

KOMMENTÁROK ÉS VITÁK

CLIFFORD GEERTZ

Michel Foucaultról

Michel Foucault: Felügyelet és büntetés. A börtön története

Michel Foucault a hatvanas évek elején robbant be a szellemi életbe *Folie et déraison*¹ című könyvével, amely az örültség nyugati tapasztalatának történetét meséli el cseppet sem szokványos, de azért viszonylag felismerhető módon. Az azóta eltelt években² Foucault afféle soha nem látott madár lett: történelmi-etlen történész, antihumanisztikus humán tudós és strukturalizmusellenes strukturalista. Ha mindehhez még hozzávesszük feszes, tömör prózanyelvét, amely egyszerre ellentmondást nem tűrő és kétségekkel teli, és a módszerét, amelyben a sommás általánosításokat meghökkenítő részletek támasztják alá, teljes a hasonlóság Foucault művei és egy Escher-rajz között, amelyen a lépcsők náluk alacsonyabban fekvő lépcsőfordulókhoz érkeznek, a kifelé vezető ajtók pedig visszavezetnek az épületbe.

„Ne kérdezzék, ki vagyok, és ne mondják nekem, hogy maradjak ugyanaz” – írja egyetlen tisztán módszertani könyvének, *A tudás archeológiájának* (*L'archéologie du savoir*) bevezetésében, amely olyan nézetek tagadásának a gyűjteménye, amelyeket ő maga nem vall, de amelyekkel szerinte a szellemi élet „bohócai és zsonglőrjei” feltehetően vádolják őt. „Ez az anyakönyvek morálja; ez készíti hivatalos papírjainkat – mondja. – Hagyjon bennünket békén ez a morál, ha írni kezdünk.”³ Bárki vagy bármi legyen is Foucault, biztosan elég tesz annak az alapkövetelménynek, ami manapság – úgy tűnik – minden francia *savant* számára kötelező: megfoghatatlan.

A történelem radikális törései sorozata

Azonban (és ebben már jelentősen különbözik mindattól, ami a strukturalizmus beköszöntése óta Párizsban történt) Foucault műveinek nehézsége nem szerzőjük nagyképűségéből ered, vagy abból a vágyából, hogy szellemi szektát alapítson, amelyhez csak a beavatottak csatlakozhatnak, hanem magával ragadó és igazán eredeti gondolkodásából. Mivel nem kevesebbre törekszik, mint a humán tudományok Nagy Restaurációjára, nem meglepő, hogy az írásai gyakran homályosak, s ha épp sikerül világosan fogalmaznia, akkor is eléggé meghökkenítő, amit mond.

Foucault alap gondolatai önmagukban nem annyira bonyolultak, inkább csak szokatlanul nehéz elhithetnie őket az olvasókkal. A legtöbb visszhangot kiváltott elképzelése szerint a történelem nem folytonos, vagyis nem úgy kell elképzelni, hogy az egyik dologból szervesen kinő a következő és így tovább, mint egy 19. századi regény fejezetei, hanem radikális törések, szakítások sorozata, amelyek mindegyike az emberi megfigyelés, gondolkodás és cselekvés lehetőségeinek teljesen új mutációját hozza létre. Az „örökkévalóság bizonytalan szilánkjait”, amelyeket ezek a mutációk létrehozhatnak, Foucault először *episztéméknek* nevezte (vagyis „episztemológiai mezőknek”), később történelmi *a priori*knak, majd diszkurzív formációknak. De bárhol nevezük is őket, „archeológiai” módszerrel kell hozzájuk közelítenünk. Vagyis először jellemeznünk kell őket, méghozzá azok szerint a szabályok szerint, amelyek meghatározzák, hogy milyen fajta érzékelés és tapasztalás lehetséges a határain belül, mit lehet látni, mondani, tenni és gondolni az általuk meghatározott fogalmi mezőn belül. Ha ez megtörtént, akkor egy tiszta sorozatban kell elhelyeznünk őket, egy genealógiai szekvenciában, amely nem azt mutatja meg, hogy milyen ok-okozati kapcsolat van a kettő között, hanem azt, hogy hogyan alakult ki az egyik a másik által üresen hagyott térben, és hogyan fedte el végül új realitásokkal az elődjét. A múlt nem előhang; mint Schliemann lelőhelyének különálló rétegei, csupán eltemetett jelek egymásutánja.

Ebben a szellemben Foucault úgy látja az európai történelmet, mint amit három nagy törésvonalon szel át. Ami ezeken a törésvonalakon innen és túl található, azt „puszta távolságok” választják el egymástól, amelyeket egyszerűen kronológiai felsorolással – az események üres, külsődleges sorozatával – léphetünk át. Az első ilyen törés valahol a 17. század közepén keletkezett, és a mágikus kort választja el a klasszifikáció korától. Az első időszakban – Paracelsus és Campanella korában – a dolgok viszonya belső szimpátiákon és antipátiákon alapult – bor és dió, halál és rózsák –, amelyeket Isten az arcukra véselt, ahonnan bárki leolvashatta őket. A másodikban, Linné és Condillac korában a dolgok viszonyát típusok és taxonómiai – növényfajok és állatfajták, szófajok és nyelvtanok – határozták meg, amelyek

a természet elrendezésében közvetlenül felfedezhetők.

A második törés a 19. század eleje körül keletkezik, amikor a valóság felépítésének táblázatszerű, osztályozáson alapuló, linnéi elképzelését, amelyben mindennek megvan a maga sora és oszlopa, Marx és Comte egészen más koncepciója váltja fel, amelyben a dolgok narratív viszonyban állnak egymással – előrevetülések és kimenetek, okok és következmények. A „Hasonlóság”, illetve a „Rend” helyett a „Történelem” lesz a tapasztalás, a megértés és az ábrázolás legfőbb kategóriája. A harmadik törés pedig, amelyet Nietzsche, Freud és Mallarmé jósolt meg, és amelyet most próbálunk valahogy túlélni, ennek az ideiglenes tudatnak a végét jelzi, amelyet egy új, ismeretlen, eddig még nem teljesen körvonalazódott létforma fog felváltani. Foucault olyasféle, gyakran homályos kifejezésekkel utal rá, mint „az idő mélységes folyamának szétzóródása”, „az ember abszolút feloldódása” vagy „a maszkok visszatérése”.

Az egyik keretből a másikba radikális ugrásokkal történő változás koncepciójához Foucault egy másik szokatlan fogalmat ad még hozzá, amely a kezdetektől fogva nyomokban megvolt az írásában, de az idők során egyre nyomatékosabbá vált. Nevezetesen azt, hogy mindezek az „episztémék” vagy „diszkurzív mezők” vagy bárminek is nevezi őket, nem csupán a gondolkodás keretei, hanem hatalmi struktúrák.

A diszkurzív mezők hatalmi struktúrák

Akár az örültségről alkotott képről, akár pedagógiai elméletekről, a szexualitás definíciójáról, orvosi gyakorlatról, katonai fegyelemről, irodalmi stílusokról, kutatási módszerekről, a nyelvről alkotott nézetekről vagy munkaszervezési eljárásokról van szó, azok a fogalomrendszerek, amelyekbe egy adott kor be van zárva, meghatározzák a hatalmi sémáit. Az elnyomás tárgyai nem nagy általánosságban kifejezett csoportok, mint a „proletariátus”, hanem az örültek, a bűnözők, az újoncok, a gyerekek, a gépkezelők, a nők, a kórházi betegek vagy a tudatlanok. Az elnyomók pedig nem az arctalan „uralgó osztály”, hanem a pszichiáterek, a jogászok, a katonatisztek, a gyárigazgatók, a férfiak, az orvosok és a műveltek – vagyis azok, akiket a történelmi *a priori* felhatalmaz arra, hogy más emberek élete fölött rendelkezzenek. Az „elzárás” minden sajátos, egymással nem összefüggő formája lett Foucault műveinek a rögeszméje. Minden (vehemens, abszolút) radikalizmusa ellenére Foucault tör-

ténelme nem az osztályharcok és nem is a termelési módok története, hanem a korlátozás: a szellemi, orvosi, erkölcsi, politikai, esztétikai és episztemológiai kényszer. Itt tárgyalt művében a jogi korlátozásról értekezik hosszasan. *Surveiller et punir*⁴ című munkájában rátalált a számára kijelölt témára, és megírta eddigi legerősebb könyvét.

A börtön keletkezéstörténetének feltárását, a rendszer jelenlegi formája alatt rejlő rétegek felszínre hozását Foucault a talán legdrámaibb változást hozó törésvonalnál kezdi. Ez a törésvonal 1760 és 1840 között keletkezett, és a hasonlóság korából (*âge de ressemblance*), amelyben a bűnözők kínzása és kivégzése kedvelt látványosság volt, a klasszikus korba (*âge classique*) vezetett át, amelyben a módszeresen kialakított intézményekben tartott bűnözők életét szigorú időbeosztás szabályozta.^[1] Az első kor illusztrálására Robert Damiens vallási örült példáját választotta, aki 1757-ben késsel támadt XV. Lajosra, és könnyebben megsebesítette. Tettének jutalmául izzó harapófogóval szaggatták a húsát, olvasztott ólommal és égő kénnel kengették a sebeit, majd lovakkal szaggatták négyfelé és segítőkész hentesek közreműködésével darabolták fel a testét. Ami megmaradt belőle (egy-egy jelenlevők úgy vélték, hogy még mindig él), azt elégették, hamvait pedig szétszórták a szélrózsa minden irányába – s mindezt az Église de Paris előtti köztéren.

A klasszikus kor illusztrálására Foucault egy 1838-as házirendet választott ki, amelyet egy párizsi „fiatal rabok háza” számára állítottak össze. Ezek a szabályok a maguk nemében alig humánusabbak, mint a Damiens idejében kiszabott büntetések. Az 1838-as házirend a rabok életét percről percre beosztotta – a csoportokban végzett munka, ima, étkezések, tanulás, pihenés és alvás váltakozását dobszó jelezte, és minden teljes csendben folyt:

„[A kivégzést és az 1838-as házirendet] kevesebb mint egy évszázad választja el egymástól. Ezalatt... történt meg a büntetés egész ökonómiájának az újraelosztása. A hagyományos igazságszolgáltatás nagy »botránnyainak« és számtalan reformtervezetnek a kora volt ez. Megszületik a törvény és a bűn új elmélete, a büntetés jogának új morális vagy politikai igazolása; a régi törvényeket eltörölték, a régi szokások kihaltak. »Modern« törvénykönyveket terveztek és szövegeztek meg: Oroszországban 1769-ben, Poroszországban 1780-ban, Pennsylvániában és Toscanában 1786-ban, Ausztriában 1788-

GEERTZ, Clifford
[Az értelmezés hatalma](#)
Századvég, 1994

„A tényeken túl”
Magyar Lettre Internationale, 18

„Az identitás politikájáról”
Magyar Lettre Internationale, 31

„Kultúrák”
Magyar Lettre Internationale, 38

„Az eszes vadember (Lévi-Straussról)”
Magyar Lettre Internationale, 40

„Városok”
Magyar Lettre Internationale, 45

„Diszciplínák”
Magyar Lettre Internationale, 47

„Hegemoniák”
Magyar Lettre Internationale, 51

VÖRÖS Miklós
„Megkészt nekrológ Clifford Geertz, 1926-2006”
Magyar Lettre Internationale, 65

FOUCAULT, Michel
[Felügyelet és büntetés: A börtön története](#)
Gondolat, 1990

[Elmebetegség és pszichológia. A klinikai orvoslás születése](#)
Corvina, 2000

[A bolondság története a klasszicizmus korában](#)
Atlantisz, 2004

[A szavak és a dolgok: A társadalomtudományok archeológiája](#)
Osiris, 2000

[A tudás archeológiája](#)
Atlantisz, 2001

[A szexualitás története I-III](#)
Atlantisz, 1999-2000

ban, Franciaországban 1791-ben, a IV. esztendőben, 1808-ban és 1810-ben. Beköszöntött a büntetőjog új korszaka.”

Ezután Foucault nyomon követi a nagy átalakulás különféle aspektusait. Először is: a büntetés megszűnt mint nyilvános látványosság. Ez lényegében azt jelenti, hogy leáldozott a testnek mint annak a szövegnek, amelyre a büntetést írták, amelyre az ítéletet, mint szegény Damiens esetében, szó szerint rávésték. A nyilvános kínzás – franciául *supplice*, ami olyasmint jelent, mint liturgikus kínzás, szertartásos fájdalom – „a bűnös embert saját elítélésének hírnökévé tette”. A király hatalmát, s így a jogait is, kinpaddal és kénnel tették jól olvashatóvá. Mivel minden bűn valamilyen mértékben felségsértésnek, miniatűr királygilkosságnak számított, a „pokol színháza” a monarchikus despotizmus egyik alapvető jellegzetessége volt, amikor a királyok és a nyilvános kínzás elhagyták a történelem színpadát, egyszerre hagyták el. A hercegek bosszúja helyett a társadalom védelme lépett a színre; a vérpad izgalma helyett a börtön csendje; a testre írás helyett a test szabályozása.

Foucault könyve nagyrészt a büntetés rendszerezésének, általánosításának és spiritualizálásának, valamint a büntetést megtestesítő büntetőintézet szürke tömegének – a „köbe vésett fegyelem intelligenciájának” – az elemzéséből áll. A változásokat kiváltó társadalmi erők – az urbanizálódó, polgáriusuló és parlamentarizálódó Európa fokozódó aggodalma a politikai bűnök helyett a vagyon elleni bűncselekmények miatt, vagy a születőben levő ipari társadalom munkafegyelmi problémái – alig kerülnek említésre. Foucault-t nem nagyon érdeklik az okok és a meghatározottságok. Az ő kifejezésével élve, a büntető hatalom „új ökonómiájára” koncentrálnak, amelynek a célja nem az, hogy „kevésbé büntessen, hanem hogy megfelelőbben büntessen”.

Látszólagos humanitárius indíttatásuk ellenére – ami Foucault szerint csupán háttérzene volt – a büntetőjog nagy reformerei a 18. század második felében – Beccaria, Marat, Bentham, stb. – szerte elsősorban arra törekedtek, hogy „a büntető hatalmat minél mélyebbre nyomják a társadalom testébe”. A francia forradalom után a „Társadalom” foglalta el a „Király” helyét mint az a legitím hatalom, amellyel a bűncselekmény szembevetül (és a királygilkosság helyett az apagyilkosság lett a végső bűn, amelynek minden más bűncselekmény a kisméretű változata). A társadalom teste készséggel tudomásul vette ezt a váltást, amelynek következtében a formális törvénykönyv lett a behatolás fő eszköze. A büntető hatalmat törvénycikkelyekre osztották, és szakaszokra bontott szövegformájában

kinyomtatják, miáltal kevésbé önhatalmúnak, világosabban körvonalazottnak és koherensebbnek tűnt fel.

A büntetés így kiterjedtebb lett („egyetlen bűn sem kerülheti el azoknak a tekintetét, akikre az igazságszolgáltatás feladata hárult”), empirikusabb („a bűncselekmény bizonyításának meg kell felelnie az igazság általános kritériumainak”), praktikusabb („ahhoz, hogy a büntetés elérje a kívánt hatást [írja Beccaria], elég, ha többet árt a bűnözőnek, mint amennyi hasznot nyert a bűncselekményből”) és konkrétabb („minden vétket [és büntetést] definiálni kell [...], besorolni és fajokra osztani, amelyekből egyetlenegy sem maradhat ki [...], a bűn és bűnhődés linnéi rendszerét kell létrehozni”). S ami a legbájoslatúbb: a büntetés didaktikus célzatúvá vált:

„A testi fenyegetés esetében a példamutatás a félelmen alapult: a testileg átélte félelmen, a kollektív rettegésen, a képeken, amelyek belevésődtek a nézők emlékezetébe, mint a bélyeg az elítélt arcán vagy vállán. Mostantól a példa a tanulságon, a beszéden alapult [...] a közérkölc képviselőtén. A büntetés szertartását többé nem az uralkodó rettegett restaurációja tartja fenn, hanem a törvénykönyv működésbe lépése, a bűn és a bűnhődés fogalmának kollektív megerősítése. A kiszabott büntetésből nem az uralkodó jelenléte, hanem maguk a törvények olvashatók ki. A törvények egy bizonyos bünt egy bizonyos büntetéssel kötnek össze. Az elkövetett bünt azonnal követi a büntetés, amely életbe lépteti a törvény szavát, és megmutatja, hogy a törvénykönyv, amely fogalmakat köt össze, valóságos dolgokat is összeköt [...] Ezt az elolvasható leckét, ezt a rituális újrakódolást minél gyakrabban kell megismételni; a bűnhődés inkább legyen iskola, mint fesztivál, inkább örökké nyitott könyv, mint szertartás.”

A büntetés mint átnevelés – a hatalom mint kontroll

Foucault ezután két kérdést tesz fel, amelyek tanulmánya központi kérdésfelvetését alkotják. Először is: ha elfogadjuk, hogy a váltás következtében a bűn fogalma táblázatszerűvé, taxonomikussá vált, amely szerint a bűncselekmények a társadalom természetes rendjével szembeni ellenállás különféle változatai – a bűn mint a társadalmi perverziók katalógusa –, akkor hogyan lett a börtön a büntetés lényegében egyetlen formája? Másodsor: mivel tehát a börtön lett a büntetés-végrehajtó intézmény, mi lett vele a történelemközpontú episztémé 19. századi megjelenése után? Mit kezdett a modern hit, amellyel ma többé-kevésbé együtt élünk vagy amely ellen harcolunk, a börtön intézményével?

Az első kérdés már csak azért is nagyon izgalmas, mert a klasszikus reformereknek nem az volt a szándékuk, hogy a börtön szinte univerzális büntetés legyen a nagyobb bűnökért. Épp ellenkezőleg, azt akarták, hogy a bűnök sokféleségének a büntetések sokfélesége feleljen meg. A száműzetés és a deportálás, a kényszermunka, a megbélyegzés, a házi vagy városi őrizet, a kárpótás, a bírság, a besorozás, a különféle polgárjogok megvonása, a nyilvános megszégyenítés különféle formái – „a látványos büntetések egész új arzenálja” –, az ismerősebb kínzással és kivégzéssel együtt szándékuk szerint a bűnök táblázatához kapcsolódó büntetések táblázatának részeit kellett volna képezniük, a természetes igazságszolgáltatás egzakt és jól látható logikája alapján.

Azonban néhány rövid évtizeden belül a bebörtönzés (amely azelőtt nem számított a hosszú távú büntetés bevett formájának, s amely – lásd Bastille – a zsarnoksághoz és a királyokhoz kötődött) olyannyira a helyébe lépett az összes többi büntetési formának, hogy egy elkeseredett reformer így panaszkodott az alkotmányozó nemzetgyűlésnek: „Ha hazaárulást követek el, börtönbe zárnak; ha megölöm az apámat, börtönbe zárnak – minden elképzelhető vétséget egyöntetű módon büntetnek meg. Ez olyan, mintha egy orvos minden nyavalyát ugyanazzal a gyógyszerrel kúrálna.”

Az új rendszernek ezt az előre nem látott következményét Foucault a didaktikus erejére vezeti vissza: az új törvénykönyvekben, ezekben az örökké nyitott tankönyvekben olvasható leckéknek már maga a léte felkeltette az igényt a tanterem (és a tanító) iránt, amely (és aki) biztosítja, hogy a tanulók rendszeresen megtanulják a leckét. Az agyukat kellett átalakítani, s a börtön lett az átalakító gépezet. A börtönök, amelyek egykor föld alatti tömlöcök voltak, ahol a gonosztevők a perükre várakoztak (néhányuk egész addig, amíg végül ott nem rohadt), most javítóintézeteké váltak, ahol a lelkeket formálták át, s a bűnözőkből állampolgárokat faragtak. A Walnut Street-i börtön, amelyet a philadelphiai kvéker közösség (ki más?) hozott létre 1790-ben, az egyik első, legátgondoltabb és legnagyobb hatású példája a hamarosan uralkodóvá váló modellnek, a „javítóháznak”, amelyben a fegyelmezett termelőmunka, a szigorúan szervezett élet – alvás, mise, étkezés, vissza – és a folyamatos erkölcsi nevelés azt a célt szolgálta, hogy „teljes valójában átalakítsa az egyént – a testét és a szokásait a napi rendszerességgel végzett munka révén, a szellemét és az akaratát az állandó lelki tanítások révén.”

Az az elképzelés, hogy a pontos időbeosztás szerint folyó élet erényt szül, a

kolostori élet ideáljára vezethető vissza, de Foucault szerint a 18–19. században nemcsak a protestantizmus haladóbb irányzatai, hanem a jól kiképzett hadseregek, a racionalizált műhelyek, a szigorú szabályokra épülő iskolák és a rutinosan működő kórházak – mind „komplett, zord intézmények” – is ehhez az ideálhoz nyúltak vissza. Mindegyikük mögött az a törekvés állt, hogy az embereket rendben tartsák, s így rendszeretővé tegyék, ami állandó, a részletekre is kiterjedő, agresszív felügyeletet igényelt, fáradságtalan tekinteteket, amelyek a legkisebb szabálytalanságra is felfigyelnek. A megfigyelés, a vizsgálat, a kérdőív, a napló, a jelentés, a dosszié vált az uralkodás fő eszközévé, hiszen ezek a legfontosabb eszközök, amelyek révén azok, akik fegyelmet tartanak, megfigyelik azokat, akiknek ez – állítólag – a hasznukra válik.

Ami a börtönt illeti, ezek a tendenciák – a rend táblázatszerű elképzelése, a büntetés mint a javítás eszköze és a hatalom mint felügyelet – együtt láthatók a 18. századi képzelet legháborzongatóbb termékében: Jeremy Bentham Panopticonjában.

Ez a „kegyetlen, ötletes ketrec”, amelynek minden lakóját, akik egyedül vannak egy-egy cellában, a többiek számára láthatatlanul, folyamatosan meg lehet figyelni egy központi toronyból – a rab tökéletesen látható, de ő sohasem lát, az őre tökéletesen lát, de őt sohasem látják –, Foucault szerint nem álom-épület. Hanem „az ideális formájára redukált hatalmi mechanizmus ábrája [...] a politikai technológia illusztrációja”. Noha rabok nevelésére tervezték, alkalmas volt „betegek gyógyítására, diákok tanítására, örültek bezárására, munkások felügyeletére, koldusok és naplopók munkára kényszerítésére” is. S ami még szörnyűbb: míg a klasszikus kornak végül is nem sikerült megépítenie, a modern kor – a bűnözésről alkotott másfajta felfogásával és az emberi viselkedés kifürkészésére fordítható egyre bővülő forrásaival – nagyon közel került ahhoz, hogy megépítse.

Ha a linnéi episztémé a rabot úgy határozta meg, mint egy megismerendő személyt, a soron következő episztémé – amelyet Comte nevéhez szoktunk kötni – megalkotta az eszközt a megismeréséhez: a „humán tudományokat”. A bűnöző delikvenssé válik – nem pusztán egy szerencsétlen gazfickó, aki történetesen elkövetett egy jól besorolható bűncselekményt, hanem egy történelmi személy, akinek az egész életútja félsiklott. Az élettörténete, a pszichéje, a szociológiai háttere, még a testi adottságai – pl. a fejformája – is fontosak, ha meg akarjuk ismerni őt, illetve megállapítani a viselkedése okait; így a 19. század második felében beköszöntött az esettörténetek

és a kriminológia kora. Innentől kezdve már nem a bűn állt a középpontban, sőt tulajdonképpen még csak nem is a bűnöző, hanem azoknak az erőeknek a rendszere, amelyek az idők során összeküldtek arra, hogy létrehozzanak egy „veszélyes embert”. A bűnözés mostantól nem valami szabálytalan dologra utal, amit az egyén követett el (mint pl. a rablás), hanem – mint a perverzión – valami elfogadhatatlanra, amivé ő maga vált.

A börtön, amely valaha az a hely volt, ahol a fogva tartott a kínzást várta, majd később az erkölcsi tornagyakorlatok terepe lett, most olyan intézménnyé válik, amelyben a tönkrement életekre tudományos módszerekkel rákényszerítik a normalitást. Vagy inkább ez a funkció is hozzáadódik az előbbiekhöz, mert – mint az „archeológiák” egyéb válfajainál – a későbbi rétegek itt sem pusztítják el a korábbiakat, hanem rájuk rakódnak. A végső építmény – amelyet Foucault, hogy megkülönböztesse a várbörtöntől és a javítóintézetétől, „karcernek” nevez⁵ – olyan, mint azok a katedrálisok, amelyeket egy szentély alaprajza köré építettek, amely maga is egy áldozati hely köveire épült.

A „kriminológia”, ez a pszichiátriából, szociológiából, orvostudományból, pedagógiából, politikatudományból és társadalmi munkából összetevődő hibrid szülemény alakítja a jogi diskurzus mezőjét, s ezzel a büntető hatalom újabb „ökonomiáját” vezeti be, amely egy lényegileg technokrata, szakértők által művelt diskurzuson alapul. A törvény mint parancs vagy rendelet fogalmát a törvény mint norma váltja fel. A bírót, akik „mint-ha szegyelelnének ítélni”, „dühödöttség” keríti hatalmába [...] hogy megítéljék, leltározzák, diagnosztizálják, felismerjék a normálist és az abnormálist, és maguknak követeljük a gyógyítás tisztességét [...] hogy »terapeutikus« ítéleteket hozzanak, és »rehabilitációs« célból hosszabb-rövidebb bebörtönzést javasoljanak”. S mivel ez a „hatalmas gyógyítási étvágy” és a „kriminológiai fecsegés” mindenkire kiterjed, a szabadlábra helyezettekkel foglalkozó tisztától a börtönőrig, a „diszciplína” szó tudományos és büntető jelentése vesződjő módon összeolvad:

„[Azt látjuk, hogy a humán tudományok] diszciplináris hálózatai egyre szaporodnak, egyre többször kerülnek kapcsolatba a büntető apparátussal, egyre fontosabb területeken jutnak hatalomhoz, egyre nagyobb mértékben kerülnek hozzájuk a jogszolgáltató funkciók; így most, hogy az orvostudomány, a pszichológia, a neveléstudomány, a segélyezés, a »szociális munka« egyre nagyobb részt kap a felügyelő és felmérő hatalomból, a büntető apparátus orvosi, pszichológusi és nevelői vonásokkal ruházzák fel.”

De ez csak a dolog egyik fele. Létrejötté után a „karcer” típusú büntetés lett a „legjelentősebb támogatója” annak, hogy ez a normalizáló hatalom az egész társadalomra kiterjedjen, s így létrejöhön az, amit Foucault, egyre izgatottabban „karcer-szigetvilágnak” nevez. Itt Foucault egy olyan képet használ, amelyet valójában nem indokol meg kellőképpen, és egy olyan egyenetlet állít fel, amelynek a két oldalán nem azonos mennyiségek állnak. „A normalitás bírái mindenhol jelen vannak – kiáltja. – A tanár-bíró, az orvos-bíró, a nevelő-bíró, a »szociális munkás«-bíró társadalmában élünk; őrajtuk alapul a norma univerzális hatalma.”

Ebben az újfajta „panoptikon-társadalomban” – amelyben a sok jól képzett megfigyelő sok kiválóan felszerelt őrtonyrból figyeli a számtalan fajta állítólagos bűnözőt – „az alattomos engedmények, a bevallhatatlan kicsinyes kegyetlenkedések, a kis ravaszkodások, a jól kitervelt módszerek, technikák, »tudományok« kialakulása [...] azt eredményezi, hogy az egyénre mint fegyelmezendő alanyra lehet tekinteni.” Messze járunk már a „kerékkel, bitófával és pellengérral tarkított kínzások világától”. De a Walnut Street-i börtön szűzies fegyelmezési módszereitől is. Ez itt már a „karcer-város” – Foucault hangja itt keserűvé és dühössé válik –, ahol „a börtönök gyárhoz, iskolákhoz, kaszárnyákhoz, kórházakhoz hasonlítanak, amelyek pedig mind a börtönökhöz hasonlítanak.”

Az egyre csökkenő szabadság története

Lehetséges. De a jelenhez közelítve fokozatosan egyre élesedő retorika azt a kérdést veti fel, hogy vajon Foucault és olvasója bizonyosan fenn tudja-e tartani az „archeológiai” szemléletet egy olyan episztémé esetében, amely még nincs a föld alá temetve, különösen akkor, ha ilyen szenvedélyesen eltökélte magát, hogy eltemesse. Mivel Foucault politikailag elkötelezte magát a folyamatos gerillaháborúra a „karcer-szigetvilág” különféle szigetei ellen („Minden fronton fel kell vennünk a harcot – az egyetemen, a börtönben, a pszichiátria területén –, de egyiken a másik után, hiszen nem vagyunk elég erősek ahhoz, hogy egyszerre támadjunk”),^[2] nem úgy közelít azokhoz a börtönökhöz – iskolákhoz, gyárhoz, elmeorvosintézetekhez, kaszárnyákhoz, kórházakhoz –, amelyek között él, mint azokhoz, amelyeket a múltból kell előásnia. Azokat a börtönöket, amelyek között él, egyenként a földdel tenné egyenlővé, ami vagy jó ötlet vagy nem. De mindenestre a romok létrehozása egészen más vállalkozás – másfajta érzelmeket tételez fel és másfajta észleléseket eredményez –, mint a romok kiasása.

„Szilárd falakba ütközünk – folytatódik a frontharcra buzdító bekezdés –, aztán a rendszer egy ponton repedezni kezd; és mi rendületlenül kitartunk. Már úgy tűnik, mintha győznénk, de ekkor az intézmény újra felépül, és előlről kell kezdenünk. Hosszú harc áll előtünk; ismétlődő és látszólag minden összefüggést nélkülöző harc. De a rendszer, amely ellen fellépünk, és a hatalom, amelyet a rendszeren keresztül gyakorolnak, biztosítja az egységét.”

Aggasztó, hogy az effajta írásmód ma kevésbé tűnik kávéházi fecsegésnek, mint még akár hat évvel ezelőtt is. És kezdünk gyanakodni, hogy valójában nem pusztán a börtön leíró genealógiájával állunk szemben, amely végigtekint a különféle diskurzusokon, Robert Damiens-től a New Yorkot 1976-77-ben rettegésben tartó „44 kaliberes gyilkosig”. A sok régészeti feltárás és az egymást követő szekvenciák rögzítése után mintha valamiféle „fordított liberális” történelmet kapnánk, amely – szándéka ellenére – lényegében az egyre csökkenő szabadság története.

A modern élet korlátozó mechanizmusait megszállottan kutató Foucault egy olyan szörnyű metaforává emelte ezeket a mechanizmusokat, amelyek az egészet jelképezik – panoptikon-társadalom, karcer-város –, majd kutatni kezdte, hogy vajon mi rejlik egy ilyen csodás szörnyeteg alatt. S ha így nézzük, a múlt szakaszokból álló, „humanizált”, de egyre gonoszabb hatalomkoncentrációk emelkedő spiráljaként tűnik fel – „mikro-faszimuszokként”, ahogy valaki nevezte ezeket –, amely végül azt a borzalmat eredményezte, amelyet mi is jól ismerünk. Ez a borzalom az az állapot, amelyhez a múlt – amely pedig Foucault szerint elvileg nem képes létrehozni semmit, csak önmagát, és azt is csak véletlenszerűen – valahogy mégiscsak vezetett. Mint az alkotmányos liberalizmus híve, aki a modern szabadság első halvány jeleit a német erdőben vagy a római jogban véli felfedezni, Foucault a modern korlátozások első, cseppet sem halvány jeleit az *ancien régime* látványos kínzásaiban és a klasszikus kor didaktikus fegyelmezésében találja meg.

Ez persze azt mutatja, hogy Foucault nem szabadult meg annyira a historizmus általa is támadott episztéméjétől, mint hinné vagy mint szeretné. A most születő episztémé, amelyet ő „új metafizikai hiányként” jellemez – „panantomim-színház, párhuzamosan futó, ellálló, rögtönzött jelenetekkel, amelyekben vak gesztusok jeleznek egymásnak” –, még nem érkezett el teljesen.^[3] De talán, ahogy a fél-forradalmakkal, úgy a fél-szabadulásokkal is beérhetjük. Bármi volt is Foucault szándéka, ettől a fél-szabadulástól válik a *Felügyelet és büntetés* ilyen lenyűgöző olvasmányá. Mert noha Fou-

cault a múltat úgy ábrázolja, mint ami már réges-rég tovatűnt és a saját diskurzusának a foglya, közben, ha a saját érvelése úgy kívánja, azért ki is sajátítja a múltat. Ahogy ez a rabokra általában igaz (bárminek legyenek is a rabjai), nem a szabadulás, hanem a szabadulás vágya táplálja Foucault különös, sajátos látásmódját.

ORZÓY ÁGNES FORDÍTÁSA

A szerző jegyzetei

[1] Foucault itt kb. száz évvel későbbre teszi a történetet, mint *A szavak és a dolgok* című alpművében felvázolt, ennél általánosabb sémában. De végül is ő tagadja, hogy a történelmi korszakokon bármiféle mindenkori föltételek, egységes korszakok uralkodna, vagy hogy a törések feltétlenül egy időben történnének. Ehelyett inkább az általa konkrétan felfedezett archeológiai kapcsolódásokra és elválasztásokra koncentrálna, amelyek a tárgytól függetlenül nagyon különbözőek lehetnek. A különféle szekvenciák közötti korreláció hiánya nem mond ellent Foucault megközelítésének, hanem inkább egy azon belül felmerülő problémát jelent, amellyel még szembe kell néznie, túl azon, hogy homályos utalásokat tesz az „episztemikus területek szétszóródására”. Egyébként az általa eddig „kiásott” „lelőhelyek” – örültség, orvosi észlelés, nyelvészet, biológia, közgazdaságtan, büntetés, szexualitás – „rétegei” csak nagyjából felelnek meg egymásnak időben, éppúgy, mint az „igazi” régészeten (ahol ez a kérdés úgy merül fel, mint a „horizontok”, nem pedig „fázisok” idejének megállapítása).

[2] Az idézet Foucault egyik politikai művéből származik: „Forradalmi cselekvés: mostanáig” (egy 1968 utáni beszélgetés szélsőbaloldali gimnazistákkal).

[3] „Theatrum Philosophicum”, *Critique*, 282(1970) pp 885-908.

A fordító jegyzetei

¹ Magyarul: *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Budapest: Atlantisz, 2004. Ford. Sajtó László.

² Geertz cikke 1978-ban íródott.

³ Michel Foucault: *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz, 2001, p. 27. Ford. Perczel István.

⁴ *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat, 1990. Ford. Fáy Anikó és Csűrös Klára.

⁵ A könyv magyar fordításában: „javító elzárás”.

MICHEL FOUCAULT

Rousseau-ról. Bevezetés a Dialógusokhoz

FOUCAULT,
Michel
A fantasztikus
könyvtár
Pallas Stúdió
Attraktor, 1998

Az igazság és az
igazságszolgáltatási
formák
Latin betűk, 1998

Nyelv a végtelenhez
Latin Betűk, 2000

ROUSSEAU, Jean-
Jacques
Vallomások
Magyar Helikon
1962, Magyar
Könyvklub, 2001

J.-J. Rousseau: *Rousseau, Jean-Jacques bírája. Dialógusok.* Párizs, Colin, 1962.

Ezek Rousseau ellen-Vallomásai. A vallo-
más monológjának megtorpanása idézi
előt az a nyelvi hullámozást, amely homá-
lyos gátnak ütközik. 1771. május elején
Rousseau végére ér a *Vallomások*¹ fel-
olvasásának Egmont gróf házában: „Ha
valaki, akár írásaim ismerete nélkül, a
maga szemével megvizsgálja természet-
temet, jellememet, erkölcsömet, hajla-
mimat, szenvedélyeimet, szokásaimat,
s ezek után becstelenné tart: az ilyen
emberbe belé kell fojtani a szót.” (*Vallo-
mások*, 639.) Itt kezdődik az a fuldoklási
játék, amely majd a levegős, nyitott, sza-
bálytalan, rendezetlen, de mégsem egé-
szesen kusza² sétálás és álmódosítás terének
újabból fölfedezésében oldódik föl. El kell
tehát hallgattatni azt, aki Rousseau-t nem
gondolja tisztességesnek – rémes fenye-
getés, hiszen meggyőződését nem az
elolvasott könyvek, hanem egy ember
ismerete hivatott igazolni, s ezt ugyan a
Vallomások szövegében tárja föl kendőzet-
lenül, az ismeretnek mégis a könyv által,
de nélküle kellene megmutatkoznia. El
kell hinni azt, amit az írott szó mond, de
nem azért kell elhinni, mert elolvastuk.
A felszólítást, hogy foglalkozunk a szöveg
jelentésével és ne legyenek kétségeink a
hely felől, ahol megszólal, maga a szerző
olvassa fel, ekként hallgathatjuk meg: így
nyílik meg a könnyed, hűséges, határtalanul
közölhető beszéd tere, amelyben
akadálytalanul mondható hiedelem és
igazság, bizonyára a közvetlen hang tere
ez, amely valaha otthont adott a savoyai
káplán hitvallásának. A *Vallomások* köny-
vét több alkalommal olvasta fel a szerző:
Pezay úrnál, Dorat házában, Suède svéd
királyi herceg előtt, és végül Egmont gróf-
nál; a kis számú közönség előtti bizalmas
fölvallás, amelynek titokjellege voltaképen
csak a fölvallott szövegre vonatkozik;
az igazság, amelyet ily módon kíván
közvetíteni a szerző, e titok révén fölsza-
badul, végtelen és közvetlen mondás lesz,
amely eléggé idealizált ahhoz, hogy hitté
váljék. Az éterben, ahol a hang végül győ-
zedelmeskedik, a hitetlen gonosz nem jut
levegőhöz; többé nem lesz szükség sem
kezekre, sem hurkokra a megfojtásához.

Ez a könnyed hang, amely ünne-
pélyességében végtelenül lecsupaszítja
az írott szöveget, visszahull a csöndbe,
amelyből született. Elmarad a meggyő-
zés, amelytől Rousseau azonnali hatást
remél: „Így fejeztem be felolvasásomat,
és mindenki hallgatott. Egyedül Egmont
asszony látszott meghatottnak, láthatóan

remegett, de igen gyorsan magához tért,
és hallgatott ő is, mint a többiek. Ennyi volt
felolvasásom és nyilatkozatom gyümölcse.”
(*Vallomások*, 639.) Elfűl a hang, s visszhang-
ra csupán egy visszafojtott remegésben,
érzelemben, látható pillanatban talál.

Valószínűleg a következő tél folyamán
lát neki Rousseau a *Dialógusok* megírásá-
nak, ezúttal azonban egészen másféle
hangon szól meg. Már a játék elején egy
elfulladt hang jelenik meg, amely „mély-
sége és egyetemes csöndbe” falazott, és
„nem kevésbé fölfoghatatlan, mint a rejtély,
amely elfedi (...) a rettenetes és fenyege-
tő csönd.” Nem fontos már a figyelmes
hallgatóság közege, az írott szöveg labi-
rintusában bolyong, amelynek üzenete
teljes egészében a lapok sűrű tömegébe
ágyazott. A *Dialógusok* párbeszédei léte-
zésük alapjaiban éppúgy megírt szövegek,
mint a *Vallomások* elmondott monológjai.
Ez az ember folyton arról panaszkodott,
hogy nem tud beszélni – és úgy tekintett
írói mesterségének aktív tíz esztendejére,
mint életének valamilyen boldogtalan és
zárójelbe tett fejezetére, és az értekezé-
sek, a (valóságos vagy regénybeli) leve-
lezések, üzenetek és megnyilatkozások,
de még az operák is olyan nyelvi teret
képeztek számára, amelyben beszéd és
írás áthatol egymáson, vitatja és erősíti
egymást. Az összefonódásban a tagok
illetéktelenné tekintik, de igazolják is
egymást; ahogyan megnyílnak egymás
felé: a szövegről szóló beszéd rögzíti és
a beszédre való írás teremti meg a közvet-
len és szenvedélyes vallomás lehetőségét:
„Szólaljon meg bármikor az utolsó ítélet
harsonája, ezzel a könyvvel a kezemben
lépek a legfőbb bíró elé.” (*Vallomások*, 11.)

Ám pontosan az őszinteségek keresz-
teződésében – a nyelv eme elsődleges
nyitottságában – lép föl a kockázat lehe-
tősége: írás nélkül a beszéd súlytalan, alak-
talan, vég nélkül alakítható és gonoszul
kifordított (mint az elhagyott gyerekekről
szóló vallomás); az írott értekezés viszont
újragyártott, meghamisított, a szöveg
szerzősége kérdéses, a könyvkereskedők
rossz kefelevonatokot hoznak forgalomba,
hamis kópiákkal üzletelnek. A nyelv nem
uralja többé a maga birtokát. Ebből ered
Rousseau 1768 és 1776 közötti szorongá-
sa: nehogy elveszítse a hangját. Ennek két
lehetséges módja van: részint olvassák és
semmissítsék meg a *Vallomások* kéziratát,
mintegy függőben és igazolás nélkül hagy-
va ezt a hangot; részint ne ismerjék meg
a *Dialógusok* szövegét, övezze ezt határo-
zott elutasítás, ahol a hang a lapok soka-
ságába vész vagy átíródik: „Ha mernék
imádkozni ahhoz, akinek a keze ügyébe

kerül majd ez a szöveg, azt kérném tőle,
hogy teljes egészében olvassa el.” Isme-
retes az a sokatmondó gesztus, amellyel
Rousseau el kívánta helyezni a *Dialógu-
sok* kéziratát a Notre-Dame-ban, mintegy
elveszítve közreadni, a gyanakvós szöve-
gének megfelelően, ismeretlen feladónak
címezve, hogy így beszéddé dolgozza át;
és éppen azzal a szigorú következetes-
séggel, a gondosság ama szimmetriájával
járjon el, amellyel a *Vallomások* kéziratának
védelmére kelt; mindez törekény, nélkülöz-
hetetlen támasza egy hangnak; amelyet
„a legkevésbé sem avatott fülek” előtti fel-
olvasás tett tönkre; a *Dialógusok* szövege
olyan hangot fog közre, amelyre áthatol-
hatatlan árnyék vetül, és amelyet kizárólag
egy mindenható közvetítő lenne képes
eleven hangként meghallgattatni; „lehet-
sége, hogy ennek az eseménynek a híre
a király szeme elé juttatja a kéziratomat”.

A kudarc az esemény szisztematikus
szükségyszerűségéből következik. A *Val-
lomások* felolvasása hosszú csöndet idé-
zett elő csupán, olyan üres teret nyitva
meg ezzel a szenvedélyes hang alatt és
előtt, ahol lehalkul, lemond arról, hogy
felfoghatóvá váljék, és mind jobban bele-
fűl abba a néma morajlásba, amely ellensze-
gűl a saját személyiségének, ráadásul az
ellenkezőjét mondja annak, amit ő való-
jában elmondott és annak is, ami ő volt. A
Dialógusok elhelyezése azonban egy zárt
tér akadályába ütközik; tiltott az a csodá-
latos hely, ahol az írásmű meghallgatás-
ra találna; olyan könnyű szerkezet zárja,
amely az átjutás pillanataig láthatatlan, de
mégis lakat őrzi, így az a hely, ahonnan az
írott szöveg meghallgatásra találna, épp
annyira elkülönített, mint az, amelyikben
a beszéd írott szöveggé válik. Ebben az
időszakban a nyelv terét négy összefüggő
alakzat fedi le: a *Vallomások* hangja, amely
egy fenyegetett ember szövegét beszél
el, és e hang folytonos fenyegetettsége
abból ered, hogy megszakíthatják, hogy
a jel hordozója rádőlhet és elhallgattatja;
ugyanaz a hang csöndbe vész és visszhang
hiányában némul el; a *Dialógusok* szövege
egy meghallgatásra nem talál hangot fog
közre, amelyet abszolút figyelemre kínál
föl, hogy el ne némuljon egészen; ugyan-
ezt a szöveget kiveti magából a hely, ahol
ismét beszéddé alakulhatna át, és talán
arra ítéli, hogy az írás maga is a meghall-
gattatás lehetetlenségébe „ágyazódjon”.
Nem marad más hátra, mint nehezítés
nélkül és megbékéléssel átadnia magát
az egyetemes köteléknek: „Megadom
magam a sorsnak, nem bajlódom többet
azzal, hogy harcba szálljak vele, rendel-
kezzenek velem üldözőim kedvükre, öreg
és szomorú napjaimban ellenállás nélkül
leszek a játékszerűk... Ez a végső dönté-
sem”. (*Az előző írás története*)

A fuldoklás négy alakzata ott oldó-
dik majd föl, ahol a hang újra eleven

lesz, a Bienne-tó szabad terének emlék-
képeiben, a víz lassú ritmusában, és
abban a szüntelen zajban, amely nem
is beszéd, de nem is írás, mégis visz-
szavezette a hangot az eredetéhez, az
álmódosítás morajlásához: „...a hullámok
moraja és a víz háborgása lekötötte érzé-
keimet, és száműzött lelkemből minden
másfajta háborgást, úgyhogy gyönyörűsé-
ges álmódosításba merülhettem, és gyak-
ran észrevétlenül tört rám az éjszaka.”³
(*A magányos sétáló álmódosításai*, 110.)
Ebben a mindenható és eredeti mor-
molásban az emberi beszéd visszanyeri
közvetlen igazságát és meghittségét: „és
a kutak tiszta kristályából fakadtak a sze-
relem első lángjai”⁴.

A *Vallomások* követelménye az ellen-
sége elhallgattatására vonatkozóan
rögeszmévé lesz a *Dialógusok*ban: Jean-
Jacques és az őt tisztességtelenné gon-
dolók egyazon végzetes hálóba gaba-
lyodnak. Egyetlen szál juttassa ki őket –
egyiket a másik ellenében –, tőri meg a
hangot, létrehozva dallamából a belső
hangok egymással viaskodó összevissza-
ságát, amelyek maguk is fiktív párbeszé-
dek írott csöndjei.

(A Vallomásokban lineáris, a Dialógusokban vertikális írásmód)

Rousseau nyelvhasználata általában line-
áris. A témák interferenciája, a hátrame-
netek, az előrenyúlások eredményezik a
Vallomások dallamos írásmódját. Ezt az
írásmódot mindig előnyben részesítette,
mert ebben látta a zene és a nyelv legter-
mészetesebb kifejezőmódját, amelyben a
beszélő alany teljes valójában, fenntartás
és késlekedés nélkül van jelen, minden
formában: „De ha már vállalkoztam arra,
hogy mindenesetül megmutatom magam
a közönségnek, semmi sem maradhat
rólam homályban vagy rejtve, szünet nél-
kül a szeme előtt kell állnom, követnie kell
szívem minden tévelygésében, életem
minden zugában.” (*Vallomások*, 64.) Az
írásmód folytonos kifejezőereje, amely
végtelenül hűséges az időfolyamhoz és
fonálként követi: „nehogy ha elbeszélé-
semben a legcsekélyebb hiányt, a leg-
apróbb hézagot fedezi föl, azt kérdezze:
Ugyan mit csinált ez idő alatt? – és nehogy
azzal vádolhasson, hogy elhallgattam vala-
mit” (Uo.) Elengedhetetlen tehát a stílus
szüntelen hullámozása, hogy nyíltan köves-
sen minden őszinte pillanatot: a pillanatot
kísérő minden eseményt és érzelmet a
maga eleveenségében, egykor volt minő-
ségében kell visszaadni: „Minden dologról
az érzéseim szerint fogok beszélni, úgy,
ahogy én látom, keresetlenül, zavartalanul,
ügyet sem vetve a sokszínűségére.” (*Előszó
a Vallomásokhoz*) Ez a sokféleség csak a
dolgok egyik arca: ezért a maga folytonos
és állandó keletkezésében a lélek idézi
elő, örvendezik vagy szenved, távolság

és értelmezés nélkül nem azt mutatja be, mi történik, hanem azt, hogy kivel: „nem pusztán életem eseményeit jegyzem le, hanem a lelkiállapotot, amelyben átéltem ezeket.” (Uo.) Ott, ahol a nyelv a természet nyelve, az átalakíthatóság közvetlen vonalát rajzolja meg, s ennyiben titok, menedék, s valódi belső élet nincsen, csak egy külvilág felé forduló érzékenység: „Ám ha egyszerűen részletezem mindazt, ami velem történt, amit tettem, amit gondoltam vagy éreztem, akkor nem téveszthetem őt meg, legalábbis szándékosan nem, sőt még ha ezt akarnám is, ilyen módszerrel aligha sikerülne.” (Vallomások, 175.)

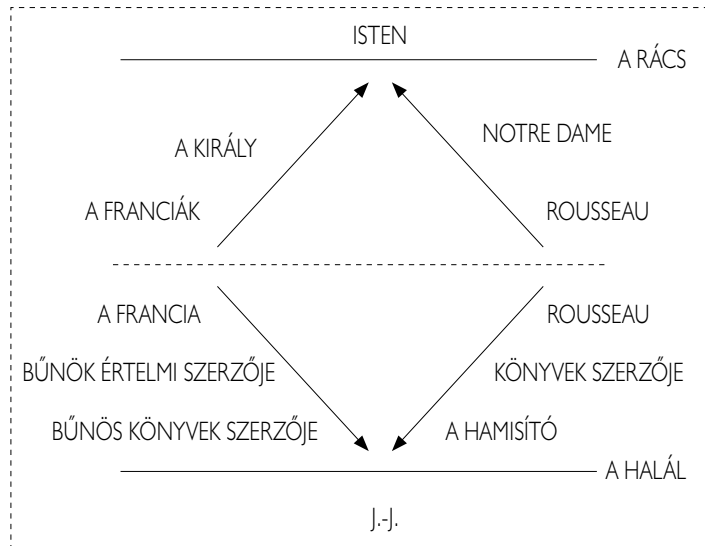
Ebből fakad e lineáris nyelv meglepő hatalma. Mindvégig meghatározó a szenvedélyek, benyomások és a stílus sokfélesége, a megannyi különös eseményhez való hűség („mivel én semmiféle réteghez nem tartoztam, mindegyiket megismertem. Mindegyikben volt részem, a legalantasabb és a legmagasabb szinten is éltem, a trónt kivéve.”); pártatlan és egyedülálló rajz készül: „Egyedül én.” (Előszó a Vallomásokhoz) Ez az önmagával megélt elválaszthatatlan közelség és a másoktól való elkülönülés záloga. „Nem vagyok olyan, mint bárki azok közül, akikkel találkoztam: merem hinni, hogy másként vagyok alkotva, mint a létezők közül akárki. Lehet, hogy nem érek többet náluk, de mindenestre más vagyok” (Vallomások, 11.) Pedig ezt a csodálatos és annyira eltérő egységet csak mások állíthatják helyre, ez a legközelebbi és legszükségesebb föltevés. Az olvasó az, aki ezt az önmagához képest mindig külsődleges természetét igazsággá alakítja: „Az ő dolga, hogy összegyűjtse az alapelemeket és meghatározza a belőlük kialakuló lényt: az eredmény az ő műve, és ha téved, a tévedésnek is ő az oka.” (Vallomások, 175.) Ebben az értelemben a zene melodikus nyelvezetéhez hasonlóan a Vallomások filozófiai mondanója az eredetiség dimenziójában, vagyis abban a föltevésben rejlik, amely a természeti létben való megjelenést alapozza meg. A Dialógusokat ezzel szemben vertikális írásmód jellemzi. A harmonikus rendszer idomított nyelvét beszélő alany önmaga fölé emelt, hézagos, szétesett személyiség, akit nem lehet jelen idejűvé tenni, csak egy soha véget nem érő megtoldással: mintha egy oldalsó távpontban tűnne föl, és egyedül csak bizonyos konvergencia-függvényben lehetne megpillantani. Ahelyett, hogy megszilárdulna egy olyan pontban, amely semmilyen felületet nem kínál az őszinteségnek, így ott tévedés, képmutatás, hazugság föl sem merül, a Dialógusokban megszólaló hang nem tapad egy zárt nyelvi felülethez: a többiek előtt nyitva áll az áskálódás, a gonoszság lehetősége, és az, hogy mindent kiforgassanak.

(Jean-Jacques-ot utóleri Rousseau)

1767 és 1770 között, a Vallomások befejezésének időszakában Rousseau Jean-Joseph Renou-nak nevezte magát. Amikor a Dialógusok szerkesztéséhez kezd, felhagy az álnévvel, és újra a saját nevével jegyzi műveit. Márpedig éppen e Jean-Jacques Rousseau nincs jelen a maga valódi egységében a Dialógusokban, és éppen a párbeszéd miatt vagy révén bomlik föl különböző szövegmokra. A társalgás egy névtelen franciát hoz játékba – ő azokat képviseli, akik ellopták Rousseau-tól a nevet. Vele szemben áll az a Rousseau, akinek egyetlen sajátossága a tisztességén túl az, hogy a közönség által a valóságos Rousseau-tól elrabolt nevet viseli, és alaposan ismer minden Rousseau-művet. Végül ott van egy harmadik, de állandó jelenlét, amelyet a dölyfös Jean-Jacques fémjelez csupán, mintha többé nem lett volna joga az őt individuummá tevő tulajdonnévre: csak egy személynév egyediségére. De ez a Jean-Jacques még az őt megillető egységéből is ki van zárva: hiszen az író és könyveket publikáló Jean-Jacques Rousseau mellett ott van a másik, aki „bűntettek értelmi szerzője”. Mivel azonban a bűnök értelmi szerzője nem lehet az erkölcs és az erény iránt elkötelezett író, a Rousseau mellett pártoskodó Jean-Jacques az írással fölhangyva a közönség bűnözőjévé lesz; Rousseau pedig hamisítónak nevezi Jean-Jacques-ot, tagadva, hogy ő lenne könyvei szerzője. És fordítva: a Francia mellett pártoskodó Jean-Jacques, ha tényleg minden bűnben vétkezik, nem adhatott olyan fennkölt erkölcsi leckéket, csak ha ezekben valamiféle ártalmas igazság bújt meg; vagyis ezek a könyvek nem azok, aminek látszanak, és nem abban mondják ki az igazságot, amiről beszélnek; az igazság máshol manifesztálódik, azokban a szövegekben, amelyeket nem Jean-Jacques jegyez, de amelyeket az óvatos emberek jogosan mégis neki tulajdonítanak; a bűnelkövető tehát bűnös könyvek szerzője. E négy figura által jelenik meg a valódi Jean-Jacques Rousseau, aki olyan egyszerűen és önhatalmúlag jelentette be egykor az „egyedül én” fordulatát a Vallomásokban. Még mindig nem hús-vér ember, és nem veszi magához a szót (ezt csupán a Dialógusok hézagos szövegének szerzőjeként teszi meg, néhány csatolt jegyzetben vagy a Francia és a Rousseau által válogatott értekezés töredékében.) Őt ugyanis csak Rousseau (a valódi nevet viselő másik önmaga) látta és hallgatta meg: a Francia elégedettnek tudja magát anélkül, hogy megismerné; nincs elegendő bátorsága, és amúgy sem látna sok hasznát annak, ha beszélne vele: legfeljebb rábólint, hogy papírokat helyezzen el nála és közvetítőként részt vegyen az utókorral való megismertetésében. Ennyire távoli és elérhetetlen most ez a

személy, akinek közvetlen jelenléte lehetővé tette a Vallomások nyelvezetét; ettől fogva a beszéd szélső határára, önmagán túra kerül: a háromszögnek arra a virtuális és soha nem érzékelhető pontjára, amelyet a két beszélgetőtárs és a négy figura a beszélgetés fordulataiban határoz meg.

Rousseau diadalmas és megbontthatatlan egységének rekonstrukcióját remélte, a halál utáni örökkévalóság is lakattal van elzárva, és ott van Rousseau emlékezete is „az őt megillető tisztességben”, vagyis ama halhatatlanságban, ahol könyvei „szerzőjük becsületét szolgálják majd”.



A háromszög betetőzése egy olyan pillanat eseménye, amelyben Jean-Jacques-ot utóleri Rousseau, és úgy ismerik el, ahogyan a Francia látja őt. A valóságos könyvek szerzője elúzi a bűntények álszerzőjét, ott érve őt utol, ahol a halál elsimítja a gyűlölködést, és az idő visszatér eredeti medrébe. A Dialógusok szövegének képzeletbeli alakja, amely minden sorával a saját igazságában meglelt egység felé tart, fordított képként rajzol meg egy másik alakot; azt, aki kívülről rendelte el a Dialógusok kiadását és az azt követő eseményeket. A szerző Jean-Jacques Rousseau-t a franciák kriminális művek alkotójaként tartják számon, szemrehányások közepette (az Emil vagy a Társadalmi szerződés elítélésére gondolunk), vagy úgy tesznek, mintha nem is ő maga alkotta volna a szövegeit (A falusi jóskörül viták), vagy azzal gyanúsították, hogy gúnyiratokat készített: egyszóval számtalan bűnt követett el a könyveivel. A Dialógusok rendeltetése – az ellenségek hipotéziséből kiindulva – megtalálni a könyvek szerzőjét, következképpen elhessegetni a bűnök szerzőjét: és mindezt olyan nagyszabásúan és pompázatosan, hogy a titokra fény derüljön; kézirátát a Notre-Dame nagy oltárára helyezi el (majd a szükségmegoldás: a Condillacnál tett látogatás). Csakhogy minden alkalommal akadályok lépnek fel: a közönség érdektelensége, az írástudók értetlensége, és főleg a látható, ugyanakkor érzékelhetetlen minden más, amelynek modellje és szimbóluma a templombelső rácsa. A valós világban föllépő akadályok érzékeltek azt a választóvonalat, amely útjában áll annak, hogy J.-J. Rousseau-t megtaláljuk a Dialógusok fikciójában. Rács mögé bújjik Isten, akitől

Csakis ebben a ráccsal elkerített és halálos túlnanban jöhet létre ismét az egyszerű rossz, amely a Vallomásokban beszélt. Föltéve, hogy egy oldallépés nem jön közbe (amit Rousseau így hív: „önmagamba való visszavonulás”). Föltéve, ha a nyelv nem lesz dallamos és egyenes vonalú ismét, egy pontszerű és valódi én nyomaként. Akkor a Vallomások első könyvének „egyedül én” szövegére szigorú következtetéssel felel a Séták első sora: „Íme, tehát, egyedül vagyok a földön.” Ez a „tehát” foglalja a maga logikai csavarjába a Dialógusokat szervező valamennyi szükségszerűséget, fájdalmas fölbomlását annak, aki egyszerre „alanya” és „tárgya” a szövegnek, nyelvezetének tágító ürességét, betűjének nyugtalanító hozadékát, és megoldásukat végül egy olyan beszédben, amely természetesen és eredendően mondja újra azt, hogy „én”, és amely annyi aggodalom után visszahozza az álmodozás lehetőségét. Annyi kínzó intézkedés után tehát visszatér a séta szabad és gondtalan teréhez.

(A jellemből fakadó szükségszerűség és a szabadság csapongó üdesége)

A Dialógusok önéletrajzi szöveg, amely lényegében a nagy elméleti írások struktúráját követi: az a fontos, hogy egyazon gondolatmenetben beszéljen a nemlét megalapozásáról és a lét igazolásáról. A legvalóságosabb, leggazdaságosabb, legközvetlenebb előfeltevés szerint meg kell alapozni mindazt, ami illúzióból, hazugságból, deformált szenvedélyekből és az önmagán túra üzött és elfeledett természetből ered, mindazt, ami meghasonlással fenyegeti létezésünket és nyugalmunkat, és amelyet nyilvánvalóságá csak még zakla-

többá tesz, hiszen egyszerre manifesztálja a nemléte, felmutatva ennek elkerülhetetlen geneziséjét. A létezés igazolása nem más, mint visszavezetése a természeti igazságához, ahhoz a mozdulatlan ponthoz, ahol minden mozgás világra jön, beteljesedik és megszeli, egy olyan spontaneitásként, amely legalább annyira a jellemzői fakadó szükségszerűség, mint a csapongó szabadság üdésége. Az igazolás kísérlete tér és idő nélküli alakzattá szelídíti a létezés, törekény voltát akarata ellenében föllépő mozgások járák át és tartják fent; önmagához képest mindig külsőlegesen, az érzékeny lények tünekeny alakjában jelenik meg. A nemlét pedig, abban a mértékben, amennyire megalapozást nyer, megelí támaszát és működési törvényének belső szükségszerűségét. A létezés mindig ártatlanság, amely soha nem lehet erényes, a nemlét pedig, amely mindig illúzió marad, egy lényegi gonoszságba süllyed, és ott elhomályosul. Ez a kettős mozgás soha nem éri el az inkompatibilitás szélső értékét, mert közbelép a nyelv, amely kettős funkciót szavatol: kifejezi az ártatlanságot és a saját őszinteségéhez köti; megalkotja az érdekhátárt kijelölő törvények és konvenciók rendszerét, általános akkra rendezve megszervezi ezek következményeit.

De mégis, mi történik majd egy olyan világban, ahol nem lehet többé megszólalni? Miféle mértéktartás parancsolhatna a mértéket vesztett folyamatoknak, és bírhatná rá a létezés, hogy ne csupán egy végtelenül érzékeny pontszerű létező legyen, a nemléte pedig arra, nehogy végtelen összeesküvéssé váljék? Ennek az aránytalanságnak a tapasztalata a *Dialógusok* nyelv nélküli világa, valahogy úgy, ahogy a *Társadalmi szerződésben*, ahol az emberek nyelvén keresztül határozódik meg az igazolt létezés és a gonoszság szükségszerűségének lehetséges mértéke.

A csönd a *Dialógusok* elsődleges tapasztalata, úgy is mint amely szükségessé tette a szöveg megírását és sajátos felépítését, valamint belülről határozza meg a dialektika mozgását, a bizonyítást és az állítást. A *Vallomások* könyve az igazság egyszerű útját fogalmazza meg, hogy a világ morálját elhallgattassa. A *Dialógusok* az a szándék vezet, hogy egy bensőséges nyelvet hozzon létre egy olyan térből, amelyben minden néma. Most nagyjából összefoglalom ennek a nyelvhasználatnak az elemeit, amely hiába ösztönzi a nyelvezetet, és a kudarc okait is összegzem:

1. A kortársaimnak hamis képet festetek rólam. Jóllehet egész életművemnek igazolnia kellett volna létezésemet (az *Új Héloise* szívem tisztasága, az *Emil* becsületességem bizonyítéka.)

2. Megpróbáltam újraalkotni egy majdani nyelvhasználatot, mielőtt utolér a veszély. Gyanítottam, hogy szembe kell néznie mások véleményével (vagy-

is megalapozottnak tételezem ezeket az illúziókat): hogyan viselkedtem volna ezzel a befekettített személlyel, akivé a saját fikatív véleményemben váltam? Meglátogattam volna, kifaggattam volna, például meghallgattam és elolvastam volna a *Vallomásait*.

3. De azt, amit én csinálnék, másoknak eszük ágában sem volt megtenniük; még arra sem voltak kíváncsiak, miként viselkedem, ha az elé a személy elé kerülök, akit belőlem csináltak. Ismét fejet hajtok, és megkeresem a nyelv harmadik, még magasabb és még elmélyültebb formáját, hogy elkerüljem a rosszindulat és az ártatlanság abszolút mértéktelenségét: a válaszom tehát a többieknek szegezett kérdés, amely feleletadásra kényszeríti őket, és talán megmutatja azt is, hogy tévedtem, hogy nincs abszolút mértéktelenség a gonoszságban megalapozott nemlét és az ártatlan létezés között; ekként szóra bírva őket, újra rálelek én is arra a nyelvhasználatra, amely határt szab az arányvesztésnek.

A *Dialógusok*ban használt nyelv tehát egy harmadik szintű nyelvezet, amely a szerző a csönd három formáján kíván túllépni, ez a „sötétség hármasa fala”, amely többször is előkerül, és nem pusztán stilisztikai záradékként: a *Dialógusok* alapszerkezete ez, sőt belső szükségszerűség is, mivel e három személy jeleníti meg fordított sorrendben e kudarcba fulladt nyelvhasználat különböző szintjeit: a Francia (aki elsőként szólalt meg, de a levegőbe beszél, és a *Dialógusok*at egy szörnyeteg alakjával nyitja meg) azt mondja ki, amit J.-J. Rousseau tesz a Franciák helyett; Rousseau azt jeleníti meg, aki a második szinten beszélt volna, ő az, aki elmegy meghallgatni J.-J. Rousseau *Vallomásait*, miután a műveket elolvasta, és hitt a szörnyetegnek; és végül ott van maga Jean-Jacques, az elsődleges szintér embe-re, aki igazságos, miként a könyvei és az élete is ezt bizonyítják, és akinek a játékindító nyelvhasználat nem talált meghallgatásra. De a *Dialógusok*ban ő nem jelenik meg, pusztán csak megígért személy, mivel annyira nehéz a nyelvhasználat eme összetettségében megtalálni az első szót, amely által ártatlan módon igazolódik a létezés, megalapozva a nemléte.

(A csönd fedezi az összehangolt celszöveget)

Rousseau igen ritkán alkalmazza a párbeszéd írásos hagyományát: jobban kedveli a levelezést, a lassú és hosszadalmas fordulatokat, így könnyebben meg tudja törni a csöndet, nagyobb szabadságot élveznek a partnerek, és saját képükre formálva küldik el egymásnak szövegeiket. Itt azonban a képzeletbeli dialógus formáját a kibontakozó nyelvhasználat lehetőségének feltétele írja elő: olyan harmonikus rendszerről van szó, amely más hangokat szólaltat meg; ennek a nyelvnek szükségszerűen mások

által kell megszólalnia, hogy hozzájuk is szóljon, mivel beérik végül a csönddel és elhallgatnak, ha úgy beszélünk hozzájuk, hogy ők maguk nem jutnak szóhoz. Pedig nagyon is fontos, hogy megszólaljanak, ha meg akarom értetni magam, és meghallgattatni az én nyelvemen azt jelenti, hogy föladják a némaságukat. Az általam nekik tulajdonított beszéd, amellyel kapcsolatban kijelenthetem hazugságaik képmutatását, ahhoz szükséges, hogy megszólítsam őket és beszéljek hozzájuk, nekik, arról a csöndről, amelybe létezésem igazolását és a nyelvemet akarják befalazni.

Ezt az alapvető struktúrát fejezi ki a szöveg tematikus szintjén a csöndnek tulajdonított végtelen jelentőség. A csönd – amelyet Rousseau ellenségei tartósítanak a személye körül – jeleníti meg a vele kapcsolatba hozható valamennyi gyalázatos pletykát. A csönd az összeesküvés maga. A csönd fedezi azt az összehangolt celszöveget, amelyet ébersége miatt nem lehet leleplezni; eme beszédnélküliségben egy titkos szekta csodálatos hatékonysága rejtőzik – az „Uraké”, a felvilágosodás filozófusaié, akik éppen a jezsuitákön győzedelmeskedtek, nyilvánvalóan átveszik a *Provinciales* reverendás atyjának szerepét, és éppen úgy, mint ők, elhallgattatják a Beszédet. A csöndet minden intézmény támogatja, egyetemes összeesküvést jelent, egy olyan megszokhatatlan láncolatot, amelyhez bűnös szándékával kötődik mindenki a világon, később valamennyi francia, majd Anglia, végül az egész világ-mindenség. Hogy egy ilyen hálózat rejtve maradhat, hogy nincs egyetlen ember sem a gonosz bűnszövegteretben, akibe szorult volna annyi becsület, hogy megszólaljon, vagy annyi ferde hajlam, hogy árulóvá legyen, nos, ez természetesen paradoxon. De ez a csönd azt jelenti, hogy az összeesküvést egy egészen kicsi csoport szellette ki, alig néhány, lehet hogy csak egyetlen ember, Diderot, Grimm segítségével. Ezek ketten azok, akik biztosan mindenről tudnak, akik az összeesküvés minden részletét ismerik, de hallgatnak róla; és azzal árulják el egymást, hogy másokat is elhallgattatnak (tanúkat, például d'Alamber-t, aki a zúgolódó Voltaire-t csendre utasította); az ő kezükben van az abszolút csönd fegyvere, vagyis az összeesküvés hálója, mindenre ők terjesztik ki a csöndet; a többiek csak eszközként szolgálnak, részben cinkosok és közömbösek, előtűk elhallgatjuk a dolog lényegét, és ők a maguk részéről amúgy is hallgatnak. A csönd lassanként eléri azt is, aki az egész bonyodalomnak tárgya és célja. Ő az, aki fáradhatatlanul szót kér a *Dialógusok*ban, éppen a hallgatás bírja szóra, hogy a rá nehezedő csöndet nyelvvé alakítsa.

Számára a csönd az összeesküvés egyhangú jele, míg az ármánykodók ezt éppen az áldozatnak tulajdonítják. Közlik

vele, hogy nem ő saját könyvei szerzője; hogy bármit is mond, mondandója eltörlül; hogy a hangja nem az övé már, hogy beléfojtják a szót, hogy semmiféle önigazolása nem talál megértésre, hogy kéziratait elveszik, hogy elfogyott a tinta, amely rendesen fog, és csak „vizezett festék” áll rendelkezésére; hogy az utókor sem arcát, sem valódi szívét nem ismeri majd meg; hogy semmit sem hagy hátra az utókor-nak, és hogy érdekében áll a hallgatás, ha úgysem jut szóhoz. És ezt a csöndet a lehető legkomolyabban és legtekintélyesebben jelentik be, azzal a nyilvánvaló szívéllyességgel, amellyel íranta viseltetnek. Mit lehet mondani, amikor kis ünneppel lepik meg, és titokban alamizsnát adnak Thérésnek? Mit lehet mondani, amikor nem leplezik le a hibáit, amikor hallgatnak rólok, amikor azt sem mondják el, amit ő már bevallott? Mi ellen lehetne föllépni, ha ezek az Urak hagyják őt élni, mégpedig „a lehető legkellemesebben egy gonosz számára, aki nem tesz semmi rosszat?” Mit lehet mondani, ha mi magunk hallgatunk?

Egy néma világ egészét építi föl a Felügyelet és a Jel. J.-J.-ot minden irányból megfigyelték: „mutogatták, jelentették, minden eseményen, minden kávéházban felhívták rá a hordárok, a rendőrök, a felügyelők, a spiclik, a savoyaiak, a borbélyok, a boltosok, a házalók, a könyvkereskedők figyelmét.” Mindig szemmel tartják, és füle van a falnak és a plafonnak is. A néma felügyelet egyetlen direkt kifejezéséből sem lesz vádlok nyelvezet. Jelek vannak csupán, nincs valódi beszéd: séta közben az útjára köpnek, légüres tér fogadja, amikor belép egy összejövetelre, vagy épp ellenkezőleg, összeszorított ököllel, fenyegető husánggal közelítenek felé, ha tisztelettel szólítják meg, ezt mindig néma és fagyos nyelven teszik, csak azért, hogy önmagát kérdésesnek érezze, és soha nem megkérdettnak. Môtiers-ben kövekkel török be az ablakát, Párizsban az ablaka alatt szalmabábút égetnek: kettős jel – el szeretnék égetni őt, de ezt is csak gúnyból tennék meg, hiszen ha eltélnék végre, jogában állna beszélni. Márpedig ő a jelek e világára van ítélve, amely megvonja tőle a beszéd lehetőségét.⁵

Ezért jelent fölszabadulást a Felügyelet és a Jelek ellenében, ha beléphet az ítélet és a Kínzás rendszerébe. Az ítélet volta-képpen feltételezi a beszéd felragyogását: akkor lesz megalapozott az építménye, ha a vádlok vallomásában tetőzik, a vétkes beismerő vallomásában. Senki sem járhat el csak úgy egy ítélet nyomán: az illetőt el kell bíráltniuk és el kell ítéltniük, mivel a büntetés elszenvedése beszédhez kötött. A kínzás mindig előzetes megszólalást föltételez. Végül a törvényhozás zárt világa kevésbé veszedelmes, mint az üres tér, amelyben a vádbeszéd semmiféle ellenállásba sem ütközik, hiszen szétoszlik a csöndben, a védelem ott soha nem nyer,

hiszen föl sem áll, mert csak egy hallgatásra felel. Börtönfalakra van szükség, mivel ezek demonstrálják a hangosan kimondott igazságtalanságot. A zárka az ellenkezője lehetne annak a térnek, amelyben a felügyelet és a jelek szabadon cirkulálnak, eltörölődnek, majd újra előbukkannak; ez egy kínzásra alapozott felügyelet volna, maga az ítékezés. Rousseau rábólintott arra, hogy Jean-Jacques *birája* legyen.

A börtön igénye csupán egy dialektikus momentum, ahogyan taktikus momentum volt, amikor Rousseau 1765-ben megfogalmazta, miután elűzték a Szent Péter szigetről. Más módja is van annak, hogy a Felügyeletet szabad tekintetté, a jelet pedig közvetlen kifejezéssé változtassa át.

Ez „a miénkhez hasonló, mégis egészen más ideális világról” szóló bevezető mítosz funkciója. Ott minden egy kicsit kontúrosabb és érzékelhetőbb, mint nálunk. „Sokkal elegánsabbak a formák, a színek élénkebbek, az illatok édesebbek, minden dolog érdekesebb.” A dolgokat ott nem kell kilesni, átgondolni, értelmezni: minden egyszerre lágy és eleven erővel kínálja föl magát; a lelket közvetlen, gyors mozgások érik, amelyeket semmiféle akadály nem képes eltéríteni vagy elferdíteni, és rögtön kihunynak, amint az érdeklődés elillan. Misztérium nélküli és kendőzetlen ez a világ, azaz hipotézistől és cselszövéstől mentes. A reflexiónak nem dolga kitölteni a megzavart és rövidlátó tekintet hézagját; ott maguk a dolgok képei is tiszta tekintetekben tükröződnek, közvetlenül rajzolják meg vonalaik eredeti egyszerűségét. A Felügyelet ellenében – amely hunyorog, bekeríti, elváltoztatja, és eközben csöndesen elszigeteli a tárgyát – játékba lép egy végtelenül nyitott tekintet, amely lehetővé teszi, hogy a szabad tér fölkinálja számára színeit és formáit.

Ez a világ magából a valóságból üdvözül, és a jelek kezdettől fogva magukban hordják azt, amit mondani szeretnének. Csak oly mértékben alkotnak nyelvezetet, amennyiben van közvetlen kifejezési értékük. Csakis saját létükről adhatnak számot: „csakis eredetiségükben jelennek meg”. A jelet abban a formában fogadják, ahogyan elküldték: kifejezésének elevenességében – nincs tehát módja megtéveszteni vagy félrevezetni. Nem jelent többé-kevésbé megalapozott ítéletet, nem terel a nemlét terének áramkörébe véleményt, csupán egyik lélektől a másikig tolmácsolja „változatainak lenyomatát”. A tekintet adományként fejezi ki azt, ami egyszer már bevésődött, abszolút módon tetet öltött. A Felügyelet világában a Jel véleményt jelentett, azaz nemlétet, vagyis gonozságot, a Tekintet világában pedig azt jelenti, amit látunk, vagyis a létezését és ennek ártatlan üdeségét. Egyik sétája során Rousseau szemlélődve megáll egy

rézkarc előtt, szórakoztatják a vonalak és a színek, arcán látszik, hogy teljesen belefeledkezik a képbe, tekintete nem mozdul, egész mozdulatlan mérévedett teste a látványt és a lelkében hirtelen jelentkező lenyomatot fejezi ki: nos, ez történik ebben a csodálatos világban. Csakhogy a nézelődő Rousseau megfigyelés alatt áll: néhány cselszövő látja, hogy ő egy várbörtön tervrajzát nézi, meggyanúsítják kémkedéssel és áruállással: mi mást jelenthetne a „reflexió” világában egy egyszerű rézkarc iránt tanúsított ekkora figyelem?

A *Dialógusok* elején a Tekintet és a Kifejezés univerzumának csak fiktív létezése van: ez is egy megértendő hipotézis, olyan, mint a természeti állapot, meg kell értenünk, mi is az, amivel szemben áll, vagy legalábbis meg kell látnunk levezetett igazságát. Az irreális igazságra szisztematikus módon leszűkített világunkat ábrázolja, és éppen az eltéréssel, a jelentéktelen, de meghatározó különbséggel magyarázza a világot. A magyarázó hangsúlyt a *Dialógusok*ban végig megőrzi, hogy megértsük miként kényeztették Rousseau-t ismeretlenként, s amint hírnévre tett szert, hogyan született meg és hatalmasodott el az összeesküvés, s miként vált lehetlenné a visszatérése. Ugyanakkor azonban az irreális világ mítosza univerzális karakterével együtt fiktív mivoltát is elveszíti, hogy mindinkább beszűküljön és valóságossá váljék: a végén tulajdonképpen csak Jean-Jacques lelkét határozza meg.

(A Felügyelet és a Jel, a Tekintet és a Kifejezés univerzuma)

A *Dialógusok* elején Rousseau a miénkel összefüggőnek képzei el azt a világot, amely az előbbivel elvegyülve egyetlen teret alkot, olyan egyvelegként, hogy lakói tájékozódásképpen kénytelenek jelrendszert alkalmazni. Ezek a jelek mások számára éppen az igazmondás érthetetlen kifejezései; így ők inkább szektát, mintsem világot alkotnak; a valódi társadalom árnyékában a beavatottak kevésbé fölismerhető hálózatát alkotják, létezésük is előfeltevéssé csupán, mivel egyetlen példával szolgálnak, és ez nem más, mint ő, Jean-Jacques Rousseau műveinek szerzője. A második dialógusban Jean-Jacques – nagy óvatossággal – valóságosan is belép a mítoszba. Elsőként kívülről sikerül fölismernie önmagában a Tekintetet. Megállapítja ennek három karakterjegyét: magányos, tanulmányozza saját *fikcióit*, vagyis azokat a tárgyakat, amelyeket teljességgel ő ural, és amelyeket semmiféle árnyék nem rejthet el a tekintete előtt; amikor fáradt elképzelni valamit (mivel ő „természetből adódóan lusta”), mi több, a természetet benépesítő érzékelhető tárgyak benyomásait „szíve szerint való lényeknek” nevezve *álmodik*; átadja magát az álmodzásnak, passzív módon „nyugalomra” le,

minden erőfeszítés nélkül adja át magát a legközömbösebb eseményeknek: „egy távolodó hajó, egy forgó malomkerék, az ökrét hajtó földműves, golyózók vagy krikettezők játéka, szaladó folyó, egy fölszálló madár” látványának. Jean-Jacques Rousseau lelke némiképpen *a priori* levezetett, mintha érveléssel lépne be az őt megillető társadalomba: „Vessük el egyetlen pillanatra a tényeket”; tételezzük föl a szélsőséges érzékenység és az élénk képzelőerő vérmérsékletét; ilyesfajta ember nem különösebben reflektált, egyáltalán nem képmutató; közvetlenül mutatja meg minden pillanatnyi érzését. Az efféle ember számára az egyetlen jel, a legélénkebb és legközvetlenebb kifejezés lehetséges csupán. Ez az absztrakt ember Jean-Jacques? Igen, „ilyen ember az, akit tanulmányoztam”.

De egyedül ő ilyen? Bizonyára; legalábbis ő az egyetlen hivatkozott személye annak a családnak, amely egyszerre teljesen őszinte és titoktartó. Voltaképpen a *Dialógusok*ban a Rousseau nevet viselő személy olyan ember, aki megfelel ennek a mítosznak: megismerhette az *Héloïse* és az *Emil* szerzőjét, megfejtette magában a jelek közvetlen kifejezési értékét, reflexió és előítélet nélkül tudott Jean-Jacques-ra tekinteni, megnyitotta számára a lelkét. Ami pedig a Franciát illeti, ő később lépett a csodás kertbe; előbb el kellett hagyania a Jelek és a Felügyelet világát, amelynek inkább bizalmasa s nem fenntartója volt; de Rousseau-n keresztül megtanulta nézni Jean-Jacques-ot, könyvein keresztül pedig megtanulta elolvasni őt. A szöveg utolsó soraira mindhárom személy, a Francia, Rousseau és Jean-Jacques képes lesz arra, hogy egyedül is megalkossa azt a valós társadalmat, amelyet a *Dialógusok* kezdetben úgy épített föl, mint valamiféle nagy módszertani mítoszt, felruházva a világ minden létező gazdagságával. Ez a hármasban osztott világ (amelynek struktúrája oly nagy jelentőségű Rousseau egész életművében) a *Dialógusok* végén ígértétté lesz, mint egy közeli álom, amely majdnem boldogsághoz, de legalábbis végső békekészségre vezet: „Tegyük még hozzá, ajánlja Rousseau a Franciának, két igaz és tisztességes szív báját, amint a harmadikhoz fordul. Így enyhítsük ennek a magánynak a borzalmát. Intézzük el neki utolsó óráira, vigaszként, hogy baráti kezek fogják le a szemét.”

Hiába szorítok a mítosz egy örvendetes hármasságra, azért még álombéli. Ahhoz, hogy egészen valóságossá váljék, az kellene, hogy még konzisztensebbé váljék, és felhagyjon a boldog hármasságának és aranykorának megidézésével; el kellene szakadnia a Franciától és a harmadik jelenlététől; jó volna, ha Rousseau pontosan Jean-Jacques-ot érné el. Akkor a Felügyelet kiszorulna a békés és közömbös világból; a Jelek eltűnnének; és

semmi más nem maradna, mint egy végtelenül érzékeny és örök bizalmat élvező Tekintet; amely csodálatosan nyitott a dolgokra, és mégsem ad más jelet, mint a létezés örömeinek egészen bensőséges kifejezését. A felügyelet nélküli tekintetet és a jeleken túli kifejezésmódot az élvezet tiszta aktusa alapozza meg, ahol a megálmodott hármasság végre valóságosan is eléri a szuverén, isteni magányt: „Mi nyújt örömet az ilyen állapotban? Semmi külső dolog, csak a magunk lénye és létezése; amíg ez az állapot tart, nem szorulunk semmi másra, akárcsak Isten.” (A *magányos sétáló álmodásai*, 113.)

A mítosz, amely megnyitotta a *Dialógusok* terét, és amelyben helyet kapott a három alak, hogy egymással találkozzon, nem találja meg azt a valóságot, amely felé a beszéd és az álom siet. Ez majd az *Álmodások* egyes szám első személye számára lehetséges, aki egymaga álmodik, egymaga beszél.

(Nem egy örült műve?)

– Szóval a *Dialógusok* nem egy örült műve?

– Akkor lehetne felelni erre a kérdésre, ha volna bármilyen értelme; de hát a mű *per definitionem* maga a nem-örült.

– Egy mű fölépítése által feltárulkozhathat egy betegség rajzolata.

– Az viszont biztos, hogy egy ilyen állítás fordítva tarthatatlan.

– Ön csal akkor, amikor nem beszél sem örületről, sem üldözési mániáról, sem eltűzött hiedelmekről stb.

– Sőt látszólag azt is figyelmen kívül hagyta, hogy az örület máshol, már a *Dialógusok* előtt is megjelent: 1765 körül, és ezután végigkövethető az egész levelezésben.

– Ön a művet a bolondság lehetősége elé helyezte, hogy még jobban eltörölje a mű tébolyát; meg sem említette azokat a pontokat, ahol az örület nyilvánvaló. Ki hiszi józan ésszel, hogy Korzikát azért szállták meg, hogy még jobban fölhúzzák Rousseau-t?

– Melyik műhöz kellene hitünkkel fordulni, ha az tényleg műalkotás?

– És mennyivel kevesebb, ha mégis delirált?

– Ez egy különös és eléggé vad szóötvet, mint például az a másik igen gyakori (és napjainkban dicsőítő), amelyik a művet az örülettel hozza összefüggésbe; a műnek nincs helye az örületben; az előfordulhat, hogy a nyelv, amely a maga alapjaiban a mű lehetőségét biztosítja, megnyitja ezt az örület empirikus terének (de ugyanígy megnyithatta volna az erotizmusnak vagy a miszticizmusnak is).

– Azaz egy mű létmódja lehet tévelygő, feltéve, ha nem „delirált”.

– Csak a nyelvezete lehet deliráló. Deliráló értdst: folyamatos melléknévi igenév.

– A mű nyelvezete? És akkor...
 – A nyelv, mely előírja a mű terét, formális struktúráját, és nyelvi hozományként még a létezését is – előidézhethet egy második nyelvet, amely maga is a mű terében helyezkedik el, és strukturális analógiát képez az őrülettel. Különbséget kell tenni: a mű nyelve egyrészt önmagán túlról való, efelé tart az, amit a mű elmond; másrészt a mű ebből a nyelvből beszél. Ez utóbbira nem lehet alkalmazni a normális vagy a patológikus, bolondság vagy őrület kategóriáját; mivel ez mindig elsődleges átkelés, vegyítiszta transzgresszió.
 – Rousseau maga volt tévelygő, így a nyelvezete is azzá lett.
 – Az előbb még a műről beszéltünk.
 – De Rousseau az adott pillanatban tollal a kezében siralmaikat, őszinteségét és szenvedését vetette papírra?

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A Sétákhoz készített jegyzetek*

1. Hatvan évvel ezelőtt kellett volna megírnom ezt a kötetet, hogy jól megfeleljek a szöveggyűjtemény címének, hiszen az egész életem nem volt más, mint egy hosszú álmódosítás, melyet napi sétáim tagoltak fejezetekre.
 Még ma nekilátok, bárha késő is, mivel nincs jobb dolgom ezen a világon.
 Most már érzem, hogy képzeletem elapad, és minden képességem megfogyatkozik. Tudom, hogy álmódosításaim napról napra kihűlnék, az írás nyúgja pedig végleg elveszi kedvem; könyvemnek is akkor kell majd véget érnie, amikor életem végéhez közeledem.

2. Való igaz, hogy a legszenvtelenebb [ember] is kiszolgáltatott a teste és az érzelmei által a fájdalom és a gyönyör benyomásainak és ezek hatásainak. De ezek a tisztán fizikai benyomások önmagukban csupán érzetek. Szendvélyeket ébresztenek, és néha érényt is abban az esetben, ha egy mély és tartós benyomás fönny marad a lélekben, és túléli az érzést; vagy ha a más okokból mozgatótt akarat ellenáll a gyönyörnek, vagy belenyugszik a fájdalomba; szükséges azonban, hogy ez a szándék urálja a cselekedetet, (*olvashatatlan szó*), mert ha egy jelentősebb érzés kivívja végül a jóváhagyást, az ellenállás minden erkölcsisége ellilán, újra cselekvőképesev leszünk, és a cselekedet, valamint a hatásai teljességgel ugyanazt okozzák, mintha egészen jóváhagytuk volna. Ez a szigorúság durvának hat, de hát nem emiatt van olyan fenséges neve az érénynek? Ha a győzelemnek nem volna ára, milyen koszorú illetné meg?

– Ez egy pszichológizáló kérdés. Semmi, de semmi közöm hozzá.
 MARSÓ PAULA FORDÍTÁSA

¹ J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Ford. Benedek István és Benedek Marcell, Budapest, Magyar Helikon, 1962.

² Ld. J. Starobinski figyelemreméltó sorait a *J.-J. Rousseau-jában*. Párizs, Plon, 1958. 251. (Saját fordításom – M.P.)

³ J.-J. Rousseau: *A magányos sétáló álmódosításai*. Ford. Réz Ádám, Budapest, Magyar Helikon, 1964.

⁴ J.-J. Rousseau: *Ésszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond, Máriabesenyő, Gödöllő, Attraktor, 2007. 38.

⁵ Abban az időszakban, amikor Rousseau a beszéd nélküli jelek világában él, visszatér kottamásoló elfoglaltságához, talán tizenkétezer zenei oldalt készít el a *Diálogo*sok írása közben. Hangsúlyozza, hogy ez nem szinlelt szegénység, hanem valódi szükséglet számára, mely látását és egészségét is veszélyezteti.

3. A boldogság túlságosan állandó állapot, az ember pedig változékony lény, így a kettő nem fér össze.
 Szolón Króznusnál (járva) földézte három boldog ember példáját, nem annyira boldog életük, mint haláluk szelidsége miatt, s szerinte élő embernek nem adatik meg a boldogság. A tapasztalat bizonyítja, hogy igaza volt. Hozzáteszem, ha van is valóban boldog ember a földön, nem hozzák föl példának, mert ő erről mit sem tud.

Folytonosan észlelt mozgás tudatja velem, hogy létezem, és valóban az egyetlen érzés, amit érzékelek, egy egyhangú és egyenletes távoli zaj halvány érézete. Mi nyújt élvezetet ebben az állapotban: én.

4. Való igaz, hogy semmit sem csinálók a földön, de akkor sem csinálók majd semmit, ha többé már testem sem lesz, pedig lehet, hogy a legtevékenyebb halandónál is több érézettel és lélettel teli, tökéletesebb lény leszek.

5. Aki modern, az a saját maga mércéje szerint szűkíti le, én az övékével leszek egyre hatalmasabb.

6. És [például] melyik tévedés érne többet, mint a hamis barátok fölismerésének képessége, de ez a képesség csak azon az áron sajátítható el, ha megmutatjuk magunkat azoknak, akiket igaznak hittünk.

7. Ezek [az urak] úgy viselkednek, mint valami kalózkülönítmény, amelynek tagjaiként

kedvükre kínoznak egy szegény spanyolt, miközben sztoikus érvekkel jóságosan vigasztalják, hogy a fájdalom egyáltalán nem rossz dolog ám.

8. De hát sem elkérni nem akartam a címet, sem az enyémet neki adni, biztos lévén benne, hogy amint kiteszem a lábam, zaklatni fogják kérdéseikkel, és hogy ezen urak jól ismert pletykái révén a nyilvánvaló szándékaim sokkal nagyobb bajt okoznak, mint az a jó, amit tenni óhajtottam.

9. És ha majd bizonyított ártatlanságom meggyőző üldözőimmet, és az igazság a napnál is fényesebb lesz, a közönség még inkább felbőszül ahelyett, hogy a dühe csillapodna; a saját igazságtalansága következtében jobban fog gyűlölni, mint a most nekem tulajdonított bűnök miatt. Soha nem fogja megbocsátani azokat az aljasságokat, amelyekért neheztelt rám. Ezek lesznek számára a legmegbocsáthatatlanabb gaztettem.

10. Mindig azt kell tennem, amit szerintem kell, pusztán azért, mert meg kell tennem, és nem valamiféle siker reményében, mert tudom jól, hogy egy ilyen siker lehetetlen.

11. Elképzelem ennek az oly kiváló, oly kevély, és állítólagos tudására oly büszke generációnak a megdöbbenését, amely oly kegyetlen kevélységgel gondol csalhatatlan értelmére velem szemben.

12. Sem barátság, sem testvériség nem fűz hozzájuk, mivel kitagadtak engem, és dicsőségemre szolgál, ha szavukon fogom őket. Ha netán mégis valamiféle emberséget tanúsíthatnék irányukba, kétségtelenül megteszem, de nem úgy, mintha rokonaim lennének, hanem mint érékeny és szenvedő lényekkel, akiknek szükségük van megkönnyebbülésre. Valójában szívesebben segítenék egy szenvedő kutyán. Mivel az állat se nem aljas, se nem álnok, hamisságból soha nem dörögölzik, így számomra szerethetőbb, mint bárki ebből a nemzedékből.

13. Az uralkodónak is csak azután van joga megbocsátani, ha a bűnöst már elítélték, és minden formában megbüntették. Máskülönb csak bűnjelet ragasztanak rá anélkül, hogy bűnössége felől meggyőződtek volna, s ez a leginkább vérlázító méltánytalanság.

Ha kenyeret adnak, meg akarnak szegényíteni. Irántam való nagylelkűségük nem jótékony, hanem megalázó és sértő; egy módja csupán, hogy megalázzanak,

semmi több. Kétségtelen, hogy a halálotat kívánják; de jobban tetszik nekik, ha megaláalmazhatnak, és még életben vagyok.

14. Azzal a hálával fogadnám alamizsnájukat, amelyet egy járókelő érez egy tolvaj iránt, aki miután elvette a tárcáját, visszadob némi kis aprót, hogy az áldozat elérhesse úti célját. És még az is a különbség, hogy a tolvaj ezzel nem megalázni kívánja a járókelőt, csupán könnyíteni rajta.

Én vagyok az egyetlen a földön, aki reggelente azzal a tökéletes bizonyosság-gal ébred, hogy aznap semmilyen újabb fájdalomban nem lesz része, és nem is fekszik le boldogtalanabban.

15. A várakozás a másvilágra megédesíti az evilági bajokat, és a halálfélelmet is eloszlatja; csak hogy az evilági dolgokban a reménység mindig nyugtalansággal vegyül, és valódi megpihenést csak a lemondás [resignation] jelent.

16. Miként ezt Mazarin kardinális kijelentette, megtörténhet, hogy olyan állapotba kerülünk, mely annyira összetett és szűkszerű, hogy nevétséges volna elutasítani, de még inkább benne élni.

Akik az igazság előtt a saját érdeket nézik ahhoz húznak, aki részrehajlóan beszélt, nem pedig ahhoz, aki a legjobban.

17. *Álmódosítás*
 Ebből jöttem rá, hogy ez az állapot inkább úgy volt kellemes számomra, mint az élet fájdalomainak felfüggesztése, és nem mint valamiféle jelenvaló élvezet.

De testem és érékeim révén nem juthatok el a tiszta szellemek világába. Semmiféle eszközöm nincsen hozzá, hogy megítéljem ezek valóóságos létezési módját. Szeretnék rajtuk a lehető legkegyetlenebbül bosszút állni? Mást se kell tennem, csak boldogan és elégedetten élnem; ez a biztos módja annak, hogy nyomorultta tegyem őket.

Szükségük van arra, hogy engem boldogtalanra tegyenek, és ezzel tőlem teszik függővé az életüket.

18. Úgy vélem, hogy a szellemes és szabad lények létezése szükségszerűen Istentől ered, és magában az istenségben is élvezetet talál, túl az ő teljességén, vagyis inkább abban, ami kiegészíti, és ez nem más, mint az, hogy igaz lelkekben uralkodik.

19. Olyan mély árkot ástak közénk, amelyet betapasztani vagy átlépni többé nem lehet,

olyan kirekesztett leszek hátralévő életemben, mint az élők körében a holtak.

Ez arról győz meg, hogy kevesen vannak, akik jó lelkiismerettel beszélnek a békéről, akiknek igaz ismereteik vannak erről, és akik érezték valaha a hatását.

Ha mégis valahogyan megváltozhatnának a dolgok, amit nem hiszek, ez a változás csakis jót tehet nekem, mert semmi sem lehet ennél rosszabb.

20.

Vannak, akik átszellemülve keresnek meg, elérzékenyülnek, ha meglátják, örömlökben könnyeznek, megindultan ölelnek meg, másoknak harag villan a szemében, megint mások leköpnék, vagy csak a közelemben köpködnek, de olyan látványosan, hogy nem hagynak kétséget szándékuk felől. Ugyanaz az érzelem jelentkezik annyi különféle jelben, ez is világos. De melyik érzelem mutatkozik meg ennyi egymásnak ellentmondó gesztusban? Minden kortársam részéről látom ezeket a jeleket, de a többi számomra ismeretlen.

21.

Az ártatlanságot elkíséri a szégyen, a bűn pedig nem ismeri meg.

Egészen naiv módon mondom el az érzéseimet, a véleményemet, bármilyen furcsák vagy ellentmondásosak is, nem érvelek, nem bizonyítok, mivel senkit nem akarok meggyőzni, és csak a magam számára írok.

22.

Most már minden emberi hatalom elképesztően erőtlen velem szemben. És ha hirtelen heves szenvedélyeim támadnának, éppoly nyilvánosan, mint büntetlenül eléghetném ki őket. Minthogy világos, a halálnál is jobban rettegnek attól, hogy beszélniük kelljen velem, ezt mindenáron elkerülik majd. Ráadásul éppen azt szeretném, hogy elfogjanak, letartóztassanak, de ezt sehogyan sem tudom elérni. Meghurcolnak, módosítják szenvedéseimet, de legalább nem fokoznák tovább fájdalmait, ha halálomat okoznák. De éppen ezt nem teszik meg. Pedig a halál véget vetne szenvedéseimnek. Az én kegyelemnek köszönheti létét minden földi Úr és Király, és mindenki más is, aki körülvesz, bármire képes vagyok velük szemben, de ők semmit sem tehetnek velem.

23.

Amikor pedig ezek az Urak abba az állapotba taszítottak, ahol most vagyok, tisztában voltam vele, hogy sem gyűlölködő, sem bosszúálló nem vagyok: hiszen sose tették volna ki magukat bármilyen veszélynek.

24.

Milyen hatalmasak és erősek leszünk, ha már semmit sem remélünk az emberektől. Nevetek a gonosz emberek bolond ostobaságán, ha arra gondolok, hogy harminc év gondoskodás, munkálkodás, gond és baj csupán arra volt jó, hogy teljesen följük kerekedjem.

25.

Ha egyszer elárulnák, hogyan értesültek ezekről a dolgokról, és mit tettek azért, hogy megtudják, ígérem, ha hűségesen végrehajjták ezt a cikkelyt, vádaskodásaikra többé szavam se lesz.

26.

Minden arra utal és arról győz meg, hogy a gondviselésnek semmi köze nincsen az emberi véleményhez, se ahhoz, amit a hírnévvel hoznak összefüggésbe, és teljes egészében visszaadja a szerencsének és az embereknek mindazt, ami az embertől a halála után megmarad.

27.

- 1 Ismerd meg önmagad
 - 2 Hideg és szomorú álmódosítások
 - 3 Erkölcsi érzés
- Hogyan kell viselkednem a kortársaimmal
Hazugság
Túl kevés egészség
Kínok örökkévalósága
Erkölcsi érzés

28.

Soha nem jön el tehát egy értelmes ember, aki észreveszi, hogy milyen körmonfontan beszélnek rólam, akár közvetlenül, akár indirekt módon, szinte minden modern könyvben, alattomosan idegen hangnemben, álnok utalásokkal, keresett szemrehányásokkal, ironikus idézetekkel, gyanús és kétértelmű mondatokkal, és

szinte mindig megkerülve a közvetlen szöveghelyeket, de ahhoz jól értenek, miként vezessék az olvasókat az orruknál fogva.

29.

Mivel nem foszthatnak meg a nyugalamtól (amelyet az írás jelent nekem), csak ha cselszövésükről is lemondanak, különös odaadással mérgeznek meg mindent, hogy lehetetlenné tegyék egy tisztességes ember életét. És mivel fogalmuk sincs az ártatlan ember reményeiről, nem láthatják előre, hogy mi segít majd engem keserű helyzetem elviselésében.

30.

Ahogy araszol felém a halál, és az évek múlására figyelmeztet, kedvére láttatja és érezteti velem szomorú közeledését.

MARSÓ PAULA FORDÍTÁSA

* »Ébauches des Rêveries« . In: *Fragments autobiographiques et document biographiques*. Oc. I. kötet, Pléiade-Gallimard, Paris, 1959. 1165-1173.o. Girardin márki Rousseau halála találta meg és küldte el Du Peyrou-nak azt a huszónhét kártyalapot, melyek hátoldalára Rousseau a *Sétákhoz* készített jegyzeteket. Elsőként 1948-ban közzétették e szövegfüzért a Droz (Párizs) *Magányos sétáló álmódosításai* J.-S. Spink és Marcel Raymond által szerkesztett kiadásában. Két töredéket a Pléiade szerkesztői illesztettek a vázlatokba. Az utolsó papírlapon (30. töredék) 1762-ből való piszkozat olvasható (az *Émile et Sophie* néhány áthúzott sora), ami arra enged következtetni, hogy ez a szöveg eredetileg egy másik része.

URBAN SPACES BERLIN | BUDAPEST

KORTÁRS MŰVÉSZETI KIÁLLÍTÁS 2011. szeptember 14–október 13. / Demo Galéria (Fogasház)



Szigethy Anna: nem-hely, Berlin, 2008

Cím: Budapest VII. Akácfa utca 51. – Nyitva tartás: hétfő–szombat 16-21-ig, vasárnap zárva

ERLICH Gábor (H)
KARAS David (H)
Mascha LOGACEVA (D)
Nadja MILENKOVIC &
Sebastian SEITZ (D)
SIMON Zsuzsanna (H)
Idan NELKENBAUM (IL)
SZÉCSÉNYI-NAGY Loránd (H)
SZIGETHY Anna (H)

A kiállítás szervezői:
Istvánko Bea, Hunya Krisztina,
Johanna Klapproth, Nora Malles,
Linda Olenburg

HANS-GEORG GADAMER

Mítosz és ész

GADAMER,

Hans-Georg

Igazság és módszer
Gondolat, 1984,
Osiris, 2003*A szép aktualitása*
T-Twins, 1994*A filozófia kezdete*
Osiris, 2000„Hermeneutika”, in:
(Bacsó Béla
szerk.):
Filozófiai
hermeneutika
FTK, 1990„Szöveg és
interpretáció”,
in (Bacsó Béla
szerk.):
Szöveg és
interpretáció
Cserépfalvi, 1991
„A fenomenológiai
mozgalom”, in:
Athenaeum, 1993/1.

A modern gondolkodás kétpólusú

A modern gondolkodás kettős eredetre tekint vissza: lényegi alapja a felvilágosodás – mivel az önmagát elgondolás merészével kezd, aki tudományt művel, és a tapasztalati tudományok határtalan kiterjesztése – illetve az emberi élet ezekből kiinduló átformálásának egésze a technika korában – igazolja és megerősíti e merészséget. Egyúttal azonban létezik egy másfajta eredet is, amelyre ma építünk. Ez a német idealizmus filozófiája, a romantikus költészet és a világ történetiségének felfedezése a romantikában, ami a modernség felvilágosodás-vonulatán belül egy máig ható ellenáramlatnak tekinthető. Ha az egész civilizált világot tekintjük, akkor feltétlenül igazat kell adnunk Ernst Troeltschnek, aki egy alkalommal azt mondta: a német idealizmus csupán epizód. Az egész angol-szász világot, de még a kommunista doktrína által uralt Keletet is a felvilágosodás ideálja, az emberi ész uralma közepette az előrehaladó kultúrába vetett hit jellemzi. Emellett van a világ egy adott köre, amelyet olyan mélyen áthat a természetes mérték és rend változatlansága, hogy ebbéli meggyőződéséből még a modern gondolkodás sem képes kibillenteni. Ez a katolicizmus által formált latin világ, a természetjogi gondolkodás állhatatos prókátora. De Németországban és Németország révén a modern felvilágosodás romantikus vonulatokkal fonódott össze, tartós, hatékony egységet alkotva, amelynek két szélső pólusa a radikális felvilágosodás, illetve a felvilágosodás romantikus kritikája.

A modern gondolkodás kétpólusú voltát jelentősen meghatározó témák egyike a mítoszhoz és az észhez való viszony. Ez a téma önmagában is a felvilágosodáshoz kötődik, a klasszikus kritika egy formája, amit a modern racionalizmus a kereszténység vallási hagyományában gyakorolt. A mítosz itt a racionális világmagyarázat ellentétéként értendő. A tudományos világkép önmegértése a mitikus feloldásaként lép elő. A tudományos gondolkodás azonban mitikusnak nyilvánít mindent, ami a módszeres tapasztalat segítségével nem igazolható. Minden vallás így esik áldozatul a kritikának az előrehaladó racionalizálással. Max Weber a történelmi haladás törvényét éppen a világ varázstalanításában látta, amely szerinte szükségszerűen a mítosztól a logosz felé, a racionális világkép felé halad. E séma érvényessége azonban megkérdőjelezhető. Sőt minden kulturális fejlődésben van egy ilyesfajta irá-

nyultság az intellektualizálódás felé, vagyis felfedezhető a felvilágosodás tendenciája. A legutóbbi, a modern európai keresztény felvilágosodás előtt azonban a teljes vallási hagyomány és szokásrendszer még soha nem esett áldozatul az ész kritikájának – vagyis a világ varázstalanításának sémája nem a haladás általános törvénye, hanem történelmi tény. Ez annak ez eredménye, ami kiolvasható belőle: a kereszténység szekularizációja érlelte meg a világ eme racionalizálódását – és ma már értjük, miért.

A kereszténység volt az, amely az Újszövetség hirdetésével elsőként gyakorolt radikális mítoszkritikát. A zsidó-keresztény vallás a nem evilági Istenre való tekintettel az egész pogány istenvilágot – nem csupán egyik vagy másik népét – a démonok, azaz a hamis istenek és az ördögi lények világaként leplezte le, mégpedig annak okán, hogy ezek mind a világ istenei, magának a hatalmasként megtapasztalt világnak a testet öltött alakjai. A világ a keresztény üzenet fényében pedig nem más, mint az ember tisztátalan, megváltást igénylő léte. A kereszténység nézőpontjából a tudomány észrevű világmagyarázata minden bizonnyal az Isten elutasításának veszélyét hordja magában, miközben az ember arra vetemedik, hogy az igazságot önmaga révén birtokolja. De a kereszténység éppen ezzel egyengette az utat a felvilágosodás előtt; a felvilágosodás elképesztő radikalizmusa előtt, amelynek még a kereszténység sem tudta útját állni: azáltal nyílt meg az út, hogy a kereszténység radikálisan lerombolta a mitikust, azaz a világistenek által uralt világréteget.

A mítosz és ész viszonya legalább ennyire romantikus probléma is. Amennyiben a romantika fogalmával azokat a gondolkodásmódokat jellemezzük, amelyek számolnak annak lehetőségével, hogy a dolgok valós rendje nem a jelenben vagy a jövőben keresendő, hanem sokkal inkább a múltban létezett, és hogy a mai vagy holnap ismeretek nem érik el azt az igazságot, ami hajdan tudott volt, úgy egészen máshova kerülnek a hangsúlyok. A mítosz egy sajátos, a racionális világmagyarázat számára elérhetetlen igazság hordozójává válik. Nem papok hazugságának vagy dajkamesének tekintik, hanem egy ősi, bölcsőbb kor hangjának. Valójában a romantika volt az, ami a mítosz átértékelésével szélesre tárta a kaput az újabb kutatások előtt. Folyik a mítosz- és a mesekutatás, feltárandó a jelentését – azaz: a mítosz vagy a mese bölcsességét. De az ész is felismeri az

által birtokolt valóság határait, például a társadalmi folyamatok korlátait, amikor szerves képet alkot a társadalmi életéről; amikor csodálja a „sötét” középkort, annak tündöklő kereszténységéért; illetve amikor új mitológia után kutat, amely valódi népvallássá válhat, éppúgy, mint annak idején, a pogány ókorban.

Ettől már csak egy lépés, ahová Nietzsche második *Korszerűtlen elmékedéseiben* eljutott, ahol a mítoszt minden kultúra létfeltételének tartotta. Bármely kultúra csak egy mítosz által átpozicionált horizontban képes fejlődni. A jelenkor betegsége, a történelmi betegség éppen abban áll, hogy ezt a zárt horizontot szétzúzza a túlzott mértékű história, azaz a folyton új értékek által meghatározott gondolkodás rutinja. És ismét csak egy kis lépés, ami a mítosznak effajta értékelésétől a mítosz politikai fogalmának megalkotásához vezet; ahogy Saint-Simon *nouveau christianisme*-jében már felszendül, majd markánsan megjelenik Sorelnél és követőinél. Így válik egy ősi igazság dicsősége egy jövőbeni rend politikai céljává, amely épp olyan általános hitté válik, mint annak idején a mitikus-ként megértett világ.

Fogelmanalízis – fogalomtörténet

Ez rávilágít a kérdés két aspektusának összefüggéseire, amiből egyfajta történeti tapasztalat nyerhető. Ez előkészítheti a mítosz és ész fogalmának analízisét, amely – mint minden valódi fogalmi elemzés – maga is a fogalmak egyfajta történetét, illetve a történelemnek egyfajta megragadását hivatott előkészíteni.

I. A mítosz végül is nem más, mint egy hitelesítési mód. A mítosz az elmondott, a monda, de oly módon, hogy a mondaiban elmondott semmi egyéb tapasztalati lehetőséget nem enged meg, mint éppen az elmondott által kínált tapasztalatát. A görög szó, amelyet a latin a fabula kifejezéssel ad vissza, a *logosz* ellentétéként lép fel, amely a dolgok lényegét gondolja, és ebből következően egy minden korban levezethető tudást birtokol a dolgokról.

A mítosz e formális fogalmából azonban egy tartalmi következik. Hiszen amit alapvetően nem hitelesít a gondolkodó ész, és ami a tudomány által nem válik hozzáférhetővé, az mind egyedi történet, amit kizárólag a szemtanúk és az erre épülő hagyomány által ismerünk. Ilyen az, ami a mondaiban él, azaz mindenekelőtt az ősi kor, amelyben az istenek még látható módon érintkeztek az emberekkel. A mítoszok történetek, amelyek az istenekről és az embereket érintő tetteikről szólnak. De a mítosz magát az istenek történetét is jelenti, ahogy Hésziodosz az *Istenek születésében* elbeszéli. Amennyiben a görög vallás lényege a nyilvános kultuszban keresendő, és a mitikus

hagyományozódás nem céloz mást, mint ennek az állandó és jelenlévő kultuszahagyománynak a kifejeződését, úgy a mítosz folyamatosan ki van téve a kritikának és az átalakulásnak. A görög vallás nem az igaztan vallása. Nincs szent könyve, amelynek adekvát értelmezése a papok tudománya volna, és éppen ezért az, ami a görög felvilágosodásból következik, nevezetesen a mítosz kritikája, nem jelent valószínűsítő ellentétet a vallási hagyománnyal szemben. Csak így érthető meg, hogyan sikerült a nagy attikai filozófiának és mindenekelőtt Platónnak összekapcsolnia a filozófiát és a vallási hagyományt. Platón filozófiai mítoszai tanúskodnak arról, hogyan válhat eggyé a régi igazság és az új belátás.

Az újkori gondolkodásban a kereszténység által gyakorolt mítoszkritika vezetett oda, hogy a mitikus és a tudományos világkép egymással ellentétes fogalomvá vált. Míg a tudományos világkép azzal jellemezhető, hogy a világ a tudomány által felmérhető és uralható, addig minden, ami elismeri a tudást korlátozó vagy meghaladó, leigázhatatlan és uralhatatlan hatalmat: mitológia. Amit így jellemeznek, az nem lehet valószínűsítő létező. De ez azt is jelenti, hogy minden tapasztalatot, amit nem igazol a tudomány, a fantázia kötöttségektől mentes birodalmába utalnak, és ezáltal a mítoszeremtő fantázia – akár csak az esztétikai képzelőerő – többé nem formálhat jogot az igazságra.

II. Az ész fogalma a szó szoros értelmében újkori fogalom. Éppúgy jelenti az ember képességét, mint a dolgok egyfajta felépítését. De éppen a gondolkodó tudatnak és a létező értelmes rendjének ez a belső megfelelése az, ami a *logosz* ősi görög gondolatában, amely a nyugati filozófia egészének alapját jelenti, elgondoltatott. A legmagasabb módot, amiben az igaz megnyilvánul, azaz amikor a lét *logosz*-szerűsége megnyilatkozik az emberi gondolkodásban, a görögök *nusz*-nak nevezik. A *nusz* e fogalma megfelel az újkori gondolkodás ész-fogalmának. Az ész az ideák képessége (Kant). Alapvető igényt támaszt az egység iránt, amelyben egyesülnek a szétartó tapasztalatok. Mert az „ez és az” pusztán soksága nem elégti ki az ész.

Az ész arra törekszik, hogy ahol sokféleség van, ott belássa, mi hozza azt létre, illetve hogy hogyan alakul ki. Így az ésszerű lét, az *ens rationis* modellje a számsor. A hagyományos logikában az ész a következtetésre való képességet jelenti, azaz azt a tehetséget, hogy a tiszta fogalom alapján ismereteket nyerjen, anélkül, hogy új tapasztalatokból merítene. A közös alapponás, amely az ész ilyen fogalom meghatározásaiból kirajzolódik, a következőképpen írható le: észről ott beszélhetünk, ahol a gondolkodás

önmagánál van: a matematikai és a logikai alkalmazásban, és egyébként a sokféleségnek a princípium egységében történő összefoglalásában. Az ész lényegéhez tartozik tehát, hogy abszolút önmaga tulajdona, amely nem ütközik a pusztá tények véletlenszerűségének és idegenszerűségének korlátaiba. Így a matematikai természettudomány is ész, amennyiben a természeti jelenségeket számításokkal teszi beláthatóvá; és az önmagában létező ész legmagasabb beteljesedése volna, ha az emberi történelem folyamatában a véletlen és az önkény *factum brutum*-át nem mint korlátot tapasztalná meg, hanem (Hegellel) beláthatóvá tenné az ésszt a történelemben.

E követelés beválthatatlansága – hogy minden valóságost ésszerűnek tekintsen –, a nyugati metafizika végét jelenti, és magának az ész fogalmának leértékelődéséhez vezet. Az ész többé már nem az abszolút egység képessége, nem a végső, feltétlen cél megértése; az „ésszerű” ettől fogva inkább az adott célhoz vezető megfelelő eszköz megtalálását jelenti anélkül, hogy maga a cél értelmes volna igazolódna. A modern civilizációs apparátus racionalitása így végső soron egy racionális nem-ész, az eszköz egyfajta lázadása az őt uraló céllal szemben, egyszóval annak elszabadulása, amit az élet minden területén úgy nevezünk: „technika”.

Az ész csak történetiként valóságos

A mítosznak és az észnek, mint ez a vázlat rámutat, azonos törvények által meghatározott, közös története van. Nem arról van szó, hogy az ész megszárdította a mítoszt a varázslattól, és elfog-

lalta a helyét. Az ész, amely a mítoszt a játékos képzelőerő kötöttségek nélküli világába utalta, hamarosan azon kapja magát, hogy az önmaga feletti irányítást szorgalmazza. A tizennyolcadik század radikális felvilágosodása csupán epizódnak bizonyul. Amennyiben tehát a felvilágosodás mozgalmát a mítosztól a logosz felé irányuló folyamatnak tekintjük, úgy e séma is revízióra szorul. A mítosztól a logosz felé irányuló mozgás, a valóság varázstalanítása csupán abban az esetben jelentené a történelem egyértelmű irányát, amennyiben a varázstalanított ész önmagában hatalommal bírna, és önmagát abszolút öntételezésben realizálná. Azt látjuk azonban, hogy az ész valójában függ a felette álló gazdasági, társadalmi, állami hatalmaktól. Az abszolút ész ideája illúzió. Az ész csak történetiként valóságos. Ezt nehezen ismeri el a gondolkodásunk, mert olyan erős az ókori metafizika hatása az ember önmagát végesnek és történetileg elgondolt jelenvaló létének [Dasein] önmegértésére. Például a görögöké, akik megalapozták és irányt szabtak a nyugati léttapasztalatnak, amennyiben a valós létet a logosz jelenvalóságában és a vele való közösségben gondolták el – tanít bennünket Martin Heidegger filozófiai munkássága. Lenni annyi, mint mindig lenni. Amit az ész igazként ismer fel, annak mindenkor igaznak is kell lennie. Így szükségképpen mindig az ész az, ami az igazságot felismeri. Ám valójában az ész, valahányszor önmaga számára tudatosul – és ennyiben valaminek az ésszerűsége –, önmaga számára nincs jelen, és nem is rendelkezik önmaga felett. Magáról valamin nyer tapaszta-

latot anélkül, hogy már előzetesen úrrá lenne önmagán. Önmaga lehetővé tételre folyton valamire vonatkozik, ami nem hozzá tartozik, hanem megtörténik vele, és amennyiben ő maga is csupán válasz, mint ahogy minden más mítosz is válasz volt egykor. Ő maga éppúgy egy hit értelmezése, és nem szükségképpen egy vallási hagyomány vagy egy költői hagyomány mítoszkinccsége. De a történeti élet minden önmagáról szerzett tudását az önmaga igazságában hívó élet hordozza, amelynek kiteljesedése ez.

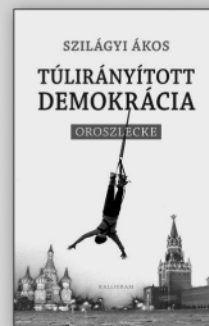
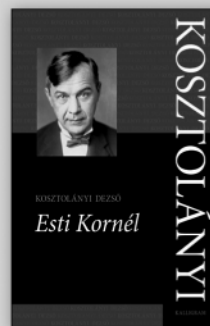
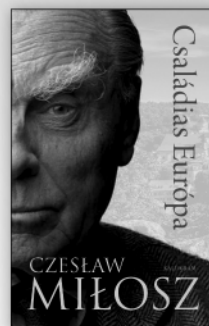
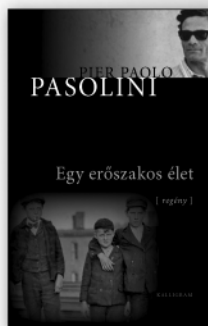
Így a romantikus tudat, amely a felvilágosult ész illúzióit kritizálja, pozitív értelemben is új jogot nyer. Minden felvilágosodás-vonulathoz az önmaga iránt hittel bíró élet ellenmozgása járul; olyan mozgás, amely óvja és védi a mítikus varázslatot a tudatban, azaz önmaga igazságának elismerését.

Amennyiben a mítoszból egy saját igazság nyilvánul meg, úgy feltétlenül követeli az igazság elismerését azon megismerési módok révén, amelyek a tudomány határain kívül helyezkednek el, és nem kényszeríthetjük őket pusztán a fantázia képek kötöttségektől mentes világába. Hogy a művészet világtapasztalata egy sajátos kötelező érvényűséget hoz létre, és a művészet igazságának e kötelező érvényűsége a mítikus tapasztalatával azonos, megmutatkozik ezek strukturális egyezésében. Ernst Cassirer „A szimbolikus formák filozófiájának” kritícista filozófiájával nyitott kaput ezen tudományon kívüli formák elismerése előtt. A mítikus istenvilág megtestesíti az élet nagy szellemi és erkölcsi hatalmait mint világszerű jelenséget. Elég csak Homéroszt olvasni, hogy

felismerjük azt a mindent elsőprő ésszerűséget, amellyel a görög mitológia megmutatja az emberi létezését. A túlcorduló szív egy cselekvő isten hatalmaként nyilvánítja ki saját tapasztalatát. És vajon a költészet mi más, mint egy bizonyos világ illetően bemutatása, amelyben egy nem-evilági igazság mutatkozik meg? Még ahol nem kötnek többé merev vallási hagyományok, a költői világtapasztalat ott is mítikus, ami azt jelenti, hogy a tényleges hatalommal rendelkező valóság élőknek és cselekvőknek látta e világtapasztalatot. Gondoljunk Rilke tárgyi lírájára. A dolgok üdvössége nem más, mint átgondolt létértelmének kibomlása, amivel megrendítik és leigázzák a tudatot, amely magát önmaga abszolút birtokában lévőnek képzei. És vajon az angyalalak Rilkenél mi más, mint annak a láthatatlannak a láthatóvá tétele, amely a saját szívében, a „magasan verőben” leli meg helyét mint a tiszta érzés feltétel nélküli ségében, amelynek odaadja magát? A vallási hagyomány igaz világa az észnek ezzel a költői alakjával egy. A kötelező érvénye ugyanaz. Mivel egyik sem oly tetszőleges képzelet képzelőerőnknek, mint a fantázia vagy az álom, amelyek felbukkanak és elmúlnak, hanem rendelkezésre álló válaszok, amelyekben az emberi lét folyamatosan megérti önmagát. Az ilyen tapasztalatban rejlik ésszerűség éppen az, hogy benne egyfajta önmegértést nyer el, és felmerül a kérdés, hogy vajon az ész mindenkor ésszerűbb-e, mint az önmegértés ilyen nyereségében, amellyel meghaladja önmagát.

SZALAY TAMÁS FORDÍTÁSA

Az eredetivel egybevetette Bacsó Béla



PESTI
KALLIGRAM
TŰZOLTÓ UTCA 8.
FÉL EM. 2
1094 BUDAPEST
KALLIGRAM@
INTERWARE.HU
0036-1-216 68 75



A KALLIGRAM KIADÓ KÖNYVAJÁNLATA