

Veronica Lazár

Megjegyzések az eredet és a történelem kapcsolatáról Jean-Jacques Rousseau politikai gondolkodásában*

A következőkben Jean-Jacques Rousseau néhány politikai szövege – különösen az *Értekezés a tudományokról és a művészetről*, az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* és *A társadalmi szerződésről* – margóján egy rövid gondolati kísérletet javasolok, mellyel a Rousseau-kutatás egy közhelyét igyekszem dekonstruálni: eszerint Rousseau gondolkodásában az ember (természeti) eredete és (társas) története közötti ellentét lényegi szerepet játszana, illetve ezt még egy másik ellentét, a jogszerű és a tényszerű polarizációja is megkettőzné.

Egy ilyen dichotomikus olvasat – amelyet például még Bertrand Binoche kiváló, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*¹ című munkájában is megtalálhatunk, de amely számtalan más értelmezést és kommentárt is áthat, a Friedrich Engels-étől a Jean Starobinskiéig – elsősorban Rousseau történelemfelfogásának a bűnbeesés teológiai modelljére való visszavezetésére támaszkodik. Egy ilyen olvasat lehetővé teszi és feljogosít az emberiségnek a teljes emberi faj romlásaként felfogott története és a politikai, szerződéses alapítás közötti viszonynak a lényegében dialektikus viszonyként való megértését, mint egyfajta, a természet – az ember hosszas társadalmasodási folyamata eredményezte – tagadásának vagy elfojtásának a társadalmi szerződés általi tagadását.

Ennek az érvelésnek az alapját egy – az említett Rousseau-szövegek kommentárjaiban rendkívül elterjedt – analógia, az embernek az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről*-ben leírt társadalmasodása és Ádámnak a bűnbeesés előtti paradicsomi állapotából való alábukásának epizódja között tetelezett analógia képezi: Binoche például – különösen a második *Értekezés*² szövegére támaszkodva – elmagyarázza, hogy Rousseau-nál a történelem teljes egészében elkülönül az eredettől, mivel az őt történelemmé tevő tények

* A „L'héritage de J.-J. Rousseau. Idées, effets” című, Kolozsváron, 2011 májusában tartott nemzetközi kollokviumon elhangzott előadás szövege.

¹ Bertrand Binoche: *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2008.

² Ez a konvencionális rövidítés az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*-t jelöli, az első, kronológiai sorrendben, az *Értekezés a tudományokról és a művészetéről*, míg a harmadik az *Értekezés a nyelvek eredetéről*.

teljességgel jelentés nélküliek. Az eredet rendkívüli mozzanata Rousseau-nál bármiféle jelentést – vagy, Binoche terminusával, jogot – teljességgel magába olvasztana vagy monopolizálna.

Ez a Rousseau-i kettészakítás állítólag oly erőteljes volna, hogy a következő évtizedekben kialakuló történelemfilozófiai³ indítéka és belső szerkezete is abból a tudatos próbálkozásból erednének, hogy ezt az alapvető ellentétet meghaladják. Mi több, bár Hobbes politikai gondolkodása nagyon is megihlette, Rousseau vele szembeni ellenvetése az volna, hogy – röviden – előbbi sohasem lett volna eléggé radikális az eredetnek a maga sajátosságában, vagyis a történelemmel szembeni heterogenitásában való elhatárolásában és elkülönítésében: „Hobbes természeti embere még mindig túl társas, mivel egy állandó viszonyban található a másikkal, s valójában ezért nem ’természetes’”.⁴

Egy harmadik idői kategória, túl a történelmen és az eredeten

Az időtengely egészét az eredet és a történelem közötti ellentétre visszavezető dichotomikus értelmezési eljárások elterjedése ellenére, ha megvizsgáljuk az ember társassá válásának a menetét, ahogyan azt Rousseau második *Értekezése* ábrázolja, egy teljesen más eredményhez, egészen pontosan egy harmadik idői kategória felfedezéséhez és kiemeléséhez juthatunk el. Az ahistorikus eredet és a civilizáció romlott jelene között egy olyan idői zónát láthatunk elkülönülni – egy olyan intervallumot, amely egyben a fejlődés és átalakulás logikáját meghatározó kategória –, amely ezek egyikére sem vezethető vissza. Független mozzanatként vagy szakaszként való felfogását következésképpen nem csak tényleges jelenléte – az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* feltételes logikájában a tulajdonképpeni történelmet különíti el, egy idői szakadék révén, az eredettől –, hanem sajátos önállósága is igazolja. A társadalmosodás korszakolásának ez a harmadik kategóriája, amely a tökéletesedés kifejlésének logikai és idői hordozója, magának az ahistorikus eredetnek és a történelemnek a viszonyát időiesíti. Nevezzük *elő-történetnek* [*pre-istorie*], ami még nem történelem: a természet abszolút, szűz és mozdulatlan állapota és a történelem, mint az emberi faj teljes érettségi kora közötti átmeneti korszaka; egy olyan korszak, amely amúgy bármiféle narratív rögzítés, írott vagy

³ Binoche szerint ezek alapvetően három típusba sorolhatóak: a francia történelmi tabló, a történelem német teodiceája, illetve az emberiségnek a skót filozófusok által javasolt természettörténete.

⁴ Bertrand Binoche: i. m. 21.

szóbeli történelem előtti, és még az ókori történelem legtávolabbi eseményeit is megelőzi.

E harmadik idői kategória számbavételével a folyamat három szakaszát vagy mozzanatát különíthetjük el, szem előtt tartva azonban azt is, hogy az általa feltételezett elkülönítés nem szigorúan kronologikus – ami teljességgel lehetetlen volna egy olyan feltételes rekonstrukcióban, amely az összes tényt félretolja – és hogy következőképpen nem is beszélhetünk ebben a kontextusban valódi korszakokról:

a) Az abszolút kezdetként, a természet tiszta állapotaként értett *eredet* valószínűleg nagy időterjedésű, de mivel gyakorlatilag mozdulatlan, ugyanannak a tiszta, bármiféle belső átalakító dinamizmustól mentes újratermelése, ezért az emberi nem fejlődés-tengelyén egyszerű pontként reprezentálható. Az ember itt még nem aktualizálja antropológiai differenciáját, vagyis azt a szabadságát, hogy ne teljességgel a természet törvényét kövesse, s ezért tökéletesíthetőségi potenciálja rejtett marad. Magányosan és ártatlanul, időtűdát – legyen bár az a jövő előrelátása vagy múlthoz való kötődés – nélkül, önmagával és a minden szükséges dologgal őt ellátó természettel közvetlen viszonyban, az ember mindörökké olyannak maradhat, mint amilyen, mivel egyetlen olyan belső kényszerítő elvet sem ismer, amely átalakító, Rousseau által tökéletesíthetőségnek nevezett erényét aktualizálná.

b) A második szakasz kezdetét jelölő metamorfózist, amit korábban *előtörténet*nek neveztem, teljességgel esetleges okok váltják ki – természetes katasztrófák, új szükségletek, amelyeket az egyed immár nem tud régi eszközeivel kielégíteni; még a gondviselés ujja is közbeléphet azért, hogy a természet mozdulatlan, eredeti tisztasága állapotának véget vessen – állítja az *Értekezés a nyelvek eredetéről*. Minden bizonnyal egyfajta *deus ex machináról* van itt szó, egy előreláthatatlan külső hatásról – ez lévén az egyetlen olyan műfogás, amely magyarázattal szolgálhat arra, hogy egy mozdulatlan, önmagának elégséges és állandó állapot miként is érhetett véget.

A fokozatos társadalmasodás, a nyelv és az erkölcsi hajlamok kialakulása, mindezek a szubsztanciális és visszafordíthatatlan átalakulások alkotják ennek a mozzanatnak a tartalmát.

Mindaddig, amíg ez az egységes és fokozatos átalakulási folyamat tart, lehetetlen egy népet a másiktól elkülöníteni, vagy az egységes emberi fajon belül elkülönítéseket megvonni.

c) Egy hamadik szakasz végül maga a tulajdonképpeni *történelemé*, amely főleg a saját önállósága által különül el attól az elő-történettől, amely a faj tökéletesíthetőségét aktualizálta, és az artikulált nyelv, valamint a természet birtokbavétele technikájának a születését kísérte. Amit a történelem e mozzanatának joggal tulajdoníthatunk, az kevésbé egy folytonos és fokozatos fejlődés, amelynek továbbra is az egészében vett emberi faj volna a hordozója, mintsem inkább olyan politikai, jogi és hadi elbeszélések halmaza, amelyek

példaértékkel bírnak – mivel ismétlődnek, és így képesek arra, hogy a politikai körülményekintést táplálják vagy neveljék – és amelyek egysége vagy szubjektuma immár nem egyszerűen a faj, a maga antropológiai meghatározottságaiban, hanem az államok, mint már politikai szerveződési formák.

Azonban főleg a *Társadalmi szerveződésben* Rousseau továbbra is a lehető leghagyományosabb felfogást vallja arról, hogy mire is vonatkozik a történelem: különálló elbeszéléseknek a mind bármiféle ontológiai alaptól, mind a faj közös antropológiai tartalmával való kapcsolattól független gyűjteménye, amelynek továbbá ahhoz sincs semmi köze sem, ami utólag a történelemfilozófiák tárgyát képezi: a nagybetűs Történelemhez, a minden partikuláris történelmet egybegyűjtő és egyben lehetővé tevő kollektív szubjektumhoz. (Egyébként nem különösebben nehéz Rousseau-nak az ókori történelem iránti moralizáló preferenciájában egy „republikánus” hajlamot felfedeznünk.)

Elsősorban, míg az *elő-történet*, bár léteben és fejleményeiben esetleges, mégis visszafordíthatatlan volt, az *elő-történettől* a *történelembe* való átmenetben a faj ideje elveszti előrehaladó folytonosságát és szétszóródik nemzeti politikai egységek különálló gyűjteményévé. Innentől kezdve a *történelem* teljességgel közömbössé válik e partikuláris állami történetek egymásra következői rendjével szemben (egy olyan közömbösségről van szó, amely a *historia magistra vitae* hagyományában a történelmi diszciplína pedagógiai potenciálját, vagy a példák általi tanítás képességét alapozta meg – mivel az események példaértékűek). A *történelem* jelentősége, bármi is legyen az, nem ennek a rendnek az eredménye – íme, egy második pont, amelyben elkülönül az *elő-történettől*.

*

Mindezek ellenére ez a három különálló szakasz meglétéről szóló olvasat egy műfogáson alapszik, mivel eddig olyan kategóriákat olvasztottunk egybe az idő ugyanazon tengelyén, amelyek különböző szövegekből származtak, sőt különálló logikákhoz tartoztak: egyfelől az *Értekezés a nyelvek eredetéről* és az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*, másfelől *A társadalmi szerveződésről* van szó.

Valójában bármilyen, az *elő-történet* és a *történelem* közötti egyértelmű és koherens kapcsolat felderítésére irányuló kísérlet kudarcra ítélt, és a kettő között egyfajta ellentmondásosság tételeződik, amely bármely idői folytonossági viszonyt lehetetlenné tesz.

Az igaz, hogy a második *Értekezés* tárgyát képező intervallum – az *elő-történet*, a maga sajátos időiségével – oly módon fejeződik be, hogy nyitott marad a *történelemre* (egy olyan történelem irányába, amely leírásának nem itt, főleg nem az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*-ben a helye). A maga során a *Társadalmi szerveződés* sem zárja ki a faj fejlődésének a hipotézisét, ahogyan azt az *Értekezések* magyarázzák. Sőt, éppen ellenkezőleg, a természetjognak Rousseau által a *Társadalmi szerveződésben* kifejtett politikai bírálata szükségszerűen

a modern társadalom feltételezeten természetes jellege dekonstrukciójának a megértését igényli, annak a dekonstrukciónak a megértését, amely az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* tárgyát képezi; mint ahogyan annak a radikális politikai szabadságnak a megértésére is támaszkodik, amely egy ilyenfajta dekonstrukcióból és a társassá válás folyamatának esetlegességéből ered.

És mégis, nem lehet az *Értekezést* és a *Szerződést* ugyanabba a folytonossági vonalba egybevonni, mivel a két írásnak megfelelő kétféle típusú történelem nemcsak hogy különbözőek, hanem összeférhetetlenek is. Az egyik, az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*-ben szereplő történelem egy radikális esetlegességekből szőtt történelem, amely bármely olyan lényegi szükségszerűséget, melyet valamiféle eredet léte implikálna, akárcsak bármiféle teleológiát vagy antropomorfizmust kizár. A másik, a *Társadalmi szerződés* háttérben feltűnő történelem nem tud elszakadni a visszatérés és a körkörösség hagyományos vonásaitól, sőt éppenséggel egy törvényhozó alapító és demiurgoszi tevékenységét igényli.

Talán nem túlzás ebben két Rousseau jelenlétét látni, melyek közül az egyik – amelyik a társadalmasodás úgynevezett természetessége leépítésével van elfoglalva – radikálisan különbözne mindattól amit őelőtte írtak, miközben a másik, a történelemre és a politikai alapítás voluntarista mechanizmusára vonatkozó republikánus nézeteivel, inkább konzervatív volna.

Ez a második Rousseau az, aki feljogosítja a Rousseau által a történelem egy karteziánus episztemológiájától állítólag elszenvedett hatásról szóló összes tanulmányt és elméletet; de ebben az esetben csupán az *Emil* és a *Társadalmi szerződés* szerzőjéről, nem pedig az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* szerzőjéről beszélhetünk. Ez utóbbi írás ugyanis azt mutatja ki, hogy a modern társadalom nem érthető meg a maga sajátosságában anélkül, hogy erre a nagy ismeretlenre, a faj társadalmasodásának a történetére hivatkoznánk (innen ered az átalakulási folyamatot rekonstruáló bármely megfogalmazásnak is a feltételes jellege).

A faj társadalmasodásának esetlegessége és politikai szerepe

Következésképpen egy második lényegi aspektust kell kihangsúlyoznunk: az elő-történet elindítását, ha nem éppen az általa felölelt korszak egészét jellemző alapvető esetlegességet. Ez az korszak tehát az inkább a véletlennek köszönhető, bármely teleologikus működéstől függetlenedett, a faj társassá válása folyamán végbement eseménysorként jön létre.

Ennek az esetlegesség-sorozatnak a felfogása magának a mi egyenlőtlen társadalmunk – vagyis e társassá válás eredménye – nem-szükségszerű és

nem-természetes jellegének a megértését jelenti. A jelen és az ember eredeti természete közötti viszony, egy lényeges szempontból nézve, esetleges, és ily módon egy kettős távolság-tételezést tesz lehetővé:

Először is egy *tényszerű távolságot* aközött ami van és ami lehetne – vagy másként, a valós és a lehetséges közötti távolságot, vagy éppen a saját valóságunk és egy másik, differenciaként elgondolt valóság között.⁵ És Rousseau éppen a valós és a lehetséges közötti távolság észlelésének a képtelenségét rója fel a többi filozófusnak, akik a tényleges jelent természetesen és magától értetődőnek tekintik (egyetemes normává való alakítása innen már csak egy lépés). A politikai filozófusok társadalmi szerződésről vagy a természetjogról alkotott elméleteikben elkövetett alapvető tévedése hasonlít ahhoz, amelyet azok az utazók követnek el, akik távoli országokon kelnek át, de akik nem értik az antropológiai differenciát mint olyant, és makacsul kitartanak amellett, hogy „a világ másik végén csak azt lássák meg, amit maguk is észrevehettek volna anélkül, hogy elhagyták volna utcájukat”. A történeti vagy földrajzi érzék hiánya egyenértékű azzal, hogy csak azt vagy képes felfogni, amit már nagyon is jól ismersz. Ám az intuíciónak ez a hiánya teljességgel megbocsáthatatlan a természetjog filozófusánál, mivel esetében ez a *status quo* apológiájának és az igazságtalanság melletti elköteleződésnek bizonyul.

Másodsorban, az emberi faj fejlődésének esetlegessége megengedi egy *jogszerű távolságnak* az elgondolását aközött ami van és ami lehetne. A jelenkori világ társadalmi és jogi alakzata nem egy természeti és egyetemes norma beteljesülése, ezért helyet ad – legalábbis hipotetikus és ideális módon – a kiigazító politikai beavatkozásnak.

Rousseau innovatív eljárása tehát az, hogy a kortárs társadalom tényleges helyzetével szemben elképzel egy *mást*. Legyen bár ez a *más* egy történeti, feltételes, de mégis faktuális, a jelent magyarázni képes *más*, vagy egy ideális *más*, vagyis a jog, a norma, amely jelenünk tényeit kellene hogy értékelje, és amely ily módon lehetővé kellene tegye azt, hogy távolságot vegyünk fel önmagunkkal szemben; ennek az eljárásnak, amelyet itt alkalmaz, a célja a modern társadalom nem-természetes, a kívánatostól oly távoli jellegének a kihangsúlyozása.

„Mindezek a fogyatékoságok tehát nem annyira az emberhez, mint inkább a rosszul kormányzott emberhez tartoznak”, írja a *Narvis*hoz írt *Előszó*-ban. Talán ez egyike az indokoknak, amelyek miatt Rousseau-nak nem okoz gondot a tényleges valóság. A természeti állapot előfeltevése, legyen bár az valós vagy csak egy fiktív pótlék, létrehozza a megcélzott kritikai és filozófiai

⁵ Ez Jean Starobinski meglátása is, az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* Pléiade összműkiadás III. kötetéhez írt előszavában; de nem gondolja végig az innen származó következményeket, nem tisztázza a Rousseau-i történelemfelfogásra vonatkozó kétértelmű nézeteit.

hatást, azaz az elidegenítést és a denaturalizálást. Még ha a természeti állapot soha nem is létezett – és ebben az értelemben kell venni Rousseau-nak az előfeltevés empirikus bizonyosságának a kérdésével szembeni közömbösségét – a kortárs társas individuum csak egy történelmi folyamat eredményeként lehet azzá, ami. Ha van, ha nincs valós empirikus eredete, maga a történelmi átalakulás (ami magának a konvencionálisan „őstörténet”-nek nevezett valaminek a lényegét képezi) valós, mivel olyan hatásokat idézett elő, melyeket rajtuk kívül semmi sem magyarázhatja.

Mi több, a „tények” csak elbonyolítják a dolgokat, ugyanis ezek a hol a természetjog- filozófusok, hol a teológusok által gyakran felidézett tények könnyedén elvethetőek, hamisságuk különösebb erőfeszítés nélkül kimutatható. Jobb tehát, ha mindenényt félreteszünk – mindezeket a tényeket, amelyek annyira hamissági és rosszhiszeműségi gyanakvást igazolnak, s amelyek semmi mást sem képesek alkotni, csak a hagyományos alapító és legitimáló elbeszéléseket.

A Philopolis-nak írt válaszlevelében Rousseau által hozott pontosításokat éppen úgy kell értenünk, mint a hatások és az okok közötti kapcsolat erkölcsi szükségszerűségében bekövetkezett szakadást: noha az ember a természetes tökéletesíthetőség aktualizálásának köszönhetően társas lény, e társasság meghatározottságai azonban *a priori*, pusztán csak eredetük miatt még nem igazak.

Ez a levél, amely az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* védelme, Rousseau egyik központi fontosságú gondolatát fejezi ki: ugyanazon egymásrakövetkezésnek vagy kifejlésnek nem minden pontja egyenértékű egymással, pusztán csak közös természeti eredetük miatt – mely eredetet „Philopolis”, akárcsak olykor a modern kommentátorok, a jog forrásának tekintenek. Rousseau itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a természetre, mint minden létező távoli egyetemes eredetére a filozófusok tolla alatt az a veszély leselkedik, hogy minden igazolandó, és főleg a kortárs társadalom fogyatékoságai perverz igazolásának a kimeríthetetlen tárházává változik.

Az Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről-beli történelem és *A társadalmi szerződésről*-beli politikai alapítás közötti összefüggés

A Philopolis-nak írt válasz tehát egyike azoknak a szövegeknek amelyek a *Társadalmi szerződéssel* együtt azt magyarázzák el, hogy a természet miért nem a jog *közvetlen* eredete.

Valójában egy dolog a faj története, és megint más a népek történelme. Ezért nem feleltethető meg a természet és a társadalom, továbbá az eredet em-

bere (vagy éppen a vadember, bár ez már társas lény) és a modern ember közötti ellentét az ókor (a republikánus antikvitás) és a modernitás ellentétének.

Különálló időtengelyekhez tartoznak: az egyik oldalon a faj őstörténeti kifejlésének a folytonosságával, a másik oldalon a politikai állam fejlődése potenciális visszafordíthatóságával van dolgunk. Jól ismert, hogy az ókoriak is szembesültek az erkölcsök romlásával, és a római köztársaság és birodalom távolsága semmivel sem kisebb, mint az a távolság, amely az ideális Genfet választja el a romlott Párizstól.

Azonban e két szint, egyfelől a társadalmasodás – Rousseau leleménye, amely társadalmunk modern formájának esetleges természetét bizonyítja –, másfelől a történelemről, és a politikai és törvényhozó alapítás mechanizmusáról vallott hagyományos felfogás szintjének a keresztetződése az, ami lehetővé teszi Rousseau számára, hogy a történelmi esetlegességet arra használja, hogy elérkezzen a politikai alapítás lehetőségéhez, egészen pontosan a szerződéshez.

A társadalmi szerződésről c. értekezés a szóbanforgó esetlegesség és a létrejövés részleges visszafordíthatósága által megnyitott történelmi lehetőségek egyikét, a valóban legitim állam lehetőségét elemzi. Az a helyzet, amelyben az összes lehetséges helyzet közül a modern társadalom található, egyáltalán nem a legjobb, de az emberek számára elvileg még mindig adott az a lehetőség, hogy egy jogszerű politikai társadalomban való életet választhassanak. Pontosán a második *Értekezés*-ben magyarázott, a fokozatos folytonosságot hiányoló politikai történelem nem-termeszetessége az, ami a szerződéses politikai megmentés lehetőségét kínálja; egy ideális, valószínűtlen, időleges, egy pár partikuláris esetre szűkített megoldást, amely csupán arra képes, hogy lelassítsa a kifejlés politikai következményeit, de amelynek mégis egyetemes politikai értéke és jelentősége van. Valójában a jog, az igazságosság és az erkölcsösség csak a társadalomban aktualizálódnak mint olyanok, és egy olyan mozzanatban, amelyben maturizálódásuk visszafordíthatatlan. Mivel a természeti állapot egyszer s mindenkorra odaveszett, még mindig lehetséges egy új, egy jogszerű eredet.

Mindezzel együtt rendkívül nehéz az őstörténeti szakaszt egy egyértelmű viszony alapján összekötni a történelmivel. Olykor egymást keresztetző tengelyeknek tűnnek (*A társadalmi szerződésről* úgy beszél az emberekről, amilyenek – vagyis amilyenekké most, a tökéletesedési folyamat végére váltak –, a törvényekről pedig úgy, mint amilyenek lehetnének); máskor időben fedik egymást, és akkor nem tudhatjuk: pontosan hol végződik az egyik, és hol kezdődik a másik.

Hatásai egybeeshetnek: különösen a modern államban a faj antropológiai és az intézmények erkölcsi hanyatlása egymás kortársai. Az elő-történet antropológiai tengelye magában foglalja az első politikai intézmények fejlődését. A visszafordíthatatlan és a visszafordítható, a már-létrejött és az e létre-

jövés lelassítását vagy átirányítását megcélzó közbeavatkozás arra emlékeztet, hogy a *Társadalmi szerződés* nem az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* politikai kifejtése (a *Genfi kézirat*, a *Társadalmi szerződés* legelső változata mellesleg beismeri azt, hogy az államok politikai eredetei végtelenül sokfélék), és hogy az *Értekezés* nem egyszerűen csak egy, a politikai társadalmainkra vetett – általánosabb és időben messzebbre visszatekintő – pillantás.

Az ember társadalmasodása nem a paradicsomból való alábukás

Már csak annak a kifejtése maradt hátra, hogy Rousseau-nál az ember fokozatos társassá válásának a leírása nem vezethető vissza könnyen a bűnbeesés teológiai modelljére, a következő okok miatt:

1. A társassá válás nem egyszerűen egy cezúra, hanem egy fokozatos folyamat, amelynek minden szakasza egy szubsztanciális átalakulás; ezt a folyamatot nem egy, a törvény ellen vétkező egyéni akarat határozza meg és váltja ki, hanem az embernek mint fajnak egy sajátos virtuális lehetősége – a tökéletesíthetőség – és olyan külsődleges és esetleges körülmények, amelyek lehetővé teszik ennek az aktualizálódását.

2. Lehet persze sajnálkozni ezen az úgynevezett bukáson, de ugyanakkor az erények és a felvilágosodás előrehaladása, amelyek nem a természet eredendő vagy közvetlen ajándékai, kárpótolják is ezt. A faj hanyatlásának a korszakolása nem egyszerűen mint valamiféle egyforma visszafejlődés megy végbe: az ember számára a legboldogabb kor nem az első, az abszolút kezdet, hanem az első törzsi egyesülés szakasza; a legboldogtalanabb és legnyomorultabb pedig semmiképpen sem a legutóbbi, hanem ama hobbesi teljes háború korszaka, és még ezt is követheti – mint ahogyan feltehetőleg követte is – egy politikai kiigazítás. Rousseau tehát ismét csak meghaladja a leegyszerűsítő bináris sémát.

3. Nem szabad megfélelkezni arról, hogy a teremtés biblikus elbeszélése nem feltételelességre – amely egy meghatározott logikai forma –, hanem biztos tényekre támaszkodik. Egy jámbor keresztény sem járna el úgy, ahogyan Rousseau az *Értekezés*-ben: megengedvén magának azt, hogy a teremtés minden tényét eltávolítsa, lefolyásuk absztrakt, feltételes logikájának a megőrzése érdekében.

Végkövetkeztetések

A Rousseau politikai és történelmi szövegeinek a legjobb értelmezéseiben is felbukkanó klisék elkerülése érdekében tehát a következő elővigyázatossági intézkedések szükségesek:

1. Először is, az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*-ben nincs szó eredet és történelem egyszerű ellentétéről, mivel kettejük közé ékelődik egy harmadik, az emberiség társadalmasodására nézve központi fontosságú korszak.

2. Továbbá, nincs semmiféle átfedés eredet és a jog között, egyfelől, illetve történelem és tény között, másfelől, mivel az eredeti természet, az elő-történelmi változás közvetítése hiányában, még nem alapítja meg a jogot; mivel továbbá az elő-történetnek ez a kategóriája, amely egy idői közvetítő szerepét játssza, jogszerű–tényszerű ellentétét egy meghatározott metamorfózisokból álló telített egymásrakövetkezésé, olyan heterogén mozzanatokká bontja le, amelyek a társas erények, az igazságosság és a nyelv születésének az okai.

3. Ádám bibliai bukása modelljének semmilyen szekularizált változatát sem találhatjuk meg Rousseau-nál.

4. Sőt, úgy vélem, hogy a széttartó időiségek, illetve a feltételes történelem szakaszai és az ideális elméleti posztulátumok összetett játékának köszönhetően a természet tagadása és a társadalmi szerződés általi visszavétele közötti dialektikus viszonyról sem beszélhetünk itt – egy ilyen történelmi és politikai dialektika már egy folytonos, egynemű, fokozatos, és egy adott belső szükségszerűséggel felruházott történelmi hordozót előfeltételezne.

Fordította Szigeti Attila