

Robinson a nyilvánosságban Esszé a felvilágosodás politikai pedagógiájáról

A felvilágosodás kora spontán és reflektálatlan módon a gyermekkort választja önértékelése kritériumaként. Kant számára a felvilágosodás az ember kilábalásának kora önmaga okozta kiskorúságából. A német filozófus implicit kiindulópontja az emberi ésszerűség beteljesüléseként felfogott nagykorúság. Politikai és pedagógiai tárgyú munkáiban Rousseau korábban egy ezzel ellentétes elképzelést javasolt: eszerint a gyermekkor volna az ember teljességi állapota. A gyermekkor az emberi lény teljes természetét mutatja fel, amelyben még minden lehetőség elevenen adott. A jövő csiráinak az összességként felfogott gyermekkort Rousseau szerint nem a felnőttkor nézőpontjából kell megítélni. A gyermekkor egyrészt saját egyéniséggel rendelkezik, továbbá, az érett kora szembehelyezett mássággként a nagykorúvá vált emberiség sikereinek és kudarcainak a kritériumává válik. Ez tehát a rousseaui filozófiai pedagógia két rendeltetése: a korai gyermekkor sajátosságának a nevelő általi vizsgálata, illetve a gyermekkorok a genfi polgár politikai gondolkodását meghatározó metafizikai-politikai fogalma.

A néma beszéd

A korai gyermekkor szótlán. Rousseau törekvése azonban éppen az, hogy odahallgasson rá. Az élet e szakaszát, ahogyan Ágoston is megjegyzi, nem vagyunk képesek az emlékezet szavaival elmesélni.¹ A hippói püspök bevallja: nehézségekkel küszködik a korai éveknek a *Vallomások*ba való beiktatásában. Ezek ugyanis homályosságukban sokkal inkább a méhen belüli kor sötéttségéhez hasonlítanak, távol a gyermekkorra való visszaemlékezés világosságától.² Kicsit később közli velünk, hogy emlékszik a nyelv küszöbének az átlépésére: az *infans*tól a *puer*hez való átmenetre; hogy visszaemlékszik erre

¹ „Így mesélték ezt rólam nekem, és mert más csecsemőknél ugyanígy látjuk a dolgot, szívesen elhiszem.” Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Fordította Városi István. Gondolat, Budapest, 1987, I. könyv, VI. fejezet, 29.

² Uo. I. könyv, VII. fejezet, 34.

a köztes, fény-árnyékos átmenetre, még ha a magyarázatára később is került sor. Eddig az objektív megfigyelőt hallgattuk – ő annak a helyében beszél, aki túl kicsi ahhoz, hogy ő maga beszéljen. A szerző saját elemzései és megfigyelései alapján fogalmazza meg személyes őstörténetét, hitelt adva a szülők és a dajkák tanúskodásának, és a teológia elveiből következtetve azok nyomorúságos ontológiai státusára, akiket – nemzőik bűnössége által születve – már életük első napjától megpecsétel az eredendő bűn bélyege, és nincs más megnyilvánulási módjuk, mint a legmohóbb kapzsiságé. Ezt tanítja tehát a kinyilatkoztatás által támogatott természetes filozófia. A beszéd színrelépésével ez a tudomány átadná helyét *valódi önmagának*: az emlékezésre képes lénynek, a saját múltja tudatában levő embernek, egy szubjektív narrátornak. Ez a beszélőváltás hívja majd magára Wittgenstein figyelmét, aki a múlt szubjektívvá tételének a mozzanatát látja benne: a személyes sors személyes és hiteltelen újraírását. A nyelv elsajátításáról szóló első emlékeknek még szükségük van a konkrét ember, a visszaemlékezés alanya, valamint a megfigyeléseket és egyetemesen beigazolt érveket szolgáltató tudós közötti megkettőződésre. A kis Ágoston, elégedetlen lévén azzal, hogy kiáltásait és sírásait a család nem mindig értette meg, elkezdte megfigyelni a felnőtteket. És így következtette volna ki azt – amint arról az egyházatya biztosít bennünket – hogy bizonyos kifejezések, arckifejezések és cselekvések vágyakozásokat, félelmeket, beleegyezéseket és tagadásokat fejeznek ki. A testi mozdulatok az összes népek közös természetes beszédét tartalmazzák, amelyeket a gyermek által lassanként emlékezetébe vésett hangokra (a szavakra) fordítunk le.³ Wittgenstein ezt az Ágoston-részletet a *Filozófiai vizsgálódások* legelejére helyezi. Az ágostoni passzus számára a nyelvnek mint kommunikációs rendszernek a *természetes* elképzelését, illetve a nyelvelsajátításnak az idegen nyelvek tanulásának a mintáján alapuló közkeletű felfogását ábrázolja (a kis Ágoston az anyanyelv szavait eszerint a test természetes nyelvére fordítaná le). A nyelvvel azonban – jegyzi majd meg Wittgenstein – sokkal több mindent cselekszünk, mintsem csak kommunikálunk. A szavak és a dolgok közötti kapcsolatok elraktározása egy, a beszédet megelőző értelemgazdag nevelési folyamatot rejt magában. Érthető a szavak elsajátításának a meghamisító újraírása, hisz a tapasztalat küszöbén, egy magunk mögött hagyott *tapasztalat-előtte*-ben találjuk magunkat – ennek az elfelejtéséről nem beszélhetünk, mivel nem verbalizálható, és nem foglalható az emlékezetbe. Rousseau figyel a néma elsajátítások jelentőségére. Erre utal akkor, amikor a türelmességet ajánlja: a nevelő erénye az idővesztegetés, a gyermek tanítása szándékának a lehető legtovább való halogatása. Az *Emil*-ben foglalt elmélgedések szerzője tudatában van a szándékos oktatáson kívül a közvetlen megismerés előfeltételeit létrehozó néma tanulásban végbemenő felmérhetetlen tudattalan munkának:

³ Uo. I. könyv, VIII. fejezet, 34–35.

[...] az ember nevelése születésekor kezdődik. Még beszélni sem tud, még nem is ért, máris tanul. A tapasztalás előtte jár a leckéknek. Abban a pillanatban, amikor megismeri dajkáját, már sok ismeretet szerzett. A legfargaratlanabb ember ismeretei is meglepnének, ha végigkísérnénk haladását születése pillanatától addig a pillanatig, ameddig eljutott. Ha az egész emberi tudományt két részre osztanók, amelyek közül az egyik az emberek közös tudása, a másik az egyes tudósok sajátja lenne, az utóbbi igen kicsi lenne az előbbihez képest. Az általánosan megszerzett ismereteket azonban alig szoktuk számba venni, mert ezek létrejönnek anélkül, hogy gondolnánk rájuk, sőt még a tudatosság kora előtt. Másrészt a tudást csak a különbözőségek teszik szembeszökővé, s így a közös mennyiségek, akár az algebrai egyenletekben, nem kerülnek számításba.⁴

Mi több, elhagyjuk a tudósi autoritás nézőpontját, amely az ágostoni *Vallomások*ban az emlékek igazságát és a megfigyelések hitelességét szavatolta. Helyét a gyermek és nevelője közötti szüntelen párbeszéd elbeszélése veszi át. Utóbbi azért tartózkodik ott, ahol van, hogy egy személy megjelenését és fejlődését támogassa. Nem rendelkezik előzetes tapasztalattal. A gyermek nevelése egyedi tapasztalat, amelyet a nevelő egy életben csak egyszer vihet sikerre.⁵ Azért volna ez így, mert az ismétlés a pedagógiai vállalkozáshoz szükséges spontaneitás elvesztéséhez vezetne? Vagy mert egy kimerítő próbálkozás volna? Rousseau nem árul el többet. Akárhogy is volna, azt felfogjuk ebből, hogy a pedagógia nem egy tudomány, mivel a fogalmak egyetemességével sem, és – megismételhetetlensége miatt – egy sajátos technikával sem rendelkezik.

Ész és autonómia

Az *Emil*beli pedagógiai projekt nem különíthető el a gyermekkorral tételezett analógiák által előhívott, az emberiség politikai és vallásos állapotára vonatkozó elmékedésektől. Rousseau e témák egylényegűsége mellett tesz bizonyosságot akkor, amikor a gyermek természetes gyengeségét az ember politikai gyengeségéhez hasonlítja.⁶ Ehhez hozzátehetjük, a genfi polgár ír-

⁴ Rousseau, Jean-Jacques: *Emil vagy a nevelésről*. 3. kiadás. Fordította Győry János. Tankönyvkiadó, Budapest, 1978, 36.

⁵ „Általában azt szeretnék, ha a nevelő már felnevelt légyen egy gyermeket. Túlzott követelés. Ugyanaz az ember csak egy nevelést bír elvégezni. Ha kettőre volna szükség ahhoz, hogy sikerüljön, akkor semmi joga sem lenne egy elsőre vállalkozni.” Uo. 25.

⁶ Ez az implicit összehasonlítás az *Emil*ben egy, a természeti állapot szabadságáról és a nem uralt vágyakból származó lealjasodásáról szóló hírhedt és szenvedélyes beszéd közepén található. Igencsak ritkán találkozhatunk ezzel az akaratát uralni és teljességgel fel-

sainak a szellemiségénél maradvá, a társadalom oly módon van megalkotva, hogy a legtöbbeket gyerekesé tegye. A gyermekkor itt egy társadalmi metafora, amelyet három évtized múlva Kant fog újrafelhasználni saját felvilágosodás-meghatározásában. Az, hogy két klasszikus gondolkodó ugyanazt a szóképet használja saját kora jellemzésére, immár nem a véletlen műve; a szöszkezet ismétlése egy, a társadalomban bekövetkezett változást mutat fel: a gyermekornak az emberek természetes egyenlőségének az elismerésével egyidőben történő felfedezését. Amennyiben hitelt adunk egy bizonyos, a viselkedésformáknak a 16. századtól a 19. századig tartó átalakulásait figyelemmel követő szociológiának, megtudhatjuk, hogy ezalatt az idő alatt a felnőttek és a gyermekek közötti távolság folyamatosan csak nőtt.⁷ Erasmus idején a gyermekek a szülők szexualitásának vagy a prostitúciónak a megtárgyalására is alkalmas beszélgetőtársak voltak.⁸ A századok folyamán a gyermeket a szolgák rangjára *fokozzák vissza*: immár társadalmi függőségben levő, következésképpen fizikai fegyelmzésnek alávethető személyek. Ebből a szempontból az *Emil* a nyugati civilizációnak arról az átmenetéről tanúskodik, amelyben a magasrangúakat a pórnéptől elválasztó társadalmi szakadék áthidalásra kerül, ám eközben egy másik, a felnőttek és a gyermekek közötti távolság nyílik meg. A hangsúly immár nem a társadalmi különbözősége, hanem a biológiai különbségre esik. A gyermeknek ez a felfedezése/feltalálása már az *Előszó*ban megfogalmazódik. Rousseau szerint a nevelés téves irányultsága a gyermek tényleges megfigyelése hiányának tulajdonítható. A pedagógusok prófétákká változtak, és túl messzire vetik tekintetüket: „Mindig a kész embert látják a gyermekben, és nem gondolnak rá, hogy kicsoda ő, mielőtt felnőtté válnék.”⁹ Minden életkornak megvan a maga sajátos jellege; de az első évek sajátosságával kapcsolatos tudatlanság az örömmel ezt az

nőttek lenni képes bölccsel: „Az okos ember helyén tud maradni, de a gyermek, aki nem ismeri a maga helyét, alig tudna ott kitartani. Ezer kibúvót talál köztünk, hogy kilépjön. Azok dolga ott tartani őt, akik kormányozzák, s ez a feladat nem könnyű. Nem szabad sem állatnak, sem embernek lennie, hanem gyermeknek. Éreznie kell gyengeségét, de nem szabad szenvednie tőle. Valakitől függenie kell, de nem szabad engedelmesskednie. Kell, hogy kérjen, de nem kell, hogy parancsoljon.” Uo. 56.

⁷ Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata*. Fordította Berényi Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 216–229.

⁸ Uo.

⁹ Rousseau: i. m. 5. Ugyanezt az elvet idézi fel egy másik munka kezdetén is. Lásd *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*. In idem: *Œuvres complètes IV*. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, 35.

időszakát a boldogtalanság¹⁰ és a halál¹¹ időszakává változtatja. Akárcsak egy ókori bölcs, Rousseau embere – legyen bár gyermek vagy felnőtt – mindig kész meghalni. Ez egy realista gondolkodásmódra vall – figyelembe véve a felvilágosodás korabeli Európára jellemző várható élettartamot és – az *Emil* szerzője szerint 50 százalékos – gyermekhalandóságot. De nem a statisztikus, hanem a gyermekkornak valódi autonómiát biztosítani óhajtó pedagógus beszél itt. És ebben méltó ellenfelére talál – John Locke-ra, aki a nevelésről szóló elmékedéseiben (*Some Thoughts Concerning Educations*) Rousseau szerint hamis, a gyermekben a leendő felnőtt előjeleit kereső premisszából indul ki. Eszerint a locke-i gyermek képes volna vágyait, saját hiányosságainak és függőségének a tudatában, mások ésszerűségének alávetni.¹²

A locke-i nevelés férfias szabályai iránt érzett minden csodálata ellenére Rousseau nem fogadhatja el a gyermeknek ezt a mások általi alávetettségét. A genfi gondolkodó szerint magának a gyermeknek kell, a közelállók felügyelete mellett, a korának megfelelő ismereteket elsajátítania. Az angol filozófus tévedése azonban abban rejlik, hogy az uralkodó ész domináns jellegének az elgondolásából indul ki. Locke munkájában a gyermek – a szeszélyek uralmát elkerülendő – egy idegen és érthetetlen tekintélynek alávetett. Ezzel szemben Rousseau a nevelőnek a gyermekkori megértési lehetőségekhez való alkalmazkodását ajánlja. Így például, lévén hogy az erkölcsi vagy társadalmi viszonyokat leíró fogalmak a kiskorúak számára nem érthetőek, a nevelő sohasem fogja a „kötelezettség” vagy a „kötelesség” fogalmait használni azért, hogy neveltjének elmagyarázza, mit is kell tennie. Ellenkező esetben a nevelőt az a veszély fenyegeti, hogy egy szolgálai módon engedelmeskedő és képmutató

¹⁰ „Hogyan vélekedjünk hát erről a barbár nevelésről, amely feláldozza a jelent egy bizonytalan jövőnek, amely megterhel egy gyermeket mindenféle láncokkal, s már a kezdetén nyomorulttá teszi, hogy a távolból egy úgynevezett és tudom is én micsoda boldogsággal kecsegtesse, amelyet talán sohasem fog élvezni?” Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 50–51.

¹¹ „Ki tudja, mennyi gyermek pusztul el egy apa vagy egy tanító szertelen bölcsességének áldozataként?” Uo. 51.

¹² „The having desires accomodated to the apprehensions and relish of those several ages is not the fault, but the not having them subject to the rules and restraints of reason: the difference lies not in having appetites, but in the power to govern and deny ourselves in them. He that is not us'd to sumit his will to the reason of others when he is young, will scarce hearken to sumit to his own reason when he is of the age to make use of it.” Locke, John: *Some Thoughts Concerning Education*. WLC Books, 2009, § 36. Magyarul: Locke, John: *Gondolatok a nevelésről*. Fordította Mutschenbacher Gyula. Katolikus Középiskolai Tanár-egyesület, h. n., 1914. Rousseau is visszatér erre a mozzanatra: a gyermek függőségét azért hangsúlyozni, mert az a javára válik, egy egoista pedagógus tévedése, aki egy szolga elismerésének, és nem növendéke barátságának akar örvendeni. „Mint mondtam, nem szabad közölni vele, hogy amit tesznek, az ő javára van, addig, amíg abba a helyzetbe nem jut, hogy megérthesse. Ilyesfajta beszédből csak azt venné ki, hogy őtöle függők, s csak szolgájának tekintene benneteket.” Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 204.

lényt fog képezni. Ha létezik egy, a gyermeki megértés számára felfogható törvény, akkor az nem más mint a szükségszerűsége, amelyet a nevelő diszkkrét támogatása mellett ő maga fog felfedezni. Rousseau-nál az ész nem egy autonóm képesség, hanem a többi emberi képesség szintézise, és csak későn nyilvánul meg. A locke-i gyermek nem érti a felnőttek érvelését, de elsajátítja a megfelelő szavakat és viselkedési sémákat. Az elsajátított verbális formák azonban nem vonatkoznak semmire sem a valóságban vagy a gondolkodásban, és csak arra használja őket, hogy engedetlenné és makacskodóvá váljon.¹³ A nevelési traktátumok hagyományosan az őrangyalok vigyázó tekintetével igazolták a kötelezettségeket és a tilalmakat.¹⁴ Am a mind Rousseau, mind Locke által nagyra értékelt Montaigne pedagógiai gondolkodásának a származásvonalában nem elfogadható a gyermeki képzeletet egy ilyen valószínűtlen hipotézissel megterhelni. Az ész és a társadalmi kötelezettségek elvei ez esetben ugyanolyan természetűek volnának, mint a kerubok, szellemek és démonok – ezeknek a szereplőknek pedig nincs helye a két filozófus által ünnepelt ésszerű felvilágosításban. Anélkül, hogy tagadná a locke-i fejlődést, Emilnek a születéstől az értelem koráig tartó történetének az elbeszélése az egyéni beteljesülés különböző szakaszai közötti törésekre fekteti a hangsúlyt.

Minden életkornak, az élet minden helyzetének megvan a neki megfelelő tökéletessége, az érettségnek sajátos fajtája. Gyakran hallottunk beszélni kész emberről, de most egy kész gyermeket vegyünk szemügyre. Ez a látvány újszerűbb lesz nekünk, s talán kevésbé kellemes sem lesz.¹⁵

Locke pedagógiai gondolkodásának a bírálását a „koraérett” gyermek elképzelése foglalja össze: a tanítómesteri gőg magaslatáról beszélő tudós gyermeké.¹⁶ Am értelmi érettsége semmire sem szolgál, inkább akadályozza ereje fejlődésében. A gyermeki ész a gyermek érzékeinek és képességeinek felel meg. A beszédmentes korszak leírásában Rousseau egy még erőteljesebb, fordított értelmű képpel élt, az ész meghaladó erő képével: a felnőtt erejével felruházott csecsemőnek az alakjával. Ez egy semmire sem képes óriás lesz: nem képes a végtagjait használni, nem ismeri a saját természetes szükségleteit, de azt sem, hogy hogyan kellene ezeket kielégíteni. Nem ment át azon a gyönyör és a fájdalom által vezérelt néma és alig észlelhető tanulási folyamaton, amely elvezette volna a saját testével és ennek lehetőségeivel való

¹³ Uo. 61.

¹⁴ Elias: i. m.

¹⁵ Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 131.

¹⁶ Uo. 62.

bánásmód elsajátításához. Szervei, azok használata és ereje az öntudattal párhuzamosan fejlődnek. A felnőttnek egy gyermekbe helyezett ereje ez utóbbinak egyáltalán nem válik a hasznára. Sőt, inkább a kárára lesz, mivel ennek, a csak a saját léte homályos érzésével rendelkező lénynek nem lesz lehetősége izmait az átlagos gyermek nyugtalansága által biztosított folytonos mozgásokkal formálni.¹⁷ A szörnyűségnek ehhez a két alakjához, a tudós gyermekhez és az óriáscecsemőhöz hozzátehetjük még – az elemzés kiindulópontjaként szolgáló politikai metaforikához visszatérve – a politikai írások egyik hipotetikus alaját: azét a természeti emberét, aki a fa- és fémfeldolgozó műhelyek megjelenése előtt az ég ajándékként kapná meg a mezőgazdasághoz szükséges eszközöket, és velük együtt csodával határos módon használatuk tudományára is szert tenne.¹⁸ Semmi sem győzhetné azonban meg a vadembert arról, feltéve, hogy legyőzné a munkával szembeni gyűlöletét, hogy természetes derűjét feladva aggódni kezdjen az első jövevény által el tulajdonítható munkája gyümölcséért, vagy arról, hogy a termés valószínűtlen jövőjében való visszanyerésük reményében lemondjon az ehető magokról. Akárcsak az értelem vagy a fizikai erő, a technika is a fejlődés egy adott fokozatának felel meg. Az eszközök az emberiség társadalmiasodásának a fokáról tanúskodnak. Már előfeltételezik a tulajdon és a tulajdont beigazoló mezőgazdasági jog eszméjét. A három felsorolt alak, a tudós gyermek, az óriáscecsemő és a mezőgazdász vadember a szörnyűségnek azok a formái, amelyek révén Rousseau visszavezeti a képtelenségre az emberiség testi, értelmi és technikai fejlődésével szemben autonóm transzcendens ész hipotézisét.

A gyermeki enciklopédia

Minden életkornak megvan a maga ésszerűsége, érzékisége és nyelvisége. Még akár egy, a gyermeki életkornak megfelelő nyelvtan is létezne – állítja Rousseau.¹⁹ A gyermekek nyelvhasználati hibái ily módon a felnőttek

¹⁷ „Tegyük fel, hogy egy gyermeknek már születésekor megvan a felnőttéhez hasonló termete és ereje, s hogy úgyszólván teljes fegyverzetben lépett ki anyja méhéből, akárcsak Pallasz Jupiter agyából. Ez a gyermekember tökéletesen hülye lenne, akarat nélküli báb, mozdulatlan és úgyszólván érzéketlen szobor.” Uo. 35.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques: Értékezés az egyenlőtlenség eredetéről. In uő: *Értékezések és filozófiai levelek*. Fordította Kis János. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 132.

¹⁹ „[...] van a gyermeknek egy – hogy úgy mondjam – életkorának megfelelő nyelvtana, s ennek mondattana általánosabb szabályokat tartalmaz, mint a mi mondattanunk. Ha ezt jól megfigyeljük, csodálkozhatunk a pontosságon, amellyel bizonyos analógiákhoz igazodik, ha tetszik, igen hibás analógiákhoz, melyek azonban igen szabályszerűek, s csupán azért ütközünk meg rajtuk, mert merevek, vagy mert ellenére vannak a nyelvszokásnak.” Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 44–45.

nyelvtanához viszonyítva kerülnek elemzésre, de a tökéletlenségeik és kihagyásaik egy eltérő időiséget tárnak fel. Ezek vizsgálata fényt deríthetne az ember elsődleges és természetes hajlamaira. A nyelvtanulás problémája a társas életre való nevelés nyitánya, a nyelv lévén az első társas intézmény.²⁰ Csak ebben az összefüggésben beszélhetünk ténylegesen egy természetes, a tagolt kifejezést megelőző nyelvről. Az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* és az *Esszé a nyelvek eredetéről* elemzései végső soron csak hipotetikus jelleggel bírnak. A nevelésről szóló rousseau-i értekezés esetében azonban a tények megfigyelhetőek. Az üzenet nem a szavak értelmében, hanem a dajkák hangsúlyozásában, az arckifejezésekben, a gyermekek kiáltozásában és sírásaiban rejlik.²¹ Ahogy nem sokkal előtte Giambattista Vico is a tudósi értelmet megelőző „költői logika”-ról értekezett,²² úgy az *infans* vagy a *puer* néma vagy éppen csak megjelenő *beszédében* Rousseau is egy ésszerű struktúrát (de nem a filozófiai ésszerűségét) fedez fel: a gondolkodást uraló érzését.²³ A gyermek az érzések lényé, de a szenvedélyek nyelvi lényé, társas élőlényé változtatják:

Minden szenvedély közelebb hozza egymáshoz az embereket, akiket az élet szükségletei arra kényszerítenek, hogy kerüljék egymást. Nem az éhség és a szomjúság, hanem a szerelem, a gyűlölet, a szánalom és a harag csikarta ki belőlük az első hangokat. A gyümölcsök nem rejtőznek el a kezeink elől, beszéd nélkül is megehetjük őket; csendben követhetjük a zsákmányt is, amivel táplálkozni szeretnénk: de ahhoz, hogy meghassunk egy ifjú szívet, hogy visszaverjünk egy igazságtalan támadót, a természet hangsúlyokkal, kiáltásokkal, nyögésekkel lát el bennünket. Íme a legkorábban feltalált szavak, és íme, hogy miért kellett az első nyelveknek dallamosoknak és szenvedélyeseknek lenniük, még mielőtt egyszerűvé és módszeressé váltak volna.²⁴

A világ első megismerése a szenvedélyek műve. Szervei tökéletlenségét, illetve a szomjúság, az éhség, a hideg benyomásait érezve a gyermek a rendelkezésére álló egyetlen nyelven fejezi ki magát: a sírással. A dajkák a szavak dallamán folytatott vizsgálattal fedezik fel a baj forrását. Az *infans* nevelése egy olyan esztétika, mely által lassanként megtanulja, hogy elkülönítse testét a világ többi részétől, hogy megkülönböztesse az öt érzéket, és hogy szük-

²⁰ Rousseau, Jean-Jacques: *Essais sur l'origine des langues*. In uó: *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome 16^e. *Traité sur la Musique*. Chez Sanson et Co., Aux deux Ponts, 1792, 177. Magyarul: Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Fordította Bakcsi Botond. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007.

²¹ Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 39–40.

²² Vico, Giambattista: *Az új tudomány*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 266–268. A két szerző egyaránt osztja a gyermekek és az ősemberek közötti hasonlóság elgondolását.

²³ Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Id. kiad. 11.

²⁴ Uo.

ségeit pontosítsa. Mielőtt egy semleges világ egyszerű tárgyaivá – legyenek azok elevenek vagy sem – válnának, a környezet dolgai az épphogy megszületett szenvedélyek: a gyűlölet, az ellenségesség, a szeretetvágy, a csodálkozás, a düh célpontjai. A tudatosság egy későbbi szakaszában válnak az ösztöneinktől elkülönült tárgyakká. Ebben a folyamatban a serdülőkor a tudományok elsajátítása kezdetének az életkora. Az érzéki benyomások által támogatott egyszerű eszmékből álló *gyermeki ésszerűség* készen áll e fogalmak összehasonlítására, és egyre bonyolultabb intellektuális felépítményekben való összekapcsolására. Ezek mögött az episztemológiai elvek mögött a tudományok egységébe vetett enciklopédista meggyőződés húzódik meg.²⁵ Rousseau elismeri a „filozófusok módszerének” megalapozottságát, amely az „emberi ismeretek rendjéből és láncolatát” egyesítő általános igazságokból indul ki.²⁶ Bacon, később pedig az enciklopédisták gyakorolták ezt a filozófiai módszert: ez a három emberi megismerőképeség – az emlékezet, a képzelet és az ész – alapján minden rendszeres tudományt egy egységes rendszerbe gyűjt. Rousseau és Emil nem ezt az utat, hanem egy „egy egészen elütő láncolat”-ot követnek, amely révén minden tárgy egy másikat vonz magával. A tanító nem tesz mást, mint csupán kíséri az egymást követő dolgokon előrehaladó természetes kíváncsiságot. Nem tudálékoskodó tudománnyal próbálja a gyermek érdeklődését elnyerni. A cél az, hogy Emil „ha nem is tanult[tá], de legalább tanítható[vá]”²⁷ váljon, hogy a tudományokat a hasznossághoz kötődő kérdéseken keresztül fedezze fel: a földrajzot a sétáiból, a növénytant a kertben való játszadozásból következtesse ki. Az így szerzett tudás nem lesz erkölcsileg semleges. Etikai leckéket és politikai elve-

²⁵ Maga Rousseau ezt az egységet Emilhez viszonyítva kissé későn, csak 25 éves korában tapasztalta meg, következésképpen okkal javasolja az egyeditől az általános felé való haladást a tudományok ezen egységének a tudatosítása céljából: „Akinak csak valami igazi érzéke van a tudományokhoz, első nekifutásra megérzi azt a kapcsolatot, amellyel kölcsönösen vonzzák, támogatják, megvilágítják egymást, úgyhogy egyik meg sem lehet a másik nélkül. [...] Először a tudományok egészét ragadtam meg, ágaira bontva haladtam előre. De tapasztaltam, hogy éppen fordítva kell csinálni: különvenni minden ágat, és követni mindaddig, amíg egyesülnek.” Jean-Jacques Rousseau: *Vallomások*. Fordította Benedek István és Benedek Marcell. Magyar Helikon, 1962. 232.

²⁶ „Van az általános igazságoknak egy láncolata, amely révén az összes tudományok közös elvekre mennek vissza, és fokozatosan fejlődnek ki. Ez a láncolat a filozófusok módszere. Itten most korántsem erről van szó.” Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 143. Az *Enciklopédia Előjáró beszédében* d’Alembert szinte ugyanezekkel a szavakkal él: „[...] il est facile de s’apercevoir que les Sciences & les Arts se prêtent mutuellement des secours, & qu’il y a par conséquent une chaîne qui les unies.” [...] könnyen megállapítható, hogy a tudományok és a művészetek kölcsönösen segítik egymást, hogy következésképpen van egy őket egyesítő láncolat.] Alembert, Jean-Baptiste le Rond d’: *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*. Armand Colin & C^{ie}, Paris, 1894, 13.

²⁷ Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 179.

ket is magában foglal majd. Így például a kertészkedést gyakorolva Emil egyben a tulajdonjogról is tudomást szerez, amelyet a földet elsőként megművelő ember normája szabályoz. Ez a tudatos tanulás – a hallgató és testi tanulásal együtt – beteljesíti a nevelésről szóló értekezés két célját, vagyis azt, hogy embereket és polgárokat formáljon. A kettő közötti megkülönböztetést fel kellene számolni, és egy köztársaság polgárának egyben a természet törvényét is be kellene teljesítenie magában. Rousseau álma, úgy tűnik, a társadalom és a természet közötti különbség felszámolása és egy természetes társadalom megalapítása:

Ha a nemzetek törvényeinek is lehetne úgy, mint a természet törvényeinek, olyan hajthatatlansága, melyet soha semmiféle emberi erő nem bírna legyőzni, akkor az emberektől való függés ismét dolgoktól való függéssé változnék. Egyesülne így az államban a természetes állapot minden előnye a társadalmi állapot minden előnyével. A szabadsághoz, amely a vétkektől távol tartaná az embert, az erkölcsiség járulna, amely felemeli őket az erényhez.²⁸

De a valóság ellentmond ennek a reménynek. A nevelésre azért van szükség, mert lehetővé teszi, hogy természetes erejéből és boldogságából az ember megőrizhessen valamit. Az idomítás és a szoktatás munkája nélkül az embert agyonnyomná a társadalmi intézmények terhe. Geraint Parry összegző megjegyzésével: itt egy a társadalomért való, de társadalom-ellenes nevelésről van szó.²⁹ Ha a nyelvek eredete belevész egy olyan korba amelyben a természetet nehéz elkülöníteni a társadalmiától, a polgár nevelése a tulajdonképpen kulturális intézmények körébe kellene hogy tartozzon. Emilt, amint elindult ezen az úton, Rousseau paradoxális módon egy radikális választás elé helyezi: vagy emberré vagy polgárrá kell lennie!³⁰ Ám Rousseau szóban forgó polgárának a modellje a görög-római városállam, amelyben az ember – a *Társadalmi szerződés* szerzőjének az olvasatában – elveszíti egyediségét, abszolút természetes függetlenségét. E társadalom számára a polgári nevelés legjobb tervezete Platón *Állama*. Valódi polgárookra példát a Római Köztársaság, vagy még inkább Spárta történetében találunk, abban a spártai köztársaság-

²⁸ Uo. 57.

²⁹ „Rousseau’s aim in *Émile* is to show how a child can be turned into a man in civil society or, more accurately, *despite* civil society.” [Rousseau célja az *Émile*-ben azt megmutatni, hogyan alakítható egy gyerek felnőtté egy civil társadalomban, pontosabban: dacára a civil társadalomnak.] Parry, Geraint: *Émile: Learning to Be Men, Women, and Citizen*. In Riley, Patrick (ed.): *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge University Press, New York, 2001, 247–271.; 250.

³⁰ „Vagy a természet, vagy a társadalmi intézmények ellen vagyunk kénytelenek harcolni, s így választanunk kell, embert akarunk-e formálni vagy polgárt, mert mind a kettőt egyszerűen nem csinálhatjuk.” Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Id. kiad. 13.

ban, amelyben egy anya elfelejthette öt fiának a csatamezőn bekövetkezett halálát, hogy a haza hadserege által kivívott győzelemnek örülhessen. Az idegenekkel szemben ellenséges, de belül békében és kölcsönös megértésben, az őslakosok által teljességében megtestesített szigorú elvek szerint élő kisállamokról van szó. Rousseau itt azon nem különösebben karitatív szellemek kozmopolitizmusát leplezi le, akik azért hirdetik az egész emberiséggel, főleg a legtávolabbi népekkel szembeni szeretetüket, hogy a saját polgáraikkal szembeni megvetésüket leplezzék.³¹ Így leplezik a közösség érdekeitől idegen egoista magánérdeküket. E kategória képviselője, *világpolgári* allűrjei ellenére, nem más mint egy akárki, mint „[...] bárki a mostani emberek közül, francia, angol, burzsoá, azaz semmi”.³² E paradoxonok meghaladása érdekében a rousseau-i nevelésnek egy mélyreható társadalmi és politikai változással kell együtthaladnia. A dolgok jelenlegi állása mellett illetéktelenség volna „a köz ügyeiről – *res publica*” beszélni – a köztársaság intézményei már az ókortól feledésbe merültek, dicsőséges hagyományukból a „haza” és „polgár” szavak pedig már csak hangzásukat őrizték meg. E mélyreható társadalmi változás ügyében – egy reformtervezet és annak egyetemes alkalmazása hiányában – Rousseau nem fektet túl sok reményt a kollégiumokba és egyetemekbe. Semmivel sem hasznosabb a nagyvilági informális nevelés. Ez kétszínű embereket képez, akiknek nem sikerül sem önmagukat beteljesítő, sem a mások szolgálatába álló személyekké válniuk.³³ Mi több, mielőtt az akadémiákkal és a nagyvilággal megismerkedne, a gyermeket már megrontja az a családi nevelés, amely a társadalomnak szeszélyes, saját ösztönkésztetéseknek alávetett és a közelállókkal szemben zsarnokoskodó lényeket ad át.³⁴ A szerző egy másik, a gyermek jelenének és jövőjének ártó okot is megjelöl: a pedagógusok többnyire mellőzik az emberi léthelyzet általánosságát, a különböző országokban és klímákban élni képes *elvont embert*, megfelelnek a történelemnek arról a zaklatottságáról, amely hercegeket száműzésbe és nyomorúságba dönthet. Egy jó nevelés képessé kell tegyen arra, hogy sajnálkozások nélkül fogadjuk a sors csapásait.³⁵ Az enciklopédikus modell átültetődik a tapasztalatba: a tudományokat, mesterségeket, a földrajzokat és a történelmi eseményeket megelőlegzi a felvilágosult pedagógia.

³¹ Uo. 13–14.

³² Uo. 14.

³³ „[...] ez a nevelés két ellentétes célra törekszik, s így mind a kettőt elhibázza. Ez csak arra jó, hogy kétszínű embereket csináljon, akiknek látszólag mindig mások felé hajlik a kezük, pedig a valóságban csak maguk felé hajlik”. Uo. 15. Kicsit odébb: „A természet és az emberek más-más utakra ragadnak bennünket, s mi kénytelen-kelletlen megosztjuk önmagunkat a széthangzó ösztönzések szerint. Így aztán egy vegyülékükhöz igazodunk, amely nem vezet sem az egyik, sem a másik célhoz.” Uo. 15.

³⁴ A családi nevelés kudarcáról lásd: uo. 15, 22, 300–301.

³⁵ Uo. 16, 165. skk.

Egyenlőség és együtt-érzés

Talán itt az ideje, hogy egyértelműen feltegyük azt a kérdést, amely próbálkozásunk legtöbb gondolatfonalát keresztezi: mi ez a nevelési elveket vezérlő természet, amelynek el kell törlnődnie azért, hogy helyet adjon a polgári erényeknek? Összpontosítsunk egy pillanatra a Rousseau által pedagógiai értekezésében adott meghatározásokra: a természet megszokás és norma. Mivel az emberek az emberi természetet gyakorta összetévesztik a szokásokkal, a nevelés pedig nem más mint szokások elsajátítása, Rousseau az emberi természet fogalmának a gyermek első hajlandóságait tiszteletben tartó, a „természetnek megfelelő szokások”-ra való leszűkítését javasolja. Ha kiiktatjuk az emberekből azokat a szokásokat, amelyek angolokká, keresztényekké vagy arisztokratákká tették őket, rálelünk a természetes hajlandóságokra – a nevelőknek pedig nem kellene mást tennie, mint ezek megszilárdulására és az érzékelés és az értelem fejlesztése révén való kiterjesztésére vigyázni.³⁶ Ezek az elsődleges hajlamok nem függenek az újszülöttet körülvevők előítéleteitől és véleményeitől, hanem harmonikusan és elégségesen felelnek meg minden lény biológiai szükségleteinek. Ez indokolja azt, hogy a serdülőkorú Emil könyvtárában a *Robinson Crusoe* kellene legyen az egyetlen könyv.³⁷ A tenger közepén elveszett és elszigetelt Robinson leszokik a társas élet fölösleges kényelmi eszközeiről, amelyek a keveseknek a sokak közös munkáján alapuló tétlenséget bátorítják.³⁸ Rousseau nem egy remete életmódot tartogat Emil számára, de ez a *természetes robinsoni állapot* egy szilárd kritériumot kínál számára a szükséges dolgok későbbi megítéléséhez. Felvértezi a társadalmi előítéletekkel szemben, és az embereket a társadalmi vagy gazdasági rangjuktól függetlenül fogja megítélni.³⁹ A társadalom természetes alapja az embereknek ez az eredeti és általános egyenlősége. Bármennyire is elfeledett volna, ez az egyenlőség biztosít egy közös mértéket az egymáshoz való viszonyulásban.

Egyetlen társadalom sem létezhet csere nélkül, semmiféle csere közös mérték nélkül, semmiféle közös mérték egyenlőség nélkül. Így minden társadalomnak első törvénye bizonyos megegyezésszerű egyenlőség, akár az embereket, akár a dolgokat illetően.⁴⁰

Ez a részlet az ember természetes egyenlőségétől (Robinson állapotától) – amelyben mindenki ellátta a saját szükségleteit – a megegyezésszerű, jogi

³⁶ Uo. 13.

³⁷ Uo. 155–156.

³⁸ Uo. 157.

³⁹ Uo. 156.

⁴⁰ I. m. 160.

viszonyokat létrehozó egyenlőségre való átmenetet jelenti be. A közösség által termelt dolgok egyenlősége a gazdaság létfeltétele és a pénz közvetítésével valósul meg. Ugyanígy, a politika szükségszerű feltétele az emberek egyenlősége, ami egyben egy igazságos társadalomban való jobb élet reményét is nyújtja. Az emberek egyenlősége képezi az általános akarat – amely körül létrejön a közösség – alapját. Csak egyenlő felek köthetnek társadalmi meg egyezést. Ám a polgári meg egyezés és a közös akarat nem csupán az ész szabályozó szerepet betöltő eszméi, amelyeknek majd Kant – Rousseau-nak ez az alapos olvasója – tekinti őket.⁴¹ Az egyenlőség a testiségben megalapozott tanulási/leszokási gyakorlatok eredménye. E gyakorlatokat illetük hajdanán a filozófia névvel, és jó pedagógus az, aki önmagára alkalmazza őket. Montaigne írja Diane de Foix-nak ajánlott esszéjében, hogy a jó pedagógust a „leereszkedés” (*se ravaler*) képességéről lehet felismerni: a gyermek megértésének és a gyermek általi megértésnek a képességéről. Csak egy erős, valóban érett szellem képes leereszkedni a gyermekhez. Ő azért adja át a szót tanítványának, hogy megválogathassa azokat a szavakat amelyeket használni fog majd ahhoz, hogy megfeleljen annak az összetett feladatnak, amelyet fiatalabb partnerének megítélése jelent.⁴² A *leereszkedés* (*ravalement*) szakértője azonban Szókratész, aki tudta, hogyan kell a megfelelő hangot megütni a nők, a parasztok vagy a kézművesek megszólításában. Neki sikerült az agorán való vitázást lehetővé tevő saját „eredeti és természetes szintjére”⁴³ leereszkedni. Rousseau-nál két ösztön határozza meg a természetes emberi mivoltot: az önfenntartás és az együttérzés. Az utóbbiban rejlik a társas jelleg eredete: abban, hogy nem vagyunk képesek elviselni a hozzánk hasonló szenvedését. A társas élet azonban lassanként felőrli ezt az eredeti empátiát; kialakítja az önzés érzését, amely teljességgel idegen a természetes önszeretettől. Utóbbi az autarchikus, a saját szükségleteinek a kielégítéséért élő egyedet jellemzi; előbbi a társadalomban létrejött szenvedély: arra irányuló vágy, hogy a többiek fölérendeltjévé legyünk, hogy embertársaink hódolatának és megalázkodásának örvendjünk. Ezt az eredeti együttérzést kioltó mesterséges érzést a közösségi élet alakítja ki. Az *Értekezés az egyenlőség eredetéről* c. írásban Rousseau éppen Szókratészre

⁴¹ Vö. Ferrari, Jean: *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Atelier repro. th. Univ. Lille 3, Lille, 1981, 212–214.

⁴² „Jó ha hagyja, hogy előtte ügessen, így könnyebben megítélheti járását, s hogy megnyire kell leereszkednie, alkalmazkodnia erejéhez. Ha rossz az arány, mindent elrontunk; és nem ismerek nehezebb feladatot ennek megválasztásánál és meg gondolt alkalmazásánál; fennkölt és igen szilárd lélekre vall, ha képesek vagyunk leereszkedni a gyermeki szeszélyekhez, és irányítani őket. Hegynek fel biztonságosabban és határozottabban haladok, mint völgynek le.” Montaigne, Michel Eyquem de: *Esszéek. I. kötet*, Fordította Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor. Jelenkor Kiadó, Pécs, I. könyv, XXVI. fejezet, 2001, 197.

⁴³ Uo. III. könyv, XII. fejezet, 312.

hivatkozik, mint olyanra, aki képes az ész által visszanyerni azt az ész előtti érzést, amely nélkül az emberiség rég kihalt volna.⁴⁴ A gyermekkel való együttérzés a megértő viselkedéssel együtt alkotják az emberek természetes egyenlősége elismerésének filozófiai próbáját.

A nevelésről szóló értekezés gyermeke, ez a felnőttel szembehelyezett másság-alak empirikusan ábrázolja azt, amit a *Értekezés az egyenlőség eredetéről* vadembere csak hipotetikus módon mutatott fel. Rousseau vadembere a társadalom által még meg nem változtatott, denaturalizál természeti ember rekonstrukciójára tett irodalmi-filozófiai kísérlet. Ő az közös mérték, amely egymáshoz rendelhet bennünket, ha készek vagyunk arra, hogy az önzésről való leszokás robinsoni erőfeszítését véghezvigyük. A pedagógia a nevelő arra irányuló kísérletét jelenti, hogy megszabaduljon érett jellemvonásaitól, és megpróbálja nem ráerőltetni azokat a gyermekekre. Egy olyan pedagógus jelenlétében, aki nem törekszik őt uralni, Emil anélkül fejlesztheti ki magában az önszeretet érzését, hogy az őt értékelő személyek zsarnoka volna. Kölcsönös megértésük alapja az eredendő együttérzés, amely épphogy megjelenik a gyermekben, készen arra, hogy a körülállók előítéletei kioltás. Az ész fokozatosan jön létre a természetes hajlamokból. Az ész, az emberiség érettsége által az ember felszabadulhat az őt kialakító testiségtől és társas hajlamtól. A felnőtt uralja testi szükségleteit, és mentes a hagyományos közösségeket összetartó előítéletektől. Azonban az eredetek elfeledése katasztrofálisnak bizonyulhat, mivel teljességgel elfedheti az eredendő együttérzést. Az Emilt kísérő nevelő alakja mélységesen szókratészi: képes a gyermekkor nyelvének a megértésére. Ezáltal a teljes embervoltot nyeri vissza – azt, amelyben az ész visszanyeri a testiséget és az embertársakkal szembeni együttérzést. A gyermekkor nem egy letűnt idő – még ha elfeledve is, de ott rejlik a felnőttek szavait körvonalazó csendben. A Rousseau által megrajzolt három szörnyűséges alakhoz, az óriáscsecsemőhöz, a tudálékoskodó gyermekhez és a technicizált vademberhez hozzá kell sorolnunk még egyet: a gyermekkort elfelejtő civilizált emberét. Ez az új alak az önpusztító ész korszakát képviseli. Immár nem egy hipotetikus modell, hanem a modern idők valósága.

Fordította Szigeti Attila

⁴⁴ Rousseau: *Értekezés az egyenlőség eredetéről*. Id. kiad. 113.

Marsó Paula

Forrásvidék

A rousseau-i emotív nyelv genealógiája

Az *Esszé a nyelvek eredetéről, amelyben a dallamról és a zenei utánzásról is szó esik* jóval a szerző halála után megjelent töredékgyűjtemény. Értelmezői hosszú és szenvedélyes vitákat folytattak arról, hogy ezt a művet Jean-Jacques Rousseau zenei írásaihoz sorolják-e (ismeretes, hogy Rousseau zeneszerzőként debütált, majd rendkívüli következetességgel dolgozta ki *Zenei szótárát* és folytatta le a csatározást Jean-Pilippe Rameau-val), vagy a második *Értekezés* részének tekintsek. A töredékek életművön belüli helyét illetően Rousseau közlésére támaszkodunk, aki 1763 körül arra gondolt, hogy egy kis kötetben összegyűjti három, kéziratban levő művét: a *L'imitation théâtrale* (*A színházi utánzás*), az *Esszé a nyelvek eredetéről* és a *Le Lévite d'Ephraïme* (*Ephraïmi Lévita*) címűeket. A kötet végül nem jelent meg, de egy vázlatfüzet megőrizte a hozzá készített előszó néhány sorát. Ennek az *Esszé*re vonatkozó bekezdése így szól:

A második darab eleinte csupán *Az egyenlőség eredetéhez* készített töredék volt, amelyet aztán kivágtam belőle, mert túl hosszúra sikerült, és immár nem illett bele. A *Rameau úr tévedései a zenéről* megírása alkalmával újra elővettem [Rousseau első lejegyzése szerint: „bővítettem”]. [...] Mindazonáltal visszatartott az a nevetséges helyzet, hogy nyelvekről értekezem, miközben egyet is alig beszélek, és mivel amúgy sem voltam megelégedve ezzel az írással, úgy gondoltam, hogy nem is érdemes a nyilvánosság figyelmére, így megsemmisítem. De egy tekintélyes magisztrátus, aki maga is műveli és védelmezi az irodalmat, [Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes] nálam kedvezőbb véleménnyel volt az ügyről. Gondolhatják, milyen örömmel vetem alá az ítéletemet az övének, és a többi írás segítségével próbálom meg keresztülvinni azt, amihez önmagában talán nem is lett volna bátorságom.¹

¹ Idézi Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Minuit, Paris, 1967, 277–278. Az eredetiben: „Le second morceau ne fut aussi d’abord qu’un fragment du *Discours sur l’inégalité*, que j’en retranchai comme trop long et hors de place. Je le repris [Rousseau avait d’abord écrit: je l’achevai] à l’occasion des *Erreurs de M. Rameau sur la musique* [...] Cependant, retenu par le ridicule de disserter sur les langues quand on en sait à peine une, et d’ailleurs, peu content de ce morceau, j’avais résolu de le supprimer comme indigne de l’attention du public. Mais un magistrat illustre, qui cultive et protège les lettres [Malesherbes] en a pensé plus

Az *Esszé* tehát 1754-ben a második *Értekezés* hosszú jegyzete volt; Rousseau 1761-ben egy Rameau-hoz intézett visszavágás formájában átdolgozta, így vált az írás önálló értekezéssé. Végül, 1763-ban még egyszer utoljára átnézte, és ekkor tagolta fejezetekre a szöveget. A húsz fejezet közül a kilencedik kitüntetett figyelmet érdemel. Bár címe szerint „A déli nyelvek kialakulásáról” értekezik, egyetlen képsorban fölvázolja az *Esszé* gondolatmenetét: az első nyelv kialakulásának körülményeit, az északi és a déli égöv, illetve a pólusok megkülönböztetett jelentőségét (ahol is az ellentét inkább formális, mint szubsztanciális), a dallam elkorcsosulását, a nyelv intézményesülését és romlását – ami egyúttal az írás térnyerése a beszélt nyelvvel szemben –, valamint elmondja a nyelv történetében az emberiség történetét. Rousseau nyilvánvaló törekvése, hogy az abszolút kezdetet azonosítani tudja az abszolút délrel: a déli tájék *száraz vidéke* ugyanis a nyelvek bölcsője, a déli nyelvek közelebb vannak a gyermekkorhoz, a természethez és a nem-nyelvhez: ezek a tisztább, élénkebb, élőbb nyelvek. Velük ellentétben az északi nyelvek jobban eltávolodtak a kezdetektől, kevésbé tiszták, kevésbé élénkek, kevésbé hevesek. Végigkövethetjük bennük a halál és az elhidegülés térnyerését; vagyis az artikuláció túlsúlyát, a zöngés és zenei jelleg megszűnését. Az északi vagy a déli pólus két ellentétes, de egymást szabályozó és kiegészítő létstratégia-ként jelenik meg. A szükséglet és a szenvedély korrelációja, melyet Derrida szuplementáris struktúraként gondol el² – s melynek kifejtésére e helyen nem vállalkozhatunk –, nem korlátozódik az északi és a déli elem ellentétére; Rousseau a különbségek folytonos áthelyezésével megszünteti azok eredendőségét, vagyis lényegében egy ontológiai hiányt fogalmaz meg.

Ha azt kutatják, hol születtek az emberi nem első ősapái, hol jöttek létre az első települések, honnan indultak el az első vándorlások, nem Kis-Ázsia boldog égöveit fogják megnevezni [...], hanem Káldea homokos területét, Fönícia sziklás vidékeit. Ugyanezt fogják találni minden időkben. [...] Azt mondják, természetes, hogy a kietlen országok lakói elhagyják szülőföldjüket, hogy egy

favorablement que moi ; je sou mets avec plaisir, comme on peut bien croire, mon jugement au sien, et j'essaie à la faveur des autres écrits de faire passer celui que je n'eusse peut-être osé risquer seul.” A Derrida idézeteket a szerző fordításában közöljük.

² „Csakhogy ezúttal is azzal találkozunk, ami megjeleníthetetlen, vagyis hogy ez az eltávolodás közelebb visz az eredethez. Az északi nyelvek ugyanis visszanyúlnak ehhez a szükséglethez, ehhez a testiséghez, és ehhez a természethez, amellyel a déli nyelvek, amelyek már rég túlléptek rajta, egykoron a lehető legszorosabb viszonyban álltak. Ez maga a szuplementáris struktúra képtelen rajzolata és hihetetlen íve.” Az eredetiben: „Mais ici encore, l'irreprésentable, c'est que cet éloignement rapproche de l'origine. Les langues du nord reconduisent à ce besoin, à cette physique, à cette nature dont les langues méridionales, qui venaient de la quitter, étaient aussi proches que possible. C'est toujours l'impossible dessin, l'incroyable ligne de la structure supplémentaire.” – Derrida: i. m. 311.

jobbat foglalhassanak el. Nagyon helyes; de vajon miért ad helyet másoknak is ez a jobb ország, ahelyett hogy betelne saját lakói nyüzsgésével? Ahhoz, hogy az emberek elvándorolhassanak egy kietlen országból, előbb már ott kellett lenniük [...]. Azt gondolhattuk volna, hogy a kietlen országok a természetlen országok lakosságfőlélegéből népesedtek be, de azt látjuk, hogy ennek épp a fordítottja történt. [...] Végül, hogy ne csak az idők mélyén kutassunk, elmondhatjuk, hogy a modern századok döntő megfigyeléssel szolgálnak: melyik égöv szomorúbb annál, amelyiket az emberi nem műhelyének neveztek?³

Példák sora bizonyítja, hogy lehetetlen az északi és déli pólusokat egyszerűen a szükséglet, illetve a szenvedély eredeteként azonosítani. Az eredet eltűnésével a linearitás és a szukcesszivitás eszméje is megrendül, s ez a történelem menetének – kibontakozásának – időszerkezetét is alapvető módon érinti. A természet ősi állapotában különös tagolatlanság uralkodik. Az elemek és formák gazdagsága önszabályozás nélkül anarchia és teljes pusztulás felé tart („nagy összevisszaságban nőtt minden” [34.]). A kezdeti időkből a hanyatlást a katasztrófák szüneteltetik, majd az emberek végzik el ugyanazt a munkát, amelyet addig a természet végzett el önmagán. „Egy villámcsapás, egy vízözön, egy kigőzölgés akkoriban olyan károkat okozott egy pár óra alatt, amilyeneket manapság százezer emberi kéz egy évszázad alatt” (35.). A természeti erők nem a fejlődésnek egy adott szakaszát rombolják le, hanem egy pusztító folyamatot fékeznek meg. „Lassan megszűnt volna a földet éltező vizek körforgása. A hegyek lemorzsolódnak és alacsonnyá válnak, a folyók elsodorják a törmelékot, a tenger kiárad és elterül, észrevétlenül minden azonos szint felé tart” (uo.). A természet bősége éppúgy megsemmisítő, mint ínséges állapota. „Az emberi társulások nagy része a természeti csapások műve: [...] mindaz, ami elborzasztotta és szétszórta egy ország vad lakóit, össze is kellett gyűjtse őket, hogy együtt hozhassák helyre a közös veszteséget” (33.).

Nemcsak a válságállapot megszüntetésének igyekezete – a közös munkálkodás –, a természeti javak hiánya is előidézője a társas szerveződésnek. Rousseau példája szerint a száraz helyeken az embereknek időtlen idők óta együtt kellett működniük például a kutak és csatornák kiépítésében, hogy az állatokat itatni lehessen. E helyen megfordul a kezdeti hipotézis, vagyis a bőséggel azonosított eredet fogalma, „mivel a források könnyű elérhetősége késlelteti a társadalom kialakulását vízben bővelkedő területeken” (34.). Sőt, „főként a barbároknak volt szükségük közös itatókra, mert nyájaikból éltek, és a legrégebbi idők történelméből megtudhatjuk, hogy voltaképpen ezeknél az itatóknál jöttek létre első szerződéseik, de első vitáik is” (uo.).

³ Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről, amelyben a dallamról és a zenei utánzásról is szó esik*. Fordította Bakcsi Botond. Attraktor, Máriabesnyő, 2007, 32. A továbbiakban a főszövegen belüli zárójeles oldalszámok erre a műre vonatkoznak.

Az *Esszé* méltán legtöbbet idézett bekezdése a kilencedik fejezet végén a kút körüli („a szerelem lángjai a kutak tiszta kristályyaiból fakadtak” [36.]) ünnep bemutatása. „Az idővel dacoló öreg tölgyek alatt” (uo.) – a beszédes lombú fák közelségében – az ünnep tartamossága bontakozik ki: „semmi sem jelezte az órák múlását” (uo.). Míg *A magányos sétáló álmódzásai*ban, pontosabban az ötödik séta jelenetében⁴ a víz az elszigetelődésben és a szigetképződésben játszik szerepet, valamint a létezés érzésének akusztikáját jelenti, addig az *Esszé* kilencedik fejezetében operatív jellegű: a vízhálózat megépítésének, vagyis a társas szerveződésnek a lehetősége. A két jelenet időszerkezete azonban nagyon hasonló: az állandóság és a tartamosság képzeete mindkét esetben analógiában van a vízzel.

Az *Esszé* kilencedik fejezetének első szakaszában a víz fenyegetőnek tűnik: „észrevétlenül minden azonos szint felé tart” (35.), bár ahogy utaltunk rá, az emberek közös munkájával lassítható a pusztulásnak ez a folyamata: a száraz országokat éppen az emberek által épített árkok és csatornák tették lakhatóvá. „[A]hol csak a kutak szolgáltatnak ivóvizet, össze kellett fogni, hogy kiáshassák őket, vagy legalább meg kellett egyezni használatukat illetően. Ez kellett legyen a társadalom és a nyelv eredete a meleg országokban” (36.). A víz hiánya vagy bősége megfelelő szabályozás nélkül megszünteti a topológia különbségeit („minden azonos szint felé tart”), legyen szó a természet vagy a társadalom által létrehozott produktumokról. „Az első nyelvek [...] csábító hangszíne is csak az őket létrehozó szenvedélyekkel együtt mosódott el, amikor az emberek által létrehozott újabb szükségletek mindenkit arra készítettek, hogy csak saját magával törődjön és szívét elrejtse mások előtt” (37.). A nyelvek születését így írja le Rousseau:

A fiatal lányok vizet kerestek a háztartáshoz, az ifjúemberek pedig nyájjaikat itatták. Itt valami kellemesebb dolog tártul a szemek elé, mint amihez gyerekkoruk óta szokva lehettek. A szív megindult az új dolgok láttán, egy ismeretlen vonzerő [attractif inconnu] változtatta szelidebbé: örömmel töltötte el, hogy nincs egyedül. Észrevétlenül a víz is egyre szükségesebb lett, az állatok is gyakrabban szomjaztak meg, sietve igyekeztek hát a partra, és egyre nehezebb volt a távozás. Ebben a boldog korban semmi sem jelezte az órák múlását [...]. Az idővel dacoló öreg tölgyek alatt a lángoló ifjúság levetkőzte vadságát; az ifjak lassacskán megszokták egymást; arra törekedve, hogy megértessék magukat, megtanulták kifejezni magukat. Itt zajlottak az első ünnepek: ugriándoztak örömmükben, de serény gesztusaik már nem voltak elegendők, szenvedélyes hangok kísérték mozdulataikat; az öröm és a vágy összekeveredett, együtt hallatták hangjukat: ez volt a népek igazi bölcsője, és a szerelem lángjai

⁴ Lásd Rousseau, Jean-Jacques: *A magányos sétáló álmódzásai*. Fordította Réz Ádám. Magyar Helikon, Budapest, 1964, 111.

a kutak tiszta kristályából fakadtak. [...] A]z egyik elkezdte ásni a kutat, a másik befejezte, pedig gyakran nem is voltak megegyezve, sőt néha nem is látták egymást. (36.)

Mielőtt közelebbről megvizsgálnánk ezt a különös jelenetet, foglaljuk össze az ünnep előtti és az ünnep utáni időszak nyelvét. A természeti állapot embere a közvetlenségben él; a nyelv hiánya ez esetben az időtudat és a történelem hiánya. Itt azonban nem egy tényleges nyelv hiányáról van szó, hanem arról, hogy mi nem beszéljük már a nyelvet, amelyre le lehetne fordítani a történelem előtti nyelv beszédét. A patriarchális kor (a jelenetben az ünnep ideje) nyelve kilép a némaságból, beszéde énekelt, dallamos és költői, egy állandó jelenlét érzelmi telítettségét beszéli el. A társadalomban élő ember eltávolodott ettől a jelenléttől, a tagolás és a mássalhangzók zárttá és személytelenné tették nyelvét, végül az írás bekebelezte mindazt, ami elevenségében még megmaradt belőle. Logosz és történelem Rousseau-nál mindig együtt értendő: a nyelv idővel elveszíti erejét és hangszínét, racionális, kimért, hideg és egyhangú lesz.⁵ Hogyan születik meg az *Esszé* kilencedik fejezetében az emotív nyelv? Az ünnep felfokozottságában a csupán jelekkel és gesztusokkal kommunikáló emberek eljutnak a beszédhez, az intézményesült nyelvet beszélők pedig vissza tudják idézni a jeleket. A patriarchális nyelvnek az archaikus nyelv tagolatlan nyögéseit és gesztusait kell megzenésítenie, a szerződésen alapuló társadalomnak pedig, mely mindössze idealításában adott társadalom, egy normát kell kifejeznie és megjelenítenie, nem egy tényállást. Az emotív nyelv a kétféle nyelvhasználat cseréje során jön létre. Voltaképpen minden embernek képesnek kell lennie arra, hogy megtalálja önmagában azt a vezetékét, mely e két szélső értéket összeköti, *ösztönösen*, minden előzetes instrukció nélkül. A két szélső pont közötti tájékozódás univerzális, mégis immanens belső nyelve a természet hangján szólal meg, grammatikája pedig a részvét. Nos, e részvét

annak ellenére, hogy természetes az emberi szív számára, mindörökké tétlen maradt volna az őt játékba hozó képzelet nélkül. Hogyan hat ránk a részvét? Úgy, hogy túllépünk önmagunkon és a szenvedő lényel azonosulunk. [...] Aki semmit sem képzel el, az csak magát érzékeli és magányos marad az emberek között. (27.)

Ha közelebbről is megvizsgáljuk a kilencedik fejezet ünnepi jelenetét, különös dologra lehetünk figyelmesek. E képsorban ugyanis valamiféle lényegi bizonytalanság uralkodik. Először is a jelenet elliptikus jellege az, ami

⁵ Lásd Starobinski, Jean: Rousseau et les origines des langues. In idem: *La transparence et l'obstacle*. Gallimard, Paris, 1971, 356–380.; 375.

feszültségkeltő: nem tudjuk meg sem azt, hogy a forrás közelében mi volt az a „kellemesebb dolog [...], mint amihez [az emberek ...] szokva lehetnek”, sem azt, hogy mik lehetnek az „új dolgok”, amelyek láttán a „szív megindult”, és főleg, hogy mi lehetett az „ismeretlen vonzerő”, amely szívüket örömmel töltötte el. Rousseau mindezt nem mondja el. Aztán a következő: „észrevétlenül a víz is szükségesebb lett”, azaz a víz gondolata, a víz lehetősége, a vízhez való hozzáférés *igénye* vált éppoly szükségszerűvé, mint a szomjúság primer szükségletének kielégítése. Csakhogy a természetinek mondott (vízre irányuló vágyát kifejezni nem képes) állapotból nem juthatunk el ide, mivel ott nincs nyelv, a gondolat pedig a nyelv csatornáján úszik le, a becsatornázott (közművesített) területekről pedig már nem tudunk fölúszni a forrásig, a kettő tehát ugyanolyan messze van a forrás helyétől. Márpedig ott van a nyelv születésének, „a népek igazi bölcsője”-nek, az első ünnepeknek a helyszíne. A víz használatát illető konszenzus hipotetikus szükségszerűségként jelenik meg: „Ez kellett legyen a társadalom és a nyelv eredete a meleg országokban” (36.). A kútásás közös munkája, rousseau-i szóhasználattal élve, messze nem szerződésen alapult: „az egyik elkezdte ásni a kutat, a másik befejezte, pedig gyakran nem is voltak megegyezve, sőt néha nem is látták egymást” (36.).

Rekonstruáljuk röviden a jelenetet: elmennek az itatóhoz – idővel egyre szomjasabbak lesznek – kedvük támad elidőzni – az elidőzés ünneppé alakul – társas szerveződés – nyelv – szerelem születik a forrásból – kiássák a kutat – elkezdik a munkát – nem is látják egymást – nincsenek is megegyezve.

Mondhatjuk azt, hogy egy nyilvánvalóan fordított genezissel van dolgunk? Nem tudjuk meg, mi lehetett az a kellemesebb látvány, mint amihez az emberek szokva voltak, nem azért, mert nincs neve annak az ismeretlen vonzerőnek, hanem mert számunkra ismeretlen az a nyelv, amelyen a látvány elmesélhető. Továbbá, ha a víz mindent eltüntet, és idővel „minden azonos szint felé tart” (35.), akkor az emotív nyelv – mely „öröm”, „csábítás” és „szenvedély” – nem lehet sem a természet, sem a társadalom terméke: „az ünnep előtti nap elkerülhetetlenül hasonlít az ünnep utáni másnapra”.⁶ Az emotív nyelv az e két szakaszt összekötő, mégis elszigetelt pillanatban keletkezne? Hogyan lehet feloldani ezt a képtelenséget?

A nyelv, a fogalmi gondolkodás, az összehasonlítás képessége fokozatbeli eltéréseket mutat az ünnep előtti és az ünnep utáni időben. A minőségi különbséget a képzelet munkája alkotja meg, ez ébreszti föl a közösségi együttlét kizárólagos emberi princípiumát, a részvétet. A *természet története* azzal a lehetetlen felismeréssel szembesül, melyet Friedrich Hölderlin *A Rajna* című versében – Rousseau-t említve – költ meg: „rejtély, hogyan születik

⁶ Derrida: i. m. 378. Az eredetiben: „Le lendemain de la fête ressemble inmanquablement à la veille de la fête”

tisztán valami”.⁷ Hogyan lehet önnön formális kötöttségének igényétől és megszilárdult tekintélyétől megszabadítani a nyelvet? Hogyan lehet a folyó üledékéből *viszraemlékezni* a forrás áttetsző tisztaságára? Hogyan lehet az allúviumból valami „új”, valami „ismeretlen” vonzerő? Milyen nyelven lehet beszélni a történelem természetéről, ha ez a történelem a természetünké vált? A tér miféle régészeként lehet föl kutatni vagy előállítani egy olyan kezdeti helyszínt, ahol az emberek értették egymást?

Ez a forrásvidék nem közelíthető meg a víz útvonalán, sem a torkolat, sem a forrás iránya felől. A természet és a társadalom részvétlensége (vagyis a topológiai és kulturális különbségeket megszüntető katasztrófák sorozata) egylényegű, az idők folytonossága olyan szakadatlan áramlás, melyből nem léphetünk ki; soha nem lehet részünk egy horizont fölötti, kitüntetett pillanatban, ahonnet az eredetre tekinthetnénk. Az intuitív megértés – a képzelet – által mégis látjuk azt a képet, melyet a szöveg nem részletez, s melynek diszkurzív rendjét az imént egy fordított genezissel jelöltük. „A szív megindult az új dolgok láttán, egy ismeretlen vonzerő változtatta szelídebbé: örömmel töltötte el, hogy nincs egyedül.” (36.) Úgy tűnik, hogy az *új dolgok* és az *ismeretlen vonzerő* elképzelése és nevesítése az olvasó dolga lesz. Valami új, valami ismeretlen. A képzelet munkájában kidolgozott részvét az emberi létezés minősége, az óceáni érzés beszédet követelő, mégis nyelvet bénító fölismerése: létünket időről-időre egymástól kapjuk, ahogyan a nyelvet is, melyen az megszólal. Vajon nem ezen a forrásvidéken időzött Hölderlin, amikor fejében Rousseau gondolatait forgatva, egy folyó titkát idézte meg?

Rejtély, hogyan születik tisztán valami
Tilos a versnek is kibogoznia. Mert
aminek kezdted, maradsz is annak,
szorítson baj, nevelés
bármennyire is: a születésben van a legfőbb erő [...].⁸

⁷ Friedrich Hölderlin: A Rajna. Fordította Bernáth István. *Hölderlin*. Magyar Helikon, 1961. 466. 4. vsz. Rousseau a 10. versszakban jelenik meg: „Rousseau [...] s miképp a bor istene,/ szent bőséggel és isteni balgasággal/ érteti meg a jókkal a legtisztább lelküek/ törvényt nem fogta nyelvét [...]”

⁸ Hölderlin: i. m. 463. 4. vsz.

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 Rosseau-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 történelemfilozófiák³ 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 *elő-történet*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* háttérében 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 anyai 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 történelemtől, 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-természetessége 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

Demeter M. Attila*

Rousseau és a francia forradalom¹

Quentin Skinner, a jeles cambridge-i eszmetörténész szerint az egyik legsúlyosabb hiba, amit csak politikai eszmetörténész elkövethet, hogy egy adott mű jelentését összekeveri a történelmi jelentőségével. Azt gondolom viszont, hogy Rousseau esetében szinte lehetetlenség elkerülni ezt a hibát. Az ő *Társadalmi szerződése* ugyanis olyannyira szorosan összefonódott a francia forradalommal, hogy kérdés: mit és mennyit tudnánk (vagy mit és mennyit akarnánk tudni) ma a rousseau-i politikai filozófiáról, ha nem következik be Rousseau halála után hét évvel a francia forradalom. Mert az, hogy ehhez a forradalomhoz Rousseau politikai és vallási nézetei adták meg az alapot, már a kortársak számára evidenciának számított. És a nézet, az idők folyamán, ahelyett, hogy veszített volna népszerűségéből, egyre elfogadottabbá vált. Odáig menően, hogy például Révai nagy lexikona *Rousseau* szócikkének szerzője egyenesen kötelességének tartja megjegyezni, hogy „a forradalom elméletéhez” Rousseau „vallási és politikai nézetei adták meg az alapot”.²

Míndez azért furcsa, mert meglehetősen sok tény szól ellene. Először is ott van az a tény, hogy – mint már említettem – a francia forradalom kitörése idején Rousseau már hét éve halott. Másodsor, miként azt a kortárs brit történész, Simon Schama kiterjedt, a korabeli magánkönyvtárak katalógusait átvizsgáló levéltári kutatásai alapján meggyőzően bizonyította: Rousseau a saját korában nem volt különösebben közkedvelt politikai szerző. (Mind-

* A szerző egyetemi docens, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem oktatója. demeter.attila@ubbcluj.ro

¹ Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság által a Rousseau-émlékév alkalmából szervezett Tanulmányi Napokon elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Külön kérdés, amelynek a vizsgálatára most nem térnék ki, hogy miként volt vagy lehetett a francia forradalomnak „elmélete”. Ha visszagondolunk, például a ’89-es román forradalomnak nem volt elmélete. Általában a kilencvenes évek kelet-európai rendszerváltó mozgalmainak nem volt úgymond „elméletük”. Ezzel szemben a 18. század végi francia és amerikai forradalmaknak igenis volt elméletük. S itt nem csupán arról van szó – bár persze arról is –, hogy pl. a francia forradalom a *szabadság*, *egyenlőség* és *testvériség* jelszavait hirdette. De legalább ennyire fontos, hogy ezen eszmék mögött egy egész – részletesen kimunkált, összefüggő, koherens, bár meglehetősen absztrakt – politikai filozófia állt, Rousseau filozófiája. Rousseau-nak a forradalom idején egyaránt voltak követői a radikális jakobinusok között, mint Robespierre vagy Saint-Just, a cordelieristák között, például Marat, és a klérus soraiban, például Sieyès.

emellett persze az is igaz, hogy a *Társadalmi szerződést* a hóhér Genfben nyilvánosan elégette, ami reklámnak abban az időben sem volt rossz.) Ez nem jelenti azt, hogy ne lett volna népszerű, de elsősorban nem mint politikai filozófus, hanem mint moralista volt ismert, s ez a tény, állítja Schama a forradalomról szóló terjedelmes „krónikájában”, elsősorban a korabeli francia irodalmi közízléssel magyarázható. Rousseau korában a francia moralista irodalom már több évszázados (legalább másfél évszázados) múltra tekintett vissza, s Rousseau annyiban volt közkedvelt, amennyiben moralistaként ezt a hagyományt folytatta.

Nem mellékes viszont az a tény, hogy a moralista Rousseau is hatott a forradalmárookra. Hiszen voltak közöttük olyanok – és ezek éppen Rousseau leghűségesebb tanítványai közül kerültek ki, mint például Robespierre –, akik hajlottak arra, hogy a forradalomban az erény harcát lássák a bűn ellen. „A francia forradalmi rendszerben – mondotta Robespierre a II. év eső havának (pluviôse) 17. napján (vagyis 1794. február 5-én) – mindaz, ami erkölestelen, politikailag hibás, és ami erkölcsromboló, az ellenforradalmi.”³ „Ha a népi kormányzat erejét békében az erény teszi, akkor a forradalom idején a népi kormányzat erejét egyszerre alkotja az *erény és terror*: az erény, amely nélkül a terror végzetes; a terror, amely nélkül az erény tehetetlen.”⁴ A forradalom nem más tehát, mint az erény háborúja a bűn ellen. A hírhedt rét hava (prairial) 22. napi (1794. június 10-i) törvény után már „erkölcsi” bizonyítékokra való tekintettel is el lehetett ítélni embereket, s a rá következő hét héten több embert végeztek ki, mint az azt megelőző tizenhárom hónapban összesen.

A forradalomnak erény és bűn harcaként való fölfogása rávilágít nem csupán magának a francia forradalomnak, s különösen a forradalom késői szakaszának bizonyos jellemvonásaira, hanem egyszersmind annak a leleplezés utáni hajszának a *végső indokaira* is, amelyet azóta is minden forradalmi diktatúrában, így például a proletárdiktatúrában is tapasztalhattunk, amelyek egyébként ilyen tekintetben egytől egyig a francia forradalom példáját követték.

Minden forradalommal, mint politikai rendszerváltozással szemben ésszerűen felvethető az a kérdés, hogy mikor zárul le végérvényesen a forradalmi átmenet időszaka. A válasz pedig kizárólag attól függ, hogy mit tekintünk a forradalom céljának. Ha azt tartjuk, mint Condorcet, hogy a forradalom célja a *szabadság*, akkor a forradalom lezártnak tekinthető, mihelyest sikerült a szabadság állapotát intézményesíteni.

Rögtön sietnék hozzátenni azonban, hogy – miként azt Hannah Arendt is említi *A forradalom* c. klasszikus könyvében – a szabadság korántsem azo-

³ Robespierre, Maximilien: A politikai erkölcs elveiről. In uő: *Elveim kifejtése*. Fordította Nagy Géza. Gondolat, Budapest, 1988, 421–442.; 426.

⁴ Uo. 429.

nos a felszabadulással.⁵ Bár első fázisban minden forradalom csupán a felszabadulást célozza meg, „a zsarnokság igájából” való kiszabadulást, a zsarnok, a diktátor hatalmának megdöntését stb., de ha csupán ebben merül ki, ha mindezek nyomán nem módosul tartósan az adott országban a hatalom szerkezete, akkor csupán a zsarnok személyét cseréltük egy másikra, s a forradalom minden további nélkül bukottnak nevezhető. Egy forradalom akkor sikeres, ha sikerül nem csupán a hatalmon lévők személyét lecserélni, hanem a szabadság élhető állapotát is tartósan intézményesíteni: ha létrehívtuk és működtetjük azokat az intézményeket, amelyek a szabadság kanonikus értelmezését testesítik meg. (Ilyen tekintetben pl. – bármennyire paradox is ez – az amerikai forradalom, amelyről szinte alig tudunk valamit, sikeres volt, míg a francia, amelyet pedig azóta is a forradalmak eredeti mintájának tekintünk, sikertelen.)

Arról persze lehet vitatkozni, hogy a szabadság újonnan létrehozott politikai intézményei működnek-e vagy sem, jól működnek-e vagy sem, megtestesítik-e a szabadságról alkotott uralkodó felfogást vagy sem, s hogy egyáltalán erre a szabadságra vágytunk-e, amikor forradalmat indítottunk, vagy sem. Ez a vita hosszú ideig elhúzódhat, de *elvileg* mégiscsak lezárható. Ma például elmondhatjuk, hogy a román forradalom és az azt követő hosszú átmeneti időszak (az ún. „perioada de tranziție”) végérvényesen lezárult.

Ha viszont azt mondjuk, mint Robespierre, hogy a forradalom az erény harca a bűn ellen, akkor a forradalom folyamata csak akkor tekinthető lezártnak, ha sikerült az erényesség állapotát intézményesíteni. Persze jó kérdés, hogy egyáltalán érdemes-e és lehetséges-e erkölcsi állapotok politikai intézményesítésére törekedni (alkalmas eszköze-e a politika és a törvényhozás az erkölcsnemesítésnek?), de tagadhatatlan, hogy Robespierre-nek szándékában állt a törvényhozás révén az embereket becsületes viselkedésre kényszeríteni. „A törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál – mondotta –, mint hogy becsületességre kényszeríti őket.”⁶ De még ha a politika alkalmas eszköze is lenne az erkölcsi célok követésének, amivel szemben az elmúlt kétszáz esztendő demokratikus diktatúráinak egyhangú történelmi tapasztalatával a hátunk mögött ma már erős kételyeink vannak, az erény kizárólagos uralmának van egy megkerülhetetlen akadálya: jelesül, hogy a bűn természetéből fakadóan képes az erény álarcát ölteni.

Éppen ezért a francia moralista irodalmi hagyomány azt tanította, hogy nincs nagyobb bűn a *képmutatásnál*: hiszen ez képes az összes többi bűnt elleplezni. De La Rochefoucauld herceg szép aforizmája szerint „a képmuta-

⁵ Lásd Arendt, Hannah: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Európa, Budapest, 1991, 37.

⁶ Robespierre: Az élelmiszerekről. In i. m. 291–300.; 299.

tás a bűn hódolata az erény előtt”.⁷ A képmutatás mindig *gyanakvást* szül a mögötte meghúzódó – a gyanú szerint *mindig* alantas – indokokkal és indítékokkal szemben, s ez hosszú távon tönkreteszi az emberi kapcsolatokat.

Ha ezt a gyanakvást átvisszük az emberi viselkedés terepéről a politika terepére, nem lesz belőle egyéb, mint a *leleplezés* – az ellenforradalmár, az áruló leleplezése – utáni hajszá. Szintén Hannah Arendt írja, hogy „bár a történezt talán mindig meg fogja döbbszteni, de a történetírás dolga dokumentálni, hogy milyen jelentős szerepet játszott a francia forradalom későbbi szakaszaiban a képmutatás és a leleplezésére irányuló szenvedély”: „mielőtt a forradalom nekilátott, hogy felfalja gyermekeit, leleplezte őket”. „A képmutatás elleni háború változtatta Robespierre diktatúráját a terror uralmává”, mert „Robespierre bevitte a politikába Rousseau *âme déchirée*-jét, a lélek konfliktusait, s azok ott, mivel megoldhatatlanok voltak, gyilkos erővé váltak”.⁸

De visszatérve Rousseau-hoz, a moralistához: ha szükség volt még egyáltalán arra, hogy hírnevét moralistaként öregbítse, akkor ezt *post mortem*, a *Vallomások* révén minden bizonnyal megtette. A *Confessions* 1782-es megjelenése után ugyanis még kétkedő olvasóiban és tanítványaiban is elszlott a mester erkölcsi tisztaságával szembeni kétely. Pedig a „természethű” portré, amelyet Rousseau a bevezetőben ígért, helyenként ugyancsak naturalistára sikeredett: olvashatunk például arról, hogy eldobta magától gyermekeit (ő, aki könyvet írt a nevelésről!), hogy különféle módokon megszállottja volt a maszturbálásnak, hogy *ménage à trois* részese volt Madame de Warens-nel és a gyógyfüves orvosával, stb. „A lélegzetelállító őszinteség, mellyel bűneit éppúgy megvallotta, mint erényeit, megerősítette az olvasók ama nézetét, hogy Rousseau volt a század legnagyobb *bonnête homme*-ja (becsületes ember).”⁹ Tudniillik sikerült megszabadulnia a bűnök bűnétől, a képmutatástól.

Míndeközben a politikai filozófus Rousseau, mint említettem a kortársak számára gyakorlatilag ismeretlen maradt. Politikai nézetei a forradalom idején ennek ellenére hatottak, mi több, egyenesen népszerűek voltak, ami elsősorban Sieyès abbénak¹⁰ volt köszönhető, aki a rousseau-i politikai teória elemeit felhasználva a forradalom előestéjén egy elsöprő párizsi sikerű pamfletet jelentetett meg *Mi a harmadik rend?* címmel.

⁷ Rochefoucauld, François de la: *Gondolatok*. Fordította Benedek Marcell. Kairosz, Budapest, 2001, 49. (218. aforizma)

⁸ Arendt: i. m. 126–128.

⁹ Schama, Simon: *Polgártársak: A francia forradalom krónikája*. Fordította M. Nagy Miklós. Európa, Budapest, 2001, 209.

¹⁰ Sieyès az egyetlen olyan klerikális személy, aki nem a klérus, hanem a harmadik rend küldöttjeként kerül be a rendi gyűlésbe: egyike volt Párizs húsz képviselőjének. A forradalom kezdeti szakaszában játszott rendkívüli szerepe dacára túlélőnek bizonyul: majd csak Napóleon állítja félre.

De talán az igazi kérdés nem is az, hogy *miként* hatottak Rousseau tanai a forradalomban, hiszen tudjuk, hogy azok között, akik a forradalom egyik vagy másik korszakában vezető szerepet játszottak, sokan álltak tartósan az ő szellemi hatása alatt (pl. Sieyès vagy Robespierre). Sokkal fontosabb kérdés, hogy miért éppen Rousseau filozófiája vált a forradalom nem hivatalos ideológiájává.

A válasz, én azt hiszem, valamiféleképpen összefügg a szabadság sajátosan rousseau-i eszményével. Rousseau tanai csak azért lehettek jók a forradalmárok céljaira, mert a *szabadságot* tette meg az általa sürgetett *politikai* változások *céljának*, ugyanakkor a szabadságot mégiscsak az ember *természetes* állapotaként gondolta el. „Az ember szabadon született és mégis mindenütt láncon van”¹¹ – mondja mindjárt *A társadalmi szerződés* című munka első könyvének elején. Ez az állítás azonban, bármennyire is ismerősen cseng ma a fülünknek, csak látszatra egyszerű. A mondat második fele egy tényállítást fogalmaz meg (legalábbis látszatra): valami olyasmit, hogy Európa-szerte zsarnoki kormányok vannak, vagyis az európai emberiség zsarnoki igában sínylődik. Az első fele viszont egy hipotézis, mégpedig egy, a *természeti állapot* kapcsolatos hipotézis, miszerint az ember természeti állapotában szabad, s csak a zsarnoki politika teszi őt szolgává. Rousseau kortársai a tényszerű állapotok és a hipotetikus állapotok közötti eme különbségre sokkal fogékonnyabbak voltak, mint mi, s emiatt némelyek dühödten vitába is szálltak vele. Egy korabeli szállóige szerint, amelyet egyesek Joseph de Maistre-nek tulajdonítanak, azt állítani, hogy az emberek szabadnak születnek, de mégis mindenütt láncon vannak, olyan, mintha azt mondanánk: a bárányok húsevőnek születnek, de mégis mindenütt megeszik a fűvet.

Mert az, hogy a bárányok megeszik a fűvet – tény. Ezzel szemben viszont az, hogy esetleg húsevőknek születtek volna, merő hipotézis, ráadásul igazolhatatlan hipotézis, hiszen semmiféle olyan tapasztalatunk nincs, ami esetleg arra engedne következtetni, hogy a bárányok bizonyos helyzetekben húsevők lennének. *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes az emberre és az ő szabadságára nézvést is. Az ember nem születik szabadnak: az ember csecsemőnek születik. Olyan öröklött biológiai és társadalmi kényszerek fogságába születik már eleve bele, amelyeknek java részét élete végéig nem fogja levetkőzni. Amikor megszületik, nem tud önmagától járni vagy enni, s hosszú hónapoknak kell eltelni ahhoz, hogy egyáltalán lábra álljon. A szabadság állapota, a természettől vagy születéstől fogva adott szabadság állapota nem más, mint merő képzelgés, nevetséges hipotézis.

De Maistre és más korabeli szerzők éppen azt támadták, ami Rousseau nézeteinek abszolút újdonsága, legradikálisabb üzenete volt: hogy tudniillik

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Fordította Mikó Imre. Kriterion, Bukarest, 1972, 22.

az ember szabadnak születik, hogy méltóságának, szabadságának ő maga a forrása. Maga az *emberi természet* az, ami bennünket szabadsággal és méltósággal felruház, s ehhez nincs szükség sem világi, sem egyházi autoritásra. (Kant majd lenyűgöző egyszerűséggel fejezi ki ezt a gondolatot, amikor azt mondja, hogy a felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.) A szabadságot az ember nem Isten kegyelméből vagy a világi uralkodó jóindulatából birtokolja, hanem saját jogon, születésénél és emberi természeténél fogva. Ezzel viszont Rousseau láthatóan kivonja a szabadság állapotát az intézményesített vagy intézményesült politika hatóköréből: az ember nem azért szabad, mert szabaddá teszik őt adott politikai viszonyok: azért szabad, mert szabadnak született.

Ebből viszont az is következett, hogy azok a *jogok*, amelyek ennek a szabadságnak a tartalmát képezik, örök érvényűek, és nem függenek a fennálló politikai viszonyoktól. Nem véletlen, hogy a nemzetgyűlés által kiadott és híressé vált *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* az elidegeníthetetlen emberi jogok eszméjére épült. Eszerint az emberi jogok „elidegeníthetetlenek”, nem vezethetők le és nem származtathatók le másfajta jogokból vagy törvényekből, bevezetésükhöz nincs szükség semmiféle autoritásra, forrásuk maga az Ember. Az, hogy ezek a jogok elidegeníthetetlenek, azt is jelentette tehát, hogy semmiféle politikai hatalom, sem egyházi, sem pedig világi autoritás nem foszthat meg bennünket tőlük. És ami még ennél is fontosabb: hogy minden olyan világi vagy egyházi uralom rögvest *illegitimé*, törvénytelené válik, mihelyst ezeket a jogokat sérti.

Ha tehát az volt a kérdésünk, hogy miért éppen Rousseau politikai filozófiája képezte a francia forradalom alapját, akkor a válasz egyszerű: azért, mert tanítása erőteljes *forradalmi* potenciált hordozott. Megengedte ugyanis a világi uralom elleni jogszerű lázadást, amennyiben az sérti az emberi szabadságot. Nem véletlen tehát, hogy a forradalomnak éppen Rousseau tanítása lett a fő ideológiája. Ha az ember már a politikai állapotokat megelőzően is szabad, akkor ez azt jelenti, hogy mindenkor szabadságában áll felforgatni a politikai állapotokat. A szabadság nevében *forradalmat* lehet indítani, valahányszor azt látjuk, hogy a zsarnokság kisajátítani törekszik ezt. Ezek a jogok ugyanis, éppen azért, mert természetesek, a szabadságnak egy olyan szféráját írják körül, amely kívül esik az intézményesített politika területén. Van bennük valami mélyen apolitikus, sőt egyenesen politikaellenes, *an-archikus* a szó eredeti, etimológiai értelmében. Ez a szabadságnak egy olyan tereuma, amely – mivel kívül esik a hatalom kontrollján – a fennállóval szembeni lázadás, mindenféle forradalom végső, legitim alapját képezheti – és rendszerint képezi is. A természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok jámbor eszméje tehát olyasféle forradalmi potenciált hordoz, ami például Edmund Burke-öt, a forradalom nagy ellenfelét – de tulajdonképpen minden későbbi, 19. századi konzervatív szellemi rokonát – mélyen aggasztotta. „Az »emberi jogokról«

beszélnek – írta epésen Burke. Ezek ellenében nem létezhet preskripció; semmiféle megegyezés nem kötelező velük szemben; nem ismernek mértéket, sem kompromisszumot [...] Az ő emberi jogaikkal szemben egyetlen kormányzat se keresse biztonságát [...].”¹²

Igazság szerint azonban ezek a jogok nem csupán a politikai szférán, hanem egyszersmind a történelem hatótávolságán is kívül esnek: mivel egy sosem létezett, merőben hipotetikus természeti állapot termékei, nemcsak apolitikusak, hanem lényüket tekintve *ahistorikusak* is. Emiatt aztán híveik szemében legtöbbször a különböző történelmi korszakok megítélésének alkalmas mércéivé válnak, olyasfajta abszurdításokat eredményezve a történelem értelmezésében, mint amilyenekben Robespierre beszédei bővelkedtek. „Mivel a társadalom egyedüli célja az ember elévülhetetlen jogainak valóra váltása és szüntelen érvényesítése – mondta egyik beszédében Robespierre –, a forradalmak egyedüli jogos indoka csak az lehet, hogy visszatérítse a társadalmat e szent célhoz, és visszaállítsa ugyanezen jogokat, miket az erőszak és a zsarnokság bitorolt.”¹³ Vagyis ha léteztek olyan történelmi korszakok, amikor az embereknek nem voltak emberi jogaik (márpedig, jól tudjuk, léteztek ilyen történelmi korszakok), akkor az nem azért volt, mert akkoriban az embereknek egész egyszerűen nem voltak ilyen jogaik, hanem azért, mert ezeket a jogokat a zsarnoki és önkényes hatalom bitorolta. A forradalom célja – minden forradalom célja –, hogy visszavegye az ember számára sosemvolt örökségét. Az emberi jogok mércéjével mérve mindenféle uralom, legyen az szelíd és legitim vagy zsarnoki és bitorló, egyként gyűlöletes, amennyiben nem biztosítja az ember jogait. (Így talán képet alkothattunk arról, hogy mire gondolt Rousseau, amikor azt mondta, hogy az ember, bár szabadnak született, mégis „mindenütt láncon van”). „Ezeknek az okoskodóknak a kifogásai – mondja Burke – éppen olyan érvényesek egy ősi és jószágos kormányzattal szemben, ha formái nem egyeznek meg az ő elképzeléseikkel, mint a legerőszakosabb zsarnokság vagy a legújszerűbb bitorlás ellenében.”¹⁴

Van azonban Rousseau tanításainak egy olyan üzenete is, ami kevésbé nyilvánvaló módon következik a fentiekből, de ami 1792, a köztársaság kikiáltása után annál nagyobb jelentőségre tett szert a forradalmárok között. Burke-nek még az volt a véleménye, hogy a szabadságot és az ember elidegeníthetetlen jogait az állam képtelen biztosítani, ha egyszer ezek megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek – írta – nem élvezhetik egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait.” „Ha a polgári társadalom megegye-

¹² Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1990, 145.

¹³ Robespierre: Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól. In uő: i. m. 123–132.; 124.

¹⁴ Burke: i. m. 145–146.

zéssel születik, e megegyezés kell legyen a törvénye [...]; s hogyan követelhet bárki is a polgári társadalom konvenciója alapján olyan jogokat, amelyek még csak nem is feltételezik létezését?”¹⁵ Valójában azonban Rousseau egész igyekezete arra irányult, hogy olyan kormányzati rendszert gondoljon ki, amely a politikára képezné le a természeti állapotot. „Az ember szabadon született és mégis mindenütt láncon van. [...] Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést, azt hiszem, meg tudom oldani.”¹⁶

Tanítása tehát csak azért lehetett jó a forradalmárok céljaira, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte, hanem egyszerűen egy új kormányzati formát is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Nem csupán arról volt szó tehát, hogy XVI. Lajos zsarnok (ami amúgy sem felelt meg a tényeknek), hanem arról is, hogy a királyság intézménye eleve rossz, hiszen nem tükrözi a természeti állapotot. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban *szabadok*, s ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a köztársaság (mai nevén: demokrácia). A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. A szabadság elemi feltétele egy adott kormányzati forma, a köztársaság, de legalábbis a néphatalom intézményesítése: a szabadság feltétele a politikai egyenlőség.

Ez utóbbit, mármint a néphatalom intézményesítését Rousseau, mint köztudott, egy társadalmi szerződés keretében képzelte el. Hasonlóan a politikai eszmetörténetből ismert többi szerződéselmélethez, Rousseau célja sem az, hogy ezzel történelmileg hiteles leírást adjon a társadalmak keletkezéséről (Kant óta tudjuk, hogy a társadalmi szerződéselméletek nem rendelkeznek valós történelmi magyarázó erővel: ezek mindig egy fiktív, hipotetikus eseményre utalnak). De az a tény, hogy társadalmi szerződések a történelem során soha nem köttettek, nem teszi a társadalmi szerződésről alkotott filozófiai elméleteket fölöslegessé. Ezeknek ugyanis nem az a céljuk, hogy történelmi magyarázatokkal szolgáljanak az emberi társulások létezésére, hanem hogy segítségükkel meg tudjuk állapítani – többek között – a legitim, vagyis jogszerű uralom ismérveit. Arra ösztönöznek, hogy úgy gondolkodjunk a hatalomról, *mintha* egy társadalmi szerződés révén jött volna létre, melynek keretében egyértelműen megállapodtunk volna a jogszerű uralom kritériumait illetően. Annak függvényében, hogy miként képzeljük el a társadalmi szerződést, mást és mást fogunk tekinteni a jogszerű uralom kritériumainak.

¹⁵ Uo. 147.

¹⁶ Rousseau: i. m. 22.

Rousseau a társadalmi szerződés leírásában a következőképpen fogalmaz: „*Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részének fogadjuk be.*”¹⁷ Még azt is hozzáteszi, hogy a társult személyeket együttesen *népnek* hívják. Azt látjuk tehát, hogy bár Rousseau feltevése szerint az ember szabadnak születik, a társadalmi szerződés révén föladja ezt a szabadságát, és úgymond „alárendeli személyét” a „közakaratnak”, a nép egy tagjává válik. Miként ő maga írja, „a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beolvad az egész közösségbe”,¹⁸ hogy aztán majd ezeket a jogokat a közösségtől és a közösség által megerősítve egy későbbi időpontra visszakapja. Más szóval, miként Hannah Arendt írja, alighogy az ember színre lépett, tökéletesen felszabadult és különálló lényként, ki méltóságát magában hordja, és ebben a tekintetben nem szorul semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává.

Mindazonáltal az így létrehozott főhatalmat semmi sem kötelezi külső törvények tiszteletben tartására, mert „nincs és nem is lehet semmiféle alaptörvény, mely a nép testületére kötelező volna”.¹⁹ A Rousseau-i társadalmi szerződésemélet paradox vonása tehát az, hogy bár – mint minden szerződésemélet – elvileg a legitim hatalom ismérveinek leírására szolgálna, de tulajdonképpen semmi nem következik belőle a legitim hatalom természetére nézve. Ugyanígy, Rousseau szerint a nép testületét az egyénekkal szemben sem kötelezi semmi: „A főhatalomnak pedig, mivel csak a részeit alkotó magánszemélyekből áll, nincs és nem is lehet az övéktől eltérő érdeke; következésképpen a főhatalomnak semmi szüksége sincs arra, hogy alattvalói számára biztosítékot nyújtson, mert lehetetlen volna, hogy a test ártani akarjon valamennyi tagjának; s alább azt is látni fogjuk, hogy egyetlen magánszemélynek sem árthat. A főhatalom már pusztán létezésénél fogva mindig az, aminek lennie kell.”²⁰ Kétségtávol ez az egyik legszönyorosabb mondat, amit a politikai gondolkodás történetében valaha leírtak. Ilyet még Hobbes sem írt, aki pedig Benjamin Constant szerint „a legszemélyesebben alakította rendszerré a zsarnokságot”.²¹

¹⁷ Rousseau: i. m. 37. Kiemelés az eredetiben.

¹⁸ Uo. 36.

¹⁹ Uo. 38.

²⁰ Uo. 39.

²¹ „Rousseau maga is megrettent ezektől a következményektől; elrémült az általa teremtett társadalmi hatalom iradatlanágától, nem tudta, kinek a kezébe helyezze ezt az iszonyatos hatalmat, és nem talált egyebet, ami az ilyen főhatalomtól elválaszthatatlan veszélytől megóvjon, mint egy olyan kibúvót, amellyel lehetetlenné tette a gyakorlását. Kijelentette, hogy a szuverenitás nem idegeníthető el, nem ruházható át, nem képviselhető. Azaz, más szavakkal azt nyilvánította ki, hogy ez a hatalom nem gyakorolható; amivel valójában semmissé tette az elvet, amelyet nem sokkal előbb megfogalmazott. Figyeljük meg azon-

Mindent összevetve tehát elmondhatjuk, hogy Rousseau úgy alkotta meg a társadalmi szerződésről szóló elméletét, hogy mindebből a jogszerű uralomra vagy az uralom jogszerűségére nézvést semmiféle megszorítás nem következett. A szabadság rendszeréhez elegendő a népuralmat létrehívni, és bízni abban, hogy a nép mint testület nem kívánhat ártani a tagjainak. Éppen ezért Rousseau elmélete a demokráciáról nélkülözte a mai demokratikus gyakorlat fontos elemeit. Kifejezetten elutasította például a *népképviselet* gondolatát, mivel attól félt, hogy a képviselők magukhoz ragadják és kisajátítják a hatalmat. A képviseleti rendszer „esztelen”, írta, és azokból az időkből származik, amikor „az emberi nem lealjasult, és az ember elnevezés gyalázzá vált”.²² A képviselet gondolatának elutasításából viszont a pártosodás elutasítása is következik, lévén a pártosodás természetes velejárója a képviseleti rendszernek. S Rousseau valóban nem helyeselte, „ha magánérdekek érvényesülnek a közügyekben”.²³

Ugyancsak elutasította a hatalmi ágak szétválasztásának gondolatát, amit – a képviselet mellett – valamivel korábban Montesquieu báró javasolt a demokratikus kormányzatok számára. Rousseau, aki amúgy is kevés dologban értett egyet vele, a hatalom megosztásának elvéről szólva becsmérőleg jegyzi meg, hogy „a mi politikai íróink, ha nem tudják felosztani a legfőbb hatalmat elvben, felosztják tárgya szerint” „törvényhozó és végrehajtó” hatalomra, s „hol összebonyolítják ezeket az ágakat, hol elválasztják”: „[f] antasztikus darabokból összetákolttá lényé alakítják az államhatalmat; olyan ez, mintha egy embert több testből állítanánk össze, s ezek közül az egyiknek csak szeme, a másikonak csak karja, a harmadikonak csak lába volna és semmi egyéb”.²⁴ A népakarat, amit a főhatalomnak tükröznie kell, csakis egységes lehet, így a hatalmat sem lehet felosztani.

Ezért gondolhatta aztán maga Robespierre is, hogy a Köztársaságnak mindösszesen a nép természetét kell kifejeznie, alkotmányos biztosítékokra a kormányzati túlkapásokkal szemben pedig azért nincs szükség, mert a nép természetű fogva erényes. Robespierre számára a Köztársaság a nép természetét, azaz a nép alapvetően *erényes* természetét testesítette meg, s ezért volt az, hogy szinte egyáltalán nem törődött a Köztársaság intézményes szerkeze-

ban, mennyivel őszintébben járnak el a zsarnokság pártolói, amikor ugyanebből az alaptételből indulnak ki, mivel ez támogatja és előmozdítja az ügyüket. Hobbes, aki a legszellemesebben alakította rendszerré a zsarnokságot, sietett elismerni a főhatalom korlátozatlanságát, hogy ebből arra a következtetésre jusson, hogy az egy kézben összpontosuló abszolút kormányzás törvényes. A szuverenitás – mondja Hobbes – abszolút.” Constant, Benjamin: Politikai alapelvek. Fordította Csepeli Réka és Jancsó Júlia. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 73–196.; 79.

²² Rousseau: i. m. 135.

²³ Uo. 100.

²⁴ Uo. 48.

tével: a Köztársaságnak csupán az a dolga, hogy érvényre juttassa a nép természetét.

A jakobinus diktatúra fennállásának két éve, illetve az ezt kísérő szakadatlan vérontás a kortársak számára többek között azt a lényeges felismerést eredményezte, hogy a népuralom, avagy a demokrácia ugyan nem teszi lehetővé egyetlen személy zsarnoki uralmát, de lehetővé teszi a többség, illetve az összesség korlátlan uralmát.

A felismerést a forradalom kortársai közül a legvilágosabban a már említett (szintén svájci származású) Benjamin Constant fogalmazta meg. Hosszas, elkeseredett vitát folytatott Rousseau nézeteivel, bár ennek ellenére Rousseau-t „fenséges szellem”-nek nevezte, gondolatait pedig „fenséges igazság”-oknak, s méltányolta „magukkal ragadóan ékesszóló passzusait”. Ugyanakkor, bármennyire is méltányolta Rousseau munkásságát, s bármennyire nem kívánt csatlakozni „egy nagy férfiú becsmélőjéhez”, a közismert tény, hogy a forradalmárok „elméleteik nagy részét” eme „filozófus” műveiből merítették, maga sem tagadhatja. *Politikai alapelvek* című politikai főművében pedig egyenesen azt állítja, hogy Rousseau „tévedése miatt” *A társadalmi szerződés*, „amelyre oly gyakran hivatkoznak a szabadság szószólói”, a zsarnokság „minden fajtájának” legrettenetesebb „segédeszközévé vált”.²⁵

²⁵ Constant, Benjamin: *Politikai alapelvek*. Fordította Csepeli Réka és Jancsó Júlia. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 73–196.; 77.

Forgács Gábor*

Stratégiai manőverezés a pragma-dialektikai elméletben: implikációk a dialektikai és retorikai elemzés számára¹

Bevezető

Hagyományosan három lehetséges módja van egy érvelés elemzésének: logikai, dialektikai és retorikai. Kommunikációs helyzetben két résztvevő közt információcsere zajlik. A logika elemzi, hogy milyen tartalma lehet ezeknek az információknak, a dialektika pedig az információcsere folyamatát elemzi.² A pragma-dialektika ehhez biztosít egy normatív keretelméletet: meghatározza, hogy az interakciókban mely információcserek tekinthetők szabályosnak, és melyek nem. Mi történik abban az esetben, ha ebbe az elemzési mezőbe behatol a retorika, annak elemzése, hogy a szónok és a közönsége közt milyen viszony van? Ezt a problémateret igyekszem körbejárni dolgozatomban.

A pragma-dialektika az 1970-es években alakul ki az Amszterdami Egyetemen, elsősorban Karl Popper kritikai racionalizmusa által inspirálva. Egy olyan elméletet igyekeztek kidolgozni, amely ésszerű kombinációja lehet a nyelvészeti pragmatikának és a párbeszéd logikai meglátásainak, a dialektikának. A kritikai párbeszéd modellje azért előnyös, mert egy metodológiát ad, amelyben a kritikai párbeszédben résztvevők meg tudják határozni annak feltételeit, hogy egy álláspont védhető-e a kritikával szemben vagy sem. Illetve egy olyan módszertant határoz meg, amelyet követve a résztvevők képesek arra, hogy feloldják a felmerült véleménykülönbséget. Ennek része, hogy a párbeszéd alatt a partnerek az egyes beszédaktusokat instrumentálisan alkalmazzák, bizonyos célokat szeretnének elérni.³ A pragma-dialektikai keretel-

* A szerző a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem doktorandusza; gabor.forgacs@filozofia.bme.hu

¹ A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

² Krabbe, E. W.: Meeting in the House of Callias: Rhetoric and Dialectic. *Argumentation*, Vol. 14. (2000) Nr. 3, 205–217, 205–206; Zarefsky, D.: Strategic Maneuvering through Persuasive Definitions: Implications for Dialectic and Rhetoric. *Argumentation*, Vol. 20. (2006) Nr. 4, 399–416, 399.

³ Eemeren, F. H. v. – Grootendorst, R.: *A Systematic Theory of Argumentation: The Pragma-dialectical approach*. Cambridge University Press, Cambridge, England, 2004, 3.

mélet négy elemet tekint meghatározónak a beszédaktusok alkalmazásával kapcsolatban. Az álláspontban megjelenő *externális* pozíció az, amit az elmélet vizsgál, illetve az ehhez kapcsolódó nyilvános elköteleződéseket. Az elmélet *szociális* kontextusba helyezi a vitát, nem lehetséges az egyes társas szerepektől elkülöníteni az érveket. Ennek megfelelően a pragma-dialektika elkülönít egymástól védekező (protagonista) és támadó (antagonista) szerepeket, és ezen szerepek azonosítása a későbbi elemzés feladata. Az elmélet továbbá a beszédaktusok *funkcióját* vizsgálja, osztályozza azokat annak megfelelően, hogy milyen szerepet töltenek be a kritikai párbeszéd során. Végül a pragma-dialektika *dialektifikál*; felállít bizonyos normákat, amelynek meg kell felelnie a párbeszédnek, hogy kritikainak mondhassuk, és alkalmasnak lehessen a véleménykülönbség feloldására.⁴

A pragma-dialektikai keretelmélet egy olyan elméleti szerszámkészlet ad, amellyel lehetőség nyílik a diskurzus episztemológiai megalapozására, illetve az egyes felek által képviselt metateoretikus elköteleződések feltárására. Lehetővé teszi továbbá a vita longitudinális dinamikájának elemzését, azt, hogy a párbeszéd során az egyes álláspontok és az általuk használt érvek milyen szerepet kapnak, illetve azt is meg tudjuk határozni, hogy mik lettek volna a lehetséges argumentatív lépések a topikus potenciál feltárásának segítségével. Eddig röviden vázoltam tehát azt az analitikus eszköztárat, amellyel a pragma-dialektikai elmélet dolgozik. Ugyanakkor felmerül a kérdés: mi történik, ha ezt az eszköztárat a retorikai elemzésre alkalmassá szeretnénk tenni? Vajon milyen módosításokat kell tennünk az elméletben ahhoz, hogy képesek legyünk egy párbeszéd retorikai elemzésére?

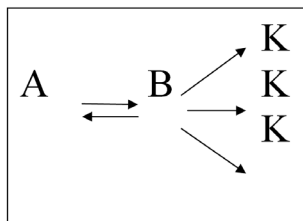
A stratégiai manőverezés problémája

Egy párbeszéd dialektikai elemzése arra fókuszál, hogy milyen egymásutánban cserélik ki az egyes beszédaktusokat a párbeszéd résztvevői. Az egyes asszertív beszédaktusokkal a résztvevők nyilvános elköteleződések tesznek, amelyeket képesnek kell lenniük valamilyen módon igazolni a többi résztvevő felé. Ez az elemzés ugyanakkor figyelmen kívül hagyja azt, hogy a párbeszéd társas kontextusához csatlakozhatnak mások is, akik nem képviselik egyik álláspontot sem, hanem *közönséget* alkotnak. A párbeszédben résztvevő antagonista és protagonista mellett, hogy egymással az érveket kicserélik, egyidejűleg egy meggyőzési szituációban is vannak, ahol igyekeznek a közönséget a saját oldalukra állítani.⁵ Az érdekes a vitaszituáció elemzésében

⁴ Eemeren–Grootendorst: i. m. 27.

⁵ Krabbe, E. W.: Meeting in the House of Callias. Id. kiad. 208.

az, hogy a résztvevők egymással olyan párbeszédet folytatnak, ahol a másikat egyszerre tekintik vitapartnernek és közönségnek. Ebből eredeztethetők azok a kérdések, amelyek azon elméletek kapcsán merülnek fel, melyek párhuzamosan igyekeznek magyarázni a retorikai és dialektikai aspektusokat.



1. ábra: A és B egymással dialektikai helyzetben vannak, ugyanakkor B számára K közönséget alkot. Nem tudunk attól eltekinteni, hogy B számára A is közönség és párhuzamosan vannak dialektikai és retorikai szituációban.

A pragma-dialektikai elméletben a jelenséget, amikor a párbeszédben elhangzó érvek mind a retorikai, mind pedig a dialektikai dimenziót igyekeznek megadni, a stratégiai manőverezés eszközével igyekszünk elemezni. Ez arra a folyamatos erőfeszítésre utal, hogy az argumentatív diskurzusban végrehajtott lépések igyekeznek megtartani az egyensúlyt a *dialektikai ésszerűség* és a *retorikai hatékonyság* között.⁶ Az elemzésben viszont a két nézőpont nem szerepel egyenlő hangsúllyal. Nem a két mező egymással megtartott egyensúlyáról van szó, hanem arról, hogy egyes retorikai szempontok behatolnak a dialektikai elemzés mezejére.⁷ A véleménykülönbség feloldása az elemzés szempontjából minden esetben előnyt élvez a hatékony prezentációs eszközök kiválasztásával szemben.

Ezen a ponton nyílik lehetőség tézisének megfogalmazására: lehetséges olyan stratégiai manőverezés, ahol a pragma-dialektikai keretelmélet szabályainak megsértése nélkül jön létre olyan helyzet, amely ellehetetleníti a véleménykülönbség feloldását.

⁶ Eemeren, F. H. v.: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse – Extending the pragma-dialectical theory of argumentation*. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia, 2010, 40.

⁷ I. m. 36.

A kritikai párbeszéd szakaszaiban megjelenő érdeklődés implikációi

A pragma-dialektika négy szakaszt különít el⁸ a kritikai párbeszéd folyamatában,⁹ és mindegyik fázis rendelkezik egy dialektikai és egy retorikai dimenzióval.¹⁰ Ebben az alfejezetben azt elemzem, hogy az egyes szereplők dialektikai és retorikai érdekei milyen hatással vannak a kritikai párbeszéd egyes szakaszaira, ezek közül is elsősorban a *nyitó* és az *argumentációs* szakaszra. A nyitó szakaszban megjelenő dialektikai érdek az, hogy a kritikai párbeszéd résztvevői tisztázzák a kiinduló pontokat, amíg a retorikai érdekük az, hogy olyan procedurális és materiális kiindulópontokat vegyenek fel, amelyek számukra optimálisak.¹¹ Könnyen belátható, hogy meglehetősen nehéz olyan kiindulópontokat felvenni, amelyben mindegyik fél elfogad és egyetért, ugyanakkor optimális kiindulópontot jelentsen mind a két fél számára saját álláspontja képviseletében. Ebben az esetben a közös dialektikai érdek az igazság feltárására utközik az egyéni retorikai érdekekkel, amely a saját álláspont sikeres képviselete.

Az argumentációs szakaszban megjelenő dialektikai cél az antagonista kritikai ellenvetéseinek illetve a protagonist kritikai ellenvetésekre adott válaszáinak tisztázása az általa képviselt álláspont védelmében. A retorikai cél pedig az, hogy az antagonista optimális támadást tudjon kifejezni a protagonist álláspontjára kritikai ellenvetéseivel, míg a protagonist épp ellenkezőleg, az érkező kritikai ellenvetésekkel szemben igyekszik optimális védelmet kidolgozni.¹²

Már kezdetben is meglehetősen bonyolult feladat azon kiindulópontok kiválasztása, amelyek megfelelnek mind a dialektikai illetve a retorikai céloknak: párhuzamosan fogadja el mind a két résztvevő, ugyanakkor lehetséges legyen belőlük optimális támadást indítani a védett álláspont irányába, illetve optimálisan védekezni az érkező ellenvetésekkel szemben. A procedurális és materiális kiindulópontok mint referencia-pontok kiválasztása kiemelten fontos mind az argumentációs szakasz, mind pedig a véleménykülönbség feloldásának lehetősége szempontjából. Ezek határozzák meg ugyanis, hogy mit tekinthetünk ésszerű érveknek a kritikai párbeszédben és mit nem. Mindezek ellenére a dialektikai és retorikai dimenziók közt megjelenő érdeklődés ezt jelentősen megnehezíti. Mivel lehetséges két formálisan teljesen ekvivalens keret létrehozása ugyanannak a tárgyalás alatt lévő jelenségnek a leírására,

⁸ Konfrontációs, nyitó, argumentációs valamint záró szakaszokat.

⁹ Eemeren–Grootendorst: i. m. 135.

¹⁰ Eemeren, F. H. v.: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Id. kiad. 43.

¹¹ I. m. 45.

¹² I. m. 44.

meglehetősen nehéz azt belátni, hogy az egyes résztvevők miért választanának olyan fogalmi keretet, amely hátráltatná az ő retorikai céljukat: az általuk képviselt álláspont optimális reprezentációját. Bármely résztvevő számára racionális, hogy a lehető leghatékonyabb kiindulópontokat válassza álláspontja megfogalmazása számára, még akkor is, ha így a protagonista és antagonist álláspontja ellenkező irányban indul el. Hogyan tudjuk meghatározni, hogy a lehetséges keretek közül melyeket fogadjuk el, mint kiindulópontokat? Illetve lehetséges-e a kritikai párbeszéd módszertanát alkalmazni ennek eldöntésére?

Krabbe azokat a feladatokat sorolja fel, amelyeket a kritikai párbeszéd résztvevőinek meg kell oldani annak érdekében, hogy tovább tudjanak haladni az argumentációs szakaszra.¹³ Ezek közül hármat emelnék ki: a *logikai rendszer* és az *argumentációs sémák* meghatározását, illetve az érvekhez szolgáló *kiinduló premisszák kiválasztását*. Ha végiggondoljuk a résztvevők dialektikai és retorikai érdekei közt húzódó érdekütközést, a kritikai párbeszéd egy meglehetősen érdekes jellemzője tárul fel. A résztvevők dialektikai célja a nyitó szakaszban az, hogy tisztázzák az egyes kiindulási pontokat, retorikai céljuk pedig a megfelelő kiindulópontok kiválasztása annak érdekében, hogy a saját nézőpontjukat és érdekeiket a lehető leghatékonyabban tudják képviselni.¹⁴ Amikor a fent kiemelt három pont elfogadását nézzük, meglehetősen nehéz belátni, hogy ezek kiválasztására hogyan alkalmazhatnánk a pragma-dialektikai keretelmélet által meghatározott kritikai párbeszéd szabályait. Egyik résztvevő sem fogja a saját kiindulópontját feladni, anélkül hogy tudná a másik fél által hozott érveket, és egyetlen fél sem fogadná el a másik fél által hozott kiindulópontokat, ha azok az ő személyes és retorikai érdekével szembe mennek.

Elgondolhatjuk, hogy lehetséges egy kritikai párbeszédet alkotni a fogalmak megfelelő kiválasztására, viszont ez végtelen regresszust eredményezne.¹⁵ A létrehozott kritikai párbeszéd nyitó fázisában ugyanúgy megjelenne a használt fogalmak közti érdekütközés, és erre egy újabb kritikai párbeszéd hozhatnánk létre, ahol ugyanez az érdekütközés szintén megjelenne. Annak érdekében, hogy magyarázni tudjuk a jelenséget, javasolom vizsgáljuk meg egy természettudományos vitaszituáció szociális elemzését.

Zemplén a Newton és Lucas közt végbemenő levelezést vizsgálja a 17. században, amelyben Lucas ellenvetéseket fogalmaz meg Newton optikai elméletével kapcsolatban. Annak ellenére, hogy elsődlegesen egy dialektikai helyzetet elemzünk, ésszerű megvizsgálni a retorikai elemzés dimenzióját is. Ebben a tekintetben Newton részletes leírása a kísérletről nem pusztán arra

¹³ Krabbe, E. W.: On How to Get Beyond the Opening Stage. *Argumentation*, Vol. 21. (2007) Nr. 3, 233–242, 236.

¹⁴ Eemeren: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Id. kiad. 45.

¹⁵ Krabbe: On How to Get Beyond the Opening Stage. Id. kiad. 238–239.

szolgál, hogy egyszerűen bemutassa Lucas számára – aki maga is szakavatott kísérletező volt – a felhasznált kísérleti eszközöket, hanem Newton hihetőségét, mint igazi tudósét építse fel a közönség felé. A dialektikai megközelítés több lehetőséget biztosít a tudományos nézetkülönbségek elemzésére, mivel az egyes szereplők által tett argumentatív lépéseket nem egyirányú retorikai manőverekként tekinti, hanem lehetővé teszi az elemző számára, hogy rámutassanak az antagonisták aktív szerepére a tudás előállításának folyamatában.¹⁶ Tehát a dialektikai keret lehetővé teszi mind a protagonista, mind pedig az antagonisták által tett lépések elemzése mellett annak vizsgálatát is, hogy ezek a lépések hogyan viszonyulnak egymáshoz. Ebben a dialektikai elemzési módba a retorikai elemzés beépítése még előnyösebb, hiszen lehetővé teszi az egyes érvek közönségre irányuló, retorikai bemutatását, ugyanakkor nem hagyja figyelmen kívül a párbeszéd résztvevői közt lejátszódó interakciót sem.

A vitaszituációban a partnerek megnyilatkozását párhuzamosan lehet dialektikai és retorikai eszközökkel elemezni, ezek a lépések viszont nem különülnek el egymástól az egyes megnyilatkozásokban. Fogadjuk el, hogy az egyes megnyilatkozások megtételével a párbeszéd résztvevői párhuzamosan vannak a törvényszéki és üzleti tárgyalás helyzetében. Egy megnyilatkozás szolgálhat a vitapartner nézőpontjának elfogadására vagy megdöntésére, ugyanakkor viszont ez a lépés retorikai dimenzióban valamilyen hatással van a közönségre. Javaslom, hogy az egyes érvelési lépések elemzését egy kooperatívan kompetitív argumentatív játéktérben elemezzük, ahol egy lépés párhuzamosan szolgálja mindkét érdeket, amelyek így egymástól elválaszthatatlanok, és a két elemzési aspektus egymást kiegészítve éri el megfelelő célját. Egyrészt, mivel a használt fogalmak alkalmazására vonatkozó kritikai párbeszéd létrehozása végtelen regresszust eredményezne, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a párbeszéd résztvevői dialektikai szempontból üzleti tárgyalási helyzetben vannak egymással, azzal kapcsolatban, hogy mely kiindulási pontokat fogadják el, és hogy milyen árat hajlandóak ezekért fizetni. A másik oldalról viszont azt látjuk, hogy a résztvevők a közönségre igyekeznek valamilyen hatást kiváltani és azt meggyőzni azzal kapcsolatban, hogy az általuk választott procedurális és materiális kiindulópontok jobban megragadják a párbeszéd tárgyaként szereplő témát.

¹⁶ Zemplén G.: Scientific controversies and the pragma-dialectical model. In Eemeren, F. H. v. – Garssen, B. (Eds.): *Controversy and Confrontation. Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory*. John Benjamins, Amsterdam, 2008, 249–273, 255.

A dialektikai cél sikerültségi feltételei

A dolgozat jelen céljaihoz egyszerűsítve az argumentációt a következőképpen lehetne definiálni: olyan kommunikatív és interakciós beszédaktus halmaz, melynek célja egy véleménykülönbség feloldása azáltal, hogy indokok halmazait hozzák fel a párbeszéd résztvevői, melyért később vállalják a bizonyítási felelősséget.¹⁷

Searle és Vanderveken részletes beszámolót adnak a különböző beszédaktusokról, és megkülönböztetik egymástól az illokúciós erő mellett az illokúciós és perlokúciós hatásokat. Egy megnyilatkozás illokúciós ereje abban áll, hogy a beszélő valamilyen hatást szándékozik kiváltani a hallgatósgban. Ugyanakkor az általa tett megnyilatkozás megértésének illokúciós hatásán túl bizonyos egyéb hatásokat is kivált a megnyilatkozás, amelyek nem feltétlenül szándékosak. Egy állítás megtételével – illokúciós aktus – a beszélő meggyőzheti a hallgatósgát – perlokúciós hatás. A perlokúciós hatásokat lehetséges szándékosan végrehajtani, mint például amikor egy kérést hajtunk végre, vagy szándék nélkül, mint amikor valaki untat vagy idegesít valakit, erre vonatkozó szándékok nélkül.¹⁸

Az argumentáció fenti definíciója a megvalósuló kommunikatív és interakciós beszédaktusok bizonyos aspektusait tartalmazza. Van Eemeren kommunikatív vagy *illokúciós* aktus feltételeit úgy definiálja, hogy a közönség a megnyilatkozás illokúciós erejét megérti; a interakciós vagy *perlokúciós* aktus feltételeit pedig úgy, hogy az valamilyen egyéb hatást vált ki a megértésen felül.¹⁹ Fontos megjegyezni, hogy mindkettő a beszélő szándékos cselekvésén alapszik, azokon, amelyekre később a párbeszéd során a bizonyítás kényszerét kiróhatják. Van Eemeren megkülönbözteti egymástól a szándékosan és a szándék nélkül létrehozott perlokúciós hatásokat, és ezek közül pusztán az elsőt vizsgálja. Ennek ellenére, a pragma-dialektikai keretelméletben az externalizáció nem a beszédaktusok szintjén végbemenő szándékos megnyilvánulásokat, és azok pszichológiai hatásait, hanem a megnyilatkozások által tett argumentatív lépéseket, és azok nyilvános elköteleződéseit vizsgálja.

Fogalmi feszültség látszik tehát kialakulni a megértés és elfogadás pszichológiai aspektusai és az externalizáció által tett metateoretikus elköteleződés közt. Egyik oldalról egy olyan beszédaktusok elemzésére alkalmas eszköztárat látunk, amely elkülöníti egymástól a szándékosan létrejövő beszédaktusokat, elválasztva őket a pusztá viselkedésektől, a másik oldalon viszont pusztán csak a beszédaktusok által tett nyilvános elköteleződéseket tudjuk elemezni,

¹⁷ Eemeren: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Id. kiad.

¹⁸ Searle, J. – Vanderveken, D.: *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge University Press, Cambridge, England, 1985, 11–14.

¹⁹ Eemeren: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Id. kiad.

kizárva ezzel annak szükségességét, hogy a beszélő szándékát úgy elemezzük, mint amelynek célja bizonyos válaszreakciók kiváltása a hallgatóban. Egy álláspont elfogadásához, tehát két célnak is teljesülnie kell: egyrészt a megértést célzó *kommunikatív célnak*, másrészt pedig az álláspont elfogadására irányuló *interakciós célnak*.²⁰ A feszültséget a következőképpen lehet a legjobban megragadni. Egyrészt feltételezünk valamilyen pszichológiai hátteret – a beszélő szándékait – amelyek szerepet kapnak a beszédaktusok létrehozásában, illetve azokban a nyilvános elköteleződésekben, amelyekre később ráhúzható a bizonyítás kényszere, ugyanakkor ezek elemzésében pusztán egy externális fogalmi keretre hagyatkozhatunk, amely nem elemzi a pszichológiai állapotokat, hanem az argumentatív lépéseket vizsgálja, amelyek szükségesek a párbeszéd elemzésére. Arra következtethetünk tehát, hogy a vázolt pragma-dialektikai keretelmélet nem képes magába beépíteni a retorikai elemzés teljes kiterjedését, azt csak erősen csonkolva tudja integrálni.

A fogalmi feszültség nyilvánvalóbb lesz, ha a kritikai párbeszédben résztvevő feleket vizsgáljuk. Példaként: a protagonista egy argumentatív lépést tesz az antagonista által tett egyik korábbi lépésre. Megnyilatkozását az antagonista a kimondott mondatban szereplő egyes lexikai elemek jelentése alapján értelmezi. Ugyanakkor az értelmezés során végbemenő tényleges pszichológiai folyamatok, amelyek a megértést eredményezik, számunkra hozzáférhetetlenek. Pusztán csak azokat az elköteleződések tudjuk vizsgálni, amelyeket az antagonista azáltal tesz, hogy nem tesz újabb argumentatív lépéseket. Hogyan tudjuk biztosítani, hogy sikeresen elértük az elfogadás perlokúciós hatását? A kritikai párbeszéd résztvevői feltételezhetik, hogy a további lépések hiánya azt jelzi, hogy az adott résztvevő által tett argumentatív lépést a másik fél elfogadta. Tehát a korábban meghatározott illokúciós aktus által létrejövő megértést, illetve a perlokúciós aktus által létrejövő elfogadást pusztán jószándékúan tulajdonítjuk a másik félnek a rendelkezésünkre álló bizonyítékok alapján. Azok a konvenciók, amelyek meghatározzák az illokúciós aktusok létrehozását, és az ezek által kiváltott megértést az azonossági és korrektségi feltételek szabályozzák.²¹ Ezek a feltételek viszont nem szabályozzák azt, hogy hol tudjuk meghúzni a határt elfogadott és nem elfogadott retorikai manőverek közt, és nem határozzák meg azt sem, hogy hogyan lehetne mindezt úgy megtenni, hogy ne adjunk egyetlen résztvevőnek sem bármiféle előnyt a másikkal szemben.

A perlokúciós hatás sikerültségi feltételei kapcsán szintén a jószándék elvének egyfajta speciális értelmezését alapul véve nyílik lehetőségünk az ér-

²⁰ Eemeren, F. H. v. – Grootendorst, R.: *Speech Acts in Argumentative Discussions. A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion*. De Gruyter, Berlin, 1984, 23–24; Eemeren: *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*. Id. kiad. 36.

²¹ Eemeren: i. m. 39.

telmezésre. Az antagonista elfogadja – el kell fogadnia – a protagonista álláspontját, ha mindegyik kritikai megjegyzését megválaszolták, és nem tud további argumentatív lépést tenni a szóban forgó álláspont ellen.²² Mindezek ellenére nem tudjuk azt vizsgálni, hogy az antagonista vajon pszichológiailag is elfogadta-e a protagonista által javasolt álláspontot, vagy pusztán csak valamilyen egyéb indokból nem akarja folytatni a kritikai párbeszédet. Mivel pusztán a külsőleg hozzáférhető nyilvános elköteleződések elemezhetőek a közönség számára, azt javaslom, hogy érdemes visszavonulni egy biztonságosabb mezőre, és egy olyan beszámolót adni, amely egymással összeegyeztetőnek írja le az illokúciós és perlokúciós hatásokat, valamint az externalizáció metateoretikus elköteleződéseit. A pragma-dialektikai keretben azt mondhatjuk Searle-t alapul véve, hogy a megértés illokúciós hatását elérjük, ha nem jelentkezik több értelmező kérdés; az elfogadás perlokúciós hatását pedig akkor érjük el, ha a kritikai megjegyzések folyamata megáll. Előfordulhat, hogy nem minden esetben ez a helyzet és számos beszédaktus hatékonyabb a közönség meggyőzésében, mint a véleménykülönbség feloldásában. A fontos pont az, hogy egy adott argumentatív lépés a *feloldásra*, vagy *hatékonyásra* irányul, pusztán az externálisan vizsgálható elköteleződések elemzésével. A meggyőzés-kutatás által biztosított kutatási korpusz illetve a konvenciók elemzése biztos alapot adhat a retorikai technikák elemzésére, anélkül, hogy bármiféle pszichológiai háttérfeltételeket adnánk egy álláspont megértésére vagy elfogadására. Azt javaslom tehát, hogy tegyünk különbséget a *véleménykülönbség* feloldására irányuló, illetve az adott álláspont *hatékony reprezentációjára* irányuló perlokúciós hatások közt. Ez lehetővé tenné annak externális elemzését, hogy az adott beszédaktus inkább a közös célra – a véleménykülönbség feloldására – vagy az egyéni célra – az adott álláspont hatékony képviselésére törekszik.

Ez kiküszöbölné továbbá azt a diszkrepanciát, amelyet az adott beszédaktushoz vonatkozó szándékok tulajdonítása okoz; így nem a beszélőt vádoljuk bizonyos szándékokkal, hanem azt állítjuk, hogy az általa használt beszédaktus nem segíti elő a véleménykülönbség feloldását. Ez hasznos lehet a stratégiai manőverezés szempontjából is, hiszen bonyolult pszichológiai háttér-eszköztár bevezetése nélkül teszi lehetővé az argumentatív lépések retorikai elemzését.

Ezt követően azt javaslom, hogy vezessük be egy beszédaktusra vonatkozó sikerültségi feltételeket a stratégiai manőverezésre illetve a véleménykülönbség feloldására vonatkozólag. Sikeresnek tarthatunk egy beszédaktust a kritikai párbeszédben abban és csak abban az esetben, ha a véleménykülönbség feloldására irányuló perlokúciós hatása nem kisebb, mint hatékony képviselőre irányuló perlokúciós hatása. Ez azt jelenti, hogy a kritikai párbeszéd résztvevőinek elsődleges célja a beszédaktusaik megtételével a vélemény-

²² Eemeren–Grootendorst: *A Systematic Theory of Argumentation*. Id. kiad. 147–151.

különbség feloldása kell legyen, nem pedig az egyéni álláspont győzelemre vitele. Ez összhangban van a stratégiai manőverezés ideájával,²³ ahol még látszólagosan okos stratégiák sem elfogadhatóak abban az esetben, ha azok dialektikailag nem igazoltak.

Konklúzió

A dolgozatban a pragma-dialektikai elméletben felmerülő, a kritikai párbeszédben résztvevők dialektikai és retorikai érdekei közt megjelenő érdekütközést igyekeztem kimutatni, továbbá azt, hogy az egyes retorikai manőverek elemzése milyen problémát okozhat a pragma-dialektikai keretelmélet számára. Megpróbáltam bemutatni, hogy ezt a konfliktust csak úgy tudjuk feloldani, ha a résztvevők által tett nyilvános elköteleződések elemizzük, ellenkező esetben ugyanis fel kéne adni a keretelmélet egyes elemeit. Ennek érdekében a beszédaktusok sikerültségi feltételeinek módosítását javasoltam, ahol a résztvevőknek nem csak arra kell fókuszálniuk, hogy az álláspontjukat megértessék és elfogadtassák, hanem mindezt olyan módon kell tenniük, amely nem sérti meg a közös véleménykülönbség feloldására irányuló érdeket.

²³ Eemeren, F. H. v. – Houtlosser, P.: Rhetorical Analysis Within a Pragma-Dialectical Framework. *Argumentation*, Vol. 14. (2000) Nr. 3, 293–305, 302.

Az *ad hominem* argumentáció problémája
a politikai diskurzusban¹1. Az „*ad hominem*” argumentáció
Chaïm Perelman és Lucie Olbrechts-Tyteca
Új retorikájában

Az utóbbi évtizedek modern retorikai irodalmának egyik speciális kérdése az ún. *ad hominem* érvelés problémájához kapcsolódik. Akik járatosak ezen a területen, azok számára közismert, hogy Chaïm Perelman és Lucie Olbrechts-Tyteca álláspontja szerint nagy tévedést követ el az az ember, aki összekeveri vagy összetéveszti egymással az *ad hominem* és az *ad personam* érvet. Ugyanis, mondják a szerzők, csak ez az utóbb megnevezett érv tekinthető olyanak, amely „személyében támadja a vitapartnert, s lényegében diszkvalifikálni, azaz hitelétől megfosztani szeretné az illető személyt”.² Kérdés persze, hogy miben áll ennek a tévedésnek a lényege? Perelman és Olbrechts-Tyteca úgy látják, hogy ettől a zavartól úgy tudunk megszabadulni (és a *La nouvelle rhétorique* szellemiségének éppen ez a felfogás felel meg), ha minden olyan argumentációra, amely az ember nevezetű értelmes lénytől ered, úgy tekintünk, hogy az szükségszerűen az „*ad hominem*” érvelés körébe tartozik. Egyszerűen fogalmazva: az ember nem tud nem emberként érvelni. Ilyenformán a valódi ellentét (vagy oppozíció) az univerzális hallgatóságot megcélzó *ad humanitem* argumentáció (ezt olykor *ad rem argumentáció*nak is nevezi a szerzőpáros), illetve az *ad personam* érvelés között áll fenn, mivel csak eme utóbbi formát lehet olyanak tekinteni, amely közvetlenül a beszélgetőpartner *személyének diszkvalifikálására* irányul.

Csakhogy – ha lehet így mondani – a szituáció ennél még sokkal összetettebb. Ugyanis Perelman a következő lépésben egy újabb megkülönböztetést is bevezet: egyrészt beszél egy olyanfajta érvelési módról, amely az aktuálisan

* A szerző főiskolai tanár, a Nyíregyházi Főiskola oktatója; kisslaj@nyf.hu

¹ A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

² Perelman, C. – Olbrechts-Tyteca, L.: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, 150.

(vagy potenciálisan) jelenlévő hallgatóság egészét szeretné meggyőzni a maga igazáról, mégpedig racionális érvek segítségével (ez lenne az *általános értelemben* vett ad hominem argumentáció); másrészt megemlíti egy másfajta érvelési lehetőséget is, nevezetesen: a *szűkebb értelemben* vett ad hominem érvelést. Az elsőként említett érvelésre a filozófiai diskurzus példáját hozza fel Perelman, míg az utóbbit a gazdasszony és a szolgálólány között lezajlott párbeszéddel illusztrálja (ez utóbbira rögtön rátérek). Gilles Declercq értelmezését követve azt lehetne mondani, hogy „az általában vett ad hominem argumentáció egy olyan generikus szükségszerűség elérését célozza meg, amelynek eredményeképpen egy kezdeti egyetértés jöhet létre a hallgatósággal. Ennek az egyetértésnek az a funkciója, hogy a hallgatóság eleve mint valószerűeket fogadja el a szónok kijelentéseit”.³

Ami mármost a *szűkebb értelemben* vett *ad hominem* érvelést illeti, Perelman egy egyszerű példán keresztül mutatja meg, hogy miképpen működik ez az érveléstípus (most térek vissza a fent említett példához). Vegyünk egy rövid beszélgetést, amely a gazdasszony és a cselédlány között zajlik le. Idézem Perelmant: „»Marie, terítsen meg tizenegy személyre!«” A cselédlány felkiált: »Jaj, ez szerencsétlenséget jelent!« Az ugyancsak elfoglalt háziasszony a következőképpen válaszol: „»Nem Marie, ön téved: a tizenhárom az, ami szerencsétlenséget jelent!«”⁴ A helyzet világos; a gazdasszony nem akar belekeveredni egy hosszan tartó vitába a cselédlánnyal azért, hogy meggyőzze az efféle babonás hit értelmetlenségéről (hiszen őt magát is lefoglalják a vendégvárással kapcsolatos teendők); ezért aztán látszólag elfogadja a cselédlány álláspontját, s maga is egy olyan interpretációs keretben kezd el érvelni, amely megfelel a beszélgetőpartnere pozíciójának.

Gilles Declercq idéz egy hosszabb passzust J. J. Robrieux *Eléments de rhétorique et d'argumentation* című munkájából, amelyben Robrieux ugyancsak néhány egyszerű példa segítségével teszi világossá az érvelési típusok közötti különbségek értelmét. Vegyünk egy különösen babonás embert, aki – miután eltört egy tükröt – azt hiszi, hogy a törött tükör darabjai szerencsétlenséget hoznak a fejére, és – mondja Robrieux – „valaki úgy próbálja megvigasztalni ezt az embert, hogy azt mondja neki: »Hidd el barátom, ennek a törött tükörnek nincs semmilyen gonosz szándéka.«” Az effajta érveléssel ellentétben: „Az *ad rem* típusú érvelés arra mutatna rá, hogy az efféle babonások teljesen megalapozatlanok; noha bizonyos esetekben mégis célszerűbbnek tűnik »belemenni a játékba«, s a hatékonyság érdekében limitálni lehet az argumentáció célját”.⁵

³ Declercq, G.: Avatars de l'argument *ad hominem*. In Declercq, G. – Murat, M. – Dangel, J. (dirs.): *La parole polémique*. Honoré Champion, Paris, 2003, 327–376, 338–339.

⁴ Perelman–Olbrechts-Tyteca: i. m. 149.

⁵ Declercq: Avatars de l'argument *ad hominem*. Id. kiad. 335.

Az ilyen argumentum (vagy inkább látszat-argumentum) nem vár választ a partnertől, inkább az a célja, hogy rövid úton véget vessen a dialógusnak. Perelman retorikájának szellemében azt is mondhatnánk, hogy ez az utóbb említett argumentáció lehetne az *ad hominem* érvelés legtipikusabb formája. Az ilyen esetekben a szónok vagy a beszélő mintegy osztja a hallgatósága vagy a beszélgetőpartnerei *doxikus* előfeltevését, s a gyors siker érdekében egy kicsit „hülyének tettei magát”. Robrieux néhány szemléletes példán keresztül mutatja be, hogy miképpen működnek ezek az érvelési típusok. Például „egy fősvény apának, aki egy gengszterhez szeretné férjhez adni a lányát, jobban megéri azt mondani, hogy ezzel a lépéssel kockára teszi az egész vagyoniát, mintsem hosszadalmas morális prédikációkba kezdeni. Vagy kifizetődőbbnek tűnik egy vallásos választópolgárnak úgy érvelni, hogy a szóban forgó képviselőjelölt megrögzött ateista, mintsem arról győzködni, hogy az illető semmit sem ért a közügyekhez”.⁶

Idáig eljutva, mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy nem lényegtelen az a különbség, amely elválasztja egymástól Robrieux és Perelman álláspontját az effajta érvelés értékelésével kapcsolatban. Ugyanis, amíg Perelman szemében a *doxikus argumentáció* az egyik legitim formája lehet az *ad hominem érvelésnek*, addig Robrieux ezt szofisztikusnak és szándékosan félrevezetőnek tekinti. Declercq a következő mondatot idézi Robrieux könyvéből: „hátat fordítva az igazságnak [mármint a doxikus érvelés – K. L. A.] cinikusan játszik a beszélgetőpartnerek hiszékenységével, és igyekszik őket minél jobban elcsábítani és alávetni saját céljainak”.⁷

A fentiekből világosan kiderül, hogy a *doxa* kérdésével kapcsolatban korántsem beszélhetünk egyöntetű álláspontokról a retorikai irodalomban. Magam is úgy látom, hogy Perelman inkább pozitív szerepet tulajdonít neki, s hasonlóan a fenomenológiai szociológia, illetve a hermeneutika nézőpontjához, a *doxát* az előzetes tudás vagy az életvilághoz kapcsolódó, úgynevezett tipizáló megismerési eljárás szükséges formájának tekinti. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a szónok adott esetben ne próbálkozzon azzal, hogy a hallgatóságában uralkodó *doxa ellenében* argumentáljon, s a maga – tehát a hallgatóságétól eltérő – álláspontjának igazáról győzze meg a hallgatóságot.⁸ Ez természetesen nehéz feladat, s az ethosz, a logosz és a pathosz sikeres összhangba hozását követeli meg a szónoktól. Vagyis a már korábban is említett probléma jelenik meg itt: a hatékony diszkurzivitás *sine qua nonja*, hogy vagy a szónoknak kell alkalmazkodnia a hallgatósága elvárásaihoz (ami végül is a kudarc beismerése a szónok részéről), vagy neki kell rávenni a hallgatósá-

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ A politikai diskurzusban persze végső soron minden álláspont doxikus, legfeljebb az egyik valamivel közelebb áll az „igazsághoz”, mint a másik.

got a maga pozíciója elfogadására, ami nem lehetetlen vállalkozás, ugyanis a hallgatóság sohasem befejezett faktum, hanem jórészt magának a szónoknak a konstrukciója.⁹ A hallgatóságnak, illetve az interakciós partnereknek természetesen nem feltétlenül kell fizikailag is jelen lenniük. A tömegmédiák esetén a diskurzus *in absentia* realizálódik, és a face-à-face argumentáció átmelegy imagináriusba. Továbbá az is érdekes kérdés, hogy a szónok mennyire képes az ő és a hallgatósága között húzódó tudás és értékbeli szakadékot áthidalni. Erre nincs abszolút szabály, mindenesetre Perelman szerint még a legzseniálisabb szónoki képesség is csak bizonyos korlátok között képes hatékonyan működni.

Tovább boncolgatva a *doxa* problematikáját, újra Amossyra szeretnék hivatkozni. Amossy az egyik könyvében Arisztotelészt idézi,¹⁰ aki az *endoxon* fogalmát pozitív értelemben használja, mintegy a *sensus communis* antik elődjét látja meg benne, vagyis olyan népi bölcsességként veszi tekintetbe, amely a társadalom (polisz) jó részének konszenzusos meggyőződéseit jelenti, illetve a szóban forgó hitek és vélelmek foglalataként értendő. Mindenesetre az *endoxon* mást jelent, mint az *adoxá* vagy a *paradoxá*, mely utóbbiakat Arisztotelész a zavaros és ellentmondásos felfogásokkal azonosítja. Kétségtelen, hogy a huszadik századra a retorikusok jó része a *doxát* a „sztereotípiával” és a „klisével” azonosítja, és inkább kritikusan viszonyul hozzá. Ezen teoretikusok sorában kiemelkedő helyet foglal el Roland Barthes. Miroslav Marcelli Barthes-ról szóló monográfiájában a következőket írja:

Barthes állandóan fenyegetve érezte magát a közvélekedés által, amelyet a görög filozófia hagyományához kapcsolódva *doxának* nevezett. Meg volt győződve róla, hogy nem csak kívülről fenyegeti, és nem csupán a természetesség, a magától értődőség, és az örökkévalóság álarcát öltve erőszakolja rá magát – e jellemzőket már fiatal kora óta tévedhetetlenül felismerte és kíméletlenül leplezte.¹¹

Barthes bizalmatlan az olyan érveléssel szemben, amely a megkérdőjelezhetetlen és „természetes” igazságokra való hivatkozással operál. A *Roland Barthes Roland Barthes-ról* című munkájában a francia filozófus mindezt a következőképpen fogalmazta meg: „a doxa általános vélekedés, megismételt értelem, amely úgy tesz, *mint ha mi sem történt volna*. A doxa Medúza: megbénítja azt, aki rátekint”.¹² Egy ilyen értékelés a radikális baloldali filozófus

⁹ Lásd Amossy, R.: *L'argumentation dans le discours*. Armand Colin, Paris, 2012, 54.

¹⁰ I. m. 113.

¹¹ Marcelli, M.: *Barthes-példa*. Ford. Keserű József. Kalligram, Pozsony, 2011, 43.

¹² Idézi Marcelli: i. m. 72–73. A Barthes-műben a következőképpen szerepel ez a mondat: „La Doxa, C'est l'opinion courante, le sens répété, *comme si de rien n'était*. C'est Meduse: elle

nézőpontjából természetesen hangzik, noha – valljuk be – maga is *doxikus* előfeltevés. Másrészt tekintetbe kell venni az is, hogy a doxikus álláspont olykor megváltoztatható, s éppen ebben van az argumentáció nagy lehetősége: érvekkel és meggyőzéssel rávenni a hallgatóságot a korábban vallott hitei és meggyőződései feladására vagy legalábbis azok korrekciójára.

A *doxa* kérdését érintő rövid kitérő után szeretnék visszatérni az *ad personam* (azaz a tisztán személyeskedő) érvelés kérdéséhez, és maradvra továbbra is a széttört tükör példájánál, a következőképpen lehetne érvelni: „Ön teljesen idióta! Manapság, a huszonegyedik század elején, hogyan adhat még hitelt az efféle babonás nézeteknek?” De Perelman szerint létezik egy harmadik változata is a tágabb értelemben vett *ad hominem* érvelésnek, nevezetesen arról az argumentációról van szó, amely az objektív igazságra tart igényt. Ez az *ad rem* (azaz a tárgyi igazságra irányuló) argumentáció. Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéseméletében ez felel meg a *konstatív* nyelvi aktusnak. Az ilyen esetekben a beszélő az eseményekre, az objektív tényekre referál.¹³ A mi példánkban a következőképpen lehetne érvelni: Az efféle hülozoisztikus kijelentéseket (mármint hogy egy széttört tükör „rossz szándékkal” bírna) eddig még senkinek sem sikerült tudományosan igazolnia. Egyszerűen megfogalmazva: a dolgokhoz nem rendelhetünk semmiféle intenciókat (sem jókat, sem rosszakat).

Összefoglalva az eddigieket, Gilles Declercq néhány mondatát szeretném idézni, amely tömören bemutatja az *ad hominem* érveléssel kapcsolatos lényeges problémákat. Declercq szerint a perelmani argumentációs elméletben az *ad hominem* érvelésnek legalább két (de inkább három) egymástól eltérő változata lehet:

- általános értelemben véve az *ad hominem* érvelés az, ami valószerűnek tűnik egy adott hallgatóság számára, azaz megfelel azon doxikus reprezentációknak, amelyet a hallgatóság elfogad („*ex concessis*”). A valószerűségeen alapuló reprezentációnak ezen elve olyan „racionális” argumentációként működik, amely „egyetemes hallgatóságot” céloz meg;
- szűkebb értelemben véve az *ad hominem* argumentáció csak azon hallgatóság számára bír értékkel, amelyet a szónok közvetlenül megcéloz, amelynek a *doxája* tehát izolálva van attól a *doxától*, amelyet a szónok az univerzális hallgatóságnak tulajdonítana, s amely *doxa*hoz maga a szónok is csatlakozik;

petrifie ceux qui la regardent.” Barthes, R.: *Roland Barthes par Roland Barthes*. Éditions du Seuil, Paris, 1975, 147. Lásd még: „La Doxa (Opinion), dont il faut un grand usage des son discours, n’est qu’un »*mauvais objet*«. aucune définition par le contenu, rien que par la forme, et cette forme mauvaise, c’est sans doute: la répétition.” I. m. 47.

¹³ Lásd Dupeyrix, A.: *Comprendre Habermas*. Armand Colin, Paris, 2009, 39.

– a szűkebb értelemben vett *ad hominem* érvelés specifikus vonása abban lehet fel, hogy a szónok egy olyan érvet fejleszt ki, amely *kizárólag* a beszélgetőpartnerére doxájához van igazítva; azaz itt olyan évről van szó, amely csakis a beszélgetőpartner doxája számára rendelkezik értékkel. Ez az érv tehát az univerzális hallgatóság racionális doxája szempontjából nem bír értékkel.¹⁴

Ruth Amossy úgy látja, hogy retorikai perspektívában az *ad hominem* érv a meggyőzés érvényes eszköze lehet, amennyiben az „nem kizárólag a *logos*szal és *pathos*szal, de lényegileg inkább a szónok diszkurzív *ethos*szával van kapcsolatban: ugyanis éppen ez az, ami megkérdőjelezi a szónok hitelességét és legitimitását”.¹⁵ Ugyan érvényes, de erkölcstelen eszköz, amennyiben jól értem az izraeli/holland retorikus észjárását.

2.

Áttérve a politikai argumentáció közvetlenebb kérdéseire, nyilvánvalónak tűnik, hogy itt aláaknázott területen kell járnunk. Először is szeretnék emlékeztetni Hannah Arendt elhíresült kijelentésére, amely szerint a politikai beszéd „*par excellence cselekvés*”.¹⁶ Az itt felmerülő első kérdés az *egyetemes hallgatóság* versus *partikuláris hallgatóság*, illetve a *rábeszélés* (persuasion) versus *meggyőzés* (conviction) kérdésével kapcsolatos. Perelman megpróbálja újradefiniálni a rábeszélés és a meggyőzés közötti megkülönböztetést. A belga retorikus a következőket mondja: „Az olyan beszéd, amelynek a partikuláris közönség a címzettje, *rábeszél*ni szeretne, ellenben az a beszéd, amely az univerzális hallgatóságnak van címezve, *meggyőzni* szándékozik”.¹⁷

Pierre-André Taguieff úgy látja, hogy Perelman imént idézett distinkcióját tekinthetnénk az elsődleges kritériumnak, amely lehetővé teszi a politikai diskurzus elkülönítését (elsősorban is a tudományos diskurzus ideáltípusának tekintett filozófiai diskurzustól). Mégpedig azért, mert az ilyen argumentáció mindig alkalmazkodik a partikuláris hallgatóság értékeihez, és a „szónok ezeket igyekszik is adaptálni a maga beszédéhez, míg a filozófiai érvelés egy ideális hallgatóságot céloz meg, s elsősorban arra törekszik, hogy az egész hallgatóságot a kompetens címzett státuszára emelje”.¹⁸

¹⁴ Declercq, G.: Avatars de l'argument *ad hominem*. Id. kiad. 342.

¹⁵ Amossy, R.: L'argument *ad hominem* dans une perspective interactionnelle. In Declercq–Murat–Dangel (dirs.): *La parole polémique*. Id. kiad. 409–423, 413.

¹⁶ Breton, P.: *L'incompétence démocratique. La crise de la parole aux sources de malaise (dans la politique)*. Éditions La Découverte, Paris, 2006, 31.

¹⁷ Perelman, C.: *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Vrin, Paris, 1977, 31; idézi Taguieff, P.-A.: L'Argument politique. Analyse du discours et Nouvelle Rhétorique. *Hermès*, 8–9 (1991), 261–286, 271.

¹⁸ Taguieff: i. m. 271.

Véleményem szerint az ilyen megközelítés ugyan sok igazságot tartalmaz, de korántsem a teljes igazságot. Hogy miért? Azért, mert a politikai diskurzus *totálisan bekebelező* jelleggel bír. Mindent és mindennek az ellenkezőjét szeretné magába foglalni, talán sokkal inkább, mint a filozófiai érvelés. Éppen ezért nagyon nehéz eldönteni, hogy vajon a politikai beszédek címzettje partikuláris vagy pedig univerzális hallgatóságnak tekintendő-e? Úgy tűnik számomra, hogy Perelmannál az univerzális közönség fogalma nem azt jelenti, hogy abba minden lehetséges ember beletartozik, hanem inkább a tisztán racionális – azaz tudományos vagy filozófiai – argumentáció címzettjét kell ezen a fogalmon érteni. Ebben az értelemben az univerzális közönség csak egy kis részét foglalja magába empirikusan létező embertársainknak, tehát csak azokat, akik fogékonyak a racionális argumentációra. Ilyformán az univerzális közönség nagyon is *partikuláris közönségnek* tekintendő, mivel csak az a feltételezés teszi ezt a kisebbséget univerzálissá, amely szerint, „ha mindenki tisztán észlény lenne, akkor hasonló módon látná a világot”. Egyébként Szabó Márton *Politikai tudáselméletek* című könyvében jól érzékeli és érzékelteti, hogy itt a *Traité...* szerzői nem tisztázták megfelelőképpen azt itt felmerülő problémákat.¹⁹

Ahhoz, hogy a politikai érvelés során megjelenő speciális kérdéskört megértsük, érdemes egy kis kitérőt tenni, és röviden megismerni korunk egyik legismertebb politikafilozófusának, nevezetesen Claude Lefort-nak a modern politikai demokrácia működési elvével kapcsolatos fejtegetéseit. Lefort szerint a demokratikus politikai rendszerekben – elvben legalábbis – minden ember és minden párt csak az igazság egy meghatározott szeletétét birtokolja, s a teljes igazság (és a totális hatalom) helye, miként azt a francia filozófus mondja, *üresen marad*. Claude Lefort szerint ugyanis a modern demokráciák természetét, illetve ezek működésének logikáját akkor tudjuk megérteni, ha a „demokrácia-találmányt” a történelmi előzményének tekinthető középkori monarchiával, illetve a modern totalitárius rendszerekkel vetjük össze. Lefort felhasználta, illetve továbbfejlesztette Ernst Kantorowicz híres könyvének a király „két testére” vonatkozó tételét, amely szerint a középkori monarcha rendelkezett egy evilági testtel, amely korrodálódhatott, vagyis érvényesülhetett rajta – mint minden más „normális testen” – a keletkezés és az elmúlás körforgása. Ezen túl viszont a király rendelkezett egy immateriális, úgynevezett szent testtel is. De hiba volna azt gondolni, hogy a király e világi teste csak valamilyen időleges inkarnációja, érzékileg is megtapasztalható szimbóluma volt a király másik, anyagtalan, szublimált és szent testének. „Sokkal inkább arról van szó – mondja a szlovén filozófus, Slavoj Žižek –, hogy ameddig egy adott személy »királyként funkcionált«, a maga hétköznapi és megszokott

¹⁹ Szabó M.: *Politikai tudáselméletek*. Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 1998, 147–172.

tulajdonságai »transz-szubsztancializálódáson« mentek keresztül, és egyfajta bővületi tárgygyá olvadtak össze”.²⁰ XVI. Lajos lefejezése mind valóságosan, mind pedig szimbolikusan véget vetett a szakralizált hatalom korszakának, és a hatalom véglegesen levált a király testéről. Lefort koncepcióját az ismert (legalábbis Nyugat-Európában ismert) másik szlovén filozófus, Rado Riha ritkán tapasztalható tömör eleganciával foglalja össze:

Lefort felfogását követve röviden így határozhatnánk meg a demokratikus forradalom »találmányát«: a demokratikus forradalomban a hatalom legitimációja a beszédaktusban jön létre, ahol az már kizárólag önmagára, a saját kijelentésaktusára támaszkodik, és a továbbiakban nem kezeskedik semmiféle transzcendenciáért. A francia forradalomban a hatalom leválik a király testéről, melyben a társadalom összes közigazgatási szerve is benne foglaltatik azért, hogy egy meghatározhatatlan, bizonytalan helyre költözzék, amely csak a kijelentés aktusában mutatkozik meg. A hatalom azokhoz tartozik, akik képesek a nép nevében beszélni vagy egyáltalán lehetőségük van erre, miközben a nép úgyszólván csak az ő beszédek révén lesz az, ami, azaz formálódik ki az empirikus lakosságból.²¹

A modern demokráciák alapját képező népszuverenitás egyszerűen ábrázolhatatlan, mert a hatalom voltaképpen nem tartozik senkihez, semmilyen emberi lényhez. A demokratikus forradalom eredményeképpen a hatalom egy *üres helyre* költözött, mondja Lefort. Kétségtelen, a nép ugyan birtokolja a szuverenitást, de ténylegesen egyetlen individuum, egyetlen osztály vagy csoport se birtokol belőle annyit, hogy egyértelműen meghatározott alakzatot adhasson az éppen aktualizált hatalomnak. Ez pedig azért lehet így, mert a modern demokrácia egy feloldhatatlan paradoxonra épül: a *minden ember elvi egyenlőségének* és a *csak némelyek által történő hatalomgyakorlás* faktumának paradoxonjára. A demokrácia tehát az állandó bizonytalanság állapotában él, a bizonytalanság úgyszólván beköltözött a demokrácia szívébe, amiként ezt – némi költői túlzással – Hugues Poltier megfogalmazza. Mindebből következik, hogy a modern demokráciáknak állandó legitimitás kényszerrel kell szembenézniük, amely egyúttal az állandó *beszédkényszerrel* is társul. S ez a kényszer olykor a szakadék szélére sodorhatja azokat a modern demokráciákat, amelyek különben – hol jól, hol rosszul – kezelni tudják a fent említett dilemmát. Mégpedig úgy, miként az imént már említettem, hogy a hatalom helyét üresen hagyják. De éppen ez az üres hely az, ami gyakran elviselhetetlennek tűnhet a politikus számára. A politikus általában az univerzális kö-

²⁰ Žižek, S.: „De König ist ein Ding” *Mesotes*, 1/1991, 67–73, 67.

²¹ Kiss L. A.: *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget, Budapest, 2009, 240–241.

zönségnek címzi a maga üzeneteit, s polgárok lehető legszélesebb körével szeretné felvenni a kapcsolatot azért, hogy meggyőzze őket a maga igazáról, és hogy mondanivalójával elnyerje a hallgatóság tetszését. Számára voltaképpen közömbös, hogy rábeszélésről, vagy pedig meggyőzésről van-e szó: a politikus minden áron (vagy majdnem minden áron) győzni szeretne. S valóban, a *Traité*-ben nem nehéz olyan megfogalmazásokra bukkanni, amelyek ezt a feltételezést támasztják alá. Például nézzük a következő passzust: „Ha az érvelés az egyetemes közönségre irányul, és az érvelő számol azzal, hogy mégsem tud mindenkit meggyőzni, gyakran folyamodik a *makacskodó* személy *diszkvalifikálásához*, hülyének és abnormálisnak tekintve őt”.²² Habár az imént idézett szövegben egyetemes közönségről és *racionális meggyőzésről* (s nem pedig *doxikus rábeszélésről*) van szó, azaz a perelmani gondolatok inkább filozófiai, s nem pedig a politikai diskurzusról szólnak, látható módon még ezen az *emelkedettnek* tekintett területen is számot kell vetnünk a másik ember személye szándékos negligálásának lehetőségével. Pedig a tudományos diskurzus komoly és univerzalizáló, s szónok mégis gyakran igyekszik kitaszítani a vitapartnerét az emberi közösségből. Ha az efféle, a másik ember személyét durván sértő megnyilatkozások olykor még a tudományban is előfordulnak, akkor a politikai szférában szinte természetesnek tűnhet a másik kirekesztése és a verbális sértegetése. Maga Taguieff is elismeri, hogy „a politikai szónok nemigen tudja elkerülni azt a gyakorlati szükségszerűséget, hogy ne próbáljon meg minden áron befolyásolni és meggyőzni (persuader), röviden: nem tud nem demagóg lenni (egyszerűen ösztönözve van arra, hogy higgyen minden hatékonyan bevethető eszköz lehetőségében: az instrumentális hazugságokban és a beválthatatlan ígéretekben)”.²³

Míndez természetes felveti a szónok erkölcsének kérdését is. Az biztos, hogy a retorikai irodalomban a szónoki erkölcs (ethosz) problémájának két, egymástól radikálisan eltérő álláspontja alakult ki. A dilemma elsődleges forrása itt abban van, hogy az erkölcsöt a szónokhoz mint természetes személyhez rendeljük-e, avagy pusztán csak a szónoki diskurzus belső konstrukciós termékeként vegyük tekintetbe. Az egyik álláspontot Arisztotelész képviseli, aki szerint az ethosz pusztán verbális konstrukció, tehát azonos azal, amilyenek a szónok mutatkozik a közönségéhez címzett szónoklatában. Hogy a magánéletében (tehát természetes személyként) mennyire felel meg, illetve nem felel meg azoknak a normáknak és értékeknek, amelyek a szónoki argumentációban manifesztálódnak, az nem tartozik a vizsgálendő dolgok körébe. Iszokratész és Cicero ezzel ellentétes állásponton vannak: szerintük a szónok előzetes (prediszkurzív) reputációja igenis lényeges, mert csak hiteles

²² Perelman–Olbrechts-Tyteca: i. m. 43. Ugyancsak ezt a passzust idézi Szabó Márton is: i. m. 155.

²³ Perelman: *L'empire rhétorique*. Id. kiad. 271.

ember tud hitelesen beszélni. Amossy Iszókratész és Cicero nézetével kapcsolatban a következőket írja:

Ki tudná jobban előmozdítani az erény ügyét, mint az olyan ember, aki maga is erényes? A moralitás problémája Cicerónál is az első helyen áll, aki ugyanis így definiálja a szónokot, hogy *vir boni dicendi peritus*, azaz csak egy jellemes ember képes arra, hogy az erkölcsöt adekvát nyelvi formába öntse.²⁴

De Quintilianus is ugyanezt a felfogást követi. Azonban a helyzet az, hogy e két felfogás közül nagyon nehéz egyértelműen akár az egyik, akár a másik javára dönteni. A modern álláspont (voltaképpen Perelman is ezt követi) inkább Arisztotelész felé hajlik. Gondoljuk csak meg, hányszor tapasztaljuk meg, hogy egy politikus a legdurvább sértéseket vágja az ellenfele fejébe a parlamentben, majd esetleg az látjuk a híradóban, hogy az egymást gyalázó ellenfelek fél óra múlva barátságosan beszélgetnek egymással a parlament büféjében. Ezért aztán sok minden szól Oswald Ducrot álláspontja mellett, aki megkülönbözteti egymástól a diskurzus belső rendjéhez tartozó beszélőt (*locuteur*) és a beszéd alanyául szolgáló pszichofizikai entitást (*énonciateur*). Valahogy úgy, mint ahogyan az irodalomelméletben is megkülönböztetik egymástól a regényben megjelenő elbeszélőt (narrátort) és a regényíró mint természetes személyt. Ez ellen lehetne vetni, hogy ez a hasonlat csak korlátozott érvényességgel bír, hiszen más a regény mint fikciós műfaj és megint más a politikai diskurzus, amelynek minden eleme, legalábbis elvben, a mindennapok világának rendjéhez tartozik, ezért ez másfajta koherenciát igényelne. Másrészt viszont az is igaz, hogy a politikus nem *ex nihilo* lép a közönsége elé, vele kapcsolatban léteznek megalapozott vagy nem megalapozott előzetes ismeretek, amelyek mindenképpen befolyásolják a mondanivalója fogadtatását. (Mindenesetre itt olyan nehéz kérdéssel állunk szemben, amely mindenképpen alaposabb utánjárást követelne meg, s amelyről itt és most – legnagyobb sajnálatomra – le kell mondanom.)

Lakoff és Johnson szerint az „argumentáció maga a háború”.²⁵ S ez a metafora (a háború) kiváltképpen a politika szférájában tud kiteljesedni. Igaz ugyan, hogy verbális agresszió a mindennapi életben is folyamatosan megjelenik, de a politika diskurzusába úgyszólván funkcionálisan „épült be”. Ami a mindennapi életet illeti, ott a sértő szavak és kifejezések korpusza mégiscsak limitált, tehát egy viszonylag zárt kört alkot. Ezzel ellentétben a politikai diskurzusban nincsenek „ártatlan” szavak és kifejezések. S itt nem is feltétlenül csak a szónok intenciójáról van szó, de legalább olyan mértékben a közönség-

²⁴ Amossy: L'argument *ad hominem* dans une perspective interactionnelle. Id. kiad. 85.

²⁵ Plantin, C.: Des Polémistes aus polémiqueurs. In Declercq–Murat–Dangel (dirs.): *La parole polémique*. Id. kiad. 377–408, 382.

géről is. Némelyek szemében bizonyos dolgoknak a pusztá szóba hozása is az elfojtott metaforák legkülönbözőbb fajtáit idézheti fel. Vannak olyanok, akik például a csapvíz fluorral való kezelésének már csak a megemlítését is magával a kútmérgezéssel azonosítják, míg megint mások a kézi lőfegyverek viselésének korlátozását a kasztrációval vagy az impotenciával tekintik egyenértékűnek.²⁶ A mindennapi beszéd tele van poliszemikus és metaforikus kifejezésekkel. Itt valóban igaza lehet Perelmannak, amikor azt mondja: „lehetetlen pontosan elkülöníteni egymástól az *értékítéleteket* és a *tényítéleteket*”.²⁷

Voltaképpen ezen a területen az jelenti az igazi problémát, hogy a politikai argumentáció úgyszólván „hivatásszerűen” alkalmazza a rábeszélés és a befolyásolás eszközeit azért, hogy elcsábítsa a közönséget. Miként azt Taguieff mondja: „A rábeszélés kényszere eredményezi azt, hogy a politikai szónok, amennyiben szimbolikus hatékonyságát szeretné fokozni, nem hajlandó szakítani azzal a hétköznapi erőszakkal, amelyik egyszerre szabályozza (*règle*) és megzavarja (*dérègle*) az emberekhez fűződő kapcsolatát: a szónok fordít és átfordít (vagy éppen kiforgat), és ennél fogva elkendőzi azt, amit valóban akar”.²⁸

Végezetül szeretném föltenni a következő kérdést: Vajon a politikai diskurzusban lehetséges-e egyértelműen megkülönböztetni egymástól az ad hominem érvelés valóban durva formáját (*ad personam*) és a tárgyyszerű érvelést (*ad rem*)? S ehhez csatlakozik még egy kiegészítő kérdés is: vajon a politikai rendszerek (beleértve a demokratikusnak mondott rezsimeket is) képesek-e elválasztani egymástól a verbális agressziót és a pacifikált diszkussziót, és vajon képesek-e egy olyan irénikus vitát megteremteni, amely a konfliktusok szelíd megoldásául szolgálhat?

Magam úgy látom, hogy a politikai szférában mindig újratermelődik egy „szürke zóna”, amelyen az érvek az egyik oldalról a másikra csúszkálnak, s végső soron egyéni ízlés kérdése, hogy ki minek tekinti az éppen szóban forgó érvet.

Ha Carl Schmittnek igaza van, és „a specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése”, akkor ebben az esetben igencsak csekély esélyünk van arra, hogy elimináljuk a sértő és a másik ember személyét megalázó kifejezéseket a politikai diskurzusból. Noha Schmitt úgy folytatja érvelését, hogy

[...] a politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie, és ta-

²⁶ Vö. Edelman, M.: Metafora és nyelvi formák a politikában. Ford. Erdei Pálma. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000, 215.

²⁷ Lásd Vignaux, G.: *L'argumentation*. Hatier, Paris, 1999, 9.

²⁸ Perelman: *L'empire rhétorique*. Id. kiad. 271.

lán akár előnyösnek is tűnhet üzletet kötni vele. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyszólván szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetőek el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban „részt nem vevő” és ezért „pártatlan” harmadik ítéletével.²⁹

Mindez nagyon jól hangzik, csakhogy az élő beszédben úgyszólván lehetetlen tiszteletben tartani ezeket a distinkciókat. Ugyanis ott, ahol az ellenségről kezdünk beszélni (vagy az ellenséggel kezdünk el beszélni), a logosz, a pathosz és az ethosz olyan amalgámja jelenik meg, amelyben a részeket úgyszólván lehetetlen egymástól elkülöníteni.

²⁹ Schmitt, C.: *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002. Ha jól értem, akkor Carl Schmitt voltaképpen a Max Weber-féle, az „értékszférák elkülönítésére” irányuló törekvést szeretné folytatni akkor, amikor a fentiekben látható módon határozza meg a politikát. Közismert, hogy Weber szerint „lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó”. Weber, M.: *A tudomány mint hivatás*. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 147. Persze, amíg Webernél az értékszférákat elkülöníthetjük egymástól úgy, hogy az egyes szférák totalizáló „intencióitól” viszonylag egyszerűen megszabadulhatunk, addig Schmitt esetén a barát/ellenség megkülönböztetés totalizáló jellegéről szinte lehetetlen lekapcsolódni. Ha valakit valóban az ellenségemnek tekintek a politikában, akkor nagyon nehéz dolog minden más területen objektív ítéletet alkotni róla. Ezért van az, hogy a polgári demokráciában a rivalizáló pártok szereplői egymást inkább *ellenfele*eknek, mintsem *ellensége*eknek tekintik. Az ellenség fogalmán leginkább a *háborús ellenség* értendő (egyébként úgy tűnik, mintha Carl Schmitt is így gondolná), ebben az esetben pedig nem sok értelme van önálló értékszféraként felvenni a politikát a modern társadalom alrendszeri közé, még akkor sem, ha egyébként a háborúnak is lehetnek szabályai (pl. háborús jog). Tisztában vagyok vele, hogy ezek nagyon asszociatív megjegyzések, és a kérdés ennél sokkal elmélyültebb tárgyalást érdemelne.

Mester Béla*

Héraklész Ogmiosz,
a retorika hatalmának szimbóluma¹

„A kelták Héraklészeként” ismert mitológiai alak funkciójában inkább Hermésszel állítható párhuzamba, és azonos az ír mitológiában az *írás* isteneként számon tartott *Ogammal*. Alakja Lukianosz klasszikus leírása révén vált a retorikai meggyőzés jelképévé. A szöveg úgy is értelmezhető, mint a görög retorikai hagyomány alapvető értékeinek az egyik legnagyobb barbár közösségre, a keltákra való kiterjesztési kísérlete, és ezen a módon való egyetemessé tételük. A szimbólum a kora újkorban tesz szert széles körű elterjedtségre és népszerűsége. Lukianosz fiktív kultuszképet leíró szavai alapján metszetek készülnek a kor *emblémás könyvei* számára, Hobbes pedig szinte szó szerint Lukianoszt idézi a *Leviatánban*; a központi alak nyelvbe fűzött láncon a fülüknél fogva vonszolt tömeg képében a *társadalmi állapotot* vélvén fölfedezni. A *szóira, írásra és képi ábrázolásra* egyaránt utaló szimbólum használatán keresztül jól vizsgálhatóak a retorika szerepéről kialakult vélekedések az antikvitástól a kora újkoron keresztül egészen napjainkig. Nem véletlen, hogy a retorikai hagyomány szerepét Hobbes-értelmezésében úttörőként hangsúlyozó Quentin Skinner monográfiájának címlapjára is *Héraklész Ogmioszt* ábrázoló kora újkori metszet került.

A következőkben ezen antik toposz kora újkori felhasználását taglalom Hobbesnak a retorikai hagyományhoz való viszonyát a középpontba állítva. Bevezetesként áttekintem a képi és a szóbeli kommunikáció értelmezésére kínáló megközelítéseket a kora újkori politikai eszmetörténet számára, majd rátérek voltaképpen témámra, Hobbes politikafilozófiájának a retorikához való viszonyára, különös tekintettel a képi kommunikációval való érintkezési pontokra. Természetesen nincs itt terem arra, hogy akár csak vázlatosan áttekintsem a kérdés mára könyvtárnyivá duzzadt irodalmát; így csupán egy mozzanatra, a *Leviatán* néhány, az antik retorikai hagyományt érintő helyére összpontosítok.

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; mester@webmail.phil-inst.hu

¹ A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián. Az írás továbbá a vilniusi Gediminas Műszaki Egyetemen 2013. április 4–5-én rendezett *Visuality 2013: politics, ideology, media* című konferencián előadott *Words, Pictures and Gestures in the Methodology of the History of Political Ideas* című előadás egy részletének magyar nyelvű, jelentősen átdolgozott változata. A vilniusi előadáson alapuló angol nyelvű írás megjelenés alatt áll.

A politikai eszmetörténész az egykor volt politikai közösségeket alkotó emberek által kimondott *szavakat*, mutatott *képeket* és előadott *gesztusokat* értelmezi mint *politikai cselekedeteket*. Az e három közötti *váltások* azonban mindig problematikusak. A *szavak* értelmezésével van látszólag a legkevesebb gondunk, a Cambridge-i iskola a *beszédaktus-elméletre* épülő *írásaktus-elmélete* adott ehhez a közelmúltban módszertani alapokat a *textus* és *kontextus*, a(z) eszmetörténeti értelemben vett) reprezentatív *szöveg* és az *írásaktus* fogalmi hálójával. A képi fordulat immár klasszikus szerzői ehhez járulhatnak hozzá a képi (beszéd)aktus fogalmával, amely alkalmazható a művészettörténet és az eszmetörténet határmezsgyéjén is. Az alábbiakban e nagy irányzatoknak csak azokat a részleteit emelem ki, amelyek módszertani segítségül szolgálhatnak jelen vizsgálódásunkhoz. Akárhogyan is forgassuk az eddig különböző kezdeményezésekből, hagyományokból létrejött módszertani tárházat, eszmetörténeti elemzőként általában akkor jövünk zavarba, amikor a *kép bemozdul*, illetve a *beszélő ember gesztusokat* tesz. Tekintsük át ebből a szempontból a rendelkezésünkre álló módszertani szerszámoskamrát.

A kép és a szó megközelítése a kora újkori politikai eszmetörténetben

A problémával először a 17. század angol klasszikusainak szövegeivel való foglalatosság során találkoztam.² John Milton *Areopagitica*-jában úgy érvel a sajtó szabadsága mellett, hogy az (ellenőrizhetetlen) verbális és non-verbális kommunikáció jelentőségét emeli ki, és ezeknek a mozzanatait emeli be ironikus képekben a „komoly” nyomtatott könyvkultúra szférájába. A városi házak ablakai és erkélyei *veszélyes címlapokként* bukkannak föl, míg a falusi fogadók dudásai és nyirettyűsei *lecturákat* (*lectures*), egyetemi előadásokat *olvasnak föl* minden este az érdeklődő hallgatóságnak. A több tekintetben szövegszerűen is Miltonra támaszkodó John Locke *tolerancialevelének* ismert passzusai az írott kultúrával való összehasonlítást mellőzve követelnek szabadságot a templomi szimbolikus cselekedeteknek: legyen szabad kenyeret enni, bort inni és vízzel mosakodni, illetve mindezekről tartózkodni a templomban is, éppúgy, mint a világi életben. Mostani témánk szempontjából Milton és Locke megközelítése két megfigyelésre ad alkalmat. Mindkét szerző eljárásában a tanult ember felsőbbiségét érhetjük tetten: azért kell szerintük biztosítani az íratlan, és különösen a non-verbális kommunikáció szabadságát, mert mindezt a műveletlen tömegek lényegtelen önkifejezési módjának

² Mester B.: Censorship as a Typographical Chimera. John Milton and John Locke on Gestures. *Synthesis Philosophica*, Vol. 25. (2010) Nr. 2., 211–219.

(is) tartják, amelyre kár a teoretikus kritika nehézfegyverzetét pazarolni. Nem akarnak tehát verébre ágyúval lőni. Ugyanakkor a földézett non-verbális kifejezőmódokat automatikusan, és valószínűleg öntudatlanul *képekként* értelmezik. A cselekvő, szimbolikus gesztusokat gyakorló emberek úgy jelennek meg szemük előtt, mint (legalább elvben) szóban is megformulálható tételeket ábrázoló *élőképek*. Ilyen felemás módon jutnak tehát el maguk a kora újkori gondolkodók a szavak világától a képekig.

A képi fordulat mára modern klasszikussá vált szerzőit annak a művészi praxisnak az értelmezési igénye sarkallta, amelyben a műalkotás egyre inkább elveszíti szilárd körvonalait, ezzel szemben egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a művész *gesztusa*. A modern képfilozófia egyik alapszövege³ közvetlenül is összefüggésbe hozza a művészi aktusokat a társadalmi cselekvés értelmezésével, amikor – a képaktus fogalmát értelmezvén – általában beszél arról, hogy *nem* képek vagy kijelentések (szavak) hozhatnak létre képi (beszéd) aktusokat, hanem csakis cselekvő emberek. A képfilozófiák későbbi szerzői azonban – a maguk szempontjából helyesen – vizsgálatukat a művészi gesztusokra szűkítik, vizsgálódásaik módszertani hozadékait pedig máig alig alkalmazza a politikai eszmetörténet.

Hans Belting vizsgálódásai, bár az előzőekhez képest más fogalmi apparátussal és szemléletmóddal, történeti szempontú elemzésében végül hasonló problémákba ütköznek.⁴ A német művészettörténész a képek eszmei deszakralizálását Platón idealméletére vezeti vissza, és lényegében ennek a gyakorlatba átvitt megisméltéseként értelmezi a reformáció képvitáit a protestánsok részéről. A szó és kép dichotómiáján alapuló európai gondolkodási séma korlátai akkor tárulnak föl az ő munkásságában is, amikor rátér a témának a vizsgált korban döntő aspektusára, az Úrvacsora értelmezésére. Először ugyan leszögezi a *részyétel* gesztusának elsődlegességét mind az elhangzó igékhez, mind a vizuálisan is látható megjelenítéshez képest, fejtegetése végül mégis az *ige* és a bálványozás lehetőségét magában rejtő *kép* jól ismert, egyben a katolikus-protestáns viszonyhoz is kapcsolódó ellentétpárjának rögzítésére fut ki.

A szövegek értelmezésében olyan jelentős és úttörő, metodológiai szempontból is hasznosítható eredményekkel rendelkező Cambridge-i eszmetörténeti iskola szövegeiben a képek elemzése zömmel alárendelt szerepet játszik. A legjobban talán éppen Hobbes *Leviatánja* ismert címlapképének számos elemzése kapcsán látszik ez: minden, a könyvekben és környezetükben megjelenő kép és szimbólum elsősorban azért érdekes, hogy általa jobban

³ Kjørup, S.: Képi beszédaktusok. Ford. Kerpel-Froniusz Gábor. In Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról*. Typotex, Budapest, 2003, 343–358.

⁴ Belting, H.: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009.

értsük a szöveget, és általában csak a könyvkultúra környezetében megjelenő képi információk elemzésére kerül sor.

Itt az ideje, hogy közvetlenül, a későbbi interpretáció-történettől függetlenül, szövegszerűen is megvizsgáljuk Hobbes viszonyát a *szavakhoz* és a *képekhez*, az antik retorikai hagyomány egy elemének az ő korában való képi megjelenítésén, és ennek a rá tett hatásán keresztül.

Hobbes viszonya a retorikához és annak ábrázolásaihoz

Először is arról kell fogalmat alkotnunk, hogy milyen jellegű az az antik retorikai hagyomány, amelyhez Hobbes kora kulturális intézményrendszerén keresztül egyáltalán viszonyulhatott. Azt kell belátnunk, hogy már olyan korai szerzőnél is, mint Arisztotelész, megnyilvánul az érvelés, a meggyőzés egyre absztraktabb felfogása, amelynek következtében a retorikai megnyilvánulás egyre inkább azonossá válik annak leírt szövegével, és eltűnik mögüle a véleményét személyesen képviselő ember. A Sztageiritész így ír a *Poétikában*:

Vajon jobb-e az epikus utánzás, mint a tragikus? – ezt is érdemes megvizsgálni. Ha ugyanis a kevésbé közönséges a jobb – vagyis amelyik a műveltebb közönséghez van szabva –, akkor világos, hogy a mindenre kiterjedő utánzás közönséges; [...] Ilyenfajta utánzás a tragédia, abban az értelemben, ahogyan a régebbiek beszéltek a fiatalabb színészekről [...]; s ahogyan a fiatalabbak viszonyulnak a régiekhez, úgy viszonylik az egész színművészet az epikához. Emez állítólag a művelt közönséghez szól, amelynek nincs szüksége táncmozdulatokra az előadásban, a tragédia viszont az alacsonyrendű közönséghez, tehát közönséges, és így nyilván alsóbbrendű is.

Csakhogya először is: ez a kifogás nem a költői művészetre, hanem az előadóművészetre vonatkozik, mert a mozdulatokat túlzásba viheti a rhapszódosz is, [...] és az énekes is [...]

Egyébként a tragédia mozgás nélkül is megteszi a maga hatását, akárcsak az eposz, hiszen olvasás útján is kiderül az értéke; ha tehát egyebekben kiválóbb, akkor ez a kifogás nem szükségképpen érvényes rá.⁵

Az irodalmi műalkotás írásművé és olvasmánnyá tétele, elválasztása az előadóművészet formáitól a maga korában radikális fordulat volt. Ezt az utat folytatja tovább Arisztotelész még radikálisabban retorikai tevékenység-

⁵ *Poetica* XXVI; 1461b–1462a. Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Magyar Helikon, Budapest, 1974, 66–67.

ge során, amikor a már eleve írásműként értelmezett szónoki beszédet az *entbümémák* (egyfajta sajátos, a műfaj megengedte elliptikus szerkezetű szillogizmusok) rendszerére redukálja, hogy végképpen elvonatkoztasson a szónok személyiségétől, gesztusaitól. Ami kívül esik az *entbümémák* jól körülhatárolható rendszerén, azt, hiába van hatással a hallgatóságra, ki kell rekesztenünk a retorika vizsgálati köréből:

Nincs még olyan tudomány, amely az előadásmóddal foglalkoznék [...]; és – ha alaposabban megvizsgáljuk – erkölcsileg kifogásolhatónak tűnhet. [...] figyelmet kell rá fordítanunk, nem azért, mert helyes, hanem mert elkerülhetetlen. [...] minden olyan eszköz, mely kívül esik a bizonyításon, fölösleges. Mindazonáltal, ahogy már említettük, az előadásmód sokra képes, éppen a hallgatóság gyarlósága miatt.⁶

A már az ókorban ilyen módon az írott szóra redukált, absztrahált antik retorikai hagyomány a kora újkor iskolarendszerében természetesen még művibb módon jutott el Hobbeshoz. Jelen vizsgálódásunk szempontjából nem mellékes az a(z életmű egészének tekintetében egyébként jelentéktelen) körülmény, hogy Hobbes ismert, az antik szónoki hagyományt és általában az ókori műveltségsményt elutasító, alább idézendő sorai konkrétan e hagyománynak a főntebb leírt módon kilúgozott változatára vonatkoznak:

Mi itt a nyugati világunkban az államok intézüciójára és jogaira vonatkozó nézeteinket Arisztotelésztől, Cicerótól meg más görög és római íróktól vettük át, akik azonban demokráciákban éltek, és ezért e jogokat nem a természeti elvekből vezették le, hanem saját demokratikus államuk gyakorlatát dolgozták fel műveikben – mint ahogy a grammatikusok is a nyelv szabályait korunknak gyakorlata, a poétika szabályait pedig Homérosznak és Vergiliusnak költeményei alapján írják le. És mivel az athéniakat – hogy a kormányforma megváltoztatása iránti vágyukat elaltassák – arra tanították, hogy szabad emberek, és aki királyságban él, az mind rabszolga, ezért Arisztotelész a *Politikájában* [VI. 2.] azt írja, hogy »a demokráciában fel kell tételezni a *szabadságot*, mert az az általános vélemény, hogy más kormányzat alatt senki sem *szabad*«. És Arisztotelészhez hasonlóan Cicero és más írók is a rómaiak nézeteire alapították államelméletüket, a rómaiakat pedig a királyság gyűlöletére tanították – először azok, akik megfosztották trónjától uralkodójukat, és Róma felségjogait maguk között osztották fel, majd meg az előbbieket utódai. És az emberek e görög és római auktorok olvasása nyomán gyerekkoruktól kezdve megszokták, hogy hamis képet alkossanak maguknak a szabadságról, helyeseljék a forrongásokat,

⁶ *Rhetorica*, III. 1; 140a. Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Gondolat, Budapest, 1982, 173.

uralkodójuk cselekedeteinek bírálatát, valamint a bírálók megbírálását – ami aztán olyan sok vérontáshoz vezetett, hogy azt hiszem, jogosan mondhatom, a mi nyugati világunkban semmit se vásároltunk meg olyan drágán, mint a görög és latin nyelv elsajátítását.⁷

A főnti szövegrészt, különösen az azt megelőző bekezdéssel együtt, ahol korábban ritka világos módon, Benjamin Constant-t megelőlegezve formulázza meg az antikvitás szabadságfogalmának különbségét a modernekétől – az ókoriak szabadsága „nem az egyén szabadsága, hanem az államé” – általában egészen más célból szokás idézni a Hobbes-interpretációkban. Szempon-tunkból most az a lényeges benne, hogy Hobbes itt egyértelműen a szervezett iskolarendszer által átörökített, átalakított antik retorikai hagyomány közvetítéséről beszél. (Számunkra most csupán az általa vélt hatásmechanizmus a lényeges, annak a tartalma, *amit* közvetít ez a hagyomány, jelen vizsgálódásunkban közömbös.)

Azonban, pár oldallal előbbre lapozva a *Leviatán* szövegében, azt látjuk, hogy Hobbes éppen saját politikafilozófiájának sarokpontján, a társadalmi szerződés működési mechanizmusának leírásakor nyúl vissza egyfajta erősen vizualizált antik retorikai hagyományhoz, még ha ez a szövegből első pillan-tásra nem is válik nyilvánvalóvá:

De amiképpen az emberek a béke és ezáltal az önfenntartás biztosítása érdekében egy – *államnak* nevezett – mesterséges embert teremtettek, azonképpen teremtettek maguknak – *polgári törvényeknek* nevezett – mesterséges láncokat is. És e láncok egyik végét kölcsönös megállapodás alapján annak az embernek vagy gyülekezetnek ajkára erősítették, amelyet szuverén hatalommal ruháztak fel, másik végét pedig saját fülükre. És ezeket a maguk mivoltában ugyan gyenge láncokat mégis tartóssá lehet tenni, nem azért, mert nehéz, hanem mert veszélyes széttörni őket.⁸

A furcsa, első olvasásra, és különösen ehhez hasonló leírások és a hozzájuk kapcsolatos vizuális ábrázolások előzetes tapasztalata nélkül igen nehezen elképzelhető kép természetesen nem Hobbes leleménye, hanem antik, mitológiai tartalmú toposz. Változatos forrásai közül Hobbes filológiai módszerekkel kimutathatóan Lukianosz leírását követi. A Hobbeséval összevethető szöveghely a következőképpen néz ki a szamoszatai mesternél:

⁷ Hobbes, T.: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I–II. kötet. Ford. Vámosi Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999. I. kötet, 243–245. (II. 21.)

⁸ Hobbes: *Leviatán*, II. 21. Id. kiad., I. kötet, 242.

Ez a bizonyos öreg Héraklész ugyanis egy sereg embert vonszol maga után, s valamennyit fülüknél fogva magához bilincselve tartja. Kötelékeik finoman megmunkált, aranyból és borostyánból készült láncocskák, a legszebb nő nyakláncokhoz hasonlítanak. És bár csak ilyen gyöngö kötelen vezeti őket, mégsem akarnak elfutni, pedig könnyűszerrel megtehetnék, s egyáltalán nem ellenkeznek, sem lábukat megvetve nem igyekeznek más irányba, hanem vidáman és ujjongva kísérik vezetőjüket, elhalmozzák dicsérő szavakkal, mind körülötte tolonganak, és láncukat meglazítva versengenek azért, hogy elébe kerüljenek. Úgy látszik, nagyon rossz néven vennék, ha valaki kiszabadítaná őket. Hadd mondjam el azt is, ami nekem a legérthetetlenebb volt. Mínt hogy a festőnek nem volt mihez erősítenie a láncocskák végét, hisz a főalak jobb kezét már buzogánnyal, a balt pedig az íjjal foglalta le, átfúrta az isten nyelve hegyét, s az utolsó láncszemeket ehhez kapcsolta hozzá. Így húzza maga után őket, s feléjük fordulva rámosolyog foglyaira. Sokáig álltam, [... e]kkor hozzám lépett egy kelta, [... í]gy szólított meg: „Én megoldom neked, idegen, a festmény rejtélyét, [... n]álunk, keltáknál nem Hermész jelenti a beszéd művészetét, mint nálatok, görögöknél, hanem Héraklész, mert ő sokkal erősebb volt Hermész-nél. Ne csodálkozz, hogy öregnek ábrázolták, mert egyedül az ékesszólás az, ami csak idősebb korban szokott teljes tökéletességben megnyilatkozni, [...] Ezek után azon se akadaj fönn, hogy az öreg Héraklész, az ékesszólás, fülüknél fogva bilincseli a nyelvehez az embereket és így ragadja magával őket! Jól tudod, hogy a nyelv és a fül rokonok egymással. Az sem valami csúfolódás, hogy át van fúrva a nyelve. Mert emlékszem, komédiaszerzőitektől is tudom, akik iamboszaikban úgy gúnyolódtak nálatok, hogy »minden fecsegőnek át van fúrva a nyelve hegye«. Mindent együttvéve Héraklészt mi bölcs embernek tartjuk, aki az ékesszólás által mindent elért, és beszédének meggyőző ereje volt fő fegyvere. Úgy vélem, hogy nyilai is szavak, melyek hegyes, mindig célba találó, gyors fegyverként járnak át a hallgatók lelkét. Azt meg ti is elismeritek, hogy vannak »szárnyas szavak.«” Ennyit mondott a kelta.⁹

A késő ókori szövegrészletből jól látszik, hogy Hobbes nem csupán a (valószínűleg fiktív) kultuskép leírását vette át szabadon felhasználható stilisztikai elemként fő műve megírásához, hanem lényegi dilemmáját is az antik mester szövegének parafrázisával fejezi ki: hogyan lehetséges, hogy a szó fizikailag könnyen elszakítható kötelékei mégis összetartják a társadalmi állapot emberét, képesek megkonstruálni a nagy Leviatánt. Nem másról van itt szó, mint hogy a nyelvi konstrukcióként létező politikai közösség, bármilyen valószínűtlennek is tetszik a lehetősége, mégiscsak létezhét, létezik.

⁹ Lukianosz: Héraklész. Ford. Bollók János. In uő: *Lukianosz összes művei*. I-II. kötet. Magyar Helikon, Budapest, 1974. II. kötet, 314–316.

A Hobbes-irodalom az elmúlt évtizedekben föltárta, hogy a *Leviatán* Lukianosz-utalása egyáltalán nem egyedi jelenség a korban.¹⁰ Korántsem Hobbes kétségtelenül mély antik műveltségének kivételes terméke tehát Lukianosz e marginális művének előlépése a feledés homályából. (A rövid szöveg műfaját tekintve úgynevezett *bevezető beszéd*, amelyben a szónok megindokolja, hogy egyáltalán miért tart igényt a hallgatóság figyelmére. Ebben az esetben pusztán arról van szó, hogy a hajlott korú szamoszatai rétor szükségesnek tartja megokolni, hogy ilyen korban miért akar még nyilvánosan szónokolni. A bevezető beszéd műfaja Lukianosz korában pusztán formai ujjgyakorlatnak számított a retorikában.) Az önmagában jelentéktelen munkát éppen a szavak hatalmát ábrázoló, és ezt látványosan a mitológia furcsa, egzotikus toposzaihoz kötő tartalma emelte ki a feledés homályából. Ismertségét a Hobbes korában már csaknem egy évszázada divatozó, és még mindig igen népszerű *emblémás könyvek* műfaja biztosította. Ezekben a kiválasztott szimbolikus jelenetet fa-, vagy rézmetszeten ábrázoló képet néhány soros, általában latin, később egyre inkább nemzeti nyelvű, verses leírás követi, ezt követően hosszabb tanulmány elemzi a szimbolikus történet értelmét, amelyet a későbbi kiadásokban más kezektől származó, tanulmányértékű kommentárok, majd a kommentárok kommentárjai követnek. Egy emblémás könyv nagy számú, általában száznál több, vagy akár több száz ábrát és magyarázatot tartalmazott. A műfaj 16. század végén és a 17. század első felében megjelent alkotásainak, amelyek Hobbes rendelkezésére álltak, szinte elmaradhatatlan fejezete a kelták Héraklészéről szóló fejezet. (Például az e tekintetben relevánsak közül a világhálón legkönnyebben hozzáférhető, digitalizált brit gyűjtemény, a glasgow-i egyetemi könyvtár honlapján több tucat, a kelta Héraklészt ábrázoló metszet érhető el a kor emblémás könyveiből.) A változatos szövegű verses leírások mindegyike ugyanarra a forrásra, Lukianosz idézett művének bevezető leírására megy vissza:

Héraklészt a kelták saját nyelvükön Ogmiosznak nevezik, és roppant különös módon festették meg az istent: vénségesen vén, kopasz, megmaradt hajfürtjei teljesen őszek, bőre ráncos és feketés-barnára égett, mint az öreg tengeri halászoké. Inkább hasonlítaná az ember Kharónhoz, valamiféle alvilágbeli Iapetoszhoz, vagy bárki máshoz, mint Héraklészhez. De ehhez a külsőhöz mégis héraklészi fegyverzetet visel. Oroszlánbőr fedi, jobbójában buzogányt tart, vállán tegez lóg, balján kifeszített íjat markol, úgyhogy mindenben tetőtől talpig Héraklész.¹¹

¹⁰ Erről lásd különösen Skinner, Q.: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 389–390.

¹¹ Lukianosz: *Héraklész*. Id. kiad., II. kötet, 314–316, 314.

A számos kiadványból itt elegendő példaképpen kettőre utalni. A korábbi, művészi tekintetben is kidolgozottabb metszeten¹² az átfúrt nyelvű, Héraklész mitológiai attribútumaival ábrázolt alak bonyolult, ám harmonikus táncra bírja a láncok révén irányított népét. (E metszet másolata található meg Skinner fentebb említett monográfiájának borítólapján.¹³) A másik az a padovai kiadás, amelyet Skinner feltételezése szerint Hobbes is használt munkájában.¹⁴ A jóval elnagyoltabb ábrán Héraklész alakja katonás sorba állítja a nyelvére erősített láncon fogva tartott embereket.

*

A hatástörténet filológiai problémáinak áttekintése után utolsó kérdésünk, hogy a kora szellemi életében kétségtelenül jelenlévő lukianoszi toposz használatára Hobbesnak miért volt szüksége saját elméletében. Első pillantásra a szamoszatai mestertől átvett képpel csupán szükségtelen támadásoknak tette ki magát, sőt, ha végiggondoljuk, bizonyos tekintetben a nevetségességet is kockáztatta. Az még hagyján, hogy a fentebb idézett, lukianoszi ihletésű leírása a társadalmi állapotnak éppen saját ironikus szójátékát ellenpontozza a kardok segélye nélkül hiábavaló szavakról („*words without swords*”). A rosszindulatú szövegmagyarázó itt minden tekintetben indokolatlan, naiv következetlenséget vethet a szemére. Túlfeszítetté teszi a kép alkalmazhatóságát a köztársasági államforma beemelése a nagy leviatán lehetséges módzatai közé: „e láncok egyik végét kölcsönös megállapodás alapján annak az embernek *vagy gyülekezetnek* ajkára erősítették, amelyet szuverén hatalommal ruháztak fel”.¹⁵ Képzelnék el az angol forradalmi köztársaság szuverenitást gyakorló testületét, a parlamentet, amint – élén Oliver Cromwell-lel – *gyülekezetként*, egy akarattal, az átfúrt nyelvükbe erősített láncokkal *összhangolt mozgásra* készítetik a fülüknél hozzájuk láncolt angol polgárokat. Az így leírt kép vizuálisan valószínűleg ábrázolhatatlan, hacsak nem a köztársasági államforma képtelenségének szatirikus ábrázolása a cél egy megrögzött rojalista művész kezében.

¹² Haechtanus, L.: *Μικροζόμιος: Parvus Mundus*. Apud Gerardum de Jode, Antverpiae, 1579. A digitális változat elérhető: www.uni-mannheim.de/mateo/desbillons/mikro.html [Utolsó hozzáférés 2013.10.13.]

¹³ Lásd Skinner: i. m.

¹⁴ Alciati, A. et al.: *Emblemata cum commentariis Claudii Minois I. C. Francisci Sanctii Brocensis, & Notis Laurentii Pignorii Patavini*. Apud Petrum Paulum Tozzium, Patavii, 1621. A digitális változat elérhető: http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/dual.php?id2=sm1226-A2intro&type2=2&id1=_1&type1=2 [Utolsó hozzáférés: 2013.10.13.]

¹⁵ Hobbes: *Leviatán*, II. 21. Id. kiad., I. kötet, 242. Kiemelés – M. B.

Miért bocsátkozott tehát Hobbes ilyen veszélyes vizekre éppen fő műve egyik kulcsponyjának megfogalmazásakor? Végrelegnek szánt, kifejtett megoldást előadásom szűk időkeretében hiteltelen dolog lenne megígérni. A válaszhoz azonban hipotézisem szerint akkor kerülünk közelebb, ha feltételezzük a következőket. Hobbes belátta, hogy a már megvalósított társadalmi szerződés után berendezkedett állam statikus körülményei közötti cselekvések rendszere leírható egyfajta szűkebb értelemben vett nyelvjáteként, azaz pontosan megfogalmazott ígéretes rendszereként, esetleg még képben is ábrázolható. Magának a szerződés aktusának, a benne való részvételnek a leírásához azonban mélyebben meg kellene ragadni az emberi cselekvés természetét. Ebben a leírásban próbálta valószínűleg felhasználni a retorika hatalmáról szóló régi példázatot, amelyben egyszerre talált nyelvi leírást, képi ábrázolást, és ugyanakkor fölsejlettek benne a résztvevő, cselekvő ember szóra és képre visszavezethetetlen tettei, gesztusai.

Horváth Gizella*

Outsider művészet: egy problematikus fogalom¹

Az eredetiség a művészet klasszikus paradigmájának egyik alapkövetelménye. Attól a pillanattól kezdve, hogy Kant kijelenti: a szépművészet a zseni művészete, és a szép nem rendelkezik fogalommal, a művészeti alkotást kiemeli a techné fogalma alól. A művészet már nem állhat szabályok követésében, így az eredetiség válik a zseniális művész fő tulajdonságává. Ez a gondolat nagyon mélyen beívódott a művészetről szóló nyugati felfogásba. Nem csoda, hogy a huszadik század elejére az eredetiség, az újdonság, a különlegesség követelménye a művészetben felváltotta a széppel, harmonikus-sal, fenségessel – azaz az esztétikai tulajdonságokkal kapcsolatos elvárásokat.

Ugyanakkor az eredetiség ünneplése egybeesik azzal az érzéssel, hogy az európai alkotóerő kifulladt. Ennek a gondolatnak a legtisztább példája Oswald Spengler nagyhatású írása, *A Nyugat alkonya*. Ebből kiderül, hogy a kultúrák életében a szellemi kultúrában megmutatkozó alkotókészség és a civilizációban megmutatkozó hatékonyság fordított arányban fejlődnek. Egy kultúra fiatal korszakára jellemző az eredetiség, a burjánzó, jókedvű alkotás, amelyre a már elöregedett kultúra nem képes, miközben civilizációs vívmányai tagadhatatlanok. Ha ezt a sémát a művészetek szűkebb területére alkalmazzuk, kiderül, hogy a művészi lelemény és a művészeti intézmények kiépülése egymásnak ellentmondó folyamatok. A művészeti világ intézmény-rendszere ránehezedik a művészre, korlátozza őt művészi és nem sajátosan művészi elvárásaival, szabályaival, eljárásaival. Ahelyett, hogy a művész saját belső indíttatásból alkotna egy csak rá jellemző módon, igazodik a kritika, a szakma elvárásaihoz, belehelyezi magát a művészet történetének folyamatába, öntudatlanul is átveszi a kortárs művészi gyakorlatnak a művészi intézmények által ismertetett, promovált eljárásait. Az eredetiség hajszolásának egyik következménye az ötvenes évek *art brut*-ja, amely a hetvenes évektől kezdve *outsider art*-ként ismert.

* A szerző a nagyváradi Partiumi Keresztény Egyetem docense; horvathgizella@gmail.com

¹ A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

Kényszerű eredetiség

Az *art brut* fogalma Jean Dubuffet (1901–1985) francia művésztől származik. Jean Dubuffet a második világháború után egy olyanfajta művészetet keresett, amely nem engedelmeskedik a kulturális elvárásoknak, nem intellektualizált, hanem inkább az ösztönös alkotói folyamat következménye. Így talált rá az *art brut*-re, azaz a nyers művészetre, amit olyanok hoznak létre, akik nem ismerik, így nem is követik a kulturális mintákat: gyerekek, börtönbe zárt elítéltek, elmegyógyintézetbe zárt betegek. Dubuffet gyűjtötte ezeket a munkákat, inspirálódott belőlük, és teoretizálta az *art brut*-öt. Az egész mozgalomra nagy hatással volt Hans Prinzhorn 1922-ben publikált, *Bildneri der Geisteskranken* c. kötete.² Ennek megírásához Prinzhorn több ezer olyan munkát vizsgált meg, amelyeket elmegyógyintézetekben kezelt betegek alkottak. Szintén megdöbbentő volt az 1921-ben Walter Morgenthaler által publikált kötet, amely egyik pszichotikus betegének, Adolf Wölflinek az esetét dolgozza fel.³ Wölfl egy 45 kötetes munkában mutatta be képzeletbeli életét, bőven illusztrálva ezt képekkel és kollázsokkal.⁴

Dubuffet érdeklődését az „outsiderek” művészete iránt az az előfeltételezés motiválta, hogy a kulturális izoláció, amelyben élnek, lehetővé teszi számukra a tiszta és autentikus munkák létrehozását. Egy 1951-ben tartott előadásban Dubuffet kijelentette, hogy a nyugati gondolkodás nagyot változott annak következtében, hogy az európaiak megismerték az úgynevezett primitív társadalmakat és ezek gondolkodásmódját.⁵ Személyesen nagyra tartja a primitív emberek értékeit:⁶ az ösztönt, a szenvedélyt, a szeszélyt, az erőszakot, az örületet. Ezek jelen vannak a nyugati társadalomban is, de a nyugati társadalom nem ezeket ünnepli, hanem az ész hatalmát. Viszont ez a kultúra olyan, mint egy halott nyelv, amelynek már nincs semmi köze az utcán beszélt nyelvhez, már nincsenek élő gyökerei. A Nyugat racionalitásra épülő kultúrája

² Prinzhorn, Hans: *Bildneri der Geisteskranken: ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung*. Berlin, 1922.

³ Morgenthaler, Walter: *Ein Geisteskranker als Künstler*. Bircher, Bern, 1921.

⁴ Wölfl önéletrajzi írása öt részre tagolódik: *Von der Wiege bis zum Graab. Oder, Durch arbeiten und schwitzen, leiden, und Drangsal bettend zum Fluch* (1908–1912); *Geographischen und allgebräuschen Heften* (1912–1916); *Heften mit Liedern und Tänzen* (1917–1922); *Allbumm-Heften mit Tänzen und Märschen* (1924–1928); *Trauer-Marsch* (1928–1930). Bővebben lásd erről: <http://www.adolfwoelfli.ch>

⁵ Dubuffet, J.: *Anticultural Propositions*. Lecture given by Jean Dubuffet at the “Arts Club of Chicago”. Thursday December 20th 1951. www.logosjournal.com/issue_5.2/dubuffet.htm

⁶ “[T]he values of primitive peoples” – kis csúsztatással Dubuffet itt már nem primitív társadalmakról, hanem primitív emberekről beszél, ami lehetővé teszi, hogy egy szintre emelje a civilizációs izolációban élő társadalmakat és azokat a személyeket – gyerekek, börtönlakók, elmegyógyintézetbe zártak – akik kulturális elszigeteltségben élnek.

elfojtja a művészi kreativitást, éppen ezért kell a „vadak” felé fordulnunk. Míközben a nyugati ember erősen hisz a rációban, a „vadak” érzik, hogy valami nincs rendben az ésszel és a logikával kapcsolatban, és máshol keresik a dolgok ismeretét (például a delíriumban, amit Dubuffet nagyon érdekesnek és a művészethez közelállónak tartott).

Egy másik ok, ami miatt Dubuffet a „primitívek” felé fordul, a szépség túlértékelése a nyugati kultúrában. Felháborítónak (undorítónak és fojtogatónak) tartja azt a gondolatot, hogy különbség van szép és rút dolgok, emberek között. A vadak nem értik ezt a különbséget, éppen ezért nevezzük őket „vadaknak”: egy név, amit azok számára tartunk fenn, akik nem értik, hogy vannak szép és rút dolgok, és nem is izgatják emiatt magukat. A nyugati kultúra nagy hangsúlyt fektet a szépérzékre, amivel egyesek rendelkeznek, mások nem, és amit az iskola segít elsajátítani. Dubuffet szerint ez a szemlélet kimondottan káros, és nem tévedhetünk nagyot, ha azt gondoljuk, hogy a szépség elutasítása mögött egyfajta társadalmi kritika, konkrétan a társadalmi különbségek kritikája húzódik meg. Dubuffet úgy gondolja, ha belátnánk, hogy a világ minden tárgya lehet elbűvölő és megvilágító valaki számára, ez sokat javítana az életünkön. Magát a művészetet sem a szép dolgok létrehozására kellene használnunk: a művészet egy nyelv, a megismerés és a kommunikáció eszköze.

A 70-es években az *art brut*-vel nagyon közeli kifejezésként kezdett elterjedni az *outsider art* név, amely minden, a kulturális intézményeken kívül született művészetre vonatkozik (így például gyakran a street artot is ide sorolják). Az *outsider art* egy tágabb fogalom, amely gyorsan elterjedt az angol nyelvű kultúrákban, és felváltotta gyakorlatilag az *art brut* fogalmát. A művészet intézményes határain túl létrejött alkotásokra több kifejezést is használnak/használtak. A „folk art” kifejezés a paraszti közösségekkel asszociált mesterségbeli tudást és dekoratív stílust jelöli. A „visionary art” olyan munkákra vonatkozik, amelyek spirituális, vallásos reprezentációkat tartalmaznak. Az „outsider art” kifejezés mindezekre vonatkozik. A legszélesebb értelmezésben olyan alkotók munkáiról van szó, akik nem rendelkeznek művészi előképzettséggel, illetve nem ismerik a kulturális toposzokat, így nem hatott rájuk a művészettörténet és az aktuális művészeti kánon (ha van ilyen), munkáikat nem műalkotásként hozzák létre. Az ilyen típusú művészet értékelése pedig azon premisszák alapján történik, amelyek szerint egyrészt a kreativitás a művészet lényegéhez tartozik, másrészt a művészeti világ intézményei elfojtják a kreativitást, így csak egy marginális helyzetből remélhető az erős kreatív impulzus visszanyerése.

Az outsider art fogalma

Úgy tűnik, az *outsider art* fogalom minimális feltételei a következők:

1. az alkotást egy olyan személy hozza létre, aki nem művészként definiálja magát – általában nem részesedett művészi képzésben, nem ismeri a művészettörténetet, a művészeti kánont, a művészetről szóló diskurzust (azaz a művészet világát, ahogyan Arthur C. Danto érti).⁷ Szintén Danto állapítja meg, hogy „a művészeti világnak akkor tagja valaki, ha részt vesz abban, amit az indokok diskurzusának nevezhetnénk”.⁸ Az outsider művész nem vesz részt ebben a diskurzusban;
2. az alkotó nem szánja művét műalkotásnak, ha így tenne, akkor idomulnia kellene a művészeti intézmények elvárásaihoz, és elveszítené outsider jellegét;
3. az alkotás rendelkezik olyan (esztétikai) kvalitásokkal, amelyek alapján az esztétikai értékelés várományosaként⁹ lehet beazonosítani.

Az első feltétel biztosítja azt, hogy az alkotó nem fog kulturális mintákkal dolgozni, nem igyekszik valamilyen stílushoz idomulni, azaz csak személyes kútfőből merít, mert nincs más lehetősége. Nyilván ennek elsősorban az izolációban élő személyek alkotásai felelnek meg (börtönlakók, pszichiátriai intézetekben élők, kis közösségekben élők munkái). A második feltétel abban nyilvánul meg, hogy általában a szerzők valamilyen kényszer nyomása alatt alkotnak, de az nem a művészi kifejezés kényszere: nem foglalkoznak azzal, hogy milyen is a „végtermék”. Sokan közülük hangok hatására, szellemek irányítása alatt dolgoznak, vallásos vagy terapeutikus célokat követnek. A legnehezebben konkretizálható a harmadik feltétel. Ha Dickie meghatározásából indulunk ki, elég, ha egy személy, aki a művészeti világ nevében cselekszik, a tárgyat a művészi értékelés várományosának kiáltja ki. Ez lehet Dickie szerint maga a művész is – itt viszont éppen a művészi kvalitás válik bizonytalan-ná, amennyiben nem külön erre képzett, a művészetet mesterségként űző vagy hivatásként élő személyekről van szó, akiket a művészeti intézmények is így tartanak számon. Az outsider art esetében az, aki az esztétikai értékelés várományosának minőségét adományozza, a művészeti intézmények egyik képviselője: többnyire kurátor, műkereskedő, művészettörténész, galériatu-

⁷ Arthur C. Danto már 1964-ben arról írt, hogy ami lehetővé teszi, hogy egy tárgyat műalkotásnak tekintsünk, az a művészet világa, azaz egy művészetelmélet és a művészettörténet ismerete. Danto, A. C.: *The Artworld. The Journal of Philosophy*, Vol. 61. No. 19 (Oct. 15, 1964), 571–584.

⁸ Danto, A. C.: *A közhely színváltása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003, 155.

⁹ George Dickie használja ezt a kifejezést, amikor úgy határozza meg a műalkotást, mint egy artefaktumot, amelynek egy társadalom vagy társadalom egy csoportja az értékelés várományosának státuszát adományozza. Dickie, G.: *Defining Art. American Philosophical Quarterly*, Vol. 6. No. 3 (Jul. 1969), 253–256.

lajdonos, kritikus stb. Azaz: nem tudjuk meghatározni, miben áll az outsider művészet szükséges művészi kvalitása, az viszont biztos, hogy ezt az értéket egy intézmény képviselője („ügynöke”) „adományozza” a műnek.

Problémák

A fentiekből kiderül, hogy történelmileg az *outsider art*tal való törődést az eredetiség keresése motiválta. Jelen írásban nem szeretnék azzal a kérdéssel foglalkozni, hogy vajon az eredetiség kérdése továbbra is a kortárs művészet lényegi kérdése vagy sem. Inkább amellett érvelnék, hogy maga az outsider művészet fogalma tarthatatlan, mivel több szinten is problematikus.

1. Az „outsider” kifejezés feltételezi, hogy amiről beszélünk, az kívül van. Az outsider művészek a művészeti világon kívül alkotnak. Itt viszont nem olyan személyekről van szó, akik maguk választották ezt a helyzetet, a „kívüliség” nem önmeghatározás. A művészeti világ (művészettörténészek stb.) dönt úgy, hogy a gyerekek, börtönlakók, elmebetegek, primitívek nem lehetnek művészek, „termékeik” nem lehetnek műalkotások (bizonyára arra alapozva, hogy az alkotás legalábbis részben tudatos folyamat, amelyért az alkotó felel, és amely alávethető a kritikai diskurzusnak). A gyerekek, akik csak részben felelősek tetteikért, az elmebetegek, akik valamilyen sugallatra alkotnak, a börtönlakók, akik nem ismerik a művészet világát – nem lehetnek tudatos és kompetens résztvevői a művészetről szóló kritikai diskurzusnak. És ugyanaz a művészi világ, amely intézményein keresztül eldönti, hogy vannak eleve outsider létre kárhozottak, ezek közül néhányat beemel a művészeti világba, éppen azért, mert outsiders (és ezáltal úgy tudnak eredetiek lenni, ahogyan a kompetens művészek már nem). Úgy tűnik, mintha a nem-művészek jobban megtestesítenék a művészet egyik lényeges vonását, az eredetiséget, mint maguk a művészek.

Az outsider művészet addig outsider, amíg kívül marad a művészet világán, vagy legalábbis a peremen slattyog. Amint tematizálják, amint divattá válik, máris bekerül a művészet világának középpontjába, azaz már csöppet sem outsider. Ha nyilvánosságra kerül, nagyon valószínű, hogy elveszíti egyedül-lőségét.¹⁰ Ezt nagyon jól látta Dubuffet, aki például Gaston Chaissac-ot, akit eredetileg az *art brut* képviselői közé sorolt, később, amikor Chaissac kezdett elismertté válni, kizárta a gyűjteményéből, szemére hányva, hogy túl jól értesült a párizsi kulturális életet illetően.¹¹ Az utóbbi évtizedekben éppen ennek a folyamatnak vagyunk a tanúi. Talán az outsider művészet apoteózisaként is

¹⁰ Maclagan, D.: *Outsider Art from the margins to the marketplace*. Reaktion Books, London, 2009, 59.

¹¹ I. m. 134.

értelmezhetjük az idei, 55. Velencei Biennálét. A nemzetközi művészeti szemlén szembetűnő volt az *outsider art*ra helyezett hangsúly. Will Gomperz, a BBC művészeti szerkesztője figyelmeztet, hogy az outsider art már bent van,¹² kiemelve, hogy az idei biennálén kitűnik, hogy az outsider művészet a művészi világ legújabb divatja és szenvedélye. A világ ezen legrangosabb nemzetközi szemlének kurátora, Massimiliano Gioni a Velencei Biennálén felvonultat szellemek irányítása alatt dolgozó bányászt (Augustin Lesage, 1876–1954), milliméterpapíron, inga segítségével kidolgozott terapeutikus rajzokat egy jövőmondótól és gyógyítótól (Emma Kunz, 1892–1963), olyan, majdnem absztrakt képeket, amelyeket egy ötvenes éveiben járó háziasszony kezdett el festeni minden reggel 4 és 7 között depressziója leküzdésének céljából (Anna Zemánková, 1908–1986), tárgyakat, amelyeket egy volt tengerész és ökolívó hozott létre az elmegyógyintézetben, ahol hite szerint az utolsó ítéletre készülve neki kellett összegyűjtenie mindazt, amit megmentésre érdemesnek talál (Bispo do Rosario, 1909–1989) és sok más nem hagyományos művészeti alkotást. Kérdés, hogy vajon Carl G. Jung *Vörös könyvének*¹³ illusztrációi mennyire illeszthetők az outsider art fogalmába. Jung nyilván rendelkezett ismertekkel a művészetek világáról, de nem részesedett művészeti képzésben, és a *Vörös Könyv*ben található képeket sem esztétikai célokkal festette, hanem a tudattalan feltérképezése céljából. Nem is jelentette meg a könyvet, sőt, örökösei sokáig a kutatókat sem engedték a *Vörös könyv* közelébe. Ezek az illusztrációk mégis az 55. Velencei Biennálé fontos részét képezik: a nyitó teremben található, meghatározva ezzel azt az interpretációs keretet, amit az egész kiállításra alkalmazhatunk. Jung esete is jelzi, hogy az outsider art, azaz a peremművészet kategóriája nem egyértelmű, nem rendelkezik olyan leírással, amely segítene abban, hogy egyértelműen beazonosítsuk a fogalom alá eső eseteket. Kérdés, mennyire lehet továbbra is outsider az a művészet, amit egy kortárs művészeti megakiállítás tematizál, azaz központba helyez. A biennálén való szerepeltetése során az outsider art megszűnik rétegművészetnek lenni, amit esetleg néhány jobban tájékozott művész ismer vagy műkereskedő gyűjt, és a laikus publikum elé kerül, mint jelentős kortárs fejlemény, amit ezek szerint illik ismerni, mert része a kortárs művészet fő folyamának. Így válik az outsider művészet referenciává, beépül a művészettörténetbe, amelytől függetlenül kellene hogy létezzen. Az outsider művészetről szóló reflexió lehetetlenné teszi a fogalom ellentmondásmentes használatát.

¹² Gomperz, W.: *Venice Biennale 2013: Outsider art is in*. 2013. <http://www.bbc.co.uk/news/entertainment-arts-22719103>

¹³ A *Vörös könyv* Carl Gustav Jung 205 oldalas kézírata, amit a svájci pszichológus 1914 és 1930 között írt, kalligrafikus írást és sok illusztrációt tartalmaz. Jung úgy beszélt a *Vörös könyvről*, mint a saját tudattalanjával való tudatos konfrontáció eredményéről vagy naplójáról.

2. Az outsider művészethez tartozó személyek, tárgyak, mozzanatok beazonosításának kérdése további bonyodalmakat okoz. Talán könnyebb különbséget tenni aközött, ami a művészeti világ része és aközött, ami a művészeti világ peremén található, mint eldönteni, hogy mi az, ami művészeti peremként érdemesnek ítéltetik arra, hogy beemelődjön a művészet területére. A művészeti világhoz tartozó munkák egyik elég stabil kritériuma a művész szándéka: a műalkotást („munkát”) a művész szándékosan műalkotásnak teremt. Még akkor is áll ez a kritérium, amikor ready-made-ekről van szó: nem véletlenül választotta ki Duchamp épp a piszoárt arra, hogy átminősítse műalkotássá (és ez akkor is igaz, ha a művész szerint a kiválasztás kritériuma az esztétikai kvalitások hiánya). Az outsider art esetében viszont tipikusan nem műalkotásnak szánt munkákról van szó: vagy külső sugallatra készült munkák ezek, vagy tudatos munkák, amelyeknek viszont a művésztől teljesen eltérő funkciójuk van. Bispo do Rosario nem a gyönyörködés céljából gyűjtötte össze az elmeegógyintézetben keze ügyébe kerülő tárgyakat, hanem azért, mert küldetést teljesített: listákat készített az utolsó ítéletre várakozva. Augustin Lesage sem saját akarata szerint festette kilenc négyzetméteres, szimmetrikus felépítésű, félig absztrakt vásznait, hanem a „szellemek” szoros irányítása alatt. Tehát nem az alkotó dönti el, hogy amit készít, az művészet: nem is döntheti el, mivel a művészet területén outsider. A(z outsider) művészeti státusz adományozását a művészeti világ maga végzi el, intézményein keresztül. A nem kompetens alkotó helyett a kompetens, képzett művész, kurátor, művészettörténész, kritikus, galériatulajdonos, gyűjtő stb. az, aki a műalkotás státuszt adományozza olyan munkáknak, amelyek nem művészetnek születtek. Mégpedig éppen azt értékeli ezekben, hogy egy nem kompetens alkotó munkái, nem szándékos alkotások, a tudattalan, ösztönös gesztus vagy törekvés eredményei. A kompetens művész – főleg a huszadik századtól kezdve – többnyire elméletet is csatol munkája mellé. Jellemzően a huszadik századi művészetet úgy értelmezik, mint megtestesült művészetfilozófiát¹⁴ – ugyanis alig találunk olyan műalkotásokat, amelyeket tisztán esztétikailag tudnánk értékelni és értelmezni, anélkül, hogy figyelembe vennénk azt a művészetelméleti kontextust, amelyben születtek. Az outsider művész nem tud elméletet csatolni munkáihoz, mivel definíciója által nem ismerheti a művészet elméleteit, a művészet történetét, a kritika szempontjait. Az outsider művészetet mégsem önmagában, előzetes ismeretek nélkül csodáljuk: ugyanis mindig van valaki, aki bennszülöttje a művészet világának, és aki prezentálja a publi-

¹⁴ Arthur C. Danto írásaiban sikeresen élesíti újra Hegel azon tételét, hogy a művészet történelmi küldetése lehetővé tenni a filozófiát, s ennek eljövetele után a művészetnek nincs más feladata többé a nagy kozmikus-történelmi áradásban, vagyis a művészet végső beteljesedése saját filozófiája. Danto, A. C.: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Atlantisz, Budapest, 1997.

kumnak az outsider művészt és munkáját. Persze, a művészet világának ezen „ügynöke” valamilyen kritérium alapján dönt úgy, hogy bizonyos eseteket kiemel, pontosabban beemel a művészet szakrális területére. Amennyiben ez a kritérium az eredetiség, itt egy gyakorlati és egy elméleti nehézségbe ütközünk. A gyakorlati nehézség az „eredetiség” bizonyítása: az „eredetit” leginkább úgy tudnánk definiálni, mint újat, előzmény nélkül. Ebben az esetben azt kellene bizonyítani, hogy a szóban forgó esetnek nincsenek előzményei – és a nemlétezését eléggé bonyolult feladat bizonyítani. Az elméleti nehézség pedig abból adódik, hogy a művészeti világon kívüli jelenséget a művésztörténehez rendelve kell beazonosítanuk, annak érdekében, hogy eldöntsük, eredeti munkával van-e dolgunk. Azaz: az outsider művészet nem mérhető a művészet mércéivel, mégis azt tesszük, amikor a nem-művészet tengeréből kiemelünk az outsider művészet nevére érdemes eseteket. Az sem segít, ha abból indulunk ki, hogy az outsider esetek beemelése pusztán esztétikai kritériumok alapján történik. Ez az álláspont a huszadik század művészeti fejleményei tükrében már nem tartható – Arthur C. Danto meggyőzően bizonyítja a perceptuálisan megkülönböztethetetlen párok elméleti kísérletével.¹⁵ Sőt, ha elfogadnánk, hogy az outsider munkák esztétikai kritériumok alapján választódnak ki (szépségük alapján), ezzel Dubuffet eredeti szándékától is eltávolodnánk.

Érdekes módon az outsider művészet mögé nem egy művészetelmélet kerül (hacsak nem tartjuk annak az eredetiség és elszigeteltség összefüggésének hipotézisét), hanem egy narráció. A művészeti világ kompetens reprezentánsa mond egy mesét az outsider művészről, és ez a mese szükséges eleme az outsider művész beazonosításának, munkái értékelésének. Ahogyan Maclagan megjegyzi, az outsider művészet esetében, attól függetlenül, mennyire rendkívüli vagy eredeti a mű, a mögötte levő történet szorosan részt vesz hitelességének magállapításában.¹⁶ Tudnunk kell valamit az outsider művész életkörülményeiről ahhoz, hogy értsük és értékeljük munkáját, ellenkező esetben ugyanúgy tekintenénk rá, mint a „rendes” művészetre, azaz mese nélkül felszámolódna az outsider művészet.

Így bárhonnán közelítenénk meg az outsider művészet fogalmát, a reflexió eredménye a fogalom önfelszámolása. Éppen ezért javasolom az „outsider művészet” fogalma helyett az „intézményes readymade” fogalmát.

¹⁵ Danto kiindulási kérdése a következőképpen fogalmazható meg: hogyan lehetséges, hogy két tárgy közül, amelyek perceptuálisan nem különböztethetők meg, az egyik műalkotás (pl. Andy Warhol *Brillo Box*-sza), a másik pedig közönséges tárgy (egy, a szupermarket polcain található Brillo doboz)? A különbség nyilván nem a perceptuális tulajdonságokban rejlik. Danto: *A közhely színváltozása*. Id. kiad.

¹⁶ Maclagan, D.: *Outsider Art from the margins to the marketplace*. Id. kiad. 11.

Az intézményes readymade (institutional readymade)

Az outsider művészet vizsgálatából kiderül, hogy a művész hagyományos szerepének némelyikét maga a művészeti intézmény képviselője (műkereskedő, kurátor, kritikus, múzeumigazgató stb.) veszi át. A művészet világának „ügynöke” teszi művészetté a kiszemelt tárgyat, azaz ő változtatja művészetté azt a tárgyat, amelyet nem ő hoz létre, mint fizikai entitást. Ebben tökéletesen megegyezik a readymade klasszikus műfajával, amelyben egy művész kiemel egy mindennapi tárgyat és műalkotássá alakítja át, azzal, hogy kiállítja egy művészeti térben, és többnyire egy címet társít a műhöz. A legtöbb esetben a cím szorosan hozzátartozik a műhöz: Duchamp esetében, a *Forrásnak* nevezett piszoár vagy az *Előre egy törött kar felé* nevezett hólapát címével együtt mutatja fel magát a művészi értékelés tárgyaként.

Az intézményes readymade néhány pontban különbözik a klasszikus readymade-től:

1. A klasszikus readymade-ek többnyire használati tárgyak (piszoár, hólapát, palackszáritó, biciklikerek). Ezzel szemben az intézményes readymade-ek minden esetben egy másik személy által jelentéssel bíró, *nem* használati tárgyként létrehozott tárgyak: festmények, rajzok (mint Anna Zemankova virághoz hasonlító képei vagy Emma Kunz diagrammjai), naplórészletek, táblarajzok (mint Rudolf Steiner fekete papíron megőrzött, előadásai közben táblára felírt vázlati, firkái), tárgygyűjtemények (mint Bispo do Rosario üdvözlésre szánt tárgyai vagy Morton Bartlett babakollekciója, illetve Peter Friz biztosítási ügynök 378 házmakettből álló gyűjteménye) stb. Ezek közül egyik sem használati tárgy, ugyanakkor egyik sem műalkotásnak készült. A jelentés, amivel bírnak, többnyire személyes: hobbi, megszállottság, elmebaj, kapcsolat a szellemvilággal, terápia stb. Mindenképpen szükség van a művészeti világ ügynökének közvetítésére ahhoz, hogy a szemlélő ezeket a tárgyakat műalkotásnak tekintse.

2. A klasszikus readymade-ek esetében az előképzettséggel és művészeti ismeretekkel rendelkező művész az, aki a közönséges tárgy „színeváltozását”¹⁷ előidézi, az intézményes readymade esetében viszont a művészeti világ egy olyan „ügynöke” (agent), aki nem művész, akitől nem is várjuk el, hogy fizikailag készítsen műtárgyat, sőt, még azt sem várjuk el, hogy kreatív, eredeti legyen. Viszont azzal, hogy intézményes readymade-eket produkál, ez az „ügynök” átvesz valamit a művész szerepéből: a művészi kreativitás szempont-

¹⁷ Danto mellett érvel, hogy az értelmezésnek konstitutív szerepe van, és „mint átalakító eljárás, az értelmezés a kereszteléshez hasonlít; a tárgy nem új nevet, hanem új identitást kap, ami által tagja lesz a kiválasztottak közösségének”. Danto: *A közönség színeváltozása*. Id. kiad. 124.

ját ráruházza olyan tárgyakra, amelyek az ő „keresztelő” gesztusa előtt nem mutatták ezt a tulajdonságot. Adolf Wölflí kötetét első lépésben pszichiátriai dokumentációként kezelték, pusztán az *art brut*-hoz való besorolása után lehetett egyáltalán a művészi kreativitás értéke szempontjából vizsgálni művét. A biennálén szereplő festett zsebkendők, amelyek a dél-amerikai börtönökből származnak, szintén nagyon gyakorlati funkcióval bírtak, mint üzenethordozók, alkotói és használói nem műalkotásként tekintettek rájuk, a biennálé látogatói viszont igen, és ez Massimiliano Gioni kurátornak köszönhető.

3. A klasszikus readymade-hez szükségszerűen hozzátartozik a művész neve és egy cím, ami gyakran meghatározza azt, ahogyan a műhöz viszonyulunk. Gyanakodnunk kell valamilyen finom játékra akkor is, amikor a readymade címe látszólag csupán megnevezi tárgyát. Duchamp egyik legismertebb readymade-je a *Palackszárító*, aminek címe azonos a tárgy nevével. Viszont ha figyelembe vesszük, hogy franciául az „égouttoir” szóban benne van a „gout” kifejezés, amely ízlést jelent, nem tudunk nem arra gondolni, hogy ami itt a kicsepegetés által elpárolog, az maga az ízés. Az intézményes readymadek esetében az „ügynök” általában nem a saját neve alatt állítja ki a tárgyat, és a tárgyak neve egyszerűen egy leírás: az idei Velencei Biennálén a következőkkel találkozhattunk: Levi Fisher Ames: *Animals in shadowboxes*, 1895–1923; Marino Auriti: *The Encyclopedic Palace of the World*, 1950; Morton Bartlett: *Cím nélkül; Grafikák Délkelet-Ázsiából és Melanéziából*; Hugo A. Bernadzik: *gyűjteménye*, 1932–37; Arthur Bispo do Rosario: *Several Work*; Oliver Croy és Oliver Elser: *Peter Fritz (1916–1992) bécsi biztosítási ügynök 387 háza; Woodoo bannerek Haitiből*; Emma Kunz: *Work nr. ...*; Pano Drawings; Shinichi Sawada: *Cím nélkül; Shaker ajándékrakozók; Névtelen tantrikus festmények*; Anna Zemánková: *Cím nélkül* stb. Ezek a címek nem szolgálnak útmutatással az értelmezésben, legfeljebb visszavezetnek az alkotó biográfiai adataihoz.

4. A klasszikus readymade mögött egy művészetfilozófiai elmélet található, amelynek fő tézise a „mancs” (la pate) diszkreditálása, a kézügyesség felváltása az „agyügyességgel”. A readymade-ek azért érdekesek, mert több olyan tézissel polemizálnak, amelyek meghatározzák a hagyományos művészetfelfogásunkat: a művészet „techné”-ként való azonosításával, amely elengedhetetlennek tartja a mesterségbeli tudást, az esztétikai aspektus közép-pontba állításával, a művészet szent terének és az élet profán terének éles elválasztásával. Az intézményes readymade mögött nincs egységes művészet-elmélet, hanem narráció van, mese, amely visszatér az anekdotikus biográfiai szemlélethez, amit a huszadik század antiintencionalista szemlélete elutasított.¹⁸ A narrációt a művészeti világ „ügynöke” mondja el, de nem ő találja

¹⁸ Wimsatt, W. K. – Beardsley, M. C.: The Intentional Fallacy. In Wimsatt, W. K.: *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. University of Kentucky Press, Lexington, 1954, 3–18.

ki: ő csak rátalál egy élettörténetre, amely nagymértékben meghatározza a talált tárgy iránti érdeklődésünket. Amikor Morton Bartlett babáira tekintünk, akkor relevánssá válnak az életrajzi adatok: árva gyerekként nőtt fel; szabadidejében megszállottan dolgozott; egy baba elkészítése akár évekig is eltarthatott; a végtagokat és a fejet úgy tervezte, hogy a babákat különböző pózokba állíthassa; anatómiai könyveket szerzett be, hogy minél jobban ki tudja őket alakítani; majdnem senki nem tudott a babákról haláláig. Ezek az anekdotikus elemek szükségesek az intézményes ready-made esetében, miközben igazából semmit sem kell tudnunk, illetve nem is akarunk tudni arról a munkásról, aki fizikailag létrehozta a Duchamp által vásárolt piszoárt. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az intézményes ready-made esetében egy mese adja el a művészetet: egy mese, amelynek főszereplője a művészeti kompetenciával és művészi öntudattal nem rendelkező alkotó.

Az intézményes ready-made egy olyan jelentéssel bír, nem használati tárgy, amit az alkotója, rendszerint művészi kompetenciával és művészi öntudattal nem rendelkező személy *nem* műalkotásként hozott létre (nem szánta műalkotásnak), és amit a művészeti világ egyik „ügynöke” (pl. kurátor, kritikus, műkereskedő, galériatulajdonos, múzeumigazgató stb.) kiemel és a művészeti világ részévé tesz.

Úgy gondolom, az intézményes ready-made fogalmának bevezetésével több probléma megoldódik.

1. Ezt a fogalmat nem feszítik szét azok az ellentmondások, amelyek annyira problematikusá teszik az *outsider art*ot. Az előbbieken kiderült, hogy nem lehet a figyelem előterébe állítani az *outsider art* jelenségét, anélkül, hogy fel nem számolódna, mint *outsider art*. A témának szentelt könyvében Maclagan megjegyzi, hogy mostanra már az outsider művészet több mint félévszázados múlttal rendelkezik, és tagadhatatlan, hogy fokozatosan asszimilálódik abba a kultúrába, amelynek állítása szerint nem része.¹⁹ Az intézményes ready-made esetében hasonló logikai és pragmatikai problémákat nem fedeztünk fel.

2. Az összes olyan jelenség, amelyet *art brut*-nek vagy *outsider art*-nak nevezhetünk, beilleszthető az intézményes ready-made fogalmába.

3. Az intézményes ready-made fogalma, azáltal, hogy kiemeli a művészeti világ ügynökének szerepét, lehetővé teszi, hogy a kérdéses eseteket is könnyebben beazonosítsuk. Világos, hogy Carl Gustav Jung *Vörös Könyve* nem az alkotója révén művészi alkotás, hanem Massimiliano Gioni kurátor révén, aki a kiállítási térbe helyezi, ugyanúgy, mint azokat a fekete papíron őrzött táblavázlatokat, rajzokat, amelyeket Rudolf Steiner tanítványa gyűjtött össze mestere előadásai után. Az egyetlen, ami lényeges a tárgyak beazonosítása szempontjából, hogy megalkotásukkor az alkotójuk nem művészetet szán-

¹⁹ Maclagan, D.: *Outsider Art from the margins to the marketplace*. Id. kiad. 23.

dékozott létrehozni, hanem más céljai voltak (sugallatot követett, mint Augustin Lesage; egyetlen ötlet rabjaként dolgozott, mint Peter Fritz biztosítási ügynök, aki több száz házmakettet, vagy Levi Fisher Ames asztalos, aki élete során 600 apró állatszobrot barkácsolt; gyógyításhoz [Emma Kunz] vagy öngyógyításhoz [Anna Zemánková] használta az alkotásokat, stb.), ezzel szemben a művészeti világ ügynöke határozottan a művészet terébe helyezi ezeket: kiállítja, gyűjti, tanulmányt ír róluk, katalógust szerkeszt stb.

Az intézményes readymade fogalmának bevezetésével nem szándékozom semmiféle értékítéletet megfogalmazni magáról a jelenségről, ahogyan az outsider art fogalmának nehézségeit megfogalmazó megállapítások sem a jelenségről szóló ítéletek. Inkább használható nevet szerettem volna adni egy jelentős művészeti fejleménynek, amelyben jelentéssel bíró, nem használati „talált tárgyak” műalkotássá alakulnak át a művészeti világ „ügynökeinek” köszönhetően. Így világossá válik az, hogy amit eddig *outsider art*nak neveztek, egyáltalán nem kívülálló, nem független a művészet világától, olyannyira nem, hogy alkotója bizonyos értelemben éppen a művészeti világ azon ügynöke, aki rátalált.

Tánczos Péter*

„Egyszerre ki van adva és nincs kiadva”

Nietzsche retorikai Arisztotelész-olvasata¹

A „recenziós tartomány” rései

Friedrich Nietzsche antikvitás iránti fokozott érdeklődésének és klasszika-filológiai munkásságának köszönhetően szinte minden jelentősebb görög gondolkodóról határozott, jellegzetesen „nietzschei” képet alakított ki. Újraértelmező tevékenységének egyik legismertebb és legjellegzetesebb esete saját Szókratész-recepciója: a görög gondolkodónak a hellén kultúrában és filozófiatörténetben betöltött szerepét radikálisan átértékelte, intellektuális megítélését és karakterének jellegzetességeit egészen alternatív módon interpretálta.² Hasonló a helyzet a preszókratikus filozófusokkal: gondolataikra és jelentőségükre Nietzsche az elsők között hívta fel a figyelmet a modernitásban, és újra becsatornáztta a bölcséleti irodalom fősodrába.³ Platón esete ugyan némileg eltérő, azonban róla is összetett, a megítélés szempontjából ambivalens, ám mégis következetes képet alakított ki.⁴ Arisztotelész neve viszont feltűnően hiányzik a listáról. Szimbolikusnak tekinthető ebből a szempontból Nietzsche egyik korai, 1868-as levele, amelyben Erwin Rohdénak egy megjelenés alatt álló szövege kapcsán így ír: „... ekképp recenziós tartományom immár majdnem a teljes görög filozófia, Arisztotelész kivételével...”⁵

* A szerző a Debreceni Egyetem Humán tudományok doktori iskolájának doktorandusza; tanczos.peter@yahoo.com

¹ A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

² Nietzsche, F.: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Magvető, Budapest, 2003; uő: *Bábványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Budapest, 2004.

³ Nietzsche, F. A filozófia a görögök tragikus korszakában. In uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa, Budapest, 2000, 43–130; uő: *Platón és elődei. Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdeteiről*. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2007.

⁴ Nietzsche: *Platón és elődei*. Id. kiad.

⁵ Nietzsche, F.: *Válogatott levelei. 1861. január – 1889. január*. Holnap, Budapest, 2008, 25.

Felmerül a kérdés, hogy mi az oka ennek a viszonylagos hallgatásnak? Minek köszönhető az, hogy miután több helyen is az alexandriai-teoretikus típus attribútumaival ruházta fel őt,⁶ mégsem ítéli el, vagy nem zárójelezi a jelentőségét? Minden jel szerint Arisztotelész egészen más gondolkodói habitust képviselt, mégis Nietzsche olykor teljes szimpátiával nyilatkozik a görög bölcselőről. *Virradat* című művében olyan „hatalmas és ártalmatlan, barátságos és békeszerető léleknek” nevezi, aki valóban az igazságot kutatta, szemben az átlagos tudósokkal, akik mindenkor csak gyógyírt kerestek a bajaikra.⁷

A határozott nietzschei ítéletalkotás elmaradása nem jelenti azt, hogy ne találunk bőségesen Arisztotelészt emlegető vagy rá hivatkozó szöveghelyeket. Ezek a passzusok azonban elsősorban csalódást okoznak, ugyanis látszólag nem sokat árulnak el Arisztotelész filozófiájáról. Annyi mindenképpen kiolvasható belőlük, hogy Nietzsche néhány direkt kijelentésével ellentétben alaposan ismerte, és rendszeresen olvasta Arisztotelész műveit. Különösebb nehézség nélkül fel lehet állítani a releváns szöveghelyek ideiglenes típusát.

Arisztotelész mindenekelőtt forrás Nietzsche számára: a vonatkozó részletek túlnyomó többségében a görög filozófust úgy emlegeti, mint a poliszok működéséről,⁸ az antik bölcselők gondolatairól⁹ vagy például a görög hétköznapiokról szóló ismereteinek eredetét.¹⁰ Gyakran idézi Arisztotelészt egyetemi diáktársaival, kollégáival való levelezésében, hogy alátámassza érvelését egy-egy antik auctorral, vagy néha egyszerűen csak abból a célból, hogy stilisztikai-retorikai fölényre tegyen szert társai fölött.¹¹ Néha olyan jól sikerülnek ezek a szellemmel telített citátumok, hogy leveleiből (vagy más megcímezett gesztusszövegeiből) szó szerint áttemeli őket készülő műveibe.¹²

A hozzávetőleges taxonómia itt nem ér véget: a fenti három típus mellett a nietzschei szövegekben megjelenik egy másik, filozófiailag talán relevánsabb Arisztotelész-emlegetési mód is. Nietzsche nem ritkán parafrázálja meg lehetőségen szabadon, kontextusából kiragadva az antik auctor egy-két, elsősorban meglepő kijelentését, mint például: „[a]z alacsony nő sohasem szép – mondta

⁶ Nietzsche, F.: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Osiris, Budapest, 2008, 135; uő: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*. I–XV. Deutscher Taschenbuch Verlag – de Gruyter, München, 1999, 7: 154; a továbbiakban: KSA.

⁷ Nietzsche, F.: *Virradat. Gondolatok a morális előítéletekről*. Holnap, Budapest, 2009, 266.

⁸ Nietzsche, F.: *Emberi, nagyon is emberi II*. Cartaphilus, Budapest, 2012, 172.

⁹ Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. Id. kiad. 61, 97, 119.

¹⁰ Nietzsche, F.: Öt előszó öt meg nem írt könyvhöz. In uő: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2012, 23–61, 55.

¹¹ Nietzsche F.: *Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*. I/2–II/5. De Gruyter, Berlin – New York, 1975–1980. A továbbiakban: KGB. I/2: 197, 270.

¹² KSA 7: 353; Nietzsche: A filozófia a görögök tragikus korszakában. Id. kiad. 46.

az öreg Arisztotelész”.¹³ Joggal feltételezhetjük, hogy nem pusztán szellemességből idézi ezeket a szöveghelyeket – ezt a sejtést támasztja alá, hogy rövidebb aforizmáiban rendszeresen egy-egy kérdést is felvet Arisztotelész kiragadott megjegyzéseivel kapcsolatban, amely egy új, az eredeti textustól teljesen független és kontra-intuitív értelmezést nyit meg. A *Virradat* egyik aforizmájában a következőket írja: „[n]agy zsenik gyermekein kitör az örület, nagy erényesek gyermekein pedig az ostobaság – jegyzi meg Arisztotelész. Mindezzel talán a kivételes embereket akarta házasságra ösztönözni?”¹⁴ Arisztotelész *Retorikájának* azt a passzusát, amelyben a nemes származásúak kétféle elfajzásáról, a nemes jellemnek az adott családból való fokozatos elveszéséről ír,¹⁵ Nietzsche néhány hangsúlyváltással teljesen átértelmezi, hogy aztán a megváltoztatott előjelű örület fogalmának köszönhetően felvesse a dionüszoszi eugenika lehetőségét. Az ilyen sajátos interpretatív transzformációkról a későbbiekben még lesz szó.

Arisztotelész „esztétikája” ellen

Van azonban egy egészen másféle, tematikusan behatárolható típusa is az Arisztotelész-citátumoknak és -értelmezéseknek: ezekben a javarészt az 1870-es évek legelején íródott, életében publikálatlan feljegyzéseiben Nietzsche Arisztotelész „esztétikája” ellen igyekszik fellépni. Egy-két konkrét bírálati pontot tartalmazó bejegyzést leszámítva,¹⁶ a hagyatékban maradt füzetekben leginkább csak a kritika szándékát jelzi. Könyvtervezeteiben, munkaterveiben rendszeresen szerepelnek olyan fejezet- vagy szakaszcímek, mint „Arisztotelész ellen” vagy „Arisztotelész esztétikája”.¹⁷ Más bejegyzéseiből arra lehet következtetni, hogy javarészt olyan szempontok alapján igyekezett bírálni Arisztotelészt, amelyeknek a kontúrjai majd a *Tragédia születésében* is visszaköszönnek. Kritikával illeti a dionüszoszi zene kapcsán Arisztotelész „orgiasztikus hangzásra” vonatkozó korlátozó elképzelését,¹⁸ bírálja a félelem és részvét általi megtisztulás koncepcióját, illetve a kar szerepének arisztotelészi megítélésére is megjegyzéseket tesz.¹⁹ Ezekben a megfogalmazásokban gyakran az érzelmi töltet dominál; mivel emlékeztető feljegyzésekről van szó, Nietzsche feltehetően nem tartotta szükségesnek, hogy részletesen argumen-

¹³ Nietzsche, F.: *A vidám tudomány*. Szukits, Szeged, 2003, 62.

¹⁴ Nietzsche, F.: *Virradat. Gondolatok a morális előítéletekről*. Holnap, Budapest, 2009, 206.

¹⁵ Arisztotelész: *Retorika*. Gondolat, Budapest, 1982, 128–129, 1390b.

¹⁶ KSA 7: 196, 220.

¹⁷ KSA 7: 43–44, 75, 195.

¹⁸ Arisztotelész: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1984, 324–325, 1341a-b; KSA 7: 196.

¹⁹ KSA 1: 633, 7: 247.

tálja álláspontját. A jegyzetek műfaji jellegzetességei önmagukban persze nem magyarázzák a vázlatos megállapítások harciasságát, a nietzschei szövegértelmezői mód viszont annál inkább. Láthattuk, hogy előszeretettel emelt ki kontextusukból eredetileg mellékesnek szánt megjegyzéseket, hogy aztán önálló elemzés tárgyává tegye azokat. Nem nehéz elképzelni, hogy a fiatal Nietzsche felháborodott az olyan arisztotelészi kijelentéseken, mint például: „az igazságosság magasabb rendű, mint a zene”,²⁰

A hevesnek tűnő Arisztotelész elleni kirohanások szinte eltűnnek, át-tételes kritikává szelídülnek *A tragédia születésében*. Itt a megfogalmazás már inkább Arisztotelész követői és értelmezői ellen irányul. Ez az indirekt és szelíd bírálat leginkább két tematikus gócpont köré szerveződik: ezek egyike az a koncepció, miszerint a kar a demokratikus igazság képviselője,²¹ a másik pedig az a vita, amelynek tárgya a katarzis gyógyászati illetve morális jelentése, pontosabban annak bizonytalansága.²² Ezeknek a témaköröknek a kapcsán Nietzsche csak felveti az arisztotelészi vonatkozást, de kizárólag csupán a modern interpretátorokat támadja.

A módosítás és árnyalás oka lehetett pusztán csak annyi, hogy itt már nem belső feljegyzésekről, hanem publikálandó és publikált műről van szó; de a változásban közrejátszhatott az is, hogy Nietzsche a kidolgozás során a saját alternatív elképzeléseihez alapot adó forrást is sokszor Arisztotelész műveiben lelte meg. Egyik hátrahagyott írása például egyértelművé teszi, hogy a számára olyan fontos „szilénoszi bölcsesség” gondolatát, vagy legalábbis annak motivikus magját a plutarkhoszi közvetítéssel fennmaradt Arisztotelész-töredékből vette át.²³ Az arisztotelészi korpusz tehát egyre inkább olyan adatbázissá alakul át Nietzsche szemében, amelyik egyaránt hordozza magában a számára igenelhető és elutasított teóriák csíráját.

Mint oly sok minden más Nietzsche életművében, ez a megítélt pozíció sem jelent végleges álláspontot, legfeljebb ideiglenes nyugvópontot. Későbbi szövegeiben hektikusan újra és újra erőre kapnak az „arisztotelészi esztétika” elleni kirohanások. Az *Emberi, nagyon is emberi* első kötetében ismét határozottan kijelenti, hogy a tragédia nem megtisztít minket az érzelmektől, hanem éppen hogy fokozza azok jelenlétét és intenzitását.²⁴ Ez a fiziológiai alapú Arisztotelész-bírálat a kései Nietzschénél egyre határozottabb kontúrt kap. A *Bábhányok alkonyában* már újra egyenesen Arisztotelésszel szemben veszi vé-

²⁰ Arisztotelész: *Rétorika*. Id. kiad. 117, 1387b.

²¹ Nietzsche, F.: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Magvető, Budapest, 2003, 70–71.

²² I. m. 212–213.

²³ KSA 1: 588.

²⁴ Nietzsche, F.: *Emberi, nagyon is emberi. Könyv szabad szellemek számára*. Osiris, Budapest, 2008, 107.

delmébe a tragikusban rejlő orgiasztikus elemet, amely „a levés örök örömét” közvetíti.²⁵ Ezt a szakaszt Nietzsche olyan lényegesnek tartja, hogy később majdnem teljes egészében áttemeli az *Ecce Homo*ba is.²⁶ Az áttemeléseknek és önidézéseknek ez a gesztusa egyfelől jelzi a meglelt tézis időtállósága feletti örömet, másfelől az arra irányuló nietzschei hajlandóságot, hogy az új kontextusba helyezett részlet perspektivikus tűrőképességét tesztelje.

A rejtélyes Arisztotelész-idézet

Az ellentétek iménti, viszonylag tisztán kirajzolódó textúrája ellenére még mindig nem világos, hogy miként is viszonyult Nietzsche a sokféle szándékkal idézett filozófus-elődhöz. Talán érdemes a korábbiakban már jelzett, látszólag önkényesen kiragadott, bonmot-szerű értelmezések nyomán haladni.

Nietzsche hátrahagyott jegyzetei között van egy, a szokottnál is enigmatikusabb bejegyzés, amely egy rövid, német nyelvű (feltehetően) Arisztotelész-idézetből áll: „Arisztotelész: »Általában az emberek gonoszul cselekszenek, amennyiben lehetőségük van rá.«”²⁷ Nietzsche nem jelöli meg a pontos forrást, de a többi ilyen jellegű idézetből okulva, gyanítani lehet, hogy a közlés során élt fordítói szabadságával. A jegyzet környezete sem árulkodó az értelmezhetőség tekintetében, mivel a lehető leginkább heterogén közegben szerepel: többek között Pascalra, Démoszthenészre és Napóleonra vonatkozó bejegyzések között tűnik fel. Joggal merül fel a kérdés, hogy van-e bármi jelentősége ennek a szöveghelynek, illetve ha igen, ki lehet-e olvasni belőle bármi lényegeset?

A hátrahagyott jegyzetekben nagy számban található ehhez hasonló, nehezen beazonosítható idézetet, bizonytalan ihletettséggű és indíttatású kommentárt. Derrida is felhívja a figyelmet *Éperons* című szövegében az ilyen feljegyzések értelmezési nehézségeire (egy a mienknél sokkal rejtélyesebb idézet kapcsán),²⁸ hogy aztán, talán nem túlzás ezt állítani, ő is engedjen az interpretációs kísértésnek.²⁹ Derrida termékenynek bizonyuló kísérletén felbátorodva, lehet, hogy mégis érdemes lenne óvatosan megfejteni az enigmatikus Arisztotelész-idézet jelenését és kontextualizálni annak jelentőségét. Egyelőre fogjuk fel úgy ezt a bejegyzést, mint az aforisztikus Arisztotelész-átértelmezé-

²⁵ Nietzsche, F: *Bárányok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Holnap, Budapest, 2004, 106.

²⁶ Nietzsche, F: *Ecce Homo*. Göncöl, Budapest, 2003, 68.

²⁷ KSA 9: 373. Saját fordítás; az eredeti szöveg: „Aristoteles: »im Allgemeinen thun die Menschen das Böse, wenn sie es können.«”

²⁸ Vö. „Megfeledeztem az esernyőmről.” Derrida, J.: *Éperons. Nietzsche stílusa*. Athenaeum, I. köt. 3. füzet, 1992, 172–213, 200.

²⁹ Derrida: i. m. 200–206.

sek vagy -kiforgatások egy különösen tömör változatát. Maga az idézet sokkal inkább nietschei, mintsem arisztotelészi hangvételűnek tűnik; ezért inkább Nietzsche egyéb szövegeiben kezdjük kutakodni!

Nietzsche a feljegyzéseiben, műveiben és leveleiben Arisztotelész értelkezései közül még a *Poétikánál* is gyakrabban hivatkozik a *Retorikára*. Ennek a szövegnek az alapos ismeretéről nemcsak retorikai tárgyú előadásvázlatai tanúskodnak (amelyekben Cicero releváns művei mellett erre a könyvre hivatkozik a legtöbbször), hanem leveleiben is beszámol róla, hogy rendszeresen olvassa és interpretálja a szöveget.³⁰ Ha alaposabban megnézzük a *Retorika* szövegét, találunk egy, a nietschei bejegyzésre emlékeztető mondatot: „[É]s akinek hatalmában áll igazságtalanságot elkövetni, félelmetesek azok számára, akikkel szemben elkövethetik, az emberek ugyanis többnyire elkövetik az igazságtalanságot, ha módjukban áll”.³¹ Semmiféle konkrét bizonyíték sem áll rendelkezésünkre, amely azt támasztaná alá, hogy ez a mondat lenne a nietschei idézet inspiráló forrása. Különösen azért válik nehézkessé a kapcsolat bizonyítása, mert Nietzsche jegyzetei között nem szerepel a mondat első fele, hanem csak a csonka második rész, sőt, abban is egy hangsúlyos eltérés mutatkozik. Az a tény azonban, hogy az arisztotelészi igazságtalanságból, helytelenségből Nietzschénél egyenesen gonoszság lesz, paradox módon éppen alátámasztja a két szöveg közötti kapcsolatot. A módosítás tükrében érthetővé válik az elhagyás: Nietzsche talán ebbe a nem is olyan apró változtatásba sűrítette bele az egész arisztotelészi állítás számára érdekes, potenciális konnotációit.

A találgatásoktól és a valószínűségtől függetlenül, amennyiben mégis feltételezzük, hogy ez az arisztotelészi kijelentés a bejegyzés forrása, annyi bizonyos, hogy a transzformáció ténye nem mond ellent a direkt kapcsolatnak, hiszen az egyáltalán nem idegen a nietschei gyakorlattól. Ebben az esetben az eredeti, némiképp rezignált hangvételű etikai megállapításból egy affirmatív, a hatalom akarásával kontextusba állítható kijelentés keletkezett. Ha van köze egymáshoz a két szöveghelynek, abban az esetben Nietzsche saját kritikai attitűdjét fedezte fel az arisztotelészi sorokban, melyből aztán egy igenlő állítást kreált. Ez a saját megközelítést visszavetítő átértelmezés lehet a kulcsa Nietzsche Arisztotelészhez fűződő viszonyának.

Hasonló értelmzői transzformáció számos helyen megjelenik az életműben, például Nietzsche az *Antikrisztusban* a részvét keresztény felfogása kapcsán is meglepő módon hivatkozik Arisztotelészre: „[m]int tudjuk, Arisztotelész a részvétben egy beteges és veszedelmes állapotot látott, mondván az embernek jót tenne, ha időnként hashajtót használna: a tragédiát értette

³⁰ Nietzsche, F.: *Retorika*. In Thomka B. (szerk.): *Axi irodalom elméletei* IV. Jelenkor, Pécs, 1997, 5–49, 11, 15–26; KGB II/5: 6, 244.

³¹ Arisztotelész: *Retorika*. Id. kiad. 101, 1382b.

úgy, mint hashajtót”.³² Miközben a *Poétika* szövegelyét a keresztény részvét bírálatához használja fel, s ezáltal egészen új konnotációkkal ruhazza fel azt, az idézet végén visszakanyarodik az eredeti kontextushoz, és vesszőparipáját felidézve beleilleszt egy parodisztikus elemet is. A kisajátító értelmezés és a paródia ilyen elegyítése utalhat nagyfokú önreflexióra is. Az új kontextus dacára Arisztotelész máskülönben (főleg a kései periódusban) kritizált tézisét itt sem méltatja sokkal többre: a „hashajtó” metafora helyett Nietzsche a „felgyülemelés” kivágására alkalmas „szike” trópusát ajánlja használatra.³³

Retorikus hasonlóság: a metafora túlsága

Az eddigiek alapján már van okunk feltételezni, hogy Nietzsche valamiféle relatív hasonlóságot fedezett fel saját munkássága és Arisztotelészé között, amelyet ironikus transzformációkkal, túlzó értelmezésekkel tett láthatóvá. Egy ilyen kapcsolat nyomait keresve célszerűnek tűnik visszakanyarodni a figuratív nyelv kérdéséhez.

Nietzsche *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben* című híres, hátrahagyott esszéjében az észlelés és gondolkodás metaforikus természetéről értekezik. Világhoz való viszonyunkat alapvetően egy metaforikus viszony jellemzi: „[i]degi ingernek először egy képbe való átvitele! – első metafora. Majd a kép egy hangban leutánozva! – második metafora. És minden alkalommal teljes átugrása az adott szférának, bele egy egészen más és új szféra kellős közepébe.”³⁴ Ahogyan az emberi percepciót egészében átszövi a tropikus közvetítés, úgy az állítólagos intelligibilis szféra is figuratív eredettel rendelkezik. Nietzsche a rögzített fogalmakat is metaforákként, csak éppen megkövült, elhasználadott metaforákként jellemzi.³⁵ Egy másik, hátrahagyott jegyzetében így ír erről:

[...] a megismerés nem akarja érvényesnek elfogadni az átvitelt, hanem metaforák és következtetések nélkül akarja megragadni a benyomást. Ebből a célból petrifikálják: a fogalmak befogják és behatárolják a benyomást, azután megölik, megnyúzzák, és fogalomként mumifikálják, hogy megőrizhessék. Csakhogy »voltaképpen« kifejezések nincsenek, és *nem létezik metaforát megkerülő, voltaképpen megismerés.*³⁶

³² Nietzsche, F.: *Az Antikrisztus*. Máriabesnyő–Gödöllő, 2007, 15.

³³ Uo.

³⁴ Nietzsche, F.: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. In uő: *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2012, 5–21, 10–11.

³⁵ I. m. 15.

³⁶ Nietzsche, F.: *Platón és elődei. Előadások és jegyzetek a görög filozófia kezdetéről*. Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2007, 421.

Nietzsche fenti gondolatmenete egy sajátos analógiát nyit meg Arisztotelész felé, akit szintén szoktak pán-metaphorista jelzővel illetni. Derrida *A fehér mitológia* című munkájában utal rá, hogy Arisztotelész a metaforát az összes szóalakzat általános formájának tartotta, és ezt a retorikaelmélettel foglalkozó későbbi szerzők felrötták neki.³⁷ Nála tulajdonképpen minden lehet metafora, ami nevesíthető, minden olyan szóból lehet metafora, amely nem áll ellen a nevesítésnek.³⁸ Erre az arisztotelészi jellegzetességre a retorikai előadások tanúsága szerint Nietzsche is felfigyelt.³⁹ Természetesen nagy a szakadék a nietzschei pán-metaphorizmus és az olyan eljárás között, mely során Arisztotelész az alakzatokat, mint például a hasonlat, a metafora alá szubszumálja. A metafora szerepének szokatlan kiterjesztése azonban a rokonság érzetét kelthette Nietzschében, utólag interpretálhatta úgy saját koncepcióját, mint az arisztotelészi teória szubverzív átalakítását, tendenciózus túlságát.

Antropológiai hasonlóság: mimézis és mimikri

Ennél a potenciális kapcsolatnál és különbségnél jelentősebb az a lehetséges transzformatív reláció, amely az utánzás kérdése kapcsán vehető fel a két szerző között. Arisztotelész a *Poétikában* a mimézist sajátos antropológiai vonásként jellemzi: az ember a legutánzóbb természetű lény, és kezdetben éppen az utánzás révén tanul a világról.⁴⁰ Ebből levonható az a következtetés, hogy a fenti koncepcióban kapcsolat áll fenn az értelem és az utánzás között.⁴¹ Nietzsche a már említett esszéjében szintén sajátos emberi vonásként jellemzi az utánzást, pontosabban az alakoskodást (*Verstellung*) vagy mimikrit, amely nála is összeköthető az értelemmel, csakhogy itt ez a viszony egy hiányosságból fakad:

Az intellektus, mint az individuum önfenntartásának eszköze, legfőbb erőit az alakoskodásban bontakoztatja ki; mert ez az az eszköz, amellyel a gyengébb, kevésbé robusztos individuumok fenntartják magukat, azok, akiktől megtagadtatt, hogy a létért való küzdelmet szarvakkal vagy éles ragadozó fogazattal vívják.⁴²

³⁷ Derrida, J.: A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben. In Thomka B. (szerk.): *Az irodalom elméletei* IV. Id. kiad. 5–102, 39.

³⁸ I. m. 42.

³⁹ Nietzsche: Retorika. Id. kiad. 44–49.

⁴⁰ Arisztotelész: *Poétika*. In uő: *Poétika, Kategóriák, Hermeneutika*. Kossuth, Budapest, 1997, 7–59, 11, 48b.

⁴¹ Derrida: A fehér mitológia. Id. kiad. 47.

⁴² Nietzsche: Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben. Id. kiad. 8.

Az utánzás Nietzsche-nél pejoratív melléközöngekkel gazdagodott: ámitás, megtevesztés és igazodás lett belőle. Egy másik jegyzetében így fogalmaz: „[u]tánzás minden összehasonlítás (ösgondolkodás). A fajok a valamennyire is hasonló példányok erőteljes utánzása révén alakulnak ki, vagyis hogy a többiek utánozzák a legnagyobb és legerősebb példányt. Valamiféle második természet kinevelése utánzás révén”.⁴³ Bár nála is az intellektus forrása az utánzás, voltaképpen az mégis az (egykori) gyengeség szimptomája. Erre a kétes értékű eredetre Nietzsche szerint nem cáfolnak rá az emberi faj eddigi eredményei: a *Báhványok alkonyában* megfogalmazza anti-darwini hitvallását – valójában mindig a gyengék győznek, mert a gyengék ravaszabbak, mivel rákényszerülnek az alkalmazkodásra, a mimikrire.⁴⁴ Az utánzó alkalmazkodás, amely az emberi nem jellegzetes vonása, nem az erősek, hanem a gyengék szokása.

Arisztotelésznél és Nietzsche-nél is megtalálható a metafora, az átvitel felértékelése, amely nem választható el egészen az utánzás antropológiai jelentőségének szintén közös hangsúlyozásától. A két gondolkodó elmélete közötti hasonlóságoknál azonban sokkal fontosabbak a különbségek, a nagyon is hangsúlyos elmozdulások, torzítások. Az analógiákhoz képest az azokhoz kapcsolódó transzformációk sokkal többet árulnak el Nietzsche Arisztotelész-képéről.

Előképkereső önértelmezés: Arisztotelészhez képest...

Nem annyira a gyenge teoretikus analógia ténye az érdekes, hanem az a viszonylag titokban tartott érdeklődés, amelyet Nietzsche mutatott Arisztotelész irányába, illetve az a bűvópatakszerűen megjelenő önértelmezési tendencia, amelyben a görög gondolkodóhoz mérte magát. Az eddigiekben tárgyalt nézetek összefoglaló, egyik leginkább nagyszabású gondolatát (amelynek arisztotelészi inspiráltsága csekély mértékű lehetett), kifejezetten az antik előd egyik megállapításához képest tárgyalja:

Egyáltalán nem létezik a nyelv nem-retorikus »természetessége«, amelyre apellálhatnánk: a nyelv maga a szintisztna retorikai fogások eredménye. Az az erő, amelyet Arisztotelész retorikának nevez, amely minden dologban megleli és érvényesíti azt, ami hat és benyomást kelt, és egyúttal ami a nyelv lényege is: ez éppoly kevésbé vonatkozik az igazra, a dolgok *lényegére*, mint a retorika, nem tanítani akar, hanem szubjektív izgalmat és felfogást átvinni másokra.⁴⁵

⁴³ Nietzsche: *Platón és elődei*. Id. kiad. 420.

⁴⁴ Nietzsche: *Báhványok alkonya*. Id. kiad. 67.

⁴⁵ Nietzsche: *Retorika*. Id. kiad. 21.

Nietzsche ezen a ponton meg is határozta teoretikus pozícióját Arisztotelészhez képest: a fő különbség kettejük között, hogy ő továbbment, a nyelv egész tartományára kiterjesztette a retorikai természet feltételezését. Azt az elképzelést, hogy szillogizmusokkal eljuthatunk az Igazsághoz, hogy szükségszerű és befejezett következtetésekkel hozzá lehetne férni valamilyen bizonyossághoz, Nietzsche elveti, és az enthüméma mint csonka szillogizmus hiányait mutatja ki a logika világában is. A nietzschei genealógia kihasználja ennek az igazságnak a származtathatóságát, levezethetőségét,⁴⁶ és ki akarja mutatni annak értéktelen eredetét.⁴⁷ Ezzel azonban a retorika nemcsak az általános nyelvelméletbe és a logikába tör be, hanem a magánéletbe, az individuuum intim közegébe is.

Az arisztotelészi értelemben vett retorika azáltal, hogy bizonyos hiányosságokkal bírt, hogy a meggyőzés erejére volt kénytelen támaszkodni, egyféle többletre is szert tett: a választás lehetőségére. Az evidencia retorikus vesztesége a döntés hozadéka lett. Arisztotelész így fogalmaz:

A rétorika feladata az, hogy olyan ügyekkel foglalkozzék, amelyekben tanácsot kell adnunk [...] Csak olyan esetekben tanácskozunk, amelyek kétféleképpen foghatók fel. Azokról a dolgokról, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség.⁴⁸

A nietzschei kiterjesztés eltörli az ezzel járó sajátos közösségi teret, és interiorizálja a retorikait: így megszűnik a tudás (vagy értelem) és a nyelv közötti határ. Akár erre a változásra is utalhat Nietzsche egyik újabb Arisztotelész-értelmezése: „[a]hhoz, hogy egyedül éljen valaki, állatnak vagy istennek kell lennie – mondotta Arisztotelész. A harmadik eset hiányzik: mindkettőnek kell lennie, vagyis – *filozófusnak*”.⁴⁹ Ösztön, közösség és tiszta tudás szétválasztható hármassága ezzel megszűnt, és felbukkant az animalitást és a megismerést a figuratív nyelvben szintetizáló gondolkodó alakja. A magány hübrisze, blaszfémikus jellege zárójeleződik, és megnyílik az egyedüllet antropológiai dimenziója.

⁴⁶ Vö. Arisztotelész a bizonyosság és szükségszerűség befejezettséggel való kapcsolatáról. Arisztotelész: *Rétorika*. Id. kiad. 16, 1357b.

⁴⁷ Nietzsche: *A vidám tudomány*. Id. kiad. 97–101.

⁴⁸ Arisztotelész: *Rétorika*. Id. kiad. 14, 1357a.

⁴⁹ Nietzsche: *Bálványok alkonya*. Id. kiad. 9.

Az eltorzított maszk

Míndezek után sem vált egyértelművé, hogy pontosan milyen hatással lehetett Arisztotelész Nietzschére, de jelen kísérletnek nem is a hatástörténeti összefüggés felvázolása volt a feladata. Csupán annak a jelenségnek a bemutatását célozta meg, hogy a német filozófus szívesen mérte magát antik elődjéhez, illetve, hogy Nietzsche előszeretettel interpretálta saját elképzeléseit Arisztotelész szubverzív, kiforgatott átértelmezéseként. Talán nem túlzás azt állítani, hogy néha, meghatározott időszakokra Arisztotelész alakja is Nietzsche egyik maszkjává vált (ha nem is a legjelentősebbek egyikévé). Ez a maszk a „hatalmas lelkű” tudósé volt, s ezt az álarcot néha Nietzsche nagyon is szívesen öltötte magára.⁵⁰

Nietzsche ezt az elődjéhez való polemikus viszonyulást lejegyezni még igen, de kiadni már nem kívánta. Egyik, 1870-es Wagnernek címzett levélében ezt írja: „[...] Arisztotelész mondja saját ezoterikus írásairól, »egyszerre ki van adva és nincs kiadvá«”.⁵¹ Ez a megállapítás bizonyos megszorításokkal Nietzsche releváns szövegrészleteiről is elmondható.

⁵⁰ Nietzsche, F.: *Adalék a morál genealógiájához. Vitáirai*. Holnap, Budapest, 1996, 7–8.

⁵¹ Nietzsche, F.: *Richard Wagnernek, Georg Brandesnek és Jacob Burckhardtnek írt összes levelei*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2008, 13.

Úr-szolga retorika a Kacor királyban¹

Kacor király meséje egy hazugság története. Miután falánksága miatt gazdasszonya elzavarja a háztól, és kénytelen világgá menni, a macska királynak adja ki magát: elhitei a többi állattal, hogy ő a félelmetes Kacor király, akitől mindenkinek félnie kell. Az erdő állatai sorra (kellőképpen) ijedeznek is, s a mese itt – látszólag kurtán-furcsán – véget is ér. A mese szolga és úr (illetve én és másik) találkozását elmesélő történet. A Benedek Elek és Illyés Gyula által gyűjtött mesének és a Jankovics Marcell-féle rajzfilm-feldolgozásnak (a *Magyar népmesék* sorozatból) a nyelvi és képi ábrázolása érdekel,² a konfrontáció aktusa és a rémület motívuma. Emellett arra vagyok kíváncsi, hogy a mese szolga–úr találkozása olvasható-e egyben „gyarmati” találkozás-ként is, és ha igen, mitől, miben? A mese értelmezésében a hegeli úr–szolga viszonyt veszem alapul, de inkább csak játékosan, számolva azzal, hogy e viszony csak részben és szimbolikusan illeszthető rá a mesebeli szereplők találkozására – már csak azért is, mert a mese szereplői állatok és nem emberek, viszont emberi tulajdonságaik vannak (például beszélnek és két lábon járnak), tehát szimbolikus értelemben emberek. Nyilvánvaló, hogy Hegel „ura” és „szolgája” mögött nem a macskát és a rókát kell érteni, az úr–szolga jelenetet pedig nem tekintem a mese történetét és konfliktusát objektív módon leíró vagy magyarázó szcenáriónak.³

A „gyarmati” olvasat lehetőségét tulajdonképpen már a mese kezdete megadja: a macska egy harc elvesztése után (gazdasszonya jól elveri és elzavarja) elhagyja a biztonságot jelentő otthont és világgá megy – *házi* macska után lesz belőle *vad* macska. Tehát az (ismerős) otthon(osság) állapotát az (is-

* A szerző a nagyváradai Partiumi Keresztény Egyetem oktatója; veresottilia@gmail.com

¹ A kutatás a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 Nemzeti Kiválóság Program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A tanulmány alapját képező előadás elhangzott a 2013. szeptember 13-án Nagyváradon, a Partiumi Keresztény Egyetemen megrendezett második ARGUMENTOR műhelykonferencián.

² Jankovics Marcell, Lisziák Elek (rendező, forgatókönyv): *Kacor király* (rajzfilm). In uők: *Magyar népmesék* I. Pannónia Filmstúdió, Kecskemét, Budapest, 1977.

³ A hegeli minta gyarmati „használhatóságának” kérdéséről többen írtak. Lásd Bényei Tamás: *Traumatikus találkozások. Elméleti és gyarmati varációk az interszubjektivitás témájára*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011, 63, 65.

meretlen) otthontalanság és az ehhez társuló fenyegetettség állapota követi. Ezt a helyzetet ismeri fel (és használja ki) a macska, aki arra törekszik, hogy visszaállítsa (a maga javára állítsa be) az erőviszonyokat. Próbált ő otthon is úr lenni – egyrészt ő volt az úr a háznál olyan értelemben is, hogy egy özvegyasszonnyal élt együtt, tehát a hiányzó, halott gazda (szimbolikusan az apa) szerepét töltötte be,⁴ másrészt otthon a hegeli úr jellegzetes tevékenységét folytatta: henyélt, lustálkodott és élvezkedett („minden fazékba, minden lábasa beleütötte az orrát”)⁵ – de megelégtették, jól megverték, a harcot elveszítette, mennie kellett. Elkergetésével elveszítette a másiktól jövő *elismerést*, tehát egy újabb másiktól jövő *elismerésre* van szüksége, mivel (Hegel után) önmagáról való bizonyosságát csak egy másik közvetítésével szerezheti meg.⁶ A rókával való találkozáskor a hiúságában (uraságában) már sérült, magányában bús(lakodó) (mondhatni, dialektikára éhes) macska próbál a helyzetén javítani, provokálja a rókát:

Szépen odasettenkedik, s elkezd a róka farkával játszani. Megijed a róka, s visszafordul, nézi a macskát, nem tudta elgondolni, mi isten teremtsé lehet, ilyen állatot még nem látott. Visszahőköl egy kicsit, de vissza a macska is, mert még ő sem látott rókát világon való életében. Mindkettő megijedt a másiktól.⁷

A mese fő momentumja ez a találkozás, amelynek helyszíne a patak felett húzódó híd – önmagában szimbolikus: egyrészt itt, a hídnál ér véget a falu (az otthon), és itt kezdődik el a „más” (az erdő), másrészt a híd „identitás-találásuk” helye; innen (rajta át) mindketten egy új identitással fognak továbbmenni.

⁴ Ugyanakkor a mesében a macska „gyerekmódra” nyalánk, vagyis az úr-státusz sajátos módon a kiszolgált, felnőtt nem képes gyermek státusza is: „Nagy macska volt már, de éppen olyan nyalánk volt, mintha kis macska lett volna.” Illyés Gyula: Kacorkirály. In uő: *Hetvenbét magyar népmese*. Móra, Budapest, 2012, 4–5, 4. Elkergetésének oka így egyben a szokásos meseszűzsé: felnőtté kellene válni.

⁵ Benedek Elek: Kacorkirály. In uő: *Magyar mese- és mondavilág II. A fekete kisasszony*. Móra Könyvkiadó, Budapest, 1988. <http://mek.oszk.hu/04800/04865/04865.htm#87>

⁶ „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését”, azaz csak azáltal van, hogy elismerik. Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 99. „A hegeli én csak akkor nevezheti magát énné, ha egy másik éntől kapja vissza önmagát”. Kojève, Alexandre: *Introduction to the Reading of Hegel*. Translated by James H. Nichols. Cornell UP, Ithaca, 1996, 7; a magyar nyelvű hivatkozás Bényei Tamás könyvéből való: i. m. 67. Az interszubjektivitás hegeli alaptörvénye, hogy az öntudat igazsága szükségképpen rajta kívül, a másikban van. Bényei: i. m. 73. Judith Butler szerint „a hegeli szubjektum permanens ironiája”, hogy nem képes önmaga megismerésére a másik közvetítése nélkül. Butler, Judith: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia UP, New York, 1999, 7; a magyar nyelvű hivatkozás Bényei Tamás könyvéből való: i. m. 73.

⁷ Benedek Elek: Kacorkirály. Id. kiad.

Találkozásuk pillanatában a róka és a macska (még) két független, egyenlő fél. E harc/találkozás következtében válik el, hogy ki lesz az úr és ki a szolga ebben a viszonyban (az önálló és önállótlán tudat). Találkozásuk pillanatában a róka és a macska egyformán megijed a másiktól, a másik másságától. A macskának mégis úgy sikerül győztesen kijönnie e szimbolikus harcból, hogy ő az, aki először meglátja a másik szemében (is) a félelmet (bár ő maga is fél, de ő a gyorsabb a felismerésben). Tehát, ha úgy tetszik, a gyors reflexe az, ami a helyzetet megmenti számára. Másrészt azt is mondhatjuk, hogy a macska türelme az, ami az ő javára fordítja a helyzetet, ugyanis a macskának van türelme kivárni, hogy a róka szólaljon meg először, a megszólítás pedig szükségképpen vokatívuszi, vagyis tartalmazza az elismerés mozzanatát.⁸ A harc tulajdonképpen már itt eldőlt szimbolikus szinten: ahogy a róka megszólal (azáltal, hogy ő szólal meg, ő szólítja meg a másikat), és megszólalása kérdés, eldőlt a viszony. Persze azt is mondhatjuk, hogy a macska már eleve úgy megy oda a rókához, hogy harcba hívja – játszik a farkával (a harcbehívás, provokálás aktusa), de ekkor még csak hátulról látja a másikat. A szembefordulás pillanatában (tehát amikor először látják meg egymás arcát), ő is ugyanúgy megijed és fél, mint a róka. Félelmük ugyancsak nevezhető szimbolikusan „gyarmatinak,” mivel az ismeretlen másikkal való találkozás váltja ki.⁹ A macska *ihyet* még „otthon” nem látott, a róka ugyanúgy nem találkozott még macská(hoz fogható)val eddig. Ilyen (szűk) értelemben e találkozás leképezi és artikulálja gyarmatosító és gyarmatosított találkozását.

A konfrontáció aktusában a macska és a róka fenyegető gesztusokat és szavakat cserél egymással. Jankovics Marcell rajzfilmjében szembetalálkozásukkor, az első szembenézéskor a macskán olyannyira úrrá lesz a rémület, hogy (bár csak egy pillanatra) „leesik a lábáról”, „padlót fog”. „Kifekvése” – még ha csak egy pillanatra is – a találkozás traumatikus voltának képi megjelenítése. A rémület testi jelei mindkettőjüknél a tágra nyílt szemek, a reszkető (mert rettegő) tekintet és a felborzolt bunda, a reszkető (mert rettegő) test. Franz Fanon és Homi Bhabha szerint a tekintetváltás, a szembenézés, a gyarmati konfrontáció kulcspillanata, mivel a tekintet a gyarmati félelem szimp-tómahordozója (mindkét résztvevő fél esetében). Mikor tekintetet cserélnek, a gyarmatosító keserűen és védekezően megállapítja a bennszülöttről, hogy „El akarja foglalni a helyem!”, tehát a tekintet a gyarmatosító paranoiájának a forrása és eredete.¹⁰

⁸ A róka megszólalása – „Ki légyen az úr?” (Benedek Elek: i. m.) – az interszubsztivitás Merleau-Ponty által megfogalmazott törvényszerűségére utal, miszerint a másik pusztá megszólítása, a nyelvi tranzakcióba való belépés már önmagában az elismerés burkolt elfogadása. Bényei: i. m. 55.

⁹ Ebben az értelemben a jelenet megidézi a fehér ember és fekete ember találkozását. A hangsúly azon van, hogy két radikálisan másik találkozik, nem két macska vagy két róka találkozásáról van szó.

¹⁰ Fanon, Franz: *The Wretched of the Earth*. Penguin, Harmondsworth, 1969, 30; vö. Bhab-

Hannah Arendt szerint a gyarmati találkozás pszichés dinamikájában a rémület játssza a főszerepet.¹¹ Hasonlóképp történik ez itt is. A rémület okozója mindvégig a másik ismeretlenségéből fakad, fejben játszódik le, és a rémület tárgya egy vágykép vagy fantáziatárgy: „A medve, a farkas és a nyúl nagy várakozásban volt, mind azt mondták: vajon milyen lehet az a Kacor király?”¹² Tehát a másik megismerése nem történik meg, mert nem tud megtörténni egyik fél irányából sem. A macska alszik, a többi állat fél, s mire odakerülne a helyzet, hogy találkozzanak – azaz megismerjék egymást – mind elszaladnak. Jelzésértékű a nyúl elliptikus-kihagyásos megfogalmazása is, amikor végre meglátja Kacor királyt: „Ott jön, ott jön! Jaj istenem, merre fussak!”¹³ – kiáltja ijedtében, s (inkább) „nekifutott a tűznek”,¹⁴ mintsem az ismeretlennel (szembe)találkozzon. „Ott jön” – mondja a nyúl, nem mondja ki a nevét, mintha az által, hogy nem nevezi nevén, nem létezne (mint a kisgyermek, aki azt hiszi a kukucskálós-elbújós játékban, hogy amikor ő nem lát valamit/valakit, az nem létezik). Rousseau írja a nyelv eredetéről, hogy amit nem ismerünk, azt nem objektív módon nevezünk meg, hanem érzelmek (például félelem) vezérelte trópusok révén jelöljük. A nyúl (aki köztudomásúlag a legfélősebb állat) ki sem mondja a (rettenetes) nevét. A másik („valós-valódi”) „megismerése” nem történik (nem történhet) meg, hiszen már ismeri, felülírta a fantáziakép, voltaképp mindegy, hogy fizikailag milyen valójában, hiszen a félelem affektusa már meghatározta a hozzá való viszonyt.

A tekintet olyannyira fontos szerepet tölt be a szöveg mindkét változatában, hogy szinte szereplőjévé válik a mesének, mivel egyszerre lesz a hatalmi játék és a félelem legfőbb közvetítője: „Lassan s nagy méltósággal lépdelt elől [a macska], de a varjút szemmel tartotta, mert félt tőle”.¹⁵ Tehát ugyanúgy, mint a kezdeti találkozáskor a rókával, nem arról van szó, hogy a macska ne félne, éppúgy fél ő is, szemmel tartja a varjút; a metafora azt sugallja, mintha tekintetével vissza tudná tartani a varjút, mintha a tekintete (mint egy szereplő) tartaná a varjút a kellő, biztonságos távolságban. Ugyanúgy „a varjú is szepegett, csak fél szemmel mert reátekinteni...”,¹⁶ mintha a mindkét szemével való nézés közelebb hozná a félelmetest. A róka rémhíre hallatán pedig (miszerint Kacor király van nála szálláson, s ha felébresztik, vége az életüknek) a nyúl és a medve is „szaladott árkon-bokron által, mintha

ha, Homi K.: *The Location of Culture*. Routledge, London, 1994.

¹¹ Bényei: i. m. 14. Vö. Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Fordította Braun Róbert és mások. Európa, Budapest, 1992.

¹² Benedek Elek: Kacor király. Id. kiad.

¹³ Illyés Gyula: Kacor király. Id. kiad. 5.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

szemét vették volna ki”.¹⁷ A tekintet elvesztése itt a rémület metaforájaként szerepel.

Erdemes megfigyelni a macska (önmaga által irányított) fejlődését: ott-hon négy lábúként élt, négy lábúként is megy el világgá, és négy lábúként (tehát még állatként, állat mivoltában) találkozik a rókával, de amint felismeri a másik szemében a félelmet, két lábra emelkedik, azaz *felülemelkedik* a másikon: emberré változik, kipödrí a bajszát – az uralomátvétel aktusa –, és így kezdi el uralmát gyakorolni a másik felett. Ravaszságával túltett a ravaszságáról híres rókán, tehát valamiben jobb, erősebb ellenfelénél (erősebb abban, amiben ellenfele a legerősebbnek hitt volt eddig, rókább a rókánál), méltán lett ő az úr. Uraságát mégsem ez biztosítja, hanem a róka viselkedése és reakciója.¹⁸ Kérdésével – „Ki légyen az úr?” – a róka behódol, szolgaságba hajtja fejét, felajánlja szolgálatát a macskának. (Az önálló tudat tulajdonságait mutatja fel.) Éppen ez a mese fő kérdése, hogy hol és mi által válik el, hogy ki legyen az úr? Úr vagy nem úr a macska, ha hazudja, vagy éppen az teszi őt azzá, hogy ő meri ezt hazudni? A róka kérdése a macska számára a nagy felismerés pillanata („Ahá – gondolja magában a macska –, úgy látszik, ez fél tőlem!”),¹⁹ a kérdésre adott válasz pedig a nagy hazugság pillanata, királynak adja ki magát: „Mit, hát te nem ismersz engem? Tudd meg, hogy én Kacor király vagyok. Nincs az az állat, ki ne féljen éntőlem”.²⁰ A győzedelmes macska

¹⁷ Benedek Elek: i. m.

¹⁸ Ugyanez a logika működik Zelk Zoltán *A három nyúl* című meséjében (1952):

„[...] sose láttam ilyen szörnyet,

ottan ültek három szörnyek!

Három nyúl volt, és akkora,

fél méter is volt egy fogal!

Hát még miről beszélgettek?

Hogy eztán csak farkast esznek...”

Zelk Zoltán: *A három nyúl*. In Merényi Ágnes (szerk.): *Mesebirodalom*. Móra, Budapest, 2010, 13–15, 14.

Hasonló logika működik Lázár Ervin *Állatmese* című meséjében, ez mégis annyiban más, hogy bár itt is urat csinál a róka (itt) a nyúlból, de a motiváció más: azért hazudja úrnak, hogy becsapja és vacsorának fogyassza: „Na, minden izmom megfeszül, már ugranék is, hogy fussak, mint a szélvész, de akkor alázatosan, behízelt hangon megszólal a róka. [...] Mi az, hogy felséged úr? [...] – A te félelmetes fogsorodtól retteg minden állat [...] De nem is kell felvillantandó a fogadat – folytatja a róka –, elég csak megrázintani hatalmas és királyi sörényedet, máris behúzott farkkal menekül valamennyi rendetlenkedő” Lázár Ervin: *Állatmese*. In uő: *Hapci király*. Osiris, Budapest, 2012, 24–27, 25. Miután a róka a nyúl fülébe súgná a panaszát, a nyúlnak épphogy sikerül megmenekülnie: „Még hogy sörény, karom, bojtos fark, félelmetes fogsor! O, te balgatag, te félküllős, te lütytyő, te dinnye! Most aztán majdnem megették.” I. m. 26.

¹⁹ Benedek Elek: *Kacor király*. Id. kiad.

²⁰ I. m. A mese keleti változataiban macska helyett majom szerepel, aki elménk megbízhatatlan, fégyelmezetlen, csapongó, de ugyanakkor találékony oldalát testesíti meg. A

immár Kacor királyként, méltósággal felfele tartott farkával lépdel a róka felé, aki farkát maga alá húzva, tekintetét lefelé fordítva, meghajolva hátrál, orra a macska lábánál. Így gyalogolnak át (bele) mindkettőn a szolgaság és uraság státuszába.

De korántsem ér itt véget a harc. A macska ugyanis, miután látszólag már kiharcolta az úr pozícióját magának – tehát dolga végeztével, karját öszszefonva élvezhetné uraságának privilégiumait –, elalszik, és ettől kezdve átalussza a mesét. Azt is mondhatnánk, hogy bár rövid időre képes a megjátszásra (úrnak tettetni magát), de tulajdonképpen a másikkal való találkozás leveszi a lábáról: ágynak esik. Ami ezután következik – a többi állat félelme, az (a gyarmatosító–gyarmatosított találkozás mintájára) a másik fejében, és nem a „valóságban” játszódik le. Miután kivívta pozícióját a rókánál, Kacor király már nem ijesztget, nem félelmetes, csak azt *gondolják* róla (Jankovicsnál macskából oroszlánná lesz). Ettől kezdve uraságát kivál(t)ó szolgája, a róka biztosítja, aki sorra elhiteti a többiekkel, hogy az alvó macska a fenséges-félelmetes Kacor király. Vagyis mostantól fogva a szolga az, aki az úr helyett dolgozik a világgal, megdolgozza a világot, mentesíti az urat a világgal való kapcsolattartástól. Azt is mondhatnánk, hogy a macska attól tudott királlyá (úrrá) lenni, hogy a kezdeti pillanatnyi traumatikus-traumatizált állapotból lábra tudott állni pont abban a kritikus, rövid időben, amikor a másik is félt. Kézenfekvőbb válasz a „Miért alszik Kacor király?” kérdésre az a feltevés, hogy egyrészt azért alszik, mert elfáradt (a másikkal való találkozás kimerítő), másrészt pedig alvásával rejtőzködik: (mindaddig) amíg alszik, úr (pozíciója biztosítva van).

rókaival – az ismeretlennel – való találkozás az igazság pillanatát, a nagy pillanatot jelenti. A szembesülés okozta megrettenés után a majom/macska egy szilárd ház képzetének hazug biztonságába menekül. Amikor felébred, nem emlékszik volt otthonára, az erdőre. Hazugságának börtöne jelenti számára az egész világot, el sem tudja képzelni, hogy másképp is lehetne. Nem tudja, hogy a falak keménysége az ő saját teremtménye. Így születik meg az alapvető nemtudás. Pillanatok alatt összeomlik Kacor király birodalma, minden résztvevő hajba kap, és szertefut. A hamis király által megszemélyesített zavaros elme hiú mesterkedése csak bajt halmoz bajra, és eleve kudarcra van ítélve. Lásd: A nagy hazugság: Kacor király. In *Mesék nekünk, önmagunkról*. 1987–2014. Magyarországi Karma Kagyüpa Buddhista Közösség. http://www.buddha-tar.hu/mesek_nekunk_onmagunkrol. A majomkirály figurája gyakori távol-keleti (buddhista és népi) motívum. Kacor király történetének egyik keleti változata feltehetően egy 16. századi kínai regényből való, Vu Cseng-en *Nyugati utazás, avagy a majomkirály történetéből*. A regény főszereplője egy hősi majom, aki „kőtojásból született, szeméből aranyugár lövellt ki, sárkányokat bírt le, tigrist béklyózott, [...] kikövetelte magának és viselte az Éggel Egyenlő Nagy Szent nevet, és senki sem tudta legyőzni, csak Buddha”. Baranyi Katalin: Vu Cseng-en: A majomkirály története. *Ekultura.hu*. 2013. április 11. <http://www.ekultura.hu/olvasnivalo/ajanlok/cikk/2013-04-11+09%3A00%3A00%3A00/vu-cseng-en-a-majomkiraly-tortenete;vö.VuCseng-en:A-majomkiraly-tortenete>. Quattrocento Kiadó, Budapest, 2012.

Jelentős az is, hogy a macska a róka (a szolgál) barlangjában alszik, ugyanis ő az, aki (akárcsak Hegel szolgája) dolgozik: házat épített magának (nem úgy, mint Kacor), illetve aki Kacort hű szolgájaként ellátja: főz, ágyat vet, őrt áll, vigyázza az álmát. Jelentőségteljes az is, hogy a „valóság” vagy a másik elől menekülésként is értelmezhető alvás a róka házában, a róka ágyában történik, mintha a macska szimbolikusan a róka bőrébe, a szolgál testébe bújna. Az úr (a hegeli úr) eltagadja saját testét, és helyettesíti azt a szolgálával.²¹ Tehát a macska a róka álmát alussza, a rajzfilmben a (róka) ágya felett a róka három arcképe lóg, a dunyha alól a macskának csupán a farka és a bajsza lóg ki, a hatalom két jelképe,²² afféle figyelmeztetésképp, akár egy feltartott mutatóujj, hogy álmában se merészljen vele senki ujjat húzni, hatalmát kétségbe vonni. A róka ágya felett levő, három egyforma (róka) arckép (vagy három egyforma róka képe) értelmezhető a rókának a többi állatban való megsokszorozódásaként: a róka rókát (értsd: szolgát) csinál a nyúlból, a medvéből, a farkasból és a varjúból is, a maga mintájára formálja (dolgozza meg) őket, azaz úgy rájuk ijeszt, hogy attól kezdve ők is ugyanúgy félnek. A három egyforma róka képnek egy másik lehetséges olvasata a szolgál (az úr számára való) ember voltának problematikusságával függ össze. Az a tény, hogy a szolgától érkező elismerés az úr számára nem kielégítő, úgy is metaforizálódhat, hogy a szolgál nem teljesen ember, hanem valami más: tárgy, állat vagy „halott”.²³ A három egyforma rókakép a falon a szolgálét tárgyasulásának a megjelenítése. A rókából (a szolgálból) használati tárgy (pontosabban, dísz tárgy, „halott”) lesz.

Elalvása előtt Kacor azt kéri a rókától, „nehogy valaki megháborítsa őt a nyugalomában”.²⁴ Olyan, mintha a másik (a róka) másságával való találkozás, illetve a vele való együttlét annyira elviselhetetlen vagy megterhelő, mármár megbetegítő lenne, hogy a macska nem bírja tovább ébren, s az álomban kiutat keres, ahol „pihenhet”, „kiléphet”, időlegesen „egérutat nyerhet”. A találkozás felkavaró, „háborított” állapotát – saját belső (pszichés) ökonómiáját helyreállítandó – lecseréli az álom „nyugalomára.”

Az írott mese Illyés Gyula-féle változatában a végső találkozás úr és szolgálai között létrejön, mi több, a szolgálak „lázadásával” és „felülkerekedésével” (emancipációjával) végződhetne, de mégsem így végződik. A medve ugyanis – bár látszólag véletlenül, szándékán kívül – jól képen törli a macskát:

²¹ Bényei: i. m. 72.

²² „– Jaj, jaj – kiabált a nyúl –, ott jó Kacor király, még felszúr a bajuszára!” Benedek Elek: i. m.

²³ Bényei: i. m. 77.

²⁴ Benedek Elek: i. m.

Ott jön, ott jön! Jaj istenem, merre fussak! – kiáltotta a kis nyúl, s ijedtében nekifutott a tűznek. Megpörkölte magát, s ettől olyan bátor lett, hogy fordultában belekapott a farkas képébe, jól végigkarmolta. A farkas azt hitte, hogy ezt csak a medve tehette véle, s ezért jól képen teremtette a medvét. A medve a kis nyúlnak akarta továbbadni az ütést, de a Kacor királyt találta el, aki épp akkor ért oda. Mikor látta, hogy a fenséges Kacor királyt ütötte meg, úgy megrémült, hogy nyaka közé szedte a lábát. A Kacor király meg attól ijedt meg, hogy így nyakon teremtették. Uzsgyi hát, ő is futóra! Elröppent ijedtében a varjú is. Még most is mennek, ha meg nem álltak.²⁵

A „szolgák” bátorsága mintegy véletlen lesz: a nyúl a tűztől kapja, s tőle sorban terjed át a többiekre. (Rab)szolgalázadásnak indul, de még szikrájában önmaguk oltják ki. A medve ugyanis nem él az adódó lehetőséggel – tehát ő is szolgalelkűnek bizonyul –, nem ismeri fel a felülkerekedés lehetőségét, tettétől megijed és elszalad. Kacor is elszalad, őt feltehetően meglepi, hogy eddig megkérdőjelezetlen uralmát most a medve megpróbálja kikezdeni, épp ezért, mint ahogy korábban ezt alvásával tette, kimenekül a helyzetből, elszalad.

Benedek Elek változatában és Jankovics Marcell rajzfilmjében a mese végső mozzanata a találkozás létrejöttének a meghiúsulása. Az állatok elszaladnak, a macska egyedül marad. Kacor már nem (lehet) Kacor. A másik (elismerése) nélkül nincs úr. A rajzfilm végén, miután a többi állat a réműlettől mind elszalad, Kacor leül, és még egyszer utoljára a holdfényben diadallal megvacsorázik (hazugsága végül is bevált), de a film utolsó kockája az újra négy lábra ereszkedő macska képe. Mivel már nincs, aki elismerje, Kacor király „dehumanizálja” magát és „vissza/lemegy” macskába, így az egyedül elköltött vacsorája egyben „utolsó vacsora” is. A mese az úr tragédiájával végződik, mivel szimbolikusan megölte ellenfeleit, s ebben Tournier regényét idézi meg: „túlélni annyi, mint meghalni”.²⁶ Szimbolikus halálát (öngyilkosságát) már a neve is magában hordozza. A kacor (tájszó), amelyet hogy hím macskát jelent, egy fanyelű, görbe kés vagy sarló neve, de lehet borotva is.²⁷ A lényege, hogy görbe, visszafelé hajló pengéjű metszőkés, aminek felénk szúr a hegye. Királyi nevének és identitásának hazugsága önpusztító: a kacorral önmaga felé vág. A mese kacorja lehet éppen a macska királyságakor növesztett kackiás bajsza, amely egyszerre a hatalomátvitel és a hatalomgyakorlás (szűrő, kardszerű) eszköze, de ugyanakkor a bajsz vége

²⁵ Illyés Gyula: i. m. 5.

²⁶ Tournier, Michel: *Péntek vagy a Csendes-óceán végvidéke*. Fordította Szávai János. Magvető, Budapest, 1981.

²⁷ *Online magyar értelmező szótár*. http://wikiszotar.hu/wiki/magyar_ertelmezo_szotar/Kacor

önmaga felé kunkorodik. Kacor névválasztásával és névválasztásába – ő maga nevezi el magát Kacornak, ha úgy tetszik, maga szüli önmagát – saját halálát is megírja/beleírja.²⁸

²⁸ A Kacor név eredeztethető E. T. A. Hoffmann *Kater Murr* című szatirikus macskaregényéből is, amely utolsó, halála előtt írt regénye. Az első három német kiadás (1819, 1821, 1855) borítóján Hoffmann saját, Murr kandúrt ábrázoló illusztrációja látható. Hoffmann E. T. A.: *Lebens-Ansichten des Katers Murr*. Berlin, 1819. Magyar kiadása: uő: *Murr kandúr*. Európa, Budapest, 1967, illetve uő: *Murr kandúr életrajza*. Cartaphilus, Budapest, 2008. Jankovics ábrázolása a hídjelenet után a rókán felülkerekedő, két lábra emelkedő, magát diadallal viselő macskáról gyakorlatilag tükörképe Hoffmann eredeti illusztrációjának. Kacor király figurája ugyanakkor hasonlít Perrault és a Grimm testvérek Csizmás kandúrára is, aki ugyanúgy, mint Kacor, a gazda/az apa halála után kel életre, ő is elmegy otthonról és elkezd az erdőt járni, ő is eljártssa az urat (a gazdája helyett), és ő is „elalszik” – halottnak tettei magát.