

Cseke Ákos

*Igaz szó, igaz élet.
A kései Foucault és az igazság története*

MMA Ösztöndíjas Tanulmányok 2.

Sorozatszerkesztő:
Kocsis Miklós és Kucsera Tamás Gergely

Lektorálta: Bacsó Béla

CSEKE ÁKOS

Igaz szó, igaz élet.
A kései Foucault és az igazság története

MMA MMKI – L'Harmattan
Budapest, 2015

A kötetet az MMA Titkársága megbízásából kiadja
az MMA MMKI és a L'Harmattan Könyvkiadó.

© Magyar Művészeti Akadémia Titkársága, 2015
© Magyar Művészeti Akadémia
Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet, 2015
© L'Harmattan Kiadó, 2015
© Cseke Ákos, 2015

ISBN 978-963-414-107-5
ISSN 2416-3589

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino–Italia
T. / F.: 011.817.13.88

MMA MMKI
1121 Budapest, Budakeszi út 38.
L'Harmattan Könyvkiadó
1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 14-16.

A kiadásért felel Kocsis Miklós, az MMA MMKI igazgatója
és Gyenes Ádám, a L'Harmattan igazgatója.

TARTALOM

Elöljáróban	9
Igazság és módszer: <i>A szexualitás története</i>	25
1. Hatalom, történelem, igazság	28
2. Hermeneutikai problémák I. Kereszténység	41
3. Hermeneutikai problémák II. Antikvitás	51
4. Szex és igazság	64
Az igazság bátorsága. Az igazmondás bölcséleti és vallásos kultúrája	105
1. Parrhészia. Igazmondás és politika	124
2. Etika és politika: Szókratész alakja	150
3. A meztelen igazság	168
4. A szubjektum hermeneutikája	183
5. A kereszténység problémája: gyónás és vallomás	209
Az igazság története	238
Névmutató	265



RÖVIDÍTÉSEK

- CV *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984.* Szerk. F. Gros. Párizs, 2009, Gallimard/Seuil.
- DE I *Dits et écrits I. 1954–1975.* Szerk. D. Defert, F. Ewald és J. Lagrange. Párizs, 2001, Gallimard.
- DE II *Dits et écrits II. 1976–1988.* Szerk. D. Defert, F. Ewald és J. Lagrange. Párizs, 2001, Gallimard.
- FK *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk.* Szerk. és ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 1998, Pallas-Attraktor.
- FS *Fearless Speech.* Szerk. J. Pearson. Los Angeles, 2001, Semiotext(e).
- GDV *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979–1980.* Szerk. M. Senellart. Párizs, 2012, Gallimard/Seuil.
- GS *Le gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France, 1982–1983.* Szerk. F. Gros. Párizs, 2008, Gallimard/Seuil.
- HS *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982.* Szerk. F. Gros. Párizs, 2001, Gallimard/Seuil.
- IF *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák.* Ford. Sutyák Tibor. Debrecen, 1998, Latin Betűk.
- MFDV *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice.* Szerk. F. Brion és B. Harcourt. Louvain-la-Neuve, 2012, Presses universitaires de Louvain.
- NYV *Nyelv a végtelenhez.* Szerk. Sutyák Tibor, ford. Angyalosi Gergely et al. Debrecen, 1999, Latin Betűk.
- OHS *L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980.* Szerk. H.-P. Fruchard és D. Lorenzini. Párizs, 2013, Vrin.
- RE *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975).* Szerk. V. Marchetti és A. Salomoni, ford. Berkovits Balázs. Budapest, 2015, L’Harmattan.
- STP *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977–78.* Szerk. M. Senellart. Párizs, 2004, Gallimard/Seuil.

Igaz szó, igaz élet

- SZT I *A szexualitás története I. A tudás akarása.* Ford. Ádám Péter. Budapest, 1996, Atlantisz.
- SZT II *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása.* A fordításban közreműködött Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint. Budapest, 1999, Atlantisz.
- SZT III *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal.* Ford. Sujtó László. Budapest, 2001, Atlantisz.

ELÖLJÁRÓBAN

A per utolsó előtti fejezetében Josef K. egy kihalt székesegyházban téblábol, amely, úgy érzi, „oly hatalmas, hogy épp a határán van annak, amit az ember még elviselhet”. Egy olasz úrra vár, aki persze nem jött, nem jön, nem jöhet el; lassan elindul kifelé, „lábujjhegyen”, „tapogatózva”, dolgavégezetlenül – mintha a szíve mélyén nem tudná, hogy az igazi dolog, ami miatt ide kellett jönnie, még várat magára –, már csaknem odaér a kijáráthoz, amikor a szószékről az előbb még látszólag szentbeszédhez készülődő pap „zengő, gyakorlott hangon” utánakiált, a nevéen szólítva őt. Alig hisz a fülének, hátrafordul; a pap megint felé int, és közelebb hívja magához. „Mivel most már minden nyíltan történhetett – jegyzi meg Kafka – K. hosszú, szárnyaló léptekkel futott a szószék felé.” Különös futás – Hippomenész nyurga alakja, szárnyaló futása juthat eszünkbe Guido Reni *Atalanta és Hippomenészéről* –; különös, azonnali és boldog, már-már felszabadult engedelmesség egy soha nem hallott, ismeretlen hangnak, valami feltétlen, gyermeki bizalom, vagy inkább csak reménykedés a talán mégis lehetséges bizalomban valaki iránt. „Kivétel vagy azok között, akik a bírósághoz tartoznak. Jobban bízom benned, mint bárkiben közülük, pedig sokukat ismerem már. Veled nyíltan beszélhetek” – mondja K. a papnak egy rövid párbeszéd után, mire a pap – feleletül e nem kért gyónásra és bizalomra, és mintegy biztosítva őt afelől, hogy ez a bizalom önámítás csupán – elmeséli K.-nak, mintha csak szentbeszédet tartana, a törvény kapujában álló ember paraboláját.¹

Ha a papnak valóban ez a jól ismert történet a válasza arra a kérdésre, amely K. azonnali és feltétlennek tűnő bizalma volt, az azt is jelenti, hogy a pap a saját maga által elmesélt parabolát mint maszkot helyezi az arca, a teste elé, mintegy védekezésül vagy talán pedagógiai eszközként; egy parabolát, amelynek igazi értelmét K. hiába próbálja egyszer s mindenkorra kibogozni és megérteni. A történet a pap helyére áll tehát, akivel úgy áll szemben K., olyan szomjasan, bármire készen, tehetetlenül, ahogy az ember a maga épp aktuálisnak tűnő, életmentő mítoszaival (miközben a pap által elmesélt para-

¹ Lásd F. Kafka: *A per*. Ford. Szabó Ede. Budapest, 1984, Európa, 204.

bola persze nemcsak egy újabb mítosz, hanem szándéka szerint inkább minden múltbeli és jövőbeli mítosz mítosza), és persze ahogy a pap által elmesélt történetben szereplő ember álldogál kíváncsian és értetlenül egy olyan birodalom bejárata előtt, ahová sohasem nyer bebocsáttatást (talán mert nem mert belépni oda, talán mert a bejárat mögött nem is rejlik semmiféle birodalom, talán mert éppen arról van szó, hogy megtanulja: ha a belépéstől, ha egy más helyen való létezéstől várja az igazságban való részesedést, akkor elvéti önmagát). Állunk egy ember előtt, remegve, hűségesen, igazságra, szeretetre, tanácsra vagy csak egy bölcs szóra szomjasan, odafordulunk hozzá, tanácsot kérünk tőle, miközben csupán egy csodálatosan bonyolult, kiszámíthatatlan és esetleges testet látunk, egy lassan, szinte a szemünk láttára pusztuló emberi testet (egy lassan, menthetetlenül pusztuló emberi test néz egy lassan, menthetetlenül pusztuló emberi testet), amely szavakkal, történetekkel, mítoszokkal fedi el és tárja fel magát, mint ahogy az olvasó is csak egy csodálatosan bonyolult, kiszámíthatatlan és esetleges, lassan, szinte a szeme előtt szétmálló, bizonytalan eredetű és értelmű történet testét látja a könyv lapjain: üres szavakat, amelyek állítólag értelmet, igazságot, netán tanácsot rejtenek s tárnak fel, mítoszt, pusztulásból maradást, „isteneket”.

Pedig talán éppen az az igazság, amelyet egy testben, egy szövegben fel kellene fognunk, meg kellene emésztenünk, talán éppen az a hőn keresett értelem, amit semmi áron nem kívánunk megtalálni, hogy nincs értelem, nincs tanács, nincs maradás, nincs igazság; nem lehet. Ott áll egymással szemben Josef K. és a pap, ridegen elemezgetik egymásnak és saját maguknak a történet – a törvény kapujában álló férfi, a pappal szemben álló K. és a K. történetével és a maga élettörténetével szembesülő ember történetének – különböző lehetséges és egymásnak homlokegyenest ellentmondó értelmezéseit. „Nem kell mindent igaznak tartanunk – mondja a pap, mintegy lezárva a hiábaváló, semmilyen érdemi eredményre vagy következtetésre nem vezető töprengést –, csak szükségszerűnek.” „Lehangoló nézet – mondja K. – A hazugságot avatják világrenddé.”²

Erre tanítja meg tehát a pap K.-t, aki pedig úgy rohant oda hozzá első hívó szavára, mint aki egy bölcshez rohan egy igaz, megváltó szóért; ez tehát a mester bölcsessége, amelyet a tanítványnak kell persze szavaiból kikövetkeztetnie és kimondania. Valóban: nem ez-e a nevelés igazi értelme, nem ezt jelenti-e a felnövés, a „felvilágosodás”: a hazugságnak mint világrendnek türelmes, okos eltanulását és az ennek eltanulásától való vonakodás fokozatos ellehetetlenedését? Megtanulni élni nem annyit tesz-e, mint megtanulni be-

² Uo. 213.

lenyugodni a világrenddé vált hazugságba – K. talán éppen azért oly „kész” a halálra, mert mindenki mással ellentétben, valami komikus hősiesség jegyében, végül is képtelen ennek a leckének az elsajátítására –, belenyugodni a világrenddé vált hazugságba pedig mi más volna, mint kijárni az élet iskoláját, megtanulni élni az életet? Hogy is lehetne és miért is kellene unos-untalan az igazsággal szembesülni, mindig csak igazságokkal traktálni magunkat és másokat? Ahogy Ottlik Géza mondja a felnövés, az éretté válás regényének is nevezhető *Iskola a határon* egyik szereplője kapcsán, akit értetlen igazmondása miatt kicsapnak a katonaiskolából: „Kétségtelen, hogy igaza volt, de miként a matt-fenyegetés ellen sem lehet úgy védekezni, hogy felborítjuk a sakktáblát, az igazság nehézágyúit sem lehet bevonzolni olyan törekeny szerkezetekbe, amilyenek az emberi társadalmak”³; sovány vigasz, hogy a teljes igazság, a maradéktalan őszinteség abszolút lehetetlenségéről, vagyis a hazugság alapvető és életmentő társadalmi-metafizikai funkciójáról szólva Kafka és Ottlik persze valahogy az igazságot mondja el a szükséges vagy elengedhetetlen hazugságról, a hazugság elkerülhetetlenségének szentelt írás így tehát éppen fájdalmas, de könyörtelen igazságként funkcionál.

Íme, az ember a maga szüntelen hétköznapi és vallási-metafizikai ügyeskedéseivel, füllentéseivel, hazugságaival, amelyekkel megpróbálja élíhetővé és elviselhetőbbé tenni lényegtelen életét, és amelyeket aztán így vagy úgy megpróbál igazolni maga és mások előtt, igazságként beállítva őket! Nem komikus-e aztán ugyanezt az embert a megismerés és az igazság hőseként megpillantani a történelemben, a művészetben, az irodalomban, a vallásban, a politikában? Alkotójaként valami „igazságnak”? Mindenesetre értjük, tisztább pillanatainkban legalábbis talán érteni véljük Nietzsche kegyetlen ironiáját, amikor felméri az ember szenvedélyesen rejtegetett, igazságoknak nevezett hazugságait, és mesélni kezd: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a »világtörténelemnek«: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak. – Így szólhatna valamely mese, de kitalálója még ezzel a fabulával sem illusztrálhatná kellőképpen, milyen szánalmasnak, árnyékszerűnek és tűnékenynek, mennyire céltalannak és nem szükségszerűnek mutatkozik a természet egészén belül

³ Ottlik Géza: *Iskola a határon*. Budapest, é. n., Magvető, 214.

az emberi intellektus.”⁴ Nietzsche persze nem annyira konkrétumokról, hanem inkább ideális igazságokról beszél, egy kozmikus nézőpontból a nagy, évszázados igazságokat akarja leleplezni, mint annyi más írásában, „Istent”, a „kereszténységet”, a „morált”, a „metafizikát” – és nem különösebben törődik azzal, ami pedig az emberben az emberi, a leginkább emberi: az apró hazugságokkal, amelyekkel az ember nemcsak önmagát csapja be, hanem a másikat, a csalásokkal, lopásokkal, hízelgésekkel és ájtatosságokkal, amelyek pedig legalább annyira fájdalmasak, mint a kozmikus hazugságok.

Lehetséges, hogy a hívő ember őszintétlen magához és másokhoz, amikor állítólagos örök igazságok nevében rendezi be az életét, lehetséges, hogy az állítólagos megismerés, tudás és tudomány emberének magatartása, aki felfedezett igazságokról beszél éppoly őszintétlen, mint a hívőé, aki az idővel és az elmúlással kapcsolatos kétségbeesésében, dühében vagy tehetetlenségében Istent teremt vagy hazudik magának, de ki tudja, nem gyötrőbbek-e azok a szinte mindennaposnak mondható őszintétlenségek, amikor hívők és nem hívők, tudósok és tudatlanok nem merik megmondani a betegágyon fekvő szeretteiknek, hogy halálos betegek, amikor párok és házastársak hazudnak egymásnak erről-arról, szüntelenül, „mint a vízfolyás”, vagy amikor politikusok és újságírók hamisítják meg vagy hallgatják el nap mint nap a nyilvánvaló tényeket, cinkos mosollyal hirdetve, hogy tények már régen nem léteznek, csak interpretációk⁵? Mintha e hétköznapi – Krúdy szavával – „színhazugságok”⁶ áradata felől még a hazugságról mint világrendről szóló fájdalmas karkai igazság is valami régi, ócska igazságocskaként lepleződne le; ezekből a nem filozófiai jellegű „kis” hazugságokból mindenestre éppúgy eljuthatunk ahhoz a filozófiai belátáshoz, amelyet Nietzsche kozmikus távlatból fogalmaz meg, hogy tudniillik „az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók... csak hogy az ember persze elfelejti, hogy így áll vele a dolog: azaz öntudatlanul és évszázados szokásoktól vezérelve hazudik – s éppen ezen öntudatlanság, e felejtés kelti fel benne az igazság érzését”⁷. Vagy ahogy *A vidám*

⁴ „A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*, 1992/3, 3.

⁵ Ez az, amit Hannah Arendt „Igazság és politika” című esszéjében „a tény, a vélemény és az értelmezés között húzódnó választóvonalak elmosásának” mond. Lásd *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, 1995, Osiris-Readers International, 245.

⁶ Vö. „Aranykéz utcai szép napok”, *Regények és nagyobb elbeszélések* 6. Pozsony, 2008, Kalligram, 115: „Mennyit szerettem volna írni, ami igaz! Semmit nem írtam, csak színhazugságokat.”

⁷ „A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról.” *Athenaeum*, 1992/3, 7.

tudományban írja: „Végső soron mik az emberek igazságai? Az ember megcáfolhatatlan tévedései.”⁸

Mi máshoz is társítaná egy másik írásában a heroikus igazságelv e heroikus leleplezését Nietzsche, mint a fellélegzés, a gyógyulás, a felébredés és persze a legelszántabb életigenlés tapasztalatához? Aki hisz az igazságban, olyan, mondja Nietzsche, mint aki nem kap levegőt, mint aki megbetegedett, mint aki rossz álmot lát maga előtt – Josef K. alakja juthat eszünkbe ezekről a leírásokról –; a filozófus szerepe az, hogy megszabadítsa az emberiséget e serdülőkori beidegződéstől, amely „nemes gyerekesség és a kezdet lámpaláza”, hogy lebeszélje az értetlen és babonákhoz menekülő kisdedet az igazságról mint a „nagyon közeli, nagyon személyes, nagyon emberi, túlságosan is emberi tények nyaktörően merész általánosításáról”⁹, és hogy mintegy megtanítsa arra, hogy ne szomorkodjon e vélt veszteség miatt, hanem dionüszoszi örömmel vesse bele magát a véges, igazságok által nem határolt, nem kötött, nem sebzett életbe, az egyedül valóságos és igaz érzéki létezésbe¹⁰. Mert igaz ugyan, hogy „a lét szörnyű és rejtélyes karakteréhez tartozik még az a tény is, hogy a hazugság szükséges az élethez”, hogy tehát valósággal „szükségünk van a hazugságra” ahhoz, hogy az állítólagos „valóságon, ezen az »igazságon« diadalt arathassunk, vagyis élhessünk”, de az is igaz, hogy minderre éppen az igazság – az immár elviselhetetlenné vált hazugságokat leleplező igazság – kedvéért szorulunk rá. „»Mennyi igazságot visel el, mennyi igazságot merészel a szellem föl vállalni?« – ez lett számomra a tulajdonképpeni értékmérő. A tévedés gyávaság... a megismerés minden vívmánya a bátorságból, az önmagunkkal szembeni keménységből, önmagunk tisztaságából következik... Az ilyen kísérleti filozófia, ahogy én megélem, előre bocsátja az alapvető nihilizmus lehetőségeit is, ám ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy megreked a tagadásnál, a nemnél, a tagadás akarásánál. Inkább ennek fordítottját szándékozik végrehajtani – egészen a világra való *dionüszoszi igent* mondásig, a világra úgy, ahogy van, mindenféle levonás, kivétel és válogatás nélkül – az örök körforgást akarja – ugyanazon dolgokat, a bökkenők ugyanazon logikáját és logikátlanságát. A filozófus által elérhető legmagasabb rendű állapot: dionüszoszi módon viszonyulni a léthez –: ennek képlete szerintem *amor fati*...”¹¹

⁸ *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 1997, Holnap, 194.

⁹ Lásd *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Budapest, 1995, Ikon, 9–10.

¹⁰ Lásd pl. *A vidám tudomány*, i. m. 237–238., ill. J. Derrida: „Az el-különbözőződésről”, *Szóveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Ford. Gyimesi Tímea. Budapest, é. n., Cserépfalvi, 62.

¹¹ *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 2002, Cartaphilus, 363 és 429.

A posztmodernre – melynek, mint Umberto Eco reprezentatív nagyregénye sugallja, egyik alapvető belátása nem más, mint hogy az egyedüli titok az, hogy nincs semmiféle titok, hogy a létezés oly „üres és törékeny”, hogy „csak a titkot keresők illúziója élteti”¹² – akár olyan korszakként vagy attitűdként is tekinthetünk, amely úgy reagál Nietzschének az állítólagos igazságokat leleplező, egyszerre kiábrándító és felszabadító örömhírére, hogy mintegy beteljesítve Nietzsche álmát vagy inkább levonva a belőle fakadó konkrét, gyakorlati konzekvenciákat, megalkotja vagy valóra váltja a vidám tudományt mint szép új „világnézetet”. Nem úgy írja-e le Lyotard a „posztmodern állapotot”, mint amelyben a tudás és a tudomány egyetlen igazi célja – egyetlen igazsága – a teljesítőképesség vagy a hatékonyság, és amelyben „igazságról beszélni vagy igazságosságot előírni többnyire mit se számít; csak akkor számít valamit, ha az igazságra és az igazságosságra a valószínűbb siker kifejezéseként gondolnak”¹³? Mintha a „posztmodern” tudomány és élet legalapvetőbb kérdése nem volna más, mint az, hogy miként lehetséges végső, abszolút igazság nélkül – pontosabban annak az igazságnak a nevében, hogy nincs abszolút igazság, hogy minden abszolút igazság hazugság – tudásra szert tenni és egyáltalán élni: megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy semmi sem igaz, hogy az igazság szükségképpen idézőjelek közé kerül vagy többes számúvá lesz; ami Lyotard szerint „a posztmodern állapotban” az igazságból és az igazságra vonatkozó, immár elavult és egyben ellehetetlenített akarásból megmarad, az nem más, mint az új rendszer „totalizáló törekvéseihez” tökéletesen illeszkedő „teljesítménykritérium cinizmusa”¹⁴.

Hiszen, ahogy Jacques Derrida jelezte Nietzsche kapcsán: „Nincs olyan, hogy Nietzschének vagy Nietzsche szövegének igazsága. Éppen egy nőről szóló bekezdésben szerepel az a mondat, hogy »ezek az én igazságaim«, aláhúzva, »meine Wahrheiten sind« (*Túl jön és rosszon*). Az én igazságaim, ami kétségkívül azt implikálja, hogy ezek itt nem az igazságok, mivel azok sokszorosak, tarkabarkák, ellentmondóak. Tehát nincs magánvaló igazság, sőt, még a számomra való igazság, az én igazságom, a rám vonatkozó igazság is plurális.”¹⁵ Nem csoda, hogy ami azt a már eleve gyanús kérdést illeti, hogy mégis honnan ered ez az eredetlenség – hogy mégis mi az igazság az igazságnak erről a hiányáról –, annak kapcsán Nietzsche neve mindig az elsők között tűnik fel: „Hol és hogyan jött létre ez a középponttalanítás mint a struk-

¹² Lásd U. Eco: *A Foucault-inga*. Ford. Barna Imre. Budapest, 1996, Európa, 754.

¹³ J.-F. Lyotard: „A posztmodern állapot”, *A posztmodern állapot*. Ford. Bujalos István és Orosz László. Budapest, 1993, Századvég-Gond 114.

¹⁴ Vö. uo. 140.

¹⁵ J. Derrida: „Éperons. Nietzsche stílusa.” Ford. Sajó Sándor. *Athenaeum*, 1992/3, 194.

túra strukturalitásának gondolata? Némi naivságra utalna, ha kialakulását egy eseményhez, egy doktrínához vagy egy szerző nevéhez kötnénk. Kétségtől egy adott korszak, a mi évszázadunk teljességéhez tartozik, jóllehet mindig megmutatkozott és működött. Ha jelzés gyanánt mégis ki akarnánk választani néhány »tulajdonnevet« és fel akarnánk idézni azoknak a diskurzusoknak a szerzőit, amelyekben ez a kialakulás a legradikálisabb megfogalmazásához a legközelebb esett, akkor a metafizika nietzschei kritikáját kellene idéznünk, a lét és igazság azon fogalmait, melyeket a játék, az interpretáció és a (jelenlévő igazság nélküli) jel fogalmi váltottak fel; az önmagának való jelenlét freudi kritikáját, azaz a tudat, az egyén, az önazonosság, az önmagához való közelség, illetve önmaga birtoklása kritikáját; és a metafizika, az ontoteológia és a lét jelenlétként történő meghatározottságának még radikálisabb heideggeri dekonstrukcióját.”¹⁶

Első pillantásra az lehet a benyomásunk, hogy a huszadik század egyik legnagyobb hatású gondolkodójaként Jean-François Lyotard és Jacques Derrida mellett Michel Foucault is aktívan részt vett Nietzsche vidám tudományának továbbfejlesztésében, propagálásában és kiteljesítésében: a hatvanas-hetvenes években született műveiben Foucault nemcsak Nietzsche egyik legkitűnőbb tanítványának mutatja magát, hanem voltaképpen egyik legelszántabb örökösének is; a mesternek szentelt egyik legismertebb tanulmányában legalábbis látható örömmel jelenti ki, hogy „a dolgok mögött »valami egészen más van«; távolról sem valami időtlen és lényegi titok, hanem az a titok, hogy semmiféle lényegük nincs, vagy lényegüket lépésről lépésre tőlük idegen erők ülepítik rájuk”, hogy „az igazsághoz való ragaszkodás és a tudományos módszerek szigora nem egyéb a tudósok szenvedélyénél, kölcsönös gyűlölködésüknél, fanatikus és folytonosan megújuló vitáiknál, győzni akarásuknál, amelyekből lassanként fegyvereket kovácsolnak a személyes küzdelmek során”, hogy „az igazság afféle tévedés, amelyet pillanatnyilag nem lehet megcáfolni, valószínűleg azért, mert éppen a történelem keményre pácolta a hosszú idő alatt”, hogy „a megismerésben nem létezik az igazsághoz való jog, vagy az igazság valamiféle megalapozottsága”, amiből logikusan következik a kérdés formájában megfogalmazott konklúzió, amely kifejezetten tagadja nemcsak az igazság, de még az idő folyamán lassanként kámforrá váló igazság valamiféle történetének a fogalmát is: „Már maga az igazság kérdése is, az, hogy az igazság jogot formál a tévedés cáfolatára vagy a látszattal való szembehelyezkedésre és az, ahogyan előbb a bölcsek előtt tárta fel önmagát,

¹⁶ J. Derrida: „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában.” Ford. Gyimesi Tímea. *Helikon*, 1994/1–2, 23.

aztán csak a jámbor embereknek vált hozzáférhetővé, később egy elérhetetlen világba húzódott vissza, ahol egyidejűleg játszott a vigasz és a parancs szerepét, míg végül haszontalan, fölösleges és ellentmondásos fogalomként elhajították – ez az egész nem egy bizonyos történet, nem egy igazságnak kikiáltott tévedés története-e?”¹⁷

Mindebből Foucault könyörtelen konzekvenciával vezeti le nemcsak azt a tanítását, hogy a történelem irányító ereje a hatalom akarása, amely igazságként nyilvánítja ki magát, és hogy szembesülni a múlttal azt jelenti: leszámolni azzal az illúzióval, amely a történelem mélyén tiszta, fennkölt, igaz eredetet, a történelemben pedig a humanizmus még korrigálandó, de egyre nyilvánvalóbb kiteljesedését látja, hanem egyúttal azt is: belátni, hogy az egyén és az igazság „rég, klasszikus problémája” menthetetlenül a múlté. Descartes kérdése még lehetett az, hogy „hogyan lehetséges, hogy egy adott időben született egyén, akinek ilyen és ilyen élettörténete, ilyen és ilyen arca van, egyedül és elsőként fedezze föl ezt meg azt az igazságot, sőt talán magát az igazságot”, a kérdés azonban ma már nem így vetődik föl, hiszen „ma már nem az igazságban élünk, hanem a diskurzusok koherenciájában”¹⁸. Ahogy a Collège de France-ban tartott első előadás-sorozatában Nietzsche nyomán rámutatott: „a megismerés alapuló lét hazugságon alapuló lét”, „amit megismerésnek nevezünk, a valóság viszonylatában nem más, mint hazugság”, „ha az igazság megismerés, akkor nem igaz, mert minden megismerés illúzió”; az igazság akarása tehát szükségképpen a hatalom akarásává alakul át, ami egyrészt azt jelenti, hogy „annyira akarom az igazságot, hogy képtelenné válok a megismerésre”, másrészt pedig azt, hogy „annyira és egészen addig a pontig vagy határig akarom a megismerést, hogy már azt akarom, hogy ne legyen többé igazság”¹⁹.

Foucault más, elsősorban Nietzsche-re hivatkozó szövegeire úgy is tekinthetünk, mint a nietzschei igazságkritika további lehetséges vagy rejtett aspektusainak kifejtésére, abban az értelemben, hogy Foucault számára ekkor a nietzschei gondolkodás nem más, mint „a filozófiai intenzitás maximuma”²⁰.

¹⁷ Lásd „Nietzsche, a genealógia és a történelem.” (A fordítást módosítottam: Cs. Á.) FK, 75–78. és 91.

¹⁸ „A történetírás módjairól.” FK, 45.

¹⁹ *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–71, suivis de Le savoir d'Œdipe.* Szerk. D. Defert, Gallimard/Seuil, Párizs, 2011, 205–209.

²⁰ „Structuralisme et poststructuralisme.” DE II, 1265. Foucault egyébként aktívan részt vett a francia Nietzsche-fordítások propagálásában és előkészítésében, lásd Deleuze-zel együtt jegyzett általános bevezetését Nietzsche összes műveinek tervezett kiadása elé: „Introduction générale.” DE I, 589–592.

Egy 1967-es előadásban például Nietzsche nyomán a „mélység” kritikájára vállalkozott²¹, és ennek kapcsán fejtette ki az értelmezéssel mint az igazság felszínre hozásával kapcsolatos kritikáját: „ha az interpretáció sohasem fejeződik be, az egyszerűen azért van, mert nincs mit interpretálni, nincs semmi abszolút elsődleges, amit interpretálni kellene, mert alapjában már minden interpretáció”, „következésképp nem azért vagyunk interpretációra ítélve, mert léteznek elsődleges és enigmatikus jelek, hanem azért léteznek interpretációk, mert minden alatt, ami csak beszél, ott húzódik az erőszakos interpretációk végtelen, nagy szövedéke”²²; egy kifejezetten *A nem morálishan felfogott igazságról és hazugságról* idéző és abból kiinduló, 1973-as szövegben, a „megfelelés” (adequatio, convenientia) metafizikai-teológiai fogalmát kritizálva pedig arra mutatott rá, hogy az ember egyáltalán nem tekinthető, mint a meghatározó nyugati filozófiai hagyomány hirdeti, megismerő és megismerésre rendeltetett lénynek, akit megismerése révén mintegy „rokoni kötelék” fűz a világhoz mint megismerendő és az értelem képességeire szabott, az értelemnek megfelelő létezőhöz, mely megismerés a megfelelés és a hasonlóság erejénél fogva mintegy automatikusan kitermeli az „igazságot”; az igazság ezzel szemben valójában egyfelől az, hogy bár kétségkívül létezik az emberben a megismerésre vonatkozó képesség, ez azonban egyáltalán „nincs kezdetől fogva bevésve az emberi természetbe”, hiszen „a megismerés nem természetes, hanem természetellenes”, másfelől pedig az, hogy „a természetnek sem természetes, hogy megismert legyen”, így aztán „a megismerés egyedül a megismerendő dolgok világába való erőszakos behatolásként fogható fel, semmi esetre sem azok percepciójaként, felismeréseként, azonosításaként vagy velük való azonosulásként”²³.

A legtovább talán akkor megy Foucault, amikor Georges Canguilhem írásaira hivatkozva Nietzschét is megpróbálja meghaladni: már nem is csupán arról van szó, hogy le kell leplezni az állítólagos igazságokat és ki kell mutatni a mélyükön rejlő hazugságot és erőszakot, hanem arról, hogy magát az igazság-hazugság ellentétet kell zárójelbe tenni egy olyan kutatás nevében, amely

²¹ „Kivált arra a hosszú vitára gondolok, amelyet Nietzsche folytatott a mélység kérdése körül. Nietzschénél az ideális mélység, a tudat mélységének kritikájával találkozunk, amelyet a filozófusok agyszüleményeként ítél el; ez a mélység az igazság tiszta és belsőleges keresése lenne. Nietzsche megmutatja, miképpen következik belőle a rezignáció, a hipokrizis, az alakoskodás; olyannyira, hogy az értelmezőnek, midőn sorra veszi ennek jeleit, hogy elítélje azokat, alá kell szállnia e mélybe tartó vonal mentén, és ki kell mutatnia, hogy az interioritásnak ez a mélysége igazából nem azonos azzal, amit mond.” „Nietzsche, Freud, Marx.” Ford. Angyalosi Gergely. *Athenaeum*, 1992/3, 160.

²² Uo. 162–163.

²³ Lásd IF, 12–19.

az életre alapvetően elkerülhetetlen hibaként tekint, és amely kizárólag ebből a perspektívából hajlandó megérteni az élet és az igazság kérdését: „Az életet kell kikérdeznünk, ha meg akarunk tudni valamit arról az »öröklődő hibáról«, ami az emberben egy olyan létezőhöz vezetett, amelyik soha nem érzi magát teljesen a helyén és amelyik »bolyongásra« rendelt és végső soron »hibázásra« hivatott.”²⁴ Még jóval a betegség, az elégtelenség vagy a monstrozitás előtt az élet alapjában egy „tévedés”, egy „informatív rendszeren belüli zavar”; innen nézve pedig nem elég azt mondani Nietzschével, hogy „az igazság a legmélyebb hazugság”, hanem Canguilhem nyomán „már magára az igaz-hamis kettősségre és az igazságnak tulajdonított értékre is egy olyan élet legeggedülállóbb életmódjaként kell gondolnunk, amely eredete mélyéről magában hordozza a hiba lehetőségességét”²⁵. „Nem kell-e alapvetően máshogy feltenni a megismerő alanyra vonatkozó kérdést onnantól fogva, hogy a megismerésre nem úgy tekintünk, mint ami megnyílik az igazságra, hanem mint ami az élet »hibáiban« gyökerezik?”²⁶

És mégis: ugyanez a Foucault két évvel a Canguilhemnek szentelt tanulmány megírása előtt és három évvel *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák* címen megjelent, Nietzsche szellemében fogant előadások elhangzása után azzal a meglepő tézissel rukkol elő *A szexualitás története* első kötetében – talán mert tényleg csak azért írt, hogy mindig újra képes legyen másképp gondolkodni²⁷, talán mert olyan élethelyzetekben találta magát és olyan etikai és politikai tapasztalatokkal gazdagodott, amelyekből ezt a tanítást tudta leszűrni műveiben –, hogy a nyugati ember voltaképpen nem más, mint „vallomástevő állat”, hogy kultúrája éppen az igazságon és az igazmondáson alapul, azon, hogy alig van meghatározóbb momentum az életében – az életünkben –, mint éppen az igazság kimondása és az igazmondás parancsa. „Nyugat-Európában a vallomás lett az igazság előállításának lehető legfontosabbnak tartott technikája. Ettől fogva valóságos vallomástevő társadalom lettünk. És a vallomásnak igen messzemenőek a következményei: e következmények érezhetők az igazságszolgáltatásban, az orvostudományban, a pedagógiában, a családi viszonyokban, a szerelmi kapcsolatokban, a hétköznapi világában és a legünnepélyesebb szertartásokban; bevalljuk, milyen bűnt, milyen vétséget követtünk el, bevalljuk a múltunkat, azt, hogy mit álmodtunk, és milyen volt a gyermekkorunk; hogy milyen betegségben szenvedünk, és mi-

²⁴ Foucault itt az „error” francia szóban rejlő kétértelműsége utal, amely egyszerre jelent bolyongást és hibázást.

²⁵ „Introduction par Michel Foucault”, DE II, 441.

²⁶ DE II, 442.

²⁷ Vö. pl. SZT II, 12–13.

lyen egyéb bajaink vannak; és azon igyekszünk, hogy a lehető legszabatosabban foglaljuk szavakba mindazt, amit a lehető legnehezebb szavakba foglalni: vallunk nyilvánosan és vallunk a magánéletben, vallunk a szüleinknek és vallunk tanárainknak, az orvosoknak, a szeretteinknek; és vallunk magunknak is, kéjes gyönyörűséggel és kínzó fájdalommal, bevalljuk magunknak, amit senki másnak nem merünk elmondani, hogy azután könyv szülessen belőle. Vallunk önszántunkból és vallunk kényszer hatására. És ha a vallomás nem spontán, ha nem kényszerít rá minket valami benső parancs, akkor kicsikarják belőlünk; a lélek legrejtettebb zugaiban is felkutatják a titkot, valósággal kitépik a testből. A kínvallatás már a középkortól fogva sötét árnyként követi a vallomást, és erőt ad neki, amikor az a legszívesebben elrejtőzne: két fekete ikertestvér. Akár a legvédtelenebb gyöngédségnek, a legvéresebb hatalomnak is szüksége van gyónásra. Vallomástevő állat – íme, ez lett a nyugat-európai emberből.”²⁸

Valóban: nem az igazság, az igazmondás mindenhatósága határozza-e meg életünk szinte minden terét és idejét? Nem az igazmondás kötelességével szembesítenek-e bennünket a bíróságon, az iskolában, a munkahelyünkön, emberi kapcsolatainkban? Az orvosi vizsgálat nem azzal kezdődik-e, hogy igazat mondunk betegségünk vélt vagy valós eredetéről, az analitikus heverőjén nem saját életünk fájdalmas igazságait próbáljuk-e kimondani vagy legalább megsejteni, mintegy saját magunk ellenében, a gyógyulás reményében, a hívők nem az igazat súgják-e a kiválasztott pap fülébe a gyóntatófülkében, nem annak a hitében, reményében vagy tudatában figyeljük-e nap mint nap a híreket a televízióban, a rádióban, az interneten, hogy itt bizony az igazságot mondják nekünk, nem akaratlanul is ezzel a meggyőződéssel hallgatjuk-e embertársaink véletlenül elkapott mondatait a buszon, a villamoson, nem az igazmondást kérjük-e számon a politikusainkon és szerelmeinken, és nem várjuk-e el szüleinktől, barátainktól, házastársunktól nap mint nap, hogy igazat mondjanak nekünk? Mi volna az életünkben, ha nem feltételeznénk, hogy aki beszél hozzánk, igazat mond?

Világunk szívébe tekintve, valami hirtelen felvilágosodás pillanatában bátran konstatálhatjuk, hogy „a hazugságot avatják világrenddé”, hogy „a lét szörnyű és rejtélyes karakteréhez tartozik még az a tény is, hogy a hazugság szükséges az élethez”, de azért közben azt is érezzük, hogy ennek a hazugságot kimondó, Kafka szerint fájdalmas és lehangoló, Nietzsche szemében viszont örömteli és megváltó igazságnak talán az ellentéte is éppoly igaz. Mintha nemcsak a hazugság, de az igazság is „világrenddé” vált volna, mintha az

²⁸ SZT I, 62.

igazság és a hazugság követelménye és igénye egyszerre szorítana bennünket, mi pedig, anélkül, hogy pszichológiai vagy filozófiai értelemben különösebben reflektálnánk helyzetünkre, mintha ösztönösen tudnánk, melyik az a szituáció, amelyben mindenképpen az igazságot kell vagy tanácsos vezetőül választanunk, és mikor van az, amikor nem lehet, mert nem szabad nem hazudnunk. Tisztában vagyunk az igazság és a hazugság megfelelő idejével és megfelelő terével, tudjuk, hogy hol és mikor érdemes és lehetséges hazudnunk vagy igazat mondanunk, még akkor is, ha kétséges, hogy képesek volnánk-e tudatosan kifejtetni és megérteni ezt a hazugságok és igazságok között ügyesen lavírozó, bámulatosan ösztönös tudásunkat.

De nem arról van-e szó, veti fel a nyolcvanas évek előadásáiban Foucault, amelyekben továbbviszi és bizonyos értelemben radikalizálja *A tudás akarása* felvetését, hogy éppen a tudatosításnak az a munkája vár ránk, gyönyörű, magunkra kirótt feladatként, amely során megkérdőjelezzük bizonyos helyzetekben magától értetődőnek tűnő gesztusainkat, szavainkat, viselkedésünket, igazságainkat és hazugságainkat, amely során – mint Szókratész, aki a daimón hívására olykor-olykor hajlamos volt hirtelen mozdulatlanra dermedni és kérlelhetetlenül elgondolni azt, ami eszébe jutott – mintegy megtorpanunk egy hamisnak vagy igaznak tudott szavunk, gondolatunk, hitünk, véleményünk kimondása, egy sokszor használt gesztusunk megformálása közben; a gondolatnak, a tudatosításnak, a rákérdezésnek és a megkérdőjelezésnek ezt a belső kötelességét és igényét nem az igazmondás és a hazugság kapcsán felfejtendő igazság vezeti-e, és nem ez az igazság, az igazságok és a hazugságok igazsága lesz-e annak a közege, amit kissé patetikusan a belső szabadság kötelességeként és igényeként, ennek nyomán pedig egyfajta „igaz életként” nevezhetünk meg, és ami a kései Foucault számára – ha más nem, kitűzendő, de teljesen persze soha el nem érhető célként – oly meghatározóvá vált? Kétségtelen, hogy a filozófiának alapvető feladata az igazságként számon tartott vallási, esztétikai, tudományos vagy akár filozófiai hazugságok leleplezése²⁹, ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a hatalommal szemben, amely könnyen kormányozható, kiszámítható, az igazság fölösleges igényével nem megterhelt egyének kialakításában és megőrzésében érdekelt, az ember, aki fel akarja építeni és ki akarja találni önmagát, szinte semmi és senki másra nem számíthat, mint éppen az igazságra³⁰. Nem arról van szó, hogy az

²⁹ Ahogy Jacques Bouveresse mondja Wittgenstein nyomán: „A filozófia az egyedüli gyógyír azokra a betegségekre, melyeket a filozófia maga hozott létre.” *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes?* Párizs, 2004, Agone, 59.

³⁰ Ezzel egyébként Foucault bizonyos tekintetben a korai Nietzsche igazságfelfogásához tér vissza. Lásd például az államilag finanszírozott egyetemeken oktató, következőképp

igazságnak vagy az igazmondásnak ebből következően a filozófiai vagy filozófiatörténeti kutatás kitüntetett tárgyává kellene válnia, hanem arról, hogy Foucault szemében a filozófia innentől fogva nem más, mint visszavonhatatlan elköteleződés az igaz szó és az igaz élet mellett³¹.

Ez azt is jelenti, hogy szemben azzal a korábbi felfogással, amely az igazságra való törekvésben legfőljebb egy destruktív hajlamot vélt felfedezni, amely az embert szükségképpen oda vezeti, hogy, mint Nietzsche Torinóban, beleőrüljön és mintegy elpusztuljon a megértett vagy feltáruolt igazság láttán³², a nyolcvanas években Foucault egyre inkább az igazság konstruktív erejét helyezte előtérbe, az igazságnak azt az erejét, amely által képessé vál-

Nietzsche szerint – a Schopenhauer nevével fémjelzett igazi filozófusokkal szemben, akik napról napra azt bizonyítják, hogy „az igazság szeretete valami félelmetes és hatalmas dolog” – az igazságról lemondó filozófusok („az államilag elismert fél- és álfélgondolkodás”) kritikáját a *Korszerűtlen elméletek* lapjain: „Ha tehát valaki elviseli, hogy állami kezéből filozófus legyen, akkor azt is el kell szenvednie, hogy az állam úgy tekintsen rá, mint aki lemondott arról, hogy mindent tüvé tegyen az igazságért... Az állam sohasem törődött az igazsággal, hanem mindig csak a számára hasznos igazsággal, pontosabban egyáltalában véve mindazzal, ami hasznot hozott neki, lett legyen igazság, féligazság vagy tévedés. Vagyis állam és filozófia szövetségének csak akkor van értelme, ha a filozófia meg tudja ígérni, hogy feltétlenül hasznot nyújt az államnak, vagyis az állam hasznát többre tartja, mint az igazságot. Az államnak természetesen nagyszerű lenne, ha az igazságot is a maga szolgálatába és zsoldjába állíthatná. De nagyon is tudja, hogy az igazság lényegéhez tartozik nem szolgálni, nem szegődni zsoldba.” „Schopenhauer mint nevelő”, *Korszerűtlen elméletek*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, 2004, Atlantisz, 254. és 261.

³¹ Vö. „A tét a túlélés, a létezésben megmaradás (*in suo esse perseverare*), és a halandók rövid földi léténél maradandóbbnak rendeltetett egyetlen emberi világ sem lesz soha képes fennmaradni olyan emberek nélkül, akik képesek megtenni azt, amit elsőként Hérodotosz vállalt tudatosan – vagyis legein ta onta, azt mondani, ami van. Lehetetlen elképzelni bármiféle állandóságot, létezésben való megmaradást olyan emberek nélkül, akik képesek tanúbizonyságot tenni arról, ami van, ami azért mutatkozik meg számunkra, mert van.” H. Arendt: *Múlt és jövő között*, i. m. 235. (Az igazmondást Arendt Hérodotoszon túl a barlanghasonlat platóni leírása nyomán mutatja be, lásd uo. 235–237.)

³² Nietzsche kijelentése nyomán, hogy tudniillik „a lét lényegéhez tartozhat, hogy az emberiség belepusztul az abszolút megismerésbe”, Foucault kifejti: „kritikai értelemben mindez nem azt akarja mondani, hogy az igazságvágyat a megismerés végessége mérsékelné, hanem azt, hogy a tudásvágy határtalan, és az igazságra törekvés egyre nagyobb áldozatokat követel a megismerő alanytól.” „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 91. Másol Foucault ezt kifejezetten Nietzsche életrajzi tapasztalatához és azon belül is torinói összeomlásához köti, vö. „Nietzsche, Marx, Freud.” *Atheneum*, 1992/3, 162.: „Amint a *Túl jön és rosszban* megjegyzi, »lehet, hogy a létezés teljes megismerésébe belepusztulni a létezés alapsajátosságához tartozik.« S az *Ecce Homó*ban megmutatta, mennyire közel járt ehhez a teljes felismeréshez, amely a létezés alapjához tartozik. Ugyanígy 1888 őszén, Torinóban.”

hatunk arra, hogy megszabaduljunk az idéetlen automatizmusoktól és ördögi evidenciáktól, vagyis bizonyos értelemben szabadon és első ízben „elsajátítsuk” és „megalkossuk” önmagunkat. „Ez az, amit megpróbáltam felvázolni: önmagunk gyakorlásának azt a kialakulását és kifejlődését, amelynek az a célja, hogy az ember, mintha csak egy mesterember volna, akinek célja saját élete szépségének megalkotása, létrehozza önmagát” – mondta egyik utolsó interjújában, majd nem sokkal később hozzátette: „Az őszinteséget egyrészt nem lehet törvényként előírni, másrészt hiábavaló volna azt gondolni, hogy a mindennapi kommunikáció spontán játékanak része volna. Az igazmondás feladata valójában végtelen munkát jelent: kötelességünk tiszteletben tartani ezt a feladatot a maga komplexitásában, és ettől a kötelességtől egyetlen hatalom sem tekinthet el, hacsak nem a hallgatás szolgátságát kényszeríti ránk.”³³ Vagy ahogy a *Mi a felvilágosodás?* című tanulmány lezárásában írja: „A saját határaink kapcsán végzett munkáról van itt szó, arról a türelmes munkálkodásról, amely formát ad a szabadság türelmetlenségének.”³⁴

Ennek a mégisnek eredünk most a nyomába, Foucault mégisének, „a kései Foucault”-nak, aki élete utolsó éveit, műveit és előadásait az ebben az értelemben vett igazságra vonatkozó vágy kutatásának szentelte, az igaz szó, az igaz élet történeti analízisének vagy genealógiájának, és ennek során vagy ennek mélyén a nyugati „vallomástevő társadalom” pozitív és negatív értelemben egyaránt legmeghatározóbb összetevőjének: az őszinteség felkavarró parancsának. Kétségtelen, hogy egyfajta törésről, változásról vagy fordulatról van itt szó, ami – mint arra többek között már Maurice Blanchot felhívta a figyelmet³⁵ – a kései Foucault letisztultabb stílusában éppúgy tetten érhető, mint meghatározó témáiban és fogalmaiban; ugyanakkor nem hiszem, hogy érdemes volna úgy tekinteni a kései Foucault-ra, mint aki hosszas tévelygés után „rátalált az igazságra”, vagy aki, épp ellenkezőleg, mintegy megengedőbbé, netán gyöngébbé vált, és így kvázi letért addigi „könyörtelen” kutatásai igaz útjáról. Ki más tudna és akarna rámutatni a világrenddé vált hazugságra, ha nem éppen az, aki az igazság feltétlen igényével közelít maga és a környező világ megértéséhez? Ugyanakkor mi másért vállalkozna valaki az igazmondás mint kulturális kód vagy logika évezredes történetének feltárására, ha nem azért, hogy átgondolja ezt a kódot, és feltegye a kérdést, nem kell-e bizonyos értelemben túllépni rajta? Foucault nem arra ösztönöz, hogy tegyük nevetségessé vagy éppen fennköltté az igazság, az igaz élet, az igaz szó

³³ „Le souci de la vérité”, DE II, 1490 és 1497.

³⁴ „Qu'est-ce que les Lumières?”, DE II, 1397.

³⁵ M. Blanchot: *Michel Foucault, tel que je l'imagine*. Párizs, 1986, Fata Morgana, 63.

vagy az igaz út fogalmát, eredetét, tétjét, aktusát, hanem arra, hogy legyünk képesek a legnemesebb értelemben elgondolni az igazság és az igazmondás történetét és lényegét, még hozzá anélkül, hogy azt hinnénk: az igaz út egyértelműen kizárja a hamis utat, és hogy a tévedés vagy a hazugság mindenhatóságának elmélete pusztán kizáró ellentéte volna az igazság mindenhatóságát hirdető elméletnek.

Az igazsághoz való odaforulás, az igazság kérdésének felvetése nem feltétlenül egyenlő az igazságra való rátalálással: akár tévedés is lehet; a tévedést viszont tévedés volna pusztán az igazság ellentétéként definiálni. Ahogy Martin Heidegger írja az igazság lényegének szentelt tanulmányában: „A tévút az igazság kezdeti létezésével szembeszegülő lényegi létezés... Minden viszonyulás a maga nyitottsága és az egészében vett létezőre való vonatkozása szerint eleve rendelkezik e tévelygés saját módjával. A tévedés a legszokványosabb melléfogástól, elvétéstől, elszámítástól egészen a lényegi magatartásokban és döntésekben való megfutamodásig, túlzásba esésig terjed. Mégis, amit szokásosan, és a filozófia tanítása szerint is, tévedésként ismernek, vagyis az ítélet helytelenségét és a megismerés hamisságát, az a tévelygésnek csak az egyik, ráadásul a legfelületesebb módja. A tévút, amin egy történeti emberségnek adott esetben járnia kell, hogy eme emberiség pályája tévelygő legyen, lényegileg illeszkedik a jelenvalólét nyitottságához. A tévút áthatja az embert, azáltal, hogy megtéveszti. Azonban a tévút mint megtévedés egyúttal azt a lehetőséget is megteremti, amelyet az ember az ek-szisztenciából képes nyerni, hogy nem hagyja megtéveszteni magát, minthogy megtapasztalja magát a tévutat, és nem véti el a jelenvalólét titkát.”³⁶

³⁶ „Az igazság lényegéről”, „...költőien lakozik az ember...” Ford. Pongrácz Tibor. Budapest-Szeged, 1994, T-Twins/Pompeji, 57.



IGAZSÁG ÉS MÓDSZER: A SZEXUALITÁS TÖRTÉNETE

Aki a kései Foucault gondolkodásának elemzésére vállalkozik, annak alapvetően három nagy szövegegyüttest szükséges megvizsgálnia: elsőként *A szexualitás története* három kötetét, amelyből az első 1976-ban, a második és a harmadik pedig 1984-ben jelent meg, másodikként az ezekből az évekből származó kisebb tanulmányokat, előadásokat és interjúkat, amelyek az először tíz évvel Foucault halála után, 1994-ben publikált *Dits et écrits II. 1976–1988*-ban jelentek meg, harmadikként pedig azoknak az 1971 és 1984 között a Collège de France-ban és más külföldi egyetemeken tartott előadásoknak az átíratát és szerkesztett változatát (csak a Collège de France-ban tartott előadások tizenhárom kötetet tesznek ki), amelyek kiadása 1997-ben indult meg (ez a folyamat egyébként – néhány kisebb előadás kivételével – mára jórészt befejezettnek tekinthető). Bár Foucault kifejezetten megtiltotta örököseinek, hogy halála után bármilyen kéziratát publikálják, az előadások egyrészt azért kerülhettek közlésre, mert az örökösök úgy ítélték meg, hogy ezek nem tekinthetők fiókban maradt kéziratoknak, hiszen minden esetben nyilvánosan elhangzott szövegekről volt szó, másrészt pedig azért, mert ezzel akarták megakadályozni, hogy a sokak által lejegyezett és hangfelvételeken is rögzített anyagokat a hozzá nem értő egykori hallgatók kalózkidadásokban jelentessék meg³⁷.

Ezzel viszont az a különleges helyzet állt elő, hogy az elmúlt években és évtizedekben több ezer oldalnyi, a nagyközönség számára mindenképpen újnak számító anyag és publikáció jelent meg Foucault neve alatt – nem mellesleg egészen kítűnő és alapos szerkesztésben és kiadásban –, amelyek új lendületet adtak a Foucault-kutatásnak, és bizonyos értelemben át is helyezték a kései Foucault-ra vonatkozó kutatás centrumát: a posztumusz könyvek jelentősen árnyalják, módosítják és gazdagítják a kései Foucault munkássá-

³⁷ Vö. D. Eribon: *Michel Foucault (1926–1984)*. Párizs, 1989, Flammarion, 344. A kutatók számára az előadások hangfelvétele korábban is tanulmányozható volt a párizsi Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine-ben, de a tanulmányokban tilos volt közvetlenül idézni a hangfelvételeket. Lásd P.-A. Miller: „Truth-Telling in Foucault's *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power”, *Parrhesia*, 2006/1, 60.

gáról alkotott képünket, amelyet korábban szinte kizárólag *A szexualitás története* megjelent kötetei – illetve a *Dits et écrits II*-ben olvasható kisebb írások – határoztak meg. Annak, hogy most mégis *A szexualitás történetével* kezdjük a kései Foucault gondolkodására vonatkozó vizsgálódásunkat, két oka van: egyrészt az, hogy ez az a mű, amelyet maga Foucault publikálni akart és engedett utolsó éveinek munkáiból, másrészt pedig az, hogy (kevés kivételtől eltekintve³⁸) magyarul egyelőre csak ezek a kötetek elérhetőek: a magyar olvasó számára a kései Foucault *A szexualitás története* szerzőjeként vált ismertté és – leszámítva a *Nyelv a végtelenhez* és *A fantasztikus könyvtár* című könyvekben szereplő kisebb tanulmányokat – jórészt a mai napig e három kötet alapján ismert. Az igazság és az igazmondás kérdésének mint a kései Foucault központi problémájának bemutatásához ezt a művet kell tehát mindenekelőtt megvizsgálnunk, hogy aztán rátérhessünk *A szexualitás története* megírását és kiadását megelőző, de csak jóval *A szexualitás története* második és harmadik kötetének megjelenése után publikált, a 70-es évek végén és a 80-as évek elején elhangzott tanulmányok, interjúk és előadások szövegeinek bemutatására és elemzésére.

Annak, hogy *A szexualitás története* nem lett korszakos mű, amellyel Foucault mintegy megkoronázta addigi életművét, több oka van. Mint ismeretes, külső szempontok is nagymértékben hozzájárultak ehhez: a mű egységének nyilván sem az nem tett jót, hogy az eredetileg hat- vagy hétkötetesre tervezett mű első kötetének (*A tudás akarása*) megírása és publikálása után Foucault úgy döntött: más formában és más kérdésekből kiindulva folytatja a megkezdett munkát, sem az, hogy az új tervnek megfelelően egy olyan korszakkal kezdett el foglalkozni (előbb középkori, majd ókori szövegekkel), amelyet addig még soha nem vizsgált behatóan, mivel pedig az ehhez szükséges előtanulmányok hosszú időt igényeltek, ezért az – új elképzelés szerint immár csupán – három további kötetből csak kettőt sikerült még halála előtt publikálnia (*A gyönyörök gyakorlása, Törődés önmagunkkal*), a kereszténység-

³⁸ A DE I-II-ben szereplő interjúkból, tanulmányokból és előadásokból néhány megjelent magyar fordításban (lásd a FK és a NYV vonatkozó szövegeit). A Collège de France-ban tartott előadások közül mind ez idáig egyetlen előadás-sorozat magyar fordítása jelent meg, lásd M. Foucault: *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975)*. Ford. Berkovits Balázs. Budapest, 2015, L'Harmattan. *A pszichiátriai hatalom* című előadás-sorozat egy részletét lásd „A pszichiátriai hatalom: a kikérdezés, a drog és a hipnózis. 1974. január 30-i előadás a Collège de France-ban”, *Drogpolitika, hatalomgyakorlás és társadalmi közeg: elemzések foucault-i perspektívából*. Szerk. Rácz József és Takács Ádám. Budapest, 2006, L'Harmattan, 145–161.; a *Sécurité, territoire, population* egy részletét pedig a *Nyelv a végtelenhez* című kötetben („»Kormány-fővel« gondolkodni.” Ford. Kicsák Lóránt. NYV, 287–305.)

gel foglalkozó negyedik kötet (*A testiség vallomásai*) kéziratban maradt³⁹. Az eredeti koncepció módosulása, a töredékesség vagy a befejezetlenség önmagában még nem zárja ki klasszikus bölcseleti művek születését: elég itt utalni a *Phaidrosz* első pillantásra meglehetősen szétesőnek tűnő szerkezetére, a *Vallomások* utolsó három, az első tíztől alapvetően eltérő tartalmú könyvére, a befejezetlenül maradt *Lét és időre* vagy a *Filozófiai vizsgálódásokra* és a *Kék könyvre*. Foucault írására sem elsősorban ezek miatt az inkább külsődleges szempontok miatt tekinthetünk kudarcként, hanem a publikált kötetek módszertani következetlenségei, belső ellentmondásai, megalapozatlan előítéletekre támaszkodó történelemkoncepciója, illetve alapvető félreértéseket tartalmazó szövegelemzése miatt.

³⁹ Biográfusai szerint Foucault ezt a negyedik kötetet kezdte el írni először, és '79–80-ra többé-kevésbé be is fejezte, ekkor azonban rájött, hogy a kereszténységgel kapcsolatos kutatásai csak akkor lehetnek teljesekek, ha az antikvitás vonatkozó szövegeivel és problémáival is tisztában van, ami teljesen új irányba vitte el a kutatását. Eredetileg arról volt szó, hogy ezt az elsőnek megírt kötetet a két másik kötet előtt publikálja, végül azonban, többek között Pierre Nora tanácsára, úgy döntött, hogy időrendi sorrendben adja közre a köteteket (a második kötet a klasszikus antikvitással, a harmadik a késő antikvitással, a negyedik pedig a kereszténységgel foglalkozott volna). A negyedik kötet – amelyről halála előtt barátainak azt mondta, hogy már csak pár hónapnyi munka kellene ahhoz, hogy kijavíthassa és publikálhassa – része lett volna a Cassianusnak szentelt tanulmány (magyarul lásd „Küzdelem a szüzességért”, FK, 124–132.). Vö. D. Macey: *The Lives of Michel Foucault*. London, 1994, Vintage, 466., ill. D. Eribon: *Michel Foucault (1926–1984)*, i. m. 339 és folyt. (A hat vagy hét kötet kérdéséhez lásd uo. 290.) H. Guibert önéletrajzi regényében, amelyet többé-kevésbé megbízható forrásnak tarthatunk Foucault élete kapcsán (Guibert Foucault barátja és szeretője volt), a Muzil nevű főszereplőt (aki a regényben Foucault-t testesíti meg) a többkötetesre tervezett könyv első kötetének megírása után „szörnyű kétségek fogják el”, új módszereket és témákat keres, mellékutakra, perifériákra téved, amibe belekezd, azt nemsokára abbahagyja, arra gondol, hogy addigi munkáját megsemmisíti vagy más módon kezdi újra, míg végül már „egy végtelen könyv álma lebeg előtte, amely az összes lehetséges kérdést megnyitná”, amely álomnak csak a közelgő halál közvetlen tudata vet véget: ekkor határozza el, hogy könyvbé rendezi addigi vizsgálódásait (vagyis – ha komolyan vesszük a regény életrajzi kijelentéseit – Guibert szerint ennek a közelgő haláltudatnak köszönhető, hogy nem sokkal halála előtt Foucault véglegesítette *A szexualitás története* két utolsó kötetének kéziratát, és hogy a két kötet megjelenhetett). Többek között szintén Guibert könyvéből tudjuk, hogy Foucault megtiltott minden posztumusz publikációt (ennek köszönhető, hogy *A szexualitás története* negyedik kötete máig nem lett és valószínűleg a jövőben sem lesz publikálva). Lásd *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. Párizs, 1990, Gallimard, 36.

1. Hatalom, történelem, igazság

A tudás akarása egyik legalapvetőbb tézise, mint ismeretes, az, és ezzel a szerző saját korábbi, többek között *A diskurzus rendjében* kifejtett, de már *A boldonság történetében* is implicit módon elfogadott felfogását is érvényteleníti⁴⁰, hogy a hatalom nem merül ki az általában neki tulajdonított negatív funkcióban: aki a hatalomban pusztán elnyomást lát, amely ellen „szabad” individuumként fel kell emelnie a szavát és amelyet mint ellenfelet „meg kell bélyegeznie”⁴¹, az egyáltalán nem érti a hatalom működésmódját. A hatalomra Foucault szerint nem egy kizárólagos erejű, mindent irányító centrumként kell gondolnunk, amely determinálja és maga alá temeti „alattvalóit”; mivel minden emberi kapcsolat eleve és kiiktathatatlanul hatalmi viszony, ezért aki a hatalomról érdemben akar beszélni, annak szükségképpen a hatalomnak ezzel a lényegénél fogva decentralizált és ebből következően nem kizárólag negatív helyi értékű jelenlétével kell számot vetnie. A feudalizmus korából ránk maradt vertikális hatalomfelfogás elavultnak tekinthető – itt az ideje, hogy a királygyilkosságot a történelem után a történetírásban is elköves-sük –: az elnyomó hatalomra és a vele élesen szembeállított egyén felszabadítására kihegyezett elméletet egymást erősítő, egymást keresztező, egymásra tekintettel működő, mintegy egymást másoló, anonim mikrohatalmak semleges, leíró jellegű, horizontális vizsgálatával érdemes helyettesíteni.

Ez nem jelenti azt, hogy a hatalomnak ne volna természetes része az elnyomás is; arról van szó, hogy történeti értelemben a hatalom olyan felfogásával érdemes dolgozni, amely a hatalmat nem redukálja az elnyomás kizárólagos funkciójára, hanem a maga komplexitásában (teremtő és elnyomó, pozitív és negatív mivoltában) veszi szemügyre⁴². Nem létezik egy „maradékta-
nulatlanul ártatlan” tekintet, amely mintegy kívülről nézne a hatalom „csúnya” játékaire⁴³: a margó, amit elnyomott önmagunk és a rajtunk kívüli elnyo-

⁴⁰ Vö. „Entretien avec Michel Foucault” és „Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, DE II, 148 és 228. A hatalom e koncepcióját Foucault a börtön történetéről írt munkájához, a *Felügyelet és büntetés*hez köti, lásd DE II, 229.

⁴¹ SZT I, 13.

⁴² Vö. „Sexualité et vérité” [előszó *A tudás akarása* német fordításához], DE II, 137. Maga Foucault a hetvenes évek második felétől, mint a Collège de France-ban tartott több előadás címe is mutatja, a hatalom helyett éppen ezért inkább a kormányzás (gouvernement) szót használta, mondván, hogy a kormányzás annyiban több, mint a hatalom, hogy ennek a szónak nem pusztán negatív konnotációja van. Lásd OHS, 39, ill. 118 és 130.

⁴³ Vö. „Minden hatalmi helyzet ellenállást szít, természetesen, de ez nem ruházza fel az ellenállást az ártatlanság tisztaságával.” Sutyák Tibor: *Michel Foucault gondolkodása*. Máriabesnyő-Gödöllő, 2008, Attraktor, 163.

mó hatalom között tételezünk „csak mítosz”, állítja Foucault, hiszen „mindig belül vagyunk”⁴⁴; ami azt is jelenti, hogy az így felfogott, tisztán külsődleges hatalom nem létezik, mert szülőként, testvérként, vezetőként, tanárként, hivatalnokként már mindig hatalmi relációkban létezőnk, vagyis egy hatalom vagy hatalmi kultúra reprodukálói és működtetői vagyunk. „Nem azt a kérdést szeretném feszegetni, hogy miért nyomnak el bennünket, hanem azt, hogy miért feketítjük be olyan dühösen a közelmúltat, a jelent, hogy miért állítjuk olyan szenvedélyesen, hogy elnyomnak bennünket?”⁴⁵

A látszólag negatív kijelentés, hogy az állítólagos hatalmi centrumok – így például az állam vagy az egyház – „nem léteznek”, azt a történeti értelemben pozitív felszólítást fejezi ki, hogy ne akarjuk a megmagyarázandó jelenségek körébe tartozó dolgot magyarázattá alakítani⁴⁶. Foucault ezzel kvázi új értelmet ad annak a kijelentésnek, hogy „az állam én vagyok”: aki a hatalom ellen akar fellázadni, annak mindenekelőtt saját magával szemben kellene fellázadnia: aki lázad és ami ellen lázad, az tehát egy és ugyanaz (itt nyilván elkerülhetetlen felidézni „a hatalom akarásának” nietzschei felfogását, amelyre Foucault már az első kötet címe által is utal⁴⁷, és amelyben ez az akarás nyilvánvalóan nemcsak az uralkodói réteg sajátja, hanem minden élő; ezenkívül kézenfekvő párhuzamnak tűnik többek között a karkai regényvilág hatalomkoncepciójának legalább futólagos megidézése is). A hatalom elnyom, és természetesen rajtunk kívüli centrumként létezik, ez tagadhatatlan; de az, hogy az állam – a hatalom – én magam is vagyok, illetve hogy a hatalom nem pusztán elnyomja, hanem egyben meg is alkotja, életben is tartja, mintegy ki is találja szubjektumait, legalább ennyire tagadhatatlan, ahogy az is, hogy a szabadságot is maga a hatalom hozza létre (nem pedig, mint hinnénk, kizárja): „Ha az egész társadalmi mezőt áthatják a hatalmi viszonyok, az azért van, mert mindenütt szabadság van.”⁴⁸ Paul Veyne szerint ezzel az új hatalomkoncepcióval, amely egyébként nemcsak azt tagadja, hogy a hatalom kizárólag „kívülről” és „felülről” jön, hanem azt is, hogy a történelmi folyamatok mögött volna egy egységes „hatalmi” tudat – valójában a hatalom nem tudatosan manipulálja, hanem bizonyos, maga számára is nehezen körvonalazható, evidensnek tartott benyomások, ösztönök és stratégiák nevében a maga képére teremti a tőle nem független és vele nem szembenálló, hanem integráns ré-

⁴⁴ „L’extension sociale de la norme”, DE II, 77, ill. „Pouvoirs et stratégies”, DE II, 424–425.

⁴⁵ SZT I, 13.

⁴⁶ Lásd P. Veyne: „Foucault révolutionne l’histoire”, *Comment on écrit l’histoire. Essai d’épistémologie*. Párizs, 1971, Seuil, 377 és 384.

⁴⁷ Vö. „Structuralisme et poststructuralisme”, DE II, 1263.

⁴⁸ „L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE II, 1539.

szét képező és tőle elválaszthatatlan valóságot, mely valóság maga is a hatalma alatt tartja és öntudatlanul maga is alakítja a részét képező és őt megteremtő, alakító és időről időre módosuló hatalmi stratégiát⁴⁹ –, Foucault valósággal „forradalmasította a történetírást”.

Ami a szexualitást illeti, a hatalom ennek értelmében nem pusztán szemben áll vele, szabályozza és elhatárolja magát tőle, hanem „mintegy derékon ragadja a szexualizált testet”, és ezzel kétségtelenül „növeli hatékonyságát”, „megerősíti a gyönyört”, „felügyeletnek tünteti fel magát, de valójában intenzitásnövelő mechanizmusként működik”⁵⁰. Mivel a hatalom lényege „nem a tilalom”⁵¹, ezért a hatalom nem elnyomja a már valahol és valamilyen formában eleve létező szexualitást, hanem első ízben létrehozza, megalkotja, formát ad neki⁵², erre hivatkozva mondja Foucault, hogy kettejük között „pozitív és lényegi kapcsolat” áll fenn⁵³. Ha a szexualitás valóban „azon jelenségek összessége, amelyeket egy bonyolult politikai technológiával összefonódó stratégia idéz elő a testekben, a viselkedési formákban és a társadalmi viszonyokban”⁵⁴, akkor a mindenkori hatalom az, ami formát ad annak az önmagában formátlan valaminek, amit szexualitásnak nevezünk. Ahogy nem képzelhető el hatalom szexualitás nélkül, úgy a szexuális magatartás sem képzelhető el hatalmi befolyás vagy magatartás nélkül, a kettő közötti szabályozott játéktér minden kultúra természetes tere: ez az, amit Foucault „a hatalom és a gyönyör örök spiráljainak”⁵⁵ mond.

Foucault szerint a hatalom Nyugaton jellegzetesen úgy állítja elő a szexualitást, hogy különféle technikák és stratégiák által mindenáron igazsággá akarja alakítani, vagyis ki akarja mondani, ki akarja deríteni az igazságát⁵⁶. Az igazmondás Nyugaton meggyökeresedett parancsa – amely a pap-hívó viszonylatban éppoly alapvető, mint a páciens-beteg vagy akár a szülő-gyerek kapcsolatokban – ebben a kontextusban (*A szexualitás története* első kötetében) elsősorban ösztönzéseként jelenik meg: nem a szexualitás ellen dolgozik, hanem megalkotja azt. A hatalom az általa mintegy véletlenszerűen, az adott igényeknek megfelelően kifejlesztett, majd később már evidenciaként áthagyományozott diszkurzív technikák által megteremti a szexualitás jellegzete-

⁴⁹ P. Veyne: „Foucault révolutionne l’histoire”, *Comment on écrit l’histoire*, 360 és folyt.

⁵⁰ SZT I, 48.

⁵¹ SZT I, 27.

⁵² SZT I, 108.

⁵³ SZT I, 161.

⁵⁴ SZT I, 132.

⁵⁵ SZT I, 49.

⁵⁶ SZT I, 61 és folyt.

sen nyugati kultúráját: a modern társadalom a 18. századtól fogva „arra vállalkozott, hogy szavakba öntse a szexualitás szabályozott igazságát”⁵⁷. A parancs, hogy a szexualitást diskurzussá kell alakítani (Foucault „szabályozott, polimorf beszédkényiszerről”⁵⁸ beszél) a keresztény monasztikus hagyományból ered, a 17. század elejétől a kultúra profán területein is elterjedt, a 18. századtól pedig egyre nagyobb hatalmat és befolyást nyert. A freudi, majd Freud utáni pszichoanalízis ezt a már létező struktúrát intézményesítette (aki tehát úgy vélekedik, hogy a szexualitásról való „szabad” és „igaz” beszédet Freud tette először lehetővé, az csak azt vallja be, hogy nincs tisztában a történeti tényekkel⁵⁹). Az egyházi-teológiai közegből a tudományos-pszichoanalitikus közegbe átemelt vallomás-kultúrában annak, aki hallgatja a vallomást „abban rejlik a hatalma, hogy a vallomás megfejtésével létrehozza, megalkotja az igazság diskurzusának igazságát”⁶⁰. Ez magában rejti „az élvezet igazságának élvezését, a tudásnak, a tudás kifejtésének, felfedezésének az élvezetét”⁶¹.

Nem meglepő, hogy más hatalmi tényezők mellett az első kötetben Foucault kifejezetten elismerő szavakkal írja le a Nietzsche által inkább csak „az életnek az élet iránti undoraként, az életnek az élettől való elkedvetlenedéseként”⁶² értelmezett kereszténységet is mint lelki és politikai hatalmat (még ha ezek az elismerő szavak nyilván nem mentesek valamiféle provokatív szándéktól sem): „Gyakran emlegetik, hogy a régi kereszténység milyen sokféle módon próbálta – állítólag – meggyűlöltetni velünk a testet; gondoljunk azonban inkább azokra a fortélyokra, amelyekkel – immár több évszázada – megszerettették velünk a nemiséget, amelyekkel felcsigázták a nemiség iránti érdeklődésünket, s felértékelték mindazt, ami elhangzik róla; gondoljunk csak azokra a fortélyokra, amelyekkel arra buzdítottak minket, hogy szemfüles fürgeséggel próbáljuk meg nyakon csípni és kiszedni belőle az igazságot; s amelyekkel büntudatot keltettek bennünk, amiért olyan sokáig alábecsültük jelentőségét. Ha valami, hát ezek a fortélyok érdemlik meg a leginkább a csodálatunkat ma.”⁶³ Ha következetes akar lenni, akkor persze nem is tehet mást: ha illúzió azt gondolni, hogy létezik egy olyan hatalmi góc, amely felülről irányítva rátelepedhetne az egyes szubjektumokra, hiszen a hatalom nem felülről lefelé fejt ki hatását, nem egy jól felismerhető és mindent meghatározó-

⁵⁷ SZT I, 74.

⁵⁸ SZT I, 35.

⁵⁹ SZT I, 166.

⁶⁰ SZT I, 71.

⁶¹ SZT I, 76.

⁶² Lásd F. Nietzsche: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, 1986, Európa, 15.

⁶³ SZT I, 166.

leigázó centrumból árad ki, hanem „alulról jön”⁶⁴ (ez az, amit Foucault a hatalom nominalista elméletének mond⁶⁵), akkor a kereszténység sem azonosítható egy felülről és kívülről, mintegy az élet ellenében ható hatalmi gócponttal. Másrészt és ebből következően, ha a hatalom (legyen szó egyházi vagy világi hatalomról) soha nem ítéhető meg egyértelműen negatívként vagy pozitívként, hiszen a hatalmi viszonyok megosztottsága és szétszórtsága miatt a hatalom voltaképpen soha nincs teljesen önmaga hatalmában, vagyis egy-egy, a naiv szemlélő számára negatívnak-elnomónak tűnő intézkedése, parancsa vagy előírása valójában már magában foglalja saját ellentétét és meghaladását is⁶⁶, akkor gyanúval kell élnünk a kereszténység folytonos gyanúsítgatásával szemben is. Ebben az értelemben *A tudás akarását* író Foucault egyáltalán nem mondható Nietzsche örökösének; Nietzsche keresztényellenessége innen nézve inkább a hatalom naiv felfogásának – egyfajta értetlen bűnbakkeresésnek – a következménye. „Nem arra van szükség, hogy a szexre nehezedő minden – mégoly jelentéktelen – erőszakot, a szexre szegeződő minden zavart tekintetet és minden nagy igyekezettel elködösített titkot a csakis egyetlen formában létező nagy Hatalommal hozzunk kapcsolatba; inkább arról van szó, hogy a nemiségről szóló diskurzusok egyre bőségesebb áradását vizsgálhelyezzük a sokszínű és állandóan változó hatalmi kötelékek mezejébe.”⁶⁷

Már idézett, 1979-es tanulmányában Paul Veyne joggal mutatott rá arra, milyen következményekkel jár ez az új hatalomfelfogás a történetírás folya-

⁶⁴ SZT I, 96.

⁶⁵ Lásd SZT I, 97: „Nincs olyan csoport, amely az adott társadalomban működő hatalmi hálózat egészét kézben tartaná (és működtetné); a hatalom racionalitása azokban a taktikákban testesül meg, amelyek gyakran nagyon is explicitek a maguk korlátozott szintjén (gondoljunk csak a hatalom helyi cinizmusára); ezekből az egymásba láncolódó, egymást hívó és támogató, vagy saját támaszukat és előfeltételüket kereső taktikákból végül kirajzolódik az egész hadműveleti terv, a teljes stratégia; itt a logika még teljesen világos, a célok még megfejthetők, és mégis megesik, hogy nincs senki, aki kigondolhatta vagy megfogalmazhatta volna őket; ez azoknak az anonim, csaknem néma nagy stratégiáknak a sajátossága, amelyek azokat a bőbeszédű taktikákat koordinálják, melyek kigondolói vagy felelősei gyakran nem is képmutatóak.” Sutyák Tibor – némi túlzással – ezt úgy fogalmazza meg: „A hatalom az a szituációegész, ami a maga konkrétioin kívül semmi.” (*Michel Foucault gondolkodása*, i. m. 168.)

⁶⁶ A homoszexualitással foglalkozó 19. századi „tudományos-orvosi” kutatások egyrészt lehetővé tették, hogy a társadalmi ellenőrzés behatoljon e jelenség övezeteibe, ám mintegy „visszahatásként” egyúttal elősegítették „egy ezzel ellentétes diskurzus kialakulását is: a homoszexualitás egyszerre beszélni kezd magáról, harcot indít elfogadásáért és »természetességéért«, nem ritkán ugyanarra a szókészletre, ugyanazokra a kategóriákra támaszkodva, amelyekkel korábban orvosilag megbélyegezték.” SZT I, 104.

⁶⁷ SZT I, 100.

matára. Valóban forradalmi változásokról van szó (amelyet persze részben már az Annales-iskola történetírói metódusa is tartalmazott); a kérdés csak az, hogy a történetírásnak ez a „forradalmi” beteljesedése nem jelenti-e bizonyos értelemben a történetírás végét vagy megszüntetését is? Foucault amellet érvel, hogy ki kell iktatni a központinak, végsőnek vagy elsőnek tekintett magyarázó elvet – a tudatosan irányító Hatalmat – a történelmi folyamatok megértésének és leírásának folyamatából: a folyamatokra nem felülről irányított és nem tudatos folyamatokként, hanem minden kitüntetett centrum és mozgatórugó nélküli, többé-kevésbé véletlenszerű képződményekként kell tekintenünk; ha azonban a konkrét történelmi folyamatok elemzésekor megpróbáljuk ténylegesen komolyan venni ezt az egyébként önmagában izgalmas és komolyan vehető hipotézist, akkor kérdésessé válik, hogy maguknak a folyamatoknak – például a szexualitással kapcsolatos történelmi folyamatoknak – a leírásán túl mégis mit fog tartalmazni a történelemnek ez a forradalmian új leírása, amely nem érzi magát felhatalmazva arra, hogy bármilyen konkrét okot megjelöljön ennek vagy annak az eseménynek vagy valóságnak a magyarázata kapcsán⁶⁸.

Egy 1977-es, figyelemre méltó kritikai interjúban Grosrichard joggal hozta zavarba Foucault-t, amikor rámutatott arra, hogy ha le akar számolni a centrális hatalom mint történelemszervező elv felfogásával, akkor nem szabadna olyan kijelentéseket tennie – már *A tudás akarásában* is –, amelyekben a Trentói Zsinat utáni kereszténységből próbálja levezetni (akár pozitív értelemben) a szexualitással kapcsolatos, Nyugaton uralkodóvá vált hatalmi struktúra kialakulását, hiszen így éppen egy eredet és hatalmi centrum mint magyarázó ok leírásához tér vissza; ha viszont a történelmi elemzés és leírás gyakorlatában visszatér egy-egy motor vagy centrum körvonalazásához, ami egyébként elkerülhetetlennek látszik, akkor érdemes volna átgondolnia a hatalomnak ezt az új koncepcióját. A kérdés élét Foucault azzal próbálta elvenni, hogy bár első hallásra „morális értelemben belepirult” ebbe az észrevételbe, mintha rajtakapták volna valami alapvető ellentmondáson, valójában itt

⁶⁸ Foucault-nak voltak olyan könyvei, amelyekben megpróbálta mintegy valóra váltani ezt a programot, így például a *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* (Budapest, 1997, Józsoveg), amelyben megelégszik a szöveg közzétételével, minden különösebb történelmi magyarázat és interpretáció nélkül. Lásd még a tervben maradt *Becstelen emberek életét* (FK, 92–105.), illetve az *Én, Pierre Rivière, aki lemészároltam anyámat, húgomat és öcsémet* (Budapest, 1999, Józsoveg) és a *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle* (szerk. A. Farge és M. Foucault, Párizs, 1982, Gallimard) című köteteket. Fontos felhívni azonban a figyelmet arra, hogy ezek a szövegek sem teljesen mentesek magyarázó elvtől, hiszen például a *Hercule Barbin* a szexualitás története, a *Pierre Rivière* pedig a börtön története kutatásába illeszkedik, és onnan (vagy onnan is) válik értelmezhetővé.

csak egy jól körülhatárolt jelenség magyarázata kapcsán beszél a zsinat utáni kereszténység mint felülről jövő hatalmi centrum befolyásáról, ami összességében nem érvényteleníti az alulról (is) jövő hatalom koncepcióját⁶⁹; kicsit később azonban, amikor – ugyanebben a nagyinterjúban – újfent a kereszténységből, azon belül is egy jóval korábbi szerzőből, Tertullianusból akarta magától értetődően levezetni azt a szerinte meghatározó ösztönzést, hogy a szexualitásról „mindent ki kell mondani”, és amikor ennek kapcsán a másik kérdező, Jacques-Alain Miller (Jacques Lacan veje és tanítványa) megint rámutatott arra, hogy „látod, már megint egy eredetről beszélsz, és most épp Tertullianus nyakába akarod varrni az egészet”, akkor Foucault válasza már nem lehetett más, mint ez az egyébként eléggé meglepő kijelentés: „Csak viccelek”, illetve: „Ezt csak úgy mondom, amolyan fikcióként: mesélek, komédiázom.”⁷⁰ Amikor Miller erre válaszul felteszi a kérdést: „Jó, de ha nem komédiáznál, akkor mégis mit mondanál?”, Foucault már többszörös eredetről kezd el beszélni, amelynek Euripidész éppúgy fontos összetevője, mint a zsidó misztika, az alexandriai filozófia vagy a szexualitás sztoikus elmélete⁷¹.

Nincs nyoma annak, hogy a szexualitás történetének későbbi analízisében Foucault túlságosan komolyan vette volna Miller és Grosrichard kritikai észrevételeit; nyilvánvalóan nem e kérdések hatására döntött úgy, hogy *A szexualitás története* szinte egy időben megjelent második és harmadik kötetében az előzetesen tervezettől eltérő módon tárgyalja a szexualitás kérdését⁷². Feltűnő azonban, hogy a beszélgetés során felvetett ellentmondásra Foucault-nak nemcsak az interjúban, de a második és harmadik kötetben – amelyek fókuszpontjában elvileg már nem a hatalom politikai, hanem az „önmagaság technikáinak” etikai kérdésfelvetése áll – sem volt érdemi válasza: Foucault nemcsak hogy nem kérdőjelezi meg a keresztény egyház mint hatalmi centrum szerepét a „vallomástevő társadalom” kialakulásában (nem teszi fel a kérdést, hogy valóban a kereszténységhez, a Trentói Zsinathoz vagy akár a több mint egy évezreddel korábban alkotó Tertullianushoz köthető-e egyértelműen az ember mint vallomástevő állat létrehozása, ha igen, akkor a két keresztény évezred melyik periódusában alakult ki ez a stratégia vagy technika, milyen további szerzőkhöz köthető, milyen más technikák határozhatták meg

⁶⁹ „Le jeu de Michel Foucault”, DE II, 303.

⁷⁰ DE II, 316.

⁷¹ Uo.

⁷² A változásokat bejelentő előszóban, ahol röviden összefoglalja az első kötetben vázolt hatalomkoncepciót, Foucault egyébként láthatóan továbbra is érvényesnek tartja az ott mondottakat, vagyis a centrális hatalommal számoló gondolkodásmód elvi kritikáját, lásd SZT II, 8–9.

kialakulását, és milyen stratégiák álltak ellent neki stb.), hanem még inkább kiélezi a szerepét, még inkább egyedülállóan hozzá köti e hatalmi technikát, miközben e hatalmi technika elnyomásra épülő jellegére hivatkozva valósággal vád alá helyezi az elnyomás immár egyedüli eredeteként és kizárólagos motorjaként felfogott „kereszténységet” (és ennyiben visszatér, talán mert így egyszerűbb, egy akár nietzscheánusnak is nevezhető, meglehetősen egysíkú kereszténységképhez).

Amennyiben mindkét kötetben kifejezetten a kereszténységet mint lelki és politikai „Hatalmat” teszi negatív értelemben felelőssé az öngondozás antik-pogány parancsának kikapcsolásáért és a vágyódó szubjektum félreprogramozásáért, az azt is jelenti, hogy kimondottan nem, de az elemzés gyakorlatában tulajdonképpen mégiscsak visszavonja a nyolc évvel korábban megjelentetett első kötet módszertani alaptézisét, és – némileg váratlanul és egyáltalán nem reflektálva erre a változásra – visszatér a hatalom centralizált fogalmához. A feladat innentől fogva már nem a szexualitás és a hatalom kölcsönös egymásrautaltságának történeti analízise, hanem annak a centrális hatalmi erőternek – a kereszténységnek – a történeti-kritikai bemutatása, amelynek köszönhetően kialakult korunk szigorú szexuális kultúrája vagy inkább kulturálatlansága. Ennek során Foucault szerint azt a folyamatot szükséges vázolni, amely „a klasszikus görög gondolkodástól a testiség keresztény doktrínájáig és pasztorációjáig”⁷³ vezet, és amely miatt egy „kényszerítő erejű és egyetemes érvényű erkölcsi kódex”⁷⁴ lépett az önmagával szabad viszonyt ápoló, minden szigorúságtól és külső törvénykezéstől mentes antik „önkultúra” helyébe.

A *Törődés önmagunkkal* című második kötetben Foucault odáig megy, hogy azt állítja: a kereszténységgel élesen szembeállított antikvitásban „semmi sincs”, ami „egy bizonytalan kontúrú és sokféleképpen álcázott hatalom alattomos jelenlétét” érzékeltetné, az antik szerzők ugyanis, „ellentétben a későbbi keresztény spiritualitással, sehol sem beszélnek azokról az óvintézkedésekről, amelyekkel el kell torlaszolni a vágy útját, nehogy titkon belopóddzék a lélekbe”⁷⁵. A kereszténység viszont nem más, mint az a modern hatalmi struktúra, amely „a vágy útját elálló torlaszok megerősítésében jelentkezett”⁷⁶, amely „a görög tapintatossággal szöges ellentétben” a szexualitás területén mindent szabályozni akart⁷⁷, amely azt hirdette és hirdeti, hogy

⁷³ SZT II, 36.

⁷⁴ SZT II, 34.

⁷⁵ SZT II, 40.

⁷⁶ SZT III, 76.

⁷⁷ SZT III, 174.

„a nemi gyönyör önmagában fertő, s csak törvényes házassággal és esetleges utódok születésével válik elfogadhatóvá”⁷⁸, és amely szemében a nemiség „a bűn, a bűnbeesés és a Rossz jegyét” viseli magán⁷⁹. Míg tehát az első kötetben Foucault arról beszélt, hogy a hatalom természetes módon épül bele a szexualitás struktúrájába, voltaképpen létrehozva, megformálva és ösztönözve azt, addig a második (és harmadik) kötetben egy olyan felfogással találkozunk, amely szerint az antik szexuális kultúra lényegében mindenféle hatalmi befolyástól mentes, a kereszténység pedig a hatalom által leigázott, elnyomott, gyanúsított és megnyomorított ember szexuális kultúráját hozta létre (az első kötet hatalmfelfogása felől nézve mind az antik hatalommentesség, mind a keresztény hatalomközpontúság elmélete meglepőnek és némiképp értelmetlennek hat).

Mindez annál is különösebb, hogy korábbi elemzéseiben Foucault kifejezetten kritizálta azokat, akik a kereszténységben pusztá tilalmi rendszert látnak⁸⁰, a már említett, 1977-es interjúban éppen ezért állíthatta, hogy „a kereszténység eleinte csak nagyon távolról érdeklődött a szexualitás iránt”, és hogy a (nem csak) szexuális felügyelet és szigor intézményesülését és széles körben való elterjedését a 16–17. században kialakuló, új politikai kultúrához köthetjük⁸¹, amit aztán egy ugyanebben az évben adott másik interjúban a kapitalizmus – nem pedig a kereszténység – születésével kapcsolt össze⁸². A *Felügyelet és büntetés* elemzései szintén ezt támasztják alá: a tiltás és elnyomás hatalmi rendszerét a börtönről írt, 1975-ben publikált nagyszabású munkájában Foucault kifejezetten a születő „kapitalizmus” számlájára írta és ahhoz kötötte: meggyőzően mutatta ki, konkrét szövegekre hivatkozva, hogyan lett „a fegyelmezés a 17. és a 18. század folyamán a hatalom általános mintája”, hogyan termelte ki az ekkor feltalált „új politikai anatómia” az alávetett és engedelmes testeket, és miként alakított ki szigorú függőségi viszonyt velük szemben⁸³. Ekkor még úgy vélekedett, hogy bár „a testet minden társadalomban koncentrált erők veszik körül, amelyek kényszerítéseket, tilalmakat vagy kötelezettségeket rónak rá”, az engedelmisség új kényszere vagy kikényszerítése mégis alapvetően különbözik a keresztény testfelfogástól, a keresztény aszketizmus fő célja ugyanis nem az elnyomás, hanem

⁷⁸ SZT III, 179.

⁷⁹ SZT III, 194.

⁸⁰ „Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps”, DE II, 230.

⁸¹ „Le jeu de Michel Foucault”, DE II, 303.

⁸² „Le pouvoir, une bête magnifique”, DE II, 374–375.

⁸³ *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó. Budapest, 1990, Gondolat, 188–189.

„az önuralom növelése a test fölött”⁸⁴. *A szexualitás története* utolsó két kötetében Foucault voltaképpen ugyanerre az ellentétpárra építi fel érvelését, csak ott már nem a kereszténységről mondja, hogy a test feletti szabad önuralom megszerzése volt a célja, hanem a klasszikus antik erkölcsről, és azzal állítja szembe az akkor már a szigorú szabályokkal és tiltásokkal azonosított kereszténységet.

A második és harmadik kötet kissé ötletszerűnek tűnő történeti és hatalomtechnikai fejtegetéseiben Foucault egyébként mindazt a módszertani hibát önként és szabadon elköveti, amelyet az első kötetben még kifejezetten ostorozott, ami azt is jelenti, hogy voltaképpen besétál az általa már jól ismert és meggyőzően leírt „kelepcébe”⁸⁵. *A szexualitás története* első kötetében öt pontban foglalta össze azt a „feltételezett hatalmi mechanikát”, amelyet ott még alapvetően tévesként írt le (a negatív viszony, a szabály ereje, a tilalom ciklusa, az elfojtás logikája, a mechanizmus egysége⁸⁶), az újabb kötetekben viszont kifejezetten ezt az első kötetben még értetlenségként aposztrofált hatalmfelfogást alkalmazza a kereszténységre mint tiltó, elnyomó, központosító hatalmi rendszerre. Ennek megfelelően – továbbra is és mindvégig anélkül, hogy erre az önellentmondásra reflektálna – a keresztény kultúrát olyan centrális hatalmi mezőként fogja fel, amely nyilvánvalóan pusztá „negatív viszonyt” létesít a szexualitással mint irányítandó valósággal⁸⁷, amely a „szabály erejét” állítja a szabadságon alapuló önművelés helyébe⁸⁸, amely vallási doktrínákra hivatkozva „rendet kényszerít” a nemiségre⁸⁹, és amely így kifejezetten „a tiltás törvényét”, „az elfojtás logikáját” és „a mechanizmus egységét” hangsúlyozza és intézményesíti⁹⁰.

Az első kötetben még pozitívként (is) bemutatott, a keresztény hagyományban gyökerező igazságkeresés és „polimorf beszédkényszer” a második és harmadik kötetben így aztán egy tisztán destruktív hatalmi stratégiaként jelenik meg, amely révén a kereszténység mint hatalmi centrum folytonos

⁸⁴ Uo. 188.

⁸⁵ Lásd SZT I, 85.

⁸⁶ Lásd SZT I, 85–87.

⁸⁷ Mivel a kereszténység Foucault szerint „erkölcstelennek tartja a vágyat”, ezért minden értelemben arra törekszik, hogy megtisztítsa a vágyódó embert a saját vágyakozásától: SZT II, 74.

⁸⁸ Lásd pl. SZT II, 41: a vágy ellen fellépő „keresztény szerzők” „felettebb gyanús használati tanácsokat osztogattak” a házastársi örömről szólva.

⁸⁹ Ezt jelenti a kereszténység „normatív” jellege, szemben az antikvitás „megengedő” jellegével. SZT III, 132.

⁹⁰ Lásd pl. „normát szabó ontológia” (SZT II, 45), „jól meghatározott szabályrendszernek való alávetettség” (SZT II, 57), „minden körülmények között alkalmazható törvény formája” (SZT II, 59).

gyanú alá vonja és e gyanúra hivatkozva egyre erőteljesebben elnyomja a híveket⁹¹. Mivel pedig a hatalom minden – az első kötetben még inkább természetesnek és kreatívnek tartott, itt azonban már kifejezetten negatívként leírt – funkciója a kereszténységben gyökerezik, nem meglepő, hogy Foucault a korábbiaktól gyökeresen eltérő álláspontot képvisel a kereszténységgel szemben: míg az első kötet záró mondataiban még „csodálattal”⁹² írta le a kereszténység szexualitással kapcsolatos hatalmi stratégiáját vagy inkább kreativitását, a későbbi kötetekben már egyértelműen negatív a megítélése a kereszténységnek, amely Foucault számára tulajdonképpen nem más, mint a szubjektum mint élő, testi és szexuális lény elnyomása, egy olyan, történetileg kialakult, hamis, felülről irányított hatalmi-lélekeztetési stratégia, amely pontosan azért téves és hamis, mert arra kényszeríti az embert, hogy folyton-folyvást az önmagáról és önnön szexualitásáról kimondott igazsággal foglalkozzon, és erre az önmagával szembeni szüntelen felügyeletre és gyanúra hivatkozva megfosztja szabadságától⁹³.

Bonyolítja a helyzetet, hogy aki elfogadta vagy legalábbis tudomásul vette ezt a két utolsó kötetben már-már az unalomig ismételtetett, összességében meglehetősen egyszerűnek és egysíkúnak tűnő ellentétpárt (megengedő antik „esztétika” versus elnyomó keresztény „hermeneutika”), annak ugyanezen kötetek olvasása közben időről időre azzal kell szembesülnie, hogy helyenként Foucault – megint csak anélkül, hogy reflektálna rá – ezzel a már önmagában is ellentmondásos koncepcióval kapcsolatban is önellentmondásba keveredik: bár unos-untalan azt fejtegeti, hogy ezeket a nagy változásokat a kereszténységhez köthetjük, a második kötet lezárásában – némileg megint csak váratlanul – „fikciónak” nevezi a zsidó-keresztény erkölcsöt, és kijelenti, hogy nem ennek az erkölcsnek kell tulajdonítani az általa leírt változásokat, majd pedig kifejezetten arról beszél, hogy ez a változás már a kereszténység „előtt” megtörtént, vagyis lényegében egyáltalán nem a kereszténységhez köthető⁹⁴; máshol, így például a harmadik kötet nem egy elmélkedésében aztán – mintha mi sem történt volna – nyugodt szívvel beszél továbbra is arról,

⁹¹ Lásd pl. SZT II, 38, II, 41, II, 101, SZT III, 250.

⁹² SZT I, 166.

⁹³ Lásd pl. SZT II, 98–99. Ennek a tézisnek a jegyében érdemes olvasni a második kötet bevezető fejtegetéseit is, ahol Foucault a filozófiát a másként gondolkodás lehetőségeként definiálja (SZT II, 13 és folyt.): a késő antikvitás korának történeti analízise elsősorban azt a célt szolgálja, hogy a mára Nyugaton a szexualitás és a vágy tekintetében evidenssé és egyetemessé vált keresztény önkultúra mint lehetséges modell mellett felmutasson egy olyan más, antik modellt, amellyel megalapozhatónak tűnik a szubjektum modern, kifejezetten nem keresztény (vagyis nem a szubjektum „elnyomásán” alapuló) hermeneutikája. Vö. a jelen kötetben: 251–252. o., ill. 95. o., 282. lj.

⁹⁴ SZT II, 251.

hogy a kereszténység a felelős mindenért: *A szexualitás történetét* lezáró, összefoglaló és kitekintő jellegű konklúzió is kifejezetten ezt az állítást tartalmazza és erősíti meg (amely állandó motívuma a második és harmadik kötet szinte összes fejtegetésének is).

Hol azt olvassuk tehát, hogy „tévedés volna a keresztény erkölcsöt (igazából erkölcsökről kellene beszélnünk)” egy olyan modellre „redukálni”, amelyben „a hangsúly az autoritás intézményeire kerül, melyek érvényre juttatják e kódexet, keresztülviszik betanítását és biztosítják tiszteletben tartását, szankcionálják megsértését”⁹⁵, hol azt, hogy „a keresztény pasztorizáció olyan erkölcsöt juttatott érvényre, amelynek alapelvei kényszerítő erejük és egyetemes érvényűek voltak”⁹⁶; hol azt írja, hogy „a rossz veszedelmes birodalmából származó” gyönyörrel nem szabad azt mondani, hogy abból a „fikcióból” fakad, amelyet „»zsidó-keresztény« erkölcsnek nevezünk”⁹⁷, hol azt – három oldallal később –, hogy az antikvitással élesen szembeállított kereszténységben „már nem a gyönyör és élvezetének esztétikája állt a szexuális magatartás problémafelvetésének középpontjában, hanem a vágy és annak megtisztító hermeneutikája”⁹⁸, ami nyilvánvalóan visszautal azokra a korábbi fejtegetésekre, ahol Foucault azt állította, hogy a „testiség keresztény etikájának lesz majd egyik alapvonása, hogy elvi kapcsolatot teremt az alattomban és lopva támadó bujaság és a ravasz, a csábító Másik között”⁹⁹, hogy a kereszténységben a gyönyör „leértékelődik”¹⁰⁰, hogy az aktust és a gyönyört rossznak tekintik¹⁰¹, hiszen „az eredendő bűn egyik fő jegyét” látják benne, amely „az emberi testben az Isten ellen feltüzelt ember lázadásának képe”¹⁰², és amelytől az embernek nyilvánvalóan meg kell tisztítania magát a kimondás, a gyónás, a vallomás ereje által (ezt érti Foucault „hermeneutikán”), egyben pedig előreutal a végző konklúzióra, amely szerint a kereszténységben „az etikai szubsztanciát a végesség, a bűnösség és a Rossz oldaláról közelítik meg”¹⁰³.

⁹⁵ SZT II, 33.

⁹⁶ SZT II, 25–26.

⁹⁷ SZT II, 251.

⁹⁸ SZT II, 254.

⁹⁹ SZT II, 74.

¹⁰⁰ SZT II, 44.

¹⁰¹ SZT II, 50.

¹⁰² SZT II, 142.

¹⁰³ SZT III, 250. Foucault nem mindenhol köti ezeket a negatív momentumokat szó szerint a kereszténységhez, itt például „későbbi erkölcsstanokról” beszél; a korábbi elemzésekből és megjegyzésekből azonban, amelyekben ugyanezeket az állításokat kifejezetten a kereszténységhez köti, nyilvánvalónak tűnik, hogy ezekben az esetekben is a keresztény erkölcsről van szó.

A három kötet áttanulmányozása után azzal kell tehát szembesülnünk, hogy Foucault egyszer azt az álláspontot fejt ki, hogy a felülről jövő hatalom-konceptió illúzió vagy tévedés csupán, és hogy a hatalom lényege nem a tiltás és nem az elnyomás, így aztán értelmetlen pusztán negatív befolyást tulajdonítani neki („valószínűleg sohasem létezett a szexuális korlátozás kora”, „sohasem létezett egységes szexuális politika”¹⁰⁴), máskor arról beszél, hogy a kereszténység mint felülről jövő hatalmi technika lényege – szemben az antik önkultúrával – a tiltás és az elnyomás, amelynek csupa negatív befolyást tulajdoníthatunk, és amely alól kvázi fel kell szabadítanunk magunkat, megint máskor pedig azt a véleményét fejezi ki, hogy a keresztény morál csak egy fikció, amelyet nem szabad felelőssé tenni a történeti változásokért, így a hatalomnak a szexualitásra leselkedő, kétségkívül létező elnyomása sem belőle eredeztethető. Az igazmondás tekintetében hol azt olvassuk, hogy a kereszténységet akár még csodálhatjuk is azért a hatalmi stratégiáért, amely nem elnyomni akarja az ember saját szexualitását illető diskurzust, hanem valósággal ösztönzi az erről való beszédre, hol azt, hogy a kereszténység a felelős azért, hogy az ember – ahelyett, hogy szabadon megélné a maga szexualitását – kénytelen szüntelenül „igazat mondani” magáról, és hogy ennek a parancsolt és felülről irányított, de később interiorizált, vagyis belső igényként jelentkező igazmondásnak a nevében a (keresztény, vagyis a „nyugati”) ember arra van ítélve, hogy korlátok közé szorítsa saját természetét és szexualitását.

Ami ezekből az egymással nehezen összeegyeztethető kijelentésekből többé-kevésbé világosan látszik, az nem más, mint a filozófiai (pontosabban „esztétikai”, „létezésesztétikai”) jellegű prekonceptió és a történeti analízis feszültsége: történeti értelemben Foucault egyrészt – főleg más tudósok, így például Peter Brown, Paul Veyne és John Boswell kutatásaira hivatkozva – belátja, hogy a törvények szigorodása, az egyetemesség parancsa vagy a nemiséggel kapcsolatos gyanú már a császárkor számos olyan gondolkodójánál (sőt, valójában már Szókratésznél és Platónnál) jelen van, akiknek szellemi értelemben semmi közük nincs a születő kereszténységhez (így például utal az első századi római filozófusra, Epiktétosz mesterére, Musoniusra, aki egyértelműen elítéli a terhességmegelőzést, mert az ilyesmi „szemben áll a népességüket megőrizni kívánó városok törvényeivel, ráadásul kárt okoz az egyéneknek is”¹⁰⁵), másrészt viszont a „létezés esztétikájával” kapcsolatos fejtegetésekben és az ezekhez tartozó elemzésekben szüntelenül olyan kijelentéseket tesz, talán mert „ideológiai” értelemben erre van szüksége, amelyek

¹⁰⁴ SZT I, 127.

¹⁰⁵ SZT II, 178.

egyértelműen a kereszténységet mint „tilalmi rendszert”¹⁰⁶ teszik felelőssé az átalakulásokért és változásokért.

Foucault tehát elvileg azt az álláspontot képviseli, hogy a szexualitással kapcsolatos, meglehetősen szigorú tiltások rendszere már az antikvitásban is jelen volt, és hogy a kereszténység legfőljebb átvette ezeket (így tehát nem beszélhetünk valódi törésről a szexualitás történetében), az elemzés gyakorlatában azonban ezt mindig újra felülírják a kereszténységgel kapcsolatos, tisztázatlan eredetű előítéletei, ezért aztán végül is – függetlenül elvi álláspontjától – unos-untalan a kereszténységet teszi felelőssé a torz erkölcsiség létrehozásáért és elterjesztéséért (mintha volna értelme a kereszténység felelősségéről beszélni egy olyan hatalomkoncepcióban, amely tagadja a „felülről jövő” befolyás egyetemes elvét, és mintha volna értelme történelmi értelemben egy ilyen elnagyolt, végső soron bármit és semmit sem jelentő fogalommal dolgozni, mint „a kereszténység”). Azzal, hogy Foucault mind az első kötetben kifejtett, a hatalommal kapcsolatos teoretikus álláspontjáról, mind a második és harmadik kötetben is fel-felbukkanó, a folytonosságot hangsúlyozó történelmi elméletekről „megfelelkeznek”, megnyílik annak a lehetősége, hogy ehhez az egyértelműen a „kereszténységgel” összefüggő töréshez igazítva értelmezze (át) az elemzésre kiválasztott antik és a középkori szövegeket.

2. Hermeneutikai problémák I. Kereszténység

Bár Foucault vizsgálódásainak vannak olyan, főleg eszme- vagy kultúrtörténeti részei is, amelyek – amennyire ezt meg lehet ítélni – meggyőző módon írják le bizonyos történelmi változásokat (így például a homoerotikus kapcsolatokhoz fűződő kulturális logikák módosulását vagy a házastársi viszony történelmi kialakulását), kis túlzással azt mondhatjuk, hogy aki fel szeretné sorolni a második és harmadik kötet főleg filozófiai szövegekkel kapcsolatos tévedéseit és félreértéseit, annak szinte egy külön könyvet kellene ennek szentelnie. Összességében már az is különös, hogy Foucault antik és középkori szövegekkel kezd el foglalkozni, egy olyan korszak íásaival, amelyhez bevallottan nem ért¹⁰⁷. Bizonyos értelemben persze nemcsak a vállalkozás bátorsága üdvözlendő¹⁰⁸, hanem a következménye is, hiszen Foucault szövegei

¹⁰⁶ SZT III, 76.

¹⁰⁷ Lásd SZT II, 11.

¹⁰⁸ „Ami viszont azokat illeti, akik mire sem becsülik, hogy valaki vállalja a nehézségeket, újra és újra nekirugaszkodik ugyanannak, folytonosan próbálkozik, majd elkedvetlenedve mindent előlről kezd, és mindezt ráadásul úgy, hogy minden lépést óva tesz, akik szá-

és elemzései nagyban hozzájárultak az antikvitás és a korai kereszténység iránti fokozódó érdeklődéshez (nem véletlenül hangoztatta a középkorifilozófia-történész, Alain de Libera, hogy „a középkori filozófia a mai napig vár a maga Foucault-jára, aki képes lenne arra, hogy a történelem integráns részeként mutassa be a középkori bölcséletet”¹⁰⁹); maguk az értelmezések azonban történeti értelemben hol erősen fiktívnek, hol meglehetősen amatőrnek tűnnek, nemcsak a keresztény spiritualitás, de az antik bölcsélet tekintetében is (és akkor még nem beszéltünk az elemzések olykor meglehetősen problematikus filozófiai és „esztétikai” jellegű következtetéseiről). Ha a reduktív történelemképre szabott elemzések kifejezetten „a diskurzusok spontán túlcsoportulásának gátak közé szorításának” tűnnek, az azt is jelenti, hogy *A szexualitás története* két utolsó kötetében egy olyan eljárásnak vagyunk tanúi „amikor a kései interpretátor pusztán önmagára akarja szabni, provinciális megértési horizontjába illeszthetővé akarja alakítani”¹¹⁰ az általa elemzett korszakot vagy szövegeket, és ami ennyiben éppen ellentétes azzal, amit maga Foucault – mint arra Habermas rámutatott – a történetírás kapcsán követendő módszernek tartott.

Ami a keresztény szövegeket illeti, mindenképp a *Vallomások* sajátos interpretációjára kell felhívunk a figyelmet. A *Vallomások* negyedik könyvének egy pontján Ágoston felidézti ifjúkori barátságait, a barátokkal együtt töltött napok örömét, a csevegéseket, a kölcsönös és odaadó figyelmet és nevetéseket, és ennek kapcsán Foucault szerint Ágoston felteszi magának a kérdést, hogy „mindez – a látszólagos ártatlanság leple alatt – vajon nem a testtel

mára tehát ez a fenntartásokkal és bizonytalanságokkal teli munka nem kifizetődő, nos, azokkal aligha beszélhetünk egy nyelvet.” SZT II, 11.

¹⁰⁹ A. de Libera: *A középkorban gondolkodni*. Ford. Lukács Edit Anna. Budapest, 2011, L'Harmattan, 24. (a fordítást módosítottam: Cs. Á.)

¹¹⁰ Vö. J. Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, 1998, Helikon, 206. Vö. uo. 227: „A genealógiát hasonló sors éri utol, mint az, melyet Foucault a humán tudományok számára tenyérből jósolt: minél inkább visszavonul a hatalom kaleidoszkópszerűen változó praktikai részvétlen-asketikus leírásának reflexiómentes objektivitásába, annál világosabban leplezi le magát a genealógiai történetírás mint *prezentista, relativista* és *kriptonormatív* látszattudomány, holott éppen az nem szeretne lenni.” A genealógiai történetírás ennyiben „követi a szubjektum radikális historista megszüntetésének mozgását és *reménytelen szubjektívizmusból* végzi.” (kiemelések az eredetiben), ill.: „Ezzel az objektivitáshoz ragaszkodó önértelmezéssel szemben persze elég bepillantani Foucault bármelyik könyvébe, s máris látható, hogy a radikális historista a hatalmi technológiákat és az uralmi praktikákat csak egymással összehasonlítva tudja magyarázni, nem pedig önmagukból mint totalításokat. Az összehasonlítás szempontjai viszont elkerülhetetlenül összekapcsolódnak saját hermeneutikai kiinduló helyzetével.” (i. m. 228.)

van-e kapcsolatban¹¹¹, amiből Foucault arra következtet, hogy Ágoston és általában a keresztény szerzők¹¹² folyton azzal gyanúsítják magukat, „hogy zavaros érzelmeik vannak, amelyekről maguk sem tudnak”. Foucault ezzel azt az antik – Lukianoszhoz köthető – gyakorlatot állítja szembe, amelyben a filozófusok barátai körében „alig várják már a meghitt pillanatot, amikor kezüket a szeretett ifjú tunikája alá csúszthatják”¹¹³. Ebből a szövegekben és magatartásokban észlelt állítólagos különbségből jól levezethetőnek tűnik a konklúzió, hogy (az ágostoni szöveg által reprezentált kereszténységgel szemben, amely felszólítja az embert: „szüntelenül gyanakodjék, és már messziről ismerje fel jeleit annak a titkos, simulékony és félelmetes hatalomnak, amely lesben áll”¹¹⁴) „a szexuális viselkedésre vonatkozó erkölcsi gondolkodásukban a görögök nem tilalmak igazolására törekedtek, hanem azon szabadság stilizálására, amelyet tevékenységével a »szabad« ember gyakorol”¹¹⁵.

Abban, hogy Ágoston kétségkívül nem azt a „szabadságot” kereste a férfibarátságban, hogy mielőbb benyúlhasson barátai ruhája alá, Foucault-nak minden bizonnyal igaza van. Ami azonban az idézett szövegrészt (*Vallomások* IV., 8–10.) illeti, ott Ágoston erről egyáltalán nem fejt ki a véleményét, hiszen a szöveg egész egyszerűen nem erről szól. Ágoston arról beszél, hogy a barátságnak vannak testi jelei, amelyekkel a barátok kifejezik egymás iránti érzelmeiket, és amelyek mintegy egyesítik a barátok lelkét is: a barátság lényege éppen ez az egységérés (ex pluribus unum facere), ami miatt szinte bűnösnek érzi magát az ember: nem akkor, ha szexuális viszonyba akar kerülni a barátaival (ilyesmiről egyáltalán nincs szó, és nem azért, mert ezt a gondolatot Ágoston elfojtotta volna magában, hanem egyszerűen azért, mert nem beszél róla, mert nem erről beszél), hanem akkor, ha valami miatt – jelen

¹¹¹ SZT II, 41–42.

¹¹² Foucault „a »testiség« keresztény tapasztalatáról beszél”, de mivel Ágostonon kívül semmilyen más szerzőt nem idéz sem itt, sem később, ezért valószínűleg továbbra is arról az Ágostonról és az ágostoni hagyományról (netán az ágostoni hagyománnyal azonosított kereszténységről) van szó, akit nem sokkal korábban megidézett. Ezt támasztja alá az is, hogy amikor Foucault egy 1983-as nagyinterjúban szintén felidézi ezt az Ágoston-szöveget, akkor kifejezetten úgy értelmezi, hogy ott Ágoston zavarban van amiatt, hogy nem érti, pontosan milyen jellegű kapcsolatnak is kell tekintenie ezt a barátságot: Foucault ezzel a példával azt akarja alátámasztani, hogy míg a görögöknél a szexuális aktusban a gyönyörön volt a hangsúly, addig Ágostonnál (és a keresztényeknél) nem a gyönyör, hanem a vágy válik kérdésessé. Vö. „À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, DE II, 1213–14.

¹¹³ SZT II, 43.

¹¹⁴ SZT II, 43.

¹¹⁵ SZT II, 101.

példában azért, mert a barát meghalt – nem ad szeretetet a baráti szeretetért cserébe. Ez a „csere” magyarázza a gyász érzését és a gyászból fakadó fájdalom sötétségét is (hiszen ebben a szövegrészben végig a gyász kérdéséről van szó: nem arról, hogy milyen testi vonzalmakat érez vagy érezhetne egy férfi egy másik férfi iránt, hanem arról, hogy milyen érzései vannak egy embernek egy igaz, de halott barát elvesztése után): „a halottak elvesztett életéből ered az élők halála.” Egy olyan egységtapasztalatról beszél tehát Ágoston, amelyet még a szeretett barát halála is csak erősít az életben maradtak között. Később aztán Ágoston az igazi barátságról is szót ejt, amely az embert Istenhez köti, aki az emberi barátságokkal szemben elveszíthetetlen, de akiben az elveszített emberi barátok is örökre szerethetők.

Rejtély, hogy ebben a szövegrészben hol olvasta Foucault, hogy Ágoston amiatt érzi magát bűnösnek, mert testi vágyat érez barátai iránt, amit maga előtt is lepleznie kell. Talán a baráti szeretet kölcsönösségét értelmezte szexuális aktusként vagy meg nem valósult, de vágyott szexuális viszonyként? Vagy talán azt a sort olvasta így, ahol Ágoston attól óvja saját lelkét, hogy szeretete ne ragadjon hozzá a földi szépségekhez-barátságokhoz a testi érzékek által („non in eis infigatur glutine amoris per sensus corporis”¹¹⁶)? Nem lehetetlen (ha tényleg erről van szó, akkor az értelmezés persze tarthatatlan, hiszen a szövegben semmiféle utalás nincs ilyesmire, az imént idézett szövegrész egyszerűen arra a nem csak jellemzően keresztény tapasztalatra utal, hogy mivel „elhull a virág, eliramlik az élet”, ezért a földi dolgokhoz nem szabad vagy nem érdemes tisztán földi-érzéki módon kötődünk); összességében azonban inkább azt kell mondani, hogy egyszerűen nem lehet tudni, hogy Foucault miért így olvassa Ágoston szövegét, és hogyan jut e szöveg alapján a már említett következtetésre, már csak azért sem, mert Ágoston szövegét Foucault egyáltalán nem idézi és nem elemzi, csak röviden utal rá, hogy aztán mintegy ennek az állítólagos keresztény felfogásnak az ellentételezéseként kifejthesse az antik szexuális erkölcsöt mint a szigorú törvényektől mentes és példaszerűen szabad „létezés esztétikáját”¹¹⁷.

¹¹⁶ *Vallomások* IV, 10, 15. (A művet itt és a következőkben a következő kiadásban és fordításban idézem: Szent Ágoston *Vallomásai I–II*. Ford. Balogh József. Budapest, 1995, Akadémiai.)

¹¹⁷ *A szexualitás történetével* kapcsolatos interjúban egészen hasonló, meglehetősen problematikus tézisekre bukkanhatunk; a legkülönösebb talán az az 1983-as beszélgetés, amelyben Foucault Epiktétosz egy közelebből meg nem nevezett szövegrészletét egy közelebből meg nem nevezett, 17. századi fiatal szeminarista szövegével veti össze. Az összevetés alapja az, hogy mindkettőben arról a hétköznapi gyakorlatról esik szó, hogy az ember reggel keljen fel és sétáljon egyet; míg Epiktétosznál a filozófus feladata az, hogy megvizsgálja a vele szembejövő embereket és a hozzájuk fűződő lehetséges vagy valóságos függőségi

A mintegy hatvanoldalas fejezetben („A gyönyörök kérdésének erkölcsi megközelítése”), ahol Ágostont megidézi, Foucault egyébként végig bizonyos „keresztény szerzőkről” beszél, akik tilalmakkal és gyanúsítgatásokkal vették körbe a szexualitás gyakorlatát, anélkül, hogy – a *Vallomásokra* való rövid és téves utaláson kívül – akár csak egyetlen esetben is közölné olvasóival, hogy pontosan kik azok a szerzők, akiről szó van, és melyek azok a szövegek, amelyekkel ez a felfogás alátámasztható. Ez azt is jelenti, hogy Foucault úgy kritizálja a kereszténységet (az egész idézett fejezet bizonyos értelemben nem más, mint a kereszténység kritikája), hogy Ágostonon kívül egyetlen keresztény szerzőt sem nevez meg, és így persze egyetlen „keresztény” szöveget sem idéz, azt az egyetlen (ágostoni) szöveget pedig, amelyre utal, teljesen félreérti vagy félreolvassa: így lesz egy nem is idézett és teljesen átértelmezett vagy félreértett szövegből egy kétezres éves korszak jelképe vagy emblémája.

Foucault érvelésmódjának általában is az az egyik legfeltűnőbb hiányossága (*A szexualitás története* két utolsó kötetében), hogy míg az antikvitás korából mindig konkrét szerzőket és műveket idéz és elemez, addig a kereszténységről „úgy általában” beszél, mintha létezne egy örökkévaló és tömörszerű „keresztény spiritualitás”, amelynek minden egyes képviselője két évezreden át ugyanazt állította, és akiket elég volna „a keresztények” címkével megjelölni, minden további szerzői név és konkrét mű megjelölése nélkül (ami természetesen képtelenség), aminek az a meglepő tény lesz a következménye, hogy *A szexualitás története* megjelent köteteiben Foucault tulajdonképpen

viszonyokat (Lásd Epiktétosz: *Beszélgetések* III, 3, 14. A művet itt és a következőkben a következő kiadásban és fordításban idézem: Epiktétosz *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, 2014. Gondolat. A szöveget az 1982-es előadások során Foucault idézi és kommentálja: HS, 286.), a fiatal szeminarista – mondja Foucault – mindent Istenhez viszonyít, és kizárólag arra kíváncsi, hogy miként van jelen a különböző dolgokban az isteni gondviselés. Érdekes szó szerint idézni Foucault következtetéseit: „Ez a két séta egymás mellé állítható abban az értelemben, hogy Epiktétosznál egy olyan sétáról beszélhetünk, amely során az individuum úgy viselkedik, hogy megőrizze a szuverenitását: ura marad önmagának, amennyiben megmutatja, hogy nem függ semmitől és senkitől. Ezzel szemben a keresztény példában a szeminarista séta közben minden dolog láttán így kiált fel: »Ó, milyen nagy az Úr jósága! Az Úr, mindenek teremtője, hatalmában tart mindent, köztük engem is.«, amivel a szeminarista tulajdonképpen azt mondja ki, hogy ő maga semmi.” Lásd „À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, DE II, 1227. Ahogy a *Vallomások* felidézett részletéből érdekes arra a következtetésre jutni, hogy Ágoston és vele együtt az összes keresztény ember lemondott a szexuális aktusról, és helyette a vágy kérdésessé tételével és gyanúsítgatásával töltötte napjait, úgy ebből a meg nem nevezett szerzőtől származó, egy reggeli sétát leíró szövegből legalábbis problematikus azt a konklúziót levonni, hogy a 17. századi szerző és vele együtt általában a keresztény ember mindent csak Isten fényében tekint, és magát teljesen semmisnek gondolja.

egyetlen keresztény szöveget sem idéz és elemez érdemben: a Platónra, Xenophónra vagy Arisztotelészre hivatkozó „görög” gondolkodással egy nevek és szövegek nélküli, anonim kereszténységet állít szembe¹¹⁸. Ahogy Bevis, Cohen és Kendall egy 1989-es tanulmányban rámutatott, *A szexualitás története* különböző fejezeteiben Foucault egyrészt mindvégig úgy tesz, mintha már meggyőzően bizonyította volna a kereszténységgel kapcsolatos kritikus álláspontját – mintegy szüntelenül összekacsintva az olvasóval közös titkos tudásukra hivatkozva –, miközben ezt a tézist a kötet egyetlen pontján sem próbálja meg bizonyítani, másrészt viszont éppen a kereszténységnek ez az állandó, kifejtetlen és „néma jelenléte” válik az egész gondolatmenet alapjává, amelyhez képest Foucault összeválogatja az elemzendő szövegeket, és létrehozza a fogalmi kategóriákat. Magától értetődőnek vesz valamit, amit még csak meg sem próbál bizonyítani, majd pedig ezt a bizonyítatlan és kifejtetlen állítást használja minden további bizonyítása és elemzése alapjául¹¹⁹.

Foucault tudatában volt annak, hogy az ókori és középkori bölcselet vizsgálata során olyan területre merészkedett, amelyhez egyáltalán nem ért, amelynek tehát nem szakértője – annál különösebb, hogy *A szexualitás történetében* még csak meg sem próbálja szövegekkel alátámasztani a kereszténységgel kapcsolatos lesújtó álláspontját. Elemzése problematikus volta azonban nemcsak abban mutatkozik meg, amit a kereszténységben félreért (a kétezer éves kereszténységnek a szexualitáshoz való viszonya valójában távolról sem merül ki a szexuális gyakorlatoknak a vallomásban igaz diskurzussá való átalakításában, amelynek végső célja a vágyakozás alanyának leigázása, eltörlése és megsemmisítése: ez egy részben kétségkívül igaz, összességében azonban menthetetlenül reduktív kép a kereszténységről), vagy amivel a kereszténységet vádolja (ami a kereszténység és a testiség, a szexualitás viszonyát illeti, fontos megemlíteni, hogy alapvetően téves és már a múlt század

¹¹⁸ Az első kötetben Foucault még azt hangsúlyozza, hogy alapvető törést figyelhetünk meg a középkori kereszténység és a 17–18. századi kereszténység között (lásd pl. SZT I, 64: „Ma már el sem tudjuk képzelni, mennyire elfogadhatatlan volt a keresztények szemében a 13. század legelején, hogy – évente legalább egyszer – kötelező térdre ereszkedniük és bevallaniuk minden vétküket, kivétel nélkül”); pontosan azért mondja, hogy „a nyugati ember előtt immár három hosszú évszázada ott a feladat, hogy mindent el kell mondania a szexualitásáról” (SZT I, 25), mert a döntő változást a 17–18. századhoz köti. Fontos látni ugyanakkor, hogy ettől függetlenül már ebben a kötetben is hajlamos úgy általában „a keresztény lelkipásztori gyakorlatról” beszélni (SZT I, 25, 38), mintha létezne egy egységes, kétezer éve változatlan keresztény pasztorációs gyakorlat.

¹¹⁹ „Archeologizing Genealogy: Michel Foucault and the Economy of Austerity”, *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. 6. Szerk. B. Smart. London és New York, 1998, Routledge, 184.

hetvenes éveiben is régóta idejétmúlnak számított az a főként 19. századi előítéletekből eredő pszeudotörténeti beállítás, amely szerint az antikvitás a testiség teljes elismerése, a kereszténység pedig a testiség és vele együtt a szexualitás teljes tagadása és tiltása volna¹²⁰), hanem abban is, amiről a kereszténység kapcsán nem is tud (hogyan csak egyetlen példát mondjak: a középkori nászmisztika legfontosabb képviselői az *Énekek éneke* nyomán az Istenhez fűződő kapcsolatot kifejezetten a test és a szexualitás vagy inkább a vágy és az erotika kontextusában írták le és értelmezték, mégpedig oly módon, hogy a Clairvaux-i Bernát, Órigenész vagy Nüsszai Gergely szövegeiben működő „keresztény” hatalmi stratégia – egészen úgy, ahogy azt Foucault *A szexualitás története* első kötetében leírta – nem a vágy kioltásán, hanem kifejezetten a vágy erősítésén munkálkodik: mintegy felhívja az embert arra, hogy megfelelkezve minden társadalmi előírásról, morális és logikai elemzéstől, teljes lényével vesse bele magát az isteni erotika bűnkörébe¹²¹).

Szó sincs arról, hogy Foucault-nak ne volna „joga” alapos bírálatot megfogalmazni a kereszténységgel – vagy inkább bizonyos keresztény áramlatokkal, szerzőkkel, szövegekkel – szemben, akár az antik örökségre hivatkozva: egy 20. századi, bevallottan ateista – már ha ez a szó itt jelent valamit – filozófusnak, Voltaire, Feuerbach, Marx, Nietzsche és Freud örökösének ez nemcsak joga, de szinte kötelessége is; ami meglepő, az csak e kritika kezdetlegessége, amely érdemi hivatkozás nélkül ítélkezik egy olyan komplex történeti képződményről, mint a kereszténység; ez valóban nehezen tekinthető másnak, mint „felületes historizálásnak”¹²², amiben a legjobb esetben sem láthatunk többet, mint egy meglehetősen elavult, leginkább nietzscheánusnak mondható kereszténységfelfogás felelevenítését. Ez a legvilágosabban abban a már idézett szövegrészben látszik, amikor Foucault, mintegy összefoglalva a téziseit, történeti vizsgálódása nagy lezárásaként négy dolgot állít a kereszténység kapcsán: „Az etikai szubsztanciát a végesség, a bűnbeesés és a Rossz oldaláról közelítik meg; függő helyzetet létesítenek, mely egy egyetemes törvény – egyúttal egy személyes Isten akarata – iránti engedelmesség formájában valósul meg; az egyén számára önmagának olyan megmunkálását írják elő, mely magában foglalja a lélek megfejtését és a vágyának tisztító célzatú her-

¹²⁰ A kortárs francia fenomenológia legfontosabb képviselői (M. Henry, J.–L. Marion, J.–L. Chrétien, M. Richir) ezt – nem Foucault ellenében, de tényleges történeti szövegekre hivatkozva – meggyőzően kimutatták. Erről részletesebben lásd Cseke Ákos: *A középkor és az esztétika*. Budapest, 2011, Akadémiai, 69–128.

¹²¹ Lásd uo. 229–274. („A legnagyobb kaland. Szépség és szerelem az *Énekek éneke*-kommentárokbán.”)

¹²² Lásd SZT I, 156.

meneutikáját; végül olyan etikai kiteljesedést követelnek, amely az egyén önmagáról való lemondásának irányában hat.”¹²³

Azt hiszem, nem kell különösebb filozófia- vagy eszmetörténeti tudással rendelkezünk, hogy belássuk: ezek a végső következtetések történeti értelemben nehezen használhatók a pogány ókor és a keresztény középkor közötti különbség leírásához. Könnyű volna konkrét idézetekkel és szöveghelyekre való rámutatással egyenként megcáfolni Foucault állításait, így például ami a végességgel szembeni gyanút illeti, fel lehet hívni a figyelmet arra, hogy az erre való utalások Platón írásaiban is bőven fellelhetők (lásd például a *Phaidrosz* lélekfogatmítosztát vagy *A lakomában* Arisztophanész beszédét), míg bizonyos keresztény szerzők – így például Ágoston, aki a *Vallomások* tanúsága szerint pontosan azért „tért meg” a keresztény valláshoz, mert hiteltelenné vált előtte az a nem keresztény, hanem manicheus tanítás, amely a Rossz ontológiai valóságosságát hirdeti¹²⁴ – kifejezetten ellentmondanak neki; ki lehetne mutatni, hogy az állami vagy isteni törvények iránti végsőkig vitt engedelmesség egyik legjobb példája maga Szókratész, aki kifejezetten az istennek való engedelmség nevében utasítja el a sokaságnak való engedelmséget¹²⁵, és aki éppen annak az államnak a törvényeit védi saját halálos ítélete maradéktalan elfogadásával, amely őt halálra ítélte¹²⁶ (ami persze nem jelenti azt, hogy engedelmes gesztusa ne lenne egyben valahogy egy egészen avantgárd gesztus is – ez persze a keresztény mártírokról és remetékről is elmondható), hogy a lélek titkos vágyainak megfejtése már a cinikusoknál, a sztoikusoknál vagy az újplatonikusoknál is egyértelműen jelen van (Pierre Hadot részletesen értekezett a figyelemről és az önvizsgálatról mint az egyik legfontosabb, egyszerre antik és keresztény lelkigyakorlatról, többek között Marcus Aureliust és Porphürioszt idézve meg¹²⁷), vagy hogy Gázai Dórotheosznál a sa-

¹²³ SZT III, 250.

¹²⁴ Lásd pl. *Vallomások* VII, 12, 18.

¹²⁵ Lásd *Szókratész védőbeszéde* 28d–29d. (Szövegkiadás: *Euthüprón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Ford. Mogyoródi Emese. Budapest, 2005, Atlantisz.)

¹²⁶ *Kritón* 50b és 51b–c.

¹²⁷ „A jelenre fordított figyelem egyszerre jelenti azt, hogy ellenőrizzük gondolatainkat, elfogadjuk az isteni akaratot, és tiszta szándékkal közeledünk embertársainkhoz. Marcus Aurelius kitűnően összegzi a jelenre összpontosító figyelem köteleességét: »Mindenütt és mindig rajtad áll, hogy képes vagy-e irgalommal örülni a jelen történéseinek, igazságosan viszonyulsz-e a jelenlevő emberekhez, és az adott pillanatban megvizsgálod-e (emphilotechnein) belső képzeteidet (phantasztia), hogy nincs-e bennük olyan, amellyel nem szabad megzavarni szellemedet.« A gondolatok és szándékok feletti folyamatos örködés a szerzetesi életnek is alapeleme. Ez lesz a »szívre való ügyelés«, a nepszisz vagy éberség. Nem pusztán az erkölcsi tudat megerősítéséről van szó: a proszokhé visszahelye-

ját akaratról való totális lemondás nem az ember eltörléséhez vezet, hanem egyáltalán a szabad választás előfeltétele („Akinek nincs saját akarata, mindig azt csinál, amit akar, onnantól fogva ugyanis, hogy nincs saját akarata, mindennel beéri, ami van, így aztán szüntelenül azt csinál, amit akar, mert nem azt akarja, hogy a dolgok olyanok legyenek, amilyenek ő akarja őket, hanem azt akarja, hogy azok legyenek, amik.”¹²⁸), miközben Platónnál, a *Törvényekben* a házasságnak valóban egyetlen vezérelve lehet csupán: „olyan házasságot kell kötni, mely az állam javát, nem pedig az egyén gyönyörűségét segíti elő”¹²⁹, ami többek között azt is jelenti, hogy „megfélemlítéssel, törvénnyel és az igazság meggyőző erejével” kell megfékezni „a faj fenntartásának ellenállhatatlan erővel lángoló vágyát” az emberben¹³⁰, a házastársak szexuális életét minden esetben felügyelni és szabályozni kell, azt a házaspárt pedig, aki tíz év után is gyermektelen marad, el kell választani egymástól, hiszen a házasságnak a gyermeknemzésen kívül semmilyen más értelme nem lehet¹³¹ (ami legalábbis megkérdőjelezi, hogy Platón – és „a görögök” – valóban a legnagyobb és minden külső elnyomástól mentes szexuális szabadságot hirdették-e); összességében azonban kérdéses, hogy érdemes-e akárcsak egyetlen antik vagy középkori szöveggel is megpróbálni megcáfolni Foucault azon történeti állításait, amely állításokban a szerző egyetlen szöveggel sem érzi szükségesnek bizonyítani a kereszténységgel kapcsolatos vélekedését.

zi az embert igazi létébe, helyreállítja az Istenhez való viszonyát; éppen ezért nem más, mint Isten jelenlétének folyamatos gyakorlása. Plótinosz tanítványa, Porphüriosz azt írta: »Minden cselekedettednek, minden gondolatodnak, minden szavadnak Isten legyen a tanúja és az óre.«” *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, 2010, Kairosz, 30. Ehhez lásd még az Hadot által is idézett nagyszabású történeti munkát: P. Courcelle: *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard I–III*, Párizs, 1974–75.

¹²⁸ Idézi M. Senellart („La pratique de la direction de conscience”, *Foucault et la philosophie antique*. Szerk. F. Gros és C. Lévy. Párizs, 2003, Kimé, 165.), aki ezt a szöveget Epiktétosz hasonló értelmű kijelentésével állítja párhuzamba („Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogy te akarod, hanem olyannak akard őket, ahogy megtörténnek, és akkor derűs nyugalomban fogsz élni.” Lásd Epiktétosz: *Kézikönyvecske*, 8, in *Összes művei*, i. m. 286.), ezáltal is kiemelve, de általában is hangsúlyozva, hogy az antikvitás és a kereszténység közötti állítólagos törés, amelyről Foucault beszél, az antik és keresztény szövegek alapvető félreértéséről tanúskodik. Senellart többek között arra is felhívja a figyelmet, hogy Cassianusnál vagy Lépcsős Szent Jánosnál a szerzetesek teljes engedelmsége egyáltalán nem teljes önmehtagadást jelent, hanem egy magasabb, teljesebb és ragyogóbb szabadság kivívását (lásd uo. 169.).

¹²⁹ *Törvények* 773b. (Lásd *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest, 2008, Atlantisz.)

¹³⁰ *Törvények* 783a.

¹³¹ *Törvények* 784b.

Érdemi vitát akkor lehetne folytatni *A szexualitás történetében* kifejtettekkel, ha lennének bizonyos szövegek, amelyeket Foucault így vagy úgy értelmez; a megjelent kötetekben azonban a kereszténység kapcsán csupa légből kapott kijelentéssel állunk szemben, amelyeknek így módon még a cáfolata is értelmetlen. Nem lehetetlen, hogy a kereszténységgel kapcsolatos történeti érveket és szövegeket az a tervezett kötet (*A testiség vallomásai*) tartalmazta volna, amelyet Foucault ugyan elkészített, de halála miatt már nem tudott publikálni, és amelynek kiadását – minden más kéziratával együtt – halála órájában megtiltotta, ez a feltételezés azonban nem sokat segít az olvasón, akinek kizárólag a megjelent három kötet áll rendelkezésére ahhoz, hogy képet kapjon a szexualitás Foucault által felvázolt történeti analíziséről. A fentiek értelmében mindenesetre kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy *A szexualitás története* mint a kései Foucault főműve egyszerűen értelmezhetetlen *A szexualitás története* megjelent kötetei alapján, amennyiben a két utolsó kötet egész gondolatmenetét alapvetően meghatározó fogalompár (antikvitás/kereszténység) egyik tagjáról sem érdemi bemutatást, sem érdemi vizsgálatot nem olvashatunk a műben¹³².

¹³² Bár természetesen nem tudhatjuk, hogy a kiadatlan *A testiség vallomásai* mit tartalmaz, de kétségtelen, hogy ebből a szempontból igazat adhatunk Eribonnak, aki – más érvekre hivatkozva – súlyos hibának tartja, hogy az örökösök, egyébként Foucault kifejezett tiltását maximálisan betartva, nem engedik a kézirat kiadását. Lásd *Michel Foucault*, i. m. 347. (Mint a későbbiekben látni fogjuk, a Collège de France-ban tartott előadások publikációja némiképp javított ezen a helyzeten.)

3. Hermeneutikai problémák II. Antikvitás

Mindezek alapján mondhatnánk, hogy *A szexualitás történetében* Foucault kifejezetten keresztényellenes kijelentéseket tesz – valójában azonban már csak azért is tévedés volna Foucault-t a kereszténységgel szembeni negatív elfogultsággal vádolni, mert az antik bölcséleti szövegeket sokszor ugyanolyan „kreatívan” olvassa és értelmezi, mint a középkoriakat (a prekoncepció általában itt is fontosabb, mint a szövegek tényleges elemzése). Így például a második kötet egyik fontos vizsgálódásának elején leszögezi, hogy a kereszténységgel továbbra is élesen szembeállított antik bölcséletben „seholy sem beszélhetünk azokról az óvintézkedésekről, amelyekkel el kell torlaszolni a vágy útját, nehogy titkon belopóddzék a lélekbe”¹³³, majd nem győz olyan szövegeket idézni, amelyek ennek pontosan az ellenkezőjét támasztják alá¹³⁴. Különös módon idézi meg Platón is (aki általában kifejezetten nem passzol Foucault antikvitás-értelmezéséhez): az *Államból* például ezt emeli ki: „Szókratész az *Államban* azt kérdezi beszélgetőtársától, Glaukóntól, vajon ismer-e »a szerelmi kéjnél nagyobb és áthatóbb gyönyört?»¹³⁵, amivel Foucault a gyönyör „természet adta hevességét” és „a vágyra gyakorolt vonzerejét” pozitív értelemben kívánja alátámasztani, végső soron azt, hogy „a természetben oly mélyen gyökerező és oly természetesen működő szexuális tevékenységet lehetetlen rossznak tekinteni”¹³⁶ (szemben a kereszténységgel, amely, „mint tudjuk”, gyűlölte és gyűlöli a testet és a szexualitást).

A helyzet azonban az, hogy az *Államban* az említett felvetés nem pozitív, hanem negatív értelemben fordul elő, és Szókratész ezt az elítélendő, mert túlságosan heves, bizonytalan és veszélyes vágyakozást állítja szembe „az iga-

¹³³ SZT II, 40.

¹³⁴ Néhány példa: Platón szerint a szexualitás tevékenységének a három legerősebb eszközzel: a megfélemlítéssel, a törvénnyel és az igazság meggyőző erejével kell gátat szabnunk (53.); az antik *khrészisz* kérdése kapcsán elsőként felvetett kérdés az, hogy „milyen elv alapján lehet mérsékelni, határok közé szorítani, szabályozni” a szexuális tevékenységet (56.); a mértékletesség szókratészi művészete a gyönyörök olyan gyakorlása, amely képes önmagát korlátozni (60.); az antikvitásban általánosan elfogadott elv, hogy minél ismertebb, minél tekintélyesebb a többiek szemében valaki, annál fontosabb, hogy önszántából és szabad akaratából valljon szigorú elveket szexuális magatartása terén (64.); Kalliklésznek az önuralom kapcsán felvetett kérdésére Szókratész azt mondja, hogy ha valaki mértékletes, tud parancsolni magának, és a gyönyöröket és a vágyakat féken tartja (67.); az antikvitásban a filozófusnak szembe kell szegülnie a gyönyörökkel és a vágyakkal, ellen kell állnia a rohamaiknak (többek között olyan metaforákban fejeződik ki ez a felfogás, mint a felfegyverzett ellenség ellen vezetendő hadjárat) (71.) stb.

¹³⁵ SZT II, 52.

¹³⁶ SZT II, 51.

zi szeretettel”, amelynek „az a természete, hogy józan önmérséklettel és a múzsákhoz illően szeresse azt, ami nemes s ami szép”, ami egyet jelent az-
zal, hogy az igazi szeretetet a lehető legszigorúbban leválasztja a gyönyörér-
zetről¹³⁷. Nemcsak az *Állam*mal nehéz alátámasztani azt, hogy, mint Foucault
állítja, Platón nem tekinti rossznak a szexuális aktust és gyönyört¹³⁸, hiszen
Szókratész például a *Phaidrosz*ban is kifejezetten megvetően beszél a szexuá-
lis vágyról mint „szörnyű és tiltott dologról” (254a), illetve arról, aki „átadva
magát a gyönyörnek, négy lábú állat módjára rá akarja vetni magát kedvesé-
re és gyermeket akar nemzeni vele” (250e)¹³⁹, arról nem is beszélve, hogy a jól
ismert, többek között a *Phaidrosz*ban vagy a *Phaidón*ban is leírt belátás sze-
rint már maga a testi létezés, a testben létezés és a testi dolgokkal kapcsola-
tos vágyódás is egyfajta kozmikus ősbűn következménye, a testiekre hagyat-
kozó ember „teljes tudatlanságban fetreng, és látja, hogy mennyire félelme-
tes a börtön, amibe vágyai juttatták”¹⁴⁰, és amelyből csak a filozófia segítségé-
vel lehet „kimenekülni”¹⁴¹.

Foucault a három kötet egyikében sem idézi Plótinoszt és a neoplatonikus
bölcseletet, amelyben szintén meghatározó a test börtönéből való menekülés
gondolata és parancsa, de például a gnosztikus vagy a manicheus irányzatok-
ra sem tesz utalást, hiszen ezek az elméletek alapján ásnák alá azt a teóriát,
amely szerint az antik gondolkodás a szabad testi és szexuális létezés gyönyör-
rűsége, a középkor pedig a szigorú és agresszív elnyomás és törvénykezés le-
téteményese (amit Foucault a kereszténységről mond, az egyébként általában,
mint már utaltam rá, jól megfeleltethetőnek tűnik egy későbbi eretneknek
nyilvánított keresztény szekta, a manicheizmus tanításával). Általában itt is
megállapítható, hogy az általa kitalált, tömörszerű – és teljesen történetietlen
– kereszténységet egy hasonlóan tömörszerű – és teljesen történetietlen – an-
tikvitással állítja szembe: úgy tesz, mintha létezett volna egy egységes antik
filozófiai szellem, amely mintegy kifejeződött Platón vagy Xenophón mű-

¹³⁷ Lásd *Állam* 303a-b. Lásd *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, 2014, Atlantisz.

¹³⁸ SZT II, 50.

¹³⁹ Lásd *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest, 2005, Atlantisz.

¹⁴⁰ *Phaidón* 83a. (Vö. Platón *Összes művei I*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest, 1984, Európa.)

¹⁴¹ „Hiszen teljes, egyszerű, változhatatlan és boldog jelenésekbe lettünk beavatva, melyeket
tisztá fényben szemléltünk, magunk is tisztán és meg nem bélyegezve azzal, amit most
magunkon viselnek testnek nevezünk s amibe kagyló módjára be vagyunk börtönözve.”
(*Phaidrosz* 250c.) „Ha tisztán válik el a testtől és nem cipel belőle semmit se magával mert
életében sem volt vele önként semmi közössége, hanem menekült tőle és magában tömö-
rült, és mindig erre volt gondja – ez azt jelenti, hogy helyesen szerette a bölcsességet és
ténylegesen arra törekedett, hogy könnyen haljon meg; vagy nem ez a felkészülés a halál-
ra?” (*Phaidón* 80e-81a.)

veiben. Valójában azonban, mint Lloyd rámutatott, ezek a bölcseleti iskolák nem kifejezték az adott kor szellemiségét, hanem írásaikban inkább kritikával illették, megújították és módosították a korabeli közvélekedést, így tehát nehezen tekinthetők az antik görög szellemet történeti értelemben valóságosan reprezentáló írásoknak. „Olyan ez, mintha a számára idegen anyag tanulmányozása közben Foucault megfélekedezett volna arról a fontos tanításról, amelynek korábban ő maga volt az egyik legnagyobb mestere, vagyis arról, hogy a különböző gondolatokat az adott politikai kontextus teljességébe illesztve lehetséges csak megérteni. Olyan ez, mintha Foucault saját korábbi módszertani belátásai ellen fordult volna.”¹⁴² Maria Daraki még szigorúbban fogalmazott, amikor Foucault „történeti” analízise kapcsán megjegyezte: „Türelmesen összegyűjt egy bizonyos tényanyagot, amely látszólagos komolyságot kölcsönöz elemzéseinek, ez a látszólagos komolyság azonban teljes abszurditásnak bizonyul, ha elkezdjük megvizsgálni az elemzett szövegeket.”¹⁴³

Jellegetesnek mondható, hogy amikor Foucault-nak egy bizonyos Szókratész-képre van szüksége, amely nem illik bele a hagyományosan Platón-tól ismert Szókratész-képbe, akkor inkább Xenophónt hívja segítségül¹⁴⁴, de még sajátosabb, hogy ezt a Xenophónnak tulajdonított képet nem sokkal később már Platónra, azon belül is *A lakomára* hivatkozva próbálja tovább fejtegetni, mondván: „Szókratész híres próbatétele, amelynek során ellen tudott állni Alkibiadész csáberejének, nem arról tanúskodik, mintha Szókratész »megtisztult volna« minden olyan vágyakozástól, mely a fiúk felé vonzotta őt, hanem azt a képességét teszi nyilvánvalóvá, hogy úgy és akkor tudjon ellenállni a vágnak, amikor és ahogyan akart. Az efféle próba – s a keresztények majd ezt fogják helyteleníteni – a vágy folyamatos (a keresztények számára erkölcstelen) jelenlétével számol.”¹⁴⁵ Arról, hogy kik volnának ezek a Foucault által megint pusztán futólag megidézett „keresztények”, akik számára a vágy csak erkölcstelen lehet, továbbra sem tudunk meg semmit; de az is meglehetősen problematikus, hogy Alkibiadésznek *A lakomában* elhangzott beszédé-

¹⁴² G. E. R. Lloyd: „The Mind on Sex: Review of *The Use of Pleasure*”, *Michel Foucault. Critical Assessments*, i. m. 58.

¹⁴³ Vö. „Michel Foucault’s Journey to Greece”, *Michel Foucault. Critical Assessments*, i. m. 85.

¹⁴⁴ „Mert Szókratész nem hirdetett teljes, végtelen és feltétel nélküli lemondást... »a lélek – legalábbis Xenophón így mutatja be Szókratész tanítását – csak akkor helyesli ezeket az örömeket, ha a fizikai szükséglet sürgető és minden baj nélkül kielégíthető«” SZT II, 58.

¹⁴⁵ SZT II, 74.

re hivatkozva Foucault úgy állítja be Szókratészt, mint aki él és élni akar a testi vágyakkal, de csak akkor, „amikor és ahogyan akar”¹⁴⁶.

Maga Szókratész ugyanis mintha éppen ennek az ellenkezőjét állítaná Platón Foucault által megidézett szövegében, ahol arról olvasunk, hogy Szókratészt súlyos elvi akadály választja el attól, hogy szexuális kapcsolatot létesítsen Alkibiadésszel: ha Alkibiadész egyesülni akar vele és testi szépségét az ő szépségével akarja „kicserélni”, akkor Alkibiadész valójában egyfajta rabló, mondja Szókratész, aki meg akarja rövidíteni őt, hiszen értéktelen látszatszépségével (a test szépségével) akar fizetni az igazi szépségért, vagyis a lélek szépségéért. Szókratész nem önmaga képességeit próbálgatja „szabadon” Platónnak ebben a szövegében, hanem úgy tűnik, hogy inkább kioktatja Alkibiadészt, látszólagos próbálkozásával és készségével pedig nem magát, hanem Alkibiadészt állítja próba elé, azt kérdezve tőle: képes-e őt követve meglátni az igazi, a lelki szépségét, vagy megmarad a testi értelemben vett látás rabjának, és ebből következően megelégszik-e azzal, hogy a szexuális akтусra „fordítsa le”, és ezzel félreértse, sőt, bizonyos értelemben elárulja érzelmeit és igazi önmagát? „Hiszen az értelem akkor kezd élesen látni, amikor a szem ereje tompulni kezd, s attól te még messze vagy.”¹⁴⁷

A lakoma más szövegrészeit is hasonló „kreativitással” olvassa Foucault: mivel a keresztény ember és a keresztény szeretet szerinte a Logosznak mint igazságnak való szigorú alávetettségében él, ezért megpróbálja kimutatni (egy külön fejezetet szentel ennek), hogy Platónnál a szerelembölcselet centruma az igazság¹⁴⁸, és hogy a *Phaidroszban* és *A lakomában* – a kereszténységgel szemben – az igazság egy olyan formájáról van szó, amely nem akarja leigázni „alattvalóit”, a szerelmeseket. Foucault elsősorban arra alapozza teóriáját, hogy ezekben a dialógusokban Platón vagy Szókratész „az igaz szerelmet” és „az igazi szépet” keresi¹⁴⁹. A probléma azonban az, hogy Foucault az igazi szerelem keresését egy az egyben azonosítja az igazság keresésével, pedig aki az igaz szerelmet keresi, az nem vagy legalábbis nem feltétlenül az igazságot keresi. Tézise alátámasztása érdekében Foucault másodsorban arra a szövegrészre utal, ahol Platón (a *Phaidroszban*) „az igazság mezejéről” beszél (248b). Kétségtelen, hogy Platón ezen a ponton ténylegesen felveti az

¹⁴⁶ Ez egyébként annak is ellentmond, ahogy később, a harmadik kötetben Foucault elemzi Szókratészt, ott ugyanis már azt olvassuk, hogy „Szókratész elhallgattatta és szilárdan uralta vágyait azok előtt, akiket szeretett.” (SZT III, 214.)

¹⁴⁷ *A lakoma* 219a. Lásd *A lakoma*. Budapest, 2005, Atlantisz. (Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította Horváth Judit.)

¹⁴⁸ SZT II, 250.

¹⁴⁹ SZT II, 94–95.

igazság és a vélekedés ismert platonikus ellentétét az elsősorban a szerelemnek szentelt dialógusban, kérdés azonban, hogy ez a felvetés mennyiben tartozik a szerelem problémájához, mint Foucault állítja. Hiszen Platón szerint „amelyik lélek sose látta az igazságot, nem ölthet testet”, a gondolkodás pedig nem más, mint „visszaemlékezés” arra, amit egykor láttunk; ezt a végső értelmet vagy igazságot azonban földi életünk során egyáltalán nem láthatjuk meg, még a filozófusok is legfeljebb háromezer év múlva pillanthatják meg majd újra („rettenetes vágyat is keltene, ha ilyen világos kép jutna róla a szemünkbe”, teszi hozzá Szókratész). Többek között ez az oka annak, hogy Platónnál a szerelem szenvedélyének centruma nem az igazság, amely megpillanthatatlan, hanem a szépség: „egyedül a szépnek jutott osztályrészül, hogy a leginkább szembetűnő és a leginkább szeretetre méltó legyen” (250e). A szerelem szenvedélye Platónnál kitüntetetten a szépség valóságával áll kapcsolatban, amely mintegy közvetíti az ember számára az igazság egyfajta „előérzetét”, a filozófus pedig ebből is következően elsősorban nem az igazság tudója (ismeretes, hogy Szókratész attól a legbölcsebb ember, hogy tudja, hogy nem tud semmit), hanem a szerelmes – bizonyos értelemben Erósz – maga. Ezért mondhatja Szókratész *A lakomában* (177e), hogy „semmi más-hoz nem értek, csak a szerelemhez”, és ezért válhat Alkibiadész beszédében Szókratész már-már Erósz „alteregójává”¹⁵⁰.

Hacsak nem gondoljuk, hogy a szépség Platónnál egyenlő az igazsággal, és hogy véletlenszerű, hogy a dialógusokban Szókratész a szerelem fogalmát a szépséghez, nem pedig az igazsághoz kapcsolja, akkor nehezen állíthatjuk, hogy „Erósz az igazságra törekszik”, hogy „Szókratész tudja igazán szeretni az igazat” vagy hogy „a platóni erotika a szerelmi viszony alapkérdésévé teszi az igazság kérdését”¹⁵¹. Értjük, hogy miért akarja Foucault, hogy ezt lássuk Platón szövegeiben (a cél továbbra is a keresztény elnyomással szemben az antik szabadság felmutatása), úgy tűnik azonban, hogy Foucault nem talált olyan idézeteket Platónnál, amelyek arra utalnak, hogy a szerelem alapvetően az igazsággal áll kapcsolatban és hogy ez a kapcsolat abszolút mértékben a szabadságon alapul (vagy ha talált ilyet, azt nem idézi könyvében), ami azért is problematikus, mert nehezen vitatható, hogy – mint arra többek között Heidegger is világosan rámutatott¹⁵², de valójában bárki, aki a kezébe veszi ezeket a szövegeket, könnyen meggyőződhet róla – Platón *A lakomában* és a *Phaidroszban* a szerelem kapcsán alapvetően egyáltalán nem az igazság-

¹⁵⁰ Vö. P. Hadot: *A lélek iskolája*, i. m. 110.

¹⁵¹ Lásd SZT II, 242–244.

¹⁵² M. Heidegger: *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*. Frankfurt am Main, 1985, Klostermann, 235.

ról, hanem kifejezetten a szépségről beszél. Sajátos, hogy problematikus értelmezése alátámasztására Foucault – harmadsorban – Pierre Hadot kitűnő Szókratész-tanulmányára hivatkozik¹⁵³, aki viszont a Foucault által idézett írásában semmi ilyesmit nem állít (Hadot szerint a platonikus szerelem centruma nem az igazság, hanem a szépség¹⁵⁴; Hadot valóban beszél arról, hogy a szókratészi pedagógia lényegi eleme annak a kifejezése, hogy aki Szókratészbe szerelmes, az nem őt szereti, hanem valami mást; arról azonban szó sincs, hogy ez a „valami más” Platónnál az igazság lenne¹⁵⁵).

A szexualitás történetében hol annak vagyunk tanúi, hogy Foucault túl komolyan veszi a leírt szövegeket (így például a házasságra vonatkozó néhány ókori értekezésből arra következtet, hogy „a klasszikus görög korban a házastársak szexuális viselkedéséről nem a személyes kapcsolatokból kiindulva gondolkodtak”, vagyis hogy a görög házasságban „semmilyen kizárólagos egyéni érzelem, kötődés, szeretet vagy gondoskodás nincs jelen”¹⁵⁶, ami erős túlzásnak és összességében történeti értelemben meglehetősen életszerűtlen felvetésnek hat), hol annak, hogy nem veszi eléggé komolyan az elemzendő szövegek valódi kontextusát, így például azt a megkerülhetetlen tényt, hogy a platonikus dialógusok nem viszonylag könnyen idézhető, izolált történeti dokumentumok, hanem egy az elemzőknek és olvasóknak állított csapdákkal teli szövegegyüttes, amelynek értelmezése nagy körültekintést kíván. Hogy csak egyetlen, jól ismert példát hozzak erre: Platón hajlamos arra, hogy két különböző művében két, egymással homlokegyenest ellentétes tézist állítson ugyanazzal a szenvedéllyel¹⁵⁷. Ahogy Mogyoródi Emese megjegyezte: „Szókratész *daimóni* lény, miként *A lakomában* Erósz. Két szélsőséges és vi-

¹⁵³ SZT II, 242, 33. lj.

¹⁵⁴ *A lélek iskolája*, i. m. 108.

¹⁵⁵ Egyik interjújában Foucault egyébként még azt is tagadja, hogy a *Phaidrosz*ban Platón a szerelem szenvedélyéről értekezne, szerinte ugyanis a szerelmi örület témája egyáltalán nincs jelen Platón művében és műveiben: ez majd csak évszázadokkal később, Ovidiusnál kezd megjelenni. Lásd „Le retour de la morale”, DE II, 1520. (Hozzá kell tenni, hogy Foucault ezt az 1984-es interjút már nem tudta átnézni: Daniel Defert-re bízta, hogy ahol szükségesnek érzi, javítsa a szöveget még publikálás előtt.)

¹⁵⁶ SZT II, 186.

¹⁵⁷ Így például *A lakoma* végén Szókratész arra kényszerítette beszélgetőpartnereit, hogy „lásd be: ugyanannak az embernek kell a komédia- és a tragédiaíráshoz értenie, s a tragédiaírás művésze egyben komédiaíró is.” (*A lakoma* 223d.) *Az Államban* viszont Szókratész azt mondja: „Bajosan történhetik meg tehát, hogy az ember valamilyen értelmes foglalkozást űzzön, és ugyanakkor sok mindent utánozzon, vagyis az utánzás képességével rendelkezzen, hiszen még az egymáshoz láthatólag olyan közel álló utánzatokat sem képesek ugyanazon emberek egyidejűleg jól megalkotni, amilyen a komédia és a tragédia.” (395a.)

lágosan meghatározott tartomány közötti lény, aki innen nézve ilyen, onnan nézve olyan, de bárhonnan tekintjük is: sem nem ilyen, sem nem nem ilyen, másfelől pedig ilyen is, meg nem is ilyen.”¹⁵⁸ Írásaiból kiindulva nagyon nehéz tehát egy egységes filozófiát és szexuális erkölcsöt tulajdonítani Platónnak, pontosabban nagyon nehéz – valójában lehetetlen – megmondani, hogy a számos különböző, Szókratész (vagy akár más szereplők) szájába adott vélekedés közül melyik is a „platóni” vagy Foucault szerint aztán már „görög” gondolkodás és morál (ami egyébként a „kereszténységről” is elmondható: kis túlzással azt állíthatjuk, hogy ahány kitűnő keresztény szerzőt olvasunk Ágostontól Eriugenán át Abelárdig, Ockhamig, Eckhart mesterig vagy Avilai Terézig, annyiféle, egymástól sok tekintetben alapvetően különböző és egymásnak nem egyszer homlokegyenest ellentmondó kereszténységfelfogással találkozunk).

Nagy kérdés például, hogy mennyire lehetséges és érdemes úgy olvasni *A lakomát* és a *Phaidroszt*, hogy a Szókratész előtti beszédeket (és a *Phaidrosz*ban Szókratész első beszédét) a „hétköznapi erotika” kifejeződésének, Szókratész beszédeit pedig a par excellence „platonikus” szerelembölcseletnek könyveljük el¹⁵⁹; nemcsak azért, mert erre magában a szövegben semmi nem utal (egyáltalán nem biztos, hogy Phaidrosz vagy Arisztophanész beszéde pusztán ellenpontja vagy előkészítője lenne a nagy szókratészi beszédnek, ami persze *A lakoma* fikciója szerint nem is Szókratész, hanem Diotima beszéde), hanem azért sem, mert ez az állítólagos „igazi” platonikus szerelembölcselet meglehetősen ellentmond a szerelemről Szókratész által az *Államban* kifejtetteknek: a „platonikus” szerelemtan a *Phaidrosz*ban úgy hangzik, hogy „legnagyobb javaink az örületből fakadnak” (244a¹⁶⁰), az *Államban* pedig úgy: „nem szabad tehát semmi őrjöngést, semmit, ami a féltelenséggel rokon, a helyes szerelemmel párosítani” (403b). A *Phaidroszt* alighanem inkább úgy érdemes olvasni, hogy Lüsziász és Szókratész első beszéde legalább annyira igaz, mint Szókratész második beszéde, vagyis hogy a három beszéd egyszerre adja a platonikus szerelemtan „igazságát”, ahogy *A lakomában* sem érdemes kijátszani egymás ellen az egymás után elhangzó beszédeket: éppen egy olyan értekezésről (is) lehet szó – a szövegben szereplő nyilvánvaló és könnyen észrevehető ellentmondásokat legalábbis így is lehet olvasni –,

¹⁵⁸ „Utószó Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüprónhoz”, *Euthüprón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, i. m. 150.

¹⁵⁹ Lásd SZT II, 233.

¹⁶⁰ A magyar fordító, Simon Attila a platóni maniát nem örületnek, hanem rajongásnak fordította; ezt a megoldást itt nem követjük.

amelyben Platón a szerelem fogalmának komplex, sokoldalú és nem utolsó sorban játékosan frivol értelmezésére tesz kísérletet.

Mivel ezek az ellentmondások nem Platón figyelmetlenségéből fakadnak, hanem tudatos szerkesztés eredményei (ismeretesek Platón ellenérzései a nem szóbeli tanítással kapcsolatban), az időzhetőség bája és az évezredek átívelő történeti távlatok gyors felvázolásának reménye könnyen szertefoszlik, és átadja a helyét – ez a platóni irónia igazi értelme – az elbizonytalanodásnak és egyben a legnemesebb értelemben vett gondolkodásnak; ezt azonban egyáltalán nem segítik elő a Foucault elemzéseiben szereplő és az analomig ismételtetett sémák „a görögökről” és „a keresztényekről”. Ráadásul ezeknek a szövegeknek a státusza is más, mint mondjuk a *Felügyelet és büntetésben* elemzett dokumentumoknak: míg ott Foucault nehezen hozzáférhető, kevesek által ismert és olvasott szövegek egész sorát elemzi és jórészt fedezi fel újra – többek között Jeremy Bentham *Panopticonját*, különböző középkori és modern értekezéseket (pl.: P. Ayrault: *L'Ordre, formalité et instruction judiciaire*, 1576, G. Seigneux de Correvon: *Essai sur l'usage, l'abus et les inconvenients de la torture*, 1768) és persze levéltári anyagokat –, addig *A szexualitás történetében* leginkább olyan szövegekkel dolgozik, amelyek mindenki számára könnyen hozzáférhetőek, netán jól ismertek, hiszen sokszor a filozófiatörténet legtöbbet kommentált és legnagyobb hatású alapszövegeire támaszkodik. Az esetleges szabad asszociációkra és fiktív elemzésekre itt tehát jóval könnyebb rámutatnia a kritikus olvasónak, mint Foucault korábbi műveiben, hiszen a kérdéses szövegek szinte minden (világ)nyelvre le vannak fordítva és szinte minden könyvtárban könnyen fellelhetőek. Alighanem ebből következik az is, hogy míg a *Felügyelet és büntetésben* képes egy egységes koncepciót meggyőzően végigvinni, amely során éppen csak utal a fontosabb, előásott szövegekre, *A szexualitás történetében* sokszor meglehetősen iskolás módon ismertet egyébként jól ismert szövegeket, egy olyan nehezen átlátható, egészen különböző témákat tárgyaló és eléggé rosszul megszerkesztett könyvben, amelynek a végső, semmivel nem alátámasztott konklúziójával tulajdonképpen már kezdettől fogva tisztában vagyunk. *A szexualitás története* olvasójának könnyen támadhat az a benyomása: Foucault azért beszél olyan fölöslegesen terjengősen bizonyos szövegekről (így például a harmadik kötet elején Artemidórosz *Az álmok kulcsa* című munkájáról), és azért állít olyan hol kifejezetten hamisnak és túlzónak, hol meglehetősen banálisnak tűnő dol-

gokat e szövegek kapcsán, mert tulajdonképpen ő maga első ízben fedezi fel igazán, mintegy az olvasó szeme láttára, ezeket a szövegeket¹⁶¹.

Ugyanakkor tévedés volna azt gondolni, hogy Foucault tévedései ebből a bizonyos mértékű „iskolázatlanságból” fakadnak, hiszen nyilvánvaló, hogy kifejezetten bölcseleti („esztétikai”) jellegű előfeltevései érdekében értelmezi át az elemzett szövegeket. Erre az egyik legjobb példa az, amikor Xenophónra hivatkozva Foucault megpróbál amellett érvelni, hogy a szókratészi hagyományban a vérfertőzés nem elsősorban bizonyos egyetemes törvények miatt elítélendő, hanem azért, mert „a szülők figyelmen kívül hagyták a »pillanat« elvét, és a nemzők rosszkor vegyítették össze magjukat, hiszen kettejük közül az egyik jóval idősebb, mint a másik”¹⁶². A vérfertőzés tilalma így tehát Foucault szerint nem egy külső etikai-vallási dogmához, hanem egy „esztétikai” momentumhoz kapcsolható, a megfelelő pillanat (a kairosz) „szabad” elvéhez. Nemcsak egy „apró” képtelenségről van szó (hiszen ilyesmi éppen nem olvasható ki Xenophón szövegéből¹⁶³): *A szexualitás története II–III*-ban általános tendenciaként jelentkezik Foucault-nak az a vágya, hogy kimutassa: Szókratész és általában az antik filozófusok, sőt „a görögök” minden külső vonatkozástól mentesen, szabadon alakították életüket és életmódjukat. „A néhány nagy általános törvény – a városé, a vallásé vagy a természeté – jelen van

¹⁶¹ Persze akár más szempontok is közrejátszhattak ebben: egy 1981-es előadásában Foucault Artemidórosz szövegét Ágoston szövegeivel, az *Isten városával* és a *Contra Julianummal* vetette össze (lásd „Sexualité et solitude”, DE II, 993.): az is lehet tehát, hogy azért tért ki itt ilyen részletesen Artemidórosz szövegére – ez persze csak feltételezés –, mert *A szexualitás története* negyedik kötetében Ágoston kapcsán vissza akart térni rá.

¹⁶² SZT II, 63.

¹⁶³ Foucault nem veszi figyelembe, hogy Xenophónnál két kérdés hangzik el: a miért és a hogyan, az egyik, az okokat kutató etikai-vallási jellegű felvetés, a másik, a hogyanra választ kereső pedig biológiai. Arra a kérdésre, hogy miért rossz a vérfertőzés, Szókratész válasza egyértelműen az, hogy azért rossz, mert szembeszegülés az isteni törvénnyel; e bűn büntetése pedig nem más, mint hogy az ilyen szülők torzszülöttet hoznak világra. A másik kérdés arra vonatkozik, hogy hogyan hozhatnak torzszülöttet világra az egyébként kiváló szülők, itt mondja Szókratész, hogy csak akkor szabad gyermeket vállalni, ha az anya testileg virágkorát éli. A vérfertőzés azonban Szókratész vagy Xenophón szerint nyilvánvalóan nem azért elítélendő, mert fiatal az anyuka. Vö. Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*. Budapest, 2003, Osiris, 228. (Xenophón műveit itt és a következőkben is Németh György fordításában idézem: Cs. Á.) *A szexualitás története* egy másik fejezetében Foucault egyébként maga is világossá teszi, legalábbis Platónra hivatkozva, hogy a szókratészi hagyomány szerint a vérfertőzés azért tilos, mert „az ilyen cselekedetek »istennek nem tetszők, sőt gyűlöletesek«”. (SZT II, 171.)

ugyan, de mintha csak távoli keretűl szolgálna annak, amin belül a gyakorlati gondolkodásnak kell meghatározni, mit helyes cselekednünk.”¹⁶⁴

Valójában azonban ez meglehetősen ellentmond annak, amit például Szókratészről tudunk: Szókratész – ahogy Platón és Xenophón által ismerjük – az a filozófus, aki a polisszal, a közösséggel való teljes szolidaritást még akkor is fenntartja, amikor az halálra ítéli őt, aki tehát – mint arra korábban már utaltam – a haláláig és a halálában is engedelmesnek mutatkozik ahhoz a közösséghez, amelynek tagjaként gondol magára, és aki az istentelenség vádjá kapcsán kifejezetten az istenek engedelmes alattvalójaként határozza meg magát: „Hogyan is vezetnék be új daimonionokat, amikor csak azt mondom, hogy az isten hangja jelzi számomra azt, hogy mit kell tennem?”¹⁶⁵ Akinek saját bevallása szerint – már ha Platón szövegét tekinthetjük Szókratész „vallomásának” – az isteni hang mondja meg, mit szabad és mit nem szabad tennie, aki pontosan azért vállalja a halált, mert, mint mondja, „isten jelölte ki a helyemet, hogy filozofálva, magamat és másokat vizsgálva éljek”¹⁶⁶, és aki ezt az isten által kijelölt hivatást¹⁶⁷ akkor sem hagyhatja maga mögött, ha a vizsgálódás kerete már nem az élet, hanem a halál – sőt, éppen halálában és halálával „bizonyítja” a filozófiai élet igazságát¹⁶⁸ –, aki tehát kifejezetten az államnak és istennek való engedelmesség nevében issza ki a méregpoharat, arról nem biztos, hogy érdemes kimutatni, hogy célja – más „görögökhöz” hasonlóan – nem más, mint hogy „önmagát tegye meg saját maga ügyes és okos vezetőjévé, aki tudja, hogy mit és hogy mikor”¹⁶⁹. Világos, hogy Foucault miért értelmezi így Xenophón és Platón írásait – Foucault oly sokszor ismétli e tekintetben önmagát, hogy az őt értelmező is kénytelen ezt a hibát

¹⁶⁴ SZT II, 66.

¹⁶⁵ Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*, i. m. 249.

¹⁶⁶ *Szókratész védőbeszéde* 28e.

¹⁶⁷ Lásd még *Szókratész védőbeszéde* 30e, ahol Szókratész isten küldötteként értelmezi magát, „akit – ha ez mulatságosan hangzik is – egyenesen úgy rendelt városotokhoz az isten, mint valami jól megtermett, nemes paripa mellé, mely azonban nagyságánál fogva kissé lomha, és szüksége van rá, hogy valami böglyféle felserkentse. Úgy vélem, bizonyosan ilyesféleként rendelt engem az isten a város számára.”

¹⁶⁸ Vö. „Szókratész úgy döntött, hogy életét teszi fel erre az igazságra – hogy példát mutat, de nem azzal, hogy megjelent az athéni bírák előtt, hanem azzal, hogy nem volt hajlandó megszökni a halálos ítélet elől. És valóban, ez a példamutatás útján történő tanítás a »meggyőzés« egyetlen formája, melyre a filozófiai igazság elferdülés és torzulás nélkül képes.” H. Arendt: *Múlt és jövő között*, i. m. 254.

¹⁶⁹ SZT II, 143. (A *Kritón* és a *Szókratész védőbeszéde* ellentmondásosságairól – hiszen ezekre éppúgy érvényes a Platón-szövegek kapcsán említett értelmezői nehézség, mint a *Phaidroszra* vagy *A lakomára* – lásd Gelenczey-Mihályt Alirán: „Utószó a *Kritónhoz*”, *Euthüprón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, i. m. 188–191.)

folyton-folyvást elkövetni –: az elnyomásokra és tiltásokra épülő keresztény hermeneutikával szembe akarja helyezni a szabadságra épülő, önformáló antik élettechnikát. A probléma azonban az, hogy ez az „esztétika” az általa választott antik szövegekkel nem tűnik alátámaszthatónak.

Ugyanez a tendenciózus értelmezés figyelhető meg a Szókratész utáni filozófiai iskolák elemzésekor is, amelyeket Foucault jellemzően úgy olvas, mintha a bennük egyébként lényegi szerepet játszó „isteni” dimenzió egy elhagyható dísz volna csupán, amely nem szab gátat a Foucault által ezekben a szövegekben megtalálni vélt teljesen szabad, önmagára utalt és önmagában gyönyörűséget találó „esztétikának”. Kétségtelen például, hogy Epiktétosz beszél a jó és rossz képzetek megkülönböztetéséről, és ezt a lelki munkát ahhoz hasonlítja, mint amikor valaki megvizsgálja a kezében tartott pénzérmet, hogy az hamis-e, vagy sem, vagyis hogy a pénzérme a császár pénzérmeje-e, vagy sem¹⁷⁰, sajátos túlzás azonban azt állítani, hogy Epiktétosz célja ezzel az, hogy elérjük, „hogy önmagunkkal való viszonyunkba csak azt fogadjuk be, ami szubjektumunk szabad, ésszerű választásától függhet”¹⁷¹, hiszen itt egyáltalán nem egy modern értelemben vett szabad, racionális választásról van szó, hanem a „valódi jó” tulajdonképpen elkerülhetetlen (vagyis éppen nem szabad) választásáról, amelynek kizárólag azért nem lehet nemet mondani, mert isteni eredetű: „Ezt a pénzérmet kaptam az istentől.”¹⁷² A császár arcképét mutató pénzérme, amelyet mindenki elfogad, ahhoz a jóhoz hasonlít, amely „isten arcképét” hordozza magán, és amely isteni eredetétől fogva mindenki számára elfogadható és elvileg elfogadandó kellene, hogy legyen (már ha az ember tisztában van az emberivel és az istenivel, ami természetesen nem mondható el mindenkiről, de Epiktétosz célja éppen az, hogy ezt a tudásterápiát elültesse hallgatói és olvasói lelkében). Nem véletlen, hogy a *Beszélgetések* elején Epiktétosz külön fejezetet szentel a gondviselésnek és azon belül is a teremtő-alkotó (egy ponton Zeusszal azonosított) istennek, aki „az ő saját szemlélőjeként és műveinek szemlélőjeként vezette [az embert] a világba”¹⁷³, és aki arra hívja őt, hogy hagyja hátra a maga testi létezését, vagyis azt, ami benne az állati (Epiktétosz hitvány húsdarabról és állati vágyakról beszél), emelkedjen fel ahhoz, ami benne isteni (az értelemhez), és merüljön el a kontemplációban és – az adott-teremtett világot mintegy szüntelenül megköszönve – az istenek iránti hálában.

¹⁷⁰ *Beszélgetések* III, 3, 1.

¹⁷¹ SZT III, 72.

¹⁷² *Beszélgetések* III, 3, 1.

¹⁷³ *Beszélgetések* I, 6, 19.

Foucault viszonylag egyszerűen elintézi az értelmezés feladatát: Epiktétosz szövegéből azt a részt emeli ki, amely látszólag a teljes szabadság, a szabad választás elméletét vázolja, és figyelmen kívül hagyja a szövegnek az isteni szférára vonatkozó elemeit. Epiktétosz vagy akár Plótinosz, Platón és Seneca írásait azonban így nem nagyon lehet vagy érdemes megérteni és elemezni, az istenire való hivatkozás vagy vonatkozás ugyanis éppen a szíve ezeknek a fejtegetéseknek¹⁷⁴. Ebben az értelemben igazat kell adnunk Pierre Hadotnak, aki mintegy védekezésül, hogy Foucault éppen rá hivatkozva fejtette ki a késő antik filozófia kapcsán tett észrevételeit, arra hívta fel a figyelmet, hogy Foucault félreérti a sztoikus és epikureus „lelkigyakorlatok” értelmét és lényegét, amikor úgy értelmezi őket, mint annak a szabad „létezésesztétikának” a kifejezőit, amelyek a birtoklásban kialakuló öntapasztalattal és az önmagunkban lelt örömmel írhatók le: ilyesmirel ugyanis ezekben a szövegekben egyáltalán nincs szó¹⁷⁵. Amire Hadot tanulmányai rámutatnak, az tulajdonképpen

¹⁷⁴ Ugyanerre hívja fel a figyelmet – nem *A szexualitás története*, hanem a *L'herméneutique du sujet* Epiktétosz-elemzése kapcsán – Laurent Jaffro, aki kimutatja, hogy Epiktétosz bölcselete valójában egyáltalán nem merül ki az önmagamhoz való „teljes viszonyban”, hiszen a gondozás elsődleges tárgya az isteni maga: „a feladat az, hogy felismerjem magamban a jó igazi helyét, ami bennem az isteni rész vagy az, amit Epiktétosz a »másik« énnek mond.” Jaffro szerint Foucault azért értelmezi át Epiktétosz szövegeit, hogy erősebben kijöjjön az általa feltételezett nagy törés az antik és a keresztény lelkigyakorlatok között. Lásd „Foucault et le stoïcisme”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 67 és 69. Sajátos, hogy, mint Valéry Laurand rámutatott, Foucault Musonius házasságfogalmát is úgy elemzi (Laurand itt szintén a *L'herméneutique du sujet* lapjait idézi Musonius kapcsán), mintha ott is tisztán arról lenne szó, hogy a házasság felek önmagukkal törődnek („az ember azért házassodik meg, hogy törődjön önmagával”), ami Laurand szerint pontosan az ellenkezője annak, ami Musonius szövegeiben a házasságról áll, hiszen ott a házasságban az önmagammal való törődés csak a másikkal való törődés keretén belül nyer értelmet, ami maga is abba a nagyobb „gondba” illeszkedik, amellyel az ember a nagyobb közösség, vagyis a város illetve a még nagyobb közösség, vagyis az istennel való kozmikus közösség felé fordul. „Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 93 és folyt.

¹⁷⁵ SZT III, 74. Hadot ennek kapcsán, kifejezetten Foucault-val vitatkozva, joggal jegyzi meg: „A platonizmus, az epikureizmus és a sztoicizmus egyaránt azt tanítja, hogy csak akkor lehetünk képesek megszabadulni szorongásainktól, ha szenvedélyes és individuális subjektivitásunktól fel tudunk emelkedni az egyetemes és objektív nézőpontig. Nem önmagunk – akár egy művészeti tárgy – megalkotásáról, hanem önmagunk meghaladásáról van szó, vagy legalábbis olyan gyakorlatról, amelyben az én a mindenségbe helyezi magát és a mindenség részeként szerez tapasztalatot önmagáról.” „A sztoikus filozófus – ahogy Seneca mondja – nem »önmagában« találja meg a gyönyör forrását, hanem »önmaga legjobb részében«, az »igazi jóban« (XXIII, 6), azaz (XXIII, 7) »a jó lelkiismeretben, a becsületes szándékban, a helyes cselekedetekben«, abban, amit Seneca »tökéletes értelemnek« hív, és ami végső soron egyenlő az isteni értelemmel (XCII, 27), hiszen számára az em-

annyiban egészíti ki az eddigieket, hogy Foucault láthatóan nemcsak a klasszikus antikvitás és a középkori bölcelet szövegeit érti és olvassa félre, hanem a késő antik filozófiai iskolákat is: *A szexualitás története* egy olyan történeti narratívát mutat be, amelyben a klasszikus antikvitás éppoly kérdéses formában jut kifejezésre, mint a vele élesen szembeállított kereszténység, ami egyben a Foucault által a kettő közötti átmenetnek tekintett császárkorról is elmondható.

Ez nem utolsósorban éppen azért különös, mert ha igaz, hogy Foucault szerint illúzió azt gondolni, hogy „önmagunk számára itt és most – tudásformáinkban, intézményeinkben, cselekvéseinkben, egyéni és kollektív tapasztalatainkban – direkt módon hozzáférhetőek és maradéktalanul megismerhetőek vagyunk”, és ha „a jelen meghatározottságainak a jelenből történő megragadása így egy olyan torzítás kockázatát hordja magában, amely leginkább éppen azzal szemben tehet vakká, ami a jelen létrejöttében a legalapvetőbb, vagyis a történeti származással”¹⁷⁶, akkor az egzakt történeti elemzés Foucault-nál elvileg éppen a jelen torzítatlan megértését teszi lehetővé, *A szexualitás történetében* azonban inkább annak vagyunk tanúi, miként érti félre és torzítja el Foucault – a jelen megértése vagy kreatív alakítása érdekében – a történelmet, jelen esetben az antik és középkori filozófiai és spirituális hagyományt. Bizonyos, hogy – mint Foucault maga is többször hangsúlyozza – a fikció elengedhetetlen része a történetírásnak, ami nemcsak Foucault elemzéseiről, hanem nyilvánvalóan a mindenkori történetírásról is elmondható. Tévedés volna azt gondolni, hogy a történelmen és a történeti elemzések során mintegy kívül állva, egyfajta „isteni perspektívából” meg tudnánk ítélni, hogy ez és ez az elemző „érti” Epiktétosz bölcseletének vagy akár a platonikus dialógusoknak az igazi jelentését, más elemző pedig nem; mindössze arról van szó, hogy az értelmezésnek mégiscsak vannak bizonyos határai (egy-egy szövegből nem lehet bármilyen tetszőleges értelmezést ki-sajtolni), illetve hogy vannak bizonyos értelmezések, és a Foucault által többször is idézett Pierre Hadot vagy Peter Brown értelmezései például jellem-

beri értelem nem tökéletes, csak tökéletesíthető. Önmagam »legjobb része« tehát transzcendentális önmagam. Seneca nem »Senecában« találja meg a gyönyör forrását, hanem abban, hogy transzcendálja, azaz meghaladja Senecát, felfedezi magában azt az értelmet, mely része az egyetemes Értelmennek és mely minden emberben és a kozmoszban magában is benne foglaltatik.” *A lélek iskolája*, i. m. 283 és 298.

¹⁷⁶ Takács Ádám: „A történelem ereje. Módszer és tematika Michel Foucault-nál.” Inter-netes hozzáférés: http://www.zemplenimuzsa.hu/05_3/takacs.htm (utolsó letöltés dátuma: 2015. április 9.). Vö. uő: „Michel Foucault és a történelem tapasztalata”, *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások*. Pozsony, 2008, Kalligram, 149–183.

zően ilyenek, amelyek magukon viselik az adott politikai, etikai, személyes stb. kontextus jegyeit, és ennek megfelelően tárgyalják az adott szövegeket; ezek az értelmezések nyilván elfogadhatók vagy cáfolhatók, de azért bizonyos mértékben mégiscsak a fellelhető szövegekből indulnak ki és azokra hivatkoznak, így tehát el lehet ismerni érvelésük igazát, vagy meg lehet kérdőjelezni azt; más értelmezések viszont gyakorlatilag – minden érdekességük mellett – az irodalmi fikció területére tartoznak, amennyiben számos esetben nyilvánvalóan olyasmit próbálnak belemagyarázni a szövegekbe, amelyek ellentmondanak a bennük található állításoknak. *A szexualitás története* – amelynek egyik leghangsúlyosabb elemével, a kereszténységkritikával, mint utaltam rá, még vitatkozni sem lehet vagy érdemes, hiszen nincs semmiféle szöveg, amelyre a kifejtett teória ténylegesen támaszkodna és amelyet így lehetőségünk volna megcáfolni vagy legalábbis megkérdőjelezni, az antik filozófiai szövegek elemzése pedig, egy bizonyos prekoncepció nevében, amely nem független a kereszténységértelmezéstől, alapvető félreértéseket vagy átértelmezéseket tartalmaz – ez utóbbi kategóriába sorolható, annak minden előnyével és hátrányával együtt¹⁷⁷.

4. Szex és igazság

Van tehát egy szöveg, a kései Foucault főműve, amelyről összefoglalva elmondhatjuk: 1. alapvető módszertani következetlenségekre bukkanhatunk benne (ha a hatalom lényege nem az elnyomás, és ha az elnyomás önmagában sem nem jó, sem nem rossz, akkor nem világos, hogy a középkori keresztény egyházi hatalom miért redukálható az elnyomás momentumára csupán, a keresztény hatalom elnyomása pedig miért a legnagyobb rossz, ami a „nyugati” emberrel történhetett; ha a hatalom és a szabadság kölcsönösen feltételezi egymást, akkor nem lehet tudni, miként állíthatjuk a görög kultúráról, hogy bármilyen hatalmi befolyástól mentes, szabad önkultúrát alakított volna ki); 2. számos ellentmondásos kijelentést tartalmaz (Foucault hol azt hangsúlyozza, hogy a kereszténység semmit nem tett hozzá az antik morálhoz, mert a tiltások évezredek óta ugyanazok, hol azt, hogy minden rossz, elnyomás, alávetettség egyedül a kereszténységhez köthető, miközben az antikvitás a roppant szabadság kora); 3. az érvelésmód sok tekintetben meglehetősen

¹⁷⁷ Vö. Gilles Deleuze megjegyzését, aki szerint Foucault „egy olyan pontig jut el, ahol a filozófia szükségképpen költészet, amely egyszerre az értelmetlenség és a legmélyebb értelmek költészete.” G. Deleuze: *Foucault*. Párizs, 1986, Minuit, 27.

problematisz (olyan fogalmakkal dolgozik alapvető magyarázó elvként, amelyek nem tisztáz és nem fejt ki, lásd pl.: „kereszténység”); 4. a szövegelemzések nagy része megbízhatatlan, fiktív vagy legalábbis erősen megkérdőjelezhető (lásd Ágoston, Platón, Epiktétosz szövegeinek sajátos értelmezését); 5. ehhez kapcsolódnak bizonyos szerkezeti vagy szerkesztési problémák, amelyekről eddig talán kevesebb szó esett: nem világos, hogy a három, egy cím alatt megjelent kötetben feltűnő, egészen különböző témák pontosan hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és hogyan válnak a szexualitás története elemeivé (sok érdekes feljegyzést olvashatunk a kereszténységről, a *Phaidroszról*, Szókratészről, a sztoikus filozófiáról, az öngondozásról, az önkultúráról, a hatalomról, a biopolitikáról, különféle szexuális szokásokról, etikai és politikai kérdésekről, álomfejtő könyvekről stb., de – azon túl, hogy megértjük, hogy a kereszténység valami homályos okból valami nagyon rosszat művelt velünk, és ezért a legjobb volna az antik hagyomány segítségével mielőbb fellázadni elnyomó hatalma ellen – nehéz lenne megmondani, hogy a címben megjelölt témát illetően mi a konklúziója a szerzőnek; összességében kérdéses, hogy a sok változtatás, kitérő, témavariáció után és közepette egyáltalán még a szexualitás történetének tekinthető-e *A szexualitás története* második és harmadik kötete).

Könnyű volna ezekre a szempontokra hivatkozva egyszerűen érdektelennek mondani és „elfelejteni”¹⁷⁸ *A szexualitás történetét* és vele együtt Foucault-t; ez azonban óriási hiba volna, és nem azért, mert ezeket a köteteket már eleve egy bizonyos autoritással rendelkező szerzői névhez köthetjük, és ennek kapcsán olvasása és újraolvasása során mindvégig azt reméljük, hogy mégiscsak lehet valami „magasabb” vagy „rejtett” értelme az adott szövegeknek, hanem – az eszmetörténeti kutatások már említett pozitívumai mellett – több más ok miatt is. Mindenekelőtt egy módszertani kérdésre szükséges felhívni a figyelmet, amelyet már sokan felvetettek Foucault történeti kutatása kapcsán. A kérdés az: mennyiben érdemes számon kérni a történeti igazságot Foucault történeti munkáin? Mennyiben lehet – pontosabban mit jelent – komolyan venni Foucault „történeti” elemzéseit?

Alapvetően három különböző válaszlehetőséget különböztethetünk meg e kérdés kapcsán: vagy egy az egyben elutasítják Foucault elemzéseit, pontról pontra kimutatva nyilvánvaló tévedéseit (ezt teszi például a már idézett tanulmányban Bevis, Cohen és Kendall, mondván: Foucault láthatóan nem törődik a történeti tényekkel, műve igazi célja nyilvánvalóan nem is a szexualitás

¹⁷⁸ Lásd Jean Baudrillard „Oublier Foucault” című provokatív írását. Idézi: D. Macey: *The Lives of Michel Foucault*, i. m. 358.

történetének megírása, hanem a pszichoanalízis bírálata volt, ennek azonban csak Franciaországban van jelentősége, ahol a pszichoanalízis meghatározó erővel van jelen, máshol, így például Nagy-Britanniában, ezek a fejtegetések teljesen irrelevánsak¹⁷⁹), vagy azt hangsúlyozzák – elismerve, hogy Foucault elemzései történeti értelemben legalábbis problematikusak –, hogy félreértés volna egy nagyszabású filozófiai értekezésen kicsinyes szakmai érvek alapján mintegy számon kérni egy állítólagos történeti igazságot vagy egzakttságot (ezt az álláspontot képviseli a már említett Deleuze-ön kívül Frédéric Gros, aki szerint azt kell megvizsgálni, milyen módon használta fel Foucault filozófiai értelemben az antik szerzőket, milyen új utakat nyitott meg a régi szövegek nyomán a kortárs gondolkodás számára, nem pedig azt, hogy hol értette félre azokat¹⁸⁰), vagy pedig elismerve és bemutatva Foucault módszertani következetlenségeit és történeti csúsztatásait, mégiscsak komolyan veszik történeti elemzéseit, és megpróbálják feltárni, milyen tényleges eredményekre jutott filozófia- vagy eszmetörténeti tanulmányai során (ezt látjuk Philippe Chevallier elgondolkodtató könyvében, amelyet Foucault-nak a kereszténységhez fűződő viszonyának szentelt¹⁸¹).

Miközben mindhárom eljárásnak megvan a maga jogosultsága, jelen esetben Chevallier eljárása tűnik a leginkább követendőnek, pontosan azért, mert a szerző nyilvánvalóvá teszi, hogy igenis érdemes komolyan venni a történész Foucault-t is: meggyőzően érvel amellett, elsősorban persze nem *A szexualitás története*, hanem a nyolcvanas évek előadásai alapján, hogy Foucault lényegi belátásokkal gazdagította tudásunkat a kereszténység kapcsán, tisztán történeti értelemben is. Azt kell látnunk – mint arra nemcsak Chevallier, de Gros is felhívja a figyelmet –, hogy miközben *A szexualitás története* két utolsó kötetében Foucault mindvégig ugyanazt a meglehetősen egyszerűnek tűnő elméletét fejtegette (alapvető törés az antikvitás és a kereszténység között), addig a Collège de France-ban 1984-ig folyamatosan tartott előadásai „messze túlléptek a megjelent kötetek által kijelölt kereteken”¹⁸²; nem véletlen, hogy Chevallier maga is szinte kizárólag ezeknek az előadásoknak az anyagát vette alapul a Foucault és a kereszténység viszonyának szentelt vizs-

¹⁷⁹ Lásd *Michel Foucault. Critical Assessments*, i. m. 185.

¹⁸⁰ Vö. F. Gros: „Introduction”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 7–10. (A kötetben egyébként ezzel szemben csupa olyan írás olvasható, amelyben a szerzők Foucault-nak az antik filozófusokkal és filozófiai szövegekkel szembeni alapvető értetlenségét hangsúlyozzák.)

¹⁸¹ *Michel Foucault et le christianisme*. Párizs, 2011, ENS.

¹⁸² F. Gros: „Introduction”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 7.

gálódásaiban¹⁸³. Elkerülhetetlennek látszik tehát ezeknek az előadásoknak az érdemi vizsgálata és elemzése, amelyek kétségkívül más és nem utolsósorban sokkal komplexebb képet adnak nemcsak Foucault történeti gondolkodásáról, hanem az antik és a keresztény szövegekhez és spiritualitáshoz vagy gondolkodáshoz fűződő viszonyáról is. Nem túlzás azt mondani, hogy a hetvenes évek második felében és főleg a nyolcvanas években a Collège de France-ban (és más, külföldi egyetemeken) tartott előadásai fényében *A szexualitás története* második és harmadik kötete egy széles körű, kifejezetten invenciózus és nagyszabású vizsgálat talán nem kellőképpen átgondolt, túlságosan rövidre zárt eredményének tekinthető.

Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy nem is annyira az említett előadások tekinthetők *A szexualitás története* háttér munkájának, hanem éppen fordítva: a kései Foucault igazi kutatása éppen ezekben az előadásokban körvonalazódik, és *A szexualitás története* valójában csak mellékterméke vagy töredéke ezeknek az előadások publikált anyagában jól megfigyelhető kutatásoknak. Pontosan azért lehet *A szexualitás története* melléktermék, mert ezekben a kötetekben Foucault egy meglehetősen elnagyolt és átgondolatlan történeti vázlatot kerít az elemzések köré; a részletgazdag előadások viszont éppen azért tűnhetnek egyszerűbbnek, mert a legtöbb esetben odaadó – legalábbis odaadóbb – figyelmet fordítanak magukra a szövegekre és kontextusukra. Guillaume Bellon alapvetően három eljárást különböztetett meg, melyek révén Foucault az előadásokban elhangzottakat könyvvé formálta: leegyszerűsítés, szintézis és kihagyás¹⁸⁴; jelen esetben, amikor a megjelent könyvektől, vagyis az írott művektől fordulunk vissza az elhangzott előadások (mint írott művek) felé, bizonyos értelemben pontosan az ezekből az eljárásokból adódó veszteséget próbáljuk meg zárójelbe tenni: az előadásokhoz mint élő szóhoz – amelyek persze számunkra már újra csak írott szóként jelennek meg – annak reményével fordulunk, hogy tetten érhetjük Foucault gondolkozását még azelőtt, hogy szigorú és túlságosan egyszerű történeti vázlattá kristályosodott volna, megpróbáljuk tehát nyomon követni Foucault

¹⁸³ Chevallier az itt felvetett, a kereszténységgel kapcsolatos, *A szexualitás története*-ben olvasható problematikus pontokat nem említi és nem is elemzi, *A szexualitás története*-nek egy-egy kisebb szövegrészletére csak az előadások kapcsán utal; összességében azonban világosan – bár óvatosan – jelzi, hogy „az édes görög életmód és a durva keresztény élet” ellentétpárra épülő gondolkodás nagyon leegyszerűsítő. Könyvének egyik célja éppen az, hogy bemutassa: Foucault nem mindig ilyen egyszerű és reduktív módon gondolkodott a kereszténységről. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 15.

¹⁸⁴ G. Bellon: *Une parole inquiète. Barthes et Foucault au Collège de France*. Grenoble, 2012, Ellug, 95.

kérdésfeltevését ott, ahol még nem feltétlenül hagyott nyomot a kifejezetten reduktívnak tűnő elemzés és a túlságosan gyorsnak ható szintézis, az, amit Laurent Jaffro „fogalmi periodizációk mániájaként” írt le, és ami azt jelenti, hogy Foucault hajlamos volt egy olyan történeti – vagy inkább nagyon is történetietlen – „dramatizációra”, amelyben az egyes szövegek közötti fogalmi különbségek azonnal messzemenő, korszakok közötti különbségként jelennek meg¹⁸⁵ (ez persze sokszor már az előadásokban is tetten érhető, de ott még inkább, talán éppen a szóbeli forma és műfaj miatt, bizonytalan, nem egyszer bevallottan tapogatózó kérdésfelvetésként vagy folyton korrekcióra szoruló és az évek során ténylegesen is korigált hipotézisként jelentkezik¹⁸⁶).

A szexualitás történetét persze nemcsak az előadások, hanem a – már az eddig is többször idézett – korabeli interjúk és kisebb tanulmányok fényében is érdemes szemügyre vennünk, amelyekről Deleuze joggal állította, hogy az életmű integráns részét képezik¹⁸⁷: a kései Foucault gondolkodásáról, mint azt többek között Bellon is hangsúlyozza, csak akkor nyerhetünk teljesebb képet, ha a kutatást mindhárom említett szövegcsoportha kiterjesztjük¹⁸⁸. A Daniel Defert, François Ewald és Jacques Lagrange által összegyűjtött és kiadott *Dits et écrits II. 1976–1988-ben fellelhető szövegek* nemcsak abból

¹⁸⁵ Vö. L. Jaffro: „Foucault et le stoïcisme”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 59.

¹⁸⁶ Lásd pl. a *Sécurité, territoire, population* február 15-i előadásának bevezető, módszertani megjegyzéseit, amelyekben Foucault felhívja hallgatói figyelmét arra, hogy ezeket a (jelen esetben a keresztény pasztorációval kapcsolatos) gondolatmeneteit „ne vegyék készpénznek: nem egy elvégzett munkáról van szó, hanem egy folyamatban levő kutatásról, amely természetes módon tele van pontatlanságokkal és hipotézisekkel” és amelyek inkább „lehetséges kutatási területekre” mutatnak rá, nem pedig egy kutatás eredményei. (STP, 139.) Vö. még Chevallier megjegyzéseit, aki többször is rámutat arra, hogy az előadások kapcsán számolnunk kell Foucault fáradtságával, lankadó figyelmével, esetleg kimerültségével: Chevallier helyenként ennek tulajdonítja a filozófusnak az előadások anyagában is jelen levő leegyszerűsítő ellentétpárjait, ami persze felveti azt az általános módszertani vagy elvi kérdést is, hogy tulajdonképpen hogyan is kell olvasni ezeket az eredetileg és lényegük szerint szóbeli előadásokat, elemzéseket és kijelentéseket, amelyek lejegyzésre és publikálásra kerültek (vö. *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 79.).

¹⁸⁷ *Foucault*, i. m. 123.

¹⁸⁸ Bellon könyve fontos szempontokat tartalmaz a megjelent könyvek és a kifejezetten nem publikálásra szánt előadások és a gondolkodás számára új terepet jelentő interjúk mint szövegek és műfajok kapcsán: a hetvenes évektől kezdve Foucault egyre több interjút adott, ami Bellon szerint annak a jeleként is értelmezhető, hogy új területet keresett a kísérletező gondolkodás számára, mintegy „dezertált a könyv világból”, hogy a kifejezés vagy a gondolkodás új stratégiáját próbálja vagy használja ki (a dezertálás más módja az egyre több politikai akció, proklamáció és elkötelezettség, illetve maga az előadás műfaja volt). Lásd *Une parole inquiète. Barthes et Foucault au Collège de France*, i. m. 201 és folyt., kifejezetten az interjúk kapcsán: 214.

a szempontból alapvetőek, hogy segítenek megérteni, milyen kérdések foglalkoztatták Foucault-t *A szexualitás története* írása közben – Deleuze szerint az interjúk „a könyvek történeti elemzéseit az aktuális (az örület, a büntetés, a szexualitás) problematizálásában folytatják és azzal egészítik ki”¹⁸⁹ –, hanem arra is rámutatnak, hogy milyen nehézségekkel találkozott Foucault a kötetek megtervezése és megírása során, hogy mit gondolt ő maga általában a történeti és a filozófiai kutatásról, hogy milyen módszertant dolgozott ki saját maga számára ezekben az években, és nem utolsósorban azt is, hogy kimondva-kimondatlanul mi volt vagy mi lehetett a célja akár a régi szövegekhez való visszatéréssel, akár a kereszténység és az antikvitás kissé egyszerűnek tűnő szembeállításával.

Mielőtt rátérnék az előadások részletes elemzésére, a következőkben tehát a *Dits et écrits II*-ben fellelhető háttéranyagok nyomán megpróbálok röviden rámutatni egyrészt arra, hogy mit értett Foucault történeti kutatáson, és hogyan viszonyult a saját történeti analíziséhez, másrészt pedig arra, hogy a kései Foucault szerint mi volt az általa az utolsó években folytatott kutatás „igazi témája”, illetve hogy milyen cél lebeg(het)ett előtte az antikvitással és a kereszténységgel kapcsolatos kutatásai során.

Bár Foucault előszeretettel választott olyan címeket műveinek, amelyekben szerepelnek a „történet”, az „archeológia” vagy a „genealógia” szavak, Foucault történeti művei kapcsán kezdettől fogva az volt a benyomása az értő olvasónak, hogy ezek a nagyszabású tanulmányok semmilyen értelemben nem tekinthetők történeti szakmunkáknak; volt aki épp emiatt olvasta őket növekvő érdeklődéssel (nem véletlen, hogy *A bolondság történetét* eleinte elsősorban irodalmárok – Barthes, Blanchot, Klossowski – fedezték fel maguknak), mások pedig éppen erre hivatkozva bírálták ezeket a műveket (ám ezek a tudós bírálatok nem különösképpen vették el az olvasók kedvét a Foucault-művek olvasásától). Ami például *A bolondság történetét*, Foucault doktori tézisét illeti, már a doktori védés Henri Gouhier által megfogalmazott hivatalos jelentéséből is világosan látszik, hogy a zsűri nem elsősorban Foucault történész-i kvalitásait díjazta, amikor a legnagyobb elismeréssel adózott Foucault lenyűgöző dolgozata és személyisége előtt, hiszen a jelentésben az szerepel, hogy „Foucault inkább nevezhető filozófusnak, mint egzegétának vagy történésznek... Felkészültsége kétségtelen, a védésre benyújtott dolgozattól azonban számos olyan rész idézhető, amelyben az a tendencia figyelhető meg, hogy az elemző spontán módon túllép magukon a történeti tényeken; az a benyomásunk, hogy ebben a tekintetben még több kritikai észrevétel elhangzott volna,

¹⁸⁹ Foucault, i. m. 123.

ha a zsűriben helyet kap egy művészettörténész, egy irodalomtörténész vagy egy intézménytörténettel foglalkozó szakember.”

A jelentés emellett többek között felhívja a figyelmet arra, hogy Foucault pszichiátriai ismeretei meglehetősen korlátozottak, hogy a Freudnak szentelt oldalak elnagyoltak, majd megállapítja, hogy „minél többet morfondírozunk a szövegen, annál inkább rádöbbenünk, milyen súlyos kritikai észrevételek merülhetnek fel az elemzések kapcsán”¹⁹⁰. A későbbiekben is sokan kétségbe vonták Foucault történeti elemzéseinek relevanciáját: elég itt utalni, *A bolondság története* kapcsán, Derrida jogosnak tűnő kritikájára¹⁹¹, vagy azokra a tudósokra, akik kimutatták, hogy a „bolondok hajója”, amiről Foucault könyve bevezetésében beszél, nem történeti valóság, hanem pusztán kitaláció¹⁹². Ez az, amit Habermas úgy mond, hogy „Foucault súlyos kifogásoknak teszi ki magát, minthogy az ő történetírása minden antitudományos gesztusa ellenére »tudóskodó« és egyúttal »pozitivista« akar lenni”¹⁹³.

Foucault kétségkívül történészként is tekintett magára: egy saját magáról Maurice Florence álnéven írt lexikoncikkben kifejezetten „a gondolkodás kritikai történeteként” aposztrofálta munkásságát¹⁹⁴, Barthes kapcsán pedig – önmagára is gondolva, hiszen ugyanezt később, egy másik interjúban saját magáról szinte szó szerint megismételte¹⁹⁵ – kijelentette: „Az én szememben Barthes történész, csak éppen nem úgy vizsgálja és írja le a történelmet, mint eddig szokás volt, amit aztán úgy értelmeztek, hogy Barthes elutasította a történelmet.”¹⁹⁶ A vele készített interjúkban ugyanakkor maga Foucault is kész volt elismerni, hogy történeti műveiben jórészt fiktív történeteket me-

¹⁹⁰ A jelentést David Macey idézi, aki konkrét példákat is hoz Foucault történeti tévedéseire. Lásd *The Lives of Michel Foucault*, i. m. 112–113.

¹⁹¹ „Cogito et histoire de la folie”, *L’écriture et la différence*. Párizs, 2001, Seuil, 51–98. Magyarul lásd „Cogito és bolondság története”. Ford. Gángó Gábor. *Világosság*, 2008/7-8.

¹⁹² Lásd W. B. Maher és B. Maher: „The Ship of Fools: *Stultifera Navis* or *Ignis Fatuus?*”, *American Psychologist*, 1982. július, 756–761. Idézi D. Macey: *The Lives of Michel Foucault*, i. m. 432., aki azt is kiemeli, hogy a tudósok megkeresésére Foucault semmi kézzelfogható bizonyítékot (szöveget) nem tudott mondani, amivel alátámaszthatta volna téziséit. Tegyük hozzá: Chevallier szerint a kérdés még nem eldöntött, ugyanis más tudósok kétségbe vonták, hogy kétségbe vonható volna a bolondok hajójának valódi léte. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 235.

¹⁹³ *Filozófiai diskurzus a modernségről*, i. m. 211.

¹⁹⁴ „Foucault”, DE II, 1450.

¹⁹⁵ „Elég vicces, hogy néha úgy állítanak be engem, mint aki tagadja a történelmet. Semmi más nem csinállok, csak a történelmet vizsgálom. Szerintük viszont az, aki nem a történetírás érinthetetlen, szent és mindent megmagyarázó elvei szerint gondolkodik a történelemről, az tagadja a történelmet.” „Entretien avec Michel Foucault”. DE II, 896.

¹⁹⁶ „La scène de la philosophie”, DE II, 580.

sél el, ami sokat elárul a szerző történeti elemzéseinek valódi intenciójáról: „Az igazság problémája abban, amit írok, egy nagyon nehéz, sőt: központi problémát jelent számomra... A legklasszikusabb módszerekkel is élek: az igazolással vagy legalábbis a történeti anyaggal mint bizonyítással, a szövegekre és referenciákra, autoritásokra való utalással, de más metódusok is feltehetően írásaimban: az eszmék és tények egymással való összekapcsolása, áttekintő sémák felvázolása és különböző típusú magyarázatok. Semmi eredeti nincs ebben; ebből a szempontból minden, amit mondok az én írásaimban éppúgy igazolható vagy cáfolható, mint bármilyen más történeti elemzésben. Ennek ellenére gyakran mondják nekem néhányan nevetve, különösen azok, akik nagyra értékelik a munkáimat: »Valójában nagyon jól tudod, hogy amit mondasz, az nem több, mint fikció¹⁹⁷.« És erre mindig ugyanazt válaszolom: »Hát persze: szó sincs róla, hogy mások volnának az írásaim, mint fikciók.« Ha például az lett volna a célom, hogy felvázoljam az európai pszichiátriai intézményeknek a 17. századtól a 19. századig ívelő történetét, akkor nyilvánvalóan nem egy olyan könyvet írtam volna, mint *A bolondság története*. Engem azonban nem foglalkoztat különösebben, hogy munkáimat kielégítőnek találják-e a hivatásos történészek. Ami engem érdekel, az az, hogy részt vegyek – és másokat is rávegyek arra, hogy velem együtt részt vegyenek – egy olyan tapasztalatban, amely megmutatja, hogy mi magunk kik vagyunk, hogy mi csoda nemcsak a múltunk, hanem egyben a jelenünk is, vagyis hogy részt vegyek a modernitásunk egy olyan megtapasztalásában, amelyből megváltozva kerülhetünk ki. Ez azt jelenti, hogy a könyv [elolvasása vagy megírása] után új viszonyba kerülhetünk azzal, amiről szó van: én, aki megírtam ezt a könyvet és azok, akik olvasták, új viszonyba kerülhetnek a bolondsággal, a bolondság aktuális státuszával és történetével.”¹⁹⁸

Később ugyanebben az interjúban hozzáteszi: „Annak a tapasztalatnak, amely révén képesek vagyunk érthető módon megragadni bizonyos mechanizmusokat (így például a bebörtönzés vagy a büntetés mechanizmusát) nem szabad elválnia attól, hogy képessé leszünk, épp azáltal, hogy másképp tekintünk rájuk, eltávolodni ezektől a mechanizmusoktól. Ez valóban a lényege annak, amit csinálok. Mi következik ebből és mit feltételez mindez? Egyrészt az, hogy nem egy folyamatos és rendszeres elméleti háttérre támaszkodom,

¹⁹⁷ A fikció és a fikcionalitás kapcsán az angol „fiction” szónak arról a jelentésárnyalatáról is szó van, amely, mint ismeretes, egyszerűen a szépprózát jelenti, ugyanakkor a fiktív természetesen az adott történeti gondolatmenetek költött, koholt, „regényes” jellegére is utal (emiatt hagytam meg a magyar fordításban az egyébként meglehetősen idegenül ható „fiktív” szót és változatait).

¹⁹⁸ „Entretien avec Michel Foucault”, DE II, 863.

másrészt pedig az, hogy nincs olyan könyvem, amely híján volna a közvetlen, személyes tapasztalatnak. Személyes és összetett viszonyban állok a bolondsággal és a pszichiátriai intézetekkel. A betegséggel és a halállal kapcsolatban is voltak bizonyos élményeim: akkor írtam a klinika születéséről és a halálnak az orvosi tudásba való bevezetéséről, amikor ezek a dolgok személyes értelemben is meglehetősen fontosak voltak számomra. Ugyanez mondható el a börtönről és a szexualitásról is.”¹⁹⁹ Ahogy azt Foucault kifejezetten *A szexualitás története* első kötete kapcsán megfogalmazta: „Ennek a könyvnek nincs bizonyító funkciója. Egyfajta előjáték csupán, amelyben egy kicsit felvázolom a témákat, és meglátom, hogyan reagálnak az emberek, mely részek váltanak ki kritikát, értetlenséget vagy dühöt... Ami a fikcionalitást illeti, ez számomra egy nagyon fontos probléma; tudatában vagyok annak, hogy semmi mást nem írtam, mint fikciót. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy eddigi írásaim az igazságon kívül helyezkednek el. Azt hiszem, van lehetőség arra, hogy a fikciót magán az igazságon belül fogjuk munkára, hogy fiktív diskurzussal segítsük az igazság hatásait, és hogy elérjük, hogy az igazság diskurzusa valami olyasmit hívjon életre vagy hozzon létre, tehát »fikcionáljon«, ami még nem létezik. Egy politikai realitásból kiindulva »fikcionálhatunk« egy olyan történelmet, amely e realitás által igazzá válik, egy történeti igazságból kiindulva pedig képesek lehetünk egy olyan politikát »fikcionálni«, amely még nem létezik.”²⁰⁰ A saját maga által kifejtett tézisekről ugyanebben az értelemben máskor azt mondta: „Ez nem »az, amit gondolok«, hanem gyakran az, amiről felteszem magamnak a kérdést, hogy nem gondolhatnám-e.”²⁰¹

Megint máshol így nyilatkozott: „Nem vagyok igazi történész, ahogy nem vagyok regényíró sem. Történeti fikciókat írok. Bizonyos értelemben nagyon is tisztában vagyok azzal, hogy amit mondok, az nem igaz. Egy történész nyugodtan mondhatná arról, amit írok, hogy »nem ez az igazság«. Másképp fogalmazva: a hatvanas évek elején sokat írtam a bolondságról, ahogy írtam a pszichiátria születéséről is. Nagyon jól tudom, hogy történeti értelemben ezek a tanulmányok részlegesek és túlzóak. Talán az is előfordult, hogy nem vettem figyelembe bizonyos, nekem ellentmondó tényezőket. A könyvem azonban hatással volt arra, hogy az emberek miként észlelik a bolondsá-

¹⁹⁹ Uo. 865.

²⁰⁰ „Les rapports du pouvoir passent à l’intérieur des corps”, DE II, 256.

²⁰¹ „Pouvoirs et stratégies”, DE II, 428. A *Du gouvernement des vivants*-ban Foucault saját magát „negatív teoretikusként” határozza meg, aki nem „elméleti építményeket” alkot, hanem, épp ellenkezőleg, tudatosan egy olyan diskurzus teremt, amelyben szüntelenül változik az álláspontja; ezt a megközelítést aztán a negatív teológia módszeréhez hasonlítja. Lásd GDV, 75.

got, és ebben a tekintetben a könyvemnek és a benne kifejtett tézisemnek megvan a maga igazsága a mai valóságban.” Természetesen lehet azt mondani, hogy ezek a könyvek hazugságok, folytatja Foucault, de arra is felfigyelhetünk, hogy a könyvekben kifejtett tézisek hogyan válnak igazsággá: így például a börtönnel kapcsolatos fejtegetések, amelyeket a börtönbe zárt foglyok olvastak, igazsággá váltak, amennyiben a foglyok az egyik börtöncel-lárból a másikba kiabálták át egymásnak a könyvben olvasható állításokat. „Tudom, hogy amit most mondok, az nagyképűnek hangzik, de számomra ez igenis bizonyíték: bizonyítékul szolgál egy politikai és megérinthető igazság mellett, egy olyan igazság mellett, amely azáltal született meg, hogy én ezt a könyvemet megírtam. Azt remélem, hogy a könyveim igazsága a jövőben van.”²⁰²

Foucault meglehetősen formabontó – már-már az abszurditás határát súroló – igazságfelfogása²⁰³, amely a történeti elemzések igazságát nem a múltbeli szövegek, hanem a jövőbeli állapotok vagy jelenkori realitások alap-

²⁰² „Foucault étudie la raison d’État”, DE II, 859. Ez az, amit egy későbbi interjúban Foucault úgy mond: „Mindig fontosnak tartottam, hogy a könyveim, hogy úgy mondjam, egy ön-életrajz töredékei legyenek. A könyveimben mindig a saját problémáimmal foglalkoztam, a bolondsággal, a börtönnel, a szexualitással.” (DE II, 1567.)

²⁰³ A filozófiatörténeti kutatás más, hasonlóan formabontó felfogásához, amely szintén kiver-te a biztosítékot a hivatásos történészek körében, lásd pl. Heidegger – a francia filozó-fusénál jóval szövegközelibb – értelmezéseit és hermeneutikai módszertanát: „A múlt csak a feltáró képességre irányuló eltökéltség és erő ama mértéke szerint nyílik meg, amellyel valamely jelen rendelkezik. Egy filozófiai interpretáció eredetiségét az a specifikus bizo-nyosság határozza meg, amellyel a filozófiai kutatás önmagát és feladatát birtokolja... [A beleértelmezés] nemcsak nem mond ellent a történeti megismerés értelmének, hanem egyenesen alapfeltétele annak, hogy a múltat egyáltalán megszólaltassuk. A filozófiatör-ténet területén és hasonlóképpen más területeken minden olyan értelmezésnek, amely arra törekszik, hogy problémátörténeti »konstrukciókkal« szemben semmit ne magyarázzon bele a szövegekbe, el kell viselnie, hogy őt is rajtakapják: ők is belemagyaráznak, legfől-jebb tájékozódás nélkül, valamint a legheterogénebb, ellenőrizhetetlen származású fogal-mi eszközökkel.” M. Heidegger: *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk, Existentia, Supplementa II.*, 1996–97, 7. A cél mindkét filozófus esetében alighanem az állítólagos objektivitásban rejlő, szakmaiságnak álcázott, már-már elviselhetetlen semlegesség, öt-lettelenség, vérszegénység, sematizmus és szenvtelenség kiiktatása, Nietzsche szellemé-ben, a történeti és filozófiai megismerésből és egzisztenciából. Lásd pl. „Történjek bár a legcsodálatraméltóbb dolog, a történelmi semlegesek raja rögtön a helyszínen terem, ké-szen arra, hogy a szerzőt máris történelmi távlatból szemlélje. Szinte úgy tűnik, mintha a történelem őrzése volna a feladat, hogy semmi más ki ne jöhessen belőle, mint történe-lem, csak történés ne! – mintha az volna a feladat, hogy így kerüljék el a személyiség sza-baddá válását, vagyis az igazzá válást önmagunkkal szemben, az igazzá válást másokkal szemben, mégpedig szóban és tettben.” „A történelem hasznáról és káráról”, *Korszerűt-len elmélkedések*, i. m. 127. Ford. Tatár György.

ján látja igazolhatónak és bizonyítotttnak, nyilvánvalóan rávilágít arra, hogy történeti írásaiiban Foucault nem a történészek képzeletbeli vagy akadémiai társadalmának akart megfelelni, nem valamiféle objektív történeti igazságot akart feltárni a szaktudomány eszközeivel, hanem elsősorban a jelennek és a jövőnek írta ezeket a könyveket, célja nem annyira a múlt, mint inkább a jelen és a jövő feltárása vagy „diagnosztizálása”²⁰⁴ volt. Ez az, amit máshol úgy mondott, hogy az igazi történészi munka nem a múlt, hanem a jelen történetírójáé²⁰⁵. Ez azonban azt is jelenti, hogy kérdéssé válik, milyen értelemben lehetséges vagy érdemes egyáltalán komolyan venni és akár élesen elutasítani Foucault történeti elemzéseit. Ha ugyanis a Foucault-szakirodalomban jól ismert tény, hogy Foucault történeti munkái leginkább fikciónak tekinthetők – Foucault, mint Habermas írja, „antitudományként fellépő történetírással lép túl a humán tudományokon”²⁰⁶ – és ha maga Foucault is kifejezetten vállalja, sőt, szinte pozitívumként állítja be történeti munkái (legalább részben) fikcionális jellegét, ha tehát a történeti fikció ebben az esetben nem véletlenszerűen felbukkanó eleme, hanem kvázi természetes és bevallott közege írásainak, vagyis olvasói bizonyos értelemben nem ennek ellenére, hanem szinte ennek tudatában vagy talán éppen ezért veszik kezükbe a műveit (szakembereknek szánt értekezésként valószínűleg jóval kevesebb olvasójuk volna²⁰⁷), akkor – függetlenül attól, hogy mit gondolunk az idézett nyilatkozatokról – meglehetősen értetlen vagy tájékozatlan dolognak hatna, ha kisebb-nagyobb történeti tévedéseire hivatkozva felháborodottan vagy rezignáltan elutasítanánk a munkáit (ami persze nem jelentheti azt, hogy nem hívjuk fel a figyelmet az elemzéseiben előforduló önellentmondásokra, csúsztatásokra, hamisításokra és fikcionális elemekre). Ahogy Deleuze írta Foucault-nak szentelt könyvében: „Ugyan ki gondolna arra, hogy az életet az archívumokban keresse?” Foucault kutatása történeti kutatás, de nem egy történész kutatása: „A gondolkodás a saját történetét gondolja el (múlt),

²⁰⁴ Vö. „Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, DE I, 635.

²⁰⁵ „Non au sexe roi”, DE II, 265.

²⁰⁶ *Filozófiai diskurzus a modernségről*, i. m. 209.

²⁰⁷ Foucault egyébként Nietzsche nyomán maga is meglehetősen lenézően nyilatkozott az állítólag objektív szaktanulmányokról. „Nem szenvedhetem a történelemnek ezeket a kéjsóvár eunuchjait, idézi Foucault Nietzsche-ről szóló tanulmányában Nietzsche egy szövegét, az aszketikus ideál mindezen bajnokait; nem tudom elviselni a gondolatot, hogy e porrá omlott kriptákból élet származhat; ki nem állhatom ezeket a fáradt, enervált alakokat, akik a bölcsesség köntösébe burkolózva kijelentik, hogy szemléletük objektív.” Lásd „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 87.

de csak azért, hogy felszabadítsa magát azáltal, amit gondol (jelen), és hogy végül képes legyen »másként gondolkodni« (jövő).²⁰⁸

Ugyanakkor az a nézet is alapvetően tévesnek tűnik, amely Foucault szövegei és történelemképe kapcsán „a genealógus cinikus tekintetéről”²⁰⁹ beszél, vagy amely arra a következtetésre jut, hogy „Foucault gondolkodása nem elmélet és nem filozófiai rendszer: ez konkrét és aprólékos, lokális munka, mely egyszerre filozófiai ethosz, tudományos attitűd, gondolkodói stílus, de nem az igazság diskurzusa”²¹⁰. Ahogy egy másik értelmező írja: „Ha Foucault helyesen ismeri a megismerést, a megismerés átszab, átalakít, átváltoztat. Megismerni a megismerést. Ha helyesen ismerte meg a megismerést, elváltította a megismerést. Leírt egy működést, amely szerint egyetlen leírás sem marad tisztán deskriptív, óhatatlanul transzformatívá válik. Ha hitelt adhatunk Foucault-nak, akkor nem adhatunk hitelt neki, amennyiben igaza van, nem lehet igaza. Amennyiben nincs igaza, akkor még igaza is lehet. Foucault-nak nincs igaza (hányszor elmondta, hogy megállapításai fikciók gyanánt értendők), hiszen egyetlen megnyilatkozás sem úgy mondja a dolgokat, ahogyan azok vannak, hanem erőt, vagyis inkább erőket közöl, hatalmat gyakorol vagy terepet kínál a hatalom számára, nem megkettőzi és tükrözi a realitást, hanem beleavatkozik a realitásba, maga is realitás, esemény. Feltéve, hogy Foucault-nak igaza van.”²¹¹ Azt hiszem, hogy Foucault saját értelmezési módszerének ez az értelmezése annak a kissé leegyszerűsítő gondolkodásnak a következménye csak, amelyben valaki vagy a hagyományos értelemben vett történetiség és ennyiben egy nagy elbeszélés – és persze a történelmi igazság – rabja, vagy pedig „posztmodern” elméletíró, aki tagadja, hogy a mindenkorai diskurzus az igazság diskurzusa volna (és aki így nem egy ma már vállalhatatlan modernség, hanem az igazság és a megismerés lehetőségét tagadó „posztmodern cinizmus” rabja; mintha ez lenne az egyetlen alternatíva). Foucault-t azonban – aki *A bolondság történetében* és *A szexualitás történetében* éppen

²⁰⁸ Foucault, i. m. 127–128.

²⁰⁹ Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, i. m. 208.

²¹⁰ Takács Ádám: „Michel Foucault és a történelem tapasztalata”, *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások*, i. m. 183.

²¹¹ Lásd Sutyák Tibor: „Utószó”, IF, 140. Foucault igazságfogalmának szentelt, kifejezetten a nyolcvanas évek előadásait elemző tanulmányában Losonczi Alpár is ezt emeli ki, aki szerint az őszinteség romantikus felfogásával szemben Foucault-nál „nem arról van szó, hogy az őszinte ember kiáll és a világ elé tárja motivációját... Az elérendő hiteles azonoság képlete, mint célirányos magatartás, itt nem játszik semmilyen szerepet, sőt, mi több a kritikai magatartásnak itt az a gondolat szab irányt, hogy vissza kell utasítanunk azonoságunkat.” Lásd „A hazugság politikai gazdaságtana (a hazugság elviselhetetlen könnyedsége)”, *Lábjegyzetek Platónhoz. A hazugság*. Szerk. Lackó Sándor. Szeged, 2014, 45.

egy vélt vagy valós, aktuális igazság nevében értelmezi át vagy „fikcionálja” a történeti szövegeket – mintha nem lehetne beilleszteni ebbe az egyszerű kettősségbe. Miért ne volna Foucault diskurzusa az igazság diskurzusa, ha maga Foucault elemzéseiben és nyilatkozataiban kifejezetten és vállaltan igényt tart arra az igazságra, amely a múltnak nem feltétlenül, de a jelennek igenis valóságos igazsága (lehet), amely nem egy örökkévaló vagy akár történeti igazság, mégis megtapasztalható, átélhető, „megérinthető”, és szerinte ténylegesen képes arra, hogy megváltoztassa azt, aki hajlandó részt venni ebben a művek által megnyitott igazságtapasztalatban?²¹²

Fiktívnek mondott kutatásai révén Foucault alighanem egyszerűen arra hívja fel a figyelmet, hogy – egyrészt – egy filozófiai diskurzusnak lehet más igazsága is, mint a pusztán objektív történeti igazság, és ebben nehéz nem egyetérteni vele, illetve – másrészt – hogy ez az állítólagos objektív történeti igazság maga is elég gyakran át szokott változni, és éppen a történelem, vagyis az idő folyamán, érdektelen igazsággá, meghaladott tézissé, tévedéssé, csúsztatássá, hamissággá, fikcióvá, vagyis: nem-igazsággá. Jobban belegondolva mire számíthatunk egy szigorú értelemben vett, tisztességesen megírt történeti elemzés kapcsán? Tényekre és interpretációkra, „a tudomány jelenlegi állása szerint” vagy akár „az épp érvényesnek tartott értelmezési modellek szerint”, amelyeket aztán a „tudomány fejlődésével” együtt a legtöbb esetben néhány hónapon, éven vagy évtizeden belül örökre elfelejthetünk, mert új tények és ebből következően új értelmezési modellek, illetve új értelmezési modellek és ebből következően új tények kerülnek napvilágra. Foucault eljárásában nem az a különös, hogy nem tart igényt az ebben az értelemben vett igazságra, hiszen más értelemben nagyon is igényt tart az igazságra, hanem az, hogy nem tényekkel és nem interpretációkkal operál (vagy csak látszólag), hanem a tények és interpretációk sűrű szövedékében egy igaznak ható tapasztalatot kíván vagy remél közvetíteni, egy olyan tapasztalatra szeretné tehát érzékennyé tenni vagy megnyitni olvasóit és hallgatóit, amely történeti értelemben nem feltétlenül egzakt ugyan, de nagyon is alkalmasnak vagy képesnek tűnik arra, hogy igazsággá váljon egy ember vagy egy közösség életében. Az objektív történelmi igazság zárójelbe tétele ebben az értelemben

²¹² Nem véletlen, hogy Foucault-nak szentelt könyvében Paul Veyne odáig ment, hogy kijelentette: Foucault kezei filozófiájára – amely végső soron az aktualitás olyan kritikája, amelynek legfőbb célja az emberi szabadság kivívása az adott szituációkra és igazságokra vonatkozó tudások és igazságok révén, és az ember átalakítása – akár „egyfajta vallásként” is tekinthetünk, még ha ez a már-már vallásos hit a szabadságban és a metamorfózisban nem is feltételez semmiféle másvilágot. Lásd *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Párizs, 2008. (Lásd különösen 144 és folyt., ill. 199.)

Foucault-nál csak egy – ha lehet azt mondani – még ennél is nagyobb súlylyal bíró, egyben sokkal közelebbi, „(közel)jövöbeli” igazság fellelése érdekében történik meg, amelyet Foucault a lehető legnagyobb szenvedéllyel vesz üldözőbe és próbál megragadni.

Hiszen a fikció, mint Luca Paltrinieri is rámutatott, itt nem mesét, kitalációt, hazugságot, netán cinizmust vagy valamiféle nihilizmust jelent, az értelmező önkényét vagy zsarnokságát, aki hatalma tudatában folyton önmagát kérdőjelezi meg, hanem egyrészt – Bachelard és Canguilhem nyomán – alapvető és eltökélt, már-már megátalkodott távolságtartást a tudomány igazságaival szemben (míg a tudomány „azzal szembesíti a filozófiát, hogy nem örök és időtlen igazságokkal kell foglalkoznia”, addig a filozófia összességében „egy olyan tapasztalat, amely nem totalizálható a tudomány igazsága által”, ami azt is jelenti, hogy „a tudomány igazsága nem az egyedüli érték, amelyre az ember felteheti az életét”²¹³), vagyis „a filozófia megnyitását arra, ami a modernitás szerint nem része a filozófiának” (így lesz Foucault számára magától értetődő kutatási terep nemcsak például Bentham *Panopticonja*, Hésziodosztól az *Istenek születése* vagy akár Euripidész *Oresztésze*, de a különböző archívumok, levéltárak vagy zsinati ülések anyaga mellett az *Apophthegmata patrum*, Tertullianus vagy Nazianzoszi Gergely művei is), másrészt pedig egy filozófiai értelmű, azon belül is tapasztalati igazság megelőlegezését, előkészítését, kidolgozását és kivívását: szakítást azzal a felfogással, hogy a filozófia a tiszta idealitás mezején mozog, és pusztán fogalmakkal operál.

Innen nézve „megírni egy fogalom történetét voltaképpen nem más, mint megírni egy tapasztalat történetét”; Foucault-nak a történeti igazsággal és a történet igazságával kapcsolatos megoldása éppen az, hogy „a gondolkodást magát mint lehetséges tapasztalatot, a tapasztalatot pedig mint egy gondolkodási formát fogja fel: a genealógiai elemzés a gondolkodásnak azokat az implicit átalakulásait mutatja be, amelyek szoros összefüggésben állnak azzal, ahogyan az egyének viselkednek”²¹⁴. Itt kap teret a filozófiai kutatás során a fikció: „Az ember, mondja Foucault, valójában nem tudja, mi az, amit gondolkodása révén képes elgondolni; a fikció szerepe az, hogy ezt megtanítsa neki.” Vagy ahogy *A fikció logikája* című írásában mondja: „A világ, az elmém, én, »ez az egész« nem más, mint fikció. A fikció e fikció ellenanyaga, amely éppen az igazság elérését célozza meg.” Nem az értelem lebontásáról van te-

²¹³ Vö. L. Paltrinieri: *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Párizs, 2012, Sorbonne, 46.

²¹⁴ Uo. 271.

hát szó, teszi hozzá a Foucault szövegét idéző Paltrinieri, „hanem az értelem által konstruált fikciók lebontásáról, annak érdekében, hogy bemutassuk az értelem koherenciáját, azt, amit a gondolkodás képes lehet elgondolni”²¹⁵. Az elemző joggal állítja, hogy a fikcionalitás bevonása a filozófiai racionalitás és igazságkérdés terébe sok tekintetben hasonlít a kései Wittgenstein kísérletére, akinél „megérteni a nyelvet” annyit tesz, mint felfedezni a gondolkodás „lehetőségeit”: „azáltal, hogy más életformákat, más magatartásmódokat és a nyelv más használatát képzeljük el, feltárjuk saját nyelvünk igazi működésmódját.”²¹⁶ Mint maga Foucault írja: „A fikciónak nem az a feladata, hogy láthatóvá tegye azt, ami láthatatlan, hanem az, hogy láthatóvá tegye, mennyire láthatatlan a látható láthatatlansága.”²¹⁷

Foucault történeti felvetéseivel nem az a legnagyobb baj, hogy tartalmaznak fiktív elemeket is (nehéz volna olyan történeti művet mondani, amely híján van ilyen elemeknek, ráadásul mintha Foucault-nak, mint Paltrinieri vagy Bellon is utal rá, éppen az lenne a célja, hogy rámutasson minden emberi tudás összességében fiktív jellegére²¹⁸, ami nem annyira provokáció, mint inkább realitás²¹⁹), hanem egyrészt az, hogy ezek a fiktívnek tűnő elemek, legalábbis *A szexualitás történetében*, már-már meglepően szembetűnőek, a belőlük levont következtetések pedig túlságosan reduktívak, banálisak és egysíkúak, másrészt pedig az, hogy *A szexualitás története* második és harmadik kötetében Foucault éppen azokat a kifejezetten figyelemre méltó módszertani elveket hagyja figyelmen kívül, amelyeket korábban *A tudás akarásában*, a *Nietzsche, a genealógia és a történelemben* és más vonatkozó tanulmányaiban vagy interjúiban saját maga fektetett le. Itt nemcsak a Habermas által negatív értelemben, de összességében jól összefoglalt történelemzési módszerekre gondolok (szakítás a jelenkor privilegizáltságával, vagyis azzal, hogy a történelemben a mindenkori jelenkor előtörténetét lássuk; búcsú a hermeneutikától, vagyis attól a vágytól, hogy a kései értelmező a maga provinciális megértési horizontjába akarja illeszteni az adott szöveget; elszakadás a globális történetírás projektjétől egy olyan történelemkép jegyében, amely a történelmet „szabálytalanul felbukkanó és újra elsüllyedő diskurzusszigetek pluralizmusaként” fogja fel, így tehát lemond a nagyszabású kauzalitás, a haladás,

²¹⁵ Uo. 202–203.

²¹⁶ Uo. 203.

²¹⁷ Uo. Paltrinieri itt „A kivülség gondolata” című esszét idézi meg; az általa idézett mondat a magyar fordításból hiányzik, lásd NYV, 104.

²¹⁸ Lásd Bellon: *Une parole inquiète*, i. m. 189.

²¹⁹ Vö. pl. a Wittgenstein által a *Tractatus* mottójául választott Kürnberger-idézetet: „...és mindaz, mit az ember tud s nem csak üres zöreje a fülben, három szóban elmondható.”

a fejlődés fogalmáról és a nagy korszakok sematikus rendszerező elvéről; végül pedig a transzcendentális historizmus következetes vállalása, vagyis annak a belátásnak az érvényesítése, hogy „ami belülről totalitásnak tűnik, az kívülről valami partikuláris, ami másként is lehetne”²²⁰), hanem arra, amit Foucault „problematizációnak”²²¹ nevezett, és ami kiváltképp alkalmas lehetett volna arra, hogy Foucault erre támaszkodva tárgyalja *A szexualitás történetében* felvetett szövegeket, korszakokat, kérdéseket és problémákat.

A problematizációt Foucault elsősorban a historicizmussal állítja szembe, vagyis a történelem olyan kutatásával, amely egy módszertani vizsgálódás ürügyén arra törekszik, hogy az egyetlen „jó” megoldás kivételével elutasítsa a történelemben felmerülő más, általa rossznak (vagy másodlagosnak) ítélt megoldásokat²²² (*A szexualitás történetében* Foucault ebben az értelemben kifejezetten és nyíltan „historicista”, amennyiben a jónak tartott görög modellt az elítélendő keresztény modellel állítja szembe). Az igazi történetírás ezzel szemben a „problematikák történetének” vizsgálatára vállalkozik: különböző, történetileg kialakult megoldási modelleket mutat fel, amelyek között kifejezetten nem akar választani, nem akarja megmondani, melyik a „jó” és melyik a „rossz” modell; feltárja az egyes modelleket, egymás mellé állítja őket a maguk kontextusában és igazságában, és meghagyja az olvasónak a lehetőséget arra, hogy szabadon válasszon a felkínált minták közül. Ebben az értelemben mondja azt Foucault, hogy „a gondolkodás tanulmányozása egy szabadság analízise”, illetve hogy „a gondolkodás nem más, mint szabadság annak a viszonylatában, amit cselekszünk, mozgás, amely révén eltávolodunk ettől a cselekvésmódtól, tárggyá alakítjuk és problémaként vesszük szemügyre”²²³. Miért lép be egy magatartás vagy cselekedet a gondolkodás mezejébe? Azért, válaszolja Foucault, mert bizonyos tényezők miatt elveszítette evidenciáját, vagy mert nehézségek támadtak vele kapcsolatban (itt nem kizárólag ugyan, de akár társadalmi-gazdasági-politikai okokra is gondolhatunk). Az egyes cselekedetek vagy fogalmak evidenciavesztése hosszú folyamatként is végbemehet: évekig, évtizedekig (akár évszázadokig) is tarthat, míg ténylege-

²²⁰ *Filozófiai diskurzus a modernségről*, i. m. 205–208.

²²¹ „Polémique, politique et problématisations”, DE II, 1412. A fogalmat röviden tárgyalja Chevallier (*Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 12–15.) és P. Veyne is: *Foucault. Sa pensée, sa personne*, i. m. 159 és folyt.

²²² „Polémique, politique et problématisations”, DE II, 1412. Vö. „A történelem megóv minket a historicizmustól – attól a historicizmustól, amely csak azért szólítja meg a múltat, hogy azáltal megoldást találjon a jelen problémáira.” „Espace, savoir et pouvoir”, DE II, 1099.

²²³ „Polémique, politique et problématisations”, DE II, 1416.

sen megindul az adott fogalom vagy valóság problematizációja a gondolkodás által, amely során az, ami addig magától értetődő gondolat, gesztus, vágy, érzés, intézmény volt, egyszerre kérdésessé válik, és alig kezelhető problémaként tárul fel.

Ilyen például Foucault szerint annak a kérdésnek a felvetése, jelen esetben Nietzsche nyomán, hogy „pontosan mit is jelent elítélni és megbüntetni valakit, vajon tudjuk-e, hogy mit teszünk, amikor büntetünk, és hogy végső soron mi igazolja az ítéletünket és a kirótt büntetést”. Ki, miért, milyen alapon büntet meg bárkit is? Milyen stratégiák működnek az ítélethozatal és az igazságszolgáltatás mélyén? Valóban magától értetődőnek tekinthető-e, hogy a bűnösöket börtönbe, a bolondokat pedig elmeegógyintézetbe zárjuk?²²⁴ Nem feltétlenül az aktuálisan adott megoldások ellehetetlenítése a cél – hiszen lehet, hogy nincs jobb megoldás az adott problémára, lehet, hogy nem lehetséges más megoldást intézményesíteni, ahogy az is lehet, hogy egy más megoldás még rosszabbnak bizonyulna, mint az addigi –, hanem inkább azoknak a mélyükön rejlő gondolkodásmódoknak a szisztematikus feltárása, amelyeket munkánkban, gondolkodásunkban, vágyainkban öntudatlanul működtetünk. „Amikor a hetvenes évek elején a polgári büntetőrendszer reformjáról volt egy vita, nagyon meglepett, hogy a vitában részt vevő felek felvetették ugyan a büntetés jogának elméleti kérdését, azt az evidenciát azonban, hogy a büntetés legegyszerűbb, lelogikusabb és legracionálisabb formája a bűnt elkövető ember szabadságtól való megfosztása volna, nem vonták kétségbe. Amire rá akartam mutatni, az az, hogy a bűn és a szabadságtól való megfosztás közötti, oly tisztának és egyszerűnek tűnő megfelelés valójában csak a 18. század végétől lett integráns része a büntetőrendszernek és a büntetésről való gondolkodásnak. És fel akartam tenni a kérdést: mi az oka annak, hogy a börtön olyannyira evidenssé vált a büntetőrendszerünkben.”²²⁵ Foucault szemzőgéből itt nem pusztán a büntetés intézményének történeti leírásáról van szó: a történeti vizsgálódás a racionalitásnak azt a formáját keresi, amely az adott intézményt belülről mozgatja, így tehát az intézménytől az intézményt működtető racionalitás felé mozdul el, hogy aztán azt is olyan további racionalitásformák egységében helyezze el, amelyek együttesen pusztán különböző, elvetélt vagy megszilárdult és ma már evidensnek tűnő válaszkísérletek egy-egy konkrét emberi vagy társadalmi szituációból fakadó kérdésre²²⁶.

²²⁴ „Qu’appelle-t-on punir?”, DE II, 1460.

²²⁵ „Entretien de Michel Foucault avec André Berten”, MFDV, 242–243.

²²⁶ „Qu’appelle-t-on punir?”, DE II, 1456.

A problematizáció mint módszer első lépésben tehát – bizonyos történeti szövegek vizsgálata által – feltárja az adott intézmény mélyén rejlő „racionális formát” mint gondolkodási modellt, hogy aztán ezt más lehetséges modellek mellé állítsa az adott valóság, így például az ítélkezés problémája kapcsán. Ez egyfajta tájékozódásnak is tekinthető, a vizsgálódás valódi célja azonban nem egyfajta kultúrtörténeti „nézelődés” vagy régi könyvekbe való „belelapozgatás”, érdekességek gyűjtése és bemutatása, hanem azoknak a nehézségeknek a felmutatása, amelyekre válaszul létrejöttek a különböző, egymásnak sok tekintetben ellentmondó modellek. A megértés feladata az, hogy megtalálja azt a gyökeret, „amely a különböző modellek egyidejűségének az oka”, amely tehát lehetővé teszi őket a maguk sokféleségében és ellentétességében²²⁷. A kritikai elemzés célja nem a bíraskodás az egyes modellek mint vádlottak felett, de nem is, mint arra Foucault felhívja a figyelmet, az egyes modellek vagy racionalitásformák „dekonstrukciója”, hanem éppen egyfajta konstrukció vizsgálata, voltaképpen annak feltárása, hogy „miként konstruálódhattak különböző megoldások egyugyanazon problémára”²²⁸, ezáltal pedig annak elérése vagy kicsikarása, hogy a gondolkodó ember a kritikai-történeti analízis segítségével szabadon dönthessen arról, hogy az adott valóságot – így például a büntetés valóságát, amely a szemében egy pillanatra elveszítette evidenciáját, amelynek ismeri a történetét, ismeri a mélyén rejlő nehézségeket, egyúttal ismeri az ugyanerre a nehézségre adható más válaszlehetőségeket is – elfogadja-e teljes lényével, vagy sem. Ahogy egy modell elutasítása is akkor érvényes, ha a lehetőségekhez mérten a legteljesebb mértékben tisztában vagyunk azazal, hogy tulajdonképpen mit is utasítunk el, úgy vállalni is csak akkor tudunk igazán egy gondolkodási vagy cselekvési mintát és vele együtt egy kultúrát, ha látjuk mélységeit, gyökereit, értjük és szeretjük szándékát.

A problematizáció végső célja ennyiben tehát mindenekelőtt az evidenciák teremtő erejű megkérdőjelezése²²⁹, ezt követően pedig a pozitív vagy negatív értelmű, elfogadó vagy elutasító jellegű, de hangsúlyozottan szabad döntés előkészítése²³⁰. „Saját magunk ontológiai kritikájára nem teóriaként vagy

²²⁷ „Polémique, politique et problématisations”, DE II, 1417.

²²⁸ Uo.

²²⁹ „Foucault számára a múlt gondolásának feladata abban áll, hogy megkísérelje a jelen olyan szabályszerűségeinek feltárását, melyek a jelen evidenciáinak fényében nem láthatóak.” Lásd Takács Ádám: „Michel Foucault és a történelem tapasztalata”, *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások*, i. m. 177.

²³⁰ Valóban beszélhetünk itt az egyes modellek egyfajta kaleidoszkópszerű áttekintéséről, ezt azonban tévedés úgy leírni, hogy Foucault „a történelmet diskurzusuniverzumok értelmetlen, kaleidoszkópszerű alakváltozásaiként fogja fel” (Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*, i. m. 228), hiszen a modellek kaleidoszkópszerű leírása éppen egy értelem

doktrinaként kell tekintenünk és nem is valamiféle tudásanyag folytonos növekedéseként, hanem attitűdként, ethoszként, filozófiai életként, amelyben önmagunk kritikája egyszerre a felállított határok történeti analízise és e határok magunk mögött hagyásának próbája.²³¹ Vagy ahogy Foucault *A szexualitás története* második kötetében fogalmazott: „Mi más a mai filozófia – akarom mondani filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, s ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges másként gondolkodni? Van valami nevetséges abban a filozófiai beszédmódban, amely másoknak kívülről akar törvényt szabni, megmondani, mi az igazság, és milyen út vezet oda, vagy ha arról a naiv hitről tesz tanúbizonyságot, hogy mások peres ügyében ő lehet a vizsgálóbíró; azt viszont valóban jogában áll kinyomozni, mi változott meg saját gondolkodásmódján belül egy számára idegen tudásról szerzett tapasztalat hatására. A »próba« – amin az igazság játékában az önmagunkat megváltoztató próbatételt kell értenünk, nem pedig a másik szimpla elfogadását csak azért, hogy legyen kivel kommunikálnunk – a filozófia lelke, feltéve, ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: »asztkézis«, önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.”²³²

A történeti vizsgálódásokban ennek megfelelően nem „a múltba való aktív beavatkozásról”²³³ van tehát szó, legalábbis nem negatív értelemben, hanem, mint maga Takács Ádám is írja tanulmányában – Foucault *Mi a felvilágosodás?* című írását megidézve –, arról, hogy feltegyük a kérdést: „Hogyan alakultunk ki mint saját tudásunk szubjektumai? Hogyan jöttünk létre mint szubjektumok, akik hatalmat gyakorolnak, vagy hatalmi viszonyoknak vannak alávetve? Hogyan alakultunk ki mint saját cselekvéseink morális szubjektumai?”²³⁴ Takács joggal írja az idézett szövegrész kapcsán: „A múlt elgondolása tehát mindenekelőtt egy probléma kijelölésével kezdődik (tudás,

szolgáltatásban áll, vagyis annak a szolgáltatásban, hogy megértsük az egyes modellek saját, belső értelmét, és választani tudjunk közöttük. Habermasnak természetesen igaza van abban (lásd uo.), hogy a legtöbb esetben Foucault-nál ez az állítólagos szenvedélymentes leírás sajátos, már-már vallomásszerű egyéni érdekek mentén történő átértelmezéssé fajul – ez különösen igaz, mint láttuk, *A szexualitás történetére* –, ez azonban nem jelenti azt, hogy ez a módszer ne lehetne legalább elvileg alkalmas bizonyos történeti jelenségek leírására.

²³¹ „Qu'est-ce que les Lumières?”, DE II, 1396.

²³² SZT II, 13.

²³³ Takács Ádám: „Michel Foucault és a történelem tapasztalata”, *Hét kérdés. Kortárs filozófiai írások*, i. m. 178.

²³⁴ Uo. 177.

hatalom, szubjektivitás), majd hipotézisek felállításával folytatódik, melyek lehetővé teszik a módszer kiválasztását, egy történeti kontextus kijelölését és egy fogalmi apparátus bevezetését.”²³⁵ Ha az ebből fakadó vizsgálódás nem az igazság diskurzusa volna (még ha az igazság diskurzusát sajátos értelemben fogja is fel Foucault), ha tehát a genealógus feladata kimerülne abban, hogy cinikusan végigmérje a terepet, és a múltba behatolva hasraütés-szerű téziseket és hipotéziseket gyártson, hogy pusztán felforgassa vagy kiforgassa a szokásos gondolkodásformákat és közmegegyezésen alapú intézményeket, akkor ez a vizsgálódás nyilvánvalón teljes értelmetlenségbe és kudarcba fulladna. Erről azonban nincs szó: Foucault fejtegetéseiből, mint arra többek között Paul Veyne is rámutatott²³⁶, módszertanát és célját tekintve egy kifejezetten pozitív, az igazságra és a szabadságra kihegyezett történetelmélet bontakozik ki.

A szexualitás történetére pontosan azért tekinthetünk kudarcként, mert az elemzés gyakorlatában Foucault nem tartotta magát azokhoz a saját maga által kidolgozott módszertani alapvetésekhez, amelyeket a teljesség igénye nélkül a következő négy pontban foglalhatunk össze: 1. nincs olyan hatalmi vagy kulturális értelemben vett centrum (kereszténység, platonizmus, karteizianizmus, marxizmus stb.), amelyet bizonyos történeti változások kizárólagos felelőseként nevezhetnénk meg²³⁷ (aki saját „kulturálatlanságáért” a felelősöket a történelem egy távoli pontján keresi és találja meg, az még nem jutott el a felelősség kérdésének valódi felvetéséhez sem); 2. a filozófia tör-

²³⁵ Uo.

²³⁶ Lásd Foucault. *Sa pensée, son œuvre*, i. m. 154 és folyt.

²³⁷ Az új történeti módszertan egyik legfontosabb elemeként Foucault „az egyetemes oksági kapcsolatok” elutasítását nevezi meg: „A történelmi elemzésbe bevezetik a sokkal sokoldalúbb kapcsolatok mód- és viszonytípusait, mint az egyetemes oksági kapcsolat volt, amellyel a történelem módszerét akarták meghatározni” („A történetírás módjairól”, FK, 37), máshol a fontos módszertani óvintézkedések egyikeként sorolja fel azt, hogy „a hatalmat nem szabad a centrumból kiindulva dedukálni, és azt vizsgálni, meddig terjed lefelé, milyen mértékben termeli újra magát”, „nem a szabályozott és legitim formáiban, nem a középpontban kell elemezni, hanem éppen ellenkezőleg, a peremvidékeken kell megragadni, a legkülső hadállásokban, ahová már csak hajszálereken áramlik be”, az individuumot pedig „nem úgy kell elgondolni, mint valami elemi magot, ősatomot, olyan többtagú és néma anyagot, amin és amivel szemben a hatalom kifejti és érvényesíti erejét, alávetve és megtörve ezáltal az egyéneket.” („A hatalom mikrofizikája”, ford. Kicsák Lóránt, NYV, 320 és folyt.) Lásd még a „Nietzsche, a genealógia és a történelem” megjegyzését: „Senki sem felelős valaminek a megjelenéséért, ahogy senki sem dicsekedhet vele, hogy ez a bizonyos *Entstehung* neki köszönhető; ez a megjelenés mindig a »hézagokban« következik be.” (FK, 82.)

ténete nem egyenlő a gondolkodás történetével²³⁸, a gondolkodás története pedig nem egyenlő az eleve jól ismert, kitüntetett szerzők legkiemelkedőbb szövegeinek a történetével, itt tehát valóban a legnemesebb értelemben vett kutatásra kell támaszkodni és a legnagyobb kíváncsisággal kell fordulni az adott korszak ismert és áthagyományozott szövegei mellett az elérhető, de jóval kevésbé tanulmányozott szerzők és írások felé is, helyet adva egyediségüknek, érthetetlen furcsaságaiknak, esetleges közönségességüknek vagy megalapozatlanságuknak is (amennyiben a kutatás célja nem saját választásaink hősiesség megerősítése, hanem kifejezetten a más modellekkel mint lehetőségekkel való érdemi találkozás és szembesülés²³⁹); 3. a kutatásnak mindenképp azokat az egészen különböző modelleket kell egymás után feltárnia, amelyek megoldási lehetőséget jelentettek vagy jelenthettek volna, és ezeket a modelleket a maguk kontextusában attól függetlenül kell feltárnia és értelmeznie, hogy később uralkodóvá váltak-e vagy sem (a történelmet nem csak a győztesek szempontjából kell szemlélni és megírni – nem véletlen, hogy Foucault a „legyőzöttek történetírójaként” határozza meg magát²⁴⁰–, ami ebben az esetben azt is jelenti, hogy az egyes modellek leírásakor képesnek kell lenni arra, hogy behelyezkedjünk az adott modell belső logikájába, amelyet úgy kell megélnünk, mintha ez volna a később egyetemessé vált, igazi modell, miközben a „győztes” modell leírásakor éppen annak magától értetődő voltáról kell megfeledkeznünk²⁴¹); 4. a vizsgálódás mint megkérdőjelezés („evidenciaszakadás”²⁴²) célja nem valamiféle cinikus leleplezés, netán a történeti-

²³⁸ Lásd pl. a 18. századi diákokonok elemzését: SZT I, 30, vagy a gyerekkori szexualitás kapcsán a 18. századi pedagógiai könyvek és szülőknek szánt orvosi tanácsadások fontosságát: „Entretien avec Michel Foucault”, DE II, 149.

²³⁹ Egy 1976-os előadásában Foucault arról a „lázás restségről” beszélt, amellyel a kutató – a „haszontalan erudíció” szolgálatában álló nemzetközi „szabadkőművesség” lelkes tagjaként – összeszedi a történelem, a könyvtárak és levéltárak mélyén heverő, ismeretlen, olvasatlan dokumentumokat, poros írásokat és szövegeket. Lásd „A hatalom mikrofizikája”, NYV, 308.

²⁴⁰ Lásd „La torture, c'est la raison”, DE II, 390–391.

²⁴¹ „A genealógia éppen ezért tartózkodó és óvatos: ezért kell megfigyelnie az események egyediségét, mindennemű monoton célszerűségeken túl; pontosan ott igyekszik észrevenni ezeket az eseményeket, ahol a legkevésbé várhatók... Meg kell ragadni az események ismétlődését; de nem azért, hogy felvázolja egy fejlődés lassú ívét, hanem hogy megtalálja a különböző színhelyeket, ahol ezek az események különféle szerepeket játszottak; hiányukat úgyszintén meg kell határozni, vagyis azt a pillanatot, amikor nem következtek be.” („Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 74). Lásd még „A diskurzus rendje”, FK, 65: „A diskurzusokat megszakított, egymást keresztező, néha egymást erősítő, más-kor egymásról nem tudó és kölcsönösen kizáró gyakorlatként kell kezelnünk.”

²⁴² „Table ronde du 20 mai 1978”, DE II, 842.

ség megtagadása vagy kifigurázása²⁴³, hanem a lehető legelmélyültebb megértése bizonyos evidensnek tűnő modelleknek és az őket hordozó, ugyanakkor nem rajtunk kívül eső, hanem lelkünk mélyén élő „kultúrának”: a kultúra ebben az értelemben nem csupán és nem elsősorban az, amit létrehozunk – színház, autópálya, újság, repülő –, hanem elsősorban az, ahogyan önmagunkhoz viszonyulunk (ez az, amit Foucault „önkultúrának” mond²⁴⁴), ahhoz azonban, hogy ez a kultúra ne átgondolatlan gesztusok és gondolatok zavaros egyvelege, hanem többé-kevésbé tudatos és szabad választás eredménye legyen, belülről kell ismerni az adott modell logikáját és történetét (a történeti kutatás igazsága végső soron e szabad döntés igazságával egyenlő²⁴⁵).

A fentiekben jelzett, Foucault által kidolgozott módszertani vázlatához csak azt tehetjük hozzá: sajnálatos, hogy amikor Foucault *A szexualitás története*-ben átadta magát az ókorral élesen szembeálló, állítólagos keresztény szexuális kultúra leírásának és bírálatának, akkor a bírálat hevében ezekről a módszertani alapelvekről egész egyszerűen megfeledkezett. Ugyanakkor fontos látni, hogy bár az így felfogott problematizációt mint történeti módszert ebben a könyvében nem alkalmazta, a filozófiát mint „a gondolkodás kritikai történetét” annyiban mégis csak átültette a gyakorlatba, hogy láthatóan egy olyan filozófiai vagy életmódbeli („esztétikai”) igazságot célzott meg a történeti elemzések révén, amelyről talán nem túlzás azt állítani, hogy Foucault általa – a múlt helyett – valóban a jelen vagy a jövő igazságát mint tapasztalattal akarta leírni és megfogalmazni; *A szexualitás története* egyik legalapvetőbb hibája bizonyos értelemben éppen az, hogy Foucault túlságosan egyszerű és átlátszó módon fordította le benne a kereszténység/antikvitás, illetve tiltás/szabadság fogalompárra a jelen/lehetséges jövő fogalompárt mint remélt vagy elérendő igazságot.

²⁴³ Mint Foucault *A tudás archeológiájában* (Budapest, 2001, Atlantisz, 22–23.) rámutatott, valójában egyáltalán nem a történelem, hanem csak a történetírás egy meghatározott módjának eltűnéséről van szó.

²⁴⁴ Lásd SZT III, 43–78.

²⁴⁵ Mint Chevallier rámutatott, Foucault olykor hajlamos volt arra, hogy egy meglehetősen egyszerű, autonómia versus heteronómia ellentétpárban gondolkodjon, mintha az ember önmagához való viszonya teljes autonómiát eredményezhetne, számos előadásában azonban inkább a reflexivitás versus heteronómia ellentétpárt használta, ami arra utal, hogy az ember nem lehet ugyan abszolút szabad a társadalmi befolyásoktól és gondolkodási szokásoktól, de feltétlenül reflektálhat azokra, átgondolhatja őket, és bizonyos értelemben szabadabb is válhat tőlük. Ez az, amit 1978-as „Mi a kritika?” című előadásában Foucault annak a „művészetének” mond, hogy „ne legyünk annyira kormányozva (l'art de ne pas être tellement gouverné)”, és ami nyilvánvalóan nem egyenlő azzal, hogy egyáltalán ne legyünk kormányozva. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 105–106., ill.: „Qu'est-ce que la critique?”, *Bulletin de la Société Française de la philosophie*, vol. 84, n. 2, 1990, 35–63. Az előadás újabb kiadását lásd *Qu'est-ce que la critique?*, Párizs, 2015, Vrin.

Ez az, amit *A szexualitás története* közvetlen céljaként nevezhetünk meg, és ami tulajdonképpen nem más, mint egyfajta „felszabadítás”, nem a szexuális forradalom Foucault által sokat bírált „felszabadítása” értelmében, amely pusztán szembeszállt egy adott renddel, és amely az elnyomás állítólagos negativitásával az ellenállás pusztá negativitását állította szembe, hanem abban a Foucault szándéka szerint egészen pozitív értelemben, hogy az evidenciák lebontása vagy megkérdőjelezése által lehetségessé és szükségessé válik egy új életforma vagy öntechnika megalkotása, amely egyben egy új szexuális, de összességében a szexualitáson is túlmutató kultúra előtt nyitja meg az utat²⁴⁶. Foucault ezt úgy mondja, hogy „saját magunkról és saját magatartásunkról alkotott koncepcióink foglyai vagyunk: fel kell szabadítanunk szubjektivitásunkat, szabaddá kell tennünk a saját magunkhoz fűződő viszonyunkat”²⁴⁷. Ahogy egy másik interjúban kifejtette: „Egész kutatásom az abszolút optimizmus követelményén nyugszik. Nem azért végzem el ezeket a vizsgálatokat, hogy rámutassak: ilyen a dolgok állása, az ember ezeknek a dolgoknak a foglya. Csak azért beszélek ezekről a dolgokról, amennyiben úgy gondolom, hogy az adott helyzet megváltoztatható. Mindent azért teszek, hogy azzal, amit teszek, ezt a változást szolgáljam.”²⁴⁸ Ezért beszélhetett joggal Deleuze Foucault „vitalizmusáról”, ami szerinte az „emberfeletti ember” nietzschei fogalmához köthető: „az életet magában az emberben kell felszabadítani, mert az ember fogalma az ember bebörtönzésének egy formája csak”; „az emberfeletti ember az, aki az embert felszabadítja *magában az emberben*, egy új forma kialakítása érdekében”²⁴⁹.

Ha meg akarjuk érteni a kései Foucault gondolkodását, akkor ebben az értelemben sem attól nem tekinthetünk el, hogy szexuális orientációját tekintve Foucault homoszexuális volt, sem attól, hogy *A szexualitás történetét* azal párhuzamosan kezdte el írni, hogy az Egyesült Államokban „megkezdte

²⁴⁶ „Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, DE II, 1555, ill.: „Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”, DE II, 1133. Mint Deleuze írja, ez az igény és folyamat nyilván elválaszthatatlan a 68-as párizsi eseményektől és a „szexuális forradalomtól”, de voltaképpen egyáltalán nem kifejezetten és nemcsak a párizsi eseményekről van szó, hanem olyan történeti és filozófiai eseményekről, amelyek a szubjektiváció új módjait tették lehetővé és szükségessé (többek között a cseh tavaszt, az algériai háborút vagy akár Lukácsot említi, aki szerinte a *Történelem és osztálytudatban* már felvetette „egy új szubjektivitás kérdését”). Foucault, i. m. 123.

²⁴⁷ „Foucault étudie la raison d'État”, DE II, 802 és 857.

²⁴⁸ „Entretien avec Michel Foucault”, DE II, 912.

²⁴⁹ Foucault, i. m. 98, 139. (kiemelés az eredetiben)

a flörtölést a sadomazochizmus és az LSD világával²⁵⁰. Talán túlzás azt állítani, hogy Foucault életművében az igazi fordulat – amely során a hetvenes évek második felétől kezdve az addig inkább az elnyomás, a hatalom, a represszió filozófusából lassanként a szabadság és az igazság filozófusa lett – a gay kultúra növekvő sikerének hatására történt meg, illetve hogy „élete utolsó tíz évében a legfontosabb anyag, amellyel a filozófusnak dolgoznia kellett, nem volt más, mint saját homoszexualitása, amely teljes mértékben meghatározta bölcséleti írásait”²⁵¹, az azonban kétségtelen, hogy a nyolcvanas években adott interjúkban Foucault egyre határozottabban kiállt a „másként gondolkodás” mellett, és hogy számára ez a másként gondolkodás egyre inkább egy tiltásoktól és szabályozásoktól mentes (homo)szexuális kultúra átátamasztására (is) szolgált, amelyről maga Foucault úgy gondolkodott, hogy ennek optimális esetben egy általános szexuális kultúrává kellene válnia (nyilván nem tekinthetünk írásaira egyfajta üzenetként, de ebből a szempontból talán nem véletlen, hogy „*A tudás akarása* nagy hatással volt az amerikai homoszexuális mozgalomra”²⁵²). Foucault szemében nem csupán arról volt szó, hogy engedélyezni kell a férfiak egymással való szexuális kapcsolatát vagy életközösséget, hanem részint arról, hogy ennek során ki kell alakítani egy sajátos, alapvetően a szabadságon alapuló homoszexuális kultúrát, részint pedig arról, hogy ennek aztán a heteroszexuális kultúrára is hatással kell lennie²⁵³.

A szexualitás története kapcsán adott interjúkban Foucault a lehető legritkábban beszél a heteroszexuális kultúráról – és akkor is inkább negatív felhanggal említi meg vagy kissé lekezelően beszél róla: a homoszexuálisok birodalmát viccesen az NSZK-hoz, a heteroszexuálisokét az NDK-hoz hasonlítja, mondván: a keletnémetek nagy része szívesen átszökne nyugatra, de nagyon kevés nyugatnémet van, aki a határon ellenkező irányban szeretne átszökni²⁵⁴ –, de nem azért, mert az kvázi nem szorul felszabadításra, hanem éppen

²⁵⁰ Vö. D. Macey: *The Lives of Michel Foucault*, i. m. 339. Erről részletesebben lásd J. Miller: „Michel Foucault szenvedélyei”, *Vulgo* II. évf. 3-4-5, 380–414. Ford. Csengei Ildikó.

²⁵¹ A. Nehamas: „A Fate for Socrates’ Reason. Foucault on the Care of the Self”, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley-Los Angeles-London, 1998, University of California Press, 178.

²⁵² Lásd T. Bénatouil: „Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 37.

²⁵³ „Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”, DE II, 1130.

²⁵⁴ „Objektív bizonyítékunk van arra, hogy a homoszexualitás érdekesebb a heteroszexualitásnál: jelentős számú heteroszexuális embert ismerünk, akik szeretnének homoszexuálisok lenni, de nagyon kevés olyan homoszexuális embert ismerünk, aki tényleg heteroszexuálissá akarna válni. Olyan ez, mint az NDK-ból átmenni az NSZK-ba. Mi nagyon

azért, mert elképzelése szerint egy téves kulturális kód foglya: míg a heteroszexuálisoknál (Foucault szerint) a nyugati keresztény hagyománynak megfelelően az udvarlás, vagyis a vágy momentuma nemcsak megelőzi az aktust, de valójában olyan hangsúlyt kap, hogy az aktus és vele együtt a gyönyör másodlagossá válik, addig a homoszexuális kultúrában magán az aktuson van a hangsúly (mindenféle előzetes udvarlás nélkül)²⁵⁵, az aktus ugyanis teljes anonimitásban megy végbe, mégpedig olyan módon, hogy magában az aktusban az ember nem marad annak a tévhitnek a foglya, hogy csak a nemi szervek tekinthetők a gyönyör forrásának. Ez egyben azt is jelenti, hogy ebben a kultúrában végbemegy a „gyönyörök deszexualizálása”²⁵⁶, és így a gyönyörűség addig nem ismert dimenziókat nyer (megszabadul a korábbi tiltások uralma alól, és a szexuális gyönyöröket fizikai gyönyörökkel egészíti ki, amennyiben nemcsak a test bizonyos privilegizált részeitől remél gyönyörűséget, hanem a test legkülönösebb zónáit is „használatba veszi”); erre a felszabadult vagy felszabadított aktusra és gyönyörré következik aztán a vágy reneszánsza. Összességében a cél Foucault szerint az volna, hogy a heteroszexuális kultúrában élők is ezt az aktusból kiinduló és a gyönyörökön át a vágyig vivő modellt vegyék át, és ennek nevében szabadítsák fel magukat a téves kulturális minták elnyomása alól. „A szexuális identitás fogalma határokat szab, és én azt hiszem, hogy jogunk van vagy jogunk lehet arra, hogy szabadok legyünk.”²⁵⁷ Ezért nem lehet a cél egyszerűen bizonyos homoszexuális magatartásformák engedélyeztetése: egy teljesen új szexuális, majd azon is túlmutató kultúra létrehozásáról van szó.

Nem kell különösebb éleselméjűség ahhoz, hogy felfedezzük: a Foucault által az említett interjúban felvázolt gondolkodási séma (vágyközpontúság helyett gyönyör- és aktusközpontúság) feltűnően hasonlít *A szexualitás történetében* kifejtett gondolatmenetre, ahol a kereszténység mint kulturális hatalom a vágyra helyezi a hangsúlyt, azon belül is a vágy hermeneutikájára, vagyis elnyomására, míg a görög gondolkodás a „gyönyörök gyakorlására” készlet, és ennyiben valósággal felszabadítja az ember szexualitását (mint láttuk, ennek a két szélsőségnek a bemutatását végezte el Foucault egyfelől Ágostonra, másfelől Lukianoszra hivatkozva). Talán nem túlzás azt állítani, hogy az áltörténetinek bizonyult konstrukció (antikvitás versus kereszténység, Lukianosz

is tudnánk szeretni egy nőt, ki tudnánk alakítani vele egy intenzív kapcsolatot, talán még inkább, mint egy fiatal fiúval, de soha nem akarnánk heteroszexuálisokká válni.”
„Conversation avec Werner Schoeter”, DE II, 1074.

²⁵⁵ „Choix sexuel, acte sexuel”, DE II, 1148.

²⁵⁶ „Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE II, 1557.

²⁵⁷ Uo. 1558.

versus Ágoston) a hetvenes-nyolcvanas évek szexuális kultúrájában (mint „jelenben”) és a Foucault által felvázolt jövőbeli egyetemes és szabad szexuális kultúrában találja meg az „igazságát”, valahogy úgy, ahogy a *Felügyelet és büntetés* bölcseleti elemzése is akkor válik Foucault szerint „igazzá”, amikor az elítéltek a börtönben egymásnak kiáltják oda a könyv egy-egy mondatát, és amikor a börtönben dolgozók egyszerre lehetetlennek ítélik, hogy a megszokott módon folytassák a munkájukat. Egy állítás vagy könyv igazsága az, amikor szakadást idéz elő az evidenciákban: ezért mondhatja Foucault, hogy az ő szemében egy jó és igaz könyv mindig úgy működik, mint egy bomba, amely felrobban és eltűnik²⁵⁸. *A szexualitás történetére* Foucault alighanem ilyen bombaként tekintett (ami nem jelenti azt, hogy a maga részéről ne gondolta volna többé-kevésbé komolyan az ott felvázolt történeti elemzéseket): a történeti analízis célja elsősorban, mint Deleuze rámutatott, az, hogy az adott helyzet és kultúra történeti, azaz időbeli, nem egyetemes, hanem esetleges, azaz megváltoztatható jellegére mutasson rá, az önmagamhoz fűződő viszony előtérbe helyezését pedig az a szándék vezeti, hogy ezáltal „egy új, a hatalom viszonyaira nem redukálható” létezés módjait fedezze fel²⁵⁹.

Ez tehát az, amit Foucault közvetlen céljaként nevezhetünk meg, és amittől nem tekinthetünk el *A szexualitás története* elemzése kapcsán: egyfajta szexuális és életmódbeli felszabadítás, pontosabban olyan „történeti” elemzések prezentálása a jelen és a jövő számára, amelyek ismeretében az adott egyén, ha akar, képes lehet másként gondolkodni a határokról és tiltásokról, és ennek következtében képes lehet arra, hogy másként élje meg saját testét, nemiségét, szexualitását és egyáltalán életét és halálát. Ennek alapja a teremtő bizalmatlanság kivívása azzal szemben, ami van²⁶⁰, módszere pedig a történeti-filozófiai gondolkodás segítségével „a tekintet áthelyezése”: a filozófia „láthatóvá teszi azt, ami látható, megjeleníti azt, ami olyan közeli, olyan közvetlen, és olyan bensőségesen kötődik hozzánk, hogy épp emiatt láthatatlanná válik számunkra”²⁶¹. Ezt jelenti a filozófia megújítása: nem az a kérdés, mint korábban, a filozófia nagy hagyományában, hogy mi a lélek és hogy mi az örökkévalóság, hanem az, hogy kik vagyunk mi és hogy mi történik most.²⁶² Ez egy tisztán filozófiai kérdés is; hozzá kell tenni azonban, hogy amikor Foucault az önmagaság új technikáiról vagy új „önkultúráról” beszél, akkor bizonyos értelemben mindig egy homoszexuális kultúráról – nem kizárólag arról, de jó-

²⁵⁸ „Dialogue sur le pouvoir”, DE II, 477.

²⁵⁹ Foucault, i. m. 122. és 109.

²⁶⁰ „Table ronde du mai 1978”, DE II, 851.

²⁶¹ „La scène de la philosophie”, DE II, 594.

²⁶² Uo. 573.

részt mégiscsak arról – *is* beszél. Ahogy Arnold Davidson írja: „Foucault számára a homoszexualitás választ jelentett arra a kérdésre, hogy miként ültethetjük át a gyakorlatba a huszadik században az antik lelkigyakorlatokat. Az ő szemében az ókori önfegyelem gyakorlatai és a homoszexualitás annyiban kapcsolódik egymáshoz, hogy mindkettő az önmagaság olyan, sajátos életmódot jelentő etikáját vagy esztétikáját feltételezi, amelyet a társadalom hajlamos önmaga számára veszélyként érzékelni.”²⁶³

Ugyanakkor nem pusztán egy homoszexuális kultúra elfogadásáról vagy egy megújított, univerzálissá váló szexuális kultúra kidolgozásáról vagy elméleti-történeti előkészítéséről van szó, hanem a lehető legkonkrétabb értelemben vett másként gondolkodásról is, „a különbség, a variáció, az átváltozás jogáról”²⁶⁴, amelynek Foucault szerint olyan további – nem kizárólag vagy nem elsősorban elméleti, filozófiai, antropológiai – összetevői vannak, mint például a vérfertőzés tiltásának pusztán társadalmi előítéletként vagy gondolkodási szokásként való leleplezése és e tiltás megkérdőjelezése (mint láttuk, ez *A szexualitás történetében* is előkerül)²⁶⁵, a drogfogyasztás mint hallatlan gyönyörűségforrás engedélyezése és egyáltalán a gyönyörök olyan gyakorlásának kidolgozása és a gyönyörök olyan megtapasztalása és persze engedélyeztetése, amely nem éri be a kispolgári gyönyörökkel, hanem az elmúlás szélére taszítja az embert, és végső határait tapasztaltatja meg vele²⁶⁶, a nemi erőszak tényének és elítélhetőségének megkérdőjelezése, és egyáltalán annak a kérdésnek a felvetése, hogy jó-e, ha az államnak, az egyháznak, a rendőrségnek, a pszichiáternek vagy az igazságszolgáltató-büntető hatalomnak bármiféle befolyása van az egyének szexuális kapcsolataira²⁶⁷, ezentúl pedig többek között az ön-

²⁶³ Idézi T. Bénatouïl: „Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault”, *Foucault et la philosophie antique*, i. m. 37.

²⁶⁴ Deleuze: *Foucault*, i. m. 113.

²⁶⁵ „Le souci de la vérité”, DE II, 1493. Foucault itt ugyanazt a Xenophón-szöveget idézi állítása alátámasztásul, mint *A szexualitás történetében* (SZT II, 63.).

²⁶⁶ „Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”, DE II, 1353. Lásd még pl. DE II, 1557.

²⁶⁷ Nem a racionalitás olyan formái szerint hatolnak-e be erre az illetékességükön alapvetően kívül eső területre, melyek elavultak, amelyeket a végrehajtók maguk nem is értenek, és amelyek csak egy puritán-keresztény-viktoriánus elnyomás maradványaként lepleződnek le? Nem az a szándék vezeti-e a törvényeket és tiltásokat, hogy a törvényhozók egyrészt tagadják a gyermeki szexualitás valóságát – akkor sem hisznek a gyermeknek és akkor is a felnőtt agresszort vonják kérdőre, ha a gyermek kifejezi, hogy igenis vágyott a felnőttel való érintkezésre, így tehát mintegy megvonják tőle a szót, és nem hisznek a szavának –, másrészt hogy magát a szexualitást valami egyetemes veszélyként jelenítsék meg? Van-e tényleges különbség a nemi erőszak és a pusztán fizikai erőszak, pl. a tettlegesség között: miért kellene privilegizálni jogi értelemben a test egy részét – a nemi szerveket –

gyilkosság pozitív erőként való beállítása és engedélyezése, vagyis voltaképpen az öngyilkossághoz való jog bevezetése, annak a lehetőségnek a biztosításával együtt vagy annak jegyében, hogy az ember ne csak az életére, de a halálára is mint egy megalkotandó, szépséges műre tekinthessen²⁶⁸; általában – legalábbis az interjúkban – egy teljes, már-már utópikusnak tetsző belső autonómia és „szabadság” kivívása, végső soron egy olyan etika és önkultúra kidolgozása, amely par excellence egyéni és (épp állítólagos és végtelen szabadságában) nem is lehet más, mint egyénre szabott és egyénenként szabadon változtatható²⁶⁹. Foucault egészen idealista módon gondolkodik erről az öngondozáson alapuló, új kultúráról: meggyőződése, hogy aki képes az öngondozás tökéletes elsajátítására, az teljes mértékben harmóniában fog élni nemcsak önmagával, hanem környezetével is, anélkül, hogy észébe jutna uralkodni mások fölött²⁷⁰

Nem tisztem a Foucault által felvetett problémák érdemi tárgyalása: nemcsak azért nem, mert ennek a könyvnek alapvetően más a célkitűzése, hanem azért sem, mert ehhez egy olyan komplex történeti-kritikai-szociológiai vizsgálat (és módszer, talán éppen a Foucault által kidolgozott „problematizáció”) volna szükséges, amely számot vet a hetvenes-nyolcvanas évek tényleges szexuális kultúrájával és történeti-jogi helyzetével Európában és az Egyesült Államokban, ismeri a nemi erőszakra, az öngyilkosságra vagy akár a drog-fogyasztásra vonatkozó elsődleges és másodlagos irodalmat és kutatásokat, egyházi és állami dokumentumokat, intézményeket stb., ami jelen sorok írójáról nem mondható el. Ami Foucault idézett szövegeit és a szövegekben megjelenő, meglehetősen problematikusnak tűnő „felszabadítási filozófiát” illeti, annak kapcsán három dologra hívnám fel röviden a figyelmet.

1. Filozófiai és „esztétikai” értelemben Foucault célja nyilvánvalóan az, hogy „leleplezze” a számunkra már szinte magától értetődőnek látszó, megkérdőjelezhetetlennek és általános emberinek tartott – valójában esetleges, időbeli, történetileg kialakult, sok esetben pár száz éves – etikai szabályokként jelentkező tilalmi és felügyeleti rendszereket, és hogy rámutasson arra, hogy

a test más részeivel szemben? Stb. Vö. „Enfermement, psychiatrie, prison”, DE II, 551 és folyt., „La loi de la pudeur”, DE II, 765, 773, 775, „Interview de Michel Foucault”, DE II, 1483. (Ez utóbbi interjúban Foucault tagadja, hogy valaha is azt állította volna: az erőszakot nem kell jogi értelemben bűnként értelmezni; ugyanakkor továbbra is kiáll amellett, hogy az erőszak és a jogi felügyelet kérdése egy olyan „dilemma” elé állítja a gondolkodást, amely nehezen megoldható.)

²⁶⁸ „Un plaisir si simple”, DE II, 777–779. Lásd még DE II, 1076, 1201.

²⁶⁹ „Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”, DE II, 1356.

²⁷⁰ „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE II, 1535–1536.

„lehet más a filozófia” (vagyis hogy a filozófiai gondolkodás nem csupán elkerülhetetlen részét képezi ezeknek a rendszereknek, hanem képes lehet kívül kerülni rajtuk). A fent említett gyakorlati következmények filozófiai értelemben tehát pusztán következményei vagy alkalmazásai annak a programnak, amit Foucault „a létezés esztétikájának” nevez, és amelynek egyik legalapvetőbb tézise – Baudelaire után szabadon – az, hogy „modernnek lenni annyit tesz, mint nem elfogadni magunkat olyannak, amilyenek az idő sodrásában mutatkozunk”, ami magában foglalja „önmagunk folyamatos kritikáját” és „a jelen ironikus heroizálását, a szabadságnak a valósággal való játékát, amely arra vonatkozik, hogy átalakítsa azt”²⁷¹. Ez a szüntelenül mást akaró, más-ként gondolkodó filozófia azonban, amely a gyönyörök olyan gyakorlásán alapul, amely szerint „akinek sikerül végül eljutnia önmagához, az örömforrás önmaga számára”²⁷² nemcsak történeti, de filozófiai értelemben is meglehetősen problematikusnak tűnik.

Ahogy az a Pierre Hadot írja, akire Foucault saját elmélete kidolgozása során autoritásként próbált meg hivatkozni²⁷³, és aki egyébként – mint láttuk – súlyos kifogásokat emelt Foucault történeti értelmezései ellen is: „Foucault túlságosan az önkultúrára, az öngondozásra, az ember önmagához való megtérésére helyezi a hangsúlyt. Az etikai modellt a létezés esztétikájaként határozza meg, így aztán az önkultúra olyan formáját dolgozza ki, mely túlságosan az esztétikára koncentrál, és ami, azt hiszem, nem más, mint a dendizmus új, huszonegyedik századi formája.”²⁷⁴ Persze nemcsak ez az embernek mindvégig önmagára és saját gyönyöreire koncentráló, azokhoz rendületlenül hű felfogása kérdőjelezhető meg, hanem Foucault-nak többek között már az olyan, általában az ember létét és lényegét illető kijelentései is, mint például hogy az elmúlt évszázadok során „a nemiség fontosabb lett a lelkünknel, fontosabb még az életünknel is; ezért van olyan érzésünk, mintha a világ minden rejtélye is csekélység volna ehhez a titokhoz képest”, illetve hogy – ebből következően – „amikor Nyugat-Európa, idestova jó néhány évszázada, felfedezte a szerelmet, olyan nagyra értékelte, hogy még a halált is elfogadható áldozatnak tartotta érte; ma viszont már csak a nemiség tarthat igényt ilyen nagy áldozatra”²⁷⁵. Foucault-nak láthatóan rendíthetetlen meggyőződése, hogy „annyira elhatalmasodott rajtunk a szexualitás iránti kíváncsiság, hogy makacs eltökéltséggel fogjuk vallatóra”, hogy „szexualitásunk és saját magunk között

²⁷¹ „Qu'est-ce que les Lumières?”, DE II, 1389–1391.

²⁷² SZT III, 174.

²⁷³ Lásd SZT III, 48. o. 3. lj.

²⁷⁴ *A lélek iskolája*, i. m. 304.

²⁷⁵ SZT I, 162–163.

Nyugat-Európa olyan feszült viszonyt teremtett, amelynek az igazságszükséglet a lényege: az a dolgunk, hogy kieroszakoljuk a nemiség igazságát”, ettől várjuk ugyanis „a választ arra a kérdésre, kik is vagyunk valójában”.²⁷⁶

A legkevesebb, amit mondhatunk az az, hogy – ha nem egyfajta önvallo-másként vagy kulturális jelenségként tekintünk ezekre a szövegekre (ame-lyeket itt nyilván nem feladatunk megítélni), hanem bölcséleti tézisként – nem tűnik túlságosan reálisnak a „modern” ember olyan értelmezése, amely-ben az ember léte, lényege és halála kizárólag a nemiségében összpontosul, és nem világos, mi alapján állíthatnánk, hogy a „nyugati” ember számára minden titok és minden igazság letéteményese a szexualitás; sajátos ezt az erő-sen kérdéses és nem mellesleg leginkább freudiánus eredetűnek mondhá-tó emberfelfogást éppen Foucault szájából hallani, akinek egyik legalapve-tőbb célja – nem utolsósorban éppen *A szexualitás történetében* is – a freudi pszichoanalízis korlátozó tézisei és túlzott hatása elleni fellépés volt. Összes-ségében mind a szabadsághoz, mind a nemiséghez és a szexualitáshoz, mind az önmagasághoz való, Foucault által kidolgozott megértési vagy megélési modellek meglehetősen gyermetegnek – vagy legföljebb kamaszkorinak – és azon is túl valahogy a nárcizmus egy nehezen meghaladható formájának tűnnek. Ráadásul van ezekben a megfontolásokban – gyermetegségük vagy naivitásuk mellett – valami katedrafilozófiaszerű is: valóban érdekes elméleti „kérdés” vagy „dilemma”, hogy ha például egy három- vagy akár tizenkét éves gyermeket megeroszakol az utcán egy idegen, akkor miféle jogot formál egy másik idegen ember egy bizonyos, ki tudja ki vagy mi által legitimált hiva-tal – a rendőrség, az állam, az ügyészség, a pszichiátria – nevében beavatkozni ebbe a viszonyba: ugyan miért kellene úgy tennünk, mintha még mindig nem dolgoztuk volna fel azt a nemcsak Freud által hangoztatott tényt, hogy igen-is létezik gyermekkori szexualitás, miért ne feltételezhetnénk, hogy a gyer-meknek is van vágya stb.; ha azonban szülőként az én gyerekemmel törté-nik ilyesmi, sőt, valójában már akkor is, ha közelről megtapasztalom akár egy idegen kisgyerek fájdalmát, értetlenségét, kitettséget – tulajdonképpen persze elegendő belegondolni ebbe vagy elképzelni is ugyanezt –, akkor viszonylag hamar köddé válik az ilyen „ex cathedra” bölcselkedés és okoskodás izgalma és érdekessége²⁷⁷. Itt mindenesetre, azt hiszem, nem a felszíni következmé-

²⁷⁶ SZT I, 79–80. Lásd még pl. uo. 64 és folyt. vagy akár 38.: „A modern társadalmakat nem az jellemzi, hogy valamilyen módon homályban akarják tartani a szexualitást, hanem az, hogy szakadatlanul beszélni kénytelenek róla, úgy találva a dolgot, mintha titok volna, mintha maga volna a titok.”

²⁷⁷ Sajátos, hogy Foucault „jelentéktelen mezei szórakozásnak” nevezi azt, amikor egy Jouy nevű „lotharingiai félnótás” „a Saint-Nicolas-ba vezető út mentén egy kislánnyal olyan meghitt

nyeket mint szimptomákat lenne érdemes alaposabban átgondolni és felülvizsgálni, hanem – ha szabad ilyen elavult ellentét párral élni – a mélyükön rejlő és alapjukat jelentő, a kései Foucault írásaiban és előadásaiban központi szerepet játszó, meglehetősen problematikusnak tűnő „létezésesztétikát” is, történeti és bölcséleti értelemben egyaránt²⁷⁸.

2. Kétségtelen, hogy Foucault szabadságvágya alapvetően rányomta a bélyegét írásai mellett beszéd- és gondolkodásmódjára is, aminek megvan az az előnye, hogy tanulmányait, interjúit olvasva az a benyomásunk támad: egy egészen sziporkázó és lenyűgöző intenzitású elméről van szó, akinek szinte mindenről izgalmasabbnál izgalmasabb és érdekesebbnél érdekesebb tézisek és hipotézisek jutnak eszébe. A következetes következetlenség mint a szabadság mámorában fogant gondolkodásmód („Irtó unalmas mindig ugyanannak lenni.”²⁷⁹) valósággal a kései Foucault védjegyévé lett, ami azt is jelenti, hogy nemcsak hogy nem volt hajlandó tartani magát egy-egy általa megfogalmazott téziszhez, hanem kifejezett programot csinált abból, hogy újra és újra felülírja saját korábbi állításait. „Azért írok, hogy más legyek, mint aki vagyok: az írás során az ember saját létmódját akarja megváltoztatni.”²⁸⁰ „Abszolút tudatában vagyok annak, hogy mindig változom azon dolgok kapcsán, amelyek érdekelnek, és amelyeket egyszer már valahogyan elgondoltam. Sohasem gondolom ugyanarról a dologról teljesen ugyanazt, a könyveim ugyanis számomra elsősorban tapasztalatok, amelyeket teljes mértékben át

játékba kezdett, amelyet »etyepetyének« neveznek.” (SZT I, 34) Foucault alighanem egy nemi erőszak vagy egy erre irányuló kísérlet leírására használja a „szórakozás” szót, ez azonban nem teljesen egyértelmű, Foucault leírásából ugyanis nem világos, hogy pontosan mi történt (talán mert Foucault nem is akarja világossá tenni a történeteket; a bírósági eljárás és vizsgálódás ténye mindenesetre arra utal, hogy az esetet alighanem nemi erőszakként értelmezték vagy annak hitték): Foucault hol azt írja, hogy a férfi „visszaélt egy kislány ártatlanságával”, hol azt, hogy „a koravén gyermek megajándékozta futó örömmel a falu bolondját”, hol azt, hogy „a falusi félnótás néhány pénzdarabbal próbálta megvásárolni egy gyerek-lánytól azokat a kedvességeket, amelyeket a nagyon megtagadtak tőle”; összességében azonban egyáltalán nem a megerőszakolás mint olyan érdeklí a történetből, hanem ezt az esetet is csak arra használja, hogy rámutasson: „Nyugaton” egyre inkább elterjed az a gyakorlat és törvény, hogy „szavakba kell foglalni” a szexualitást. Lásd uo. 35. Érdekes egyébként, hogy ebben a tekintetben Sade márki szövegei egy platformra kerülnek a 19. századi, gyóntatóknak szánt egyházi kézikönyvekkel (uo. 23.). Az esethez lásd még: RE, 285 és folyt.

²⁷⁸ Ehhez megfelelő kiindulópontot jelenthet többek között Pierre Hadot-nak a létezés foucault-i esztétikájával kapcsolatos kritikája. Lásd „Félbeszakadt beszélgetés Michel Foucault-val. Hasonlóságok és eltérések.” *A lélek iskolája*, i. m. 281 és folyt.

²⁷⁹ „Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité”, DE II, 1558.

²⁸⁰ „Archéologie d'une passion”, DE II, 1424.

akarok élni. A tapasztalat az, amiből az ember megváltozva jön ki. Sohasem mernék belekezdeni egy olyan könyv írásába, amelyben azt kellene tudtára adnom a világnak, hogy mit gondoltam még azelőtt, hogy belekezdtem volna a könyv írásába. Pontosan azért írok, mert nem tudom, mit gondoljak arról a dolgról, amelyről gondolkodni szeretnék. A könyv tehát átalakít, és azt is átalakítja, amit gondolok. Minden könyv megváltoztatja azt, amit akkor gondoltam, amikor az előző könyvemet befejeztem. Nem elméletet írok, hanem tapasztalatot végzek; az elméletíró dedukció vagy analízis révén egy általános rendszert vázol fel, amelyet aztán egyöntetűen alkalmaz különböző területeken. Én nem így dolgozom: könyveimben tapasztalatra teszek szert, ami azt jelenti, hogy azért írok, hogy megváltoztassam magam, és hogy többé ne gondoljam azt, amit addig gondoltam.”²⁸¹

Bizonyos értelemben ezzel a végtelen szabadság- és megújulásvágygal magyarázhatóak talán *A szexualitás története* folyamatos önellentmondásai, következetlenségei és témaváltásai is, amelyek az interjúkban is jócskán megfigyelhetők²⁸²; hozzá kell tenni azonban, hogy – talán egyszerűen a rossz cím-választás okán – *A szexualitás történetében* összességében egy meglehetősen zilált elméletet vagy képet kapunk a szexualitás történetéről: az egyetlen témának szentelt, többkötetes, nagy összefoglaló munka mint forma úgy tűnik, nem igazán felelt meg a kései Foucault csapongó és mindig újat, mindig mást és mindig másra gondolni akaró bölcséleti kísérletének. Innen nézve mindenesetre jobban értjük Hervé Guibert már idézett megjegyzését, amely szerint Foucault tulajdonképpen azért várt nyolc évig *A szexualitás története* két utolsó kötetének leadásával, mert egy „végtelen művet” akart írni; utolsó éveiben Foucault alighanem valóban egy olyan „művön” dolgozott, amely nemcsak vagy nem feltétlenül az igazságot mondja, történeti értelemben, a szexualitásról vagy bármely más felvetett kérdésről, de szüntelenül és mindig újra megnyitja szerzőjét és olvasóját egy igaznak tekinthető tapasztalat-

²⁸¹ „Entretien avec Michel Foucault”, DE II, 861. Lásd a (tudományos) „munka” szép meghatározását a „Des travaux” sorozat indításakor: „A munka az, ami egy bizonyos, a szerző és az olvasó által egyaránt elvégzett fáradozás árán képes a tudás területén jelentős változást elérni, és amelynek az igazság egy más alakjához való hozzáférés a jutalma.” („Des travaux”, DE II, 1186.)

²⁸² Az antik görög etika egyszer „mélységes hibaként” jelenik meg, amelyhez semmiféleképpen nem szabad visszatérnünk (DE II, 1517) és amely kifejezetten „undorító” aspektusokkal is bír (DE II, 1207), máskor viszont Foucault nemcsak azt állítja, hogy követendő mintát lát benne egy mai etika számára (DE II, 1551), hanem azt is bevallja: tisztában van vele, hogy az antikvitást mint követendő mintát az ember saját maga hozza létre és teremti meg, „de azért jó megtapasztalni ezt a fajta nosztalgiát.” (DE II, 1599.)

ra²⁸³ (ebből a perspektívából az elkészült mű maga bizonyos értelemben másodlagossá válik). Foucault következetes következetlensége, amely során a filozófus mindig újabb és újabb felvetésekkel, ötletekkel, igazságokkal állt elő, egy olyan hűség jele, amely – a Kierkegaard által leírt Don Giovannihoz hasonlóan – nem a maga múltjához vagy a történeti igazsághoz, nem a saját, korábban megfogalmazott elméleteihez és igazságaihoz és nem mások igazságához hű, hanem egyedül ehhez a mindig feltáruló és mindig másra hívó, mást mutató – tehát voltaképpen üres – tapasztalathoz. De lehetséges-e hűnek lenni a jövőhöz, lehetséges és életszerű-e kizárólag a jövőhöz hűnek lenni, és van-e értelme ennek a hűségnek? Kierkegaard frenetikusnak és magával ragadónak, ugyanakkor azért eléggé nyomasztónak ábrázolta az ebben vagy legalábbis valami nagyon hasonló szerepben tetszelgő Don Giovannit²⁸⁴, az is kétségtelen azonban, hogy a vallás zsenijéhez mint végső, talán elérhetetlen ideálhoz inkább vélte hasonlíthatónak, mint az etika – a házasság – hétköznapi és kissé unalmas hőséhez.

A „létezés esztétikájával” Foucault mindenesetre nemcsak Nietzschének a (szexuális) morálra, hanem Kierkegaard-nak az esztétikai stádiumra vonatkozó kérdésfeltevését is aktualizálta, újraértelmezte és radikalizálta. A kérdés csak az: érti-e az embert és érti-e a valóságot az, aki egy ilyen filozófiai kísérletbe fog? Valóban ennyi volna-e a szabadság, ennyi volna-e az ember feladata: az adott helyzet felmérése, megértése és elutasítása, illetve egy tudatos öngondozás, amelyben kiteljesedik a tiltásokon kívül került, önmaga újabb és újabb lehetőségeinek megvalósulását napról napra gyönyörűséggel fogadó, felszabadított egyén? Nem reálisabb-e az emberről az Ágoston által megrajzolt kép vagy portré a *Vallomások* lapjain, amely úgy ábrázolja őt, mint aki még akkor is folyton-folyvást és elkerülhetetlenül elbukik, amikor Isten szerelme átszúrja a szívét, amikor szüntelenül Isten tekintetét érzi magára szegezve, amikor már megtért Istenhez, és elvileg semmi sem választhatja már el tőle²⁸⁵? El lehet-e tekinteni az emberről szólva erről az elkerülhetetlennek

²⁸³ Ebben az értelemben különbözteti meg Foucault a tapasztalatkönyveket (saját történeti munkáit) az igazság- vagy kimutatáskönyvektől. „Entretien avec Michel Foucault”, DE II, 866.

²⁸⁴ Lásd *Vagy-vagy*. Budapest, 1994, Osiris, 35–104.

²⁸⁵ Ágoston ilyen értelmezése – többek között az olyan kijelentések fényében, mint a „nagymértékben kérdésessé váltam magam előtt (factus eram ipse mihi magna questio)” vagy a „túláságosan is a fáradozás és a verejtekezés földje lettem a magam számára (factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii)” – kapcsán lásd M. Heidegger: „Augustinus und der Neuplatonismus”, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60, Frankfurt am Main, 1995, Klostermann, ill. J.-L.- Marion: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*. Párizs, 2008, Puf.

tűnő belső töréstől? Mítosz-e csupán az ember törekenysége, kitettsége, bukása, valamiféle betegség, kulturális vírus, amellyel a kereszténység oltott be minket, és amelyből egy új esztétika mint terápia által ki lehet gyógyulni?

Foucault érdeme, ha más nem, az, hogy nagy erővel és – a nietzschei vídám tudomány jegyében – vidámsággal világított rá erre a kérdésre és problémára, és olyan provokatív válaszokat és megoldásokat kínált, amelyek fényében nem tudunk nem másként, új szemszögből tekinteni evidensnek tűnő és így sok tekintetben magunk számára is láthatatlanná vált gondolatainkra, vágyainkra, életvitelünkre. Provokatív kérdéseivel és válaszaival kiszakít minket jól ismert világunkból, amelyben a megszokás révén saját magunk számára válunk folyton-folyvást elgondolhatatlanná vagy ténylegesen el nem gondolttá, és bár válaszaival talán nem értünk mindig egyet, ennek a bölcseleti kísérletnek valószínűleg nem is a feleleteiben, mint inkább magukban a kérdésekben van az igazsága, nemcsak annyiban, amennyiben ezek a kérdések reális és igaz kérdések, hanem annyiban is, amennyiben a kérdező leplezetlen és szenvedélyes igazságvágáról tanúskodnak, egy olyan végtelen igazságvágáról, amely egy végső szabadság jegyében és nevében saját korábbi igazságait is – és egyben minden készen kapott igazságot és egyáltalán: saját magát is – szüntelenül megkérdőjelezi. Foucault gondolkodásának ez a leglenyűgözőbb és egyben a legkérdésesebb eleme.

3. Ami a kereszténységkritikát illeti, azt Foucault esetében nyilvánvalóan általában a renddel, a tiltással szembeni fellépés határozta meg. Ennek kapcsán két dologra szükséges felhívni a figyelmet. Egyrészt arra, hogy a Foucault által leírt kereszténység mint a szexualitás legtöbb formáját elnyomó, a testi ségre és a testi létre eleve gyanúval tekintő doktrina sok tekintetben hasonlít arra a képre, amelyet a kereszténység sokszor még ma is sugall magáról: nemcsak kritikusai látják és láttatják sokszor ilyennek, de gyakran a keresztények (papok és hívők) szemében és gyakorlatában is ez tűnik a keresztény vallás meghatározó elemének²⁸⁶. Ez nem jelenti azt, hogy ez a felületi keresztény-

²⁸⁶ Nem véletlen, hogy a hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején – tehát Foucault kutatásaival körülbelül egy időben – tartott nyilvános audienciáin, amelyeket mérföldkőnek szoktak tartani a modern kereszténységnek a szexualitáshoz fűződő viszonyában, II. János Pál megpróbált utat nyitni egy olyan (az aktuális gyakorlattal és tanítással bizonyos értelemben szembenemő) tanítás felé, amelyben az emberi szexualitás nem elutasítandó vagy gyanúval kezelendő valóság, hanem az ember elidegeníthetetlenül személyes és valódi összetevője, amelyben, a Teremtés könyve igazi értelmének megfelelően, a férfi és a nő személyes és egyedülálló módon nyilatkoztatja ki egymásnak és ajándékozza meg egymással – nemcsak testi, de lelki értelemben is – önmagát. Vö. pl. *A férfi és a nő eredeti egy-sége*. Ford. Juhász Gábor Tamás. Budapest, 2009, Kairosz, 112–114. A németül eredeti-

ség azonos volna a kereszténységgel magával (főleg nem a történeti kereszténységgel); Foucault elemzése azonban részint rámutat arra, hogy sokszor milyen mélységes értetlenséggel viszonyulnak a keresztények és a nem keresztények a keresztény spiritualitás gazdag és egyáltalán nem a bűnre, a rosszra, az életellenességre vagy a testellenességre épülő hagyományához, részint téves következtetései vagy inkább prekoncepciói által is felhívja a figyelmet arra, hogy milyen, már-már feloldhatatlan nehézséggel szembesül az, aki történeti értelemben megpróbálja megragadni a kereszténység „eredetét”, „lényegét”, „igazságát” vagy az antikvitással szembeni „újdonságát”.

Ha Foucault a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben arra vállalkozott volna, hogy szembeállítsa a korabeli keresztény és nem keresztény kultúrában testet öltő, a testiséget és a szexualitást elutasító akár keresztény, akár polgári vagy kispolgári meggyőződéseket egy lehetséges és még megalkotandó jövővel, amelyben a folyamatos határsértések mint kísérletek által egy szabadabb szexuális magatartás ölthet testet, ha tehát például az *Előszó a határsértéshez* című esszéjében vázolt új szexualitást nem a kereszténységből mint történeti alakzathoz, hanem inkább az „Isten halálához” kapcsolódó újabb elméletekből (Sade, Bataille) bontotta volna ki²⁸⁷, annak bemutatása érdekében, hogy „a fejelemző normalizációk” hogyan kerülnek „egyre nagyobb mértékben összeütközésbe a szuverenitás jogi rendszerével”²⁸⁸ – mint látjuk, Foucault-nak ez az ellentét már a hatvanas évek elején is meghatározó fogalmi élménye volt –, és ennyiben nem a jelen-régmúlt, hanem a jelen-jövő ellentétpárban gondolkodott volna, akkor az kifejezetten érdekes lett volna, legalábbis jobban illett volna Foucault felkészültségéhez és – ha szabad azt mondani – profiljához; a probléma az, hogy ezt a számára nyilvánvalóan nagyon is aktuális etikai vagy politikai kérdést mindenáron több évezredes történeti távlatba akarta helyezni, ami *A szexualitás történetében*, mint láttuk, végső soron egy nagyon kérdéses történeti leírást eredményezett. Azt mondhatjuk tehát, hogy Foucault sok tekintetben jól „diagnosztizálta” a jelent, a korabeli, akár „kereszténynek” vagy

leg 1992-ben kiadott *A dogmatika kézikönyvében* is azt olvassuk (szerk. T. Schneider, ford. Varga B. József, Budapest, 2002, Vigilia, 381.): „Az egyházi házasságtant ráadásul saját hagyományai terhelik: a testiséggel, a vággyal, a szexualitással szembeni bizalmatlanság (amely meghatározza a nyugati házasságok történetének nagy részét) gyakran még mai egyházi szexuálitkánkban is megmutatkozik. Ez a tény megnehezíti a házasság szentségének helyes megértését, sokszor még az elkötelezett keresztények számára is.” Alighanem XVI. Benedek is ebben az értelemben jegyezte meg, hogy „azt a tényt, hogy az *Énekek éneke* a kánon része, máig nem tudtuk igazán feldolgozni.” Lásd „A házasság teológiája”. Ford. Németh Attila. *Sapientiana*, 2009/2, 13.

²⁸⁷ Lásd NYV, 71–86. Ford. Sutyák Tibor.

²⁸⁸ Vö. „A hatalom mikrofizikája”, NYV, 328.

keresztény eredetűnek is tartható szexuális kultúrát illető kritikus megjegyzései is kifejezetten elgondolkodtatóak; kár, hogy ennek ürügyén egy végtelenül leegyszerűsített és összességében egyáltalán nem meggyőző történeti elemzést vázolt fel a megjelent kötetekben.

Foucault elméletei mélyén ugyanakkor nemcsak egy kamasz vagy serdülőkori gyermek (vagy akár egy homoszexuális férfi) kíváncsisága és féktelen önmegvalósítási és önfelzabarási vágya rejtőzik – a vágy, hogy a múlt feltárása által „szabad” legyen a jelentől, attól, „ami van” –, hanem egyben az a rettenet is, hogy talán a valóság hozzáférhetetlen, hogy tehát egész életünkben olyan gondolatok, erők játéktereként létezőnk, amelyeket magunk sem ismerünk, hogy folyton-folyvást el nem gondolt gondolatok nevében ítélkezünk, szeretkezünk, gondolkodunk, hogy talán egyetlen sajátunk mondható vágyunk, gondolatunk sincs egész életünkben: „nem vagyunk mások, mint amit évszázadokkal, hónapokkal vagy hetekkel ezelőtt mások gondoltak és leírtak”²⁸⁹, „erők, mozgások, folyamatok futnak keresztül rajtunk, amelyeket nem ismerünk, és a filozófus feladata minden kétséget kizáróan az, hogy diagnosztizálja ezeket az erőket, hogy diagnosztizálja azt, ami van”²⁹⁰. Nincs-e valami igazság ebben a belátásban vagy sejtésben? Kár, hogy Foucault ezt a kérdést a szexualitásra és azon belül is kimondva-kimondatlanul a homoszexualitásra helyezte ki: akár fatális tévedésnek is tekinthető, hogy utolsó könyvében kizárólag a szexualitásban vélte fellelhetőnek az ember igazságát és az erre az egyébként nagyon komoly kérdésre adott feleletet. „A szex mélyén az igazság”²⁹¹ – bizonyos értelemben ez volt ekkor a kései Foucault jelszava, ezért gondolta azt, hogy a „felvilágosodás” máig aktuális feladata Kant nyomán nem más, mint feltenni a kérdést: kik vagyunk mi ma, majd ennek jegyében mindig újra kivívni a szabadságot azzal szemben, akinek mondanak és tartanak minket vagy akinek mondjuk és tartjuk magunkat; valójában azonban talán épp azt jelentette volna felnőni – ez lehetett volna egyfajta második fel- vagy megvilágosodás –, ha belátta volna (a Collège de France-ban tartott előadásaiban egyébként vannak erre utaló jelek), hogy az ember életének igazsága – még ha ez egy elodázhatatlan kérdés és valóság is benne és számára – alapvetően *nem* a nemiségében és a szexualitásában rejlik.

Ugyanakkor azt is fontos látni, hogy ez a röviden felvázolt három kritikai megjegyzés Foucault kutatásának csak a közvetlen célját érinti; a *Dits et écrits II*-ben közölt interjúkból és tanulmányokból az derül ki, hogy a kutatásnak

²⁸⁹ „Dialogue sur le pouvoir”, DE II, 469.

²⁹⁰ „La scène de la philosophie”, DE II, 575.

²⁹¹ „Le vrai sexe”, DE II, 937.

e mellett a közvetlen-pragmatikus célja mellett volt egy talán még ennél is fontosabb, akár közvetettnek is nevezhető témája vagy célja, amelyet részben már *A szexualitás története*ben is, de még inkább az e köteteket kísérő előadásokban egészen figyelemre méltó alaposággal és példamutató elmélyültséggel tárgyalt: az igazmondás kérdése és az „igazság története”, amely egyébként nemcsak párhuzamos a szexualitás történetével, de bizonyos értelemben valahogy, mint látni fogjuk, ellenpontozza, kiegészíti, ellehetetleníti, sőt talán alá is ássa azt. *A szexualitás története* alapján úgy tűnhet, hogy a kései Foucault kutatásának homlokterében – mint azt már háromkötetes művének a címe is jelzi – a szexualitás kérdése állt, és csak ennek kapcsán vetődött fel, ezt mintegy kiegészítve vagy árnyalva, az igazság és az igazmondás kérdése. Valójában azonban, mint az az interjúkból és az előadásokból világosan látszik, ez inkább fordítva volt: magának Foucault-nak eredetileg éppen a szexualitás tűnt másodlagosnak – vagy egyre másodlagosabbnak, fásasztóbbnak, érdektelenebbnek²⁹² – az igazság és az igazmondás elsőrangú témájához képest. Saját bevallása szerint már *A tudás akarását* is úgy írta meg, hogy írás közben a tervezett köteteknek még nem tudta a címét, és inkább csak jobb híján találta ki *A szexualitás története* címet, amely tulajdonképpen egyáltalán nem felel meg a könyv tartalmának: „Az általam írt művek valószínűleg nem pontosan felelnek meg a műveknek adott címeknek. Ez egy eléggé ügyetlen dolog a részemről, de meg kell mondjam, hogy ha már kitaláltam egy címet, akkor ragaszkodom hozzá. Elkezdem írni a könyvet, újrakezdem, új problémákkal találkozom, de a könyvnek meghagyom az eredetileg választott címét.”²⁹³

Az első címtervben – *Sexe et vérité*, vagyis: *Szex és igazság* – Foucault egyébként még kifejezetten az igazságra helyezte a hangsúlyt: „Erről végül lemondtam, bár engem mindvégig az foglalkoztatott, hogy megértssem: mi

²⁹² „Meg kell valljam, hogy sokkal inkább érdekelnek az öntechnikák és az ehhez hasonló témák, mint a szexualitás... A szexualitás unalmas!” Vö. „À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, DE II, 1202.

²⁹³ „Le retour de la morale”, DE II, 1523. Máshol („À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, DE II, 1204.) Foucault azt is kifejti, hogy a *Törődés önmagunkkal* nem része *A szexualitás történetének*, hiszen teljesen más témát dolgoz fel, amiből az következik, hogy *A szexualitás története* – ha levesszük az első, tisztán módszertani bevezetést és a harmadik, nem oda tartozó kötetet – egyetlen kötetből áll, a *Gyönyörök gyakorlásából*, illetve egy olyan, valószínűleg az első keresztény évszázadoknak és a 16–17. századi katolikus és protestáns szellemiségnek szentelt kéziratból, amely részben elkészült ugyan, de nem lett publikálva: ez kétségkívül némi magyarázatot adhat arra, miért tűnik ebben a formában értelmezhetetlennek *A szexualitás története* narratívája (az interjú későbbi változatából, amely az eredetileg angol nyelvű interjú francia változata volt, Foucault már kihagyta ezeket a megjegyzéseket, lásd DE II, 1430.).

az oka annak, hogy Nyugaton a szexuális örömök kapcsán az igazság kérdését vetették fel? *A bolondság története* óta ez [mármint az igazság kérdése] az, ami engem foglalkoztat.”²⁹⁴ A kérdés Foucault számára az: miért van az, hogy a nyugati kultúrában a szexualitás nem pusztán az ember egy alapvető és természetes tevékenysége (fajfenntartó tevékenysége és/vagy örömförése), hanem egyúttal az igazság helye is, az, ami kapcsán igazat kell mondania? Miért vagyunk arra „programozva”, hogy szexualitásunkban ne csak gyönyöröket, hanem igazságot is „fabrikáljunk”²⁹⁵? A hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején Foucault számára, mint interjúiból kiderül, ez volt a legalapvetőbb probléma, nem pedig a szexualitásról való gondolkodás vagy a szexuális magatartások és gondolkodásformák története. Ebből a szempontból különösen érdekesnek tűnik felfigyelni arra, hogy a második kötet bevezető szövegében Foucault nem a szexualitás, hanem az „igazság történeteként”²⁹⁶ aposztrofálja művét, és többször is azt a vizsgálatot vetíti előre, amelynek keretén belül meg kell vizsgálni „hogyan működik az igazság az embernek önmagához való kapcsolatában”, illetve „hogyan az igazság miféle játékein keresztül ismeri fel magát vágyakozó embernek az emberi lény”²⁹⁷, ahogy kifejezetten izgalmas azokat a szövegrészeket is összegyűjteni, ahol a három egymást követő kötetben Foucault az igazmondás, a vallomás, a gyógyás és az igazság kérdéséről értekezik.

Ha ezeket kiegészítjük a szintén az igazság és az igazmondás kérdését tárgyaló, a hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején Franciaországban és külföldön elhangzott előadások és interjúk anyagaival (vagy akár olyan korábbi szövegekkel mint például *A diskurzus rendje* vagy a *Becstelen emberek élete*, amelyekben szintén központi szerepet játszik az igazmondás és az igazság kérdése), akkor egy egészen nagyszabású vizsgálódás körvonalazódik előttünk, amelynek tárgya voltaképpen egyáltalán nem a szexualitás, hanem az igazság vagy az igazmondás története; „A szex mélyén az igazság” jelmondatot ennyiben akár ambivalensnek is tekinthetjük, hiszen nemcsak azt jelenti, hogy minden igazság középpontja a szexualitás, a nemiség kérdése, hanem azt is, hogy a szexualitás és a nemiség csak külső felülete annak a „mélyebb” vagy „alapvetőbb” kérdésnek, ami nem más, mint az igazság maga. *A tudás akarása* 1977-es német fordításához írt előszavában Foucault úgy fogalmazott: „Szeretném hangsúlyozni, hogy a szexualitás itt csak egy általános problémához vett példaként szerepel, ahhoz a problémához, amelyet több mint tí-

²⁹⁴ „Le jeu de Michel Foucault”, DE II, 312.

²⁹⁵ Lásd pl. „Non au sexe roi”, DE II, 257., ill. „Le jeu de Michel Foucault”, DE II, 316.

²⁹⁶ SZT II, 10.

²⁹⁷ SZT II, 11–13.

zenöt éve üldözök, és amely több mint tizenöt éve üldöz engem. Ez a probléma határozza meg majdnem az összes könyvem: az, hogy miként kapcsolódik Nyugaton (legalább egy bizonyos ideig) az igazság értékével felruházott diskurzusok megalkotása a hatalom különböző mechanizmusaihoz és intézményeihez.²⁹⁸ A *Le Nouvel Observateur*-nek adott interjújában szintén azt hangsúlyozta, hogy valójában egyetlen probléma áll érdeklődése középpontjában: az igazság problémája, és hogy „a szexualitás története kapcsán nem egy tiltás történeti szociológiáját, hanem egy igazság előállításának politikai történetét” akarta megalkotni: „a feladat az igazság történetének megírása”, „a probléma számomra az igaz politikája”²⁹⁹. Ebben látta a modern értelmiségi feladatát is: „az igazság munkájában”³⁰⁰, abban, hogy felvesse a kérdést, „lehetséges-e az igazság egy új politikájának megalkotása”³⁰¹: „nem az emberek »tudatát« kell megváltoztatni, azt, ami a fejükben van, hanem az igazság előállításának politikai, gazdasági, intézményes uralmát”; az igazság előállítását lehetetlen volna leválasztani a hatalomról, arra azonban kísérletet lehet tenni, hogy „az igazság hatalmát leválasszuk azon uralmi (társadalmi, gazdasági, kulturális) formákról, amelyekben belül jelen pillanatban működik”³⁰².

„Folyamatosan a vallomás témájába ütközöm – mondja egy 1981-es interjújában –, és nem tudom eldönteni, hogy kifejezetten a vallomás mint egyfajta technika történetét írom meg, vagy pedig ezt a kérdést azoknak a tanulmányoknak a keretén belül tárgyaljam, amelyekben fontos szerepet játszott, vagyis a szexualitás és a büntető pszichiátria területén.”³⁰³ E dilemma kapcsán mindenesetre megint elhangzik „az igazság története” megírásának terve, mintegy visszavetítve ezt a tervet addigi munkásságára is: *A bolondság története* a kizárás-bolondság-igazság, a *Felügyelet és büntetés* a javítás-börtön-igazság, *A szexualitás története* pedig a szexuális magatartás-vallomás-igazság hármasságot vizsgálja (az életmű egységét ebben az értelemben tehát az igazság szüntelen, más-más aspektus szerinti kutatása adja)³⁰⁴. Ezt az igazság fogalmán alapuló egységet Foucault egyébként már korábban is többször jelezte³⁰⁵, máskor pedig azt is világossá tette, hogy az igazság történetére vonatkozó vizsgálódásait, melynek előzményét akkor *A szavak és a dolgok*ban

²⁹⁸ „Sexualité et vérité”, DE II, 137.

²⁹⁹ „Non au sexe roi”, DE II, 257, 258 és 263.

³⁰⁰ „Une mort inacceptable”, DE II, 8.

³⁰¹ „La fonction politique de l’intellectuel”, DE II, 114.

³⁰² Uo.

³⁰³ „Interview de Michel Foucault”, DE II, 1477.

³⁰⁴ Uo. 1476 és 1477.

³⁰⁵ „Vérité, pouvoir et soi”, DE II, 1601–1602.

vélte megtalálni, és mely szerinte az egyetlen nagy téma, amely mindig is érdeklődése középpontjában áll, a Collège de France-ban tartott előadásában fejtette ki³⁰⁶.

A szexualitás története kapcsán eddig megkockáztatott két alaptézis – vagy hipotézis – mellett, hogy tudniillik *A szexualitás története* nem értelmezhető *A szexualitás története* publikált kötetei alapján, illetve hogy *A szexualitás története* tulajdonképpen nem a hagyományos értelemben vett történeti munka, megállapíthatjuk, hogy *A szexualitás története* eredetileg talán nem vagy nem elsősorban a szexualitás, hanem inkább – és egyre inkább – az igazság, az igazmondás története volt, lett vagy talán lehetett volna; ami pedig *A szexualitás történetével* egy időben keletkezett, hosszabb-rövidebb előadásokat és tanulmányokat illeti, azokra talán úgy is tekinthetünk, mint egy soha meg nem valósult-valósíthatott mű különböző töredékeire: mintha szétszórt részelemei volnának egy „az igazság történetére” vonatkozó, megírandó, de soha el nem készített vizsgálódásnak. Így áll tehát előttünk a kései Foucault munkássága: egyfelől adott egy téma, az igazság és az igazmondás története, amelyet *A szexualitás története* megjelent kötetében nem tudott érdemben tárgyalni (és amelyet amennyiben tárgyalt, túlságosan reduktív módon próbált megmagyarázni), de amely mind e kötetek, mind a korszak más írásai és előadásai tanúsága szerint központi kérdést és problémát jelentett számára, másfelől pedig adott egy jól kidolgozott módszertan, a „problematizáció”, amelyről talán túlzás azt állítani, hogy „forradalmasította a történettudományt”, de amely kétségkívül releváns módszernek tűnik ahhoz a történeti és kritikai gondolkodáshoz, amelyre Foucault vállalkozott, és amely módszert *A szexualitás története* két utolsó kötetében maga Foucault valami miatt összességében nem ültette át a gyakorlatba.

Itt nyilván nem lehet szó arról, hogy a Foucault által kidolgozott történeti módszer segítségével megírjuk, mintegy Foucault „helyett”, az igazságnak ezt a foucault-i történetét. Ugyanakkor először is rá lehet mutatni az igazságkérdés erejére, tétjére és fontosságára a kései Foucault írásaiban, felsorolva azokat az előadásokat és tanulmányokat, amelyekben tárgyalja vagy legalábbis érinti ezt a számára központi kérdést, másodszor fel lehet vázolni a problematizáció módszerének megfelelő szigorú mellérendelésben Foucault elemzései nyomán az igazmondás és az igazság koncepcióinak lehetséges történeti modelljeit, vagyis azokat a különböző módokat, ahogyan a nyugati gondolkodás történetén belül különböző szerzők különböző szövegeiben elgondolhatóknak tűnt e kérdés felvetése vagy megválaszolása, ennek során meg

³⁰⁶ „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE II, 1527–1528.

lehet vizsgálni, hogy mi az a centrális, az ember lényegében rejlő probléma és nehézség, amelyre válaszul a nyugati kultúrában és önkultúrában kialakultak az adott struktúrák vagy modellek, illetve hogy valóban lényegi feladata-e az embernek az igazmondás, mint a nyugati vallási-filozófiai hagyomány sugallja, és hogy valóban ezt sugallja-e ez a hagyomány, végül pedig fel lehet tenni a kérdést, hogy mindebből kirajzolódik-e valamiféle cáfolható vagy elutasítható, lehetőség szerint nem tisztázatlan előítéletekre épülő történet, az igazmondás és az igazság „története”, a múlt, a jelen vagy a jövő vonatkozásában, és ha igen, akkor miképp lehet ezt a történetet – ami persze nemcsak az igazság története, hanem egyúttal az igazság történése (megtörténése és megtapasztalása) is – elkerülhetetlennek tűnő tévedéseink és teremtő fikcióink dacára vagy éppen azok segítségével vázolni vagy elképzelni?

A következőkben erre teszek kísérletet, mindvégig Foucault előadásaira hivatkozva és azokra figyelve, hol kritikával illetve, hol kiegészítve, hol pusztán ismertetve elemzéseit, megpróbálva a lehető legkomolyabban venni a vele való együttgondolkodás lehetőségét és feladatát: azt a folyamatot fogom tehát megvizsgálni, hogy miként tűnik át a szexualitás történetén a kései Foucault „igazi problémája” és témája, az igazmondás és az igazság története – a szexualitás kontextusában és attól is függetlenül. *A szexualitás történetére* ennyiben úgy tekintek, mint egy kapura, amelyet magunk mögött kell hagyni, de amelyen keresztül belépést nyerhetünk az igazi kutatásba, amelyre Foucault *A szexualitás történetén* keresztül vagy mintegy annak ellenére meghív bennünket, és amelynek valódi tárgya „az igazság története”.

AZ IGAZSÁG BÁTORSÁGA. AZ IGAZMONDÁS BÖLCSELETI ÉS VALLÁSOS KULTÚRÁJA

„Minden krétai hazudik” – ebből az Epimenidésznek tulajdonított állításból indul ki Foucault *A kívülség gondolata* című, Blanchot-nak szentelt írásában³⁰⁷, hogy aztán azt bizonyítsa: az irodalom és egyáltalán az emberi beszéd léte még ennél a méltán híressé vált kijelentésnél is bonyolultabb dilemmák elé állítja a gondolkodó embert. Hiszen a „Minden krétai hazudik” kijelentés, mint arra Foucault is felhívja a figyelmet, csak akkor jelent megoldhatatlan problémát a logikus gondolkodás számára, ha a beszélő alany feltétlenül és minden további nélkül azonosítja magát azokkal, akikről kijelent valamit, vagyis ha egy krétai ember a krétaiak körébe magát is beleértve állítja, hogy minden krétai hazudik, ebben az esetben ugyanis hazudik a saját hazugságával kapcsolatban, feltéve, hogy a kijelentést úgy érti: minden krétai minden egyes kijelentése kivétel nélkül mindig csak hazugság lehet. Ha minden krétai minden kijelentése mindig színtiszta hazugság, és ha a beszélő maga nem kívülről tekint a többi krétaira, hanem maga is maradéktalanul és feltétlenül krétainak tartja magát, akkor állítása, amely szerint minden krétai hazudik, hazugság. Ha viszont a két említett feltétel nem teljesül, amint az Epimenidész kijelentése esetében valószínűleg nem teljesül, akkor az Epimenidész paradoxonaként elhíresült paradoxon nem paradoxon, hanem egy viszonylag egyszerű kijelentés, amelynek értelme az – Pál is ebben az értelemben utal rá a Titushoz írt levelében (1, 12) –, hogy egy krétai ember szerint rajta kívül vannak olyan más krétai emberek, akik nagymértékben hajlamosak arra, hogy bizonyos helyzetekben ne mondjanak igazat. A „Minden krétai hazudik” állítás, mondja Foucault, csak látszólag rejt tehát paradoxont magában, mely látszat könnyen leleplezhető.

Mi a helyzet azzal az állítással, amely Foucault szerint bizonyos értelemben a mindenkori irodalmi és egyáltalán emberi lét alapkijelentése, és amely úgy hangzik: „Beszélek”? A „Beszélek” állítás, állítja Foucault, látszólag semmiféle csapdát vagy veszélyt nem rejt magában: ha azt mondom, hogy beszélek, akkor evidens, hogy beszélek, és az, hogy beszélek, megdönthetle-

³⁰⁷ NYV, 99.

nül igaz abban a pillanatban is, amikor éppen kimondom azt, hogy beszélek. A nyelv ebben a formális értelemben valamiféle otthonnak, biztonságot nyújtó lakhelynek vagy akár erődítménynek tűnik, amely megvéd minket a dilemmákkal vagy paradoxonokkal szemben. „Könnyen lehet azonban, jegyzi meg Foucault, hogy a dolog mégsem ilyen egyszerű. Ha a »Beszélek« formális pozíciója nem is vet fel sajátos problémákat, értelme, látszólagos világossága ellenére, talán végtelen számú kérdésből álló birodalmat tár fel előttünk.”³⁰⁸ Mire vonatkozik a „Beszélek” kijelentés, milyen diskurzusra tesz utalást? Nyilvánvalóan egy olyan diskurzusra, mondja Foucault, amely a szigorú értelemben vett kijelentés („Beszélek”) határán túlra utalja a kijelentés értelmét és érvényességét. Ez a határon túli valóság egyrészt a nyelv mint idealitás, másrészt pedig a gondolat mint kifejezett vagy kifejezendő tartalom.

A helyzet azonban az, hogy, mint Foucault rámutat, ez az idealitásként tételezett nyelv és kifejezendő tartalom a beszéd jelen idejében nincs sehohol: aki beszél, az a maga beszédében valami olyasmire hivatkozik, ami a beszéd megkezdésének pillanatában nincs jelen, és ami azonnal köddé válik, amint a beszélő elhallgat. Volt, nincs: amit mondani fogok vagy mondtam, nem létezik valami, a „Beszélek”-hez képest „transzcendens” metafizikai vagy pszichológiai régióban, ahonnan a beszéd folyamán előhívom, majd a beszéd végétével visszahelyezem, mint ahogyan a könyvtárban leveszek a polcról egy könyvet, elolvasom, majd visszateszem; ami azt is jelenti: egyrészt nem arról van szó, hogy amikor beszélek, akkor mintegy leképezek egy valahol, például „a lelkemben” jelen levő diskurzust mint igazságot, amely a beszédet megelőzően és a beszéd elhangzása után is mozdíthatatlan bizonyossággal létezik, másrészt pedig a kijelentés nem egyfajta éjjeli őrző, amely végén a szavak, mintegy elvégezve dolgukat és mintegy megerősödve-kiteljesedve vagy meggyengülve-megfáradva, visszatérnek a nyelv biztonságos erődítményébe. Tévedés azt gondolni, hogy „a nyelv egy értelem diskurzusa és kommunikációja”: „a beszélő alany nem egy diskurzusért felelős személy”, „hanem inkább a nem létező abban az ürességben, ahol szakadatlanul folyik tovább a nyelv parttalan szétáradása”³⁰⁹.

Bár általában hajlamosak vagyunk úgy tekinteni az irodalomra, mint egyfajta „belsővé tételre” – mintha az irodalom nem volna más, mint az a kísérlet, amely során a nyelvből mint valódi létből kiáradó beszéd-töredékek visszatérnek eredetükhöz, miután megjelenítették azt –, az irodalom létmódjában Foucault szerint valójában „sokkal inkább egy »kívülre« lépésről van szó: a

³⁰⁸ Uo.

³⁰⁹ Uo. 100–101.

nyelv kiszökik a diskurzus létmódjából – vagyis a reprezentáció dinasztiájából –, s az irodalmi beszéd önmagából fejlődik ki”. Másképp megfogalmazva: „Az irodalom nem az önmagát mind jobban megközelítő nyelv, amely végül fellángolva kinyilvánítja önmagát, hanem az önmagától mind jobban eltávolodó nyelv”³¹⁰, egyfajta szétszóródás vagy dezertálás, amely nem pusztán a nyelv és a beszélő, hanem egyben az igazság szétszóródását is jelenti: nem arról van szó, hogy az irodalmi térben megjelenő mondat valami ki tudja hol – például a szerző elméjében – létező, előzetes és utólagos igazságot fejez ki, hiszen akkor az irodalom mitológia és retorika volna, hanem arról, hogy az irodalom „áttérés egy olyan nyelv irányába, ahonnan az alany ki van zárva”, ezért mondhatja Foucault, hogy „a nyelv léte csak a szubjektum eltűnésében jelenik meg önmaga számára”³¹¹, ami egyben persze a szubjektum szavai által hordozott igazságról is elmondható.

A beszéd és azon belül az irodalom nem olyan kijelentések gyűjtőhelye, amelyben a beszélő alany felelősséget vállal az akár saját magáról, akár valami rajta kívüli valóságról kimondott igazságért, hanem az a hely, ahol mint igazságra hivatott és igazat mondó, önmagával identikus személy eltűnik: ahol kiteszi magát annak, hogy ne annak és akként mutakozzon, ami ő maga. Ahogy Blanchot mondja Foucault-nak szentelt esszéjében, mintegy válaszul Foucault róla szóló írásának, *A kívülség gondolatának*: az embernek, az írónak újra meg kell adni a jogot az eltűnésre³¹², és az irodalom talán éppen az eltűnés joga, még akkor is, ha – pontosabban éppen azért, mert – „az eltűnés maga nem más, mint egy újfajta létezőmód, amely tulajdonképpen nem megsemmisíti, hanem új helyzetek sokaságát és a funkciók diszkontinuitását kínálja fel a szubjektum számára”³¹³. Ezek az új helyzetek létrehoznak ugyan igazságokat, de az így létrehozott igazságok semmiféle eredendő, végső vagy maradandó igazságot nem hordoznak sem arról, aki beszél, sem arról, amit mond: kreációk csupán, amelyeknek az a sorsa, hogy a kimondás pillanatának végén tovatűnjenek.

A *Mi a szerző?* című előadásában Foucault a *Semmi-szövegek* beckett-i jelentését idézte meg („Mit számít ki beszél. Mondta valaki. Mit számít ki beszél.”³¹⁴), *A diskurzus rendjében* pedig *A megnevezhetetlenből* azokat a mondatokat, amelyek „különös büntetesként, különös bűnként” írják le a beszéd

³¹⁰ Uo.

³¹¹ Uo. Ehhez többek között vö. „Mi a szerző?”. Uo. 119–146. Ford. Erős Ferenc és Kicsák Lóránt.

³¹² M. Blanchot: *Michel Foucault, tel que je l’imagine*, i. m. 36.

³¹³ Uo. 29.

³¹⁴ „Mi a szerző?”, NYV, 122.

folytatásának belső vagy külső parancsát,³¹⁵ ami nem utolsósorban éppen azért érdekes, mert minderre egy olyan beszédhelyzetben került sor, amely során a Collège de France mint nagy presztízsű intézmény frissen kinevezett tanáráként Foucault éppen megkapta a lehetőséget és a jogot arra, hogy a nagy nyilvánosság előtt egy saját diskurzusba kezdjen. A Beckett kapcsán felvetett probléma mindenesetre továbbra is az, amelyet más kontextusban Foucault Blanchot nyomán vetett fel, csak jelen esetben a Beckett-utalás arra szolgál, hogy Foucault ironikus távolságot teremtsen a konkrét beszédhelyzettel kapcsolatban, vagyis hogy kifejezze irtózását a székfoglalással mint tudományos rítussal szemben (miközben persze eleget is tesz a rítus előírásainak). Hogyan is lehetne egy meghatározott, szabályozott és kötelezően előírt intézményes rítust követve egy az igazságra igényt formáló, tudományos eredményeket és igazságokat produkáló, szabad diskurzusba kezdeni az öszszegyűlt professzorok és érdeklődők előtt, ha a beszélő nagyon is tudja – vagy legalábbis úgy tudja –, hogy a legkisebb mértékben sem hihet egy-egy kiemelt diskurzus állítólagos szabadságában és igazságában?

Látszólag irodalmi vagy irodalomelméleti, az irodalom és az irodalmi kijelentés helyét vagy értelmét érintő gondolatmenetről van itt szó, valójában azonban, mint maga Foucault és Foucault nyomán többek között Deleuze is rámutatott, ezeknek a kijelentéseknek az igazi célja a fenomenológián (helyesebben azon a filozófiai irányzaton, amelyet Foucault, kissé leegyszerűsítve, fenomenológiának mond) való túllépés: Foucault azt a vélekedést teszi kérdésessé, és utasítja vissza bennük és általuk, hogy volna egy önmagával többé-kevésbé azonos „tudat”, amely „célba veszi” a vele szemben elhelyezkedő, gondolkodása és intenciója tárgyául szolgáló dolgot, és ezáltal mintegy jelentést konstituál a világban³¹⁶. Foucault célja az, hogy kimutassa: az ember nem konstituáló, hanem maga is inkább konstituált lény, ezért állítja szembe a filozófiai gondolkodáson belül az értelemadás feladatával, amelyet többek között Sartre nevéhez köt, a rendszerek elméletét, amely végső soron a hatalom fogalmában és elméletében kristályosodott ki³¹⁷. Ennek jegyében beszélhetett Foucault nemcsak székfoglaló, de egyben programadó beszédében és írásában, *A diskurzus rendjében* is azokról az ellenőrző és korlátozó eljárásokról, amelyek kívülről és belülről is hatnak a beszédre és a beszédet megfogalmazó személyre³¹⁸, illetve ezen belül a tudományos diskurzus kapcsán arról, hogy

³¹⁵ „A diskurzus rendje”, FK, 50.

³¹⁶ *Michel Foucault*, i. m. 116 és folyt.

³¹⁷ Vö. pl. „Entretien avec Madeleine Chapsal”, DE I, 542.

³¹⁸ „A diskurzusok megalkotását minden társadalomban ellenőrzik, kiválogatják, megszervezik és újrendezik bizonyos eljárások révén, amelyeknek az a célja, hogy elhárítsák a bennük

„csak akkor lehet igazunk, ha engedelmessé válunk egy diszkurzív »rendőrség« szabályainak, amelyet aztán minden egyes diskurzusunkban újra és újra aktiválnunk kell”³¹⁹. Foucault ekkor valahogy úgy képzei el az igazság kérdését, hogy egyrészt van a diskurzusok ellenőrzött és szabályozott „igazsága”, amely meghatározza az adott társadalom és kultúra lehetséges diskurzusait, kérdésfeltevéseit, válaszait, igazságait, másrészt pedig vannak azok a művészek vagy egyének, akik eleve lemondanak az ennek a „társadalmi” igazságnak a kimondásával járó felelősségről és identitásról, mintegy kiűzik magukat az idézőjeles igazságok birodalmából és e lemondást, szétírást, megsemmisülést és eltűnést avatják egyfajta „igazsággá”, pontosabban azzá a hellyé, toposszá, ahonnan képesek lehetnek megszökni az „igazságok” és az „igazságokat” előíró, meghatározó és ellenőrző szabályok mint uralmi rendszerek elől. A cél egy olyan diskurzus megalkotása, „amelyben nincs igazság, nincs színház, nincs bizonyíték, nincs állítás, szabad, mert nincs alávetve semmilyen középpontnak, hazátlanságában felszabadult”³²⁰; az így létrehozott diskurzus pontosan azért szabad tehát, mert nem „igaz”.

Nem csoda, ha székfoglaló beszédében Foucault egy olyan kutatási tervet hirdetett meg, amely során a Collège de France-ban évről évre elhangzó kutatások tárgya nem az, hogy rámutasson, miként konstituálja az ember (a filozófus, az író, a szerző, a szubjektum) az értelmet, a jelentést és az igazságot a világban és a történelemben, hanem az, hogy miként konstituálja és determinálja a külső hatalom a beszéd mélyéről és a beszélőn kívülről folyamatosan a maga történetileg meghatározott igazságrendjeivel azt, hogy az ember mit tarthat és mit tartson igaznak vagy hamisnak. Az ember ebben az értelemben nem létrehozza és megalkotja az igazságot, hanem – anélkül, hogy tudna róla – igazságokat szenved el tiltások és határkijelölések formájában, vagyis mindenkor egy olyan hatalmi játék foglya, amelyben nincs vagy csak látszólag van módja arra, hogy igazat mondjon, hogy az igazságot mondja, illetve hogy szabad legyen és szabadon cselekedjen (az irodalom e látszólagos szabadság színtere, mely szabadság ára azonban az identitás megsemmisülése és eltűnése, a filozófia pedig, Nietzsche óta, nem más, mint az arra való rámutatás, hogy „az igaz nem igaz, az igazság a nem igazban mutatkozik meg, az igazság a nem igaz; az igazságnak nincs ontológiája”³²¹). Bizonyos érte-

rejlő hatalmat és veszélyt, hogy hatalmukba kerítsék kiszámíthatatlan eseményszerűségüket, és hogy kiküszöböljék súlyos és ijesztő materialitásukat.” FK, 51. (A fordítást itt és a következő lábjegyzetben is módosítottam: Cs. Á.)

³¹⁹ Uo., 60.

³²⁰ „A kívülség gondolata”, NYV, 104.

³²¹ *Leçons sur la volonté de savoir*, i. m. 208.

lemben ezen a koncepción alapult már *A bolondság története és a Felügyelet és büntetés* is (azon a belátáson, hogy a börtönnek és az őrületnek nincs korok felett átívelő, örök igazsága, hanem csak története van: pusztán különböző igazság- és hatalomrendszerek vannak, amelyek meghatározzák a dolgok és a szavak rendjét, és amelyek evidensnek és igaznak tüntetik fel az adott korszakban a börtön vagy a bolondság tekintetében egyezményesnek tartott felfogását³²²), de ennek a programnak a jegyében értelmezhetőek azok a Collège de France-ban tartott előadások is, így például a *Leçons sur la volonté de savoir* (1970–71.), a *Sécurité, territoire, population* (1977–78.) vagy akár még a *Du gouvernement des vivants* (1979–1980.) is, amelyek során Foucault a hatalom, illetve a kormányzás mibenlétét vizsgálta elméleti és történeti értelemben, egészen pontosan azt, hogy miként válik az igazság megmutatkozása elengedhetetlenné a hatalom gyakorlása számára: Oidipusz története például Foucault szemében „azt az elnyomó rendszert tárja fel, amelynek a nyugati társadalmakban az igazság diskurzusa a klasszikus görög kultúra óta alá van vetve”: az oidipuszi meghatározottság nem a vágyunkra nyomta rá a bélyegét, mint Freud hitte, hanem igaz diskurzusainkra, Szophoklész drámája tehát „az igazságrendszerünket maga alá temető történeti kényszereket mutatja be”³²³. Ahogy egy 1978-as, a kritikai attitűdnek mint erénynek szentelt előadásában megfogalmazta: „Mi vagyok én, aki az emberiség azon pillanatához tartozom, amelyben az emberek alá vannak vetve az igazság hatalmának általában és a partikuláris igazságoknak?”³²⁴

Az 1980-as, Collège de France-ban tartott előadás-sorozat, a *Du gouvernement des vivants* célját is ennek megfelelően határozta meg: „Ennek az évnak a során az embereknek az igazság megjelenítése általi kormányzását szeretném megvizsgálni a szubjektivitás formájában. Miért és milyen formában létezik a mi társadalmunkban olyan mélységes összetartozás a hatalom gyakorlása és a között a kötelezettség között, hogy az egyének az igazság megjelenítésének procedúrái által ténylegesen részt vegyenek azokban az igazságjátékokban, amelyekre a hatalomnak szüksége van? Mi az összefüg-

³²² Vö. G. Deleuze: *Foucault*, i. m. 119.

³²³ *Leçons sur la volonté de savoir*, i. m. 185.

³²⁴ Vö. „Qu'est-ce que la critique?”, *Bulletin de la Société Française de la philosophie*, vol. 84, n. 2, 1990, 49., ill. *A rendellenesek* című előadás-sorozatot (RE, 170), ahol a gyónás „a szexualitás megvallásának kényszerítő és intézményesült eljárásaként” kerül értelmezésre, vagy *A tudás akarását*, amelyben a vallomás olyan „hatalmi kényszerként” jelenik meg, amely a pszichoanalízis esetében „a szexualitás lényegéhez tartozó rejtőzködésből” fakad: „persze, hogy ki kell csikarni a vallomást, mégpedig erőnek erejével, hiszen eredendően rejtőzködik.” (SZT I, 70.)

gés a hatalommal kapcsolatban levő szubjektum és a között a szubjektum között, akiről és akinek ki kell mondani az igazságot? Mit jelent a szubjektumnak ez a kettős értelme: a szubjektum mint a hatalomhoz fűződő szubjektum és a szubjektum, amelyik kimondja, megjeleníti az igazat?”³²⁵ A kormányzás mint hatalomgyakorlás kapcsán Foucault-nak az az alaptézise, hogy „nem lehet az embereket anélkül irányítani, hogy bizonyos cselekedeteket végbe ne vinnénk az igaz rendjében”³²⁶. A kurzus ugyanakkor alapvető változást is jelentett Foucault gondolkodásában, amit már az is jelez, hogy, mint Michel Senellart rámutatott, az előadás-sorozat előzetesen, 1979 áprilisában megadott címe voltaképpen nem fejezi ki pontosan a kurzus tematikáját: az év során Foucault ugyanis már nem annyira „a létezők kormányzásáról” beszél – mint az előadás francia címe sugallja –, a hatalom és az igazság összefüggéséről, egészen pontosan arról, hogy a hatalom hogyan állít vagy állíttat elő alattvalóival bizonyos, saját magukra vonatkozó igazságokat, hanem inkább – és a nyolcvanas évek előadásaiban aztán egyre inkább – a szubjektum és az igazság megmutatásának vagy megalkotásának összefüggéséről és kérdéséről, vagyis arról, hogy maga a szubjektum miként alkotja meg önmagáról vagy önmaga számára az igazságot³²⁷, illetve, mint egy a Collège de France-ban tartott előadás-sorozat befejezése után, 1980 őszén tartott előadásában mondja, arról, hogy „a szubjektum miként hozza létre saját magát az igazság ereje által”³²⁸.

A hatalom kérdése természetesen továbbra is – és mindvégig – meghatározó maradt, a vizsgálódásnak ugyanakkor egyre hangsúlyosabb elemévé vált az igazság feltárásának a szubjektivitásban rejlő pozitív etikai és politikai lehetősége, maga az igazság pedig legalább annyira az egyén szabadságának, mint a hatalom elnyomásának jelképeként került értelmezésre. A fenomenológiával szemben, amely a szubjektum értelemkonstituáló szerepére helyezte a hangsúlyt, Foucault most már nem a szubjektum bizonyos rajta kívüli, „objektív” hatalmi vagy intézményi tényezők általi konstituáltságát hangsúlyozza, hanem kifejezetten „a szubjektum filozófiájaként” értelmezi saját gondolkodását, amelynek célja – többek között a marxizmus és az analitikus filozófia „objektív” kutatásaival szemben – „a szubjektum genealógiájának” megalkotása, vagyis annak a vizsgálata, hogy „miként jött létre történetileg a szubjektumnak az a fogalma, amely a szubjektum modern fogalmát is meghatá-

³²⁵ GDV, 79.

³²⁶ GDV, 18.

³²⁷ „Situation du cours”, GDV, 324.

³²⁸ OHS, 52.

rozza³²⁹. A szubjektivitás – de nem a fenomenológiai értelemben vett szubjektivitás – kérdéséhez való visszatérés talán azt is jelentette, hogy Foucault egyre inkább úgy gondolta: az ember nem feltétlenül bizonyos külső akadályok-intézmények miatt nem képes eljutni – ha egyáltalán el akar jutni és ha egyáltalán el kell jutnia – az igazsághoz: igazzá és nem igazzá – már ha és amennyiben ez egyáltalán reális vagy lehetséges – alapvetően mégiscsak tisztán saját magunk által és saját magunknak köszönhetően válhatunk³³⁰. Ahogy az 1983-as előadásában mondta: „A filozófia valósága a filozófia gyakorlása, nem abban az értelemben, hogy a logosz gyakorlásává válik (a filozófia mint diskurzus, a filozófia mint dialógus), hanem abban az értelemben, hogy gyakorlattá, pontosabban »gyakorlatokká« válik: a szubjektum gyakorlataivá és lelkigyakorlataivá... A filozófia igazi valósága az ember önmagán végzett munkája.”³³¹

Ez az, amit Francesco Paolo Adorno úgy mond, hogy míg korábban Foucault elsősorban arra volt kíváncsi és azt kutatta, hogy miként hat a külső hatalom a szubjektumra, vagyis egy kívülről induló hatás foglalkoztatta, az ember hatalom általi objektivációja, addig 1980-tól kezdve részint ezzel elmentében, részint ezt kiegészítve annak a vizsgálatára összpontosított, hogy miként hozza létre magát a szubjektum az igazság által, ami – megint csak Adorno szerint – együtt járt azzal a változással, hogy a hatalom és a tömeg vagy egy bizonyos társadalmi csoport vagy réteg (bolondok, elítéltek) analízisét felváltotta a hatalom és az egyén komplex viszonyának politikai és etikai vizsgálata, amely már nem kizárólag a szubjektum elnyomásán alapult, hanem, és éppen az igazság nevében, a szubjektum szabadságát hangsúlyozta, vagy legalábbis a szubjektum szabadságát tűzte ki elérendő célként³³². A kutatás már nem vagy nem kizárólag arra az inkább politikai kérdésre összpontosított tehát, amely a hatalom szubjektumra erőszakolt igazságrendjeit írja le, és amely vagy a hatalom diskurzusán az írás ereje révén kívül kerülő ember „eltűnéséhez”, vagy a hatalom által irányított és elnyomott, engedelmes szubjektum megteremtéséhez vezet: Foucault kérdése – már az 1980-as előadás-sorozatban is, de a későbbi előadásokban még inkább – az, hogy miként lehet képes az ember önmaga mint szabad, felelős és igaz szubjektum megalkotására az igazság kimondása által. Az ember itt tehát már nem azért sza-

³²⁹ OHS, 35.

³³⁰ A már említett előadásban ezt Foucault egyfajta „önkritikaként” fogalmazza meg: míg korábban szerinte túl nagy hangsúlyt helyezett a hatalom elnyomó technikáira, új terve az, hogy inkább „az önmagasság technikáira” fog összpontosítani. Lásd OHS, 39.

³³¹ GS, 224.

³³² Lásd *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*. Párizs, 1996, Kimé, 77 és 84.

bad, mert – mint Foucault például a Blanchot-nak szentelt írásában hangsúlyozza – kikerül az igazság rendjéből, hanem pontosan azért, mert képes az igaz kimondására és megalkotására. Az, hogy Foucault a szubjektum így lehetővé vált szabadságát egyre inkább és egyre hangsúlyosabban az igazság, azon belül is az igazmondás kérdésén keresztül tárgyalta, azt is jelentette, hogy egy olyan emberképet dolgozott ki, többek között Szókratészre és a cinikus filozófiára hivatkozva, amelyben az ember az aléthész logosz, a hiteles és igaz szó által az aléthész biosz, a hiteles és igaz élet lehetőségét keresi és vívja ki saját maga vagy a rá bízott egyén, netán közösség számára³³³; ami kétségkívül meglepőnek tűnik nemcsak *A kívülség gondolata*, de a *Mi a szerző?* vagy *A diskurzus rendje* perspektívája felől is.

A már az 1980-as előadásban is tetten érhető fordulat a legvilágosabban talán az *Önmagam és mások kormányzása* című, 1982–83-as előadás-sorozatban látszik, amelyet Foucault Kant *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című szövegének elemzésével indított, amely során nemcsak a Kant-szöveg híres kezdőmondatát („A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.”³³⁴) elemezte behatóan, kvázi felszólítva önmagát és a hallgatókat „a tudás bátorságára” és a felvilágosodás mint felnövekvés nevében a kiskorúság megszüntetésére – hiszen az ember nem azért kiskorú, mert mások elnyomják, nem is azért, mert természeténél fogva az, és nem is valamiféle erkölcsi hiba következményeként, hanem kizárólag saját maga miatt, „a saját magához fűződő autonóm viszony elégtelensége miatt”³³⁵ –, hanem ennek jegyében és ennek folytatásaként egy olyan beszédaktus elemzésébe kezdett a klasszikus görög kultúra bizonyos szövegeiből és forrásaiból kiindulva, amelynek centruma, első, végső és állandó referenciapontja nem volt más, mint az igazság maga. Itt már nem arról volt szó, hogy bemutassa a „Beszéd”-ben rejlő dilemmákat és feloldhatatlan nehézségeket, amelyben az ember egy olyan diskurzusra tesz utalást, amely a kijelentésen túl nincs seholy, és amely legföljebb az a hely, amelyen keresztül a beszélő kitörlődik a nyelvből, és megszüntetve önmagát mintegy kikerül a hatalom kezei közül, és nem is arról, hogy leleplezze azokat a kívülről és felülről jövő eljárásokat, amelyek révén a hatalom meghatározza és elfogadtatja az emberekkel az igazság objektívnek beállított rendjét: vizsgálódása elsődleges tárgya az „igazat mondok” kijelentés lett, amely a szubjektum lehető legerősebb fogalmát feltételezte, azét a szubjektumét, aki az igazságot bátran kimondó beszéde által és beszéde révén képes megváltoztatni önmagát és másokat, és ami által akár képes lehet meg-

³³³ Vö. pl. FS, 91–107; CV, 201 és folyt.

³³⁴ Lásd „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?”, *A vallás a pusztza ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, 1974, Gondolat, 80.

³³⁵ GS, 27 és folyt.

rendíteni a hatalom kétes magabiztosságát és hazug önteltségét is. „A filozófiának, szól ekkor Foucault hitvallása, az a feladata, hogy meghatározza, melyek azok a formák, amelyek segítségével az ember képes lehet arra, hogy megváltoztassa önmagát.”³³⁶

Az igazság nevében önmagát szabadon megalkotó vagy megváltoztató erős szubjektum felbukkanását jelzi többek között, hogy Foucault az igazmondást a performatív kijelentések nyilvánvaló valóságvonatkozásával állította szembe („Az ülést megnyitom.”, „Megkeresztellek.”), oly módon, hogy e kijelentés valóság- és igazságvonatkozását még a performatív kijelentésénél is döntőbbnek nevezte, amennyiben itt egy olyan beszéd- és egyben létmódról van szó, amelyben a beszélő nemcsak hogy nem tűnik el a maga diskurzusában, hanem a lehető legteljesebb mértékben azonosul vele és általa önmagával³³⁷. Az ember itt tehát tudatosan és vállaltan abszolút módon implikálva van abban, amit kijelent: minden további nélkül azonosítja magát a szavaival és a bennük és általuk kimondott igazsággal, amelyet egy közösség vagy valaki más előtt jelent ki. Innentől fogva nyilvánvalóan fontossá válik a „Beszélék” társadalmi dimenziója is, ráadásul úgy, hogy a kimondás mint igazmondás alanyának társadalmi státusza egészen lényegtelen: az ülést nem mindenki nyithatja meg és nem mindenkinek van hatalma megkeresztelni valakit, ezekhez az aktusokhoz bizonyos „címek”, „hivatalok”, „elismerések” kellenek, a performatív kijelentések játéka ennyiben egy determinált játék, amelyben egyik felet sem érheti különösebb meglepetés; az igazságot viszont voltaképpen bárki kimondhatja, ehhez nem címek és hatalmi terek kellenek, hanem mindössze az, hogy az adott egyénnek, aki ismeri az igazat, legyen bátorsága kimondani azt, a kimondás után pedig vállalja azt, hogy kimondta az igazat³³⁸. Mint azt az igazmondásnak szentelt előadások során Foucault többször is hangsúlyozta: beszéd közben és beszéde által az igazat mondó ember tulajdonképpen folyamatosan „aláírja”³³⁹ a szavait, felelősséget vállalva értük és magáért: nem fecseg, nem hízeleg, és nem eltűnik saját diskurzusából, hanem úgy beszél, ahogyan cselekszik, és aszerint cselekszik, amit mond, vállalva az igazmondásban rejlő kockázatot is, anélkül hogy előre tudná, mit vállal a kimondása révén, vagyis anélkül, hogy tudná, pontosan miben áll ez a kockázat: „Azáltal, hogy az ember bizonyos értelemben saját maga partnerévé alakítja magát a beszédében, megnyitja magát az igazmondásban rejlő

³³⁶ GS, 326.

³³⁷ GS, 62.

³³⁸ GS, 62.

³³⁹ Lásd pl. CV, 12.

kockázatra.³⁴⁰ Az ember – a „szerző” (hiszen itt az élet és az igazság mint mű megalkotásáról van szó) – olyan szinten kapcsolódik minden egyes szavához és igazságához, Foucault kifejezésével olyan életre szóló „paktumot köt saját magával”³⁴¹, amely nevében, ha kell, tudatosan veszélybe sodorja önmagát, mintegy hagyja, hogy ne csak ő alkossa meg szavai által az igazságot, hanem az igazság is ilyennek vagy olyannak alkossa őt magát és az életét: Foucault arról a „szabad bátorságról” beszél, „amely révén az ember az igazság aktusa által kapcsolatba lép önmagával”³⁴². Ez az, amit a diskurzus dramatikájának vagy retroaktív jellegének nevez: a kimondás eseménye hatással van az alany létmódjára is, a kijelentés és a beszélő, az igazság és az igazmondó ebben az értelemben folyamatosan egymást erősíti és egymásra utal³⁴³. Az igaz szó az igaz életből meríti erejét, az igaz életet élő szubjektum pedig bátran kimondja azt, ami igaz.

Foucault alapvető kérdése innentől fogva mindenesetre nem az, hogy miként írható le az ember az őt körülvevő hatalmi diskurzusok foglyaként, és hogy miként töri össze magát szükségképpen a lehetetlen szabadságra áhítózó irodalmi térben, mely szabadság önmaga identitásának megsemmisülésével egyenlő, hanem az, hogy „miként tudja az egyén létrehozni önmagát mint szubjektumot a saját magához és a másokhoz fűződő viszonyában az igazmondás, az igazság kimondásának parancsa és kötelessége mint kormányzási eljárások által”, hozzátéve – sajátos és talán kicsit meglepő naivitással –, hogy „a másik által kimondott igazság mint azon kormányzás lényegi eleme, amelyet a másik gyakorol ránk, azoknak a lényegi feltételeknek az egyike, amelyek révén megfelelő kapcsolatot tudunk kialakítani saját magunkkal, ami erényes és boldog emberekké alakít bennünket.”³⁴⁴ Ez az, amit Foucault „az igazság történeteként” írt le, ami itt már egyáltalán nem „egy igazságnak kikiáltott tévedés története”³⁴⁵, és amit különböző előadás-sorozatai során más-más módon vezetett és mutatott be. *A pszichiátriai hatalomban* például a tudomány igazságkoncepciójával állította szembe, amely az igazságot valamiféle kiterjedt egészként értelmezi, amely mindenütt jelen van, és megfelelő tudás birtokában mindenki számára felfedezhető, mondván, hogy az ő kutatásai ezzel szemben egy olyan igazságra vonatkoznak, amely „nem vár minket”, amely nincs ott mindenütt, amelynek megvannak a maga kiválasz-

³⁴⁰ GS, 64.

³⁴¹ GS, 62 és folyt.

³⁴² GS, 64.

³⁴³ Uo.

³⁴⁴ GS, 45.

³⁴⁵ Lásd „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 91., ill. a jelen kötetben: 16. o.

tott helyei – Delphoi példáját említi többek között –, pillanatai és szubjektumai, amely tehát nem kimutatható és bizonyítható, hanem egy kiszámíthatatlan, egyszeri történés, amelyhez a megfelelő viszony nem a megismerés, hanem a sokk, a letaglózottság, a kockázat, vagyis egy hatalmi viszony: „A tervem az, és ezt tervezem már évek óta, hogy megírjam ennek a másik igazságnak a történetét.”³⁴⁶ Foucault egyfajta „villámigazságról” beszél, amelyet előtérbe kell helyezni „az éigazsággal szemben”, vagyis rá kell mutatni egyrészt arra, hogy a bizonyítható igazság a maga tudományos technológiáival csak egy része az eseményként és történésként felfogott, „igazi” igazságnak, amelyből származik, másrészt arra, hogy az igazság története negatív értelemben nem más, mint annak a története, hogy a tudományos igazság hogyan gyűrte maga alá és hogyan gyarmatosította a reneszánsz kora óta egyre gyorsuló ütemben az eseményigazságot, és hogyan vált mindenhatóvá és diktatórikussá³⁴⁷.

Az igazság bátorságában a hagyományos, „episztemológiai elemzésből” indul ki, amely Foucault szerint annyiban tér el az általa „aléthurgiai formák elemzésének” nevezett megközelítéstől³⁴⁸, hogy míg az előbbi azt vizsgálja, mitől lesz egy kijelentés igaz, és hogy milyen formájú kijelentések nevezhetők igaznak, addig az utóbbi arra koncentrálna, „hogy a szubjektum milyen típusú aktus révén teszi magát láthatóvá”, vagyis „hogy az igazság kimondásának milyen formája révén alkotja meg önmagát – és tekintenek rá mások is – olyasvalakiként, aki az igazságot mondja”³⁴⁹. Egy jogászoknak tartott előadás-sorozatban a vallomás és a tanúvallomás történetét írja le Homérosztól Szophoklészen, Senecán és Cassianuson át a modern igazságszolgáltatási formák megalkotásáig, amely során megint csak az igazság történetét körvonalazza a vallomás alakjában: „A vallomás az a szóbeli aktus, amely révén a szubjektum egy olyan kijelentést tesz, amelyben kimondja magáról, hogy ő kicsoda, vállalja ezt az igazságot, függőségi kapcsolatot alakít ki a másikkal szemben, és egyúttal megváltoztatja a saját magához fűződő viszonyát is.”³⁵⁰ Az igazság története itt tehát az öngondozás és önmagam és mások kormá-

³⁴⁶ *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-74.* Szerk. J. Lagrange. Párizs, 2003, Gallimard/Seuil, 235–238.

³⁴⁷ Uo. 238.

³⁴⁸ Az „aléthurgia” szót Foucault az alétheia (igazság) és a leiturgia (liturgia, népnek tett szolgálat) szavak összetételéből teremtette meg, és kifejezetten az „igaz liturgiájaként” definiálta: „olyan rituális eljárásról van szó, amelynek az a célja, hogy az eljárás során megjelenjen az aléthesz, vagyis az, ami igaz.” MFDV, 28. A fogalomhoz lásd még GDV, 6–9.

³⁴⁹ CV, 4–5.

³⁵⁰ MFDV, 7.

nyozásának gondolatához is kapcsolódik, a szubjektum, az igazság és a hatalom egyben egy jogi és jogtörténeti kontextusban merül fel.

Megint máshol az igazságtörténet hármasság megközelítéséről ír: az első, a hagyományos értelemben vett „filozófiai” megközelítés azt kutatja, hogy miként lehetséges egyáltalán a megismerés, melyek a lehetőségi feltételei az igaz megismerésének, a második, a „pozitivista”, azt a kérdést helyezi előtérbe, hogy miként tehet szert egyáltalán a szubjektum igazságra, ha igazság nem is létezhet más módon, csak egy szubjektum számára, a harmadik pedig, amely Foucault saját megközelítése, és amelyet itt „történeti-filozófiai” nevez, azt kutatja, hogy milyen hatással van a szubjektumra egy olyan diskurzus, amely a rá vonatkozó igazság nevében lép fel: „Milyen jegyet, ami azt is jelenti, milyen sebet vagy milyen nyílást, milyen kötelességet vagy milyen felszabadítást hoz létre a szubjektumon vagy a szubjektumban annak a ténynek a felismerése, hogy létezik egy igazság, amely rá vonatkozik, amelyet meg kell keresnie, vagy amely kimondásra került és amelyet ráerőltettek?”³⁵¹ „Mint arra az eddigiekben megpróbáltam rámutatni, életművészetben egy olyan technikát értek, amely révén az egyén, nem függetlenül a másik emberhez fűződő viszonyától, de azért mégis inkább saját maga által, azáltal, hogy hatással van saját magára és azáltal, amit saját magával tesz, megpróbál egy bizonyos létminőséget, egy bizonyos ontológiai státuszt, egy bizonyos tapasztalásmódot kivívni magának, amire csak azáltal képes, hogy kapcsolatba lép saját magával, a másik emberrel és az igazsággal. Ebben az értelemben számomra eléggé világosnak tűnik, hogy ha közelebbről megvizsgáljuk ezt az életművészetet, akkor felfedezhetjük, hogy a császárkorban és a hellenizmusban milyen lehetséges kapcsolódási formákat dolgoztak ki az ember önmagához és az igazsághoz fűződő viszonya tekintetében. Hogyan befolyásolja az igazság, az igaz diskurzus, az igazság felismerésének parancsa, az igazság keresésének elkerülhetetlen volta azt, hogy az egyes emberek milyen tapasztalatot szereznek önmagukról? Az életművészet valójában nem más, mint azoknak a módszereknek és eljárásoknak az összessége, amelyek révén az önmagukra gondot fordító egyének, azáltal, hogy egy igaz tanításra, egy igaz szóra, egy bizonyos igazság felfedezésére és keresésére hivatkoznak, megváltoztatják és átalakítják a saját magukról szerzett tapasztalatukat.”³⁵²

Anélkül, hogy egyenként felidéznenk Foucault további – folyton változó, folytonosnak, olykor már-már kényszeresnek tűnő – önértelmezési vagy

³⁵¹ *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980–1981.* Szerk. F. Gros. Párizs, 2014, Gallimard/Seuil, 14.

³⁵² Uo. 37–38.

önpozicionálási kísérleteit, összességében megállapíthatjuk, hogy a kései Foucault számára a lényegi probléma különböző előadásokban különböző módokon és különböző kontextusokban vetődik fel, de alapjában véve a legtöbb esetben annak a gyakorlatnak vagy technikának a „problematizációjáról” van szó, amely során az ember saját maga vagy mások vezetése, gondozása, kormányzása érdekében jogi, vallási, irodalmi, politikai vagy etikai értelemben kimondja az igazságot (saját magáról vagy az államról, amelynek polgára)³⁵³. A kérdés, amely Foucault-t lenyűgözi, és vizsgálódásra sarkallja, úgy fogalmazható meg, hogy ha adott egy az ember számára kijelölt létezésstér, amelyben váltakozva jó vagy jónak tartott cselekedeteket tesz, helyesen vagy helytelenül él, és erényes, bűnös vagy bűnösnek kikiáltott dolgokat hajt végre, akkor mégis milyen technikák és milyen stratégiák által adhat számot magának és másoknak saját magáról, múltjáról, jelenéről, jövőjéről, életéről, gondolatairól, cselekedeteiről, bűneiről, erényeiről és vágyairól; miért érzi úgy, hogy számot kell adnia ezekről magának és másoknak; mennyire magától értetődő ez a gesztus; milyen történetileg kialakult elvárások és kulturális logikák állnak mögötte; hogyan lehetséges az, hogy – beszéljünk akár a jogi, az orvosi, a vallási, a filozófiai, a politikai, az etikai vagy az esztétikai struktúráról – a nyugati kultúrában szinte nincs az életnek olyan területe, ahol ne volna parancsként előírva az igazmondás követelménye.³⁵⁴

Ezt a vizsgálódást Foucault, mint az 1983 őszen a Berkeley-n tartott előadás-sorozata zárszavában rámutatott, kifejezetten a „problematizáció” módszerével tartotta elvégezhetőnek, vagyis úgy tervezte megvizsgálni a felvetett kérdéseket, hogy rámutasson, „hogyan és miért váltak bizonyos dolgok problémává”, hangsúlyozva, hogy az ebben az értelemben bizonyos korban

³⁵³ CV, 9.

³⁵⁴ Azt, hogy az igazmondás parancsa milyen mélyen beivódott a nyugati ember kultúrájának minden területére, Foucault több előadásában is François Leuret terápiás eljárására hivatkozva illusztrálta: a francia pszichiáter egy 1840-es szövegében azt írta, hogy egyik páciensét általa gyógyította ki az őrületből, hogy – miközben egy kádba állította, és hideg vizet zuhanyozott a fejére – azt parancsolta neki, hogy ismerje el és vallja be, hogy bolond. „A pszichiátria történetében jól ismert az a meggyőződés, hogy nem lehetséges, hogy valaki egyszerre őrült is legyen és tudatában is legyen a saját őrültségének; az igazság észlelése elűzi a delíriumot... Leuret azonban valami mást keres, pontosabban ezt az eredményt egy egészen sajátos eszközzel akarja elérni. Nem arról van szó, hogy meg akarja győzni a beteget arról, hogy ő maga őrült: valójában abszolút nem érdekli, mi megy végbe a beteg tudatában. Amit el akar érni, az egy bizonyos aktus, egy kijelentés: »Őrült vagyok«. Maga a vallomás válik tehát alapvetővé a terápiában... A Leuret által követelt vallomás mögött ott van a vallomás évezredek története, az igazmondás és az önmagáról kimondott igazság hatalmába és hatásába vetett időtlen hit.” MFDV, 2–3. Vö. még pl. OHS, 31–32, ill. „Sexualité et solitude”, DE II, 987–988.

problémákká vált valóságokra vagy fogalmakra, mint például az igazmondás fogalmára, nem az emberiség kollektív tudattalanjából előtörő válaszként kell tekintenünk, hanem mindig egy konkrét történeti helyzet kérdéseire adott, a konkrét helyzet jellegzetességeiből fakadó és azokból megérthető emberi alkotásokként, a gondolkodás és a valóság találkozásának termékeiként. „Azt akartam bemutatni, miként problematizálta a görög filozófia az igazmondó szerepét. Amire rá akartam mutatni, az nem más, mint hogy bár a görög filozófia felvetett olyan kérdéseket is, hogy melyek azok a kritériumok, amelyek révén egy kijelentés igaznak tűnik, ugyanez a filozófia az igazmondás aktusa tekintetében is felvetett bizonyos kérdéseket. Olyan kérdésekről van szó, mint például: ki az, aki képes igazat mondani? Milyen morális, etikai és szellemi feltételeknek kell megfelelnie annak, aki saját magát igazmondónak tartja, és aki azt akarja, hogy mások is így tekintsenek rá? Melyek azok a témák, amelyek kapcsán fontos elmondani az igazságot? (A világ? A természet? A városállam? A viselkedés? Az ember?) Milyen következményei vannak az igazság kimondásának? Milyen előre várható pozitív hatásai vannak a városállam, a vezetők és az alattvalók tekintetében? És végül: milyen viszony tételvezhető az igazság kimondása és a hatalom gyakorlása között? Érdemes különválasztani ezt a kettőt egymástól vagy inkább egységben kell kezelni őket? Elválaszthatók egymástól vagy kölcsönösen feltételezik egymást? Ez a négy, az igazmondással kapcsolatos kérdés – ki képes az igazság kimondására, miről kell igazat mondani, milyen következményei vannak az igazmondásnak és mi a viszonya a hatalomhoz – Szókratész korában merült fel először, a Kr. e. 5. században, a szofistákkal folytatott vitákban, különös tekintettel a politikai, etikai és retorikai problémákra.”³⁵⁵

A kései Foucault-nak ezek az „igazság történetére” vonatkozó vizsgálódásai kétségkívül kapcsolódnak a szexualitás történeti analíziséhez, amennyiben *A szexualitás történetében* a szexualitásról mint saját szexualitásról kimondott igazság aktusának története szinte fontosabbá válik, mint maguknak a szexuális aktusoknak a története, valójában azonban túl is nőnek rajta, amennyiben Foucault-t ennek kapcsán olyan politikai, erkölcsi, vallási és jogi kérdések kezdik el érdekelni – talán nem függetlenül, mint Jeannette Colombel rámutatott³⁵⁶, sem a „saját halál” témájától, vagyis Foucault halálos betegségétől,

³⁵⁵ FS, 169–170.

³⁵⁶ *Michel Foucault*, Odile Jacob, Párizs, 1994, 243 (Lengyelországról) és 21 és folyt. (a saját halálról). Az egyik, az igazmondásnak szentelt kurzuson Foucault egyébként fel is hívja hallgatói figyelmét egy lengyel professzor előadására, akit a lengyelországi események miatt hívtak meg előadni a Collège de France-ba (GS, 88), legutolsó előadás-sorozatának pedig eleve a betegség a közege: azzal kezdi az óráit, hogy elmondja, nem igazak azok a

amelyről Paul Veyne szerint már legalább 1983 novemberétől tudott³⁵⁷, sem a nyolcvanas évek politikai változásaitól, elsősorban a lengyel eseményektől, amelyekben éppen az igazság helyéről is szó volt, a kiállásról a szólásszabadság és az igazság ereje mellett, és amelyek kapcsán Foucault kezdettől fogva aktív szerepet vállalt (interjúkat adott, nyilatkozott, Lengyelországba utazott stb.) –, amelyek láthatóan egyre függetlenebbek a szexualitásra vonatkozó kutatásoktól, és amelyek leginkább ahhoz a meg nem valósult tervhez tartoztak, amelyet Foucault akkor dolgozott ki, amikor megromlott a kapcsolata a Gallimard szerkesztőjével, Pierre Norával, és azt tervezte, hogy nem a Gallimard-nál fogja publikálni *A szexualitás története* megígért kötetét, hanem a másik nagy párizsi kiadónál, a Seuil-nél. Ettől végül kizárólag amiatt állt el, mert érvényes szerződés kötötte a neves francia kiadóhoz (és már előleget is vett fel a tervezett kötetekre), a Seuil-nél ugyanakkor *A szexualitás történetével* párhuzamosan és azt kiegészítve egy olyan kötet kiadását tervezte, amelynek munkacíme éppen az volt, ami a Collège de France-ban tartott két utolsó előadás-sorozatának a címe lett: *Önmagam és mások kormányzása (Le gouvernement de soi et des autres)*³⁵⁸, és ami voltaképpen nem volt más, mint az igazmondás, az igazságaktusok, végső soron az igazság történetének szentelt nagyszabású etikai és politikai vizsgálódás – a halálos betegség mint megfellebbezhetetlen igazság miatt folytathatatlaná vált, töredékben maradt, befejezetlen – vázlata.

Ha megnézzük, milyen előadásokat tartott a hetvenes évek közepétől, jól látszik, hogy Foucault ennek a könyvnek a megírására legalább annyira készült, mint a végül nem sokkal a halála előtt befejezett, a szexualitás történetének szentelt két kötetre. A teljesség igénye nélkül a következő – részben már az eddigiekben is idézett vagy megidézett – előadásokra és szövegekre hívhatjuk fel a figyelmet: már 1970-ben, 1972-ben és 1973-ban is tartott ebben a témában előadásokat (1970-ben a Collège de France-ban beszélt a tudás és az igazság akarásáról³⁵⁹, 1972-ben a Buffalói Egyetemen tartott előadást az igazság történetéről³⁶⁰, 1973-ban pedig Rio de Janeiróban az igazság és az

pletykák, amelyek szerint csak azért kezdi később az óráit, hogy megszabaduljon hallgatóitól („Beteg voltam, tényleg nagyon beteg” – jelenti ki: CV, 3), és később is visszavisszatér a betegségére és fáradtságára, például akkor, amikor (március 21-én, az utolsó előtti alkalmon, amikor a Collège de France-ban beszélnie kell) amiatt szabadkozik, hogy betegsége és erőtlensége miatt nem biztos, hogy teljes órát fog tudni tartani (CV, 247).

³⁵⁷ Lásd D. Eribon: *Michel Foucault*, i. m. 348.

³⁵⁸ Uo. 311.

³⁵⁹ *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–71, suivi de Le savoir d'Œdipe*. Párizs, 2011, Gallimard/Seuil.

³⁶⁰ D. Eribon: *Michel Foucault*, i. m. 331.

igazságszolgáltatási formák történetéről elmélkedett³⁶¹), 1975-ben a Collège de France-ban a rendelleneseknek szentelt előadás-sorozatban külön kitért a keresztény vallomás és gyónás fogalomtörténetével kapcsolatos problémákra³⁶², 1976-ban jelentette meg *A tudás akarását*, amely a hatalom és az igazság kapcsolatát vizsgálta módszertani értelemben, és ezt a vizsgálódást folytatta, immár a keresztény pasztorációs technikák tükrében, többek között az 1977–78-as Collège de France-beli előadás-sorozatában³⁶³, az 1979-es *Omnes et singulatim* című előadásában („Tanner Lectures”, Stanford Egyetem³⁶⁴) vagy 1980 januárjától a *Du gouvernement des vivants*³⁶⁵ című előadásokban (Collège de France). Az utolsó években aztán már szinte kizárólag az igazsággal és az igazmondással kapcsolatban tartott előadásokat: 1980 októberében a Berkeley-n (*Subjectivity and Truth*), novemberben pedig a Dartmouth College-ban tartott két angol nyelvű előadást a vallomásról és az igazmondásról (*Truth and Subjectivity* és *Christianity and Confession*)³⁶⁶, 1981-ben *Szubjektivitás és igazság* címen hirdette meg a Collège de France-ban az óráit³⁶⁷, 1981 áprilisától Louvain-ben a kérdést elsősorban jogi kontextusban vetette fel (*Mal faire, dire vrai*³⁶⁸), 1982 januárjától szintén fontos előadásokat szentelt a Collège de France-ban az öngondozáson belül kiemelten az igazmondás témájának (*A szubjektum hermeneutikája*³⁶⁹), 1982 májusában Torontóban tartott egy *Kimondani magunkról az igazságot* (*Dire vrai sur soi-même*) című elő-

³⁶¹ *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Debrecen, 1998, Latin Betűk.

³⁶² *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975)*. Budapest, 2015, L’Harmattan, 167–197.

³⁶³ *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977–78*. Szerk. M. Senellart. Párizs, 2004, Gallimard/Seuil.

³⁶⁴ DE II, 953–980. (Magyarul lásd *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásaiból*. Szerk., ford. és bev. tanulmány Szakolczay Árpád. Budapest, 1991, MTA Szociológiai Kutató Intézete, 43–85.)

³⁶⁵ *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979–1980*. Párizs, 2012, Gallimard/Seuil.

³⁶⁶ A három előadás francia fordításához lásd *L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, Párizs, 2013. (Mivel a „Truth and Subjectivity” és a „Subjectivity and Truth” című előadások hasonló témájúak, a szerkesztők a Berkeley-n tartott előadás variációit, pontosabban azok francia fordítását, lábjegyzetekben közlik csak.) Az angol kiadást lásd „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, 21 (2), 1993 május.

³⁶⁷ *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980–1981*. Párizs, 2014, Gallimard/Seuil.

³⁶⁸ *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*. Louvain-la-Neuve, 2012, Presses universitaires de Louvain.

³⁶⁹ *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*. Párizs, 2001, Gallimard/Seuil.

adást³⁷⁰, 1983-ban és 1984-ben a már említett, kifejezetten az igazmondás politikájának és etikájának szentelt *Du gouvernement de soi et des autres I–II*-t tartotta a Collège de France-ban, mintegy a '82-ben még inkább csak részleteiben tárgyalt téma folytatásaként, továbbfejlesztéseként és kiegészítéseként, és ugyanerről a kérdésről tartott egy már szintén említett és idézett előadás-sorozatot 1983 októberében a Berkeley-n is *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia* címmel.

Természetesen lehetetlen volna részletesen bemutatni Foucault összes, az igazságnak és az igazmondásnak szentelt, a nyolcvanas években előadott vizsgálódását; a következőkben nem vállalkozhatunk másra és többre, mint hogy röviden felvázoljuk az igazság története egy-egy Foucault által Euripidész, Szophoklész, Platón, Seneca, Tertullianus vagy Cassianus szövege nyomán leírt (politikai, etikai, vallási, jogi, esztétikai) aspektusát. Ami ezeket az egészen különböző elemzéseket és egyáltalán a kései Foucault filozófiai kísérletét illeti, Philippe Chevallier egy fontos tanulmányának konklúziójára támaszkodva általános bevezetesként a következőket jegyezhetjük meg: 1. A nyolcvanas évek előadásaiban Foucault azt a nézetét fejti ki, hogy nincs morális élet az igazsággal való szembesülés nélkül, az etika mint a kései Foucault központi kérdése ennyiben nem merül ki, mint *A szexualitás története* második és harmadik kötete alapján hihetnénk, a lélek önmagába való visszafordulásában vagy az ember önmaga iránti „törődésében”; 2. az igazsághoz fűződő viszony csak egy kollektív és történeti keretben képzelhető el, vagyis az igaz szó és az igaz élet igénye vagy problémája nem egy elszigetelt szubjektumból tör elő, hanem mindig egy adott kontextus függvénye, és csak annak figyelembevételével tárgyalható és érthető meg, ami azt is jelenti, hogy nincs értelme elválasztani egymástól az etikai és a politikai kérdésfelvetést; 3. valójában az igazság nem pusztán politikai és nem is pusztán etikai kérdés: az igazság rendje egy olyan kényszerítő és egyben magához láncoló erővel bír, amely összességében nem redukálható sem az etika, sem a politika területére; a kései Foucault számára a kérdés az, hogy „miért tartunk ki az igazság mellett még akkor is, ha ez a viszony sokba kerül nekünk, illetve hogy miért fogadjuk el az igazság kedvéért azt, hogy szabadon részt vegyünk az igazságnak ezekben a komplex és kockázatos játékaiban?”³⁷¹.

³⁷⁰ Az Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC) párizsi központjában van az előadásról egy hangfelvétel, de ez Párizsban nem hozzáférhető. Megkeresésemre a könyvtáros azt közölte, hogy a felvétel csak a normandiai Ardennes-ben található apátsági könyvtárban hallgatható meg (ahová nem sikerült eljutnom).

³⁷¹ „Vers l'éthique. La notion de »régime de vérité« dans le cours *Du gouvernement des vivants*”, *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980–1984*. Szerk. D. Lorenzini, A. Revel és A. Sforzini. Párizs, 2013, Vrin, 65.

Nem véletlen, hogy az igazmondás etikai és politikai fogalmának történeti vizsgálata során Foucault – a keresztény gondolkodás mint inkább negatív példa mellett – elsősorban éppen a görögséghez fordult ennek a mindent meghatározó igazságtapasztalatnak a pozitív leírása érdekében. Hiszen a szó ereje, mint azt Jean-Pierre Vernant már 1962-es nagy tanulmányában világossá tette, egészen egyedülálló jelentőséggel bírt a műkénei civilizációt felváltó klasszikus görög kultúrában, ahol a társadalmi élet – és építészetileg a polisz – középpontja immár nem a palota, azon belül is a teljhatalmú isteni király, hanem az agora volt: a politikai gondolkodás laicizálódása és vele együtt egyáltalán a filozófia pontosan akkor veszi kezdetét, amikor a közügyek és a politikai kérdések immár nem „a palota titkát” képezik, hanem nyilvános vita zajlik róluk, amelybe, elvileg, mindenkinek beleszólása van³⁷². Az új politikai rendre hivatkozva „történik meg az udvari-királyi körök egyedüli birtokaként felfogott titkos tudás olyan igazságokká való átfarmálása, amelyek mindenki számára elérhetőek” (függetlenül attól, hogy, mint Vernant is hangsúlyozza, a görög vallásra és filozófiára is jellemző maradt egyfajta ingadozás a publikus paideia és a kevesek számára elérhető misztériumok és titkos tanítások között³⁷³), ami egyrészt oda vezetett, hogy „szoros és kölcsönös kapcsolat alakult ki a polisz és a logosz között”, másrészt pedig lehetővé tette „az objektív igazság fogalmának megalkotását” mind az igazságszolgáltatás, mind a morál, mind a politika és a filozófia területén³⁷⁴. A polisz politikai kultúrájának kialakulása szoros összefüggésben állt tehát a filozófiai gondolkodás megszületésével: „a görög ész nem annyira az embereknek a dolgokhoz fűződő viszonyából, hanem az embereknek más emberekkel való kapcsolatából alakult ki”, és ennyiben „a városállam lányaként” tekinthetünk rá³⁷⁵.

A már említett, a kései Foucault-nak szentelt kötetben szereplő tanulmányában Arianna Sforzini ezt azzal egészíti ki, hogy szerinte az igazmondás Foucault által bemutatott görög tapasztalata pontosan annyiban kötődik az ókori színházhoz – azon túl, hogy bizonyos értelemben az agora sem volt más, mint a politikai élet egyfajta színpada –, amennyiben a színház az igazság és az igazmondás két fontos aspektusát is tökéletesen megjeleníti: egyrészt agonisztikus voltát, vagyis azt, hogy az igazmondást mindig egy társadalmi viszonyrendszerben kell elgondolni, ahol emberek, világlátások és vélemények ütköznek egymással, másrészt és ebből fakadóan tapasztalati jellegét, vagyis azt, hogy a polisznak mint a beszéd hatalmán és a beszédek

³⁷² Lásd *Les origines de la pensée grecque*. Párizs, 1992, Puf, 7–8.

³⁷³ Uo. 55.

³⁷⁴ Uo. 45, 49 és 78.

³⁷⁵ Uo. 133.

vagy szavak versengésén alapuló politikai rendnek az igazság és az igazmondás egy olyan formája felel meg, amely az igazságot elsősorban és eredendően nem a lélek mélyén, hanem a más emberekhez fűződő kapcsolatokban keresi, találja és tapasztalja meg, ebből következően az igazmondás nem annyira egy magányos elme monológja, hanem inkább az az esemény és tapasztalat, amelynek az ember mások színe előtt kiteszi magát; az egzisztencia „az igazság színházaként” jelenik meg és kerül értelmezésre³⁷⁶. Foucault természetesen nem szaktudósként közelített, mint Vernant vagy Sforzini, az antik szövegekhez³⁷⁷; kétségtelen azonban, hogy annak a tapasztalatnak az igazsága, amelyet elemzései révén közvetíteni akart maga és hallgatói (olvasói) számára, sok tekintetben hasonlít az igazságnak ehhez a lényege szerint egyszerűre publikus, teátrális és agonisztikus, „görög” tapasztalatához.

1. Parrhészia. Igazmondás és politika

Foucault kutatásának középpontjában eredetileg – *A szexualitás történetéhez* kapcsolódva – a leginkább a pszichiátriához és a pszichoanalízishez köthető lélekvezetési technikák „előtörténete” állt: „a pszichoanalízis archeológiája” során arra akart rámutatni, miként gyökerezik a pszichoanalitikus és a páciens, a pszichiáter és a beteg közötti kapcsolat mint struktúra és mint igazságtechnika a keresztény gyónásban vagy vallomásban, azon belül is nyilván a pap és a hívő között fennálló struktúrában és igazságtechnikában³⁷⁸. Ennek a kutatásnak az első nagy módosulását az okozta, hogy Foucault rájött: a kereszténységben kialakult lélekvezetési gyakorlat azokon a technikákon alapul, amelyeket Platónról Senecáig és Epiktétoszig a görög filozófiai hagyó-

³⁷⁶ „Dramatiques de la vérité: la parrésia à travers la tragédie attique”, *Michel Foucault: éthique et vérité*, i. m. 147–159.

³⁷⁷ Laura Cremonesi szerint Foucault az „aphrodiszia” kapcsán alapvetően Paul Veyne, az öngondozás kapcsán pedig Pierre Hadot korábbi kutatásaira támaszkodott, a parrhészia vizsgálatakor azonban viszonylag kevés másodlagos irodalom állt rendelkezésére. Cremonesi a lehetséges források között megint csak *A lélek iskoláját* említi, ahol Hadot röviden kitér a cinikusokra is, Georges Dumézil vonatkozó kutatásait, illetve Giuseppe Scarpat fontos könyvét: *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino*, Brescia, 1964, Paideia. Lásd *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*. Pisa, 2008, ETS, 145–148. Maga Foucault további forrásokat is említi, például H. Niehues-Pröbsting *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*-át (München, 1979, Fink), A. Glücksmann könyvét (*Cynisme et passion*, Párizs, 1981, Grasset), de utal Wielandnak, Friedrich Schlegelnek vagy Nietzschének a cinikusokkal kapcsolatos megjegyzéseire is. CV, 178.

³⁷⁸ Vö. pl. SZT I, 70 és folyt.

mány dolgozott ki; később azonban arra is rá kellett jönnie, hogy „bármilyen fontos is az igazmondásnak ez a fogalma főleg a római és hellenisztikus irodalomban a lélekvezetés, a szellemi irányítás és tanácsadás területén, nem lehet nem belátni, hogy a fogalom eredete lényegében, alapvetően és elsősorban nem ebben a lélekvezetésre irányuló hagyományban, hanem máshol lehelhető fel”, vagyis hogy „az igazmondás fogalma mindenekelőtt és alapvetően egy politikai fogalom volt”³⁷⁹. Az igazmondás, vagyis a parrhészia politikai fogalmának szentelt, a Collège de France-ban elhangzott két utolsó előadás-sorozatában Foucault tehát úgy vélte, hogy kétségtávol megtalálta a szubjektum és az igazság kapcsolatának legeredendőbb pontját, amelyből kiindulva felvázolható az „igazság története”, vagyis az a folyamat, amely során az igazmondás kérdése előbb a politika területéről a filozófia, azon belül is az etika mint lelkigyakorlat vagy lélekvezetés területére került át, hogy aztán a kereszténységben egy olyan gyónási technikaként értelmezzék újra, amely később utat nyitott az igazmondás új, immár nem politikai, nem etikai, nem vallási, hanem tudományos-orvosi fogalmának és gyakorlatának (többek között a modern pszichoanalízisben és pszichiátriában).

Egy nagyszabású történetről volt tehát szó, az igazság legalább két és fél évezredes történetéről, amely Euripidésztől Freudig és Lacanig ível, és amely nem abban az értelemben nevezhető az igazság történetének, hogy Foucault az igazság fogalmának a történetét írja meg benne és általa, azt, hogy különböző gondolkodók hogyan vélekedtek az igazság eredetéről vagy megismerhetőségéről, hanem azt, hogy milyen kontextusban alakult ki és milyen változásokon ment át a szubjektumnak az az életgyakorlata, amelynek centruma az igazság kimondása volt, legyen szó akár a szubjektum saját magát illető igazságáról, akár egy az állam, a közösség, netán az emberiség szempontjából fontos igazságról. Előadásai során Foucault azt a meggyőződését vetette fel egy kérdés formájában, hogy „az európai filozófia története végső soron nem az igazmondás gyakorlatainak a története-e”; számára mindenesetre úgy tűnt, hogy a filozófiatörténeti vizsgálódásoknak a filozófia olyan fogalmával volna érdemes dolgoznia, amelyben a filozófia legalapvetőbb problémája nem a természet, a lélek vagy a világ, hanem az igazmondás – ami persze nem annyira a filozófiai vizsgálódás tárgya, mint inkább a filozófiai élet igazi formája: filozófus az, aki magának és másoknak az igazat mondja. „A filozófiai élet az igazság megmutatkozása: ez az élet nem más, mint az igazság tanúsítása.”³⁸⁰ Vagy ahogy Diogenész Laertiosz filozófiai életrajzai kapcsán megjegyezte:

³⁷⁹ CV, 9.

³⁸⁰ GS, 316.

„Filozófiai módon élni annyit tesz: – az ethosz (a mód, ahogyan élünk) által, illetve azáltal, hogy miként reagálunk különböző helyzetekre (miként reagálunk, amikor szembesülünk ezzel vagy azzal a szituációval), és persze az általunk tanított doktrína által – megmutatni (e három dologra – a helyzet ethoszára, a konkrét szituáció kairoszára és a doktrinára – építve), hogy mi az igazság.”³⁸¹

Amikor Foucault az 1982–1983-as előadás-sorozatában kijelenti, hogy az igazság így felfogott története Euripidésszel és ezzel szoros összefüggésben egyáltalán az athéni demokráciával kapcsolatban felmerülő problémákkal vette kezdetét, akkor persze valahogy megfelelnek arról, hogy székfoglaló előadásában, az igaz és hamis ellentéte mint kizáró rendszerről szólva még Hésziodoszhoz, vagyis a költői-profetikus beszédhez kötötte ezt az eredetet: „A 6. század görög költőinél az igaz diskurzus – a szó erős és kifejezetten értékkel bíró értelmében – még az a diskurzus volt, amelyet az emberek tiszteltek és amelytől rettegetek, amelynek mint uralkodó szónak alá kellett vetniük magukat, és amelynek egy bizonyos rítus szerint történő elmondására csak keveseknek volt joga; ez a diskurzus aztán a jövőre vonatkozó próféciaként nemcsak azt jelentette ki, hogy mi fog történni, hanem annak megvalósításában is részt vett: megnyerte magának és maga mellé állította az embereket, és így egyfajta sorsként intézményesült. De aztán alig egy évszázaddal később a legmagasabb igazság már nem abban állt, hogy mi a diskurzus, és hogy mire képes ez a diskurzus, hanem abban, hogy mit mond: eljött az a nap, amikor az igazság már nem a kijelentés ritualizált, hatásos és igazságos aktusában lelta meg a helyét, hanem magában a kijelentésben: a kijelentés értelmében, formájában, tárgyában és ahhoz fűződő viszonyában, amire vonatkozott. Hésziodosz és Platón között indult meg az a folyamat, amely során megváltozott az igaz és hamis diskurzus szétválasztásának kritériuma; ekkor már az igaz diskurzus nem volt egyenlő a választékos és kimódolt diskurzussal, ez a diskurzus ugyanis már nem kötődött a hatalom gyakorlásához. A szofisták elűzték.”³⁸²

Míg tehát *A diskurzus rendjében* Foucault egy olyan történetet vázolt, amelyben az igazság kimondása, ami eredetileg a költő-prófeta kiváltsága volt, előbb tartalmában és rítusában kiüresedve a szofisták kimódolt igazságaivá alakult át, hogy aztán a filozófiában újra értelmet nyerjen, de egyben új értelmet is kapjon (amennyiben az igazságérték biztosítéka vagy letéteményese immár nem az, aki beszél és ahogyan beszél, hanem az a szó, amit mond,

³⁸¹ Uo.

³⁸² FK, 53. (A fordítást módosítottam: Cs. Á.)

pontosabban az, hogy a kimondott szó megfelel-e a valóságnak, amelyre vonatkozik), addig a Berkeley-n és a Collège de France-ban tartott előadásai-ban Foucault az igazmondás mint filozófiai és etikai gyakorlat eredetét már nem a költő vagy a vátesz sorsszerű szavában, hanem az igazmondásban mint politikai cselekedetben fedezte fel, a vizsgálódás kiindulópontja ebből következően nem az archaikus költészet, hanem az 5. századi drámairodalom lett: egyfelől, a jogi és igazságszolgáltatási formák tekintetében, Szophoklész *Oidipusza*³⁸³, másfelől, a politikai térben elhangzó igaz szó értelmében Euripidész drámái, azon belül is kiemelten az Athén alapításának és egyáltalán a görög demokrácia genezisének kontextusából kinövő *Ión*, amit „Euripidész teljes mértékben a parrhészia problémájának szentelt, amennyiben a darab alapvető kérdése az: kinek a joga, kinek a feladata az igazság kimondása és kinek van bátorsága hozzá”, és amiben Euripidész az igazmondás kérdését „az istenek és az emberek közötti kapcsolatok keretén belül tárgyalja.”³⁸⁴

Bár az igazmondás eredetét illetően *A diskurzus rendjében* kifejtett feltevés valószínűbbnek tűnik, összességében, mint látni fogjuk, Foucault számára nem feltétlenül a konkrét eredet meghatározása volt a probléma – ami történetileg teljes bizonyossággal úgysem lehetséges³⁸⁵ –, hanem az arra való rámutatás, hogy az igazmondás nemcsak történeti eredetét, de lényegét tekintve is egy-egy, a hoi polloi-ból, vagyis a többségből, a tömegeből kiemelkedő szubjektumhoz kötődik: az igazmondás – a költészetben (Hésziodosznál), a drámairodalomban (Euripidésznél Ión), a politikai térben (Periklész), a filozófiában (Szókratész) – ahhoz a szubjektumhoz köthető, aki a saját magához fűződő igaz viszonya, vagyis igaz élete következtében a többség jóváhagyásával vagy a többség ellenében, esetleg a többség által fenyegetve, de végső soron a többség érdekében kimondja az igaz szót: azt, ami van. Az igazmondás eredete Foucault-nál a legtöbb esetben a többséggel szemben magára maradt – egészen kivételes történeti körülmények között a többiek által az igazmondás szokatlan bátorságáért vagy merészségéért nem elítélt, hanem tisztelt és elfogadott – erényes és igaz ember, akivel a tömeg az igazság kimondása pilanatában azonosul, nem pedig ellene fordul.

A görög parrhészia, mint ismeretes, a „pan” (minden) és „rhéma” (szó, kijelentés) összetételéből származik, szó szerinti értelemben tehát annyit tesz: „mindent kimondani”. Maga Foucault a szó három lehetséges értelmét és francia fordítását különbözteti meg: tout-dire, dire-vrai és franc-parler, va-

³⁸³ Lásd a jelen kötetben: 194. o. és folyt.

³⁸⁴ FS, 27.

³⁸⁵ Az eredet problémájának foucault-i kritikájához lásd „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 75 és folyt.

gyis szókimondás (mindent kimondás), igazmondás és őszinteség vagy őszinte beszéd³⁸⁶; angol fordítása, mint azt Foucault a Berkeley-n tartott előadásában is jelzi, leggyakrabban a „free speech” (szabad beszéd), a német pedig a „Freimütigkeit” (nyíltság, becsületesség). Az eredeti görög szóban közvetlenül nem jelen levő, szabadságra vonatkozó jelentésárnyalat az angol és német megfelelőiben alighanem annak köszönhető, hogy a parrhészia szót latinra hol „libertas”-ként (szabadságként), hol „licentia”-ként (szabadságként vagy szabadosságként), hol „oratio libera”-ként (szabad beszédként) fordították³⁸⁷. A parrhészia szó érdekessége az, hogy míg maga a görög szó eredeti értelmét tekintve sem az igazságra, sem a szabadságra nem tesz közvetlen utalást, politikai, etikai vagy filozófiai értelemben mind a szabadság, mind az igazság gyakorlásának és fogalmának történetében – legalábbis Foucault szerint (aki egyébként meglehetősen jól kihasználja a szónak ezt az eredendő többértelműségét, hiszen számtalan esetben olyan szövegeket idéz állításai alátámasztására, amelyekben maga a parrhészia szó még csak elő sem fordul) – döntő szerepet játszott. Mit értünk tehát a parrhészian mint mindent mondáson, igazmondáson, szókimondáson, becsületességen, őszinteségen és szabadságon?

Foucault a fogalom négy alapvető összetevőjét különbözteti meg³⁸⁸. Az első a nyíltság: a parrhésziaival élő ember olyasvalaki, aki mindent kimond, ami a szívében fekszik. „Ami a szívében, az a száján”: beszéde által megnyitja a lelkét és az elméjét azok előtt, akikhez beszél, ami azt is jelenti, hogy maradéktalanul azonosul azzal, amit mond, tehát nemcsak azt mondja, hogy „ez és ez a véleményem”, hanem egyúttal azt is kijelenti: „én vagyok az, akinek ez és ez a véleménye”; végső soron saját igaz önmagát alkotja meg tehát az általa kimondott igaz szó által. A második összetevő az igazság, vagyis az a tény, hogy itt nem pusztán egy esetleges és pillanatnyi érdekeket követő vélemény megfogalmazásáról van szó (ami könnyen válhat demagógiává vagy fecsegéssé), hanem egy kétségbevonhatatlan igazságról. A kérdés magától adódik: „az önmagát igazmondónak beállító személy azt mondja ki, amit igaznak gondol, vagy annak ad hangot, ami valóban igaz?”³⁸⁹ Foucault szerint a parrhészia antik fogalmában és gyakorlatában ez utóbbiról van szó, ennek során felhívja a figyelmet arra, hogy az igazmondás kérdése itt még „nem a modern episztemológia keretén belül” jelenik meg: Descartes óta hajlamosak vagyunk úgy tekinteni az igazságra, mint valamire, ami bizonyos logikai-technikai eljárás-

³⁸⁶ GS, 72.

³⁸⁷ GS, 46.

³⁸⁸ FS, 11–20.

³⁸⁹ FS, 14.

sok révén bukkan fel, a parrhészia görög hagyományában azonban az igazság birtoklása nem logikai, hanem etikai kérdés volt: nem az bírja az igazságot, aki a kérlelhetetlen logika és a ravasz retorika erejére támaszkodva meg tud győzni másokat valamiről, hanem az, aki birtokában van bizonyos erényeknek, és ezek segítségével képes kiállni az igazság mellett³⁹⁰. Az igazság bizonyítéka tehát sajátos módon az, hogy olyasvalaki mondja ki, aki erényes; az erényes ember mint igazmondó ember azt mondja ki, amit igaznak gondol, amit igaznak gondol az ugyanis, mint azt egész élete és életvitele tanúsítja, valóban igaz³⁹¹.

Ezzel szorosan összefügg, harmadikként, a veszély fogalma: a nyelvtantár is igazat mond az óráján a deklinációkról, ám a parrhészia mint igazságeseemény mindig egy olyan helyzetet implicál, ahol az, aki nyíltan kimondja, amit gondol, veszélybe sodorhatja magát azzal, amit mond (nem pusztán a türannoszok arcába vágott igazságokra gondolhatunk itt, hanem arra is, amikor a legjobb barátunknak mondunk ki valami számára nehezen elfogadható igazságot: ebben az értelemben a barátság nevében a barát saját barátjával szemben éppen a barátságot teszi kockára, de egyben persze éppen maga a barátság hatalmazza fel arra, hogy igazat mondjon, illetve hogy az igazság által látszólag kockára tegye, valójában megerősítse a barátságot). Az igazmondás tehát egyfelől az, amikor valaki igazat mond, másfelől az, ha az a valaki, aki kimondja az igazat, biztos abban, hogy az igazat mondja, és abszolút módon azonosul a saját maga által kimondott igazsággal, harmadrészt pedig az, ha ezt az igazat annak ellenére vagy annak tudatában mondja ki, hogy igazmondása által veszélybe sodorhatja önmagát. Ez az, amit Foucault „az igazság bátorságának” nevez, és ami a legtöbb esetben egy „alulról jövő” kriti-

³⁹⁰ Ennek kapcsán felmerül a kérdés, hogy az igazmondás parancsa valóban az igazság fogalmával függ-e össze? Hiszen ha az igazság index sui, valami, ami magától értetődően igaz, akkor az igazmondás kötelessége elvileg vagy valami olyasmire vonatkozik, amiről tudjuk, hogy nem igaz (pl. arra kényszerítenek, hogy igaznak valljunk egy hamis állítást), vagy pedig olyasmire, aminek igazságában nem vagyunk biztosak. Az igazmondás parancsa ennyiben tehát éppen kizárja az igazság mint evidencia jelenlétét: miért kellene parancsba adni annak a kimondását, ami evidens? Foucault válasza erre a felvetésre az, hogy ez logikusnak tűnik ugyan, valójában azonban az igazmondás belső vagy külső parancsának nem ez a logikája: az igazmondás nem a tudomány és a tudományos értelemben vett logika kérdése, hanem egy etikai-vallási jellegű és értelmű elkötelezettség és hitvallás. Vö. GDV, 91–97.

³⁹¹ Arendt nem teljesen osztja Foucault összességében naivnak tűnő felfogását: elismerve az igazmondó alapvető szerepét a közösség számára, „a hivatásos igazmondók körében olyan sajnálatos gyakorisággal megnyilvánuló zsarnoki hajlamra” is felhívja a figyelmet. Lásd *Múlt és jövő között*, i. m. 246.

kát feltételez, vagyis egy olyan helyzetet, amelyben valaki, aki akár rangjánál fogva, akár például azért, mert szereti a másikat, mintegy erején túl, de egyben minden erejét megfeszítve túllép egy bizonyos, addig és mások által öntudatlanul vagy tudatosan figyelembe vett határt, és nehéz, de nyílt szívvel, kvázi mindent egy lapra téve fel, kimondja az igazat a felette állóval szemben (tűrannosz, Isten vagy barát). Ez a kockázatvállalás, ami egyben botrányt, skandalumot, felforgatást is jelent, a harmadik lényegi eleme tehát a parrhésziának.

A parrhészia negyedik összetevője a belülről átélt kötelesség: ha a bíróságon arra kényszerítik a gyilkost, hogy vallja be tettét, vagyis ha egy kívülről jövő akaratnak engedelmessé válik vallomása során, hogy egy esemény vagy tényállás igaz vagy hamis volta mellett tanúskodjon, az Foucault szerint nem nevezhető parrhésziának: a parrhészia lényegi értelemben egy olyan feladat, amelyet az ember szabad akaratából, szabadon ró ki magára, nem pedig egy olyan kötelesség, amelyet a vádlott egy külső hatalom nyomására végez el, amelynek hatására megtörik és vallani kezd. „A parrhésziában a beszélő arra használja a szabadságát, hogy nyíltan beszéljen, és ne csak meggyőzni akarjon, hogy igazat mondjon, és ne hazudjon, vagy ne maradjon csendben, hogy kockára tegye az életét, ahelyett hogy biztonságos helyre húzódná, hogy kritikus legyen, ahelyett hogy hízelegni kezdene, hogy belső kötelességként tekintsen az igazmondásra, ne pedig saját érdekeit érvényesítse, vagy elmerüljön valamiféle apátiában.”³⁹² Az igazság bátor és szabad kimondásán, vagyis egy mégoly igaz mondat pusztá kijelentésén túl összességében tehát a parrhészia egy szituációegész, egy drámai szituációt feltételez (amely az adott perspektíva szerint lehet tragikus és komikus is): értelmét és jelentőségét nem pusztán a beszélő adja, hanem egyben az a helyzet, amelyben a beszédre mint igazmondásra sor kerül. Ez a szituáció Foucault szerint politikai értelemben – nem kizárólagosan ugyan, de eredendően és kitüntetetten – a demokrácia, a benne rejlő legalapvetőbb kérdés pedig (történeti és filozófiai értelemben egyaránt) az, hogy „miként lehet képes elviselni a demokrácia az igazságot”³⁹³. Euripidész *Iónja* és Platón dialógusai Foucault szemében egyaránt erre a kérdésre adnak választ, a különbség csak az, hogy Foucault számára a *Ión* azt a kitüntetett időszakot ábrázolja, amikor az athéni demokrácia még képes volt elviselni az igazságot, míg Platón írásai már abból az alapvető belátásból fakadnak, hogy a parrhészia és a demokrácia nem egymást erősítő, hanem egymást kizáró fogalmakká és valóságokká alakultak át.

³⁹² FS, 19–20.

³⁹³ GS, 158.

Foucault szerint a görög irodalomban a parrhészia szó először Euripidész drámáiban fordul elő: a *Bakkbánsnőkben*, az *Oresztészben*, a *Phoiníkiái nőkben*, a *Hippolütoszban* és az *Élektrában* is szerepet kap. Foucault ezekre a művekre is kitér az elemzés során, de elsősorban a *Iónra* koncentrálna, amelyek – ebből a szempontból, vagyis az igazmondás szempontjából – még akkor is egészen invenciózus értelmezését adja, ha kénytelen beismerni, hogy a parrhészia szó meglehetősen kevésszer fordul el Euripidész drámájában, és az általa bemutatott különféle igazmondásformákat Euripidész jellemzően nem a parrhészia szóval írja le³⁹⁴. Miért tekinthetünk ennek ellenére is a *Iónra* kifejezetten a parrhészia – bizonyos értelemben az athéni demokrácia – drámájaként?

A dráma főszereplőjének két szempontból is beszélő neve van. Ión nevééről egyrészt a görög „jönni” igére asszociálhatunk, a név jelentése tehát az: „a jövő”, illetve: „az, aki jön”. Mint látni fogjuk, Apollón jóslata szerint Xúthosz, aki gyermektelensége miatt fordult az istenhez, abban fogja megtalálni a fiát, aki a szentélyből kilépve először szembe jön vele; mivel elsőként Iónnal találkozik, Xúthosz ennek megfelelően benne ismeri fel leendő/jövendő fiát. A *Ión* tehát a jövő drámája: nemcsak annak a drámája, ahogyan egy fiú apára és anyára talál, és ezáltal mintegy otthonra és hazára lel, hanem annak is, hogy egy apa fiút, egy ifjú pedig apjával feladatot, hivatást kap, ami Foucault szerint nem más, mint éppen a parrhészia gyakorlása és kiteljesítése a demokrácia terében. Ión története ebben a számára nagyon is személyes értelemben szorosan összefügg tehát az athéni demokrácia történetével. A név másrészt az athéni törzsek egyikére is utal: a drámában szereplő házaspár három gyermeke – a mítosz szerint – a három legfontosabb ókori görög törzs, a dórok, az akhájok és a iónok alapítója. Valójában tehát Athén mitológiai alapításáról és ezzel persze Athén jelenéről és jövőjéről szól a dráma, azon belül pedig a három törzs alapítójának szüleiről, Xúthoszról és Kreúszáról és különösképpen első fiúkról, Iónról (a másik két fiú születését Athéné istennő jövendőli meg a dráma végén). A dráma problémája ennyiben az, hogy mi az igazság, és hogy miként beszélhető el az igazság Ión születéséről és felnövekedéséről, ami egyben a három nagy athéni törzs isteni és emberi eredetével is összefügg. A művet Hermész isten prológusa vezeti be, aki tudatja a hallgatókkal és az olvasókkal Ión történetének igazságát: anyját, Kreúszát Apol-

³⁹⁴ Mint Miller felhívja rá a figyelmet, a *Ión* Euripidésznek az a drámája, amely Foucault korában a *Bakkbánsnők*hez vagy a *Hippolütosz*hoz képest viszonylag ismeretlennek számított és szakmai értelemben is kevés figyelmet kapott, többek között ezért olyan részletekbe menő Foucault elemzése. P.-A. Miller: „Truth-Telling in Foucault’s *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power”, *Parrhesia*, 2006/1, 33.

lón isten elcsábította és megerőszkolta³⁹⁵, az ő együttlétükből származik Ión, akit Kreúsza egy sötét barlangban megszült, majd magára hagyott. Apollón kérésére – Kreúsza tudta nélkül – Hermész megmentette a fiú életét, és Apollón jóshelyére, Delphoiba vezette, ahol Ión szinte apjaként tisztelte Apollónt és anyjaként a szentély jósnőjét, Püthiát, miközben semmit nem tudott igazi apjáról és igazi anyjáról. Közben azt is megtudjuk, hogy Kreúsza, aki mindenki előtt eltitkolta isteni kalandját, és aki azt hitte, Apollóntól származó fia meghalt, hozzáment Xúthoszhoz, és mivel jó ideig nem született gyermekük, ezért úgy döntöttek, hogy Delphoiba zarándokolnak, hogy megtudják Apollóntól, a jóslás és a gyógyítás istenétől, milyen sors vár rájuk.

A történet azon a ponton veszi kezdetét, amikor a Delphoi jóshely küszöbén Ión anélkül találkozik Kreúzával, hogy felismernék egymást; anya és fia idegenként beszélget egymással (Kreúsza a beszélgetés során azt mondja Iónnak, hogy egy barátnője nevében jött tanácsot kérni Apollóntól, akit az isten elcsábított³⁹⁶: Kreúsza első szava tehát ha nem is hazugság, de legalábbis féligazság: amikor először találkozik fiával, akiről persze nem tudja, hogy ő a fia, nem mond igazat neki saját magáról). Nem sokkal később Xúthosz a szentélyből kilépve meglátja Iónt, és Apollón jósszavára hivatkozva ráveszi, hogy fogadja el őt apjának, és fiaként térjen vissza vele Athénba, amit Ión kisebb hezitálás után elfogad. A bizonytalanság oka az, hogy Iónnak, aki vezető szerepre készül Athénban, mindenképpen tudnia kell, hogy ki az anyja, a hatályos athéni törvények szerint ugyanis a nem athéni anyától született gyermeknek nincsenek állampolgári jogai, így tehát nem szólalhat fel a gyűléseken: athéni anya híján a parrhészia joga őt nem illeti meg. Mivel Xúthosz

³⁹⁵ Foucault a Berkeley-n tartott előadásában ennek kapcsán fontosnak tartja újfent kiemelni (a kérdéshez lásd a jelen kötetben: 93. o.), hogy a görögségben szerinte nem volt lényegi különbség az elcsábítás és a megerőszkolás között: a csábítás során is kihasználjuk szellemi vagy fizikai fölényünket, ugyanez történik a megerőszkolás során is. Sőt, mondja Foucault, „a csábításra még sokkal inkább tekintettek a feleség elleni támadásként [mint a megerőszkolásra], hiszen akit elcsábítottak, az saját akaratából döntött úgy, hogy házastársa, szülei vagy családja akarata ellenére cselekedik.” Lásd FS, 39. A csábításnak és a megerőszkolásnak ez a felfogása, amelyet a szerkesztő szerint Foucault K. J. Dover „Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior” című tanulmánya nyomán fejt ki, nem biztos, hogy akár történeti, akár filozófiai-elméleti értelemben helytálló, illetve hogy nem inkább Foucault egy újabb, meglehetősen problematikus „fikciójának” tekinthető-e. Ha ugyanis ez így volna, akkor, legalábbis a *Ión*ban, például érthetetlen volna mind Kreúsza felháborodása és haragja, amellyel Apollón felé fordul, aki megerőszkolta és magára hagyta őt, mind Apollón hallgatása, amelyet maga Foucault is úgy értelmez, hogy az isten szégyelli a tettét (szégyelli kimondani az igazságot, de azért közvetítői, többek között Hermész és Athéna istennő segítségével mégis igazságot szolgáltat a megerőszkolt nőnek).

³⁹⁶ Lásd Euripidész *Összes drámái*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest, 1984, Európa, 446.

úgy véli – vagy azt mondja „fiának”, talán neki és magának egyaránt hazudva annak érdekében, hogy elhitesse vele Apollón „igazságát” –, hogy fiatalkori „bűnéből” származik (a Mainaszokkal egyesült részegen Bakkhosz ünnepe), ezért Ión először mégsem akar vele tartani, hiszen ebben az esetben, tősgyökeres athéni anya híján, nem tudná kielégíteni politikai becsvágyát, de aztán abban állapodnak meg, hogy előbb szolgálként vagy barátként viszi magával Xúthosz Athénba, és aztán majd szép lassan elfogadtatják a többiekkel is, hogy ő Xúthosz gyermeke, közben pedig talán arra is fény derül majd, hogy ki a szülőanyja. Apa és fia tehát a hazugságot vagy legalábbis a féligazságot választja Apollón – a hagyományoknak megfelelően – nem kellőképpen szabatos jóslására vagy igazságára (vagy inkább féligazságára, hiszen Ión valóban Xúthosz fia „lesz”, anélkül, hogy valóban Xúthosz lenne a vér szerinti apja) támaszkodva, ráadásul nemcsak az athéniaknak nem akarják elmondani az „igazat” (hogy Ión Xúthosz fia, ami persze éppen nem az igazság), hanem Kreúszának sem.

Xúthosz és Ión elhatározza, hogy lakomát ülnek az egymásra találás öröme: elindulnak tehát megszervezni az ünnepélyt, előbb azonban Xúthosz szigorúan megtiltja a kórusnak, amelynek tagjai végighallgatták párbeszédüket, hogy az elhangzottakat – az „igazat” – elmondják Kreúszának. A kórus tagjai persze nem tartják be ígéretüket, hanem azonnal közlik az anyával, mire készül férje és újdonsült (és persze igazi) fia; Kreúsz, aki háromszoros is megalázottnak tartja magát (először azért, mert Apollón megerőszkolta és magára hagyta, másodszer azért, mert meddő asszonynak tűnt, akinek már nem lehet gyermeke, harmadszor pedig azért, mert úgy tudja: egy idegen fiút, férje volt szerelmének gyümölcset kell a házába fogadnia) bosszút esküszik: hangosan megátkozva Apollónt mint helyzete végső és első eredetét, és öreg nevelőjének bevallva a múltban történeteket, megbízza a nevelőt, hogy mérgezze meg Iónt. A gyilkossági kísérlet kudarcba fullad, és mivel kiderül, hogy Kreúsz áll a merénylet mögött, Ión meg akarja ölni Kreúszát, aki a szentélybe menekül, és átöleli, magához öleli volt kedvese, Apollón isten szobrát. Ión csak arra vár, hogy Kreúsz elengedje a szent szobrot, és leszűrhasssa, amikor kinyílik a szentély ajtaja, és Püthia, akit Ión saját anyjaként szeretett, behozza a pólyát, amellyel átkötve megkapta Hermésztől Iónt, a kisdedet; a pólya láttán Kreúsz azonnal felismeri Iónban fiát. A dráma végén Athéna, mintegy Apollón helyetteseként vagy Apollón helyett, diadalmasan megjelenik, és szentesíti az igazságot, isteni megerősítését adva Kreúsz hihetetlen felismerésének és igazságának, hogy tudniillik ő Ión vér szerinti anyja (ami azt is jelenti, hogy Ión immár hazugságok vagy féligazságok nélkül élhet a parrhészia jogával, és felszólalhat az athéni gyűléseken).

Ami az igazmondás kérdését és az igazság kimondását illeti, az egyes szereplőknek az igazsághoz való viszonya, mint arra Foucault meggyőzően rámutat, meglehetősen bonyolult rendszert képez Euripidész drámájában. A legsajátosabb az, hogy az igazság mintegy a szereplők ellenére kerül napvilágra, féligazságok, elhallgatások és hazudozások közepette. A *Iónt* Oidipusz drámájával összehasonlítva³⁹⁷ Foucault megállapítja, hogy míg Oidipusz kifejezetten keresi az igazságot, addig Ión nem az igazságot, hanem csak a szüleit keresi, azon belül pedig elsősorban nem apjára, hanem anyjára kíváncsi, de rá is csak azért, hogy jogot formálhasson arra, hogy szabad emberként beleszólhasson Athén város ügyeibe; míg Oidipusznak féktelen igazságvágya eredményeképp el kell hagynia a várost, ahol uralkodott, addig a *Ión* az integráció drámája, amelyben az igazság napvilágra kerülése által Ión megtérhet Athénba; szemben Oidipusszal, aki amiatt szenved, hogy nincs apja, mert, mint kiderül, saját maga ölte meg, Iónnak két apja is van: egy isten, aki nem vállalta őt fiaként és egy idegen ember, aki, bár nem ő a vér szerinti apja, Apollón jóslatára hivatkozva fiának vallja s talán hiszi őt; míg Oidipusz apja életére tör, anélkül, hogy felismerné őt, addig Ión anyját akarja megölni, és nem tudja, hogy a nő, akit meg akar ölni, a saját édesanyja, ráadásul mindkét drámában csábítási jeleneteknek is tanúi vagyunk – az igazság felfedezésének vagy leleplezésének mindkét esetben szexuális vonatkozása is van –: Foucault szerint már az Oidipusz-mítosz mélyén is egy csábítási jelenet rejlik (Oidipusz azért szúrta le apját, mert az idős ember akarata ellenére szexuális viszonyt akart létesíteni vele), és kétségtelen, hogy a *Ión*nak az a jelenete is tartalmaz szexuális utalást – legalábbis így is lehet olvasni –, amelyben a szentélyből kilépő Xúthosz egyszer csak ölelgetni kezdi Iónt („Add kezed, hadd csókolom meg, s hagyd ölelnem testedet”, „Átkarollak; nem rabollak! Feltaláltam kedvesem”), aki válaszul nyilat szegezi rá; Xúthosz meg is jegyzi: „Ölj meg s tégy máglyára aztán mint apádnak gyilkosa.”³⁹⁸

Alapvető hasonlóságok és különbségek is felfedezhetők tehát a két dráma között; Foucault szemében a *Ión* mindenesetre, Oidipusz drámájával szemben, nem a szenvedélyes igazságkeresés drámája – ettől függetlenül nagyon is az igazmondás drámája: a dráma tétje ugyanis nem más, mint annak a jognak a megszerzése, hogy Ión szabad athéni polgárként magához ragadhassa a szót az athéni polgárok gyűlésén, és képes legyen vezető szerepet kivívni polgártársai között. Természeténél fogva teljes mértékben alkalmas erre, hiszen Apollón isten fia, ahhoz azonban, hogy joga is lehessen hozzá, kell „szereznie”

³⁹⁷ Lásd GS, 77 és folyt.

³⁹⁸ Euripidész *Összes drámái*, i. m. 457. (Vö. FS, 46 és 56.)

egy athéni anyát, pontosabban ki kell derítenie az igazságot anyjáról; Euripidész – akit Foucault az előadás során egyszer franciául nem Euripide-nek, hanem Euridipe-nek mond, ami érdekes „elszólás”, hiszen ez a nem létező név az Oidipusz jelentő francia Oedipe és az Euripidészt jelentő Euripide sajátos egyvelege³⁹⁹ – emiatt állítja a dráma centrumába az anya keresését. Ahogy Ión mondja: „Megyek; de jósorsomnak még egy hía van, apám; mert hogyha azt, ki szült, föl nem lelem, az életem semmit nem ér. S ha esdhetem: ó, bár athéni polgárnő lenne ő, szólásjogom hogy révén is lehetne majd. A tiszta-vérű városban, ki bevándorolt, ha polgárnak mondják is, szolgál-zár kerül ajkára, és a nyílt beszédhez nincs joga.”⁴⁰⁰

Az anya keresése Ión számára fontosabb, mint az igazság keresése, pontosabban az igazság keresését vagy reményét elsősorban az anya keresése motiválja: Ión anyát keres, hogy teljes polgárjogot kapjon, hogy ezáltal érvényesülhessen (és persze érvényesíthesse másokon az igazság erejét és hatalmát). Ugyanakkor, mint Foucault rámutat, Ión polgárjogát éppen az anya mint igazság, illetve az anya igazmondása fogja megalapítani, annak az anyának az igazmondása, akinek első szava fiához, mint láttuk, hazugság vagy féligazság volt (ez persze azt is jelenti, hogy a *Ión* szerint a születés titkának megismerése, a születés titkába való beavatás hordozza az igazság és az igazság kimondásának – az igazmondás mint anyanyelv – lehetőségét). Aki viszont nem járul hozzá az igazság felderítéséhez, vagy legalábbis csak közvetett módon, alig észrevehetően, az éppen Apollón, az igazi apa, akitől pedig a Delphoiba zarándoklók mindig is az igazság napvilágra kerülését várták. Apollón hallgat; az az olyannyira emberinek tűnő magatartás, hogy az ember saját bűne tudatában és szégyenében hallgatásba burkolódik, Euripidész világában az isten sajátja⁴⁰¹. Valójában persze Apollón nem is csupán hallgat, hanem, mint azt Foucault a görög szöveg alapján következteti, egyenesen hazudik: Xúthosznak ugyanis azt mondja, hogy Ión Xúthosz „természet szerinti fia”, ami nyilvánvalóan nem igaz.⁴⁰²

³⁹⁹ GS, 106.

⁴⁰⁰ Euripidész *Összes drámái*, i. m. 464.

⁴⁰¹ GS, 85. Foucault itt nem említi, hogy Apollón hallgat ugyan, de csak az embereknek nem mondja el az igazat: Hermész monológia szerint Apollón nagyon is megvallotta neki magáról az igazságot („Tudd meg, apja én vagyok”), éppen így mentette meg fiát a pusztulástól. Valójában tehát az isten hallgatása mélyén, amely az embereknek szól, egy olyan igazságaktus rejlik, amely révén az egyik isten megvallja bűnét egy másik istennek, és a segítségét kéri.

⁴⁰² A magyar fordítás, hasonlóan a Foucault által hivatkozott francia és angol fordításokhoz, mást tartalmaz, amikor ugyanis Xúthosz azt mondja Iónnak, hogy Apollón szerint ő a fia, és erre Ión azt kérdezi: „Tőled lett vagy mástól kaptad?”, akkor Xúthosz a magyar fordításban azt válaszolja: „Mástól, ám az én fiam.” (Euripidész *Összes drámái*, i. m. 459.)

Tegyük hozzá: függetlenül attól, hogy jól olvassa és érti-e a görög dráma eredeti szövegét, Foucault itt alighanem túloz, már csak azért is, mert megfélekedezik arról a nem mellékes körülményről, hogy ezek Xúthosz és nem Apollón szavai; Ión kérdései nyomán Xúthosz – mintegy tanújaként a közte és az isten közötti találkozásnak, vagyis az igazságnak – beszámol arról, hogy mit mondott neki Apollón, de egyáltalán nem biztos, hogy nem másította meg vagy nem értette félre Apollón szavait, amelyek egyébként, mint köztudott, lényegük szerint mindig is rövidke, homályosak és kétértelműek. Apollónt tehát nem feltétlenül lehet hazugsággal vádolni, már csak azért sem, mert az egész drámát, mint már utaltam rá – erről Foucault elemzése nem ejt szót – Hermész monológja nyitja meg, aki elmondja az igazat Iónról, és aki azt az igazságot mondja el, amelyet Apollón vallott meg neki. Apollón tehát Hermésznek nem hazudik, ahogy talán Xúthosznak sem: más kérdés, hogy közvetlenül valóban nem szól az emberekhez, és nem mondja el az igazat (a dráma végén is Athéna jelenik meg, nem pedig, mint például az *Oresztész* végén, maga Apollón). Hazugsággal nem vádolhatjuk, de a nyílt igazmondás vállalásának hiányával igen; már ha ennek van értelme egy görög istennel szemben. Érdekes egyébként, hogy, mint Foucault rámutat, strukturális értelemben Apollón helye a *Ión*ban ugyanaz, mint a pásztoré Oidipusz drámájában: ők ketten azok, akik más-más szituációban képesek az általuk ismert igazság ereje révén megoldást hozni a kialakult helyzetre, és minden kétséget kizáróan tanúskodni az igazságról⁴⁰³.

Kétségtelen, hogy magára az igazságra sem Xúthosz, sem Ión nem különösképpen kíváncsi: Xúthosz tökéletesen beéri Apollón szavaival, és még egy saját történetet is kerít köréjük azáltal, hogy régi szerelmi kalandjaival egészíti ki és teszi elfogadhatóvá az isten szavát, Ión pedig kisebb hezitálás után szintén úgy dönt, hogy – akár igaz, akár nem – elfogadja igazságként Xúthosz szavait, azokat ugyanis végső soron hasznosnak ítéli meg a maga szempontjából; úgy határoznak tehát, hogy az istentől kapott féligazságra hivatkozva nem közlik az igazságot sem Kreúzával, sem mással, és az athéniaikat is becsapva hazatérnek, hogy aztán majd szépen lassan, így vagy úgy, Ión Xúthosz szolgálójából barátja, majd fia és örököse legyen, remélhetőleg olyan örököse, aki érdemben bele tud szólni a város ügyeibe. Az igazi igazság feltárulása annak köszönhető, hogy párbeszédüket hallják a kórus tagjai, és bár Xúthosz halállal fenyegeti meg őket, ha elmondják bárkinek is, amit hallot-

A görög eredeti alapján azonban Foucault szerint a helyes fordítás az: „Kaptam, igen, de születése szerint is tőlem származik.” („A gift, yes; but mine by birth too.”) Lásd FS, 45.

⁴⁰³ GS, 130.

tak, a két férfi távozása után a kórus tagjainak első dolga az, hogy megtörve Xúthosznak tett ígéretüket, elmondják az „igazságot” Kreúszának, egy olyan igazságot, ami persze megint csak féligazság, hiszen ebben az igazságban Ión Xúthosz és egy másik, ismeretlen asszony egyéjszakás kalandjának a gyümölcse (ami, mint Hermész prológosából tudjuk, nem igaz). Az igazsághoz tehát a kórus megszegett ígérete és Kreúsza sértettsége, haragja vagy szenvedélye vezet el, amelyet nem tud és nem is akar kordában tartani, és amelynek köszönhetően két vallomás tör ki belőle: az egyikben Apollónhoz fordul, és egy szenvedélyes monológban mintegy bevallja az isten helyett az isten ellene elkövetett bűnét, és szinte megátkozza az istent, igazat mondva róla vagy helyette, a másikban pedig az öreg nevelő segítségével kérdés-felelet formában mondja ki saját magáról és az istenről ugyanezt az igazságot.

Foucault joggal hívja fel a figyelmet nemcsak arra, hogy a színvallást ebben az értelemben egyrészt egy vélt igazság – valójában egy hazugság vagy legalábbis egy féligazság – váltja ki (hiszen nem igaz, hogy Kreúszának idegen fiúként kellene felnevelnie Iónt), másrészt pedig arra, hogy a színvallás itt egy nő, az anya cselekedete (ha a férfiakon múlna, akkor ők szívesen meglegegnének féligazságokkal is: Ión a maga hatalmát nem egy istentől és nem egy férfitől, hanem egy – elvileg – gyöngé nőtől kapja), hanem arra is, hogy az igazság kimondásának vagy megvallásának egy olyan formájával állunk szemben, amely szakít az orákulum igazmondásának addigi formájával vagy hagyományával: míg Delphoiban eredetileg az ember némán hallgatja isten nehezen érthető, homályos monológját saját magáról, hogy megtudja léte, múltja és jövője titkát, addig itt a jósda annak a drámának a színhelyévé változik át, amelyben egy sajátos szerepcsere révén az isten némán hallgatja az asszony igazmondását, mely az isten számára is fájdalmas, szégyenletes és rejtett igazságot tár fel a múltból, nem rejtett, homályos formában, hanem egészen nyíltan: Kreúsza valójában Apollón bűnét vallja be Apollón szentélyében, így tehát egy ember beszél és mond igazat isten bűnös múltjáról, ahelyett, hogy az isten mutatná be az ember elkerülhetetlen jövőjét. Foucault arra is rámutat, hogy a drámában szereplő görög „momphon” szó, amely vádat jelent (a nő vádját, amellyel az isten ellen fordul) feltűnően hasonlít a görög „omphan” szóra, amely viszont az orákulumot jelöli; az isten bűnét, az isten igaz természetét kimondó és megvalló emberi vád áll tehát az isteni orákulum helyére, amely elvileg az emberről mondana ki valami igazat; isten itt már nem a száj, amely az igazat jelzi vagy mondja ki, hanem a fül, amely az igazságot hallgatja⁴⁰⁴. Ráadásul a parrhészianak, mint láttuk, épp az az egyik

⁴⁰⁴ GS, 118.

legalapvetőbb összetevője, hogy valaki úgy vágja bele az igazságot valaki másnak a szemébe, hogy egyrészt nem törődik a kimondott igazság következményeivel, másrészt a kimondás révén kockára teszi az életét is, amennyiben egy nála hatalmasabb úrnak és úrral kapcsolatban mondja ki az igazat; Kreúza mindezt tökéletesen megvalósítja, hiszen magának istennek vágja a szemébe az igazságot, pontosan azon a helyen, amely szent helyként az isteni igazság helye⁴⁰⁵.

Ami a vád-vallomás utáni párbeszédet illeti, ott az öreg nevelő és a sértett asszony kérdés-felelet formában beszélget egymással, mintegy megelőlegezve, évszázadokkal, a keresztény vallomás struktúráját, amelyben a pap kérdezi a hívőt esetleges bűneiről: valóságos kérdezősködésről vagy nyomozásról van szó, mint Foucault rámutat, amely révén kettejük között megszületik nemcsak a teológiai értelemben is felkavaró igazság („Jaj! Te vakmerő vétke. De az isten vétkesebb.”)⁴⁰⁶, hanem a közösen megértett, a kettejük dialógusából fakadó és megszülető igazság következménye is, amely itt a bosszú kötelességének formáját ölti. Kreúza egy olyan igazságot vall meg a nevelőnek és egy olyan igazság nevében esküszik bosszút, amely nem igaz, hiszen nem igaz, hogy Ión Xúthosz gyermeke volna, az öreg nevelő pedig egy szavát sem hiszi el Xúthosznak, hiszen azzal vádolja meg, hogy hazudik, amiben részint téved (hiszen Ión valóban nem Xúthosz és egy szolganő, hanem Apollón és Kreúza fia), részint pedig igaza van (Xúthosz tényleg nem mond igazat, hiszen Ión nem egy szolganővel való együttlétének gyümölcse)⁴⁰⁷. Az mindenesetre igaz, hogy ez a kérdezősködés mint sajátos gyónásforma párhuzamos azzal, ahogyan korábban Ión próbálta kihúzni vélt (hamis) apjából az igazat abban a tekintetben, hogy ki is az anyja, valóságos kérdésőzont zú-

⁴⁰⁵ GS, 124. Foucault azonban azt is jelzi, hogy a *Ión* világában ezt az igazmondást még nem a parrhészia szóval írták le, ezt a jelentést a szó csak később vette fel, a parrhészia szóval Euripidész a *Ión*ban kizárólag a szólás politikai jogát jelöli. Lásd GS, 141.

⁴⁰⁶ Euripidész *Összes drámái*, i. m. 473.

⁴⁰⁷ „Hisz városunkba ő idegenként érkezett, s hogy téged elvett, házat és kincset kapott, s egy más asszonnal nemzett mégis gyermeket titokban; és hogy miért titokban, halld szavam: mert látta, hogy meddő vagy, és a sorsodat nem óhajtotta véled immár osztani, egy szolganőt emelt ágyába titkosan, e gyermeket nemzette, és elküldte, hogy Delphoiban fölneveljék; itt nevelkedett isten lakában fölszentelve, titkosan. S meghallva férjed, hogy már fölserdült fia, rávett, hogy erre jertek kérni jóslatot. Nem az isten volt hazug, de ő, a gyermekét rég itt neveltető, ki ily cselet szőtt, s ha majd leleplezik, mindent az istenségre fog.” Uo. 468–9.

dítva rá: kivel, mikor, hogyan szeretkezett, hogy megtudja születése igazságát és titkát⁴⁰⁸.

Az igazmondásnak szentelt dráma végkifejlete további féligazságokat, elhallgatásokat és hazugságokat tartalmaz: Apollón, aki az emberek előtt továbbra sem mondja ki magáról sem közvetlenül, sem közvetve, akár például Püthia szájával, az igazat, olyan diszkrét jeleket „szór szét” a dráma terében, melyek megakadályozzák a félreértésből elkövetendő bűnöket: Ión egy arra járó szolga véletlenül meghallott, de „oda nem illő szava” miatt – megint a kimondott szó ereje –, amelyet rossz jelként értelmez, a földre loccsantja a méreggel teli bort, amit az öreg nevelő töltött a poharába, a kiömlött borba viszont egy galamb belemártja a csőrét, amitől azonnal megdöglik; az árulásra fény derül, Ión elindul megölni Kreúszát, még mindig nem tudják, hogy kivel állnak szemben, az anya nem tudja, hogy fia akarja megölni, a fiú nem tudja, hogy anyja rimáncodik előtte életéért, miközben volt szerelme szobrát ölelgeti; a néma Apollón ekkor – Foucault szavával – „minimálisan”, csak annyit cselekedve, ami éppen elég, megint beavatkozik a jelenetbe: feltárul a szentély ajtaja, megérkezik az isten szolgája, Püthia, aki szintén nem mond ki semmi igazságot, egyszerűen régi tárgyakat hoz, tárgyakat mutat, pólyáról, ládikáról magyaráz, ebből azonban Kreúsz megérti az üzenetet – ez a tárgy felér egy orákulummal, mondja a halál kapujában álló asszony –, elengedi az istenszobrot, mely addig megvédte a haláltól, és immár nem az isten (pontosabban istenszobor, egy múlt szerelem szobra), de „új istene”, fia nyakába borul és őt ölelgeti.

⁴⁰⁸ FS, 55. Sforzini szerint Kreúsz a „gyónása” „alapvetően más”, mint a gyónás keresztény fogalma, Kreúsz ugyanis nem egy tekintélynek engedelmeskedve mondja ki az igazat, és nem kell saját lelke mélyére leszállnia az igaz kimondása érdekében, így a kimondás eseménye sem a léleknek a bűntől való megtisztulása. Lásd „Dramatiques de la vérité: la parrêsia à travers la tragédie attique”, *Michel Foucault: éthique et vérité*, i. m. 151. Ez a tézis azonban több szempontból is korrekcióra szorul: 1. ha egy isten bűnéről van szó, ha isten bűnös lehet, akkor nyilvánvalóan szükségessé válik a vallási autoritásnak való engedelmeség megkérdőjelezése; 2. ha Kreúszát megerőszakolta Apollón, akkor ő maga nem bűnös, hanem csak az isten, ezért nyilván nem szükséges, hogy alászálljon a lelke mélyére, és hogy ott kifürkésze saját bűnét vagy bűnösségét; 3. ha nem bűnös, akkor nem meglepő, ha a kimondás révén a bűneitől nem tisztul meg; 4. a végtelen fájdalom és értetlenség az istennel és saját múltjával szemben és ennek megvallása ugyanakkor mégiscsak megtisztító erejű: Kreúsz kimondja azt a szörnyű titkot, amelyet addig tilos volt bárki előtt kimondania, és az igazságnak ez a megvallása katartikus erejű; 5. a dráma kulcsa az isten bűnössége, az a többek között Platon *Államában* is felvetett kérdés, hogy milyen isten az, aki bűnös – ha Kreúsz gyónása nem egy keresztény értelemben vett gyónás, az nem utolsó sorban éppen azért van, mert a kereszténységben elképzelhetetlen, hogy egy ember az Isten ellene elkövetett bűnét vallja meg egy másik ember, saját maga vagy akár Isten előtt.

Mi mást is tehetne Ión, mint hogy gyávasággal vádolja a nőt, aki az előbb még életére tört, és hogy hazugságnak tartja felismerését, kételkedve szavában, mellyel egyszerre anyjának mondja magát? Anyja igazsága feltétlen hazugságnak tűnik számára, miközben apja igaztalan szavát igazságként könyveli el. Ugyanakkor két bizonyíték is van arra, hogy az asszony igazat mond: egy emberi (Kreúsza valóban ismeri a pólyát, és le tudja írni látatlanul is, milyen ábrák-rajzok láthatók rajta) és egy isteni (Apollón követeként Athéna istennő is kiáll Kreúsza igazsága mellett). Miután a dicsfényben megjelenő Athéna szentesíti az anya szavát, megígérteti az anyával és a fiúval, hogy Xúthosznak egyelőre nem mondják el az igazat: „Arról ne szólj most, hogy ez az ifjú gyermeked, hadd higgye Xúthosz azt, mi édes öneki.”⁴⁰⁹ „A végső szót tehát nem a jóslás, hanem az értelem istene mondja ki, aki egyrészt gondoskodik arról, hogy a feltárult igazságon továbbra is egy résznyi illúzió uralkodjon, másrészt, és éppen ennek az illúzióknak az árán, egy olyan rendet alapít, amelyben a szó az igazságosság és az igazság szavaként, szabad szóként, parrhésziaként uralkodhat”⁴¹⁰, vagyis megteremti a lehetőségét annak, azáltal, hogy Ión nemcsak földi és isteni apát, de athéni eredetű anyát is „talál” magának, hogy létrejöhessen Athénban Ión uralma, és hogy az igazságról mit sem sejtő férje mellett – akit esetleg zavarna az asszony múltjáról kiderült igazság, vagyis hogy a házasság előtt már másé lett, még ha ez a más egy isten is – Kreúsza életet adhasson két további gyermekének, a dórok és akhájok leendő őseinek, Dórosznak és Akhaiosznak.

Foucault elemzése meglepő modernséget kölcsönöz Euripidész drámájának, amely ebben a megvilágításban különös igazságokat mond ki az igazmondás problémájáról és az igazmondás jogának kivívásáról és megszületéséről. Foucault számára itt nyilvánvalóan nem csupán egy mű értelmezéséről van szó, hanem, mint már jeleztem, arról a kérdésről, hogy „miként lehet képes elviselni a demokrácia az igazságot”; és amire Foucault rámutat, az éppen az, hogy az igazmondással és a parrhésziához fűződő joggal kapcsolatos problémák és belső ellentmondások, vagyis hogy az igazmondás jogához hazugságok és féligazságok egész sora vezethet csak el, egyáltalán nem függetlenek a demokráciának az igazsághoz fűződő komplex és ellentmondásos viszonyától. Ennek jegyében viszi tovább elemzését és egészíti ki nemcsak Euripidész más drámai műveinek értelmezésével, hanem többek között Plutarkhosz és Polübiosz (majd később Platón) szövegeivel, amelyek során megpróbálja megkülönböztetni egymástól – kissé leegyszerűsítő mó-

⁴⁰⁹ Euripidész *Összes drámái*, i. m. 496.

⁴¹⁰ GS, 135.

don persze, de ez a leegyszerűsítő ellentétpárokban történő gondolkodás, mint láttuk, általában is elmondható a kései Foucault-ról – a parrhészia „jó” és „rossz” működését a demokráciában⁴¹¹. Anélkül, hogy részletesen bemutatnám Foucault gondolatmenetét, néhány pontra mindenképpen szükséges rámutatni a parrhészia kétféle működés módja kapcsán, hiszen Foucault szerint a parrhészia rossz használatának elterjedéséből, végső soron az athéni demokrácia válságából érthető meg az a folyamat, amely során a parrhészia új „helyet” talált magának: igazi helye innentől fogva immár nem a politikai, hanem a filozófiai tér lesz (a fogalom története ennyiben szorosan összefügg Athén város történetével és az athéni demokráciában rejlő strukturális problémákkal).

Foucault mindenekelőtt azt próbálja meghatározni, hogy milyen feltételek tűnnek elengedhetetlenek a nem is pusztán igazmondásként, hanem inkább szélesebb értelemben az igazmondás eseményeként meghatározott parrhésziahoz. Az első a demokrácia mint a mindenki számára nyitott, szabad véleménynyilvánítás közege: ha jogi és politikai értelemben mindenki egyenlő, akkor a szólás értelmében is egyenlőséget kell kialakítani; a második az az ezzel a formális körülménnyel látszólag ellentétes tényszerű követelmény, hogy ezen a demokratikus renden belül legyenek olyan erényes és igaz emberek, akiknek a szavait és igazságát a többiek irányadónak fogadják el, a harmadik az, hogy a többiek közül szellemi tekintetben kiemelkedő ember az igazat mondja (legyen bátorsága, képessége és lehetősége kimondani az igazat: Foucault ezt igazságkörülménynek nevezi el), a negyedik, morális körülmény vagy követelmény pedig az, hogy mindeközben maradjon meg az az alapvetően agonisztikus, vagyis harcon és rivalizáción alapuló politikai közeg, amelyen belül a többség valóban szabadon választhat, vagyis szabadon leteheti a voksát az igazság mellett, az igazmondó viszont valóban kockára teheti akár az életét is a kimondott vagy kimondandó igazság kedvéért⁴¹². A példakép, akire Foucault itt gondol (és utal), nem más, mint (Plutarkhosz *Párhuzamos életrajzai* alapján bemutatott) Periklész, aki tehát egy demokratikus renden belül, személyes bátorságának, igazságerejének, szónoki képességeinek és erkölcsi tartásának köszönhetően képes volt hiteles emberként elfogadtatni magát, illetve az általa kimondott józan igazságot, és ki tudott emelkedni a többiek közül, anélkül, hogy türannoszként lépett volna fel, és ezzel veszélybe sodorta volna a demokrácia meglétét és fennmaradását. Ez tehát Foucault szerint a parrhészia jó működés módja a demokráciában, és

⁴¹¹ GS, 55.

⁴¹² GS, 158.

a politikai rendszernek ezt a helyes működését, mint Periklész esete mutatja, a hiteles egyén erkölcsi nagysága teszi lehetővé: egyrészt a többiek fölé emelkedő, az igazat mondó ember feddhetetlensége, másrészt az igazmondó felsőbbségét elismerni képes többség, amelyben minden egyén képes alávetni magát a hiteles ember által kimondott igaz szónak. Foucault szerint a *Ión* a parrhésziának erre a helyes fogalmára épül, és ezt mutatja be: *Ión* a parrhésziának ezt a jogát tartja elengedhetetlennek ahhoz, hogy Apollón és egy athéni asszony fiaként, az igaz szó által képes legyen az igaz útra terelni és kormányozni Athén városát.

Ami a demokrácia és a parrhészia rossz viszonyát illeti, azt Foucault a „hamis igazmondás”⁴¹³ jelenségéből vezeti le, vagyis abból, hogy lassanként egy olyan politikai helyzet alakul ki, amelyben, mint Iszokratész írja, az emberek már csak a színházban viselik el, hogy valaki a szemükbe mondja az igazságot: a politikai gyűléseken ezzel szemben a parrhészia imitációjának adnak csak helyet. A parrhészia jó használatának is az egyik alapja, hogy a szabad polgárok közül mindenki szólásra emelkedhet, itt azonban már nem pusztán arról van szó, hogy mindenki szót kaphat, hanem arról, hogy bárki bármiről összevissza fecseghet, okoskodhat, ügyeskedhet, hízeleghet: szüntelenül hangoztathatja és ténylegesen hangoztatja is sokszor ostoba, tájékozatlan és demagóg véleményét, és hogy ennek a bárkinek pontosan ugyanolyan mértékben adnak a szavára, mint egykor az igazat kimondó hiteles emberére. A bárkit vagy inkább senkit, aki ily módon a demokrácia szabályai szerint szót kap, nem a bátorság vezeti, az igazság kimondásának bátorsága, amely az igazságon kívül semmire, még saját életére vagy halálára sincs tekintettel, hanem, épp ellenkezőleg, saját biztonsága és sikere: mindig pontosan azt mondja, és arra van tekintettel, amit a sokaság (az ő sokasága) hallani szeretne tőle. Az egyéni vagy csoportérdekekből fakadó, az igazság álarcában fellépő hamis beszédek – bár látszólag ellentmondanak egymásnak, valójában – folyamatosan egymást erősítik: azt a senkik és a bárkik közös érdekéből fakadó állapotot hozzák létre és tartják életben, hogy az igazságról még csak szó se eshessen, hogy kizárólag a különböző, egymással szemben álló csoportok érdekigazságai kerülhessenek előtérbe.

Az így beálló zűrzavarban, amelyben mindenki a saját (pártja, csoportja) igazságát hangoztatja, nyilvánvalóan lehetetlenné válik nemcsak az igazság kimondása, de még felvetése vagy megvitatása is, hiszen az egymással elvileg ellentétes csoportok a maguk érdekeinek megfelelő „igazságok” hangoztatásával éppen az igazsággal szembeni bizalom aláadását tűzik ki célul, amely el-

⁴¹³ GS, 167.

lehetetlenítené tevékenységüket, aki pedig az igazságot mondaná és az igazról beszélne, arra, következésképp, oda se figyelnek. A helyzet azonban az, mondja Foucault, hogy ez a mesterségesen és akarattal fenntartott hiány, az igazság és az igazmondás hiánya, amely tehát annak köszönhető, hogy a demokratikus rendszert úgy fogják fel, hogy abban a szóláshoz és az igazsághoz való jog mindenkinek „jár”, egy idő után olyannyira valóságossá válik, hogy az sajátos módon lassanként már magát a demokráciát is megrendíti, amely pedig elvileg mintegy édesanyja lenne vagy lett volna a politikai értelemben vett igazmondásnak. Ahogy Foucault fogalmaz: „A parrhészia krízise az igazsággal kapcsolatos probléma: annak a problémája, hogy ki képes igazat mondani egy olyan intézményes rendszer keretein belül, ahol mindenki egyformán jogosult véleménye kifejtésére. A demokrácia önmagában nem képes meghatározni, melyek azok a sajátos kvalitások, amelyek képessé tesznek valakit az igazság kimondására (vagyis hogy ki az, akinek ily módon valóban jogot kellene adni arra, hogy az igazat kimondja), a parrhészia pedig mint szóbeli aktus, mint a beszéd tiszta becsületessége szintén nem elegendő ahhoz, hogy garantálja az igazság feltárását, hiszen a parrhészianak negatív oldala is van: a tudatlan őszinteség.”⁴¹⁴ Az, hogy az igazmondás szép lassan kivonult a politika teréből és Szókratésztől kezdve új teret talált magának a filozófiai etikában, annak a jele, hogy a válságba sodródott és ily módon önmagát felszámoló demokrácia nem bírta elviselni és mintegy kivetette magából az igazmondás intézményét.

Ezt példázza Foucault szerint az *Oresztész* „agorája”, ahol a nép ítéletet hirdet az apját megbosszuló, Apollón sugallatára anyagyilkos Oresztész (és Elektra) felett⁴¹⁵: a szörnyű tett után Argosz népe összegyűl a város dombján, majd a népgyűlés szokásos formájának lebonyolítására feláll egy hírnök, és megkérdezi az egybegyűlteket: „Ki óhajt szólani, meghaljon-é, vagy ne Oresztész, ő, aki megölte anyját?”⁴¹⁶ Demokratikus rend szerint megy végbe tehát a tanácskozás és születik meg az ítélet: egymás után négyen szólalnak fel a halálbüntetés ellen vagy mellett, Foucault elemzése szerint két mítikus, inkább a múltba mutató figura, Talthübiosz és Diomédész, és két olyan ember, akik már inkább a jelen hősei: „egy fékezetlen-nyelvű vakmerő legény, vagy argoszbéli, vagy épp csak nyakunkbavarrt, ki balga bő beszédben s zajgásban bízik, s valami rosszra a népet ráveszi”, aki Oresztész halálát javasolja, és egy „tisztaszívű, feddhetetlen életű” földműves, aki azt mondja, hogy

⁴¹⁴ FS, 73.

⁴¹⁵ GS, 150–155.

⁴¹⁶ Lásd Euripidész *Összes drámái*, i. m. 806. (a továbbiakban olvasható idézetek kivétel nélkül a 806–808. oldalról származnak.)

tettéért Oresztészt nem elítélni kell, hanem meg kell koszorúzni, „mert apjaért így bosszút állt, megölte az ádáz nőt, a bőszt istentelent, kitől mindenki kedve elszállt távoli csatába menni pajzsosan, ha otthoni nyugalmaikat a honnmaradtak elverik, s a messzeharcolóknak ágyát szennyezik”⁴¹⁷. Euripidész – és Foucault – szemében az igazságot ez a lelkében nemes, bátor és okos ember mondja ki („A jók előtt biz úgy is tűnt, hogy jól beszél, s más már nem is szólt” – írja róla Euripidész, de ezt támasztja alá a dráma végén Apollón megjelenése is, aki az emberi igazságszolgáltatás igazságtalansága és működésképtelensége láttán új, isteni ítéletet hoz és hirdet ki), a nép azonban a nem igazat ügyesen mondó rétor hatására – aki maga sem más, mint Klütaimnésztra apja, a gyászoló Tündareósz embere („Tündareósz bízta rá, hogy így beszéljen”) – mégis úgy dönt, hogy halálra ítéli Oresztészt.

Foucault számára a kérdés az: miként lehetséges, hogy az *Oresztész*ben a demokratikus rend a nem-igazság örvévé vált és válik? A válasz mindenképp a szónokok erkölcsiségében keresendő, akár Talthübioszra gondolunk, akiről megtudjuk, hogy „barátja mindig az, ki nagyhatalmu és vezéri államot” és aki „villogtatta két szemét, mígcsak beszélt, az Aigiszthosz-hívek felé” – akinek tehát a szava és beszéde szolgaság és nem igazság –, akár a hűvös Diomédészre, aki nem az igazságot akarja, hanem csak azt, hogy köztes megoldás szülessen, amely mindenkinek megfelel, akár a demagóg rétorra, aki egyetlen dologra képes, bár annak tökéletes mestere: meggyőzni a hallgatóját, anélkül azonban, hogy igazat akarna mondani vagy igazat mondani („Ha ékes, édes szókkal az ádáz-szellemű tömegeket meggyőz, a városnak szörnyü az”). Hármukkal és mintegy az agora terméketlen és igaztalan politikai kultúrájával áll szemben a föld képviselője, az egyszerű kétkezi munkás, aki nem a városi gyűlések-bizottságok-ülések stb. („csak ritkán ró várost és piacteret”) és nem is a szavak embere („ki szóvitától inkább visszalép”), viszont – vagy éppen ezért – okos, nemes, tisztaszívű, feddhetetlen és nem mellesleg az egyedüli, aki az igazságot keresi, tudja és bátran kimondja; rá azonban a tömeg nem figyel.

Demokratikus keretek között megszületik tehát egy döntés, amely látszólag a többség akarátát fejezi ugyan ki, valójában azonban az ítélethozatal során a tömeg teljes mértékben egy demagóg szónok befolyása alá kerül, aki saját és megbízója érdeke mentén könnyen a nem-igazság útjára vezeti a többieket, és aki ily módon valóságos despotaként uralkodik a demokratikusnak mondott játék többi résztvevője fölött. Euripidész ítélete világos: „győzött

⁴¹⁷ Mint ismeretes, Klütaimnésztra szeretője segítségével megölte férjét, Agamemnónt: fia, Oresztész ezt a hűtlenséget és gyilkosságot torolta meg.

a hitvány népbolondító”, amit Foucault a maga részéről úgy értelmez, hogy szemben a *Iónnal*, ahol a parrhészia még a demokratikus alapjogok egyike, amelyért harcolni érdemes, az *Oresztész* a parrhészia rossz, mert nem az igazságban gyökerező és nem az igazságra igényt tartó használatának iskolapéldája, egyben a (görög) demokrácia elkerülhetetlen sorsa, végzete és jövője is⁴¹⁸. Euripidész más drámáiban, így például a *Phoiníkiái nőkben* Foucault voltaképpen ugyanerre a krízisre mutat rá, és ezen belül vagy ennek másik oldalaként arra, hogy „szükségszerű kapcsolat áll fenn a parrhészia és az individuuum helyzete vagy státusza között”⁴¹⁹. Oidipusz hitvesének, Iokasztének és fiának, a száműzetésből hazatért Polüneikésznek a beszélgetését halljuk vagy olvassuk a drámában, amely során megtudjuk, hogy a száműzetésben a legnagyobb rossz nem más, mint éppen a parrhészia – a magyar fordításban a „szólásszabadság” – nélküli élet, amikor tehát a „rabszolgasors”-ra jutott ember kénytelen elviselni a hatalmasok „dőreségét”, és kénytelen elveszni a bolondok tömegében, hiszen nincs joga vagy lehetősége felemelnie a szavát és mintegy megmutatni, magatartása vagy beszéde révén, az igazat. „A parrhészia nem más, mint az, ami révén az, akinek engedelmeskednie kell a hatalmasoknak, képes lehet határt szabni a hatalmasok örületének”, ahelyett, hogy maga is „bolond lenne a bolondok között”⁴²⁰.

Bár *A phoiníkiái nők* látszólag a parrhészia pozitív értelmét és értékét mutatja be, valójában, legalábbis Foucault olvasatában, az aktuális állapotokra vonatkozik, vagyis Euripidész itt megint csak arra az ép elmével alig elviselhető romlottságra, elveszettségre vagy szolgaságra mutat rá, amely akkor következik be, ha az egyén és a közösség akár saját hibájából, akár külső okoknál fogva híján van a parrhészia és ezáltal a legjobb értelemben vett demokratikus rend adományának. Ez az, amit az 1984-es előadás-sorozatban már nem Euripidész, hanem Szókratész utolsó szavai kapcsán Foucault úgy mond, hogy a leghalálosabb betegséget az ember számára a szokássá vált vagy közzájón forgó hazug beszédek és hamis vélekedések okozzák: „Feltételezhetjük, hogy a betegség, amelyből Aszklepiosz segítségével szeretne meggyógyulni, ugyanaz a betegség, amelyből Kritón a Szókratésszel való beszélgetése során gyógyult ki, amely során – annak érdekében, hogy egy az önmagához és az igazsághoz fűződő viszonyon alapuló igaz vélekedés mellett köteleződjön el – el tudott szabadulni és meg tudott szabadulni a sokaság és a bárki véleményétől, azoktól a vélekedésektől, amelyek képesek romlásba vinni a lelket.”⁴²¹ A demokráciával

⁴¹⁸ GS, 155.

⁴¹⁹ GS, 148.

⁴²⁰ Uo. Vö. Euripidész *Összes drámái*, i. m. 726. Ford. Kárpáthy Csilla.

⁴²¹ CV, 97.

szembeni szkeptikus hozzáállás pontosan abból következik, hogy ez a gyógyulás a tömegek számára nem vagy nehezen elérhető – e nélkül a hamis és hazug beszédekből történő, etikai jellegű kigyógyulás nélkül ugyanakkor teljes mértékben elképzelhetetlen a polisz igazságon alapuló, demokratikus működése és működtetése⁴²².

Fiktív, de nem imaginárius elemzése révén Foucault arra hívja fel a figyelmet, hogy a demokrácia tulajdonképpen legalább annyira egyéni-erkölcsi, mint politikai-közösségi kérdés. A demokrácia azon áll vagy bukik, hogy a demokratikus berendezkedésben részt vevő egyének mennyire vannak tisztában önmagukkal, vagyis, végső soron, hogy mennyire képesek igazat mondani saját maguknak saját magukról (képesek-e beismerni és elismerni határait vagy rajtuk is erőt vesz, mint szinte mindenki más, a bolondság és a szolgaság vágya). Nemcsak az a kérdés tehát, hogy a demokrácia mint politikai rend mennyiben viseli el az igazságot, hanem az is, hogy a demokráciában élő és azt éltető egyének mennyire viselik el az államot vagy a saját magukat érintő igazságokat. Ez az, amit később Platón nyomán Foucault úgy mond, hogy „bizonyos értelemben mindenki egy kis állam a saját maga számára”⁴²³, és a parrhészia segítségével – jó esetben – legalább annyira őrködik az állam, mint saját lelke demokratikus berendezkedése fölött (az igazat csak abban a mértékben viseli el a közösségi térben, amilyen mértékben saját magával kapcsolatban is elviseli). A demokrácia és a parrhészia rossz viszonya, ami végső soron a demokrácia – szinte természetesnek tekinthető, permanens – válságát jelenti, nem pusztán amiatt alakulhat tehát ki, mert egy hatalmi csoport autokratikussá akar válni, mert veszélyesnek látja magára nézve az igazságot, és vissza akarja szorítani az igazmondás lehetőségét az államban, hanem adott esetben pontosan amiatt (is), hogy a demokratikus berendezkedésben részt vevő egyének vagy tömegek nem tekinthetők alkalmasnak arra, hogy egy demokratikus közeget működtessenek, vagyis nem tekinthetők olyannak, akik képesek igazat mondani és képesek elviselni az igazságot. A demokráciadeficit ebben az értelemben a demokráciában élő egyén önmagához fűződő fals és hamis kapcsolatából is fakadhat, ami aztán töme-

⁴²² H. Arendt ebben az értelemben joggal mondja, hogy az igazmondás közvetett politikai cselekedet: „Ahol mindenki hazudik minden lényeges kérdésben, az igazmondó, akár tud róla, akár nem, elkezdett cselekedni: ő is bekapcsolódott a politikai életbe, mivel, abban a valószínűtlen esetben, ha életben marad, hozzáfogott a világ megváltoztatásához.” *Múlt és jövő között*, i. m. 258. Ez az, amit a szerző nem sokkal korábban úgy mond, hogy mivel „a politika szemszögéből nézve az igazság despotikus jellegű”, ezért „még a tényigazság melletti elkötelezettség is politikaellenes magatartásnak tűnik”. (Uo. 246–247.)

⁴²³ GS, 183.

ges jelenségként kihat az állam működésére is, amely persze a legtöbb esetben maga is sokkal inkább érdekelt a nem igaz elrejtésében, mint az igazság feltárásában és kimondásában.

A helyzet az, mondja Foucault, hogy a demokráciadeficit egyik lehetséges gyökere éppen ez a „»mindenki« és »bárki«, aki mindent és bármit összevissza beszélhet, hogy érdekessé tegye magát mindenki és bárki szemében”⁴²⁴. Elmékedésének ezen a pontján Foucault élesen elkülöníti egymástól az iszégóriát, a szólás szabadságát, amely mindenkit megillet, a parrhésziától, az igazmondástól, ami kifejezetten nem lehet mindenki és bárki joga és képessége: „Az, hogy mindenkinek joga van felszólalni, még nem jelenti azt, hogy mindenki képes az igazság kimondására. Az igaz diskurzus egy különbséget hoz létre vagy inkább egy különbséget feltételez: csak kevesen képesek igazat mondani.”⁴²⁵ Itt kapcsolódik az előadás Foucault igazi témájához, a politikai és lelki értelemben vett „kormányzás” vagy „uralkodás” kérdéséhez, a másokon vagy saját magunkon való uralkodás problémájához, amely kapcsán a szerző megállapítja, hogy az igazmondás, vagyis az, hogy valaki bizonyos helyzetekben felálljon és kimondja az igazat, mintegy belevágja a többiek szemébe az igazságot, akár annak árán is, hogy életével kell fizetnie ezért az igazságért, a demokrácia mint kormányzás létfeltétele; a probléma azonban az, hogy erre a szerepre nem mindenki képes vagy alkalmas, és nemcsak azért, mert viszonylag kevesen hajlandók kockára tenni életüket az igazságért, amelyben hisznek, hanem azért is, mert kevesen képesek megismerni és felismerni az igazságot, illetve hinni az igazságban. Ha viszont egy közösségben nincs az igazmondásra alkalmas és képes ember, illetve ha a közösség egyes csoportjai szándékosan olyan képviselőket választanak maguknak, akik a csoport bizonyos érdekei mentén eleve lemondanak az igazságról, akkor a közösség automatikusan megszűnik demokratikusnak lenni, és az állítólagos rend teljes anarchiát rejt magában, még akkor is, ha az úgynevezett demokratikus intézmények még látszólag működnek benne (Foucault ebből a perspektívából olvassa az *Allam* híres hajóhasonlatát is⁴²⁶).

⁴²⁴ GS, 167.

⁴²⁵ Uo.

⁴²⁶ „A hajótulajdonos mindenkinél nagyobb és erősebb, aki csak a hajón van, de süket, rövidlátó, és hajózási ismeretei is ehhez foghatóak. A hajósok marakodnak egymással a kormányzásért, mindegyikük úgy gondolja, hogy neki kell kormányoznia, jóllehet soha nem tanulta ezt a mesterségét, nem tud senkit mestereként megnevezni, és nem tudja megjelölni azt az időt, amikor elsajátította a mesterségbeli tudást. Ráadásul valamennyien azt hangoztatják, hogy ezt nem is lehet tanítani, sőt, aki azt meri mondani, hogy tanítható, képesek összeapritani. Közben állandóan a hajótulajdonost környékezik, kérlelik; mindent elkövetnek, hogy rájuk bízva a kormányrudat. Sokszor aztán, ha ők nem tudják rá-

Foucault ennek kapcsán két dologra mutat rá: egyrészt arra, hogy bár tulajdonképpen értelemben a demokrácia eszméje elválaszthatatlan az igazmondástól, hiszen a demokrácia Foucault szemében lényegénél fogva az igazságban gyökerező és az igazsággal szorosan összefüggő állam- és életforma, valójában az igazmondás valami olyasmit vezet be a demokráciába, ami alapvetően eltér a demokrácia egalitárius, vagyis egyenlőséget hirdető és egyenlőségen alapuló szerkezetétől, és amennyiben különbségeket hoz létre, egyfajta belső arisztokráciát vagy meritokráciát, az igazmondók másoktól elkülönülő rétegét, annyiban szinte veszélyt jelent a demokráciára; másrészt arra, hogy bár a demokrácia nem lehet meg igazmondás nélkül, a demokráciában szinte kódolva van az igazmondás halála és eltűnése, amennyiben a demokratikus berendezkedés értetlen alakítói az igazmondás intézményét is demokratikussá akarják tenni, vagy legalábbis szüntelenül megkérdőjelezzik a hiteles ember állítólagos hitelességét és szavának állítólagos igazságát, ami egyenlő az igazmondás intézményének és lehetőségének megszüntetésével. Ha megszűnik az igazmondás intézménye, akkor viszont nincs többé demokrácia sem: a demokrácia ebben az értelemben csak akkor képes megmaradni, ha a közösségi élet bizonyos területein, így például – de nem kizárólag⁴²⁷ – az igazmondás tekintetében képes túllépni az egalitárius elveken.

Az egyik alapvető és elengedhetetlen parancsot tehát, hogy mindenki szabadon és nyilvánosan véleményt mondhasson mindenről, felülírja a másik alapvető és elengedhetetlen parancs, hogy mivel csak a hiteles ember képes az igaz kimondására, ezért, bár mindenki elmondhatja a véleményét, az ő szavára jobban oda kell figyelni – ami azt is jelenti, hogy a demokrácia az igazmondás jegyében szükségszerűen meghaladja önmagát, ha nem akar a mindenki és a bárki beszédeinek anarchiájává válni, vagyis ha nem akarja fel-

beszélni, de másoknak sikerül, akkor ez utóbbiakat leöldösk, vagy kidobják a hajóból, a derék hajótulajdonost meg mandragórával, lerészegítéssel vagy más effélével mintegy gúzsba kötik, a rakományt a maguk céljára használva átvesszik a hajó irányítását és állandó eszem-iszom közepette folytatják útjukat, ahogy ez az ilyen emberek szokása. Emellett agyba-főbe dicsérik, igazi hajósnak, kormányostehetségnek, hajózási szakértőnek nevezik ki azt, aki ügyesen a kezükre tud járni abban, hogy a vezérést megszerezzék, akár úgy, hogy a hajótulajdonost szép szóval megnyerik, akár úgy, hogy kényszerítik. Aki pedig nem ilyen azt gyalázzák, mint hasznavehetetlen embert.” *Állam*, 488a–489a. vö. CV, 36. Az elemzés során Foucault arra is rámutat, hogy Platónnal szemben, aki szükségszerűen és erendően lehetetlennek állította be a demokrácia és az igazság kapcsolatát, Arisztotelész ennek kapcsán egy másik, nem kevésbé demokráciaellenes, de azért összességében megengedőbb elméletet dolgozott ki. Lásd CV, 44 és folyt.

⁴²⁷ Lásd pl. H. Arendt megjegyzését a tekintélyelv elidegeníthetetlen fontosságáról az oktatás területén: „Az oktatás válsága”, *Múlt és jövő között*, i. m. 202.

számolni önmagát; valójában azonban inkább az történik, hogy a demokrácia, miközben az igazmondás helyeként hirdeti és definiálja önmagát, éppen a szólás szabadságára hivatkozva törli el az igazmondásnak és az igazságnak még a lehetőségét is. Ez az, amit az 1984-es előadás-sorozatban Foucault úgy mond, hogy „a demokrácia lényegénél fogva alkalmatlan az igazmondás befogadására”: a demokráciában nincs és nem is lehet hatalma az igaz beszédnek, a demokrácia ugyanis előbb-utóbb szükségképpen olyan térré válik, ahol nem lehet megkülönböztetni egymástól az igazságot és a hazugságot. A demokrácia és a parrhészia viszonyára mint kérdésre a válasz, Foucault válasza egyértelmű: „A demokrácia nem tudja elviselni és nem tudja nem kiutasítani magából az igazmondást.”⁴²⁸

Foucault szerint a Platón nevéhez köthető fordulat – végső soron a nyugati filozófia – bizonyos értelemben abból a belátásból fakad, hogy az igazság és az igazmondás gyakorlására a politika terében – az előbb-utóbb lényegénél fogva anarchiába torkolló demokrácia terében – reálisan nem, hanem voltaképpen már csak a filozófia terében adódik lehetőség, nemcsak azért, mert a politika (a demokrácia) terében történeti értelemben eleve válságba került a parrhészia intézménye – mint láttuk, Foucault a *Ión* kivételével így értelmezi a legtöbb Euripidész-dráma üzenetét –, hanem azért is, mert kiderült, hogy a parrhészia mint politikai intézmény kizárólag egy etikai magatartás, öngondozás és önkultúra jegyében, abból kiindulva és arra támaszkodva valósítható meg és tartható fenn. A politikai értelemben vett helyes vagy igaz magatartás alapja ebben az értelemben nem a politikafilozófia, hanem az etika, azon belül is a nem annyira doktrinák és tanítások összességéeként, hanem elsősorban öngondozásként és az igazsággal való törődésként felfogott gyakorlati etika mint életvezetés. Periklész mint hiteles ember helyébe Szókratész mint hiteles ember áll, aki a parrhészia ereje és valósága kapcsán közvetve vagy köz-

⁴²⁸ CV, 44. Arendt a maga eszmefuttatása során, Platón nyomán, tulajdonképpen ugyanerre a következtetésre jut („Az igazság, mivel az embert egyediségében tekinti, természeténél fogva politikamentes.”), csak annyi a különbség, hogy szerinte három lehetséges forgatókönyv létezik: vagy az történik, ami egészen természetes, hogy a filozófus igazsága nem érvényesül a tömeg véleményeiben, vagy az, hogy a filozófus erőszakkal juttatja érvényre igazságát, „és ha sikerrel jár, aminek szerencsére rendkívül kevés az esélye, esetleg felállíthatja az »igazság« olyan zsarnokságainak valamelyikét”, amely „politikai értelemben éppolyan zsarnoki, mint a despotizmus egyéb formái”, vagy pedig egy kisebb csoda folytán erőszak nélkül is elfogadja a tömeg az álláspontját, ebben az esetben azonban „csak pirhuszi győzelmet aratna”, ekkor ugyanis „az igazság nem saját parancsoló mibenlétének köszönhető érvényesülését, hanem azon sokaság jóváhagyásának, amely holnap esetleg másképp dönt, és valami másban ért egyet: ami pedig korábban filozófiai igazság volt, most pusztá véleménnyé változna.” Lásd *Múlt és jövő között*, i. m. 252–253.

vetlenül politikai kérdéseket is felvet ugyan – sem élete, sem halála nem választható el a politikai tértől, amelyben él –, de akinél, ellentétben Periklész-szel vagy Iónnal, az igazmondás kérdése már nem a politikai játék formájában ölt testet⁴²⁹.

2. *Etika és politika: Szókratész alakja*

Ha a *Ión* Foucault szerint azt a folyamatot ábrázolja, amely során az igazság letéteményese már nem az isten, hanem az ember: Delphoi szerepét átveszi Athén, az orákulum szerepét pedig a demokratikus parrhészia⁴³⁰, akkor a szókratészi filozófia elsősorban tehát azt az újdonságot jelenti, hogy Szókratész-től (Platóntól) fogva a parrhészia mint politikai fogalom a lélekvezetés etikai problémájává válik (tulajdonképpen úgy is fogalmazhatunk, hogy a parrhészia politikai és aktuálpolitikai értelme elválik egymástól: Szókratész a közösség érdekében tevékenykedik ugyan, de tevékenysége már nem az agorán mint az aktuálpolitikai döntések helyszínén megy végbe). Ez természetesen nem független sem Szókratész sorsától (halálától), ami világossá tette, hogy a parrhészia szerepe az athéni demokráciában ellehetetlenült, sem Platón szirakúzai kalandjától, amely során Platón mintegy élőben szembe-sülhetett az igazság kimondásának bátorságával és egyben fölöslegességével vagy lehetetlenségével nem a demokrácia közegében, hanem egy türannosz mellett. Foucault szemében Platónnak ez a filozófiai jellegű tapasztalata nem arra utal, hogy a demokrácia és a monarchia egyaránt alkalmatlan az igazmondás befogadására, hanem arra, hogy a monarchia tulajdonképpen alkalmasabb rá, mint a demokrácia: míg a demokrácia eleve és strukturálisan alkalmatlan rá, addig a monarchia adott esetben akár képes is lehet az igazság elviselésére vagy befogadására⁴³¹.

A parrhészia fogalmának vagy inkább valóságának a filozófia területére való áthelyeződése Foucault szerint mindenesetre egy „lehetetlenség következménye volt”⁴³², és a demokrácia egyszerre történeti és strukturális problémájával függött össze. A platonikus filozófiára Foucault úgy tekint, mint egyfajta mentési vagy átmentési kísérletre, amely során a demokrácia alap-

⁴²⁹ Vö. CV, 115.

⁴³⁰ FS, 37–38.

⁴³¹ Foucault legalábbis így értelmezi a *Hetedik levelet*, vagyis úgy, hogy a filozófus szicíliai kudarca, amely során megpróbálta a valóságba átültetni állameszményét, nem volt szükségszerű, hanem adott esetben elkerülhető lett volna, lásd CV, 59.

⁴³² GS, 209.

értékének számító, de a demokrácia gyakorlásával végső soron inkompatibilisnek mutatózó igazmondást Platón mintegy kimenekítette az anarchiába fulladó demokratikus rendből és egy új rendet hozott létre, amelyen belül a parrhészia mint fogalom és valóság érvényes maradhatott. Itt persze kölcsönhatásról van szó: a filozófia újraértelmezte a parrhészia eredendően politikai fogalmát, de a parrhészia fogalma maga is alapvető kérdésekkel szembesítette a filozófiai gondolkodást. Mi az a valóság, amelyik kifejezetten a filozófia valóságának nevezhető? Mi az, amit a filozófiának valóban el kell mondania, mi az, ami miatt valóban elkerülhetetlen a filozófus megszólalása? Mi az, amitől a filozófia más és több, mint üres szómágia, retorika, okoskodás, idealizmus? Mi az tehát, ami valóban és nem csak látszat szerint lehetővé teszi, hogy a politikai térben megvalósíthatatlannak tűnő parrhészia új és reális értelmet nyerhessen a filozófia terében?⁴³³

1982–83-as előadás-sorozatában Foucault e mentési-átmentési kísérlet vagy újjászületés három alapvető aspektusát különíti el Platónnál: az ötödik, a hetedik és a nyolcadik levél elemzése során a filozófiának a politikához való új viszonyát mutatja be, a *Phaidrosz* elemzése révén a bölcsületnek a retorikához mint szómágiához fűződő kapcsolatát elemzi, a *Gorgiasz* kapcsán pedig a parrhészia fogalmának etikai újraértelmezésére mutat rá; közben a *Törvények* és az *Állam* bizonyos részei kapcsán kitér az ideális állam kérdésére is. Ha ezt kiegészítjük az *Első Alkibiadésznek A szubjektum hermeneutikájában* olvasható elemzésével, illetve az 1984-es előadásnak azokkal a részeivel, amelyeket a *Lakhésznek* illetve a Szókratész perével és halálával foglalkozó szövegeknek (*Kritón*, *Szókratész védőbeszéde*, *Phaidón*) szentelt, akkor többé-kevésbé teljes képet kapunk a kései Foucault Platón-olvasatáról. Ahogy ő maga megjegyezte az egyik előadása végén: „Minden rendes filozófiaprofesszornak életében legalább egyszer tartania kell egy órát Szókratészről és Szókratész haláláról. Túl vagyok rajta. Salvate animam meam. A következő órán most már tényleg rátérek a cinikusokra.”⁴³⁴

A Szókratész- és Platón-értelmezés kapcsán előljáróban három dologra szükséges rámutatnunk: először arra, hogy Foucault, talán fogalmazhatunk így, meglehetősen „művészi” módon bánik Platón szövegeivel, ami azt jelenti: bármikor kész olyan következtetést levonni belőlük, amely kifejezetten ellentétesnek tűnik azzal, ami a szövegben olvasható, bármikor kész elhallgatni azokat a szövegrészeket az általa idézett művekből, amelyek ellentmondának elemzése eredményének (elemzése eredménye jól láthatóan már mindig

⁴³³ GS, 215.

⁴³⁴ CV, 143.

elemzése és egyáltalán elmélete kiindulópontja is: a szövegek pusztán illusztrálnak egy előre ismert vagy inkább elhatározott elméleti eredményt, amelyet a szöveggel való szembesülés semmilyen értelemben nem zavarhat vagy rendíthet meg, még akkor sem, ha nyilvánvalóan ellentmond neki), és ennek megfelelően egyáltalán nem zavarja – ahogy persze már Euripidész esetében sem zavarta –, hogy a parrhészia fogalmát nem vagy csak egészen érintőlegesen vagy véletlenszerűen megjelenítő szövegekből von le általános érvényű téziseket a parrhészia szókratészi vagy platonikus fogalmát illetően⁴³⁵; másodsor arra, hogy sokszor ezekben az előadásokban is *A szexualitás történetében* is megfigyelhető egyszerű, már-már naiv kettősségekkel dolgozik (jó és rossz parrhészia, hazug és igaz ember, fecsegők és igazmondók, filozófia versus retorika stb.), ami összességében eléggé zavarba ejtő, és ami olykor már-már kérdésessé teszi, mennyire vehetőek ezek az elemzések komolyan, miközben maguk az értelmezések helyenként nemcsak kifejezetten izgalmasak, hanem nagyon is komolyak, egyenesen megrendítőek; harmadszor pedig arra, hogy Foucault – Nietzschehez vagy Kierkegaard-hoz (és persze magához Platónhoz) hasonlóan⁴³⁶ – egyfajta maszkként használja Szókratészt, vagyis mintegy Szókratész álarcát maga elé téve vall Szókratész kapcsán saját filozófia- (és persze demokrácia-) felfogásáról. Ez kiváltképp a Szókratész perével és halálával foglalkozó szövegek elemzésére érvényes: Foucault, aki

⁴³⁵ Talán nem túlzás azt állítani, hogy a szókratészi nemtudás elmélete mintegy igazolásul szolgál az előadások „művészi” gondolatmenetéhez. A hagyományos értelemben vett professzor, mondja Foucault, így szól a hallgatókhoz: „Tudok valamit, hallgassátok meg a mondandómat.” Ezzel szemben a Foucault szemében példaértékkel bíró Szókratész hangsúlyozottan nem a modern professzornak ezt a hozzáállását utánozza, hanem mintha azt mondaná: „Semmit nem tudok, és ha magukkal mint hallgatókkal foglalkozom, az nem azért van, hogy átadjak egy tudást, amelynek híján vannak, hanem azért, hogy megértessem magukkal, hogy semmit nem tudnak, és hogy ezáltal rávegyem magukat, hogy gondot viseljenek saját magukra.” (CV, 82). Az átadott ismeret így éppen minden ismeret kérdésessé tételét szolgálja, az ismeret kérdésessé tétele pedig felhívásként jelenik meg: a professzor nemtudása felhívás arra, hogy ne egyfajta átadható tudást akarjanak hallani a tanártól, hanem egy másik tudást, amely éppen nem diszkurzív, hanem tapasztalati tudás („viselj gondot önmagadra”); az állítólagos előadás mint diszkurzív tudás nem más, mint eszköz, amely révén a tanár felszólítja hallgatóságát, hogy a diszkurzív tudás segítségével vagy abból kiindulva, de azt egyben maguk mögött is hagyva, lépjenek a tapasztalati tudás igazi útjára. Szókratész ebben az értelemben Foucault számára nemcsak az előadások tárgya, hanem tőle kölcsönzi és rá hivatkozva dolgozza ki a tanítás, a filozófiai pedagógia módszerét is.

⁴³⁶ Vö. Pierre Hadot vonatkozó, Foucault által is jól ismert (*A szexualitás történetében* is idézett) nagy Szókratész-tanulmányát: „Szókratész alakja”, *A lélek iskolája*, i. m. 87–124., különösen (Szókratészről mint Nietzsche és Kierkegaard maszkjáról): 90 és folyt.

előrehaladott betegsége miatt tudatában volt annak, hogy alighanem ez lesz élete utolsó előadás-sorozata, Szókratész filozófiai testamentumát elemezve olyan következtetésekre jut, amelyek – mint a kötet szerkesztői is jelzik⁴³⁷ – leginkább talán a saját filozófiai végrendeletét fejezik ki. A Szókratész-értelmezésekben tehát Foucault egyfajta filozófiai testamentumát olvashatjuk: amikor a betegség mibenlétét és értelmét próbálja leírni, vagy amikor a halálra készülődő filozófus portréját rajzolja meg, akkor mintha nemcsak az igazmondás igazságát keresné, hanem, a lehető legdiszkrétebb és legvisszafogottabb módon, magáról is kimondana valami igazat.

Szükségtelen és lehetetlen volna minden részletében felidézni Foucault Platón-elemzéseit: itt most elsősorban azt érdemes vázolni, hogy miként alakult ki Foucault szerint a parrhészia alapvetően új, filozófiai felfogása, és hogy miként kapcsolódott ez a fogalom eredeti, politikai értelméhez. A kérdés, amely Foucault-t elsősorban érdekli, nem más, mint általában a politikának és a filozófiának a viszonya. Van-e a dolga a filozófiának a politikával, van-e befolyása a politikára, és ha igen, mi a dolga a politikával, milyen befolyással lehet vagy kell lennie rá, tudva-tudván, hogy – mint Szókratész sorsa tanúsítja – a demokratikus rend nem igazán tart igényt a filozófia igazságaira? Másképp megfogalmazva: mi az, ami reálsan indokolja, hogy a filozófus megszólaljon a kormányzás kérdése kapcsán a közösség terében, és megszólalása során és által igazat mondjon, az igazságot mondja ki? Van-e ennek helye, tétje és értelme, és mi ennek a gesztusnak a története? E kérdések megválaszolásához hívja segítségül, egyfajta régi mestereként, akinek minden egyes szavára különös odaadással figyel – még ha nem egyszer a saját képére teremti is mesterét –, Szókratészt (pontosabban Szókratésznek azt az alakját, akit Platón dialógusaiból ismerünk).

A politikai lét és a filozófiai életmód hasonlóságainak és különbségeinek bemutatásához a legjobb, ha, Foucault-t követve, a *Szókratész védőbeszédéből* indulunk ki, hiszen ebben a szövegben pontosan abban a helyzetben látjuk a filozófust, amikor vádlói, az athéni férfiak elé lép, kicsit hasonlóan, legalábbis strukturálisan, ahhoz, amikor – Thuküdidész leírása szerint, amint azt *A peloponnészoszi háború* első könyvében olvassuk – Periklész lépett az athéni „ekklézsia” elé, hogy nyíltan elmondja a véleményét a kialakult helyzetről (nevezetesen Athén és Spárta egyre feszültebb viszonyáról és az ennek kapcsán meghozandó döntésekről)⁴³⁸. A különbségek nyilvánvalóak, hiszen Periklész nem vádlottként lép a vádlói elé a bíróságon, hanem igazmondóként szólal

⁴³⁷ CV, 315, 318.

⁴³⁸ GS, 158 és folyt.

fel a különböző véleményeket képviselő athéniak között és után, „Athén első polgáraként”, vagyis olyan emberként, akinek adnak a szavára, míg Szókratész, épp ellenkezőleg, vádlói előtt áll, alárendelt szerepben, és egyfajta – sajátos – védőbeszédet mond el előttük. Foucault számára itt elsősorban az az érdekes, hogy abszolút más körülmények és feltételek között ugyan, de mindketten, politikailag és/vagy erkölcsileg a nép fölé emelkedő egyénként, az igazság nevében lépnek fel: Periklész nyíltan kimondja a véleményét, felhívva polgártársai figyelmét arra a nyilvánvaló veszélyre is, amit ez az (igaz) vélemény jelent, és amellyel Periklész a maga részéről a legteljesebb mértékben azonosul, Szókratész pedig már beszéde elejétől fogva hangoztatja, hogy vádlóival szemben, akik „alig szóltak valami igazat vagy éppenséggel semmit”, tőle „a teljes igazságot”⁴³⁹ fogják hallani, és azt is jól tudja, hogy ez az igazság alighanem a vesztét fogja okozni, vagyis hogy az igazsággal, amelyet kimond, az életét kockáztatja. Két kiemelkedő embert látunk tehát, az államférfit és a filozófust, akik az előttük felszólalókkal ellentétben az igazság szószólóiként határozzák meg magukat, és az igazság nevében szólalnak meg a közösség előtt, amelynek tagjai.

A legalapvetőbb különbség kettejük között az, hogy Periklész esetében a parrhészia „jó” vagy „baldog” működésformájának lehetünk a tanúi (a közösség tagjai elfogadják és követik Periklész tanácsát és igazságát), Szókratész azonban kezdettől fogva vesztes pozícióban van, nemcsak azért, mert eleve vádlottként lép színre, hanem azért is, mert egyszerűen nem beszél – és nem is hajlandó beszélni – az athéni férfiak körében „szokásos beszédmodort”, amelyet „ugyancsak idegennek” mond, és amelyet „finomkodó, válogatott kifejezésekkel és átvitt értelmű szavakkal teletűzdelt, ékes beszédként”⁴⁴⁰ ír le. Ezzel az általánosan elterjedt, hazug és szemfényvesztő diskurzussal szemben jogot formál arra, hogy a saját beszédmódját használja, ami nem más, mint éppen az igazmondás, és amihez egy olyan beszédmódot társít, amelyet „keresetlen szavakkal, taláalomra mond az ember”⁴⁴¹. A hazug vádakkal szemben Szókratész egyedüli fegyvere tehát az igazság: „Moglehet, némelyek azt hiszik majd közületek, hogy tréfálok – de tudjátok meg, a színtiszta igazságot fogom mondani... Íme hát az igazság, athéni férfiak, úgy mondtam el, amint van: nem titkoltam, és nem hallgattam el egyetlen részletet sem. Pedig majdnem biztosan tudom, hogy éppen ezzel haragítom magamra az embereket; de ez is azt bizonyítja, hogy igazam van s hogy ebben áll az ellenem irányuló

⁴³⁹ Szókratész védőbeszéde, 17b–c.

⁴⁴⁰ Szókratész védőbeszéde, 18a.

⁴⁴¹ Szókratész védőbeszéde, 17c.

rágalom, és az okai is ezek. És akár most, akár valamikor máskor vizsgáljátok, úgy fogjátok találni, hogy mindez valóban így is van.”⁴⁴²

Foucault szemében Szókratész retorikaellenessége, mint Miller rámutatott, egészen alapvető a filozófia és az igazmondás tekintetében, a filozófus számára ugyanis „az igazmondás nem pusztán egy eszköz, amelyet a filozófiai értelemben vett meggyőzés során használunk, hanem egy technológia, amely révén az ember az igazmondás aktusában megteremti önmagát”. A filozófiai beszédmód és a retorika szétválasztása etikai és egyben politikai kérdés is: a retorikával szembeni ellenállás voltaképpen a politikai ellenállás egy formája, amely abból a meggyőződésből fakad, hogy a mesterkéltetés az, ami igaztalanná teszi az emberi beszédet, így tehát „a nyelv a maga dísztelenségében áll a legközelebb az igazsághoz”; „ki kell alakítanunk a beszéd etikáját, hogy bátrak legyünk az igazság kimondására”⁴⁴³. Nem sokkal később Miller ezt azzal egészíti ki, hogy Szókratésznél és Foucault-nál a retorika elsősorban nem azért elítélendő, mert hamis, mesterkéltség és igaztalan diskurzust szül, hanem azért, mert egy eleve létező igazság vagy hamisság nevében beszél, mintha létezne, valahol a beszélőn kívül egy igazság vagy hazugság, amelyre a beszéd manipulatív módon reflektál: a filozófiai diskurzus ezzel szemben nem egy külső, eleve rögzített igazság nevében vagy akár attól tudatosan eltérve szólal meg, „hanem a valóság állandóan változó igazságához igazítja folytonosan önmagát”⁴⁴⁴.

Millernek ezt az értelmezését azonban nehéz alátámasztani akár Foucault előadásának, akár Platónnak a szövegével: az igazság ugyanis, amelyet a *Védőbeszéd* során Szókratész kimond magáról, sajátos módon nem más, mint Apollón igazsága, vagyis az az igazság, amelyet Khareipón kapott válaszul Delphoiban arra a kérdésre, hogy van-e valaki, aki Szókratésznél bölcsőbb, és amelyre a válasz úgy hangzott, hogy nincsen, vagyis hogy Szókratész az emberek közül a legbölcsőbb, mégpedig azért, mert ahelyett, hogy különféle tudásokat, kompetenciákat és hatalmakat tulajdonítana-hazudna magának, tisztában van önmagával, és képes elviselni a saját magáról megtudott igazat (hogy tudniillik saját maga nemtudása tudásán kívül nem tud az égvilágon semmit, ami egyébként az önismeret egyetlen reális és igaz formájaként kerül az isteni jóslat által bemutatásra). Ebben az értelemben, legalábbis Szókratész esetében, egyáltalán nem a valóság állandóan változó igazságához való szüntelen idomulásról, hanem pontosan egy külső, mégpedig isteni igazság

⁴⁴² Szókratész védőbeszéde, 20d és 24a–b.

⁴⁴³ P.-A. Miller: „Truth-Telling in Foucault’s *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power”, *Parrhesia* 2006/1, 29–30, ill. 45.

⁴⁴⁴ Uo., 56.

megértéséről van szó, ami jól mutatja, hogy – szemben Miller értelmezésével – Szókratész (és a Szókratészt értelmező Foucault) nem azért fordul a retorika ellen, mert a retorika egy objektív igazságra hivatkozik, hanem azért, mert a retorika eltorzítja az objektív igazságot, amennyiben elősegíti, hogy az emberek vélt igazságokra építsék az életüket, és hogy hazug szavaikra és életükre büszkén bölcsnek mondják magukat.

A *Védőbeszéd*ben az igazság három szintjét különböztethetjük meg: van egyrészt a vádlók igazsága, akik igaztalan, ócska érvek alapján elítélnék Szókratészt, az ifjúság megrontóját, másrészt Szókratész igazsága, aki hazug vádként tekint erre az igazságra, harmadrészt pedig az isteni igazság, amely Szókratészt nem romlottként és romlást hozó pedagógusként, hanem bölcs, sőt, a legbölcsebb emberként nevezi és határozza meg. A kérdés az: milyen viszonyt alakít ki Szókratész ezzel a két, rajta kívüli igazsággal, vagyis a társadalmi és az isteni igazsággal? Nyilvánvalóan egyikkel sem tud maradéktalanul azonosulni. Ami az isteni jóslatot mint igazságot illeti, ami már a *Ión*-ban is meghatározó szerepet kapott, azzal kapcsolatban a szokásos eljárás – Foucault szerint – az volt, hogy az ember elfogadta, értelmezte, majd pedig kívárta megvalósulását. Ezzel szemben Szókratész valósággal „tesztelni” kezdi az istentől kapott igazságot, keresi értelmét, felveti, hogy igaz-e egyáltalán az orákulum szava, és ha igaz, akkor mégis milyen értelemben igaz, és milyen értelmet lehet tulajdonítani neki. Nem elfogadja tehát, hanem mindekelőtt megkérdőjelezi, és a mélyére hatol: keresi az orákulum igazságának igazságát⁴⁴⁵. Ugyanakkor éppen racionális kutatásából, vagyis a jóslat igazságának megértéséből fakad a társadalmi igazsággal való bátor szembeszállása is, hiszen erre az egyszerre isteni és saját igazságra hivatkozva képes a lehető leghatározottabban ellentmondani vádlói állítólagos igazságának (ami persze azt is jelenti, hogy nemcsak keresi, de meg is találja a rá vonatkozó isteni jóslat mint igaz szó igazságát).

Ennek kapcsán Foucault két dologra mutat rá. Egyrészt a filozófus igazságának törekenységére, gyöngeségére és tehetetlenségére a többség hazug szavával szemben⁴⁴⁶. Ez az, amit Foucault a parrhészia krízisének nevez: míg Periklész mint igaz ember és az igazmondás embere képes volt a politikai térben érvényt szerezni az igazságnak, míg Ión azért kereste igazi anyját, hogy élhessen politikai jogával, és hogy a parrhésziára építve nagygyá tegye Athén városát, addig Szókratész, aki a színtiszta igazságot éppen egy isteni igazság nevében mondja ki, eleve vesztes helyzetben van, és a közösségben való fel-

⁴⁴⁵ CV, 76.

⁴⁴⁶ CV, 40.

lépése következtében az igazság mártírijaként hal meg, annak köszönhetően, hogy a vádlók hazugságon alapuló igazsága maga alá gyűri a filozófus személyes igazságát és egyben persze az orákulum igazságát is. A demokratikus rendről megint azt tudjuk meg tehát, hogy valósággal kiveti magából az igazmondást; nem csoda, jegyzi meg Foucault, hogy amikor Platón az *Allamban* az igazmondás rendjét alapította meg képzeletben, akkor onnan eleve kiűzte a demokráciát: a demokrácia és az igazmondás a filozófus szemében abszolút szükségszerűséggel zárja ki egymást⁴⁴⁷.

Másrészt azonban arra is rámutat, hogy Szókratész kizárása a politikai közösségből, vagyis megvádolása és halálra ítéltése egyáltalán nem azt jelenti, hogy maga Szókratész – és vele együtt a filozófus – kizárta volna magát ebből a közösségből. Foucault nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy Szókratész vállalja a halált, és éppen a közösség nevében és a közösségre hivatkozva vállalja szabadon, hogy a közösség, amelynek tagja, elpusztítsa⁴⁴⁸, hanem arra, hogy az isteni igazság nevében Szókratész egész működése a közösség érdekét szolgálja, egy „politikai” érdeket tehát; csak a filozófus itt nem közvetlenül, hanem közvetve akar hatást gyakorolni a politikára, ami azt is jelenti, hogy a szókratészi etikában végső soron egy teológiai eredetű és politikai célú stratégiát kell észrevennünk. Szókratésznek, mondja Foucault, feladata és küldetése van, és ezt a küldetést, mint a *Védőbeszéd*ben világossá teszi, sajátos módon nem úgy fogja fel, mint ahogy egy bölcs megjelenik olykor a közösségben, és közli az igazságot, hanem úgy, mint egy katona, akinek helyt kell állnia, akinek tehát harcolnia kell, és meg kell védenie magát és a többieket: „Mert valójában úgy áll a dolog, athéni férfiak: aminek egyszer az ember odaszenteli magát, mert meggyőződése szerint ez a leghelyesebb, vagy mert parancsnoka odarendelte, úgy hiszem, minden veszély ellenére szilárdan ki kell tartania mellette, és nem szabad törődnie sem halállal, sem semmi másal, csak azzal, hogy elkerülje a gyalázatot.”⁴⁴⁹

Foucault ezt az isteni eredetű, politikai célú és etikai alapú tevékenységet a gondozás-törődés hármasság értelméből vezeti le, és a következőképpen fogalmazza meg: „Az isten azért nevezte Szókratészt a legbölcsebb embernek, mert gondot visel az emberekre. Az isten gondot viselt Szókratészre, és mindvégig szüntelenül törődik vele, hiszen jelei révén tudtára adja, hogy mi az, amit nem szabad megtennie. Az isten és az istenek törődésére válaszul Szókratész elkezd törődni magával, hogy megtudja, mit akart közöl-

⁴⁴⁷ CV, 46.

⁴⁴⁸ Lásd a jelen kötetben: 60. o.

⁴⁴⁹ *Szókratész védőbeszéde*, 28d. Vö. CV, 79.

ni vele az isten. Nagy szenvedéllyel veti bele magát a kutatásba, hogy megtudja, igaz-e az, amit az isten mondott. Ez vezeti el oda, hogy gondot viselve önmagára másokkal is törődjön, mégpedig oly módon, hogy megmutatja nekik, hogy nekik is törődniük kell önmagukkal.⁴⁵⁰ A jóslat tehát, amelyben isten azt nyilatkoztatja ki, hogy Szókratész a legbölcsebb, nem más, mint az isteni törődés vagy gondviselés jele, amely saját céljaira kiválasztja Szókratészt és a Szókratész szemében első pillantásra nehezen elfogadható igazságával ráveszi őt arra, hogy figyelje meg önmagát, és kutassa fel, miért lehet éppen ő a legbölcsebb az emberek között, mely kutatást Szókratész el is végzi, és, mint ismeretes, arra jut, hogy az isteni igazságnak nem lehet más értelme, mint az, hogy ő azért a legbölcsebb ember, mert ő az egyedüli, aki tudja, hogy nem tud semmit, miközben mindenki más abban az önhazugságban él, hogy tud valamit, pedig nyilvánvalóan semmit nem tud. A nemtudás tudása tehát Szókratész igazsága, ami egyben azt az igazságot közli vele, hogy ne törődjön mással, mint saját magával, pontosabban hogy a fölösleges és hazug diskurzusok szajkózása helyett tanuljon meg gondot viselni saját magára, és aztán tanítsa meg a többieket is ugyanennek a művészetére. Ezt azonban Szókratész nem egy olyan igazságként értelmezi, amely kizárólag rá vonatkozik, hanem olyan igazságként, amely mindenkire vonatkozik, aki képes felismerni azt, amit Szókratész felismert. Az isteni igazság tehát Szókratészre nem kitüntetetten, hanem szinte véletlenszerűen vonatkozik, és egyben bárki másra is vonatkozhat: „Emberek! Az közületek a legbölcsebb, emberek, aki Szókratészhez hasonlóan fölismerte, hogy bölcsesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér.”⁴⁵¹

E példaszerűségből egyenesen következik a filozófiai lélegzõdozás társadalmi tétje, dimenziója és haszna. Szókratész feladata és küldetése az, hogy rávegye az athéniakat: törõdjenek magukkal és törõdjenek másokkal is, vagy ahogy Foucault előadásának címe is utal rá: tanulják meg, mit jelent helyesen kormányozni magukat és másokat. Ezt a társadalmi-politikai jellegű tevékenységet azonban, amely során Szókratész rámutat az igazságra és ráveszi az embereket, hogy ismerjék meg önmagukat és viseljenek gondot önmagukra és másokra, Szókratész nem a demokrácia terében vagyis az agorán végzi, és egyáltalán nem azért, mert tart a demokratikus térben kimondott igazságban rejlő kockázattól – „Nem beszélsz helyesen, ember – mondja Szókratész –, ha azt hiszed, hogy az életben maradás vagy a halál eshetőségét kell latolgatnia annak, aki csak egy kicsit is tartja magát valamire, és nem csupán azt kell

⁴⁵⁰ CV, 83.

⁴⁵¹ *Szókratész védõbeszède*, 23b.

néznie, vajon igazságos vagy igazságtalan, derék vagy hitvány férfihez méltó dolgot tesz-e, amikor cselekszik.”⁴⁵² –, hanem azért, mert az istentől kapott feladatot, amely nem más, mint „szüntelenül szemmel tartani a többiekét, virrasztani fölöttük és figyelni rájuk”⁴⁵³, el kell végeznie, és ebben a demokratikusnak nevezett tér csak hátráltatná vagy ellehetetlenítené (a beszédek anarchiája révén ellehetetlenítené, és előbb-utóbb halálra ítélné vagy száműzné szókimondása miatt, ami önmagában nem félelmetes, csak annyiban, hogy isten arra rendelte: őrizze a többiekét; Szókratész ebben az értelemben tehát azért és addig marad életben, azért és addig provokálja pusztá jelenlétével az athéniakat, amíg az isten, aki kijelölte számára ezt a feladatot, ezt szükségesnek tartja, de persze éppen azért vállalja a méregpohár kiívását, hogy jó katonaként még halálában is, és halálában talán még életénél is jobban, helytálljon a többiekért, vagyis példát mutasson az igazság hatalmáról⁴⁵⁴).

Ez azt is jelenti, hogy ez az alapvetően etikai jellegű, de politikai célú tevékenység valójában pont olyan veszélyes feladat, mint a politikai térben közvetlenül színre lépni és a démosz vagy a türannosz ostoba hazugságai ellenében élete kockáztatásával kimondani az igazat⁴⁵⁵: Szókratész nem azért nem vállal közvetlen politikai szerepet, mert igaz emberként fél az igazmondás következményeitől, hanem azért, mert oly mértékben reménytelennek látja a demokráciában az igazság kimondásának feladatát, hogy e reménytelen feladatért még élete kockáztatását is fölöslegesnek tartja. Szókratész belátja, hogy „a filozófia kérdése nem a politika kérdése, hanem a szubjektum kérdése a politikában”⁴⁵⁶. Bizonyos értelemben ezt a belátást illusztrálja az, hogy amikor Szókratész politikai szerepet kapott, akkor nem elégedett meg az igazságosság hirdetésével, hanem visszautasította, hogy igazságtalanságot kövessen el, még ha ezzel ki is tette magát a többiek ellenszenvének és haragjának: politikai tevékenysége közben is filozófus maradt⁴⁵⁷, akinek feladata egyrészt, etikai értelemben, az, hogy életmódja maradéktalanul tükrözze szavait és tanítását – legfőbb daimónja, Hérakleitosz szellemében, tulajdonképpen ez az ethosz maga, amely segítségével felismeri a nem jó élet és az igazságtalan tett elviselhetetlenségét – másrészt pedig, politikai értelemben, a kritika gyakorlása – Foucault szemében a filozófiának ez a szókratészi felfogása tükröződik még Kant kritikai filozófiájában is (mint azt szerinte a *Válasz a kérdésre*:

⁴⁵² Szókratész védőbeszéde, 28b.

⁴⁵³ CV, 76.

⁴⁵⁴ Lásd Szókratész védőbeszéde 31d–e.

⁴⁵⁵ CV, 71.

⁴⁵⁶ GS, 295.

⁴⁵⁷ Vö. Szókratész védőbeszéde 32b. és folyt, ill. CV, 73 és folyt.

mi a felvilágosodás? mutatja)⁴⁵⁸. Hiszen a filozófus számára minden olyan tevékenység „kritikainak” nevezhető, „amely lehetővé teszi, hogy eltávolodjunk magunktól, hogy távolságot teremtsünk, ami megmutatja nekünk mik vagyunk a mi történetileg konstruált, tehát törekeny valóságunkban”⁴⁵⁹.

Foucault ebből a szókratészi alaptapasztalatból kiindulva írja le a parrhészia fogalmának filozófiai újraértelmezését Platón műveiben – azt, hogy miként vált a parrhészia „a filozófia kizárólagos monopóliumává”⁴⁶⁰ –, amely során már nem elsősorban arról van szó, hogy az igazmondó kiáll egy közösség színe elé, és akár életét is kockára téve elmondja az igazat, hanem inkább arról, hogy a filozófus mint új szereplő az athéni demokráciában kerülhetetlenül megmarad az igazságban, és igaz szava és igaz élete révén rávesz másokat is erre, de ennek során és ennek jegyében nem feltétlenül egy egész közösséget, hanem mindenekelőtt egy-egy konkrét embert szólít meg, és vezet rá az igazságra: a parrhészia tere és helye innentől fogva nem közvetlenül a „polisz”, hanem a „pszükhé”. „A filozófus, mondja Foucault Szókratész kapcsán, magára veszi az igazság szabadságát, hogy másokat kormányozzon.”⁴⁶¹ A parrhészia mint demokratikus jog lehetőségi feltétele a demokratikus térben létező egyének erkölcsi tartása, a szókratészi etika viszont tulajdonképpen a kormányzás politikai szerepét vállalja magára, függetlenül attól, hogy a logosz ereje nem közvetlenül a polisz, hanem egy-egy pszükhé irányítását szolgálja.

Foucault ebben a kontextusban veszi szemügyre és értelmezi Platón szirakúziai kalandját is, amely során a hagyomány szerint a filozófus kétszer is kísérletet tett arra, hogy egy türannosz tanácsadójaként konkrét befolyásra tegyen szert a politikai térben. A filozófus joggal mutat rá: ha a demokrácia terében ellehetetlenült parrhészia már nem az egyének a közösséghez intézett igaz szava, hanem az egyének egy másik egyénhez intézett szava az egyén és a közösség érdekében, akkor ennek nemcsak az etika mint lélekvezetés területén találhatjuk meg a megfelelőjét, hanem ezzel legalábbis strukturálisan analóg az a politikai viszony, amely a tanácsadót az uralkodóhoz köti. Ebből a szempontból állíthatja, hogy a tanácsadó működésnek terepe a monarchiában megint csak nem közvetlenül a polisz, hanem a pszükhé, még-

⁴⁵⁸ P.-A. Miller: „Truth-Telling in Foucault’s *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power”, *Parrhesia*, 2006/1, 46–47.

⁴⁵⁹ L. Cremonesi: „Askésis, éthos, parrhêsia: pour une généalogie de l’attitude critique”, *Michel Foucault: éthique et vérité*, i. m. 132.

⁴⁶⁰ Vö. P.-A. Miller: „Truth-Telling in Foucault’s *Le gouvernement de soi et des autres* and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power”, *Parrhesia*, 2006/1, 45.

⁴⁶¹ GS, 314.

pedig az uralkodó pszükhéje, amelyre a tanácsadó megpróbál hatni az igazság ereje révén: „ahhoz, hogy az uralkodó helyes politikával tudja kormányozni a többieket, az szükséges, hogy az uralkodó lelke az igaz filozófia értelmében tudja kormányozni önmagát.”⁴⁶² A kérdésre, hogy mi a filozófus szerepe a politikai játéktérben, a válasz tehát nem az, hogy a filozófusnak kell a hatalom gyakorlójává válnia (Foucault tagadja, hogy Platónnál az lenne a cél, hogy a filozófusok maguk váljanak uralkodókká⁴⁶³), és nem is az, hogy a filozófusnak el kell fordulnia a hatalom világától, és a másik, ideális világra kell függeszteni a tekintetét (Foucault tagadja, hogy a filozófiának pusztá diskurzussá kellene válnia, amely semmilyen viszonyban nincs a körülötte levő politikai valósággal⁴⁶⁴), hanem az, hogy az uralkodó lelkét kormányozza, hogy az aztán helyesen tudja kormányozni a rá bízott embereket, illetve hogy az egyéneket rávegye önmaguk gondozására, ami szükségképpen kihat politikai tevékenységükre és így a közösség életére is.

A többi, az 1982–83-as és az 1984-es előadás során felidézett platonikus írás vizsgálata során Foucault arra tesz kísérletet, hogy ezt az alapvető, a *Védőbeszéd*en és a leveleken alapuló belátást más és más formában mutassa be vagy bontsa ki: a *Lakhész* elemzésében például megint csak arra mutat rá, hogy a lélek a filozófus munkájának a „terepe”, illetve hogy Platón ebben a dialógusban az érvelés politikai modelljével szemben kidolgozza az érvelés technikai modelljét, amely már nem szembenálló felek egymással való küzdelme vagy harca az igazságért, hanem az a folyamat, amely során a tanító-filozófus kézen fogja az igazság befogadására kész tanítványát, és elvezeti őt addig a pontig, ahol már maga is rálelhet az általa keresett igazságra⁴⁶⁵, a *Gorgiász* értelmezése során pedig azt fejti ki, hogy míg a filozófia és a politika viszonya egy közvetett viszony, amely során a filozófia nem azonos ugyan a politikával, de kapcsolatba lép vele, addig a filozófia és a retorika viszonya kizáráson alapuló viszony⁴⁶⁶, amennyiben a filozófia alapja nem a retorika, hanem az erotika, vagyis a mester és a tanítvány közötti személyes kapcsolat, amely lassanként „a tudás egységét építi ki kettejük között, amely egyben az Idea és a Lét egységét is létrehozza bennük”⁴⁶⁷. A filozófus az az ember, aki különbséget tud tenni az igaz és a hamis között (szemben a rétorral, aki bizonyos érdekek

⁴⁶² GS, 269.

⁴⁶³ GS, 267.

⁴⁶⁴ GS, 236.

⁴⁶⁵ Lásd CV 125 és folyt.

⁴⁶⁶ GS, 325.

⁴⁶⁷ Vö. GS, 336.

mentén pusztán meg akar győzni erről vagy arról a vélekedésről)⁴⁶⁸, de a filozófus nemcsak az igazmondás mestere, hanem egyben az igaz élet mestere is: kimondja az igazat, egyúttal azonban folyamatosan meg is éli ezt az igazságot⁴⁶⁹; a filozófus igazsága ennyiben nem a megismerő elme és a megismert dolog közötti megfelelés eredménye, hanem a tanítás és az életmód harmóniája⁴⁷⁰. Foucault az „alétheia”, a „politeia” és az „ethosz” abszolút egységéről beszél Szókratész és Platón kapcsán, vagyis arról, hogy az igazságról, az államról és az erkölcstről nem lehetséges külön gondolkodni: a három olyannyira összefügg egymással, hogy az egyik teljes mértékben elgondolhatatlan a másik kettő nélkül⁴⁷¹.

Ezzel mint a Foucault által kidolgozott politikai filozófia eredményével vagy céljával akár egyet is érthetünk: kifejezetten izgalmas vállalkozásnak tűnik a politikának az etikában, azon belül is az igazságkérdésben és az igazmondásban való megalapozása, ahogy az etikának a politikában való megalapozása is, vagyis az arra való rámutatás, hogy „az öngondozás valósága elképzelhetetlen a nélkül a másik ember nélkül, aki kimondja rólam az igazat”⁴⁷². Azzal, hogy Foucault az öngondozás valóságát egyrészt az istennek vagy az isteneknek az emberrel való törődésével, másrészt a törődés és a kormányzás társadalmi-politikai értelmével is szükségszerű kapcsolatba állítja, bizonyos értelemben előre megalkotja *A szexualitás története* második és harmadik kötetében kifejtett, meglehetősen egyoldalú, kizárólag az önmagaság kiművelésére koncentrált elméletének a kritikáját is⁴⁷³. Ráadásul itt nem a meglehetősen egyszerűnek tűnő elnyomás-szabadság, heteronómia-autonómia ellentétében gondolkodik, hanem arra a kérdésre keresi a választ, hogy „miként válik az igazság kötelessége (az a saját magamra kirótt kötelesség, hogy igazat mondjak) a legmagasabb rendű gyakorlattá: a szabadság gyakorlásává”⁴⁷⁴.

A kérdés csak az, hogy ezt mennyiben lehetséges és érdemes éppen Platón szövegeire támaszkodva kimutatni: mennyiben tekinthetünk Szókratészre és/vagy Platónra az igazmondás hőseként, aki bátran a másik szemébe mondja az igazat? Az igazság az, hogy ennek az értelmezésnek több minden is ellentmondani látszik. Egyrészt az, hogy, mint korábban utaltam rá, Foucault a parrhészia általános elméletének lefektetésekor kifejezetten azt állí-

⁴⁶⁸ GS, 280.

⁴⁶⁹ GS, 296.

⁴⁷⁰ CV, 138.

⁴⁷¹ CV, 62.

⁴⁷² GS, 43.

⁴⁷³ Lásd a jelen kötetben: 62. o. és folyt.

⁴⁷⁴ GS, 64.

totta, hogy a bíróság előtt álló vádlottra nem tekinthetünk igazmondóként a szó igazi értelmében, hiszen kényszer hatására mondja az igazat, nem szabad elhatározásából⁴⁷⁵, Szókratész viszont, akire Foucault az előadás során hivatkozik, éppen a bíróság előtt mond, vádlói hazug szavára válaszul, védőbeszédet, és ennek nyomán mondja ki magáról az igazságot: ez a helyzet tehát, legalábbis Foucault teóriája szerint, nem tekinthető a parrhészia tipikus helyzetének. Másrészt ugyanebben a bevezetőben Foucault, mint már utaltam rá, nagyon ügyesen megkülönbözteti a parrhészia különböző jelentésrétegeit, úgymint igazmondás, szókimondás, bátorság, kockázat és szabad, nyílt beszéd vagy szabadság, az egyes Platón-szövegeket azonban sokszor abból a szempontból elemzi, hogy e gazdag jelentések egyike fellelhető-e benne – így például a *Lakhész*ben a bátorságról van szó, ami így a bátorság igazságáról, azon keresztül pedig az igazság bátorságáról, vagyis a parrhésziáról szóló dialógus lesz⁴⁷⁶, anélkül azonban, hogy a *Lakhész*ben Foucault rá tudna vagy rá akarna mutatni olyan szövegrészekre, amelyek ténylegesen a parrhészia fogalmát írják le és járják körül –, miközben a helyes eljárás talán inkább az lett volna, ha olyan szövegeket elemez, amelyek ténylegesen és együttesen mutatják be a parrhésziának ezeket a komplex és gazdag jelentésrétegeit (ha kiragadjuk a parrhészia egy-egy lehetséges értelmét, akkor alig marad olyan szöveg, amelyik valahogyan ne a parrhésziáról szólna, hiszen Platón szinte minden művében találhatunk valami nekünk megfelelő szövegrészletet az igazságról, az igazmondásról, a szabadságról, a beszédről vagy a bátorságról)⁴⁷⁷. Harmadrészt Foucault nem kimutatja, inkább önkényesen megteremti a magától értetődő kapcsolatot az ethosz és a parrhészia, az öngondozás és az igazmondás között: úgy tesz, mintha Szókratész ténylegesen az igazmondás hőse lenne, miközben ez távolról sem magától értetődő: elég itt hivatkozni Thraszümakhosz jogosnak tűnő kirohanására az általa „nagy kópénak”⁴⁷⁸ nevezett Szókratész üres fecsegése, szócsavarása és bűvös retorikája ellen az *Allamban*⁴⁷⁹, vagy pedig, ha már az *Allamnál* tartunk, arra a szövegrészre,

⁴⁷⁵ Lásd a jelen kötetben: 130. o.

⁴⁷⁶ CV, 115.

⁴⁷⁷ Plutarkhosz szövegének bemutatásakor Foucault jelzi, hogy Plutarkhosz kizárólag Dión kapcsán használja ténylegesen a parrhészia szót, Platón kapcsán nem (GS, 50.), ugyanitt azt is megjegyzi, hogy „bár az ókori szerzők szövegeiben gyakran előfordul a parrhészia szó, magáról a fogalomról tulajdonképpen egyetlen ókori értekezést ismerünk, Philodémosz írását” (amely egyébként maga is csak töredékben maradt fenn). Lásd GS, 45.

⁴⁷⁸ *Allam* 340d.

⁴⁷⁹ „Mi ez a badarság, amiről olyan régóta fecsegték, Szókratész? És mit idétlenkedtek itt, és mit udvariaskodtok egymással? Ha tényleg azt akarod tudni, hogy mi az igazságos, ne csak kérdezz, és ne azzal szórakozz, hogy elismerésre áhítozva megcáfolod azt, amit vá-

amelyben Szókratész azt ecseteli, hogy az állam vezetőinek jogában áll hazudni az öröknek, ha az állam vezetése érdekében ezt kívánatosnak tartják⁴⁸⁰. Egy 1982-es, Grenoble-ban tartott, a parrhésziának szentelt előadásában Foucault egyébként maga is kifejezetten elismerte, hogy „Szókratész nyilvánvalóan nem a parrhészia embere”⁴⁸¹, de a parrhészia foucault-i fogalmának szentelt esszéjében például Carlos Lévy is megkérdőjelezte, hogy mennyiben beszélhetünk Szókratész – és Platón – kapcsán a Foucault értelmében vett parrhésziáról⁴⁸². Összességében megállapíthatjuk, hogy Platón dialógusait nehéz úgy olvasni, mintha azokban maga Platón vagy akár Szókratész a tanítványok vagy az olvasók szemébe vágná az igazságot.

Ami Platónt illeti, egyfelől nagy kérdés, hogy mennyire lehet elfogadni azt az értelmezést, amely szerint a *Hetedik levél*ben nem a politika és filozófia egységének és egyesülésének szükségességét fejt ki⁴⁸³; világos, hogy Foucault szerint a filozófusnak nem szabad közvetlenül beleszólnia a politikába – ha csak nem azért, hogy következetesen nem tesz olyasmit, ami ellentmond az igaz életnek, ami persze bizonyos értelemben nagyon is „politikai” tevékenység –, és a filozófusnak nem feladata megmondani a politikusnak, hogy mit tegyen, így tehát Platónnak nem szabadna ilyesmit gondolnia és leírnia. Platón szövege azonban, függetlenül attól, hogy Foucault hogyan akarja értelmezni, ennek mintha éppen az ellenkezőjét állítaná: „Így nem maradt más hátra, mint hogy az igazi filozófiát dicsőítve kijelentsem, hogy csakis belőle kiindulva lehet felismerni, mi is hát az igazságosság mind a magán-, mind pedig az államélet szempontjából. Az emberi nem tehát – vontam le a következtetésemet –, mindaddig nem fog kikerülni a nyomorúságból, amíg a helyesen és igazán filozofáló nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői valaminő isteni rendelés kegyelméből rá nem szánják magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra.”⁴⁸⁴ Erre a szövegre hivatkozva kimutatni, hogy Platón szerint ideális esetben nem a filozófusoknak kell len-

laszolni neked – mert arra persze rájöttél, hogy kérdezni könnyebb, mint válaszolni –, hanem felelj te magad, és mondd meg, mi az, amit te igazságosnak nevezel. De aztán ne hogy azt mondd nekem, hogy az igazságos nem egyéb, mint ami kötelező, nem egyéb, mint a hasznos, az előnyös, a nyereséges, a kedvező, hanem világosan és szabatosan mondd, amit mondasz, mert úgysem fogadom el, ha ilyen ostobaságokat beszélsz.” *Állam* 336b.

⁴⁸⁰ *Állam* 414b és folyt.

⁴⁸¹ Lásd „La Parrèsia”, *Anabases*, 2012/16, 184.

⁴⁸² Vö. „Parrèsia”, *Michel Foucault. Un héritage critique*. Szerk. J.-F. Bert és J. Lamy. Párizs, 2014, CNRS, 149–150.

⁴⁸³ GS, 271.

⁴⁸⁴ *Hetedik levél*, 326c.

niük az állam vezetőinek, legalábbis különös és mindenképpen nehezen követhető vállalkozás.

Másfelől az az értelmezés is problematikus, amely során, Plutarkhosz egy rövid, nem is Platónnak, hanem Diónnak szentelt szövegére utalva, amelyben Platón a türannosz társaságában előbb „azt fejtegette, hogy minden ember között a zsarnokok a legkevésbé bátrak; majd az igazságosságról szólva kijelentette, hogy az igazságos ember élete boldog, az igazágtalané boldogtalan”, végül pedig a türannosz kérdésére, hogy akkor miért jött Szicíliaba, azt válaszolta: azért, mert „jó embert keres”⁴⁸⁵, Foucault nem arra következtet, hogy Platón óvatosan, diplomatikusan és közvetetten valami bántóan igazat mondott a türannosz előtt, hanem arra, hogy a parrhészia ebben az esetben is egy olyan eljárás, amelyik „nagyon messze van a szókratikus iróniától, hiszen míg ott egy olyan játékról van szó, amelyben a mester úgy tesz, mintha hűján lenne egy tudásnak, és elvezeti tanítványát oda, hogy valami olyasmit fejessen ki, aminek tudásáról maga sem tudott, addig a parrhésziában, mint ha csak a parrhészia egyfajta antiirónia volna, az, aki igazat mond, az arcába vágja az igazságot a beszélgetőtársának, egy olyan vad, meredek, és olyan élesen és véglegesen kimondott igazságot, amely hallatán a másik nem tud szótlan maradni, és vagy majd felrobban a méregtől, vagy egy egészen más regiszteren felel meg a kérdésre, és mint azt Dionüsziosz teszi Platónnal, el akarja tenni láb alól.”⁴⁸⁶

Valójában azonban – eltekintve attól, hogy itt már a szókratészi irónia sem a közvetlen igazmondás iskolapéldájaként jelenik meg –, a *Párbuzamos életrajzok* epizódjában, legalábbis Platón kapcsán⁴⁸⁷, éppen nem erről van szó: kétségtelen, hogy a türannosz „titokban megkérte Polliszt, hogy gyilkoltassa meg a hajón Platont, vagy ha nem, mindenesetre adja el rabszolgának”, arról viszont nincs szó, hogy Plutarkhosz szerint Platón minden kertelés nélkül, brutálisan és mit sem törődve a következményekkel belevágta volna az igazságot Dionüsziosz szemébe, hiszen magáról Dionüszioszról (Dionüsziosz jelenlétében) Platón semmit nem mond, és egészen ironikus, hogy hagyja, hogy – mint egy jó tanítvány – maga Dionüsziosz jusson el a következtetéshez, és mondja ki azt a fájdalmas igazságot, amely nyilvánvalóan rá vonatko-

⁴⁸⁵ Plutarkhosz: *Párbuzamos életrajzok II*. Ford. Máthé Elek. Budapest, 2001, Osiris, 758.

⁴⁸⁶ GS, 54.

⁴⁸⁷ Magára Diónra – Plutarkhosz szerint a türannosz „egyedül tőle viselte el, hogy véleményét nyíltan és őszintén, minden félelem nélkül megmondja”, Dión ennek jegyében többek között azt is Dionüsziosz szemébe vághatta, hogy „Te csak azért uralkodhatsz, mert az emberek megbíznak benned Gelón miatt, de miattad már nem fognak bízni senkiben” – viszont kétségkívül igaz a leírás. Lásd *Párbuzamos életrajzok II*, i. m. 758.

zik, de amely mégsem kifejezetten és közvetlenül egy róla szóló állítás, hogy tudniillik „Az istenekre mondom, úgy látszik, eddig még nem találtál ilyet [mármint jó embert]”. Platón eljárása itt tehát, szemben azzal, amit Foucault állít, nem antiirónia, hanem, legalábbis Foucault kategóriáját figyelembe véve, legalább annyira parrhészia, mint antiparrhészia: egy olyan, kifejezetten ironikus eljárás, amely során úgy mondatik ki egy igazság valakiről, hogy közvetlenül semmilyen konkrét referenciája nincs a kimondott igazságnak (függetlenül attól, hogy mindenki számára világosnak kell lennie, mit akar ezzel mondani Platón, és kire vonatkozik az ítélete), és ráadásul úgy, hogy a közvetlenül el nem hangzott ítéletet annak kell kimondania, aki ki nem mondva elítéltetik. Magánál Platónnál egyébként nincs nyoma ennek a Plutarkhosz által megörökített, Platón és I. Dionüsziosz között lezajlott dialógusnak⁴⁸⁸; ráadásul amikor Platón saját maga írja le, hogy beszélt II. Dionüszioszsal, akkor ő maga azt állítja, hogy hangsúlyozottan nem vágta az igazságot a türannosz szemébe: „Nem beszéltünk ilyen nyíltan, minthogy ez nem lett volna biztonságos. Csupán homályos célzásokat tettünk, és általános érvekkel győzködtük arról, hogy az ember ekképpen óvja meg önmagát és az általa vezetetteket.”⁴⁸⁹

Összességében az az érzésünk, hogy Foucault Szókratészre és Platónra hivatkozva valami olyasmit akar elmondani, ami Platón szövegeiből ebben a formában nem, nem mindig vagy nem feltétlenül mutatható ki, még akkor sem, ha az a tendencia, amelyre Platón kapcsán Foucault rámutat (és amely történeti folyamatként aligha írható le olyan egyirányú dekadenciaként, mint Foucault véli, hiszen ennél komplexebb folyamatról volt vagy lehetett szó), és amely a parrhészia politikai fogalmától a parrhészia etikai-filozófiai fogalmához vezetett nagy vonalakban meggyőzőnek tűnik: kétségtelenül egy olyan változásnak vagy legalábbis egy olyan változás kezdetének vagyunk a tanúi, amely során az igazság és az igazmondás kérdése már nem feltétlenül, mint például Euripidész *Iónjában*, közvetlenül a polisz kapcsán vetődik fel (bár, mint éppen Foucault részletekbe menő elemzése kimutatta, már magában a *Iónban* sem csupán politikai értelemben jelenik meg az igazmondás kérdése: a fogalom etikai és vallási jelentése is éppoly meghatározó), hanem egyre inkább a lélekvezetés problémájává, az igaz szó és az igaz élet egyfajta etikájává-bölcséletévé válik (még akkor is, ha az igazmondás így megszülető etiká-

⁴⁸⁸ „A történet aligha hiteles, Platón legalábbis sehol nem tesz említést arról, hogy ismerte volna I. Dionüszioszt. Sokkal valószínűbb, hogy a Szókratész halálát követő, forrásokban szegény időszak fehér foltjait próbálták meg az életrajzok efféle regényes fordulatokkal színesíteni.” Mészáros Tamás: „Utószó”, Platón: *Levelek*, i. m. 99.

⁴⁸⁹ *Hetedik levél*, 332d–e.

ja szoros kapcsolatban áll a politikai térrel és léttel, hiszen mintegy a felelős politikai magatartás előfeltételének tekinthető, legyen szó akár a fejedelem lelkének, akár bármely más léleknek a vezetéséről). A legvalószínűbb mindenestre az, hogy bár e folyamatok elindítása távolról talán valóban Szókratész alakjához köthető, kiteljesedésük és/vagy radikalizálásuk egyfelől inkább a hellenisztikus bölcsélet lelkigyakorlataihoz (Galénosz, Philodémosz, Seneca⁴⁹⁰), másfelől pedig a cinikus filozófiához köthető; nem véletlen, hogy *Az igazság bátorsága* utolsó, leglendületesebb része a cinikus filozófiának szentelt előadás – ami egyben Foucault utolsó előadás-sorozatának utolsó nagy témája is – volt, mely bölcséleti iskoláról már az 1982–1983-as előadásban is megjegyezte, hogy ott – az előadásnak ezen a pontján Foucault maga is Platón sokkal visszafogottabb igazmondásával állította szembe egyébként a cinikusokat – „a politikai akciónak és a filozófiai igazmondásnak egy olyan formájáról van szó, amely a kívülállás és a kihívás formáját öltötte magára”⁴⁹¹.

Az igazság bátorsága mint etikai és politikai technika, amelyet Foucault hajlamos Platónhoz vagy Szókratészhez kötni, valójában nem annyira és nem kifejezetten az ironikus Szókratésznel és az elegáns – és egyes szám első személyben csak a jórészt (nagy valószínűséggel) apokrif levelekben megszólaló – Platónnál jelentkezik, mint Foucault állítja, hanem inkább a cinikusoknál; Foucault Platón nyomán Szókratész, Plutarkhosz nyomán pedig Platón alakját teremti újra a saját képzelete szerint, anélkül, hogy különösebben figyelembe venné Platón és Plutarkhosz azon szövegeit, amelyekre hivatkozik, és amelyek nem feltétlenül egyeznek meg Foucault téziseivel. Ebből a szempontból érdemes felidézni Diogenész és Platón azon összehasonlítását, amelyet Diogenész Laertiosznál olvasunk – a szöveget Foucault is idézi⁴⁹² –, és amelyben a cinikus Diogenész Platón simulékonyságát vagy gyávaságát, Platón pedig Diogenész elvadultságát teszi kritika tárgyává: „Egy alkalommal Platón megfigyelte, amint Diogenész zöldségfélét mos. Odament hozzá, és a fülébe súgta: »Ha a kedvébe jártál volna Dionüsziosznak, most nem magadnak kellene mosnod a zöldségedet.« Diogenész, szintén suttogva, így felelt Platónnak: »Ha hozzászoktál volna, hogy magad mosd a zöldségedet, akkor nem kellett volna Dionüsziosz rabszolgájává válnod.«”⁴⁹³

⁴⁹⁰ Erről részletesebben lásd a jelen kötetben: 183. o. és folyt.

⁴⁹¹ GS, 265.

⁴⁹² GS, 270.

⁴⁹³ *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei II.* Budapest, 2007, Jel, 106. (Rókay Zoltán fordítását módosítottam: Cs. Á.)

3. A meztelen igazság

Foucault „művészi” jellegű Szókratész- és Platón-értelmezését jól mutatja, hogy amikor a cinikus, majd pedig a keresztény hagyománnyal állítja szembe a platonikus filozófiát, akkor egyszerre más perspektívából láttatja Szókratészt és Platont, mint a pár héttel korábbi, kifejezetten nekik szentelt előadásokban. Így például míg korábban Szókratész és Platón az igazmondás hőseként jelent meg Foucault elemzésében, akik mintegy belevágják az igazságot a türannosz vagy a tanítványok szemébe, addig a cinikusok kapcsán Platón már nem a parrhészia, hanem a szókratészi irónia megteremtőjeként kerül tárgyalásra, és Foucault azt az eljárást köti a nevéhez, amely során „a tanító elvezeti a tanítványait egy olyan tudáshoz, amelyet ismernek ugyan, de amelyről nem tudták, hogy ismerik, e tudás mélyén pedig a tanító az igazságnak egy olyan formáját csempészi tanítványai lelkébe, amely ráveszi őket, hogy törődjenek önmagukkal”⁴⁹⁴. Míg korábban kifejezetten tagadta, hogy Platón a *Hetedik levél*-ben vagy az *Államban* arról beszélne, hogy a filozófusnak közvetlenül politikai szerepet kellene vállalnia, addig, a cinikusokkal összevetve, nem sokkal később Platont már úgy mutatja be, mint azt a szerzőt, aki szerint a filozófusnak egyenesen kötelessége a hatalom gyakorlása, aki szerint tehát „meg kell próbálni elérni azt az ideális pontot, ahol a filozófus valóban hatalmat gyakorolhat a többiek felett, és ahol az uralkodó és a filozófus azonossága lehetővé teszi egyrészt azt, hogy minden lélek szuverén módon viszonyulhasson saját magához, másrészt pedig azt, hogy az egész város olyan politikai formát öltjön, amely biztosítja boldogságát és stabilitását”⁴⁹⁵. A keresztény mártírokról szólva Foucault azt emeli ki, hogy míg ők Isten nevében cselekednek, és vállalják a halált, addig Szókratész bátorsága egy ember bátorsága, aki a közösséggel szemben vállalja cselekedetét⁴⁹⁶; korábban azonban, mint láttuk, épp azt emelte ki, hogy Szókratész bátorsága isteni eredetű: az öngondozásnak és a másik iránti törődésnek kizárólag a kezdeményező isteni gondviselés keretén belül van értelme. Amikor Deleuze felidézi Foucault-nak azt a kijelentését, hogy „soha semmi mást nem írtam, mint fikciót”, akkor hozzáteszi: „igen, de soha fikció még nem hozott létre ennyi igazságot és valóságot.”⁴⁹⁷ Ebben kétségkívül van igazság, de azért érdemes mindig újra felhívni a figyelmet arra is, hogy Foucault antik tanulmányai és értelmezései sok esetben meglehetősen gyenge lábakon állnak, és in-

⁴⁹⁴ CV, 216.

⁴⁹⁵ CV, 252–253.

⁴⁹⁶ CV 303.

⁴⁹⁷ Foucault, i. m. 128.

kább tekinthetők szabad és az adott érdekeknek megfelelően folyamatosan változó gondolatfűzésnek bizonyos antik szövegekből kiindulva, mint antik szövegek konkrét interpretációjának⁴⁹⁸.

A cinikusok kapcsán fontos kiemelni, hogy talán ez az az antik filozófiai iskola, amely a legközelebb állt a kései Foucault-hoz, nem utolsósorban azért, mert itt a filozófia nem pusztán és nem is elsősorban doktrínát, tanítást és diskurzust jelent, hanem azt, amit élete utolsó éveiben Foucault a legfontosabbnak tartott: egyfajta életművészetet, a létezés stilsztikáját vagy esztétikáját, amelyet az ember mintegy saját magának teremt meg, a társadalmi szokásokkal szemben, függetlenül a közmegegyezésektől, az állítólagos igazságoktól és a kialakult intézményes rendtől. Miközben Foucault egyetlen közvetlenül vallomásokból részét vagy akár csak mondatot sem illeszt a cinikusoknak szentelt előadásokba, nyilvánvaló, hogy a cinikusok által keresett és kínált „más világ” és „igaz élet” nagyon hasonló ahhoz az önmagunk és a világ megváltoztatására tett kísérlethez, amelyet Foucault a leginkább követendőnek és megvalósítandónak tartott – többek között a homoszexuális (pontosabban: új szexuális) kultúra kibontakozása kapcsán – élete utolsó éveiben elhangzott interjúiban, előadásaiban és tanulmányaiban. A cinikusokról tartott előadásokra ennyiben egyfajta közvetett vallomásként is tekinthetünk; nem véletlen, hogy ezek azok az előadások, amelyekben egészen a napjainkig ívelő történeti távlatot vagy inkább távlatokat vázolt fel a keresztény mártírokon át egészen Baudelaire-ig és Beckettig, ahogy az sem véletlen, hogy többek között éppen abban a Baudelaire-ben – és a nevéhez köthető modern művészetben – találta meg a cinikus hagyomány egyik legfontosabb újkori örökösét, akire a létezés esztétikája kapcsán is mint a modernitás meghatározó alakjára hivatkozott⁴⁹⁹. Ezekre az aspektusokra a későbbiekben még lesz mód röviden kitérni, most nézzük meg, mi az, amit Foucault „az igazság cinikus bátorságának”⁵⁰⁰ nevez.

Kezdjük mindenképp az értelmezés nehézségeivel. A Foucault által vizsgált téma természetesen továbbra is a parrhészia, vagyis az igazmondás sza-

⁴⁹⁸ Foucault és a cinizmus kapcsán lásd M.-O. Goulet-Cazé tanulmányát, aki egyrészt megállapítja, hogy az 1984-es előadás idejében viszonylag kevés szövegkiadás és tanulmány állt Foucault rendelkezésére, akit így inkább saját filozófiai problematikája vezet („Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité*”, *Michel Foucault: éthique et vérité*, i. m. 105.), illetve rámutat azokra a pontokra, ahol Foucault történeti értelemben nem egzakt módon tárgyalja a cinikusok filozófiáját, így például arra, hogy a cinikusok teóriája szerinte valójában nem olyan banális, mint Foucault állítja (119.), vagy hogy nincs olyan éles ellentét, mint Foucault sugallja, az „igazi” cinikus és a botránycinikus között (120.).

⁴⁹⁹ Vö. „Qu'est-ce que les Lumières?”, DE II, 1389–91.

⁵⁰⁰ CV, 215.

badsága, joga és bátorsága; ezzel kapcsolatban azonban már eddig is láttunk bizonyos interpretációs problémákat. Ami a *Iónt* illeti, ott kettős nehézséggel álltunk szemben: egyrészt azzal, hogy az igazmondás genealógiája végső soron egy olyan eredetet hozott felszínre, amelyben az igazmondást csupa fél-igazság vagy konkrét hazugság hozza létre, keretezi és teszi lehetővé, másrészt pedig azzal, hogy magában a *Iónban* tulajdonképpen nem a parrhészia tényleges gyakorlásáról, hanem a parrhészia gyakorlásának lehetőség feltételéről van szó: Ión nem az, aki az igazat mondja (valójában nagyon kevés szereplője van a drámának, aki magától hajlandó vagy képes lenne igazat mondani), hanem az, aki arra vágyik, hogy a közösségi térben jogot formálhasson az igazmondásra és ezáltal a város irányítására. A parrhészia mint az igazság aktusa ennyiben nem egy a drámában ténylegesen a szemünk láttára megvalósuló aktusként, hanem egy leendő, eljövendő aktus reményeként vagy ígéretként jelentkezik, amely egyébként egy isteni háttértörténeten alapul (mely isteni történet legfőbb motívuma az a bűn, amelyet egy isten követett el egy emberrel szemben és az a tény, hogy az isten nem vállalja vagy nem meri kimondani az emberek színe előtt a színtiszta igazságot). Még azt sem mondhatjuk, hogy Euripidész további drámái színre viszik és bemutatják ezt a *Iónban* kivívott igazságaktust, hiszen Foucault értelmezésében éppen arról van szó, hogy például az *Oresztész* már a parrhészia krízisét és ellehetetlenülését ábrázolja. A *Iónban* a parrhészia gyakorlása még nincs jelen, az *Oresztészben* pedig azt látjuk, hogy miként válik érvénytelenné az igazmondás aktusa a demokráciában: ott tehát már nincs érdemben befolyása a demokratikus rendre. Ami tehát Foucault részletes Euripidész-elemzéséből hiányzik, az nem más, mint a parrhészia mint tényleges aktus bemutatása és analízise.

Foucault Szókratész- és Platón-értelmezésében hasonló nehézségre bukkanunk: Szókratész a *Védőbeszéd*ben kétségkívül az igazság nevében emeli fel a szavát, de itt nem arról van szó, hogy egy ember szabadon kiáll, hogy elmondja az igazat, hanem arról, hogy egy vádlott egy bírósági eljárás során felszólal, mert fel kell szólalnia, hogy megvédje magát a beszéde által; a szókratészi ironiára szintén nehéz olyan eljárás-ként tekinteni, amely azt a célt szolgálja, hogy a mester kimondja az igazat, hiszen a Szókratésszel szembeni vissza-visszatérő vád éppen az, hogy folytonos provokációin, tudatlanságot mímelő kérdészködésén és saját korábbi érveit romba döntő elemzésein túl ő maga nem mond és nem is tud semmit⁵⁰¹ (ami sajátos módon, mint a *Védőbeszéd* mutat-

⁵⁰¹ Lásd pl. a barátságának szentelt *Lüszisz* konklúzióját, amely, persze ironikus módon, Szókratész és a beszélgetésben résztvevők neveléses tudatlanságát és egyben a párbeszéd eredménytelenségét hirdeti – sok más aporetikus dialógushoz hasonlóan: „Most aztán, Lüszisz és Menexenosz, jó neveltségessé tettük magunkat, öregember létemre én is, de ugyanúgy

ja, Szókratész „isteni” igazsága). Ami Platónról illeti, ő, mint arra a *Hetedik levél* rámutat, éppen nem gyakorolta a parrhésziát a türannosz jelenlétében, hanem nagyon is a szókratészi iróniával élve próbálta elvezetni nagy hatalmú tanítványát az igazság felé, sikertelenül; de azt is nehéz volna kijelenteni, hogy a filozófus annak a példaképe volna, aki bátran „aláírja” a maga által kimondott és leírt szavait, és aki mintegy implikálva van a kimondottakban, hiszen, mint azt többször is hangsúlyozta, éppen nem hitt a szólás, az írás erejében, játékos és önellentmondásoktól sem mentes műveiben is kizárólag hiánya által van jelen (Platón ennyiben talán inkább a Blanchot-féle írásprogramhoz volna köthető). A parrhészia leírása Euripidésznél elsősorban a parrhészia lehetőségi fel-tételének, krízisének, illetve, Platónnál, a parrhészia közvetlen formája lehetetlenségének, fölöslegességének, értelmetlenségének vagy vállalhatatlanságának a bemutatását jelentette tehát, Foucault eredeti szándékával némileg ellenté-tesen, aki előadásai során saját bevallása szerint azt akarta megvizsgálni, mi-ként alkotja meg önmagát az etikai és politikai szubjektum az igaz kimondása, az igazság bátorsága által, vagyis hogy miként függ össze önmagunk és mások kormányzása az igazság kimondásának bátor aktusával.

Ennek az eredeti tervnek mint ígéretnek a betartására bizonyos szempont-ból a cinikus filozófiai iskola történeti bemutatása látszott a legalkalmasabb-nak; ugyanakkor, mint az Foucault analízisében jól látható, ez a választott téma sem volt mentes bizonyos értelmezési nehézségektől. Diogenészről és a cinikusokról először is nagyon keveset tudunk⁵⁰², és azt a keveset is, amit tud-hatunk róluk, a leginkább évszázadokkal későbbi, sokszor kifejezetten ellen-séges és ellentmondásos leírásokból ismerjük⁵⁰³. Így például a cinikus bölcse-

ti is. Mert ezek, amikor most szétszélednek, azt fogják rólunk mondani, hogy miközben barátok akarunk lenni – én persze magamat is közétek számítom – nem voltunk képesek rájönni, mit jelent az, hogy barát.” Vö. *Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakbész, Lüsziész*. Ford. Mészáros Tamás, Steiger Kornél. Budapest, 2003, Atlantisz.

⁵⁰² Mint már Hegel megjegyezte, Diogenészről „csak adomákat lehet elbeszélni”, a későbbi, Diogenész utáni cinikusok pedig „a filozófiában nem méltók további figyelemre, és teljes értelemben megérdemelték a kutya nevet, amelyet korán adtak ennek a filozófiai iskolá-nak; mert a kutya egy szemtelen állat.” Hegel nagyszabású – és persze nagyon is proble-matikus – filozófiatörténetében egyébként a következőket olvassuk általában erről az iskoláról: „A kynikusokról nincs semmi különös megjegyezni való, mert filozófiai kép-zettségük csekély, és nem jutottak el tudományos rendszerhez”; „tudományos jelentősége nincs a kynikus iskolának; mozzanatok csupán, amelynek szükségszerűen elő kell fordulnia az általánosnak tudatában: hogy tudniillik a tudatnak a maga egyediségében szabadnak kell magát tudnia a dolgoktól és az élvezettől való minden függéstől.” Lásd *Előadások a filozófia történetéről II*. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1959, Akadémiai, 103–109.

⁵⁰³ Lásd pl. CV, 166 és 179 és folyt.

let egyik fontos forrása az a Lukianosz, aki meglehetősen rossz fényben mutatja be a cinikusokat, és aki a Krisztus utáni 2. század szatíráírójaként beszél annak a cinikus iskolának a képviselőiről, amelyet eredetileg Szókratész kortársa és követője, Antiszthenész a Krisztus előtti 5. században alapított. A másik fontos forrás az a Diogenész Laertiosz, aki szintén viszonylag későn, a Krisztus utáni 3. században jegyezte le az antik filozófusok – köztük a cinikusok – életét és a velük kapcsolatos anekdotákat vagy történeteket, illetve az az Epiktétosz, aki, mint Foucault is utalt rá⁵⁰⁴, meglehetősen sajátos képet adott a cinikusokról, hiszen bemutatásában igyekezett megfosztani a cinikus bölcséletet néhány, hagyományosan nekik tulajdonított, zavaró elemtől, ugyanakkor olyan tanokat is a számlájukra írt, amelyek leginkább Epiktétosz saját, sztoikus filozófiájára emlékeztetnek. A cinikusokkal kapcsolatos források ráadásul, mint Foucault is rámutatott, ellentmondások is: a Lukianosz által leírt Démónax az arisztokrata körökből származik, és olyan tanácsadó, akinek semmi köze az utcai filozofáláshoz⁵⁰⁵, Peregrinosz viszont – akit szintén Lukianosz örökölt meg⁵⁰⁶ – egy csavargó és szélhámos, akit olyannyira kizárólag a hírnév érdekelt, hogy még halálát is egyfajta utcai népünnepélyként rendezte meg: a köztéren élve elégette magát⁵⁰⁷. A kérdés tehát az, hogy lehetséges-e egyáltalán hitelesen rekonstruálni a cinikus bölcséletet több évszázaddal később keletkezett, sokszor meglehetősen ellentmondásos források alapján, és ha igen, akkor mennyiben és milyen határok között lehetséges ez a rekonstrukció.

Ugyanezzel a kérdéssel függ össze, másodsorban, az a tény, hogy a cinikus filozófusok elsősorban nem a doktrinára vagy a teóriára, hanem az életvitelre helyezték a hangsúlyt, tanaik áthagyományozása tehát nem annyira bizonyos tanítások, mint inkább egy bizonyos életforma áthagyományozását jelentette⁵⁰⁸, ami a cinikus filozófia analizésére nézve két fontos következménnyel jár: egyfelől a cinikus bölcsélet bemutatása kapcsán nem összefüggő teoretikus szövegek elemzéséről van szó, mint például Platón vagy Seneca tanulmányozásakor, hanem elsősorban anekdoták, maximák, mondások interpretációjáról (kicsit úgy, ahogy a keresztény sivatagi atyák esetében is): ezért mondja Foucault, hogy filozófiai tanításuk összességében semmi újat nem

⁵⁰⁴ CV, 267.

⁵⁰⁵ Magyarul lásd „Démónax élete”, Lukianosz *Összes művei I.* Ford. Kárpáty Csilla. Budapest, 1974, Magyar Helikon, 779–792.

⁵⁰⁶ Vö. „Peregrinosz halála”, Lukianosz *Összes művei II.* Ford. Bollók János. I.m. 481–498.

⁵⁰⁷ CV, 181.

⁵⁰⁸ Lásd pl. CV, 194.

tartalmazott⁵⁰⁹; másfelől a cinikus iskolában az igaz élet kérdése messze megelőzte az igaz szó kérdését, pontosabban ez utóbbi kizárólag az előbbi keretén belül nyert értelmet. Ez persze már Periklész vagy Szókratész esetében is így volt: szavuk igazságát személyük és életük igazsága garantálta. A cinikusok esetében azonban a hangsúly egyértelműen az igazság tanúsítására helyeződik át, ami nyilvánvalóan nagymértékben megnehezíti tanulmányozásukat, hiszen nagyon nehéz évszázadokkal későbbi, ellentmondásos és sokszor egyébként is több különböző variációban ránk maradt anekdoták és mondások elemzése alapján leírni egy filozófiai iskolát és/vagy érdemben nyilatkozni az általuk hirdetett és élt filozófiai élet „igazságáról” vagy „hamisságáról” (Diogenész Laertiosz tud Antiszthenész vagy Diogenész filozófiai műveiről, az előbbi kapcsán például tízkötetnyi írásról beszél, és hosszan sorolja a művek címeit⁵¹⁰, ezek azonban nem maradtak ránk). Nem csoda, hogy a hagyományos filozófiatörténetekben nem sok szerepet kapnak a cinikusok; ugyanakkor az sem csoda, hogy Foucault számára, aki a filozófia történetére nem doktrinák és fogalmak, hanem életformák és életstílusok történeteként tekint, olyannyira meghatározóvá válik ez a filozófiai iskola⁵¹¹.

Az mindenesetre – legalábbis Foucault bemutatása alapján – kétségtelen, hogy a cinikusoknál nem a parrhészia lehetőségét vagy akár lehetetlenné válását, hanem konkrét, mindennapi gyakorlatát lelhetjük fel, ami azt is jelenti, hogy az elemzés centruma elsősorban az igazság szerinti élet, az igaz élet lesz, az igazság bátorságából pedig – legalábbis Foucault bemutatásában – maga a bátorság, a merészség, a skandalum legalább annyira fontossá válik (ha nem fontosabbá), mint maga a megélt vagy kimondott igazság⁵¹². Ennek kapcsán fontos felhívni a figyelmet arra is, hogy Foucault nem veti fel a kérdést, hogy a kimondás merészsége vagy skandaluma feltétlenül igaz kijelentést és igaz életet szül-e, vagyis hogy miként kell vagy érdemes elgondolni az igazság és a bátorság viszonyát a cinikus filozófusokról szóló anekdoták tükrében. Egyes értelmezők az igazság kimondásának agonisztikus jellegéből azt a következ-

⁵⁰⁹ CV, 289.

⁵¹⁰ *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 2*, i. m. 88. (Diogenész Laertiosz szerint Diogenész művei tizennégy filozófiai dialógusból és hét tragédiából állnak, ugyanakkor azt is megjegyzi, hogy mások szerint ezek közül egy sem Diogenész műve, lásd uo. 115.)

⁵¹¹ A cinizmus újabb filozófiai értelmezéseihez többek között lásd Peter Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983) és Michel Onfray (*Cynismes*, Párizs, 1990) fontos értekezéseit. Mint ismeretes, Onfray egyébként sok tekintetben kifejezetten Foucault (és Hadot) örökösének tekint magára; ami Sloterdijkot illeti, 1983-ban megjelent könyvéről az előadását 1984-ben tartó Foucault hallott ugyan, és ezt jelzi is hallgatóságának, de egyben arra is utal, hogy csak tud róla, de nem olvasta a könyvet. Lásd CV, 165.

⁵¹² CV, 215.

tetést vonták le a Foucault által bemutatott cinikus iskoláról, hogy az igazság a cinikusoknál nem annyiban pozitív etikai érték, amennyiben egy bizonyos tudásra vagyis igazságra épül – hiszen egy tudás vagy egy igazság ritkán tudja érdemben befolyásolni az életünket –, hanem annyiban, amennyiben a bátorságon alapul: a cinikusok által kimondott igazságot mindenki látja és ismeri, de a legtöbben úgy döntenek, hogy nem akarják látni azt, amit látnak; az igazság valódi kritériuma így tehát nem a tudás és a kimondott igazság maga, hanem az akarat, vagyis végső soron az a bátorság, amellyel egyesek hajlandóak ténylegesen észrevenni azt, amit mindenki lát, majd pedig hajlandóak és bátrak e megpillantott igazság nevében élni⁵¹³.

Az igazság bátorságához írt utószavában Foucault kijelentései és elemzései nyomán Frédéric Gros is készpénznek veszi, hogy a cinikusoknál „az igazság jegye a másságban van”, és hogy ennek következtében „a filozófus az, aki igazmondása révén, élete és szavai által, felvillantja egy másság lehetőségét”⁵¹⁴; ez azonban egy legalábbis kérdéses megközelítése az igazságnak, hiszen ebben az esetben a másság vagy a bátorság döntene arról, hogy mit nevezünk igazságnak, ami képtelenségnek hat. Elegendő-e másnak lenni, mint a többiek, elegendő-e bátran kimutatni a fogunk fehérjét ahhoz, hogy az igazságban éljünk és hogy igazat mondjunk? Foucault értelmezői itt alighanem abba a hibába esnek, hogy a parrhészia komplex jelentésrétegéből egyet (jelen esetben éppen a bátorságot) abszolutizálnak, ami a parrhészia megértését valószínűleg nem elősegíti, hanem inkább hátráltatja⁵¹⁵.

Gros ugyanakkor joggal mutat rá arra⁵¹⁶, hogy *Az igazság bátorságában* kifejtett görög igazságelméletében Foucault titkos vitapartnerre – a Foucault által egyébként mindig a legnagyobb elismeréssel emlegetett⁵¹⁷ – Heidegger, azon belül is nyilvánvalóan a *Lét és időben*, *Az igazság lényegéről* című tanulmányban és más fontos, vonatkozó írásokban kifejtett alétheiaértelmezés⁵¹⁸. Heidegger valóban a Foucault-éhoz hasonló szenvedéllyel vágott neki az

⁵¹³ A. Ross: „Why is ‘Speaking the Truth’ Fearless? ‘Danger’ and ‘Truth’ in Foucault’s Discussion of Parrhesia”, *Parrhesia*, 2008/4, 70–71.

⁵¹⁴ „Situation du cours”, CV, 328.

⁵¹⁵ Az igazság „formátlan” bátorságának kritikájáról részletesebben lásd „Az igazság bátorsága. Beckett, Foucault”, *Magyar Művészet*, 2015/3, 88–96.

⁵¹⁶ „Situation du cours”, CV, 327.

⁵¹⁷ Lásd pl. Foucault megjegyzését Heidegger kapcsán: „Azt hiszem, fontos, hogy legyen néhány olyan szerző, aki foglalkoztatja az embert, akivel az ember együtt gondolkodik, de akiről nem ír; nem lehetetlen persze, hogy egyszer majd írok is róla, de akkor sem fogok a gondolkodás eszközeként tekinteni rá.” „Le retour de la morale”, DE II, 1522.

⁵¹⁸ Lásd *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, 2007, Osiris [különösen: 44. §], „Az igazság lényegéről”, „...költőien lakozik az ember...”, i. m. 35–63. Lásd még az ugyaneb-

igazság keresésének és kutatásának⁵¹⁹, és valóban szintén a görög igazságta-
pasztalatot hívta segítségül az igazság eredendő lényegének meghatározásá-
hoz vagy újraalapításához, függetlenül attól, hogy míg Heideggernél az igaz-
ság története „főhősei” elsősorban a preszókratikus filozófusok (és Hölderlin),
addig Foucault-nál éppen a cinikusok (és Baudelaire). Kicsit leegyszerűsítve
– és persze itt most csak annak tekintetében kitérve rá, hogy Foucault mire
hivatkozik az előadásban a heideggeri tézisekből – ennek a felfogásnak két
alapvető eleme van: egyrészt az a meggyőződés, hogy a lét története nem más,
mint egyfajta felejtéstörténet, amely a lét és egyben az igazság felejtésének
története, másrészt pedig az a megállapítás, hogy ez a felejtéstörténet magá-
ból az igazságnak a történetéből fakad és azzal egylényegű, már-már „termé-
szetes” folyamat. Ha ugyanis az igazság lényegileg az, ami elrejtve megmu-
tatja és megmutatva elrejtí önmagát, akkor nem meglepő, hogy a történelem
bizonyos korszakaiban az igazság elrejtőzik előlünk, és felejtésében élünk (az
igazság felejtésében emlékeztet minket önmagára). Az igazságnak ez a ket-
tős mozgása az, amit Heidegger az igazság történeteként ír le, amelynek így
tehát „sorsszerű” része az igazság elfelejtése is (az igazság elfelejtése csak az
igazságra való emlékezet mezején mehet végbe, és így a felejtés maga is része
az igazság természetes mozgásának⁵²⁰); Heidegger szemében az igazság mint
felnyíló és elrejtőző mozgás egyben persze nemcsak „világtörténeti”, hanem,
ha szabad azt mondani, mindennapi – bár kétségkívül kitüntetett – esemény
is: *A műalkotás eredetében az igazság megtörténézésének négy alapvető mozza-
nataként a művészetet, az államalapító tettet, az isteni közelségét és a lény-
egi áldozatot nevezi meg*⁵²¹.

Amikor Foucault kísérletet tesz arra, hogy meghatározza, mit jelent a ci-
nikusok számára az „igaz élet”, akkor mindenekelőtt az igazság fogalmának

ben a kötetben található, más, vonatkozó írásokat, illetve pl. *Mit hívunk gondolkodásnak?*
Ford. Vajda Mihály. Budapest, 2009, Gond.

⁵¹⁹ „Ha így aztán az igazságra kell kérdezni, akkor arra a kérdésre követeljük a választ, hogy
hol állunk manapság. Tudni akarjuk, hányadán állunk ma. Célért kiáltunk, amit az em-
bernek a maga történelmében és annak számára biztosítani kell. A valóságos »igazságot«
akarjuk. Tehát mégis csak az igazságot!” „Az igazság lényegéről”, „...*költőien lakozik az*
ember...”, i. m. 36.

⁵²⁰ „Az elgondolandó fordul el az embertől. Megvonja magát tőle. De vajon tudhatunk-e a
legcsekélyebbet is arról, vagy egyáltalán képesek lehetünk-e megnevezni azt, ami kezdet-
től fogva megvonja magát? Ami megvonja magát, megtagadja eljövételét. Csakhogy az
önmegvonás nem semmi. A megvonás – esemény. Az, ami megvonja magát, adott eset-
ben lényegiben érintheti és veheti igénybe az embert, mint minden, ami jelen van, ami
eltalál bennünket és vonatkozik ránk.” *Mit hívunk gondolkodásnak?*, i. m. 21.

⁵²¹ *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest, 1988, Európa, 96.

tisztázására vállalkozik, feltéve a kérdést: „Amikor az életről beszélünk – de persze ugyanez a helyzet egy magatartás, egy érzelem, egy hozzáállás esetében –, akkor hogyan kell értenünk és használnunk az igaz megjelölést? Micsoda egy igaz érzés? Micsoda az igazi szerelem? Mi az igaz élet?”⁵²² Foucault itt annyiban követi Heideggert, hogy vele együtt tagadja, hogy a görögységben az igaz megjelölés kitüntetetten és kifejezetten egy kijelentésre vagy állításra vonatkozna⁵²³ – ez az, amit Heidegger úgy mond, hogy „az igazság eredendően nem az állításban honol”⁵²⁴ –, míg azonban Heidegger ezzel a tudományos-technikai igazságfelfogással a lét ontológiai igazságát állítja szembe, addig Foucault az élet igazságáról beszél⁵²⁵, és a cinikusban azt a filozófiát üdvözi, amely szerint „az élet nem más, mint az igazság közvetlen, felvillanó és vad jelenléte”, illetve amely úgy tartja, hogy „az igaz élet az igazság szerinti élet”⁵²⁶. A cinikus filozófia „a filozófia olyan formája, amelyben életmód és igazmondás közvetlenül összekapcsolódik”⁵²⁷, a cinikus filozófus – mint Lukianosz vagy Nazianzoszi Gergely szövegeit megidézve Foucault meghatározza – „az igazság mártírja”⁵²⁸, „az igazság élő tanúja”⁵²⁹, „az igazság és az igazmondás prófétája”⁵³⁰, „az igazság angyala”⁵³¹, összességében az, aki minden cselekedetében, szavában és gesztusában egyetlen dologra ügyel: az igazságra. „Ha a cinikus filozófiát mint problémát és témát elhelyezzük a parrhészia és az igazmondás nagy történetében, akkor azt mondhatjuk, hogy míg az egész nyugati filozófia egyre inkább arra a kérdésre kezdett el összpontosítani, hogy milyen feltételek mellett lehet egy kijelentést igaznak tekinteni, addig a cinizmus a filozófiának az a formája, amely szüntelenül azt a kérdést veti fel: melyik az az életforma, amely lehetővé teszi az igazmondás gyakorlását?”⁵³²

Ennek kapcsán idézi meg Foucault az igazságnak azt az eredendő, etimológiai értelmét, amelyre Heidegger is támaszkodott az igazság metafizikai fogalma kidolgozásakor, és amely szerint az igazság nem más, mint – a görög alétheia szóban rejlő eredeti értelem szerint – el-nem-rejtettség. Fou-

⁵²² CV, 201.

⁵²³ CV, 202.

⁵²⁴ „Az igazság lényegéről”, „...költőien lakozik az ember...”, i. m. 44.

⁵²⁵ CV, 216.

⁵²⁶ CV, 161.

⁵²⁷ CV, 152.

⁵²⁸ CV, 161.

⁵²⁹ CV, 161.

⁵³⁰ CV, 156.

⁵³¹ CV, 154 és 158.

⁵³² CV, 21.

cault azonban egyrészt nem követi Heideggert abban a tekintetben, hogy ez az el-nem-rejtettség egyben elkerülhetetlenül elrejtőzést is jelentene, vagyis hogy az igazság egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul feltáruló rejtőzködés és rejtőzködő feltárulás volna – hiszen Foucault a cinikusok kapcsán a feltárást, a kendőzetlenségre, a meztelenségre helyezi a hangsúlyt –, másrészt pedig, nemcsak korigálva, de mintegy ki is egészítve Heidegger elemzését, az igazság további három definícióját sorolja fel: az igazság az, ami nem rejtett, az ami egészen látható, de emellett és egyben az is, ami nem vegyül mással, vagyis tiszta, ami egyenes, nyílt és a törvényeknek megfelelő, végül pedig az, ami szuverenitása jogán rendíthetetlen és mozdíthatatlan⁵³³. Platón különböző műveire hivatkozva Foucault egyenként bemutatja Platónnál az igazság e négy definíciójának jelenlétét és érvényességét mint a klasszikus görög igazságelmélet különböző aspektusait (érdekes volna ezt a szövegrészt összevetni a platóni igazságfogalom heideggeri tárgyalásával)⁵³⁴; számára az elsődleges azonban nem ennek a komplex igazságdefiníciónak a leírása, hanem éppen az, hogy miként forgatják ki a cinikus filozófusok az igazságnak ezt a négyes értelmét, nem azáltal, hogy megtagadják, hanem pontosan azáltal, hogy a végsőkéig komolyan veszik és radikalizálják őket, mintegy szó szerinti értelemben fogva fel jelentésüket.

Ez az, amit Foucault Diogenész igazi küldetéseként értelmez: míg Szókratésznek a delphoi orákulum azt az igazságot „üzenete”, hogy ő a legbölcsebb az emberek között, és Szókratésznek ezt az igazságot kellett elfogadnia, elgondolnia, értelmeznie, addig Diogenész két- vagy inkább többértelmű isteni igazsága úgy szólt, hogy legyen ő a pénz átváltója; ami azt is jelenthette, hogy hamisítson pénzt, azt is, hogy változtassa meg a pénz értékét, de valójában apja – esetleg az apjával együtt dolgozó fiatal Diogenész – munkájára is utalhatott, aki Diogenész Laertiosz szerint pénzváltó volt⁵³⁵. Megint azt látjuk tehát, mint Ión, Oidipusz vagy Szókratész esetében, hogy az orákulum alapvető és mindent eldöntő igazságot mond ki a szubjektumról, ugyanakkor ez az igazság egyrészt egy már-már egészen banális, másrészt viszont egy egészen mély értelmű igazságot is tartalmazhat (vagy egyiket, vagy másikat, vagy mindkettőt). Foucault szerint mindenesetre a második értelmezés a helyes, vagyis nem vagy nem elsősorban egy egyszerű életrajzi utalásról van szó, nem is a pénz hamisításáról, mintha az orákulum azt akarná mondani, hogy Diogenész filozófiája meghamisítja vagy megcsúfolja az igazi filozófiát, hanem

⁵³³ CV, 202.

⁵³⁴ Lásd CV, 204–208., ill.: „Platón tanítása az igazságról”, „...*költőien lakozik az ember...*”, i. m. 65–104.

⁵³⁵ *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* 2, i. m. 91.

arról, hogy Apollón arra szólította fel Diogenészt: adja vissza a pénz igazi értékét, vagyis szerezze vissza a filozofálás és egyáltalán az élet eredeti értelmét⁵³⁶. Mivel az orákulum Diogenész Laertiosz által felidézett görög szövegében (parakharattein to nomiszma) a nomiszma szó fordul elő, ami utal a törvényt jelentő nomosz szóra is, ezért Foucault a cinikusokat a törvények és szokások felforgatójaként is értelmezi, akiknek tehát mintegy isteni feladata a megbotránkoztatás, vagyis a visszatérés az idegennek tekinthető társadalmi normáktól az egyedül igaz természetes normákhoz. Ezért hasonlíthatja össze Foucault Periklészt, Szókratészt és Diogenészt úgy, hogy míg az első esetben a politikus bravúrjáról, a második esetben pedig a filozófus iróniájáról, addig a harmadik esetben a cinikus botrányáról van szó, ami azt is jelenti, hogy Foucault szerint a görög parrhészia fogalmának és gyakorlatának ez a három alapvető formája különíthető el⁵³⁷.

A cinizmusra mint felforgatásra vagy botrányra alapvetően teremtő jellegként kell gondolnunk: Foucault kritikával illeti azokat a cinizmusnak szentelt, korábbi, elsősorban német nyelvű megközelítéseket – többek között a neves teológus, Paul Tillich cinizmus-felfogását –, amelyek a cinizmusban annak negatív oldalára figyeltek fel és lényegét az individualizmusban vélték megragadni. Foucault szerint a cinizmus nem negatív, hanem pozitív értelmű, központja pedig nem az individuum, hanem az igazság⁵³⁸. Ezért állítja szembe többek között a nihilizmussal is, megkülönböztetve a nihilizmus és a cinizmus alapproblémáját: az előbbi kérdése – szemben azzal, amit Dosztojevszkij mondott, aki szerint a nihilizmus abból a belátásból fakad, hogy „ha nincs Isten, akkor mindent szabad” – így hangzik: „Milyen élet szükséges onnantól fogva, hogy az igazság többé nem szükséges? Hogyan éljek, ha szembe kell néznem azzal, hogy »semmi sem igaz«?”, az utóbbi alapproblémája viszont egyrészt az, hogy „annak, aki élni akar, nagyon kevés igazság igazán elengedhetetlen”, másrészt pedig az, hogy „annak, aki igazán ragaszkodik az igazsághoz, nagyon kevés életre van szüksége”⁵³⁹.

Az élet és az igazság, az életművészet és az igazmondás a cinikusoknál tehát olyan szorosan és elválaszthatatlanul összetartozik, hogy az egyik már nem is igazán szorul rá a másikra: aki birtokolja a számára szükséges igazságot, az nem ragaszkodik mindenáron az életéhez, éppen azért, mert a számára szükséges igazsághoz ragaszkodik mindenek felett, nem pedig az élet tényéhez; ezért kész, a megtalált igazság nevében, bármikor kockára tenni az éle-

⁵³⁶ CV, 209.

⁵³⁷ CV, 215.

⁵³⁸ CV, 164.

⁵³⁹ CV, 175.

tét. A cinikusra nem úgy kell gondolnunk, mint valakire, aki egy üres másság vagy mást akarás nevében rombolni és tumbledni kezd, mondván, hogy „semmi nem igaz”, hanem olyasvalakire, aki az igazsággal való kapcsolatát olyan intenzíven éli meg, hogy az igazság nevében és kedvéért, ha kell, akár az életből is kiiratkozik, akinek tehát semmi más nem számít, mint az igazság, és aki éppen ennek az őt minden más iránt közömbössé alakító igazságnak a nevében okoz szüntelenül botrányt maga körül; a botrány az az eszköz, amely révén megpróbálja kizökkenteni az embereket a maguk jól ismert, biztonságos áligazságaikból, hogy ráébredjenek az igazi igazságra, és hogy ennek nevében készek legyenek megváltoztatni az életüket, vagyis belekezdjenek az önmagukkal és másokkal való törődés szüntelen gyakorlásába. Laura Cremonesi joggal állítja, hogy a cinikus életfelfogás nyugtalan és veszélyes karaktere a nyugalomra, boldogságra, gyönyörűségre és biztonságra építő hellenisztikus életformához képest – amely a leginkább meghatározó életforma *A szexualitás története* második és harmadik kötetében – egy alternatív élettechnika; Foucault számára a cinikus életforma elemzésének célja bizonyos értelemben pontosan az volt, hogy „kitörjön az öngondozás témájából, amely zsákutcának bizonyult”; cinizmusfelfogása tehát „a hellenisztikus öngondozás mint filozófia kritikáját” is jelentette⁵⁴⁰.

A cinikus felfogtat, botrányt okoz, tulajdonképpen azonban Foucault szemében csak szó szerint veszi a más filozófusok által is olyannyira hangoztatott igazságokat. Ha Platón számára az igaz élet az az élet, amelyik nem rejtőzik el, akkor a cinikusok számára az élet a szemérmertlenség alakját ölti: ha az igaz az, ami nem rejtőzik el, akkor – kérdezik a cinikusok – ugyan miért rejtőznénk a szemérmességünk mögé, és miért rejtegetnénk szemérmesen a mi apró, szégyenletes igazságainkat? Ezért van az, hogy Diogenész például az utcán eszik, és az utcán elégti ki önmagát, mindenki szeme láttára, ahogy tanítványa, Kratész is mások előtt szeretkezik a feleségével, nem pedig otthon, a négy fal között (ha a szexualitás természetes, akkor jó, ha jó, akkor viszont nem kell rejtegetni); de Foucault szerint pontosan ezért lettek a cinikus filozófusok koldusok és hajléktalanok is: ha az igazság az, ami megmutatkozik, akkor nekik nincs szükségük otthonra, hiszen az otthon nem más, mint „a titok helye”⁵⁴¹. Ez az, amit Foucault úgy mond, hogy „az el-nem-rejtettség

⁵⁴⁰ *Michel Foucault e il mondo antico*, i. m. 170 és 188. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy itt Foucault Hadot perspektíváját is módosítja, hiszen Hadot számára végső soron a cinikus filozófia is jól illik az antik filozófia mint lelkigyakorlat tárgyalásába, Foucault azonban egyfajta törésként értelmezi a cinikus iskolát a többi filozófiai iskolához képest (uo. 173.).

⁵⁴¹ CV, 233.

alapelvének dramatizálása vagy teatralizálása”, illetve „a botrányos természetesség felragyogása”: sajátos performansa révén a cinikus mindenki szeme előtt abszolút módon láthatóvá teszi a saját életét⁵⁴², önleplező gesztusával pedig előkészíti az igazság felismerését, pontosabban elkerülhetetlenné teszi az igazsággal való szembesülést. Ami a tiszta életet illeti, a cinikusok azt is egészen materiális értelemben értelmezték újra az életgyakorlatukban: nem virtuális értelemben kell tisztának és szabadnak lenni a gazdagságtól, mint például a dúsgazdag Seneca hirdette a közönyt a pénzzel szemben, hanem konkrét értelemben kell szegénynek lenni és szegényként élni. Foucault „a saját magával szemben is mindig elégedetlen szegénységként” értelmezi Diogenész jól ismert, többek között Poussin által is megfestett gesztusát, amelylyel, megpillantva egy ifjút, aki a kezéből iszik a folyó vizéből, elhajtja az egyszerű fölösleges luxusnak tetsző ivópoharát⁵⁴³.

Ez a radikális szegénység egyfelől az antik „esztétika” felforgatásához vezetett, hiszen a végsőkéig vitt, és nem lelki értelemben vett szegénységgel szükségképpen együtt járt a rútság, a pizok (Foucault arról beszél, hogy míg Szókratész *A lakomában* vagy a *Phaidroszban* a testi értelemben vett és értéktelennek tekintett földi széppel egy másik, égi szépséget állít szembe, addig Diogenésznél ennek az elutasított szépségnek a helyére nem egy másik, magasabb szépség, hanem ellentéte, a rútság kerül), az ebből fakadó megvetés és rosszhír vállalása másfelől a görög morál kinevetésével és megtagadásával volt egyenlő, hiszen itt a megaláztatás, a szegénység és a becstelenség vált vállalható, sőt, követendő és már-már hősiek értékévé⁵⁴⁴. Az igazság harmadik definíciója (egyenesség, nyíltság, törvényeknek való megfelelés) a természet-törvény mint egyetlen érvényes törvény elfogadásához, ebből fakadóan pedig többek között a házasság és a család intézményének elutasításához vagy „az animalitás felértékeléséhez” vezetett, „egy meztelen, koldus és bestiális élet” mint filozófiai élet gyakorlásához⁵⁴⁵, a negyedik definíció viszont Foucault szerint az önállóság és a szuverenitás egy egészen sajátos formáját hozta létre, amelyben a cinikus önmagára mint a többi ember fölött álló királyra tekint, aki szemben a világi uralkodóval soha nem veszítheti el királyságát, akinek ahhoz, hogy király legyen, nincs szüksége semmire, akinek nem kell sajátos nevelődésen átmennie, hogy király lehessen, mert születésénél fogva királyi természetű, és akinek nem kint vannak az ellenségei, hanem bent: a bűneit

⁵⁴² CV, 234.

⁵⁴³ CV, 238.

⁵⁴⁴ CV, 241.

⁵⁴⁵ CV, 247–248.

kell legyőznie. Így lesz a cinikus „az álruhás király”, a nyomorult, a kigúnyolt király, „akinek ínsége és kifosztottsága mögött roppant hatalom rejtőzik”⁵⁴⁶.

A Berkeley-n tartott előadás-sorozatban, ahol három jellegzetes cinikus stratégiát vagy technikát különböztetett meg (kritikai prédikáció, botrányos viselkedés, provokatív párbeszéd)⁵⁴⁷, Foucault ennek kapcsán kitért Nagy Sándor és Diogenész pruszai Dión által megörökített vagy inkább elképzelt párbeszédére, és a földi király és a filozófuskirály közötti dialógust a szókratikus dialógusokkal hasonlította össze: míg a szókratikus dialógusban Szókratész az, aki kérdéseket intéz a tanítványhoz, hogy fellépjen tudatlansága ellen, és hogy rávegye: tud valamit, amiről azt hiszi, hogy nem tudja, addig Diogenész és Sándor dialógusában Sándor az, aki kérdésekkel fordul a filozófushoz, és Diogenész válaszol ugyan, de nem azért, hogy elűzze a király tudatlanságát, hanem hogy leleplezze büszkeségét, és rámutasson arra, hogy nem az, akinek gondolja magát, vagyis hogy az igazi király nem ő, hanem Diogenész. Így válik a kettejük közötti párbeszéd hatalmi párbeszéddé: nemcsak abban a tekintetben, hogy Sándort lenyűgözi Diogenész bátorsága, amellyel a szemébe vágja a legvadabb és legszokatlanabb igazságokat, hanem abban a tekintetben is, hogy Diogenész és Sándor beszélgetésében a politikai hatalom és az igazság hatalma néz egymással farkasszemet⁵⁴⁸. Mivel a cinikusok szemében „az emberi személy nem más, mint az a viszony, amelyet az ember az igazsággal ápol”⁵⁴⁹, ezért a legmagasabb rendű személy nem is lehet más, mint a filozófus, aki kizárólag az igazságot mondja és az igazság szerint él, és aki ezzel uralkodik önmaga és mások felett. Az uralkodó csak annyiban lehet valóban király, amennyiben filozófus is, a filozófusnak viszont nem kell külsődleges értelemben uralkodónak lennie, hogy királynak érezhesse magát és királyként élhessen. Tegyük hozzá: Carlos Lévy ugyanakkor teljes joggal jegyzi meg, hogy Diogenész igazmondásának kizárólag a demokratikus renden kívül van értelme: az athéni gyűlésben az ilyen beszéd elhangzása után a legnagyobb, Diogenészre leselkedő veszély az lett volna, hogy mindenki kineveti (vagy senki sem vesz tudomást róla)⁵⁵⁰.

Ezen a négy ponton kívül – Epiktétosz nyomán – Foucault összességében egyetlen további meghatározó elemre hívja fel a figyelmet, amely az ő szemében lényegi részét képezi a cinikus filozófiának, mégpedig arra, hogy a cinikusok számára „az igaz élet nem más, mint egy más élet”, a cinikus eny-

⁵⁴⁶ CV, 255.

⁵⁴⁷ FS, 119.

⁵⁴⁸ FS, 124 és folyt.

⁵⁴⁹ FS, 117.

⁵⁵⁰ Lásd „Parrèsia”, *Michel Foucault. Un héritage critique*, i. m. 151.

nyiben tehát harcos életet él, amelyben „a világ megváltoztatásáért küzd”⁵⁵¹. Nem pusztán arról van tehát szó, hogy saját magában és a saját maga számára tárja fel az igazságot, hanem arról is, hogy szüntelenül szembesíti a körülötte élőket az igazsággal, amelyet szeretnének nem ismerni, nem felismerni és nem megélni a mindennapokban. Ez az, amit Epiktétosz úgy mond: „Ember, a cinikusnak mindenki a gyermeke: a férfiak a fiai, a nők a leányai. Ebben a szellemben keresi fel őket, így gondoskodik róluk. Azt hiszed, túlbuzgóságból becsmérli, akivel találkozik? Apjaként teszi, fivéréként teszi, közös apánk, Zeusz szolgálójaként.”⁵⁵² Feladata egyfajta felügyelet: felügyeli önmagát és felügyeli a többieket, valahogy úgy, olyan szigorral, de olyan jó vagy nemes szándékkal is, ahogyan a tábornok felügyeli a rá bízott katonákat. A célja ugyanis nem csupán az igazság fellelése és megmutatása, hanem az egyének és az egész világ megváltoztatása; ez az, amit Foucault úgy mond, hogy a cinikus élete „az igazságnak szentelt élet”, a cinikus egy új világ megalapításáért dolgozik, és egy új, más és igaz élet felhívását intézi a többiekhez és persze szüntelenül saját magához is. „A cinikus élet mint az igazságot gyakorló élet végső célja nem merül ki abban, hogy kimondja és megmutassa, hogy mi a világ a maga igazságában. Arra akar rámutatni, hogy a világ csak akkor fog tudni elérni az igazsághoz, csak akkor fogja tudni átváltoztatni magát, és csak akkor fog tudni mássá válni annak érdekében, hogy elérjen ahhoz, ami a világ a maga igazságában, ha képes megfizetni ennek az árát, ami nem más, mint egy teljes átalakulás, az önmagához való viszony teljes megváltoztatása és átalakítása. Az önmagunkhoz való visszatérés, az önmagunkkal való törődés vezet el a cinizmus által ígért másik világhoz.”⁵⁵³ Ennek kapcsán jut el a már említett konklúzióhoz: „Az igazság megalapítása elképzelhetetlen a másság lényegi pozíciójától; az igazság soha nem ugyanaz: igazságról mindig csak egy másik világ és egy másik élet formájában beszélhetünk.”⁵⁵⁴

⁵⁵¹ CV, 279.

⁵⁵² *Beszélgetések* III, 22, 81–82.

⁵⁵³ CV, 289.

⁵⁵⁴ CV, 311. Érdekes kritikát fogalmazott meg Foucault cinizmusfelfogásával szemben MacIntyre: szerinte a társadalmi normalizáció folyamatára nem teljes uniformizálásként kell tekintenünk: a normalizáció természetes része, hogy a társadalom azt a feladatot rója egyesekre, hogy megkérdőjelezzék a fennálló rendet, ezzel ugyanis a lázadás olyan, megengedett és legitimnek tekintett formája jön létre, amely voltaképpen egészen ártalmatlan; a cinikusokra ebben az értelemben nemcsak a más, az igaz élet hőseiként, hanem sajátos módon a normalizáció értetlen szolgálóiként vagy kiszolgálóiként is tekinthetünk. Vö. „Miller’s Foucault, Foucault’s Foucault”, *Salmagundi*, no. 97 (1993), 59–60.

4. *A szubjektum hermeneutikája*

A cinizmus mint filozófiai irányzat központi helyét jelzi, hogy Foucault az 1983-ban a Berkeley-n és az 1984-ben a Collège de France-ban tartott két előadás-sorozatában is a cinikus mozgalomból kiindulva vázolta fel az igazság különböző történeteit: hol a hellenisztikus és római filozófia három alapvető formája egyikeként értelmezte (cinikusok, epikureusok, sztoikusok), hol a középkori keresztény monachizmus, hol pedig a modern politikai és esztétikai mozgalmak tekintetében tárgyalta. A cinizmusra Foucault egyfelől tehát úgy tekintett, mint arra a filozófiára, amelyben mintegy a végsőkig radikalizálódott az a folyamat, amely során a parrhészia mint demokratikus jog Szókratész és Platón nyomán életszabállyá alakult át⁵⁵⁵, másfelől viszont éppen a cinikusok vad igazságakarásában látta meg a későbbi filozófiai, vallási, politikai és esztétikai igazságfelfogások egyik legfontosabb kiinduló- és viszonyítási pontját. A *Ión* a parrhészia problémáját a logosz és a genosz, vagyis a beszéd és a születés, az (emberi és isteni) eredet játékerében vetette fel; a parrhészia politikai fogalmában, a demokratikus rendnek megfelelően, a genosz helyére a nomosz, vagyis a törvény fogalma került, Szókratésznél pedig a biosz, vagyis az élet: a kérdés innentől fogva nem a beszéd, az igazmondás és a születés vagy a törvény, hanem a beszéd, az igazmondás és az élet viszonya lett. Diogenész annyiban tekinthető Szókratész követőjének és egyben a szókratészi program radikalizálójának, hogy a biosz, vagyis az élet fogalmát és az élet igazságát – a filozófiai élet egyedüli igazságát – a lehető legélesebben szembeállította a genoszból mint az arisztokratikus vagy isteni eredetből fakadó igazságkritériummal és a nomosz mint állami-uralkodói törvény állítólagos igazságával (miközben kiélezte a kimondott szó és a megélt igazság fontosságát): Nagy Sándorral folytatott párbeszéde ennyiben tekinthető paradigmaticusnak⁵⁵⁶.

A parrhészia célja és tétje Foucault szerint Szókratészról és Platónról fogva egyre kizárólagosabban az életmód megváltoztatása lett az igazság kimondása által, amelynek fontos részét képezte az ember saját magához és másokhoz fűződő viszonyának megváltoztatása is⁵⁵⁷, mégpedig egyre szűkülő körökben: a cinikusok még a köztereken fejtették ki igazságfilozófiájukat, amellyel mintegy ébresztőt akartak fűjni a szokások rabjainak tekintett embereknek, az epikureusok már kisebb, elsősorban baráti közösségekben

⁵⁵⁵ FS, 102–104.

⁵⁵⁶ FS, 104–105.

⁵⁵⁷ FS, 106.

tartották fontosnak az igazmondás gyakorlását, ami később aztán – jellemzően, de nem kizárólag a sztoikusoknál – egyre inkább egy olyan lélekvezetési technikává alakult át, amelyben a filozófus vagy a mester személyes viszonyt alakít ki tanítványával, és ennek során vezeti el a rá bízott tanítványt, rokont vagy barátot az igazsághoz, az igazság nevében pedig egész életvitele megváltoztatásához⁵⁵⁸. Ezt a folyamatot, amely nagyjából Diogenésztől Philodémoszon és Senecán át Galénoszig vezet, Foucault kétszer is tárgyalta: egyszer az 1981–82-es előadás-sorozatban, *A szubjektum hermeneutikájában*, másodszor pedig 1983 őszén, a Berkeley-n. A két előadás sok tekintetben hasonló, de vannak jelentős különbségek is; elsőként az 1981–82-es előadás-sorozat parrhéziára vonatkozó szövegrészeit vizsgálom meg és mutatom be.

Foucault számára a legfontosabb a csönd pedagógiájára mint a késő antik lélekvezetés döntő elemére való rámutatás. Szemben a szókratészi dialógussal, ahol a tanítvány aktívan részt vesz a párbeszédben, hogy eljusson addig az igazságig, amelyet ismert ugyan, de amelyről nem tudta, hogy ismeri, és szemben a keresztény gyónás vagy vallomás gyakorlatával, ahol a hívőnek ki kell mondania az igazságot önmagáról, a hellenisztikus és császárkori filozófiában Foucault szerint kizárólag a mester az, aki kimondja az igazságot, a tanítványnak pedig nincs más szerepe, mint a hallgatás. Az igazság egyedüli hordozója ebben az értelemben a mester diskurzusa: a mester az, aki kimondja az igazat egy tanítás formájában, és persze aki megéli ezt a tanítást mindennapi életében – mintha a legtöbb, amit az ember elérhetne, nem volna más, mint az, hogy kellőképpen ismeri önmagát és saját helyét az univerzumban, és ennek megfelelően rendezi be életét –, a tanítvány pedig figyel, hallgat vagy lejegyzí a maga számára a hallottakat, annak érdekében, hogy ő is eljusson annak örömeig, hogy ismeri önmagát, hogy nem rejti el saját magát önmaga előtt. „A görög-római pszichológia még nagyon közel állt a pedagógiához, és annak az általános struktúrának engedelmeskedett, hogy a mester az, aki kimondja az igazságot. A kereszténység azonban, amikor arra szólítja fel a lelket, hogy mondja ki magáról az igazságot, elválasztja egymástól a pszichológiát és a pedagógiát... Egy olyan diskurzusról van szó, amelyben a kijelentés alanya azonos azzal, akire a kijelentés vonatkozik: ez nem más, mint a gyónás definíciója. A görög-római filozófiában ezzel szemben az igaz diskurzusban nem a vezetésre szoruló léleknek kell jelen lennie, hanem a lelkivezetőnek.”⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ FS, 108.

⁵⁵⁹ HS, 390–391.

Szemben *Az igazság bátorságával* és az *Önmagam és mások kormányzásával* (ahol a parrhészia eredendően politikai értelméről van szó), a parrhésziának Foucault itt még elsősorban morális értelmet tulajdonít: a mester azáltal tanítja a rá bízott – szó szerinti értelemben vett – hallgatókat, hogy egy igaz tanítást ültet el a szívükbe, vagyis hogy kimondja előttük az igazat. A mester etikája tehát az igazmondás, a tanítványé pedig a hallgatás etikája. Tulajdonképpen mindkettőt meg kell tanulni, vagyis mindkettőnek megvan a maga tekhnéje vagy művészete, amit el kell sajátítani; ennek megfelelően készültek a hallgatás technikájának (pl. Plutarkhosz) vagy az igazmondás művészetének (pl. Philodémosz) szentelt értekezések. E technikák feltárása során Foucault bizonyos értelemben megint Heideggerrel folytat párbeszédet vagy vitatkozik: míg a német filozófus a lét és a tekhné viszonyát úgy írja le, hogy „minél több tekhné, annál kevesebb lét”, addig Foucault éppen arra kíváncsi, hogy milyen, akár ma is érvényes élettechnikák fedezhetők fel az antik és keresztény világban, vagyis milyen eljárások révén lehet hatással a szubjektum saját magára (és ezen belül, tehát a tekhné kérdésével szoros összefüggésben, nem pedig attól elválasztva veti fel az igazság, az igazmondás és egyáltalán önmagam és mások kormányzásának kérdését)⁵⁶⁰.

A parrhészia mint tekhné Foucault szerint mindenekelőtt a hízlegéssel áll szemben (a hízlegésnek szintén megvan a késő antik irodalma, lásd például Plutarkhosz vonatkozó értekezését a *Moraliában*⁵⁶¹ vagy Seneca bevezető megjegyzéseit a *Természettudományos vizsgálódások* negyedik könyvéhez⁵⁶²): közös bennük, hogy mindketten egy hierarchikus rendet teremtenek a beszélő felek között, alapvető különbség azonban, hogy míg a hízlegés során az alattvaló és a – például – uralkodó személy között egy függőségi viszony alakul ki, amely nyilván nem az igazságon alapul (a hízlegő folyamatosan dicséri a felette állót, mert fél a hatalmától, az uralkodó pedig hiúsága révén folyamatosan igényli a neki kedves szavakat), addig a parrhészia viszonyában a beszéd célja nem a kölcsönös függőség fenntartása, hanem az autonómia megteremtése, ebből következően pedig a beszéd nem folyton-folyvást megújítja és újjászüli önmagát, mint a hízlegésben, hanem a kimondás után rögtön értelmét veszti: a mester kimondja az igazságot a hallgatónak, „akinek többé nincs szüksége a mester diskurzusára”⁵⁶³; nincs más hátra, mint hogy feldolgozza és megértse a kimondott igazságot, és eldöntse, hajlandó-e tudomásul venni, illetve hajlandó-e ennek megfelelően átalakítani az életét.

⁵⁶⁰ Lásd OHS, 37–38.

⁵⁶¹ Vö. FS, 134 és folyt.

⁵⁶² Seneca: *Prózái művei II*. Budapest, 2004, Szenzár, 601–605. Vö. HS, 360 és folyt.

⁵⁶³ HS, 362.

Miközben a parrhészia teljes mértékben kizárja a hízélgés valóságát, és annak legélesebb ellentéte, a parrhészia és a retorika viszonya nem ilyen egyértelmű – legalábbis Foucault kutatásának ezen a pontján, *A szubjektum hermeneutikájában* –: kétségtelen, hogy Quintilianus szerint a retorika „olykor hazug állításokat fogalmaz meg igaz gyanánt”⁵⁶⁴, ennyiben tehát a parrhészia gyakorlata ellentétes a retorikával, ugyanakkor a mesternek is szüksége van egy „nem retorikus retorikára”, vagyis tudnia kell, hogy milyen módon érdemes kimondania az igazat, és hogy melyik ehhez a legmegfelelőbb pillanat⁵⁶⁵. A legkülönösebb szöveg, amelyre Foucault ennek kapcsán felhívja a figyelmet, Galénosznak a szenvedélyek gyógyításáról írt értekezésében található⁵⁶⁶. Az antikvítás legképzettebb és legismertebb orvosa, aki egyben filozófusként is tekintett magára, a bölcsélet és az orvostudomány hagyományos párhuzamából indul ki, mondván: aki beteg, felkeresi orvosát a gyógyulás érdekében; de mi van azokkal, akik bizonyos szenvedélyekből szeretnének kigyógyulni? A helyzet az, mondja Galénosz, hogy sokszor a testi betegségek gyógyítása egyszerűbb, mint a lelkieké, ez utóbbiak kapcsán ugyanis a legnagyobb vakságban és tévedésben élünk: túlságosan szeretjük magunkat ahhoz, hogy ne ringassuk magunkat saját magunk kapcsán folyton-folyvást illúziókba⁵⁶⁷. Mi tehát a teendő, ha meg akarjuk tudni magunkról az igazat, és ki akarunk gyógyulni saját szenvedélyeinkből, lelki betegségeinkből vagy saját magunkat illető hazugságainkból? Az ember ebben a tekintetben nem lehet saját maga orvosa, valaki máshoz kell fordulnia; mégpedig olyasvalakihez, mond-

⁵⁶⁴ *Szónoklattan*. Ford. Adamik Tamás et al. Budapest, 2009, Kalligram, 194.

⁵⁶⁵ HS, 371.

⁵⁶⁶ Lásd Galien: „Les passions et les erreurs de l’âme”, *L’âme et ses passions*, Párizs, 1995, Les Belles Lettres. Már idézett, 1982 márciusában tartott előadásában Foucault egyébként elismeri, hogy Galénosznak ebben a szövegében nem fordul elő a parrhészia szó. Lásd „La Parrésia”, *Anabases* 16 (2012), 170.

⁵⁶⁷ Foucault nem tesz erről említést, de talán nem lényegtelen, hogy Galénosz ezen a ponton a *Törvények* 731e-t idézi meg, vagyis Platónra hivatkozik: „Az emberek legnagyobb baja – amely a legtöbb ember lelkébe egészen belerögződött, s melyet mindenki megbocsát magának, s így nem is törekszik tőle szabadulni – az, amit úgy fejeznek ki, hogy minden ember természetes módon kedves önmagának, és ennek így is kell lennie. A valóságban azonban legtöbb hibánk oka a túlságos önszeretet. Mert aki szeret, az elvakultan szereti azt, amit szeret, úgyhogy tévesen ítéli meg, hogy mi az igazságos, a jó és a szép, mivel azt véli, hogy a saját érdekét többre kell becsülni az igazságnál. Pedig aki igazán nagyszerű ember akar lenni, annak nem önmagát, s nem a maga érdekeit vagy tetteit kell szeretnie, hanem az igazságosságot: akár önmaga, akár más az, akinek a cselekedetei igazságosak... Ezért mindenkinek óvakodnia kell a túlságos önszeretettől, s azt kell követnie, aki különb nála, s ezt nem szabad szégyellnie.” Lásd „Les passions et les erreurs de l’âme”, *L’âme et ses passions*, i. m. 6.

ja Galénosz, aki egyáltalán nem ismeri őt, aki tehát se nem ellenséges, se nem különösebben elnéző vele szemben. Hogyan találhatunk rá erre a másik emberre, akire feltétlenül szükségünk van? Galénosz azt javasolja: keressük meg a környezetünkben azt az embert, aki segíthet nekünk.

Először is arra kell ügyelni, hogy a keresett személyre semmiképpen ne legyen jellemző a hízélgés, és erről saját magunknak kell valamilyen tapasztalatot szereznünk: észrevétlenül meg kell figyelnünk magatartását különböző helyzetekben. Ha a „teszt” sikeres, ha tehát olyan emberrel állunk szemben, aki képes az igazságra, és kész az igazat a szemünkbe mondani, akkor oda kell mennünk ehhez az ismeretlenhez, és nyílt szívvel tanácsot kell kérnünk tőle: nem lát-e bennünk, a gesztusainkban, a beszédmódunkban vagy bármilyen tekintetben valami rossz szenvedélyt, amelyből ki kellene gyógyulnunk? Ha az ismeretlen tanácsadó, akiben megbízunk annyira, hogy ezzel a kérdéssel forduljunk hozzá, lát bennünkilyent, akkor elkezdődhet a kúra: megpróbálhatunk kigyógyulni az általa bennünk felfedezett lelki betegségből. Ha nem lát bennünk semmi ilyesmit, akkor tovább kell kérdeznünk őt, egészen addig, amíg rá nem mutat valamilyen hibára bennünk (hiszen tudjuk, hogy betegek vagyunk, de nem ismerjük betegségünk igazi okát: nincs bátorságunk ehhez a minket érintő igazsághoz). Ha ennek során kiválasztott lelki vezetőnk valami olyan fogyatékosra mutat rá bennünk, ami nem tűnik túlságosan megalapozottnak, akkor sem kell elkeserednünk, hiszen akár még igaza is lehet – ki tudja, nem akkora önhazugságban élünk-e, hogy a saját magunkról kimondott igazságot még akkor is értetlenül fogadjuk, ha a szemünkbe mondja valaki, akiben pedig megbízhatunk –, ráadásul az esetleges téves vélekedés sem rossz, hiszen alkalmat nyújt arra, hogy mintegy kívülről lássuk és alaposan megvizsgáljuk önmagunkat. És még ha abszolút igazságtalan is az, amit ez az ismeretlen a szemünkbe vág, voltaképpen, mondja Galénosz, még ezért is hálásnak kell lennünk, hiszen ezáltal is gyakorolhatjuk magunkat az igazságtalanság elviselésében⁵⁶⁸.

Világos, hogy Foucault-t miért érdekli ez a szöveg: a parrhészia gyakorlásának egy különös formáját látja meg benne, amely kitűnő rálátást nyújt az igazmondás más, antik, középkori és modern gyakorlataira: míg Szókratész-nél vagy Senecánál a lélekvezetés mindig egy személyes kapcsolat mint csatornán keresztül megy végbe, ami lehet barátság, testvériség vagy szerelem, addig Galénosznál, talán az orvosi praxisnak mint kiindulópontnak és analógiának köszönhetően, csak egy teljesen ismeretlen ember tud segíteni a bajba jutott lelken; míg a keresztény gyónás során a hívőnek kell igazat mon-

⁵⁶⁸ HS, 378 és folyt. Vö. SZT III, 59.

dania magáról a pap mint lelkiprovizor előtt, addig Galénosznál a lelkiprovizor az, aki beszél, és kimondja az igazat hozzá forduló embertársáról; az ismeretlen, semleges tekintet keresésének a motívuma ugyanakkor sokban hasonlít a modern pszichoanalízis alaphelyzetére, amelyben a szenvedélyei rabságából kiutat kereső páciens nem szerelméhez, élettársához, szüleihez vagy barátaihoz fordul, hanem egy szakemberhez, akitől azt reméli, hogy valamilyen módon megismerteti őt saját igazságával. Galénosznál, a Kr. u. 2. századi orvosnál mindenesetre egy olyan leírást vagy inkább felhívást látunk, amelyben a parrhésziát az eredetitől teljesen eltérő kontextusban kell gyakorolni: a hiteles egyén nem a közösségnek és a közösség előtt mondja ki az igazat mint gyógyító szót, mely közösségnek egyébként ismert és elismert tagja, hanem egy ismeretlen embernek, aki személyes gondjával hozzá fordul és tanácsot kér tőle; az igazmondás helye tehát itt már teljes egészében a pszükhé, mégpedig oly módon, hogy a pszükhé e filozófiai terápiájának, mely terápia legfontosabb gyógyszere vagy módszere az igazság kimondása, semmilyen kimondott, közvetett vagy közvetlen kapcsolata nincs a polis vagy egyáltalán a közösségi-politikai tér struktúrájával. Az igazság nem a város, hanem a lélek meggyógyítása érdekében kerül kimondásra, ráadásul itt már nem a hiteles ember áll fel, hogy kimondja az igazságot, hanem maga a lélek az, aki betegnek ítéli magát, és az igaz szó keresésére indul, mert szomjazza a saját magával kapcsolatos, a rá vonatkozó igazságot.

A késő antik parrhészia mint lélekvezetési technika bemutatása során Galénoszon kívül két további szerzőre tér ki érdemben Foucault: az egyik a Kr. előtti 1. századi Philodémosz (akinek bölceleti írásait csak a 19. században ásták ki Herculanumban), a másik pedig a sztoikus filozófus és drámaíró, Seneca. Az epikureus Philodémoszt Foucault nemcsak azért idézi meg, mert töredékben ugyan, de ránk maradt egy kifejezetten az igazmondásnak szentelt, *Peri parrhésziasz* című értekezése, hanem azért is, mert szerinte ebben a szövegben található meg az egész ókori bölcelet első olyan szövegét, amelyben az igazmondás nem pusztán a mester, hanem a tanítványok feladatként és kötelességként is jelentkezik⁵⁶⁹. A kiindulópont továbbra is a lelkek közötti hierarchikus rend, amelyben a filozófus mint mester feladata az igazság kimondása, ugyanakkor ennek kapcsán Philodémosz egy olyan epikureus lelkiprovizorláról is említést tesz, amely során a mester felszólítja tanítványait, hogy mondjanak igazat magukról egymásnak. Az igazmondás mint vertikális gyakorlat itt tehát horizontális gyakorlattá bővül, ráadásul oly módon, hogy Philodémosz szerint a baráti közegben kimondott igazság által az egyes

⁵⁶⁹ HS, 373.

lelkek kölcsönösen egymás üdvösségét, megváltását vagy meggyógyítását érhetik el (a szerző itt a megváltásra, meggyógyításra és üdvözülésre egyaránt utaló görög szózdó ige ragozott alakját használja: to di allélón szódzesztjai⁵⁷⁰, ami, mint ismeretes, a keresztény teológiának is egyik alapszava). „Első ízben találkozunk azzal, ami aztán a kereszténységben meghatározóvá válik, hogy az igazság szavára, amely megismertet az igazsággal, és amely következésképp hozzásegít az üdvösséghez/megváltáshoz/meggyógyuláshoz, kötelességem egy igaz diskurzussal válaszolni, fel vagyok szólítva, meg vagyok hívva arra, hogy az igazság diskurzusa, a saját lelkemről kimondott igazság diskurzusa által megnyissam magam a másokra, másokra.”⁵⁷¹

Seneca leveleinek elemzésekor, így például a XL. és a LXXV. levél kapcsán megint arra mutat rá Foucault – ahhoz az elméletéhez hűen, hogy Philodémosz szövegén kívül nincs más olyan antik teória, amely azt tartalmazná, hogy nem a mesternek, hanem a tanítványnak kell igazat mondania magáról –, hogy a lélekvezetés művészetében Seneca mint mester és filozófus az, aki az igazság diskurzusát intézi barátjához vagy tanítványához, Luciliushoz, mondván: „amely beszéd az igazságra fordít gondot, annak díszitetlennek és egyszerűnek kell lennie”, illetve „alá kell belénk szállnia”⁵⁷², mint egy orvosnak a beteg testbe; az pedig, hogy nem nagy gonddal írta meg előző levelét, mint Lucilius panasolja, megint csak arra mutat rá, hogy az igazság beszélt szavaiból. „Ha lehetséges volna, inkább megmutatnám, semmint elmondanám, amit gondolok”, írja Seneca, majd nem sokkal később hozzáteszi: „azt szeretném, ha világosan meggyőződne arról az egy dolgról, hogy amit mondok, mindazt gondolom is, s nemcsak gondolom, hanem szeretem is.”⁵⁷³ Jól ismert témák bukkannak itt fel: a filozófiának vagy lélekvezetésnek mint igazmondásnak a retorikához való ambivalens viszonya, a mester igazsága mint alapító igazság, amelyet a tanítvány meghallgat, illetve az, hogy az igazmondás alapelve az adequatio, a megfelelés, ami jelen esetben azt jelenti, hogy aki igazat mond, annak érezhetően jelen kell lennie a saját maga által kimondott igaz diskurzusban: a lélekvezető mintegy paktumot köt magával, amely nevében igazat mond, és csak olyan igazságot mond ki, amellyel maradéktalanul azonosulni tud, ami tehát legszemélyesebb és legbensőbb hite szerint a nemcsak elgondolt, hanem szeretett és nap mint nap megélt igazság

⁵⁷⁰ Lásd HS, 372. Erről, Galénosz szövegéhez hasonlóan, szintén említést tesz Foucault *A szexualitás történetében* is: SZT III, 58.

⁵⁷¹ HS, 374.

⁵⁷² Seneca: *Prózaí művei I.* Ford. Bollók János, Takács László. Budapest, 2002, Szenzár, 203.

⁵⁷³ Uo. 324.

magá⁵⁷⁴. „A tényt, hogy kimondom neked az igazat, az teszi hitelessé, hogy amikor kimondom neked azt, amit mondok, akkor valóságosan, teljes mértékben, abszolút módon azonosulok azzal, amit mondok.”⁵⁷⁵ Nem abban az értelemben vagyok része abszolút módon annak, amit mondok, mintha azt mondanám – Foucault ebben az összevetésben megint a keresztény gyónás gyakorlatát tartja szem előtt –: „Íme, ez vagyok én”, hanem abban az értelemben, mintha így szólnék a másikhoz: „Az igazságot, amit kimondok, megláthatod bennem.”⁵⁷⁶

Ami a Berkeley-n tartott előadásokat illeti, azok kapcsán egyetlen fontos változásra érdemes felhívni a figyelmet: Foucault ekkor már, sajátos módon, nem azért hivatkozik Senecára, mint *A szubjektum hermeneutikájában*, hogy kimutassa: a mester és a tanítvány közötti pedagógiai vagy pszichagógiai viszonyban kizárólag a mester diskurzusának igazsága a döntő, egyedül ő az tehát, akinek igazat kell mondania, hanem éppen azért, hogy rámutasson: az igazmondás privilégiuma nem pusztán a mesteré, hanem a tanítványé is⁵⁷⁷. Ennek kapcsán előbb *A haragról* című értekezést idézi meg, ahol Seneca azt írja: „Megerszűnik a harag, és mérsékeltébb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell járulnia. Hát van-e szebb annál a szokásnál, hogy az ember vallatóra fogja egész napját? Micsoda álm követi az olyan önvizsgálatot, milyen nyugodt, milyen mély és szabad, ha a lélek vagy dicséretet kapott, vagy figyelemztetést, s önmaga kikémlelőjeként és titkos censoraként vizsgálatot folytatott saját jelleméről? Én is élek ezzel a lehetőséggel, s mindennap kérdőre vonom magamat. Mihelyt kiviszik mellőlem a mécses, és csendben marad a feleségem is, jól ismerve e szokásomat, az egész napomat megvizsgálom, tetteimet, szavaimat újra megmérem; semmit sem titkolok el magam elől, semmin sem siklom át.”⁵⁷⁸ Majd pedig *A lelki nyugalom* elejéről idézi hosszasan Serenus szavait, amelyekkel Senecához fordul, tanácsot kérve tőle mint mesterétől, és ennek érdekében vagy ezt megelőzve valósággal megvallva előtte saját magáról az igazat: „Önvizsgálatom közben, Seneca, megjelentek előttem hibáim: egyesek leplezetlenül, nyílt színre kerülve, szinte kézzelfoghatóan, mások homályosabban és a háttérben lapulva; ismét mások úgy, mint amelyek nem állandóak, hanem időközönként visszatérők, s mondhatom, az

⁵⁷⁴ HS, 388.

⁵⁷⁵ HS, 389.

⁵⁷⁶ HS, 391.

⁵⁷⁷ FS, 144 és folyt. „A következőkben azokkal a gyakorlatokkal fogok foglalkozni, amelyek során valakinek ki kell mondania az igazságot magáról, és amelyek során az igazság kimondása egy másik ember előtt és számára történik meg.” (Uo. 144.)

⁵⁷⁸ Seneca: *Prózai művei II*. Ford. Kovács Mihály. I. m. 149–150.

utóbbiak a legkellemetlenebbek: olyanok, mint a portyázó és alkalomszerűen rajtaütő ellenséges katonák, akik miatt egyik sem lehetséges: sem készülségen lennünk, mintha háborúznánk, sem gondatlanul élnünk, mintha béke volna. Leginkább mégis így jellemezhetném állapotomat (hisz miért ne valanám be neked az igazat, mint egy orvosnak), hogy sem teljes biztonsággal nem szabadultam meg azoktól a hibáimtól, amelyektől féltém és amelyeket meggyűlöltem, de nem is függök tőlük; noha nem a legrosszabb, mégis ropant siralmas és bizonytalan helyzetbe kerültem: sem beteg, sem egészséges nem vagyok.⁵⁷⁹

Az első szöveg kapcsán Foucault, aki itt már szinte kizárólag a keresztény szerzőkkel összehasonlítva tárgyalja Senecát, azt próbálja bizonyítani, hogy bár kétségkívül vannak hasonlóságok a keresztény gyónás és a Seneca által felvázolt vallomás között – így például vannak rossz gondolatok és tettek, és van vádlott, vádló és bíró, aki az idézett szövegben egy személyben Seneca maga, Seneca tehát egyfajta bíróság előtt láttatja magát, ahol bűneiről ítélik –, nagy különbség, egyrészt, hogy e gyakorlat leírásához használt szótár nem jogi vagy bírói, hanem tisztán adminisztratív jellegű, másrészt az, hogy az elítélt rossz cselekedetek vagy gondolatok inkább hibák, mint bűnök, harmadrészt pedig az, hogy a végső szó nem a büntetésé⁵⁸⁰. Serenus vallomása kapcsán Foucault az orvosi és a lélekvezetési technika párhuzamoságára hívja fel a figyelmet, illetve arra, hogy az ember önmagával szembeni elbizonytalanodása okaként nem az ember bűnös-időbeli léte szerepel – mint Foucault szerint majd Ágostonnál⁵⁸¹ –, hanem az, hogy még nem sikerült elsajátítania és a gyakorlatba is átültetnie az általa kiválasztott etikai alapelveket. Ez voltaképpen azt jelenti, hogy „a szubjektum igazsága ezekben a gyakorlatokban nem más, mint a szubjektumnak az igazsághoz való viszonya”, vagyis hogy „a szubjektum igazsága egyrészt a világra, az emberi életre, a sorsszerűségre, a boldogságra, a szabadságra stb. vonatkozó racionális alapelveket, másrészt pedig a magatartást irányító gyakorlati szabályokat foglal magába”⁵⁸². Seneca szemében ezek a gyakorlatok tehát memóriagyakorlatok, amelyek során az ember mindig újra felveti a kérdést, hogy mennyire ismeri az általa korábban már elfogadott és igaznak tartott etikai elveket, vagyis hogy mennyiben sikerült elméleti és gyakorlati értelemben elsajátítani őket: ez az, amit Foucault a Berkeley-n tartott előadásnak ezen a pontján „a létezés

⁵⁷⁹ Uo. 201. Ford. Bollók János.

⁵⁸⁰ FS, 148–149.

⁵⁸¹ FS, 160. Foucault nem mondja meg, Ágoston melyik szövegére tesz itt utalást.

⁵⁸² FS, 166.

esztétikájaként” nevez meg, és élesen szembeállít azzal a keresztény gyakorlattal, amely a gyónásban és a vallomásban annak a lehetőségét pillantja meg, hogy egy külső vagy egy már interiorizált bíró (a lelkiismeret) ítéletet hozzon az „elítélről”. Az ember itt nem bíró saját magával vagy a másikkal szemben, hanem technikus, mesterember vagy művész, aki így vagy úgy próbálja alakítani a maga vagy a mások életét.⁵⁸³

Természetesen összességében lehet igazság abban, amit Foucault mond, de három dologra mindenképpen érdemes felhívni a figyelmet: egyrészt arra, hogy Foucault túlságosan is a kereszténység felől olvassa Senecát (és általában a késő antik szerzőket), ami többek között azért nagyon sajnálatos, mert egyszerűen megfosztja magát attól a lehetőségtől, hogy saját belső törvényei szerint értse és értelmezze ezeket a szövegeket (alighanem ennek a kereszténységgel való kényszeres összevetésnek köszönhető, hogy hol azért állítja szembe Seneca szövegeit a kereszténységgel, mert nem a tanítvány mondja ki az igazat magáról, hanem mindig a mester az, aki az igazat mondja, hol azért, mert a tanítvány kimondja magáról az igazat, csak nem „úgy”, mint a gyónás keresztény gyakorlatában; sokkal célravezetőbb lett volna, ha Seneca szövegeit nem állandóan a kereszténységre gondolva, hanem magából Senecából vagy a sztoikus hagyományból értelmezte volna), másrészt arra, hogy nagyon leegyszerűsítőnek tűnik a feltételezés, amely szerint a kereszténység nem más, mint a „vallomás vallása”⁵⁸⁴, amelyben a vallomás gyakorlata kimerül abban, hogy a pap egyfajta bíróként elítélje az előtte vallomást tevő vádlottat (máshol, mint látni fogjuk, a kereszténység ilyen leegyszerűsítő felfogását részben maga Foucault is kérdéssé tette), harmadrészt pedig arra, hogy Foucault továbbra is igen szabadon elemzi a kiválasztott szövegeket: így például *A haragról* szövegrészletéről ki lehet ugyan mutatni, hogy ott nem egy bírói-jogi szótár érvényesül, de ezt a vonzó következtetést nagymértékben megnehezíti az a tény, hogy maga Seneca az idézett részben többek között azt írja: „Meggyszűnik a harag, és mérsékeltebb lesz, ha tudja, hogy mindennap bíró elé kell járulnia.” Ha a léleknek saját gyógyulása érdekében mindennapi bíró elé kell járulnia, akkor Foucault, aki idézi ezt a szöveget, legalább annyit megtehetett volna, hogy elismeri: az adminisztratív szótár mellett a jog és a bíraskodás szókészlete is felbukkan a szövegben; ennek elismerése azonban nem áll Foucault érdekében, hiszen mindenáron azt akarja kimutatni, hogy az igaz-

⁵⁸³ Uo.

⁵⁸⁴ GDV, 83.

mondás kapcsán az ember fölötti bírászkodás mint idea majd csak a gyónás keresztény gyakorlatában jelenik meg⁵⁸⁵.

Sajátos egyébként, hogy az 1983 őszén a Berkeley-n tartott előadásban idézett *A lelki nyugalom* című Seneca-szöveg, amely kapcsán Foucault arról beszél, hogy Senecánál a tanítvány is kimondja magáról az igazat⁵⁸⁶, már az 1981 tavaszán Louvain-ben tartott előadásokban is ugyanebben az értelemben és értelmezésben megjelenik⁵⁸⁷, ami azt jelenti, hogy 1982 tavaszán, amikor *A szubjektum hermeneutikájában* szereplő előadásokat tartotta, és amelyekben Seneca szövegeiről (és azokból kiindulva az egész görög-római antikvitásról) azt állította, hogy – szemben a keresztény gyónással – ott kizárólag a mester mondja ki az igazságot, és a tanítvány egyedüli lehetséges szerepe a hallgatás, ismerte ugyan az ennek a tézisnek homlokegyenest ellentmondó Seneca-szövegeket, de – a kereszténységgel folytatott polémiaja közben – nem kívánta megzavarni velük mondanivalója egységét⁵⁸⁸. Ugyanígy különös, hogy – mint arra a későbbiekben még ki fogunk térni – ugyanebben az 1981-es előadásban a gyónás gyakorlatának kialakulását meglehetősen kései fejleménynek mondja, amely Foucault szerint a kereszténység első évszázadaiban egyáltalán nem volt jelen⁵⁸⁹; nagy kérdés, hogy ennek fényében mennyiben volt értelme 1982-ben és 1983-ban azzal foglalatalkodni, hogy Seneca szövegét szembeállítsa egy Foucault szerint csak több mint egy évezreddel később meghatározóvá vált „keresztény” gyakorlattal.

A lélekvezetés Seneca által felvázolt technikájával és strukturájával – minden, Foucault által többszörösen is hangsúlyozott különbség dacára – sem kronológiai, sem tematikus értelemben nem vagyunk már messze a kereszténység korától. Ami a parrhészia és az igazmondás antik fogalmát és gya-

⁵⁸⁵ Foucault antik (és keresztény) elemzései, úgy tűnik, jól példázzák azt, amit Paul de Man úgy mond, hogy a legmélyebb belátás vagy intuíció gyakran együtt jár egyfajta, már-már érthetetlen vaksággal (lásd *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, 1971, University of Minnesota Press; Radnóti Sándor „a belátástól vak és a vakság által belátó olvasásról” beszél Paul de Man könyvére utalva, lásd „Az olvashatlanság allegóriái”, *Holmi*, 2000/11.).

⁵⁸⁶ FS, 152.

⁵⁸⁷ MFDV, 97 és folyt.

⁵⁸⁸ *A szubjektum hermeneutikája* egy korábbi pontján Foucault röviden utal ugyan Serenusra mint tanítványra, aki mestere, Seneca előtt megvallja a lelkét, de ott ezt elintézi azzal, hogy végső soron ez az állítólagos vallomás Seneca műve, tehát a Serenusnak tulajdonított rész is Seneca, vagyis a mester írása, „és csak eléggé nehezen, eléggé közvetetten tekinthetjük olyan szövegnek, amely arról tanúskodik, hogy mi játszódik le a tanítvány lelkében”. Lásd HS, 151.

⁵⁸⁹ Lásd MFDV, 185.

korlatát illeti, annak kapcsán, lezárásképpen – mielőtt rátérünk az igazmondás keresztény formáinak tárgyalására – egyetlen további aspektusra szükséges még röviden felhívni a figyelmet: az igazmondásnak arra a jogi és igazságszolgáltatási formájára, amelyet Foucault jellegzetesen Szophoklészhez, azon belül is Oidipusz alakjához és mítoszához köt⁵⁹⁰. Hasonlóan Iónhoz, Szókratészhez vagy Diogenészhez, az igazság kérdése Oidipusz kapcsán is az órákulum isteni igazságához képest és annak viszonyában vetődik fel, Oidipusz esetében azonban a dráma éppen azon a ponton veszi kezdetét, amikor a király, aki elküldte Kreont Delphoiba, hogy megtudja a városban tomboló pestis okát, nem akarja komolyan venni és elfogadni a vak Teiresziasz szavait, amelyekkel felfedi Apollón rejtélyes jóslatának valódi jelentését, és Oidipusz szemébe vágja a három elviselhetetlen igazságot: maga a türannosz az az átkozott, akit a közösségnek ki kell vetnie magából gyógyulása érdekében („Ne szólj mától se hozzám, sem ezek közt senkihöz: mert e föld szennye, akit átkoztál, te vagy!”), hiszen ő Laiosz gyilkosa („Azt mondom: a gyilkos, akit kutsz, te vagy!”), akinek nemcsak e múltbeli cselekedete, de egész jelenlegi élete is mélységesen bűnös élet („Azt mondom, hogy azokhoz, akiket szeretsz, rút viszony köt, s nem is sejtéd mily mocsárban élsz.”)⁵⁹¹

Mint utaltam rá, a *Ión* a parrhészia lehetőségéért vívott harc drámája, Szókratész vagy Platón pedig nem kifejezetten tekinthető a Foucault által leírt parrhészia mint az igazság bátorsága hősének. Az *Oidipusz király* Teiresziasza – Foucault fogalmai szerint – viszont a par excellence igazmondó ember, aki vonakodva ugyan, de mindenki füle hallatára belevágja az igazságot a türannosz szemébe, nem törődve a következményekkel: a föld szennyének nevezi, gyilkosnak, aki mocsárban él, majd nemcsak nyomorultnak mondja a nagy hatalmút, már jelen időben is („S te nyomorult vagy, mert azt mondom rád, amit mindenki nemsokára rád fog mondani.”), nemcsak múltjának titkát fedi fel előtte⁵⁹², hanem jövőjét is ezekkel a szavakkal festi le: „Most mindent látsz, de akkor majd csak feketét! Hol a kikötő, mely jajodnak réve lesz? Hol a Kithaeron, mely nem visszhangozza majd? Ha megtudod, hogy néked tilos part a nász, amelybe hajód annyi diadallal ért. Pedig

⁵⁹⁰ Foucault többször is elemezte Oidipusz alakját és Szophoklész által megörökített drámáját. Lásd pl. IF, 25–43, MFDV, 47–72, GDV, 23–90, ill. *Leçons sur la volonté de savoir*, i. m. 177–192.

⁵⁹¹ Szophoklész: *Drámái*. Ford. Babits Mihály. Budapest, 1979, Európa, 170.

⁵⁹² „Halljad tehát, mert vakságomról csúfolódsz: te látsz és nem látod, milyen fertőben élsz, sem, hogy kinek házában élsz és kikkel élsz! Tudod-e kik fia vagy? És hogy átka vagy a tiednek föld fölött és föld alatt? Kétélű átok úz ki, apád és anyád átka e földről, ádázlábú kergető!” Uo. 172.

még rejtve más rémségek tengere, hogy családostul szörny-magadhoz sújtsanak. És most dobáld szavad sarával ajkamat! Dobáld Kreont! Nincsen tenálad senki se halandók közt, ki hitványabbként pusztul el.”⁵⁹³ Az *Oidipusz király*-nak ez a – Foucault által ilyen részletesen nem idézett – jelenete a parrhészia klasszikus helyzetét állítja tehát színre; az elemzés során azonban Foucault sajátos módon nem Teiresziasz, hanem Oidipusz alakjára koncentrál, nem a szókimondás bátorságát elemzi és írja le, hanem azt kérdezi, miként születik meg magában Oidipuszban az igazság: a színház ugyanis szerinte az a művészi ág, amelynek őstémája (Szophoklésznél, Shakespeare-nél, Corneille-nél, Schillernél) legalább a 18. századig alapvetően nem más, mint „a jog alapjainak bemutatása”⁵⁹⁴. Teiresziasznak mint bátor igazmondónak ennek következtében epizódszerep jut csupán Foucault elemzésében, amelynek igazi célja annak bemutatása, hogy milyen eszközökkel próbálja meg Oidipusz mint a hatalom képviselője megtudni az igazat (az etikai és a politikai dimenzió itt megint eggyé válik, hiszen a város igazsága, a pestis oka Oidipusz esetében egyben saját létének, életének, múltjának és jelenének az igazsága).

Mint Foucault rámutat, a türannosz, aki – szemben Szókratésszel, aki elhiszi Apollón jóslatát, csak nem igazán érti, mi lehet rá vonatkozó, különös szavainak értelme – felháborodva elutasítja Teiresziasz és Apollón igazságát, de aki – szemben Iónnal, aki tulajdonképpen nem az igazságra, hanem csak a parrhésziában rejlő politikai hatalomra vagy lehetőségre vágynak – mindenképpen meg akarja tudni az igazat⁵⁹⁵, gyakorlatilag beindítja az igazságszolgáltatás gépezetét: keres, kutat, kikérdez, jeleket, nyomokat tár fel, tanúkat hív, és bírói hatalma nevében tanúvallomásokat csikar ki az emberekből⁵⁹⁶. Az a tény, hogy az *Oidipusz király* végére maradéktalanul fény derül az igazságra (mely egyben persze megerősíti Teiresziasz és Apollón igazságát is), végső soron éppen azt jelenti, hogy a gépezet működik, vagyis megvan a módja, a tisztán emberi művészete annak, hogy a gyilkosságtól mint okozattól visszajussunk az okig, a gyilkosig, megvan tehát az emberi megoldás arra, hogy a társadalmi rend helyreálljon, és hogy az igazságtalanságra még abban az esetben is fény derüljön, ha elkövetője a legmagasabb emberi méltóság. Ehhez pedig semmi másra nincs szükség, és bizonyos értelemben éppen ez a dráma

⁵⁹³ Uo.

⁵⁹⁴ MFDV, 49.

⁵⁹⁵ Lásd pl. „Kadmos egész népéhez szólók, halljatok: akármelyikőtök tudna róla: ki keze gyilkolta meg Láioszt, Labdakos fiát, parancsolom, hogy mindent mondjon el nekem!” „Az vagyok, aki vagyok. Úgyse lehetek más: mért féljek hát fölfödözni, ki vagyok?” Szophoklész *Drámái*, i. m. 166 és 200.

⁵⁹⁶ MFDV, 51–52.

üzenete Foucault szerint⁵⁹⁷, mint annak a művészetére, amit igazságszolgáltatásnak hívunk: az igazság itt nem az istenek közbenjárására vagy az istenekre hivatkozva derül ki – mint Homérosz és Hésziodosz Foucault által korábban ismertetett szövegeiben, amelyekben a kimondás igazságát nem az emberek, hanem az istenek tanúsítják⁵⁹⁸ –; Oidipusz a legegyszerűbb szolgák tanúvallomására támaszkodva jut el a szörnyű beismerésig, hogy ő maga saját apja gyilkosa és saját anyja hitvese.

„Az *Oidipusz királyban* – zárja le elemzését Foucault – nem az athéni igazságszolgáltatási eljárás közvetlen bemutatásával találkozunk, nem arról van szó, hogy Szophoklész a dráma során mintegy bemutatja az igazságszolgáltatás történeti valóságát; kétségtelen ugyanakkor, hogy annak az új bírósági gyakorlatnak az első drámai ábrázolásával állunk szemben, amely a tanúvallomást a törvénykezési rendszer egyik alapvető elemévé tette.”⁵⁹⁹ Ebben az új gyakorlatban pedig nem az istenekre való hivatkozás vagy az eskü dönt tehát az igazság kérdésében, nem az alapján tudható meg az igaz, ami az igazság kérdésében ténylegesen érintett szereplőkön kívül helyezkedik el – Foucault ennek az archaikus igazságtechnikának a kései formáját látja többek között a középkori vízpróbákban vagy istenítéletekben, amelyek során aszerint ítélték a vád igazságáról vagy hamisságáról, hogy a vádlott, akinek jobb kezét összeszíjzták a bál lábával, elmerült-e a vízben, vagy sem⁶⁰⁰ –, hanem az alapján, amit bizonyos emberek láttak vagy hallottak. Ráadásul itt már, az igazság kapcsán, nem a tanúk társadalmi rangja vagy státusza számít – Teiresziasz hiába tanúsítja, hogy amit mond, az igaz, Iokaszté tudása pedig nem elegendő az igazság felderítéséhez –: az igazság egyedüli hírnöke, akinek a birtokában levő igazságnak köszönhetően még az is hatalmában áll, hogy romba döntse a hatalmas urat, az igazság erőszakos keresőjét és az igazságszolgáltatás fejét, az, aki ismeri az igazságot, mégpedig azért, hogy látta és hogy kimondja azt, ami igaz⁶⁰¹. Az igazság itt tehát a szubjektivitásban nyilatkozik meg, aki hatalmát nem közvetlenül az istentől kapja, hanem testi érzékeitől, amelyek közvetítik számára az igazságot, amelyet a türannosz mint bíró és egyben mint vádlott előtt ki kell mondania. A kereszténységben az igazság keresésének és kimondásának ez a kötelessége annyiban változik meg, teszi hozzá Foucault, hogy ott már „nem kell királynak lenni, hogy kötelességünk legyen az igazságot keresni”, és hogy ott „nem egy rabszolgát kell

⁵⁹⁷ MFDV, 71.

⁵⁹⁸ Lásd MFDV 11–40.

⁵⁹⁹ MFDV, 72.

⁶⁰⁰ IF, 49.

⁶⁰¹ GDV, 49.

megidézünk, hogy a szájából akár erővel is kinyerjük az igazat”; a keresztény embernek saját magának van szüksége az igazságra, saját magától kell megtudnia magáról az igazat, saját lelke igazságának kifürkészése bizonyos értelemben minden keresztény hívő kötelességévé válik, ám ezt a kötelességet már nem egy politikai értelemben vett vészhelyzet hívja életre – Oidipusz esetében a városban pusztító pestis –, hanem „az egész intézményes rend, az egész kulturális rend, az egész vallásos és szociális rend ezt írja elő számára”⁶⁰².

Foucault Szophoklész-elemzése több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt azért, mert kifejezetten és tudatosan szakít a dráma pszichoanalitikus értelmezésével. Ahogy az Ödipusz-komplexus freudi elméletét bíráló Deleuze és Guattari nyomán az 1973-as előadás-sorozat során megjegyzi: „Szó sincs az emberi létezés alapvető struktúrájáról, hanem bizonyos típusú kényszerről, a társadalom, a család, a politikai hatalom és társaik által az egyén fölött érvényesített hatalmi viszonyokról kell beszélünk... Ödipusz-komplexus alatt én nem a személyiség kialakulásának meghatározó szakaszát értem, hanem egyfajta korlátozás, kényszer megvalósítását, melynek révén a pszichoanalitikus – egyébiránt a társadalom megjelenítőjeként – egy háromszög vonalai közé keretezi be a vágyat.”⁶⁰³ Ennek nevében történik meg tehát az Oidipusz-mítosz perújrafelvétele: „Sokkal izgalmasabb lehet, ha Szophoklész tragédiáját az igazság történetében helyezzük el, mint ha a vágy, illetve a vágy lényegi és alapvető struktúráját kifejező mitológia tematikájában értelmezzük. Emeljük át Szophoklész tragédiáját a vágy mitológiájából az igazság merőben realiztikus történelmébe.”⁶⁰⁴ Az igazságszolgáltatási formák genealógiája keretén belül értelmezi tehát: annak tekintetében, hogy miként lett az igazmondás az istenek színe előtt vagy az isteneknek tett esküből és persze eskü mellett tanúvallomássá, az igazság tanúsításává, hogy miként szövődött össze a tudás, az igazság feltétlen akarása a hatalom arroganciájával, illetve hogy miként vált lehetővé az a jog, „hogy egy hatalom nélküli igazságra lehetett hivatkozni egy igazság nélküli hatalom ellenében”⁶⁰⁵.

Nem biztos persze, hogy ezt a genealógiát éppen Homéroszra, Hésziodoszra és Szophoklészre érdemes felépíteni; legalábbis magától értetődőbbnek tűnt volna az ókori görög szövegek közül például Szókratész perét megvizsgálni ebből a szempontból (már csak azért is, mert Oidipusz drámája után kisé váratlannak és kifejezetten esetlegesnek tűnik az igazságszolgáltatási formák történetének oly módon való folytatása, hogy az antik és a keresztény

⁶⁰² GDV, 306.

⁶⁰³ IF, 110 és 109.

⁶⁰⁴ IF, 113–114.

⁶⁰⁵ IF, 44.

kulturális logika ellentétét egyfelől Homéroszhoz és Szophoklészhez, másfelől Tertullianushoz és Cassianushoz kötjük; elég nehezen összemérhető szerzők, kontextusok és szövegek ezek), ettől függetlenül Foucault megközelítése tagadhatatlanul érdekes: főleg annak a vizsgálatára, hogy milyen különböző isteni vagy emberi praktikák, technikák és stratégiák alakultak ki a történelem folyamán annak az emberi szituációnak a megoldására vagy kezelésére, hogy valaki meg akarja tudni valaki mástól vagy akár saját, az igazságnak öntudatlanul ellenszegülő önmagától azt, hogy mi az igazság, és ki akarja mondani azt. Foucault nagy hangsúlyt fektet arra, hogy rámutasson: a vallomás vagy a tanúvallomás jogi, orvosi, bölcséleti és vallási struktúráinak és stratégiáinak története voltaképpen egy és ugyanazon történet⁶⁰⁶; Oidipusz drámája ennyiben közvetlenül a keresztény vallomás előképévé válik, a különbség csak anynyi, hogy a keresztény hívő már nemcsak, mint Oidipusz, elismeri, felismeri és tanúsítja, hanem egyúttal produkálja és létrehozza az igazságot⁶⁰⁷.

Valójában azonban, elismerve, hogy tág értelemben Foucault-nak akár igaza is lehet, vagyis hogy ezek a történetek sok tekintetben összefüggenek, talán nem helytelen feltenni a kérdést, hogy az igazság bátor kimondásának és megvallásának és az igazságnak egy (emberi vagy isteni értelemben felfogott) bírói testület előtti kimondatásának, esetleg kierőszakolásának a története valóban egy és ugyanazon történetet képez-e. Nem lényegi eleme-e a parrhésziának – mint arra maga Foucault is utal máshol – a szabadság momentuma? Nem arról van-e szó a parrhészia tapasztalatában, hogy valaki szabadon veszi a bátorságot ahhoz, hogy egész addigi igaz életére támaszkodva és hivatkozva kimondja magáról, az államról vagy valaki másról az igazságot? A kérdés az: ennek az igazságnak a története feltétlenül azonos-e, mint Foucault állítja, annak az igazságnak a történetével, amelyet a törvény erejénél fogva és annak nevében kimondatnak valakivel? Végső soron nem ezt a kétféle és egymástól nagyon is különböző vallomástípust testesíti-e meg Oidipusz és Teiresziasz párbeszéde Szophoklész drámájában: Oidipusz, aki a hatalom nevében magához hivatja és erővel is szóra bírná a jóst, és Teiresziasz, aki beszél ugyan a türannosz előtt, de nem Oidipusz hatalma miatt beszél – ez még akkor is igaz, ha Oidipusz parancsára érkezik Oidipusz elé –, hanem inkább Oidipusz hatalma ellenére vagy talán attól egészen függetlenül, egy más, isteni hatalom megbízásából mondja ki szabadon az igazságot? Ahogy Teiresziasz mondja Oidipusznak, aki hatalma erejénél fogva akarja rábírtani, hogy mondja ki az igazat: „Ha király vagy is, egyenlőség jár neked szólani szavadra. Illet ennyi

⁶⁰⁶ MFDV, 4–7.

⁶⁰⁷ Vö. P. Chevallier: *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 304.

hatalom. Mert Loxias szolgája vagyok, nem tiéd, s nem is Kreont fogom védőknek mondani!”⁶⁰⁸

Mintha Foucault nem határolná el kellőképpen egymástól a vallomás mint a szív Isten előtt való szabad és bátor megnyitása, mint az Isten nevében kimondott szó és a vallomás mint tanúvallomás, mint egy emberi bíróság előtti kötelező jellegű megszólalás értelmét, mintha nem venné figyelembe azt, amire pedig egyébként futólag maga is utal⁶⁰⁹, hogy Teiresziasz az igazmondást egy egészen más szinten és értelemben éli meg, függetlenül az Oidipusz által beindított igazságszolgáltatási gépezettől és hatalmi rendtől, és nem azért, mert vak, értetlen vagy öreg, hanem többek között azért, mert az isten nevében és az isten előtt beszél. Sajátos, hogy amikor Foucault azt mutatja be, hogy a kora keresztény gyakorlatban a parrhészia horizontális gyakorlatból vertikálissá válik: már nem egy egyén mondja ki az igazat a közösség előtt vagy egy mester a tanítványa előtt, hanem az ember Istenhez szól, a parrhészia pedig egyfajta imává alakul⁶¹⁰, akkor Foucault úgy tesz, mintha a parrhészia ilyen felfogása a fogalom korábbi, antik történetében ismeretlen lett volna, aminek problematikus voltára a leginkább – többek között, de persze távolról sem kizárólag – éppen Teiresziasz alakja mutat rá, az a Teiresziasz, aki úgy vágja bele az igazságot a hatalmas és arrogáns nagyúr szemébe, hogy közben nem is rá, hanem csak Apollónra – és az igazságra – van tekintettel, és aki persze előre tudja azt is, hogy ez az igazság pillanatokon belül maga alá fogja temetni Oidipuszt.

Teiresziasz „vertikális” igazsága és igazmondása pontosan azért érdekes, mert egy teljesen más rendet képvisel, mint az Oidipusz által beindított és irányított, „horizontális” igazságszolgáltatási rend: az igazság megvallása és a tanúvallomás kötelessége két különböző szinten helyezkedik el, amiről Foucault mintha nem venne tudomást. Ráadásul mintha Foucault ebből a talán tudatos meg nem különböztetésből vagy vakságból fakadóan nem értene meg, vagy nem akarná megérteni, hogy a keresztény gyónás és vallomás története, amelyet Oidipusz mítosza után és azzal összehasonlítva tárgyal, voltaképpen és eredetileg nem vagy legalábbis nem kizárólag a vallomás mint tanúvallomás történetébe illeszkedik, vagyis hogy a bűneit meggyónó hívő ember nem vagy nem feltétlenül úgy áll a pap előtt, aki meghallgatja és felolozza őt, mint a bűneit soroló vádlott a bíró előtt, aki igazmondásra kötelezi és aki földi hatalmára hivatkozva felmenti vagy elítéli őt, hanem úgy, mint

⁶⁰⁸ Szophoklész *Drámái*, i. m. 172.

⁶⁰⁹ MFDV, 55–56.

⁶¹⁰ CV, 299.

aki Isten előtt vagy Isten nevében szabadon megnyitja és felemeli a szívét, és elmondja az igazat (előképe ebben az értelemben nem Ión, hanem Kreúsz, nem Oidipusz, hanem Teiresziasz).

Foucault nagy történetében, mely Homérosztól Szophoklészen át Cassianusig ível, a mindenféle tanúskodást vagy kutatást zárójelbe tevő, tisztán Istenre hivatkozó esküt felváltja a vallatáson, tanúvallomáson, emberi kutatáson és okkeresésen alapuló bírósági eljárás, melynek szerves részét képezi a keresztény vallomás kötelező gyakorlata – és a tanúvallomáson alapuló modern igazságszolgáltatási rendszer – is; a confessio keresztény fogalma azonban, legalábbis eredetét tekintve, alighanem sokkal közelebb áll a homéroszi eskü vagy a Teiresziaszhoz köthető isteni igazmondás, mint a jogi értelemben vett bíraskodás és elítélés, netán az inkvizíció valóságához. Ha a gyónás vagy vallomás keresztény fogalmát az igazságszolgáltatási és jogi formák történetében vagy annak kontextusában próbáljuk megérteni, mint Foucault teszi az 1981-es előadás-sorozatában, mely megközelítés a nyolcvanas évek legtöbb más előadásában – és persze *A szexualitás történetében* – is meghatározó maradt, akkor mindenesetre, mint arra már Chevallier is rámutatott, pontosan a confessio lényegét nem fogjuk tudni megérteni: a keresztény gyónás eredendő szabadságvonatkozását (azaz Isten-vonatkozását), vagyis azt, hogy a hívők nem, legalábbis nem feltétlenül azért mennek el bizonyos időközönként gyónni, mert egy elnyomó vagy ellenőrző jellegű bírói hatalom kötelezi rá őket, hanem azért, mert szabadon úgy döntenek, hogy kötelességük elmenni: „úgy döntenek, hogy azt akarják, hogy valaki vezesse őket.”⁶¹¹ Aki vezeti őket, akire mintegy felesküdnék, az, hitük szerint, persze nem egy lélek, hanem a Lélek maga – amit Foucault, Hadot nyomán, lelkigyakorlatnak hív, az, legalábbis Ignácnál és a keresztény hagyományban, lényegét tekintve inkább Lélekgyakorlatnak mondható: az ignáci lelkigyakorlatok nem pszichikai, nem is pusztán a modern értelemben vett spirituális, hanem pneumatológiai dimenzióval bírnak, az exercitium spiritualében a Spiritus Sanctus, a Szentlélek működik⁶¹² –: ennek az isteni valóságnak a nevében, erre hivatkozva, erre tekintettel, ennek a színe előtt beszélnek, csakúgy, mint Homérosznál Antilokhosz, Platónnál Szókratész, Euripidésznél Kreúsz, Szophoklésznél pedig Teiresziasz.

Sajnálatos, hogy Foucault-nak a kereszténységről adott leírásában ez a szempont csak a legritkábban merül fel, és akkor is legfőljebb futólágos uta-

⁶¹¹ *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 323.

⁶¹² Erről részletesebben lásd „Lélekgyakorlat és lelkigyakorlat”, *„Viharnak kitett szavak által”. Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Szerk. Papp Zoltán. Budapest, 2012, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 49–60.

lás történik rá: az egyház és azon belül a gyónás és a vallomás történetét meghatározó perspektíva szinte mindvégig az elnyomás és a hatalom akarása lesz. Érdekes megfigyelni például a *Sécurité, territoire, population* című előadás-sorozat gondolatmenetét, ahol a keresztény pasztoráció és vallomás kérdése a modern felügyelő állam genealógiája kapcsán kerül tárgyalásra, és amely során Foucault azt fejti ki, hogy míg Platónnál és általában a görög-római gondolkodásban az államférfi az államot kormányozza – mint ahogy a kormányos is a hajóját vezeti, nem pedig a hajó utasait –, addig a kereszténység, pontosabban a keresztény egyház döntő újdonsága egy olyan kormányzási forma kialakítása, amely „egész életük során irányítja az egyéneket, és amely egy felelős vezető autoritása alá utalja őket”⁶¹³; ennek kapcsán Chevallier joggal állítja, hogy Foucault számára „az egyház elsősorban nem egy új politikai közösség, amely bizonyos szabályokat és saját hatalmát elismertető jelképeket vezetett be, hogy biztosítsa önnön egységét, hanem a gondolkodás eseménye”: az egyházzal voltaképpen tehát egy „új gondolkodási forma” születik meg⁶¹⁴. Foucault szemében arról „az emberi társadalmak történetében egészen egyedülálló gondolatról” van szó, hogy a keresztény egyház „az üdvözülés ürügyén úgy tekint magára, mint akinek mindennapi szinten kormányoznia kell az emberek valós életét”, és ez a kormányzás, amely „mindenkire együttesen és mindenkire egyenként egyaránt érvényes”⁶¹⁵, arra nevezi az egyéneket, hogy egy nyáj tagjaként gondoljanak önmagukra. A vezetők itt nem általános erkölcsi alapelveket fektetnek le, amelyeket adott esetben érdemes lehet követni, hanem a hétköznapi élet totális felügyeletét végzik el, ennek megfelelően a lélekvezetés sem időleges, mint az antikvitásban, hanem „abszolút állandó”; ez az, amit Foucault a „leigázottság általi individualizációnak” nevez, és amely szoros összefüggésben áll az igazság fogalmával, amennyiben a vallomást a hívekből valósággal kikényszerítő egyház nem egy igaz alapelv elismertetését tekinti céljának, hanem egy belső, titkos és rejtett igazság megalkottatását, amely aztán lehetővé teszi az egyén totális felügyeletét⁶¹⁶.

⁶¹³ STP, 373. Érdekes megfigyelni, hogy egy későbbi előadásában Foucault ugyanezt már Platónhoz, a *Törvényekhez* (835c és folyt.), azon belül is a parrhészia gyakorlásához köti: a vezetésre kijelölt vallási autoritás az igaz szó ereje révén meghatározza, hogy a többi állampolgár bizonyos helyzetekben (pl. a szexuális viselkedés kapcsán) hogyan cselekedjen. Lásd GS, 189.

⁶¹⁴ „Religion et pouvoir”, *Michel Foucault. Un héritage critique*, i. m. 189.

⁶¹⁵ STP, 132.

⁶¹⁶ STP, 187.

Az egyénnek és a kormányzásnak ez az elgondolása Foucault szerint tökéletesen ellentétes azzal, ahogyan a görög-római antikvitás egyénei gondoltak magukra, ugyanakkor a mai napig meghatározza Nyugaton a szubjektivitás felfogását, függetlenül attól, hogy a reformáció, amely „nem egy doktrinális, hanem a pasztorációval kapcsolatos vita volt”, végső soron éppen ezt a rendet kérdőjelezte meg (és persze teremtette a maga módján újra), illetve hogy magát a keresztény hagyományt a protestantizmuson túl és attól függetlenül is kezdettől fogva át- meg átvették azok az ellenmozgalmak, amelyekben a totális irányítás alá vont egyének vagy akár közösségek kifejezték azon vágyukat, hogy így vagy úgy, de megszabaduljanak ettől a mindenre kiterjedő felügyeletől⁶¹⁷. A kormányzásnak ez az ezektől a mozgalmaktól függetlenül is jellegzetesen „kereszténynek” és Foucault szemében következőképp „nyugatinak” mondható felfogása a *Sécurité, territoire, population* elemzései szerint többek között „az analitikus felelősség alapelvét” tartalmazta, vagyis azt, hogy a pástornak ismernie kell minden rá bízott hívő életét és gondolkodását, illetve a „tökéletes engedelmesség” (pontosabban a „teljes szolgaság”) parancsát, amely „nem azért tökéletes, mert a parancs maga értelmes, vagy mert egy fontos feladatot jelöl ki, hanem pontosan azért, mert maga a parancs abszurd”⁶¹⁸. Bár Foucault felhívja a figyelmet arra, hogy a keresztény egyház alapvetően egy jó cél nevében veszi magára a kormányzás feladatát, jellegzetes azonban egyrészt, hogy ezt a célt – az üdvözülést – végső soron, mint láttuk, „ürügyként” értelmezi, ami már csak azért is érdekes, mert Philodémosz (vagy persze akár Szókratész) kapcsán ugyanez az üdvözülés, megmenekülés vagy gyógyulás nem ürügy volt, hanem reális cél, másrészt pedig az, hogy e vizsgálódások során a kereszténységnek voltaképpen egyetlen oldalát fedezze fel és mutassa be: mintha a keresztény pasztoráció pusztán a felügyelet és

⁶¹⁷ STP, 153. Foucault az ellenmozgalmak öt alapvető fajtáját emeli ki (lásd 208 és folyt.): aszketizmus, ellenközösségek (pl. Husz, Wyclif), misztika, írásértelmezés, illetve eszkatológia.

⁶¹⁸ STP, 179. Foucault itt Palladioszhoz egy *Historia Lausiaca*-ban megörökített történetére utal, akinek parancsba adták, hogy ölje meg a fiát, és aki a tökéletes engedelmesség nevében valóban a vízbe is fojtotta őt. (A szövegkiadásban jelzik – lásd 191–192 –, hogy Foucault, tévesen, Palladioszhoz tulajdonítja a valójában Cassianus által leírt történetet, amelynek főhőse nem, mint Foucault írja, Lucius testvér, hanem Mucius/Patermutus, aki természetesen nem ölte meg a fiát, hiszen a parancs csak próba volt, és a fiút a többi szerzetes kimentette a vízből. Vö. *De institutis coenobiorum* IV, 27 [magyarul: ford. Simon Árkád. Budapest, 1980, Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tan-
székének kiadványai, 56–57.], ill. MFDV, 135, ahol Foucault már helyesen ismerteti a szöveget).

leigázás önfelelt és önmagát korlátozni képtelen vágya volna⁶¹⁹. Innen már csak egy lépés annak a kimondása, egy 1980-ban tartott, kifejezetten a keresztény vallomásnak szentelt előadásban, hogy a vallomás maga nem más mint az elnyomás és az ellenőrzés jellegzetesen keresztény formája, mintha a keresztény szubjektumok menthetetlenül valami foucault-i értelemben vett Ödipusz-komplexus foglyai volnának: „Minden kereszténynek az a kötelessége, hogy megtudja, kicsoda ő maga, és hogy mi történik benne; ismernie kell a bűnöket, amelyeket elkövetett; tudnia kell, milyen kísértéseknek tette ki magát. Ezeken kívül a kereszténységben mindenki arra van kötelezve, hogy más embereknek beszéljen ezekről a dolgokról, hogy tehát saját maga ellen tanúskodjon.”⁶²⁰

Bár abban nem adhatunk igazat Chevallier-nek, hogy az 1977–78-as előadás-sorozatban Foucault a keresztény pasztorációnak egy olyan fogalmát dolgozza ki, amelyben a pasztoráció alapvetően nem hatalmi kérdésként je-

⁶¹⁹ Jellegzetes, hogy Foucault például Nagy Gergely fontos értekezésének azt a részét is, ahol arról van szó, hogy Pált „már beavatják az égi titkokba, mégis leereszkedik a testi emberek szobájába, elragadtatva a láthatatlan dolgokra emeli föl tekintetét, szánalmában azonban lelki szemeivel a gyarló emberek titkait szemléli” (*A lelkipásztor kézikönyve*. Ford. Sággy Marianne. Budapest, 2004, Kairosz, 82–83.) csak azért idézi meg (lásd STP, 184: „A mindennapi életet konkrétan meg kell figyelni és közben kell tartani: a pásztornak folyamatosan tudnia kell a felügyelete alá tartozó hívők magatartásáról és viselkedéséről”), hogy rámutasson a pásztor felügyelő, ellenőrző és végső soron – egy nemes cél, az üdvözülés érdekében – igába hajtó kormányzási technikájára, amely aztán később a modern felügyelő állam kormányzási modelljévé vált. Ez természetesen egy lehetséges értelmezése a szövegnek, de mintha maga Gergely nem erre akarna utalni, hanem csak arra, hogy a pásztor jóakarató figyelemmel követi minden hívő sorsát, hogy ne általános előírások és szabályok nevében ítélkezzen és intézkedjen, hanem személyre szabottan tudja tekintetbe venni a hívők életét és sorsát: „szeretetét feljűk is kiterjesztette: magára öltötte a hitetlen ember személyiségét, hogy önmagán tanulja meg, hogyan könyörüljön rajtuk, és hogyan bánjon velük, ahogy ő is szerette volna, hogy vele bánjanak.” (Uo. 83.) Az odaadó szeretet és személyes viszony a szókratészi vagy a Philodémosz által leírt epikureus lélekvezetési technikában is meghatározó szerepet kap, és Gergely mintha, többek között, ennek a hagyománynak volna az örököse (még ha itt nem is beszélhetünk arról az erotikáról, amely „a tudás egységét építi ki a mester és a tanítvány között, amely egyben az Idea és a Lét egységét is létrehozza bennük.” vö. a jelen kötetben: 161. o., 467. l.); miközben azonban Foucault a másakra figyelő és ügyelő szókratészi lélekvezetési technikában egyáltalán nem lát semmiféle, a vezetett egyén számára veszélyes és őt leigázni vágyó akaratot, ami pedig eléggé kézenfekvő, hiszen Alkibiadész például a kígyómaráshoz hasonlítja azt a kint, amellyel a Szókratészhoz való kapcsolatot lehet leírni, aki „a filozófia szent tébolyának és mámorának” elsajátítására venné rá tanítványát (*A lakoma* 218a), a többek között Gergelynél megfigyelhető keresztény lélekvezetési technikában alig lát meg mást, mint az ellenőrzés és az alávetés már-már perverz és kerülendő akarátát.

⁶²⁰ OHS, 67.

lentkezik⁶²¹, az azonban kétségkívül igaz, hogy Foucault itt még hangsúlyozza a kormányzó hatalom jóakarátát, és az Istenhez fűződő alávetett viszonya révén a kormányzáshoz fűződő, nem egyértelműen a hívők elnyomására és felügyeletére, hanem egyúttal az isteni hatalomra is ügyelő, Istenre és a hívőkre egyaránt „nyitott” karakterét, ahogy, mint láttuk, kiemeli az emberek kormányzására vonatkozó akarat elleni, jellegzetesen keresztény mozgalmak fontosságát és jelentőségét is, hasonlóan ahhoz, ahogy az 1975-ös előadás-sorozatban, *A rendellenesekben* sem találkozunk az egyetlen egységként kezelt kereszténység totális, mindenkire egyaránt feltétlenül vonatkozó elnyomásának gondolatával, amelynek mintegy stratégiai eszköze lett volna a gyónás és a vallomás⁶²², később azonban, a nyolcvanas években, elsősorban a *Subjectivité et vérité*-ben és a *L'herméneutique du sujet*-ben az antikvitással szembeállított kereszténység egyfelől tisztán igazságrendként kerül értelmezésre, amelyben a vallási vezetők az igazság feltétlen és mindenre kiterjedő kimondását követelik meg alávetettjeiktől (itt már nincs szó a pap és a hívő egyenrangúságáról vagy a papi hatalom jóindulatáról), másfelől Foucault mintegy elfelejti a keresztény hagyomány korábban még hangsúlyozott sokrétűségét, így például az állítólagos abszolút kormányzottsággal szemben fellépő mozgalmakat vagy *A tudás akarásában* és *A rendellenesekben* is bemutatott, a 17–18. századhoz köthető, a kereszténységen belüli törésvonalat,

⁶²¹ Chevallier szerint erre utal az a tény, hogy Foucault rámutat: a kormányzás és a vallomás során az alávetettséget előíró pap maga is alávetett egy nála nagyobb, isteni hatalomnak, és mivel az alávetés során egy olyan célt tűz ki maga és híve elé, amelyet saját maga nem (csak Isten) tud biztosítani, ezért a pap és a hívő gyakorlatilag egy szintre kerül, amennyiben mindketten bűnösök, mindketten alávetettek és mindketten engedelmesek, maga a gyónás pedig „a bizonytalanság talaján működik” (*Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 144.); Foucault azonban nem pontosan ezt állítja előadásában, hanem csak azt, hogy a pásztor, az apát vagy a püspök nem a követelés vagy követelőzés kedvéért követeli meg az engedelmisséget a híveitől, mint inkább azért, mert az isteni hatalom ezt követeli tőle, amikor tehát engedelmisséget követel, akkor maga is engedelmeskedik (ami nem jelenti azt, hogy Istentől kapott hatalma révén ne követelné meg a feltétlen engedelmisséget és az igazság kimondását). Vö. STP, 182.

⁶²² Mint Chevallier is rámutatott, *A rendellenesekben* egyrészt még nincs jelen a későbbi „szép folytonosság”, amelyben a kereszténység valami történeti totalitásként szerepel, amelynek az az egyetlen célja, hogy megtudja az igazságot a hívekről, másrészt a gyónást Foucault nem egy roppant, évezredes hatalmi-kulpabilizációs folyamat eszközeként tárgyalja, hanem egy egészen konkrét diszkurzív eljárásként, harmadrészt azt is kiemeli, hogy a gyónásban a szív megnyitása, vagyis a kimondás aktusa gyakorlatilag fontosabb szerepet tölt be, mint a kimondott igazság. Ezeket a belátásokat a hetvenes évek végére Foucault jobbnak látta módosítani és elfelejteni. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 59 és folyt., ill. RE, 182 és folyt.

és immár egy teljesen homogenizált és egységes „kereszténységről” kezd el beszélni, amely egyszerre a nyugati civilizáció mindent meghatározó eszmei alapjaként kerül értelmezésre⁶²³. Ennek a meglehetősen redukzív és leegyszerűsítő folyamatnak – amely Chevallier szerint nem független a kommunista párttal való polémiától⁶²⁴ – az áldozatává válik, ha szabad így fogalmazni, a gyónás keresztény fogalma, amelyben Foucault mindazt a rosszat látja összpontosulni, ami az ily módon leginkább általa létrehozott kereszténység legfőbb jellemzője: ellenőrzés, elnyomás, elítélés, leigázás, elbírálás, kutakodás, felügyelet, alávetettség, engedelmesség, transzparencia stb.

Pedig a középkori keresztény szövegek olvasása – nem kizárólag, de például az ágostoni *Vallomások* olvasása – közben az az érzésünk, hogy a confessio, legalábbis eredendő értelmében, alighanem a parrhészianak mint az igazság bátor kimondásának, mint a szív egy közösség vagy az Isten előtti megnyitásának, mint az „isteni” igazmondásnak és az eskünek a történetébe – vagy legalábbis abba is – illeszkedik, nem pedig, helyesebben nem feltétlenül és nem kizárólag annak a történetébe, hogy különböző, akár negatív, akár pozitív módon leírt és értett jogi és hatalmi technikák és stratégiák által hogyan sikerült és sikerülhet egy adott közösségnek vagy intézménynek (az igazságszolgáltatási hatalomnak, az egyháznak, a nyugati társadalomnak) vallomásra vagy önmaga elleni tanúskodásra bírnia-köteleznie a rá bízott s persze benne bízó embereket. Az Istenre tekintettel levő keresztény gyónás mint a parrhészia formája ebből a szempontból nagyon is hasonló a görög parrhésziaéhoz, hiszen Szókratész is az isten szavaira hivatkozva védi meg magát vádlói előtt, és vállalja a méregpohár kiivását, ahogy Teiresziasz is kifejezetten az isteni dimenzió felől értelmezi saját vallomását, igazságát vagy

⁶²³ Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 308. Chevallier szerint ezt a redukciót „nem kell komolyan venni”, mert *A szubjektum hermeneutikájának* nem a kereszténység az igazi témája – ez azonban nyilvánvalóan vállalhatatlan következtetés, már csak azért is, mert egy oldallal később maga Chevallier is megjegyzi, hogy *A szubjektum hermeneutikája* elvileg a késő antik filozófiai iskolákról szól ugyan, de Foucault az egész előadás során folyton-folyvást a kereszténység kérdésével van elfoglalva. Lásd uo. 309.

⁶²⁴ Chevallier arra mutat rá (uo. 74–76.), hogy a kereszténység mint „eleve egyházként magára gondoló vallás” és a kommunista párt mint „eleve államként magára gondoló párt” foucault-i fogalma nem feltétlenül független egymástól; ezt a kapcsolatot látszik alátámasztani a lengyel Kolakowski Foucault által minden bizonnyal ismert, francia fordításban a Gallimard-nál 1969-ben, lengyelül pedig 1965-ben, Varsóban kiadott könyve is, a *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, amelyben a francia kiadással egy időben a varsói egyetem filozófia tanszékének éléről eltávolított lengyel filozófus személyes tapasztalatai is fontos szerepet játszhattak, és amelyben nyilvánvalóan tűnik az áthallás vagy párhuzam „az egyházzal harcban álló vallásos tudat” és „a párttal harcoló politikai tudat” között.

igazmondását. A kereszténység különböző formáiban kétségkívül másképp fogják fel ugyanezt a dimenziót, az igazságnak más „ára” van, és másképp kell „megfizetni” érte, de ez a más ár – a történész szemében – nem jobb és nem rosszabb, mint az antik szövegekben megfigyelhető tapasztalat és ár; a feladat, mint arra maga Foucault mutatott rá a történeti-filozófiai kutatás módszertanával kapcsolatos szövegeiben, nem a különböző modellek versenyztetése és el- vagy megítélése, hanem a hasonlóságok és különbözőségek értő, ugyanakkor pozitív és negatív értelemben egyaránt távolságtartó bemutatása.

Tulajdonképpen arról van szó, hogy az a perspektívaváltás, amely a nyolcvanas években következett be Foucault gondolkodásában – és amely, mint korábban láttuk, elsősorban abban jelentkezett, hogy az igazság és az igazmondás kérdése már nem kizárólag és nem kifejezetten az intézményeknek a szubjektumra erőltetett, elnyomó és ellenőrző jellegű és célú parancsaként került értelmezésre, hanem magának a szubjektumnak a belső és talán elidegeníthetetlen vágyaként, hogy az igazság kimondása által etikai értelemben mintegy létrehozza, megalkossa önmagát mint igaz szubjektumot és az igazságban gyökerező igaz (és „szép”) életet saját maga és a politikai értelemben felfogott közösség és világ számára – és amelynek jól látható eredményei voltak az antikvitás (Euripidész, Platón, Galénosz, Seneca vagy Diogenész Laertiosz) szövegeinek elemzésekor, a kereszténység bemutatásakor egyszerűen eltűnt vagy legalábbis háttérbe szorult: a kereszténység analízisekor Foucault valami miatt továbbra is tartotta magát a korábbi, hatalom- és elnyomásközpontú elemzési módszerhez és perspektívához. Így fordulhat elő, hogy amikor a cinikus vagy a sztoikus filozófus mondja ki vagy teszi láthatóvá az igazságot önmagáról, az Foucault szerint az igazság bátor kimondása, amelyben a szubjektum létrehozza önmagát, amikor viszont egy keresztény hívő nyitja meg a szívét Isten előtt, hogy gyógyulása-üdvözülése érdekében megjelenítse önnön léte igazságát, az a felügyelő hatalom elnyomásának bizonyítéka lesz. Ez azt is jelenti, hogy az antik és a keresztény szövegek közötti, Foucault által hangsúlyozott éles különbség nem feltétlenül az értelmezett szövegekből, mint inkább az értelmező perspektívájából érthető meg, abból, hogy az értelmező nem ugyanazzal a módszerrel és hatalom- és szubjektumfelfogással közelít az adott és általa összehasonlításra kiválasztott szövegekhez.

Sajátos egyébként, hogy miközben az antikvitás szövegeit Foucault mindig az igaz szó és az igaz élet egymást magyarázó kettősségében igyekszik látni és láttatni, addig a kereszténység kapcsán megint más módszert követ: egyfelől kizárólag arra koncentrálni, hogy miként vált a kereszténységben a bűn kimondandó igazsággá, másfelől még ezt a vizsgálódási terepet is önkényesen tovább szűkíti azáltal, hogy kijelenti: valójában őt nem az érdekli, hogy a

keresztények ténylegesen hogyan élték meg az igazmondás gyakorlatát, hanem csak az az eszmény, amely a kereszténység kontextusában megszületett, és amely az igazmondás hatalmán alapult: „Az a terv, hogy a szexualitást »diskurzussá« kell átalakítani, már igen-igen régi, és az aszketikus-szerzetesi hagyományban gyökerezik. Ám a 17. század mindenkire érvényes szabályt csinált belőle. Szinte hallom az ellenvetést, hogy ez a szabály egy egészen szűk kis elite volt csak érvényes; a hívek nagy tömege, amely évente csak egy-két alkalommal ült be a gyóntatószékbe, természetesen nemigen tett eleget ennek a bonyolult előírásnak. De itt nem is ez a lényeges, az sokkal fontosabb, hogy minden jó keresztény számára követendő eszményként fogalmazták meg ezt a kötelezettséget.”⁶²⁵

Nem feltétlenül kell és nem biztos, hogy érdemes kijátszani Foucault történeti fejtegetéseit más, nagyon hasonló anyaggal dolgozó, hivatásos történészek kutatásaival; arra azonban talán rá lehet mutatni, hogy a szintén a keresztény gyónás fogalmának és történetének szentelt könyve konklúziójában, ahol a keresztény igazsággyakorlatokat nem annyira az antikvitással, mint inkább a keleti buddhizmussal és hinduizmussal vetette össze, Jean Delumeau azt állapította meg: „Távolabbról és felülről nézve a kereszténység által kidolgozott, mindenre kiterjedő lelkiismeret-vizsgálat gyakorlata és eszméje természetesen illeszkedik a tevékeny, tisztánlátó és nyugtalan, önmagával soha meg nem elégedő, önmaga és mások folyamatos megújításán dolgozó nyugati ember általános történetébe... Tisztán látni önmagammat és nem elvesztegetni az időmet: ez az a két alapvető és összefüggő életszabály, amely a leginkább meghatározza a nyugati mentalitást.”⁶²⁶ Delumeau egy ellentétes irányú megközelítést javasol tehát, hiszen míg Foucault mindenáron a „Nyugatot”, a „nyugati szubjektívációt” akarja a kereszténységből mint történeti alapból megérteni, addig Delumeau a kereszténységet próbálja meg a Nyugat, vagyis a nyugatinak mondható mentalitás felől érteni és értelmezni, illetve míg Foucault a gyónás mélyén ható, elnyomó jellegű morális kód felszámolását vagy megkérdőjelezését tartja fontosnak, Delumeau, elismerve, hogy a gyónás alapja valóban „az értékek egy sajátos rendje és egy törvény legitimitása”, arra hívja fel a figyelmet, ami persze meglehetősen banálisnak hangzik, hogy „nincs társadalom etika nélkül” (etika alatt nyilván nem az egyén önmaga számára kialakított, abszolút autonóm magatartását érti, hanem egyfajta kulturális vagy vallási eredetű, egyetemes „morális kódot”)⁶²⁷.

⁶²⁵ SZT I, 22–23. Vö. RE, 194.

⁶²⁶ Lásd *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIIIe-XVIIIe siècle*. Párizs, 1990, Fayard, 172.

⁶²⁷ Uo. 175.

Ami az igazságaktusok általi, állítólagos totális elnyomást és ellenőrzést mint történeti kérdést illeti, amelyet az egyház gyakorolt Foucault szerint a hívők felett, annak kapcsán a történész szintén más perspektívát ajánl: Delumeau nemcsak arra mutat rá, hogy a gyóntatók tényleges magatartását eleinte egyáltalán nem ez határozta meg, hanem sokszor inkább az unalom, az érdektelenség és leginkább a gyorsaság, amellyel a lehető leghamarabb megpróbálták letudni a gyóntatás eleinte sokszor tőlük is idegen gyakorlatát, illetve penzumszerű kötelességét⁶²⁸, hanem arra is, hogy az előírások kifejezetten a gyóntató atyai jóindulatának és a gyónás nyugtató-gyógyító hatásának fontosságát hangsúlyozták (a Delumeau által idézett Aquinói Tamás a következő jelzőket használja az ideális gyóntató leírására: dulcis, affabilis, suavis, prudens, discretus, mitis, pius, benignens⁶²⁹, vagyis kb.: nyájas, bizalomgerjesztő, gyöngéd, okos, diszkrét, szelíd, jámbor, jóakarató), illetve hogy a szigorú, félelmet keltő bíraskodás és ebből következően a mindenre kiterjedő kutakodás hívei csak a 17. század közepétől kerültek többségbe⁶³⁰, párhuzamosan az egyház spirituális és világi hatalmának és befolyásának növekedésével, működésük és hozzáállásuk azonban – mint többek között Pascal fellépése mutatja – szinte azonnal éles vitákat szült⁶³¹. Innen nézve a gyónás mint történeti fogalom és gyakorlat mélyén rejlő probléma nem az, hogy leleplezzük-e végre és miként leplezzük le a keresztény egyházat alapjaiban meghatározó elnyomó és felügyelő gépezetet, hanem inkább annak a feltárása, hogy a számtalan, egészen különböző és olykor egymással homlokegyenest ellentétes és egymást bizonyos értelemben kölcsönösen „kiátkozó” gyónás- és gyóntatásfelfogás közül mégis melyiket nevezhetjük a par excellence keresztény felfogásnak és gyakorlatnak. Delumeau kutatásai alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy Foucault történészként és filozófusként is mintha a könnyebbik utat választotta volna, az ítékezés és elítélés útját – miközben éppen a gyónásban rejlő bírói-ítélkező hatalomról és kormányzási gyakorlatról akarta lerántani a leplet –, a nehezebb: a probléma feltárása, a voltaképpen, legnemesebb értelemben vett „problematizáció” helyett.

⁶²⁸ Uo. 18.

⁶²⁹ Uo. 30.

⁶³⁰ Ez megfelel annak, amit Foucault *A tudás akarásában* úgy mond, hogy az ellenreformáció az, ami „minden katolikus országban felgyorsítja az évi gyónás ritmusát, megpróbálja rákényszeríteni a hívőkre az aprólékoskodó önvizsgálat szabályait”; a gyónással kapcsolatos paradigmaváltás tehát ekkor még Foucault szerint is csak a 17. századtól figyelhető meg. Lásd SZT I, 20–21.

⁶³¹ *L'aveu et le pardon*, i. m. 49 és folyt.

5. *A kereszténység problémája: gyónás és vallomás*

A szexualitás története második és harmadik kötetét meghatározó éles szembeállítás a kereszténység és az antikvitás között kétségkívül rányomja a bélyegét a nyolcvanas évek előadásaira is – sőt, sok tekintetben éppen annak vagyunk tanúi, hogy ekkor már azok a keresztény lelkeséget vagy mentalitást illető, komplex történeti vizsgálódásról árulkodó megjegyzések is eltűnnek az elemzésekből, amelyek *A rendellenesekben* és a *Sécurité, territoire, population*-ban még többé-kevésbé érezhetőek voltak –, ám helyenként viszonylag árnyaltabb megközelítésre is rá lehet mutatni, melyek kismértékben ugyan, de legalábbis kérdésessé teszik ezt a meglehetősen kiélezett ellentétet: ezekben az előadásokban Foucault egyrészt az antikvitáson belül is egymástól meglehetősen eltérő modelleket mutat be (az igazmondás euripidészi, szókratészi, cinikus, epikureus és sztoikus modellje sok tekintetben összeegyeztethetetlen egymással), így már az igazmondás antik története is törések és egészen különböző minták sorozataként kerül tárgyalásra, természetesen a nyilvánvaló folytonosságok figyelembevétele mellett, a kereszténységgel bekövetkező újabb törés tehát nem az első és nem az utolsó nagy változásként jelentkezik az igazmondás történetében, másrészt Foucault – jellemzően inkább csak a legutolsó előadás-sorozatában – eljut odáig, hogy kifejezetten nagy hangsúlyt helyez a parrhészia antik és keresztény fogalmának hasonlóságára, vagyis a két hagyomány eredendő folytonosságára is, ami meglehetősen fontos újítás nemcsak *A szexualitás története*, hanem a nyolcvanas évek legtöbb előadása felől nézve is; harmadsorban azt is meg kell jegyezni, hogy – megint csak *A szexualitás történetével* szemben – itt már nem pusztán általában „a kereszténységről” beszél, hanem konkrét szövegeket is idéz és elemez: így például a cinikus és a keresztény hagyomány különbsége kapcsán Gázai Dórotheosz egy vonatkozó szövegét mutatja be⁶³², máskor, Szophoklésszel és Homérosszal összevetve, Cassianus és Tertullianus részletekbe menő tárgyalása mellett röviden utal Jeromos, Órigenész vagy Ambrus egy-egy szövegére is⁶³³, megint máskor többek között olyan szövegeket is bemutat, mint például Hermász *Pásztor*a, a *Didakhé* vagy az *Apophtegmata patrum*⁶³⁴. Megjelennek tehát konkrét és érdemi hivatkozások középkori keresztény szövegekre, amelyek *A szexualitás történetéből* hiányoztak (és amelyek valószí-

⁶³² CV, 306–307.

⁶³³ MFDV, 104 és folyt.

⁶³⁴ GDV, 71 és folyt.

núleg meghatározták a kéziratban maradt negyedik kötet, *A testiség vallomási* gondolatmenetét és forrásait is).

Összességében ugyanakkor egyfelől megállapíthatjuk, hogy a kereszténység árnyaltabb és bizonyos értelemben kifejezetten pozitív megközelítése jellegzetesen és a legnagyobb erővel csak az utolsó, 1984-es előadás-sorozatban érhető tetten, másfelől viszont rámutathatunk arra, hogy az igazmondás történetét felvázoló Foucault még az 1982–83-as előadás-sorozatban is hajlamos volt az antikvitás és a kereszténység közötti eltérést azáltal is kiemelni, hogy az ezt az eltérést nem kifejezetten alátámasztó antik szövegeket a bennük kifejtett tézisekkel ellentétesen értelmezze, ráadásul az antik szövegekre és szerzőkre vonatkozó fejtegetéseinek számos olyan pontját is felidézhetjük, amelyek egészen szembetűnően párhuzamba állíthatók a kereszténység alapvető szövegeivel, de amelyeket Foucault – akár azért, mert nem vette észre ezeket a párhuzamokat (nem ismerte a vonatkozó evangéliumi és középkori szövegeket), akár azért, mert nem akarta észrevenni őket – figyelmen kívül hagyott.

Ami az antik szövegek tendenciózus értelmezését illeti, ennek kapcsán a *Gorgiasz* egy szöveghelyének foucault-i elemzésére érdemes kitérni, ahol Szókratész arra a kérdésre kereste a választ, hogy miben kell látni „a szónoklás nagy hasznát”, amiről Gorgiasz tanítványa, Pólosz szerette volna meggyőzni őt. Szókratész válasza a saját maga által feltett kérdésre az, hogy a szónoklásra elsősorban a bírósági ügyekben lehet szükségünk, de ott semmiképpen nem arra kell használnunk, mint a legtöbb ember teszi, hogy büntetlenül sérthessünk jogot, hiszen az igazságtalanság lenne, ami megengedhetetlen, hanem – ha már használni akarjuk valamire, akkor legfőljebb – arra, hogy önmagunkat jelentsük fel vele és általa: „Ha elkövetünk valami jogtalanságot, akár mi magunk, akár olyan ember, akinek a javát akarjuk, önként kell jelentkezni ott, ahol a lehető leghamarabb igazságot szolgáltatnak, vagyis a bíró előtt, mintha orvoshoz mennénk, nehogy idültté váljon bennünk az igazságtalanság mételye, és lelkünket belsőleg romlottá, gyógyíthatatlanná tegye.” Erre jó tehát a szónoklás: „hogy bevádolhassuk legfőképpen saját magunkat... Nem kell rejtegetni a bűnt, hanem napvilágra hozni, hadd bűnhődjék az illető, hadd nyerje vissza egészségét, és kényszeríteni kell magunkat is és másokat is, hogy ne gyáváskodjunk, hanem csukott szemmel, derekasan és bátran álljunk oda – mint az orvos elé, ha vágni vagy égetni akar –, csak a jóra és a szépre gondolva, mit se törődve a fájdalommal. Ha hibánk verést érdemel, álljunk ki a verést, ha bilincset, veressük bilincsbe magunkat, ha pénzbüntetést, fizessünk, ha száműzetést, vonuljunk el, ha halált, haljunk meg. És mindenki önmaga legyen a maga és rokonai első vádlója, s arra használja a

szónoklást, hogy a rossz tetteket napfényre derítve a legnagyobb rossztól, a jogtalanságtól megszabadítson.”⁶³⁵

Ha annak az előtörténetét akarnánk megírni, amit Foucault jellegzetesen és, mint már utaltam rá, nagyrészt tévesen a keresztény gyónás gyakorlatának mond, keresve sem találhatnánk ennél megfelelőbb antik szöveget: van itt bűn, önvád, bírósági eljárás, orvosi metafora, kényszerítés, önsanyargatás, aszkézis és a börtön sötéttségével szembeállított fény és ragyogás mint megsza- badulás; szinte kár, hogy nem keresztény szerző írta ezt a szöveget, mert ezzel kitűnően alá lehetne támasztani mindazt a rosszat, amit Foucault a keresztény gyónásról mond. Másrészt viszont kellemetlen is ez a szöveg: ha komolyan vesszük Platón szövegét, akkor viszonylag nehéz érvelni a kereszténységről mint abszolút törésről alkotott történeti tézis és meggyőződés mellett. Mivel pedig Foucault-nak nem az a célja, hogy valamiféle hasonlóságra vagy folytonosságra mutasson rá Platón egy nem jelentéktelen szövege és a kereszténység egy fontos gyakorlata között, hanem az, hogy kimutassa: a kereszténység valami totálisan mást hoz a történelemben, mint ami előtte volt⁶³⁶, ezért a következőképpen magyarázza Szókratész felvetését: Platón „egy paradox és lehetetlen jelenetet ír le, valami abszolút különös és elképzelhetetlen dolgot”, ami „groteszk”, „nevetséges” és ami csupán „a retorika bohóckodó használata”, majd pedig megkülönbözteti egymástól az „igazi görög” és ebből következően a „nem igazi görög” magatartást és felfogást, és Szókratész felvetését természetesen ez utóbbihoz sorolja⁶³⁷. Foucault odáig megy, hogy azt állítja: a keresztény teológusok soha nem hivatkoztak erre a platonikus szövegre – ő legalábbis nem ismer olyan keresztény szöveget, amelyik idézné a *Gorgiaszt* –, ami szerinte azt bizonyítja, hogy a keresztény auktorok maguk is érezték: Platón itt egyáltalán nem olyan dolgokról beszél, amelyeknek bármi közük lenne a keresztény értelemben vett gyónáshoz⁶³⁸.

Valójában azonban a „keresztény auktorok” először is nagy valószínűséggel egészen más ok miatt nem idézték (már ha tényleg nem idézték, például a keleti kereszténységben) a *Gorgiaszt*: a latin nyelvű keresztény szerzők egészen pontosan azért, mert a dialógus első latin fordítása Nyugaton a 15. században jelent meg, a latin egyházatyák és doktorok nagy része pedig, mint ismer-

⁶³⁵ *Gorgiasz*, 480a–e. Fordította Péterfy Jenő fordításának felhasználásával Horváth Judit. Budapest, 1998, Atlantisz.

⁶³⁶ Chevallier a következőképpen összegzi Foucault kutatási programját: „Mi történt a Krisztus utáni első évszázadokban, ami miatt radikálisan megváltozott az embernek saját magához és az igazsághoz fűződő viszonya?” *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 293.

⁶³⁷ GS, 333–336.

⁶³⁸ GS, 331.

retes, nem értett és nem olvasott görögül. A szerelemről értekező Clairvaux-i Bernát sem azért nem idézi például *A lakomát*, mert nem ért egyet a tartalmával, vagy mert rossz komédiát lát benne csupán, hanem egyszerűen azért, mert nem ismeri. Ami pedig Szókratész érvelésének „groteszk” vagy „bohóckodó” voltát illeti, azt Platón szinte bármely művében felfedezhetjük: könnyű volna kimutatni, hogy Platónnak a *Phaidroszban* kifejtett szerelemfelfogása idéetlenkedés csupán, hiszen az egész beszélgetés kontextusa az évődés, a bohóckodás, a csábítás, amely során valójában éppen nem a fennkölt szerelemről van szó, amiről a szereplők beszélgetnek, hanem Szókratész Phaidrosz iránti alantas rajongásáról, aminek nevében el akarja szakítani őt szeretőjétől, Lüsiasztól, arról nem is beszélve, hogy a szerelem születését Szókratész például ahhoz az érzéshez hasonlítja, kétségkívül kissé idéetlenül és tréfálkozva, „amilyen viszketést és bizsergést éreznek foghúsuk táján azok, akiknek épp jön a foguk” (251c). Könnyű volna ezekre hivatkozva diszkvalifikálni tehát Szókratész szerelemtanát, ahogy előadásában a *Gorgiasz* érvelését diszkvalifikálja Foucault – és persze mégsem lehet, mert ez a bohóckodás, tréfa vagy ironia természetes része minden szókratikus dialógusnak; ezzel az erővel Platón egész életművét félrevehetnénk, mondván: ezekben a furcsa szövegekben idéetlen és groteszk elméleteket és történeteket találunk csupán.

Jellemző, hogy Platón szövegeiben Foucault kizárólag ott fedezi fel a bohóckodást, ahol arra szüksége van; jelen esetben arra van szüksége, hogy kimutassa: Szókratész nem gondolja komolyan, amit mond, ez nem „az igazi” görög felfogás. Valójában azonban nehéz megmondani, mit is kellene érteni egy ilyen egyszerűen leírható, homogén, „igazi görög” felfogáson – s ha volt is egy ilyen egyetemes görög szellem, a tanítása és tevékenysége miatt a polisz által halálra ítélt Szókratészre nem biztos, hogy úgy kell tekintenünk, mint aki ezt az átlagos és „igazi” görög gondolkodásformát képviselte –, az pedig ismeretes, hogy Szókratész Platón dialógusaiban folyton-folyvást bohóckodik, ez Szókratész védjegye: soha nem lehet teljesen komolyan venni azt, amit mond, ami persze nem jelenti azt, hogy maga Szókratész ne gondolná halálosan komolyan azt, amit mond, máskülönben nem tudna nyugodt szívvel meghalni polgártársai ítélete nyomán, még halálában is képet adva nekik és magának az igaz filozófusról és filozófiáról. Mindez persze nem Szókratész történeti alakjára, hanem a Platón által megörökített Szókratészre vonatkozik csak (fogalmunk sincs arról, ki volt és milyen is volt valójában Szókratész); a *Gorgiasz* foucault-i értelmezése mindenesetre a tendenciózus interpretáció iskolapéldája.

Térjünk rá a másik kérdésre: melyek azok a nyilvánvaló párhuzamok, amelyeket Foucault figyelmen kívül hagy, nem akar észrevenni, vagy amelyeket

egyszerűen nem ismer fel? Több ilyenre is lehetne utalni, de a legalapvetőbb természetesen Jézusnak az evangéliumokból ismert alakja, amely különös módon mintegy átsejlik a cinikusok Foucault által adott leírásán. Amikor Foucault a cinikus filozófus-királyról beszél, aki királyi hatalmát szegénységébe és nélkülözésébe rejti, a királyról, akit mindenki csúfol, kinevet és lenéz, de akinek hatalma és feladata van: az igazság és az igazság tanúsítása és hirdetése, a mesterről, aki egyfajta orvosként tekint magára, aki életét is hajlandó odaadni az igazságért, aki szó nélkül elviseli a nélkülözést, a megaláztatást, és akinek az igaz szó nem más, mint út az igaz élethez⁶³⁹, akkor nehéz nem felidézni Jézus alakját, akit tanítványai pontosan ilyennek írnak le (talán nem szükséges ezek kapcsán idemácsolni a vonatkozó evangéliumi szövegeket, többek között János evangéliumának ismert mondatát (Jn 18, 37): „Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról.”).

Foucault többek között azt is mondja a cinikusok kapcsán, hogy minden szenvedésben, amelyet elviselnek, egy Zeusz által elrendelt gyakorlatot látnak, és idézi is Epiktétosznak a cinikusokat illető leírását, amely megint csak egészen evangéliumi szellemiségűnek hat: „Hiszen finom szálként ez is bele van szőve a cinikus életébe: meg kell, hogy korbácsolják, mint egy szamarat, és neki, bár őt korbácsolják, úgy kell szeretnie azokat, akik a korbácsolást tartják, mintha apja vagy fivére volna mindegyiküknek.”⁶⁴⁰ Szintén Epiktétosztól idézi a következő szöveget, amely a fontos különbségek mellett legalábbis emlékeztet Jézusnak az evangéliumok által megörökített portréjára: „Akinnek semmije sincs és meztelen, és nincs háza és nincs tűzhelye, és piszokban él, és nincs szolgája és nincs hazája – az hogyan élhet derűsen? Lám, isten elküldött hozzátok valakit, aki a gyakorlatban mutatja meg, hogy ez lehetséges. »Nézzetek rám, nincs se házam, se hazám, se vagyonom, se szolgám, a pusztán földön hállok, se feleség, se gyermek, se kunyhó, csak a föld, az ég meg a filozófusköpenyem. És hiányzik valami az életemből? Talán nem élek szomorúság nélkül, nem élek félelem nélkül? Talán nem vagyok szabad? ... Ki az, akinek mikor rám tekint, nem az az érzése, hogy urát és királyát látja?»⁶⁴¹

Amikor Szókratész kapcsán Foucault kifejti, hogy Szókratész szerint az igazi tanító a logosz, ő pedig nem más, mint az, aki elvezet ehhez az igazi tanítóhoz⁶⁴², akkor nehéz nem felidézni Máté evangéliumának többek között Ágoston, Bonaventura vagy Aquinói Tamás által is részletesen kom-

⁶³⁹ Lásd CV, 252 és folyt.

⁶⁴⁰ Epiktétosz: *Beszélgetések* III, 22, 54. Vö. CV, 275.

⁶⁴¹ *Beszélgetések* III, 22, 47–49. Vö. pl. Mt 8, 20: „A rókáknak van vackuk, az ég madarainak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania.”

⁶⁴² CV 141.

mentált⁶⁴³ szöveghelyét: „Ne hívassátok magatokat mesternek se, mert egy a ti Mesteretek, a Krisztus” (23, 10), ami többek között éppen azért érdekes, mert Krisztus egyfelől az Ige, vagyis a Logosz (Jn 1, 1), másfelől pedig „az út, az igazság és az élet” (Jn 14, 6). Szókratész daimónja mint kérlelhetetlen belső iránytű vagy akár a cinikusok megátalkodott igazságakarása vajon nem állítható-e párhuzamba a „belső ember” és a „belső szó” többek között ágostoni gondolatával, amely az ember „külső szavait” is radikálisan átformálja, és amely makacsul és szüntelenül az igazság felkutatására és megélésére űzi az embert⁶⁴⁴? Említhetünk olyan párhuzamokat is, amelyek talán nem ennyire szembeszökőek: Foucault például kimutatja, hogy a cinikus iskola egyik legfontosabb tanítása az erényhez vezető közvetett és rövidebb út, vagyis a hosszú, sok tudáson és tanuláson át vezető út levágása és lerövidítése⁶⁴⁵; ezt a tanítást például Ágoston egyik nagy hatású művében is felfedezhetjük⁶⁴⁶. Ha elolvassuk Epiktétosznak a cinikusoknak szentelt szövegét, további, hol egészen meglepő, hol egészen nyilvánvaló párhuzamokra bukkanhatunk, így például arra a cinikus tanításra, amely tagadja, hogy a boldogság „kint” volna, ahol az emberek általában keresik⁶⁴⁷, és amely legalábbis emlékeztet Ágoston hasonló értelmű, híres kijelentésére a *Vallomásokban* (X, 27, 38; de persze a X. könyvnek az egész, a boldog életről szóló eszme-futtatása is); ahogy a kíméletlen önvizsgálat parancsa (pl.: *Beszélgetések* III, 22, 14–16.) is párhuzamba állíthatónak tűnik a *Vallomások* világával, amelyben az önvizsgálat természetesen nem merül ki önmagam elítélésében, és amelyben ráadásul a vizsgálat a lélek múltján és jelenén kívül, mint a *Vallomások* utolsó könyvei mutatják, kiterjed a teremtés – az univerzum – egészének vizsgálatára és felmérésére is. Az isteni tekintetnek és igazságnak a lélek mélyén való felkutatása és meg-

⁶⁴³ Lásd Ágoston *De magistro* című fiataalkori dialógusát, Tamás értekezését (*Questiones disputate de veritate, q. XI, De magistro*), illetve Bonaventura „Unus est magister noster Christus” című szentbeszédét (*Sermones de diversis*. Szerk. J.-G. Bougerol. Párizs, 1993, Les Éditions Franciscaines).

⁶⁴⁴ Vö. pl. *De trinitate* XV, 11, 20., ill. a *De vera religione* szállóigévé vált kijelentését: „Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.” („Ne önmagadon kívül keresd: a belső emberben lakik az igazság.”) Lásd *A lélek iskolája*, i. m., 255.

⁶⁴⁵ CV, 191.

⁶⁴⁶ „Ha valaki másként érti az írást, mint az adott könyv szerzője, akkor az ilyen embert az Írás, mely nem hazudik, félrevezeti. Ámde, ha olyan vélemény téveszti meg, amely, mint már elkezdtem mondani, növeli a szeretetet, vagyis a parancsokat célját, akkor úgy csalódik, mint az az ember, aki tévedésből letér ugyan az útról, de a szántóföldön átkelve mégis oda jut, ahová az út vitte volna.” *A keresztény tanításról*. Ford. Böröczki Tamás. Budapest, é. n., Kairosz, 77.

⁶⁴⁷ *Beszélgetések* III, 22, 26–33.

találása – ez Platónra, Diogenészre, Ágostonra vagy Avilai Terézre egyaránt igaz – nem azt szolgálja, hogy bíróság elé állíttassam és elítéltessem magam, hanem azt, hogy túljussak önmagamon, hogy abban valósítsam meg önmagam, és persze azzal elegyedjek párbeszédbe a szívem mélyén, aki több (és igazabb), mint ami én magam vagyok.

A cinikusok elemzése során Foucault nem utal ezekre a párhuzamokra, és nem biztos, hogy azért, mert túlságosan evidensnek tartja őket. Más hasonlóságokra – legalábbis utolsó előadás-sorozatában – ugyanakkor nagyon is felhívja a figyelmet, hiszen, mint korábban már utaltam rá, éppen a cinikus filozófiai iskola tárgyalása nyomán volt kénytelen szembesülni azzal, hogy a cinikusok által keresett igaz élet és igaz szó, amely minden mászt zárójelbe tesz, ami nem az igazság maga, sok tekintetben emlékeztet az igaz élet és az igaz szó kora keresztény felfogására: ekkor kezd el tehát arról elmélkedni Foucault, ami abszolút újdonságnak számít az addigi megközelítéshez képest, hogy az antikvitás és a kereszténység igazsággyakorlatai nagyon is hasonlítanak egymásra, illetve hogy ebben az értelemben itt nem törésről, hanem egyértelmű folytonosságról beszélhetünk⁶⁴⁸. Magát a keresztény prédikáció gyakorlatát is a cinikus filozófiai iskola „kritikai prédikációjából” vezeti le, szembeállítva a sztoikusok szűk körben elhangzott tanításával⁶⁴⁹, a keresztény mártírokat pedig, akik életükkel is hajlandóak voltak fizetni az igazságért, a cinikusok mint az igazság bátor misszionáriusai és tanúsítói örökösüként és folytatóiként írja le (ami persze alighanem túlzó vagy legalábbis kérdéses analógia), de felhívja a figyelmet olyan párhuzamokra is, mint például a bestialitás és a naturalitás mint igazság szabad vállalása (Szent Benedeknél és a sivatagi atyáknál)⁶⁵⁰, a domonkosok nevében rejlő kutyamotívum (vagy inkább szójáték): Domini Canes („Isten kutyái”: ismeretes, hogy a cinikus elnevezés a görög küon: „kutyá” szóból származik)⁶⁵¹ vagy – a lemeztelenedés testi és lelki motívuma, a cinikusok meztelen igazsága kapcsán – a „nudi nudum Christus sequens” mint a keresztény aszkézis és misztika egyik alapelve⁶⁵². Foucault tulajdonképpen arra mutat rá, hogy ha Hadot meggyőzően érvelt amellett, hogy a platonikus, a sztoikus és az epikureus „lelkigyakorlatok” mind megtalálták a maguk he-

⁶⁴⁸ CV, 290. A cinikus és a keresztény élettechnika közötti folytonosság élő példája Peregrinosz, aki Lukianosz szerint cinikusból lett keresztény és keresztényből lett cinikus. Vö. CV, 181., ill. Lukianosz már idézett, vonatkozó művét („Peregrinosz halála”, *Összes művei II*, i. m. 481–498.).

⁶⁴⁹ FS, 119.

⁶⁵⁰ CV, 291–293.

⁶⁵¹ CV, 168.

⁶⁵² Uo.

lyét és új formáját a születő kereszténységben, amely az „igaz(i) filozófiaként” tekintett magára⁶⁵³, akkor ugyanezt mondhatjuk el az Hadot által részletesen nem tárgyalt cinikus iskoláról is: Foucault szerint a cinikus filozófia lelkigyakorlatainak legádázabb követői bizonyos értelemben nem voltak mások, mint éppen a kora keresztény szerzetesek, remeték, tanítók és mártírok⁶⁵⁴.

Alapvető különbségekre is felhívja persze Foucault a figyelmet: mind a keresztények, mind a cinikusok az igazság tanúsítói, az igaz szó kimondói és az igaz élet keresői vagy inkább megtalálói, míg azonban a cinikusok egy másik világot (un autre monde) szeretnének itt és most megalapítani, addig a keresztények egy másvilág (un monde autre) nevében tevékenykednek⁶⁵⁵. Ráadásul a cinikusok alapelve a cinikus filozófus–király abszolút szuverenitása, a keresztény lelkigyakorlaté viszont – Jézushoz hasonlóan – éppen az engedelmisség⁶⁵⁶. Az mindenesetre világosan látszik, hogy Foucault a cinizmusra itt már nem annyira vagy nem kizárólag egy a későbbi korszakokkal, például a kereszténységgel szembeállítható antik filozófiai iskolaként, hanem egyfajta korokon átívelő, „filozófiai” attitűdként tekint⁶⁵⁷, és ennek megfelelően megpróbál egy olyan történetet felvázolni, amelyben a kereszténység – pontosabban a kereszténység egy meghatározó hagyománya – immár a lehető legpozitívabb szerepet játssza, és amely a cinikusoktól e keresztény hagyományon át egészen napjainkig vezet. Ez, *A szexualitás történetéhez* képest, az igazság egy alternatív története, amelynek főhősei a cinikus filozófusokon kívül részint a kora keresztény atyák, remeték és mártírok, részint a német protestantizmus, jellegzetesen Luther⁶⁵⁸, részint olyan filozófusok, mint Montaigne, Spinoza vagy Nietzsche⁶⁵⁹, az újabb korokban pedig egyfelől a forradalmi életet hirdető filozófiai-politikai tanítók, hősök és a politikai forradalmárok⁶⁶⁰, másfelől pedig Baudelaire, Manet vagy Beckett, akiknek a művészetében mintegy feltör vagy felszínre bukkan „mindaz, aminek egy adott kultúrában nincs joga vagy nincs lehetősége önmaga kifejezésére”⁶⁶¹.

⁶⁵³ Lásd P. Hadot: *A lélek iskolája*, i. m. 63–84.

⁶⁵⁴ Lásd CV, 290–293.

⁶⁵⁵ CV, 292.

⁶⁵⁶ CV, 293.

⁶⁵⁷ Vö. J. Revel: „Promenades, petits excursions et régimes d’historicité”, *Michel Foucault: éthique et vérité. 1980–1984*, i. m. 166.

⁶⁵⁸ CV, 228.

⁶⁵⁹ CV, 217.

⁶⁶⁰ CV, 196.

⁶⁶¹ CV, 174. Foucault itt egyrészt, Bahtyin nyomán, a művészet karneváli formájáról, az igazság napvilágra kerülésének egyfajta ünnepi és/vagy bohóckodó formájáról beszél, amelyben a meztelen igazság éppoly fontos, mint a nevetés és a kinevetés, másrészt pedig arról,

1984-es előadás-sorozata lezárásakor Foucault, kifejezetten a kereszténységre összpontosítva, két különböző hagyományt különböztet meg, és ennek nyomán írja le a kereszténység és ebből következően az egész Nyugat történetét: az egyik oldalon van a parrhészia „pozitív” keresztény hagyománya, amelyet a keresztény misztikához köt, a másik oldalon viszont ott van a kereszténység „negatív”, parrhésziaellenes hagyománya, amelyet Foucault a keresztény aszkézissel, azon keresztül pedig a keresztény pasztorációval és a kereszténység intézményes világával azonosít (mint Carlos Lévy megjegyezte, ez voltaképpen ugyanaz a szembeállítás, amelyet Euripidész kapcsán használt Foucault, ahol a parrhészia „jó” és „rossz” használatát különböztette meg egymástól élesen⁶⁶²). Az előbbi individualista és a bizalmon alapul: Foucault a parrhészia kora keresztény fogalmát Pál és János újtestamentumi szövegei alapján a szívnek, a szónak és a létnek Istenre való nyitottságaként értelmezi, valami isteni eredetű bizonyosságként, bizalomként, elhatározottságként és őszinteségként⁶⁶³, az utóbbi viszont közösséglvű és az a meggyőződés határozza meg, hogy az igaz élethez az alávetettség és a félelem vezet el: ennek a „nagy gyanúnak” a nevében alakul ki Nyugaton a vallomás gyakorlata, amely révén az embernek, mintegy az emberrel szembeni bizalmatlanság jegyében, előírják és kötelezővé teszik, hogy saját magáról szüntelenül vallomást tegyen, és vallja meg az igazat. Ez az, amit történeti és intézményes értelemben Foucault összehasonlíthatatlanul meghatározóbbnak mond a negativitás tengerében szinte szigetként megmaradt misztikus hagyománynál, amely annak „a nagy vállalkozásnak” mintegy a margóján próbált nagy nehézségek árán fennmaradni a kereszténység későbbi történetében, „amelyben az ember arra

hogy „a művésznek olyan kapcsolatot kell kialakítania műve révén a valósággal, amely nem a díszítés és az utánzás, hanem a lemeztelenítés, a leleplezés, a kiásás és az életnek az élet elementáris összetevőire való vad redukciója formájában megy végbe.” Ez az, amit „a művészet bátorságának” nevez, és amit „a művészet barbár igazságával” hoz összefüggésbe: a modern művészet antiplatonikus (amennyiben nem ideálokat, hanem az élet elementáris összetevőit mutatja be), antiarisztotelaiánus (amennyiben minden szabályra fityyot hány, hiszen éppen a szabálytalanság válik egyedüli szabályává) és kultúraellenes (amennyiben a kulturális konszenzusok ellen a saját, a megegyezés felől nézve kifejezetten barbár igazságát állítja szembe). „Ha nem is kizárólag a művészetben, de a modern világban mindenekelőtt mégiscsak a művészetben koncentrálódnak az igazmondás legintenzívebb formái, a művészet az, ami elsősorban veszi magának a bátorságot ahhoz, hogy az igazmondás által megsebezzen.” CV, 172–174. Foucault, Beckett és a modern művészet igazságakarása kapcsán részletesebben lásd „Hazugság, igazság, irodalom: Foucault, Beckett”, *Vigilia*, 2015/6, 442–447.

⁶⁶² „Parrèsia”, *Michel Foucault. Un héritage critique*, i. m. 151.

⁶⁶³ CV, 300–301.

van meghívva, hogy Isten iránti engedelmségből és az ugyanerre az Istenre vonatkozó félelméből és reszketésből folyton gyanúval éljen saját magával szemben”⁶⁶⁴. „Kifürkészni az igazságot magamról az itteni világban, gyanúval fordulva a világ és önmagam felé, és félelemmel és reszketéssel állva Isten előtt, [a kereszténység szerint] kizárólag ez nyitja meg előttünk az utat az igaz élet felé. Az életről megvallott igazság az igaz élet előtt: ez az, amivel a keresztény aszketizmus alapvető változást hozott az ókori aszketizmushoz képest, amely mindig azt tűzte ki maga elé, hogy az életről megvallott igazság egyidejű legyen az igaz étellel, és amely, legalábbis a cinikus filozófiai iskola tanítása szerint, azt vallotta, hogy az igazság igaz élete itt és most valóságos lehetőséget jelent számunkra.”⁶⁶⁵

Talán nem szükséges – a szöveg minden érdekessége mellett – sokadszorra is kiemelni Foucault gondolkodásának azt a már jól ismert vonását, hogy szeret – mint itt is – nagy, egymással a végletekig ellentétes korszakokban és a végsőig leegyszerűsített és összességében meglehetősen problematikus kettősségekben gondolkodni; fontos látni ugyanakkor, hogy Foucault ezekben az előadásokban világosan elkülönít két, egymástól sok tekintetben eltérő hagyományt a kereszténységen belül (függetlenül attól, hogy ez a megkülönböztetés *A szexualitás történetében* eltűnik), és ezek egyikét a parrhésziára vonatkozó antik bölcséleti tudás, tanítás vagy életforma legitim és messzemenően pozitív értelemben vett folytatójaként határozza meg és írja le: az igazság történetében a kereszténység tehát már nem vagy nemcsak szakítást jelent az antikvitáshoz képest, hanem alapvető folytonosságot is, hasonlóan ahhoz, ahogyan például Szókratész is egyszerre kapcsolódik a parrhészia Euripidész által felvázolt politikai értelméhez, és meg is haladja azt, vagy legalábbis kívül is áll rajta, vagy ahogyan Diogenész is egyszerre folytatja, megtagadja és radikalizálja a szókratészi életmódot és életfelfogást. Az 1984-es előadás nívuma a parrhészia egy keresztény hagyományának pozitívként való, érdemi tárgyalása tehát, ami még akkor is figyelemre méltó, ha a gyónás és a vallomás keresztény gyakorlatában Foucault ekkor sem képes mást látni, mint a parrhészia negatív értelemben vett folytatását és áthagyományozását, amely abszolút ellentétben áll az igazság szabad bátorságával: a gyónás gyakorlata Foucault szemében az egyház részéről mindvégig az ellenőrzés akaratát, a hívő részéről pedig az engedelmség gyávaságát jelenti, amely az egyházi elnyomás bensővé tett vagy elsajátított hatalmi stratégiája, egyúttal a nyugati „vallomástevő” társadalom alapja.

⁶⁶⁴ CV, 308.

⁶⁶⁵ Uo.

Az a belátás, hogy a kereszténységre nem tekinthetünk egyetlen, tömb-szerű folyamatként vagy hagyományként a nyolcvanas évek korábbi előadá-saiban is felbukkan, anélkül azonban, hogy ennek a kereszténységen belül el-különített, alternatív hagyománynak ilyen egyértelműen pozitív és megha-tározó szerepet tulajdonítana az igazság történetében. Itt legalább öt vonat-kozó szövegre hívhatjuk fel a figyelmet, amelyek kisebb-nagyobb eltérések-vel ugyanazt a történeti hipotézist tartalmazzák, és amelyekben Foucault – az igazság és az igazmondás tekintetében – a kereszténységen belül elkülöni-ti egyrészt, Tertullianus nyomán, a kora keresztény exomologészis gyakor-latát – mint eredeti, de később elhagyott hagyományt –, illetve az elsősor-ban Cassianushoz köthető – viszonylag kései, de csakhamar kizárólagossá és meghatározóvá vált – exagoreusziszt⁶⁶⁶. Eredetük Foucault szerint egyrészt a keresztényüldözéshez mint történeti valóságához és dilemmához kapcsolódik (vissza lehet-e fogadni az üldözések végén a keresztény közösségbe azokat a korábban már megkeresztelt hívőket, akik erőszak vagy fenyegetés hatására megtagadták az igazságot?), másrészt pedig a gnosztikusokkal folytatott elméleti vitához, akik az üdvözülést a tökéletesség állapotával azonosították, és elvetették a bűnbe való visszahullás, így az igazság birodalmából való kiesés lehetőségét, és akikkel szemben a kereszténység hajlott arra, hogy ne a töké-letesek, hanem a tökéletlenek vallásaként határozza meg magát.

Foucault mindenekelőtt a keresztség és a penitencia gyakorlatának értel-mezésére vállalkozik, és ezekből vezeti le harmadikként a lélekvezetés, azon belül pedig a gyónás és vallomás technikáját. A keresztség mélyén rejlő kér-dés Foucault bemutatásában az: „mi a helyzet a szubjektummal, aki saját ma-gától elszakadva az igazság útjára lép?”, a penitencia mélyén rejlő kérdés pe-dig az: „mi a helyzet a szubjektummal, ha az igazsággal szakítva visszatér ön-magához, akitől korábban, a keresztség pillanatában köteles volt elszakadni?” A születő kereszténységet ennyiben tehát az ismétlés és az ismételh-etőség problémája határozta meg: meg lehet-e ismételni a keresztséget mint az igazsággal való kapcsolatfelvételt és mint üdvözítő aktust? Lehetséges-e a bűn megismétlődése a keresztség felvétele után, és ha igen, akkor lehetsé-ges-e a keresztség második vagy sokadik felvétele-megismétlése a bűn máso-dik vagy sokadik ismétlődése után?⁶⁶⁷ Foucault szerint történeti értelemben a kereszténység legnagyobb újítása az volt, hogy megváltást kínált a gyöngék, az elesettek, a nem tökéletesek számára, vagyis elválasztotta egymástól az üd-

⁶⁶⁶ RE, 172 és folyt.; GDV, 91 és folyt.; OHS, 89 és folyt.; MFDV, 103 és folyt., „Az önmagaság technikái”, NYV, 362 és folyt. Ford. Kicsák Lóránt.

⁶⁶⁷ GDV, 184–189.

vözülés és a tökéletesség fogalmát⁶⁶⁸, ennek érdekében azonban olyan rítusokat kellett kidolgoznia, amelyek lehetővé tették a keresztség utáni bűnöktől való megtisztulást, vagyis a penitenciát mint „második keresztséget” vagy „második megtérést” (mint ismeretes, a paenitentia a többek között megtérést is jelentő görög metanoia latin megfelelője), ami később a megtisztulás vagy megtérés rendszeres ismétlésévé alakult át a gyónás gyakorlatában: „A metanoia a keresztyén ember életének állandó dimenziója. Az elfordulás vagy a megfordulás mozgását folyamatosan fenn kell tartani: a megtérés nem egy egyszeri elszakadás, hanem egy szüntelen és folyton újrakezdett állapot.”⁶⁶⁹

Az exomologészis szó szerint beleegyezést, egyetértést vagy elismerést jelent, de itt nem elsősorban a bűnök, hanem inkább a bűnösség tényének elvagy beismeréséről volt szó (bár az exomologészist Tertullianus a confessio szóval adta vissza, a gyakorlat nem a mai értelemben vett vallomáshoz, hanem a vezekléshez volt hasonló). Az exomologészis nem egy verbális aktus volt, amely során az ember egyenként kimondta a bűneit, „sokkal inkább a vezeklő állapot elismerésének teatralizált kifejezése”⁶⁷⁰, olyan bűnbánati forma vagy technika tehát, amely a bűnösség – pozitív értelemben vett – teatralizálásában, vagyis nyilvános-szimbolikus színrevitelén alapult (ez az, amit Foucault Tertullianus nyomán publicatio sui-nak nevez⁶⁷¹). Az exomologészis alapkérdése az, hogy „hogyan szűnhetek meg az lenni, aki vagyok?”⁶⁷², amire a választ nem a bűnök időről időre való kimondása, hanem az életmód egyszeri, de radikális megváltoztatása, vagyis egy új, negatív, átmeneti életállapot kialakítása jelentette, amely akár több évig is tarthatott, és amelynek lényege egyrészt a bűnös lét folyamatos kinyilvánítása volt az egész közösség előtt (böjt, vezeklő ruha, a szentségekhez járulás vagy a szexuális élet szüneteltetése stb.), másrészt pedig „a halál számára való meghalás”, vagyis végső soron e bűnös lét megszüntetése volt: „arról van szó, hogy kinyilvánítsam azt, hogy ki vagyok, és egyben hogy megsemmisítem bűnös önmagam... Annál kevésbé vagyok bűnös, minél inkább kinyilvánítom a bűnösségemet.”⁶⁷³ Amit Foucault ennek kapcsán kiemel, az tehát egyrészt a verbalizáció, másrészt

⁶⁶⁸ GDV, 254.

⁶⁶⁹ GDV, 175.

⁶⁷⁰ NYV, 364.

⁶⁷¹ Lásd többek között uo., 365. Chevallier szerint a „publicatio sui” fogalma egy félreértés következménye, pontosabban Foucault fikciója: Tertullianus egészen mást értett ezen a gyakorlaton, mint Foucault sugallja. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 215.

⁶⁷² GDV, 156.

⁶⁷³ GDV, 208–209.

pedig az önismeret elenyésző szerepe a kora keresztény exomologészisben mint bűnbánati-megtérési formában – megfigyelhetjük, hogy az 1984-es előadás-sorozat előtt Foucault előadásában a kereszténység pozitív értelemben kizárólag akkor szerepel, ha egy olyan keresztény hagyományra tud rámutatni, amely egyrészt már évszázadok óta nem meghatározó a kereszténységben, vagyis amely hamar zsákutcának bizonyult és/vagy háttérbe szorult, másrészt semmiféle érdemi kapcsolatban nincs a verbalizáció, vagyis az igazság kimondásának valamiféle technikájával –: nem önmagam megismeréséről és a kutakodás során saját magamról megtudott bűnök mint megszerzett igazságok kimondásáról van szó, hanem a bűnösség tudatosításáról és tanúsításáról magam és mások előtt: „az exomologészisben nincs se gyónás, se a bűnök szóbeli felsorolása, se a bűnök analízise, csak testi és szimbolikus kifejezések.”⁶⁷⁴ (Foucault szerint a vak Oidipusz feltűnése Szophoklész drámája végén nem más, mint egyfajta exomologészis avant la lettre⁶⁷⁵).

Az ezzel élesen szembenálló és Foucault szerint a kereszténység, illetve a Nyugat történetében meghatározóvá és egyértelműen uralkodóvá vált másik hagyomány, az exagoureszisz technikája a sivatagi atyákhoz és Cassianushoz köthető, ahol a megtisztulás és az üdvözülés érdekében kötelezővé tették, hogy az ember szüntelenül az igazmondásban éljen, mégpedig oly módon, hogy állandóan kimondja magáról lelkivezetője előtt az igazat. Ez a kettős parancs (engedelmesség és igazmondás) a sátni gondolatoktól való megszabadulásnak volt az eszköze: mivel az ember a benne levő és őt kísérő sátni valóság miatt folyton-folyvást illúzióban él önmagát illetően, ezért saját maga nem lehet képes arra, hogy megtudja, mi igaz abból, amit tesz és gondol, és mi pusztán illúzió; a verbalizáció technikája azt segíti elő, hogy egy teljes engedelmesség és alávetettség nevében az ember minden egyes gondolatát felszínre hozza, és a lelkivezetője elé tárja, aki külső megfigyelőként képes lehet elválasztani az igazat a hamistól, a sátnit az emberitől és az istenitől. A szubjektumnak tehát saját üdvözülése érdekében szüntelenül ki kell mondanania lelkiatyja előtt az igazat saját magáról; az igazmondás ennyiben egyfajta folyton-folyvást megismételt és megismételhető „keresztiséggé” változik át (szemben a penitenciával, amellyel mint második keresztiséggel csupán egyetlen kivételes alkalommal lehetett élni). Történeti értelemben Foucault szerint voltaképpen az történt, hogy az *expositio casus*, amely hangsúlyozottan nem volt része az exomologészisnek, hanem csak megelőzte azt (a vezeklést megkezdeni szándékozó hívő röviden „kifejtette ügyét” a püspök előtt, vagyis el-

⁶⁷⁴ OHS, 72.

⁶⁷⁵ GDV, 223.

mondta neki, miért keres feloldozást, aki ennek ismeretében aztán engedélyezte számára a vezeklés megkezdését), a 7–8. században elkezdett a bűnbánati procedúra részévé válni, hogy aztán lassanként – mintegy egyesülve a verbalizáció rítusának szerzetesi hagyományával vagy legalábbis annak mintájára vagy ihletésére – a bűnök megvallása váljon a folyamat értelmévé és legfőbb elemévé⁶⁷⁶.

Ennek a technikának a kidolgozása Foucault szerint azzal járt, hogy az engedelmisség a kereszténységben már nem eszköz volt csupán, mint a lélekvezetés antik gyakorlatában, hanem abszolút értékévé vált, illetve hogy az igazmondás során a szubjektumnak „már nem saját gondolatai igazságát, hanem gondolkodó önmaga igazságát kellett kimondania”⁶⁷⁷, ami alapjaiban írta át a szubjektivitás és igazság viszonyát: itt ugyanis a szubjektumnak már nem, mint az antik öngyakorlatokban, az igazságot (*la vérité*), hanem a saját igazságát (*sa vérité*) kellett kimondania, nem szabadon, hanem egy külső parancsnak engedelmeskedve, oly módon, hogy a döntést arról, hogy mi igaz és mi hamis nem a szubjektum maga végezte el, a logosz (az értelem), illetve a mester segítségével, hanem a mester (a pap), akinek feltétlen engedelmisséggel tartozott, ráadásul úgy, hogy az ellenség, amelyet le kellett győzni, nem – mint az antik gondolkodásban – a szenvedély, hanem a sátáni cselvetés, csalás, hazugság és illúzió volt. „Ha meg akarjuk vallani a hitünket, soha nem szabad bizonyosnak lenni afelől, hogy kik vagyunk mi magunk”, ami azt is jelenti, hogy „arra vagyunk teremtve, hogy egész életünkben vezessenek bennünket”⁶⁷⁸.

Foucault Patermutus Cassianusnál szereplő – korábban már említett – történetét hozza erre példaként, aki nyolcéves fiával együtt lépett be a szerzetesi közösségbe, és aki, Ábrahámhoz hasonlóan, a szerzetesek parancsára, az engedelmisség nevében hajlandó lett volna vízbe fojtani a fiát⁶⁷⁹, ami a filozófus szerint pontosan azt mutatja, hogy a kereszténység mennyire az egyéniség és a szubjektivitás teljes leépítésében volt érdekelt: Foucault-nak legalábbis az az érzése, mintha minden keresztény hívő azt mondaná minden gesztusa, gondolata, akarata által és előtt: „Azt akarom, hogy valaki más mondja meg nekem, mit kell akarnom.” Foucault ezt három kulcsfogalom segítségével írja le: a másik iránti végtelen engedelmisség a *subditio* vagy *subjectio*, vagyis az alávetettség fogalmában („Azt akarom, amit a másik akar” – a másik itt nyilván a lelkivezetőt, a papot, az apátot, a püspököt takarja), a világ iránti tökéletes engedelmisség a *patientia*ban, vagyis a türelem Foucault szerint passzív

⁶⁷⁶ GDV 199 és folyt.

⁶⁷⁷ GDV, 297.

⁶⁷⁸ GDV, 124 és 263.

⁶⁷⁹ GDV, 264.

erényében („Nem akarok mást akarni, mint amit a másik akar.”), az önmagammal szembeni teljes engedelmisség pedig a humilitasban, azaz az alázatban („Nem akarok akarni.”) kristályosodik ki. Ez volna tehát a par excellence keresztény öngyakorlat: „Alacsonyabb rendűségem tudatában semmi nincs, amit magamtól akarni tudnék.”⁶⁸⁰

A szubjektum és az igazság kapcsán az egyik legalapvetőbb kérdés Foucault szerint az, hogy hol van, hol lelhető fel az igazság? Foucault szerint az antik bölcséletben az igazság kívülről vonzza az embert magához, az igazságnak valamiféle mágneses ereje van, amelynek az önmagával törődő filozófus nem tud ellenállni, a kereszténységben viszont az igazság nem a szubjektumon kívül, hanem a szubjektum mélyén rejtőzik; ebből azonban – mivel a szubjektum mélyén lapuló igazságot mint fényt a sátáni illúzió homálya vagy sötétsége övezi – nem az következik, hogy a szubjektum feltétlen igent mond önmagára mint az igazság helyére, hanem az, hogy megtagadja magát: „Az ember a lelkivezetőjére bízva saját gondolatai értelmezésének és felmérésnek feladatát, és implicit módon visszautasítja, hogy saját akarata szubjektuma legyen. Az önmagáról lemondó és önmagát elutasító szubjektum igazsága a saját test és a saját gondolatok elutasítása nyomán tárul fel.”⁶⁸¹ Maga Foucault ezt az exagoureszisz és az exomologészisz rejtett szimmetriájával magyarázza, azzal, hogy „a verbalizáció maga is arra irányul, hogy a szubjektum mondjon le önmagáról, és hogy ne akarjon többé saját akarata alanya lenni. A vallomás szabálya az exagouresziszben, a szüntelen verbalizációnak ez a parancsa tehát párhuzamos a mártírmodellel, amely az exomologészisz rejtett alapja... Ennek a két gyakorlatnak az a közös alapelve, hogy a szubjektum igazságának feltárását lehetetlen elválasztani önmagam megtagadásától: fel kell áldoznunk saját magunkat, hogy felfedezzük az igazságot saját lelkünk mélyén, és meg kell találnunk önmagunk igazságát, hogy feláldozhassuk magunkat. Az igazság és az áldozat, az önmagunkról kimondott igazság és önmagunk feláldozása mélységesen és szorosan összefonódik.”⁶⁸² Ebből következően Foucault nem sokkal később már a kereszténység lényegi elemeként nevezi meg azt a parancsot, hogy „csak és kizárólag akkor lehetsz az igazság feltárásának szubjektuma, ha megszűnsz létezni, vagy ha valós testként és valós egzisztenciaként elpusztítod magad”⁶⁸³.

⁶⁸⁰ GDV, 267.

⁶⁸¹ Vö. S. Massonet: „Foucault, l’aveu & la généalogie du sujet moderne”, *Acta fabula*, n° 10, 2014. december. (Lásd <http://www.fabula.org/acta/document9041.php>, utolsó letöltés dátuma: 2015. április 9.)

⁶⁸² OHS, 87.

⁶⁸³ OHS, 88.

Innen érthető meg, a szubjektumnak ebből a Foucault szerint önpusztító akaratóból, az exagoreuszisz négyes törvénye: a végtelen elmélyülés törvénye (a legapróbb gondolat is különös jelentőséggel bír: mindent ki kell mondani), az exteriorizáció törvénye (a saját magammal szembeni bizalmatlanság feloldásának egyetlen lehetséges módja minden gondolat szüntelen kimondása), a tropizmus törvénye (végső soron nem is pusztán egy titkot kell feltárni, azt, ami rejtett, ami elfordul a szubjektum elől, hanem azt, ami a „rejtettben is rejtett”) és az igazság megalkotásának törvénye (előállítani magamról az igazságot nem pusztán annyit tesz, mint kimondani az igazságot magamról, hanem annyit: feltárni valami olyan igazságot, amelyről magam sem tudok, ennek során pedig arról az énemről is le kell mondanom, amelyik hamis, és amelyik nem tudja eldönteni, hogy benne mi hamis és mi igaz: az igazság kimondása szorosán összefügg önmagam megtagadásával)⁶⁸⁴. Míg tehát Foucault szerint az antik gyakorlatokban inkább jellemzően a mester vagy a lelkivezető mondta ki az igazat: nála volt, mint Foucault fogalmaz, az igazság ereje, és a szubjektum nem volt más, mint az a hely, ahol az igazság „mesteri” ereje mintegy feltörhetett vagy testet ölthetett (Szókratésznek nem gyónnak a tanítványai, hanem rávezeti őket az igazra, Seneca nem meghallgatja Luciliust, aki elmondja a lelke mélyén rejlő igazat, hanem vezeti őt azáltal, hogy megismerteti az igaz alapelvekkel, Galénosz pedig arról beszél, hogy gyógyulásunk érdekében keressünk valakit, aki, mint egy lelki értelemben vett orvos, a rólunk kimondott igazság ereje által meggyógyít bennünket), addig Cassianusnál és az egyiptomi atyákkal kapcsolatos történetekben a hívőnek vagy tanítványnak kell kimondania saját magáról az igazat, és itt a lelkivezető az, akinek inkább hallgatnia kell, akinek meg kell őt hallgatnia. A szerepek bizonyos értelemben megcserélődnek tehát, ami a gyónás mai, keresztény gyakorlatában éppúgy tetten érhető, mint a pszichoanalitikus terápiában, a különbség csak az, hogy a pszichoanalitikus terápiában, a gyónással szemben, az önmegaság hermeneutikája egyre inkább a szöveg hermeneutikájának technikáit veszi át: az ember Freudnál és Freud nyomán úgy tekint önmagára, mint egy megértendő, idegen szövegre⁶⁸⁵.

A másik fontos, Foucault által kiemelt különbség az, hogy míg az antik lelkigyakorlatok Szókratésznél, Senecánál vagy Galénosznál elsősorban a mindennapi tettekre koncentráltak, vagyis helyes és helytelen cselekedeteket kellett mérlegre tenni, és azokon kellett megpróbálni változtatni bizonyos etikai-filozófiai alapelvek emlékezetbe idézése által, addig Cassianusnál és a

⁶⁸⁴ GDV, 303.

⁶⁸⁵ MFDV, 224.

sivatagi atyáknál az igazságaktus centrumát a lélek titkos gondolatai alkotják. Nem elegendő helyesen cselekedni, nem elegendő erényesnek lenni: valójában már a rossz szándékú cselekedetek gondolataitól is meg kell szabadítani magunkat az igazi életszentség nevében, hiszen nem függőségi viszonyok felszámolásáról van szó, hanem a múlt bűneinek felsorolásáról, nem egy elfelejtett igaz alapelv emlékezetbe idézéséről, hanem a lélek rejtett igazságainak kifürkészéséről⁶⁸⁶. Ezért kap meghatározó szerepet az igazságaktusokban a „gyanú hermeneutikája”, vagyis az ember önmagával szembeni bizalmatlansága – Foucault szerint ez még Descartes-nak a „gonosz szellemmel” kapcsolatos okfejtésében is kimutatható⁶⁸⁷ –, ebből fakadóan pedig az engedelmesség parancsa (az a persze már Platónnál, Senecánál vagy Galénosznál is meghatározó sejtés, hogy az ember az igazságot és önmagát illetően jobban bízhat a külső szemlélőben, az őt ismerő vagy szerető, akár isteni, akár emberi lélekvezetőben, mint saját magában; logikus tehát, hogy neki jobban kell engedelmeskednie, mint saját magának)⁶⁸⁸.

Az igazmondás vezérmotívuma a kereszténység mindkét hagyományában az „ego non sum ego” (én nem vagyok saját magam)⁶⁸⁹, közege pedig a mor-

⁶⁸⁶ OHS, 44 és 48.

⁶⁸⁷ OHS, 120.

⁶⁸⁸ Sajátos, hogy Foucault éppen Cassianusnak abban a szövegrészében akarja kimutatni az antikvitás és a kereszténység közötti nagy történelmi fordulatot, amelyben Cassianus arról beszél, hogy az embernek úgy kell megszűrnie a gondolatait, mint a pénzváltónak a pénzt, akinek gondos munkával egyenként ellenőriznie kell, hogy hamisak vagy igazak a rá bízott pénzermék (Lásd Cassianus: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása I*, Pannonhalma-Tihany, 1998, Magyar Bencés Kongregáció, 52 és folyt.: „A tapasztalt pénzváltó példája arra tanít, hogyan tegyünk különbséget gondolataink között”, idézi: OHS, 80.) Nem világos, hogyan lehetne éppen ez a (negatív értelemben vett) keresztény igazsággyakorlat legjobb kifejezése, hiszen ez a kép egyrészt Epiktétosznál is megtalálható (*Beszélgetések* III, 3, 1), másrészt nyilvánvalóan már Epiktétosznál is a cinikus iskolára és Diogenészre is utal, aki, mint ismeretes és mint Diogenész és a cinikus iskola elemzésekor Foucault is felhívja rá a figyelmet, akár életrajzi, akár átvitt értelemben, a pénzváltást kapta Apollóntól feladatul: ez volt az ő isteni missziója, ahogy Szókratészé az egyszerű emberekkel való beszélgetés. Cassianus Foucault szerint par excellence keresztény metaforája, amely állítólag döntő változást hozott a lélektechnikák történetében tehát valójában egy par excellence antik metafora. (Foucault egyébként a freudi cenzúra/cenzor képével is párhuzamba állítja Cassianus pénzváltóját, vö. OHS, 81.)

⁶⁸⁹ OHS, 74. Foucault Ambrus *A bűnbánatról* című szövegére utal (II, 10, 91), ahol arról az ifjúról van szó, „aki egy utcalánnyal való bűnös kapcsolat után messze elutazott, fölszámolta ezt a szerelmet, majd visszatért, találkozott régi szeretőjével. Mivel nem szólította meg, az elcsodálkozott, s azt hitte, hogy nem ismerte meg, mikor találkoztak, s odaszólt neki: »Én vagyok!« Az ifjú azonban így felelt: »Csakhogy én nem én vagyok!«”, amit egyébként Ambrus a Mt 16, 24-hez köt: „Aki követni akar, tagadja meg magát, vegye fel ke-

tifikáció, vagyis lemondani önmagáról, és meghalni az élet, az itt és most és persze önmagam számára. A két keresztény hagyomány közötti legfontosabb különbség az, hogy az exomologészis mint gyakorlat célja megmutatni magamról az igazságot, az exagoreusziszé viszont kimondani magamról az igazságot, „tanúskodni saját magam ellen”⁶⁹⁰. Ez utóbbi születésének idejét Foucault a 4–5. századra teszi; ezt követően arra is kitér, hogy mikor kezdett ez az eleinte a kereszténységben belül is csak a szerzetesek életében meghatározó gyakorlat általánossá válni: ezt a IV. Lateráni Zsinathoz köti (1215), amely minden keresztény hívőt kötelezett arra, hogy legalább egy évben egyszer megvallja a bűneit⁶⁹¹, és amely részint egy folyamat beteljesülése, részint pedig egy folyamat kezdete volt: annak a folyamatnak a beteljesülése, amely során a vezeklés vagy kiközösítő bünbánat helyét lassanként a bűnvallomás vagy feloldozó bünbánat gyakorlata vette át a laikusok körében is, és amelyben egyre nagyobb szerepet kapott a bűn folyamatos, rendszeres és teljes kimondásának feladata⁶⁹², illetve annak a folyamatnak a kezdete, amelyben visszaszorult a laikus gyónás lehetősége vagy gyakorlata, és ezzel párhuzamosan egyre nagyobb feladat hárult a papokra, és persze egyre nagyobb hatalom összpontosult az egyház kezében („A 12. századi bünbánat gyakorlatában a totálissá tett vallomást a pap hatalma immár teljes egészében ellenőrzi és keretbe foglalja... Csak akkor van bünbánat, ha van gyónás, de csak akkor van gyónás, ha azt egy paphoz intézték.”⁶⁹³), ami oda vezetett, hogy „a vallomás mint a bünbánat központi eleme körül kialakul egy olyan mechanizmus, amelyben a pap és az egyház hatalma és tudása is szerepet játszik”. „Abban az időben, amikor az államok a testek fölött gyakorolt hatalom technikájának a problémájáról gondolkodtak, illetve azon eszközök problémájáról, amelyek révén a testek feletti hatalmat valóban gyakorolni lehet, az egyház a maga részéről a lelkek kormányzásának technikáját dolgozta ki, a pasztorációt, amelyet a Trentói Zsinat határozott meg, és később Borromeo Károly fejlesztett tovább.”⁶⁹⁴

Az exomologészisszel szemben, amely csak a kora kereszténységben volt meghatározó, a 13., illetve – ha inkább a Trentói Zsinatot tekintjük igazi mérföldkőnek – a 16. századtól kezdve egyre inkább a kimondás, az igazmon-

resztjét és kövessen.” Lásd *A kötelességekről. A bünbánatról*. Ford. Hrotkó Géza. Budapest, 2005, Jel, 372.

⁶⁹⁰ OHS, 64., vö. GDV, 222.

⁶⁹¹ RE, 175., ill. MFDV, 183.

⁶⁹² RE, 175.

⁶⁹³ RE, 176.

⁶⁹⁴ RE, 178.

dás, a bűnvallomás vált tehát a kereszténység alapjává, ami Foucault szerint egyben a nyugati civilizáció alapja is, ezért beszél Foucault előadása során „a mi keresztény civilizációnkról”⁶⁹⁵, és ezért azonosítja a „nyugati szubjektivitást” egy az egyben a „keresztény szubjektivitással”⁶⁹⁶: nem azért, mert a nyugati ember (vagy Foucault maga) hisz a kereszténység tanításában és e tanítás igazságában⁶⁹⁷ – a kereszténység kapcsán Foucault soha nem beszél az egyes dogmák és hittételek történetéről és a misztériumok vagy hittapasztalatok igazságáról –, hanem azért, mert a szubjektivitás kialakításának technikáját és stratégiáját szerinte a mai napig ez a szerzetesi mozgalomból származó, a keresztényüldözések korának tanulságaiból és a gnosztikusok elleni vitából kialakuló, de tulajdonképpen csak a IV. Lateráni Zsinaton intézményesített, majd a Trentói Zsinaton újra megerősített keresztény technika és stratégia határozza meg és uralja, amelynek legfőbb összetevője az ember önmagával szembeni szüntelen gyanakvása. Ez a Foucault bemutatásában immár szimplán „kereszténynek” nevezhető, sőt, a kereszténység lényegét alkotó gyanakvás egyfelől valami külső hatalom iránti feltétlen engedelmességben jelentkezik (Foucault szerint a kereszténység elválasztja egymástól az istenismeret és az önismeret problémáját, az önismeret ugyanis voltaképpen az önmagamban levő sátáni illúziók felismerésével egyenlő), másfelől azt a végtelen feladatot tűzi a nyugati szubjektum elé, hogy ismerje meg önmagát, és mondja ki magáról az igazat. A szubjektum azt a parancsot kapja tehát – azt a késztetést ültetik el benne –, hogy létezése egyetlen „hatalmas, totális elbeszéléssé” alakuljon át egy másik embernek tett vallomás során, amely egyúttal élete egyetlen nagy folyamattá való átalakítását is jelentette⁶⁹⁸, és ami Foucault szerint voltaképpen a modern irodalom és bölcsélet alapelve és kiindulópontja⁶⁹⁹.

⁶⁹⁵ GDV, 157.

⁶⁹⁶ GDV, 260.

⁶⁹⁷ Érdekes egyébként, hogy Foucault, mint Chevallier rámutatott, szisztematikusan elhagyja az idézőjeleket azokból a patrisztikus szövegekből, ahol a keresztény auktorok a Biblia egyes szövegeit idézik (és ahol a modern szövegkiadások is minden lehetséges módon jelzik, hogy idézetekről van szó). Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 217.

⁶⁹⁸ RE, 187.

⁶⁹⁹ „Alighanem ez a magyarázata az irodalomban bekövetkezett metamorfózisnak: az olyan – élvezettel mesélt és élvezettel hallgatott – hősiés vagy csodás történetet, amelynek egy »bámulatos« bátorsággal legyőzött próbatétel vagy szent cselekedet áll a középpontjában hovatovább egy új irodalom váltja fel, amelynek az a teljesen sosem teljesíthető feladata, hogy – akár a sorok között – olyan igazságot hozzon fél a lélek mélységeiből, amely a vallomás formája miatt elérhetetlennek, megragadhatatlannak látszik. A filozófia új formája is erre vezethető vissza: ez a filozófia az igazsághoz való viszonyt keresi, méghozzá nem egyszerűen az emberben – valami feledésbe merült tudásban vagy ősi emléktöre-

A nyolcvanas évek elemzései során Foucault ugyanakkor arra is kitér – azt is kénytelen megállapítani –, hogy 1. az exagoreuszisz mint gyakorlat a szerzetesi mozgalomban lehetetlen és kivitelezhetetlen volt, vagyis pusztán elérhetetlen és megvalósíthatatlan ideált jelentett: valójában szó sem volt az összes felöltő gondolat kötelező kimondásáról, a hangsúly viszonylag hamar áttevődött arra, hogy létrehozzanak egy olyan kódot vagy rendszert, amelyben az adott bűnököt szankcionálni lehetett (a kiindulópont tehát már nem a szubjektum, aki minden gondolatát megvallja, hanem a kód, amely egyes, megvallott bűnökre hatásos választ jelenthetett⁷⁰⁰); 2. az exomologészis gyakorlata hasonlóképpen tarthatatlannak bizonyult, és a pásztori hatalom növekedésével, illetve a germán jog előtérbe kerülésével visszaszorult, finomodott és megváltozott: „már nem volt szó erről a nagy, globális dramatizációról, ahogy nem volt szó többé arról sem, hogy mindent ki kell mondani, amit a szubjektum gondol⁷⁰¹”; 3. az igazság kimondása mint követelmény megmaradt ugyan, de nem kaphatott jogi-bírói értelmet, hiszen ezzel háttérbe szorították volna az utolsó ítélet teológiai eszméjét, ezért a bírói-jogi metafora helyett az orvosi metafora vált meghatározóvá⁷⁰², amelyben az igazságot hallgató és bizonyos kódok nevében szankcionáló pap még nem hatalommal, hanem pusztán tudással bír: tudja azt, hogy mi vezetheti el a szubjektumot a gyógyuláshoz⁷⁰³, ráadásul a gyónásban még annyira nem a bírói hatalom érvényesült, hogy meghatározó eleme nem a bűnököt hallgató és a bűnösség alól feloldozó papi hatalom, hanem az *actus veritatis*, vagyis az igazság aktusa volt (ha például valaki egy olyan embernek gyónta meg a bűneit, akinek őszintén, de tévesen feloldozási hatalmat tulajdonított – ami kezdetben első-sorban, bár nem kizárólag, a papok privilégiuma volt –, akkor tévedése nem számított tévedésnek: a bűn őszinte megvallása Isten színe előtt fontosabb volt, mint a pap hitelessége vagy hiteltelensége)⁷⁰⁴; 4. a 13. századtól fogva valóban kialakult egy olyan keresztény hagyomány, amely a szöveg és a szubjektum kettős és egymással összefüggő hermeneutikáján alapult, a 16. századi protestantizmussal azonban pontosan az a krízis jelentkezett, amely során ezt a két hermeneutikát leválasztották a papi hatalomról⁷⁰⁵: a reformáció „egyet-

dékben –, hanem a tüzetes önvizsgálatban, amely a futó benyomások révén fedi fel a tudat leglényegesebb meggyőződéseit.” SZT I, 62–63.

⁷⁰⁰ MFDV, 170–175.

⁷⁰¹ MFDV, 179.

⁷⁰² MFDV, 181.

⁷⁰³ MFDV, 182.

⁷⁰⁴ MFDV, 183.

⁷⁰⁵ MFDV, 166.

len óriási vállalkozás az ember és az Isten közötti viszonyok dejuridifikálására” (vagyis a jogi-igazságszolgáltatási mintákról való leválasztására)⁷⁰⁶, ami, mint ismeretes, oda vezetett, hogy kétségbe vonták a gyónás szentségét, és megkérdőjelezték a kötelező és mindenre kiterjedő gyónásnak a keresztény életvezetésen belüli alapvető szerepét⁷⁰⁷.

Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e Foucault fent vázolt történeti hipotézisét (a penitencia kettős, verbális és nonverbális formája a kora kereszténységben, amelyből aztán a második, a megvalláson és kimondáson alapuló forma vált lassanként mindenkire érvényes törvénné és előírássá és mindent meghatározó kulturális logikává Nyugaton), legalább két dologra érdemes felhívni a figyelmet e nem jelentéktelen és nem mellékesen Foucault által jelzett kiegészítő vagy inkább módosító megjegyzések kapcsán. Egyrészt: ha a gyónás mint szent kötelesség egyáltalán nem volt magától értetődő a kora kereszténységben, és az egyház is csak a 13. századtól fogva írta elő, de részletebben csak a Trentói Zsinaton dolgozta ki, arra válaszul, hogy, mint ismeretes, Luther – más keresztény gondolkodókkal és irányzatokkal párhuzamosan⁷⁰⁸ – megkérdőjelezte a gyónás mindenki számára kötelezően elrendelt, szerinte az egyház által sok tekintetben eltorzított, a félelemre alapított vagy alapozó gyakorlatnak a szentségét, akkor mennyiben érdemes történeti értelemben par excellence kereszténynek beállítani a gyónás gyakorlatát, hogy

⁷⁰⁶ MFDV, 185.

⁷⁰⁷ Vö. „A jó teológus így tanít: a népet a kard külső erejével kell féken tartani, ha gonoszt cselekedne, amint azt Pál a Római levél 13, 4-ben mondja, nem pedig a lelkiismeretüket hamis törvényekkel mintegy hálóba fogni, hogy bűneik kínozzák őket, mivel Isten akarat, hogy ne legyen bűn. Kizárólag Isten törvénye kötheti meg a lelkiismeretet, úgyhogy a közbetolakodó pápai zsarnokságot egyszer s mindenkorra el kell távolítani az útból, mivel a lelkeket bensőjükben csalással kötözi meg és pusztítja el, kívülről pedig minden ok nélkül csak puhítja a testet. Bár kívülről gyónásra és egyéb teher elviselésére kényszerít, a szív azonban mégsem engedelmeskedik neki, sőt, inkább Isten és emberek elleni gyűlöletre bősziül. A testet pedig a külső dolgok hiábavalóan kínozzák halálra, mert így nem történik egyéb, minthogy képmutatókká lesznek az emberek, úgyhogy a törvény efféle zsarnokai nem egyebek, mint ragadozó farkasok, a lelkek tolvajai és megrablói.” M. Luther: *A szolgálai akarat*. Ford. Jakabné Csizmázia Eszter, Weltler Ödön és Weltler Sándor. Budapest, 2006, Magyarországi Luther Szövetség, 42.

⁷⁰⁸ Az 1977–78-as előadás-sorozatában maga Foucault is jelezte a gyónás gyakorlásával szembeni, már a 13. századtól jelentkező ellenállást: így például utal egy bizonyos Ursula (vagy Orsolya) történetére, akit a legenda szerint maga Krisztus tiltott el a gyónástól, mondván: „Miért bíztad a titkaidat egy papra? A titkaidat nem szabad másra bíznod: meg kell tartanod őket magadnak.” (STP, 213. A szerkesztői jegyzetekből egyébként az derül ki, hogy Foucault nem pontosan idézi fel a középkori történetet, lásd uo. 230, 63. jegyzet). A gyónással kapcsolatos mindennapi-gyakorlati problémákra a *Dekameron* számos novellája is rámutat. Erről részletesebben lásd „Boccaccio, az írás”, *Műhely*, 2015/5, 3–9.

aztán a lehető legélesebben szembeállítsuk a késő antik filozófiai gyakorlatokkal? Foucault elemzéseiből történeti értelemben éppen az derül ki, hogy mennyire nem volt magától értetődő a gyónás a születő kereszténység és egyáltalán a kereszténység történeti hagyományán belül: *A tudás akarásában* röviden megidézett, 17. és 19. századi, vagyis a kereszténység történetében kifejezetten kései kézikönyvek⁷⁰⁹, amelyek azért készültek, hogy segítséget és útmutatást nyújtsanak a papoknak az új technikához, pontosan e gyakorlat távolról sem evidens voltát támasztják alá. A kereszténységen belül maga Foucault által is bemutatott törésvonalak mindenesetre meglehetősen kérdésessé teszik, hogy milyen értelemben beszélhetünk „a” kereszténységről mint „a vallomás vallásáról”, amely a nyugati, „vallomástevő társadalom” egyedüli, mindent meghatározó alapja volna, arról nem is beszélve, hogy még a szerzetesi hagyományban kialakult igazságtechnikák Foucault által adott leírása is meglehetősen problematikusnak és reduktívnek tűnik⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ SZT I, 19 és folyt. A Foucault által idézett művek: P. Segneri: *L'Instruction du pénitent*, 1659, A. Liguori: *Pratique des confesseurs*, 1854. *A rendellenesekben* további szövegeket is bemutat, pl. L. Habert: *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement*, Párizs, 1748 (RE, 179 és folyt.).

⁷¹⁰ Így például – mint arra a szerkesztők a Foucault előadásához fűzött lábjegyzetekben Chadwick Cassianus-monográfiájára hivatkozva maguk is utalnak (vö. GDV, 312, 54. l.) – Cassianusnál az igazság kimondásának feltétlen parancsa csak a kezdőkre vonatkozott: az idősebbeknek és előrehaladottabbaknak elegendő volt Isten előtt vallomást tenniük, aminek során nem a sátán szörnyűséges kísértéseit és saját belső illúzióikat kellett folyton-folyvást emlékezetükbe idézniük, hanem Isten szabad és irgalmas bocsánatát; Cassianus szövegének ezekről az aspektusairól Foucault egyszerűen nem vesz tudomást. Azt a kérdést is joggal tehetjük fel, hogy mennyire tekinthetők egységesnek Cassianus és az *Apophthegmata patrum* által feljegyzett kora keresztény igazsággyakorlatok. Az egyiptomi atyák mondásaiban nemcsak a feltétlen konfesszióra és a tökéletes engedelmességre találunk példát, ami Foucault szerint az antiktól élesen elütő keresztény gyakorlat, hanem arra is, amit Foucault jellegzetesen antik gyakorlatnak nevez: Poimén atyához például pont úgy megy látogatóba egy idegen, mint amiről Galénosz Foucault által idézett szövege számol be, és ennek az idegen embernek eszébe sincs vallomást tenni lelke legtitkosabb rezzenéseiről az atya előtt: gyógyító szóért zarándokol el a bölcs öreghez, hogy az általa kimondott és birtokolt igaz szó által megtudja, milyen szenvedélyek uralkodnak rajta, és hogy miként változtassa meg életét; nem véletlen, hogy Poimén a Zsolt 80, 11-et idézi, mielőtt beszélni kezd: „Most helyesen jöttél. Nyisd ki hát szádát, és én megtöltöm értékes dolgokkal!” Lásd *A szent öregek könyve*. Ford. Baán István. Budapest, 2010, Jel, 244. A hallgatás technikája, mint Foucault szerint megint csak jellegzetesen nem keresztény, hanem késő antik gyakorlat, szintén fontos szerepet kap már itt is, a későbbi fejleményekről (pl. karthauziak) nem is beszélve (lásd pl. „Aki a pusztaságban telepszik le, és a csendességet gyakorolja, három háborúságtól szabadul meg: a hallásától, a beszédétől és a látásától. Már csak egyet kell kiállnia: a szívét.”, uo. 29, vö. még pl. Arseniosz történetét – uo. 39. –, aki „hangot hallott, amely így szólt hozzá: Arseniosz, menekülj, hallgass,

Másrészt Foucault a gyónásban mint verbalizációs technikában, ahogy az a parrhészia eddig bemutatott elemzéseiből kiderül, nem annyira az igazság kimondásának szükségességét kárhoztatja, hiszen az már az antikvitásban is fontos és pozitív szerepet kapott, ennyiben tehát az antik lelki gyakorlatok folytatásának tekinthető, hanem két alapvető, az antik szellemiségtől szerinte idegen szempontot említ: egyrészt azt, hogy a gyónás célja a lélek mélyén elrejtett titkos, „saját” igazság mindenáron történő kifürkészése, másrészt pedig azt, hogy ez totális és állandó felügyeletet, illetve abszolút engedelmességet feltételezett: a kereszténység tulajdonképpen nem más, mint az, ami révén ez a két akarat a Nyugat sorsa és mint ilyen a mai napig meghatározó kulturális parancs lett⁷¹¹. A helyzet azonban az, hogy ilyesmi nem következik azokból a szövegekből és/vagy egyházi dokumentumokból, amelyeket Foucault bemutat vagy tárgyal. A IV. Lateráni Zsinat például ezt egyáltalán nem írta elő: nincs szó sem a lélek mélyén lapuló igazság állandó fürkészéséről, sem a szüntelen igazmondás parancsáról – hiszen az előírás szerint évente egyszer kell vallomást tenni, és akkor is az elkövetett bűnökről kell beszámolni, nem pedig a lélek legtitkosabb gondolatait kell folyton-folyvást felidézni –, de a Foucault által abszurdnak mondott feltétlen engedelmeségről sem: ezek az előírások a hívő tömegekre nyilvánvalóan nem is vonatkozhattak, hiszen folyamatos személyes kapcsolatot feltételeznek a vezető és a vezekelő között, ami még egy nagyobb szerzetesi közösségben is nehezen megvalósítható. Az igazán nagy horderejű változásokat persze maga Foucault is, mint láttuk, a Trentói Zsinathoz és Borromeo Károlyhoz kapcsolta, ezek érdemi bemutatására és elemzésére azonban különös módon egyetlen általam ismert előadásában sem tért ki.

Ami a Trentói Zsinat vonatkozó határozatait illeti, azok egyébként meglehetősen ellentmondásosak: egyrészt kimondják, hogy a gyónatás és a gyónás gyakorlatának alapja „az irgalomban gazdag” Isten (Ef 2, 4), aki „tudja jól, hogy milyen az alkatunk” (Zsolt 102, 14), ami azt is jelenti, hogy a bűnbocsánat nem lehet „a harag és a büntetés tere”, másrészt viszont a papokat „előjáróknak és bíráknak” nevezik, akiknek „részletesen kell ismerniük az ügyet, hogy ítéletet mondhassanak”, és nem sokkal korábban arról beszélnek, hogy Krisztus azt akarta, hogy a bűnbe esett emberek „ezen ítélő-

gyakorold a csöndességet, mert ezek a büntelenség gyökerei!”). Ami pedig az engedelmeséget illeti, az az atyák tanításában éppen úgy jelenik meg, mint ami csak eszköze annak, hogy elérjük Isten nekünk való engedelmeségét: „Miósz abba, Beleosz fia mondta, hogy az engedelmeség az engedelmeség gyümölcse. Ha valaki engedelmeskedik az Istennek, az Isten is hallgat rá.” (Uo. 224.)

⁷¹¹ OHS, 69 és 77.

szék elé vádloltként álljanak, hogy a papok ítéletei által nemcsak egyszer, hanem akárhányszor csak az elkövetett bűnök elől ehhez menekülnek, megszabadulhassanak”; illetve bár kiemelik, hogy „a bocsánatos bűnöket bűn nélkül el lehet hallgatni és sok másféle gyógyszerrel is el lehet törölni”, azt is jelzik, hogy „az Úr a teljes bűnvallást is elrendelte”⁷¹². A 16–17. századi egyházi és teológiai iratokból Foucault mindenestre, úgy tűnik, bőven találhatott volna olyan történeti anyagokat, amelyekre támaszkodva rámutathatott volna a kereszténység egyik, általa mélységesen elítélendőnek tartott hagyományának problematikus voltára; ezeket a szövegeket alighanem azért nem vizsgálta meg részletesebben, és azért kereste a forrásukat Tertullianusnál vagy Cassianusnál, mert célja nem a kereszténység egy bizonyos, a 16–17. századtól fogva sok tekintetben meghatározó irányzatának, hanem magának az antikvitással mint pozitív példával szembeállított kereszténységnek, tehát „a” kereszténységnek mint olyannak az elítélése volt⁷¹³.

Tegyük hozzá: sajátos, hogy – az 1984-es előadás-sorozatot leszámítva – „a” kereszténységről és a keresztény igazságaktusokról beszélve Foucault-nak általában mindösszesen három dolog jut állandóan az eszébe: teljes lemondás önmagáról, abszolút engedelmesség és mortifikáció, vagyis meghalás a földi dolgok számára; ez volna tehát a keresztény vallomás mint gyakorlat lényege⁷¹⁴. Amikor Louvain-ben ezeket a nézeteit fejtegette a katolikus egyetem hallgatósa előtt, az előadás utáni nyilvános vitában valaki megkérdezte Foucault-tól: miért kellene feltétlenül halálvágyat látni a keresztény gyónás mélyén? Nem elképzelhető-e, hogy helyesebb úgy érteni ezt a gyakorlatot, ha az újjászületés és az új élet technikájaként tekintünk rá?⁷¹⁵ A felvetésre Foucault természetesen nem válaszolt érdemben, és persze korábbi és későbbi előadásában is folyton-folyvást azt hangoztatta, hogy az antik hagyomány-

⁷¹² Lásd *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Szerk. H. Denzinger – P. Hünermann. Ford. Fila Béla et al. Budapest, 2004, Szent István Társulat, 398–406.

A IV. Lateráni Zsinat gyónással kapcsolatos dokumentumait lásd uo. 278–279. A probléma egészéhez vö. J. Delumeau már idézett könyvét: *L'aveu et le pardon*, i. m. 16 és folyt.

⁷¹³ Nem lehetetlen, hogy például a jezsuiták által kidolgozott kazuisztika módszerében fellelhetőek azok az elemek, amelyeket Foucault általában a kereszténységnek tulajdonít, de egyrészt a kazuisztika nyilvánvalóan nem azonosítható a kereszténységgel, legföljebb annak egy bizonyos hagyománya, másrészt kérdés, hogy ennek a hagyománynak mi a kapcsolata Cassianus műveivel és egyáltalán a kora keresztény spiritualitással, harmadrészt Foucault a kazuisztika módszerének leírásával és elemzésével – tudomásom szerint – érdemben sehol nem foglalkozik (*A rendellenesekben* éppen csak említést tesz róla: RE, 195.)

⁷¹⁴ Lásd pl. OHS, 73.

⁷¹⁵ MFDV, 112. Ehhez lásd még Senellart már idézett kritikusi megjegyzéseit, vö. a jelen kötetben: 49. o., 128. lj.

nyal szembeállított⁷¹⁶ kereszténység totális engedelmességre kötelez, a lélek mélyén rejlő igazság felkutatását követeli, és az ember önmagáról való lemondásában egyfajta halálgyakorlatot ír elő az ember számára. Ez azonban egyáltalán nem magától értetődő, ahogy az sem, hogy miért kellene tisztán negatívan felfogni azt a Foucault szerint keresztény belátást, hogy az embernek fel kell fedeznie magát, szóvá kell alakítani és ki kell mondania lelke igazságát, tudata titkát⁷¹⁷. Miért lenne ez a Foucault által a szubjektum hermeneutikájának nevezett gyakorlat, amely persze számos más kultúrában, például már Hérakleitosznál is kimutatható („Keresni kezdtem önmagam⁷¹⁸”), és amely az önismeret gyakorlatára „egy küszöb átlépéseként, egy addig hozzáférhetetlen tér felfedezéseként tekint, ahol fellelhető létem igazsága, amelynek itt kell megtörténnie⁷¹⁹, feltétlenül elítélendő? Miért ne pillanthatnánk meg benne az emberi, túlságosan is emberi egyik lehetséges kifejezési formáját, amely történeti és filozófia értelemben méltó párja a cinikus, a sztoikus vagy a szókratészi modellnek? Ezekben az általában a „kereszténységre” vonatkozó ítéletekben Foucault-ból mintha épp az az eredendő kíváncsiság hiányozna, amelyet oly büszkén vállalt *A szexualitás története* második kötetéhez írt szép előszavában⁷²⁰.

Philippe Chevallier, aki külön könyvet szentelt Foucault és a kereszténység kapcsolatának, könyve konklúziójában arról beszél, hogy bár kétségtelenül védhetetlen Foucault hipotézise az antik és a keresztény korszak végletes ellentétéről, ahogy a vallomás keresztény gyakorlatának tárgyalása is meglehetősen leegyszerűsítő⁷²¹, ugyanakkor van Foucault-nak egy olyan hipotézise

⁷¹⁶ Érdekes egyébként, hogy az 1982-es, Grenoble-ban tartott előadását követő nyilvános vita során egy másik hallgató kérdésére, aki felvetette, hogy a keresztény parrhésziának nem lehet-e más, a görög hagyománytól eltérő eredete is, például Sámuel első könyvének az a része (1, 12), ahol Hanna kiönti a szívét az Úr előtt, Foucault kifejezetten elutasítóan válaszolt, mondván: az eredetet nem a zsidó gondolkodásban, hanem a görög filozófiában kell keresni (lásd „La Parrésia”, *Anabases* 16 (2012), 188.). Ez azonban egyáltalán nem magától értetődő, sőt kifejezetten gyümölcsozónak tűnik egy olyan kutatás, amely az igazmondás többek között öszövétségi jelenlétét vizsgálná meg.

⁷¹⁷ MFDV, 164.

⁷¹⁸ Lásd *A preszókratikus filozófusok*. Szerk. G. S. Kirk, J. E. Raven és M. Schofield. Ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, 1998, Atlantisz, 314. Annak alátámasztására, hogy rámutasson: az önvizsgálat és a lélek mélyén feltűnő igazság keresése nem par excellence keresztény gyakorlat, idézi: J.-L. Chrétien: *L'espace intérieur*. Párizs, 2014, Minuit, 16.

⁷¹⁹ Uo.

⁷²⁰ SZT II, 11–12.

⁷²¹ Mint Chevallier – Jean Delumeau már idézett művére hivatkozva – rámutatott, Foucault nemcsak egy nagyon reduktív kereszténységképet dolgozott ki, hanem még azon belül is

is a kereszténységről, amely kifejezetten figyelemre méltó, és Chevallier szerint már csak azért is találó, mert ennek segítségével közös nevezőre lehetne hozni a kereszténység két, Foucault szerint élesen elkülönülő, de alapvető – verbális és nonverbális – formáját, és amely felől láthatóvá válik a kereszténységnek az antik filozófiai iskoláktól való tényleges eltérése is, csak hogy ezt a (nem melleleg történeti értelemben is plauzibilisnek tűnő) hipotézist Foucault a későbbiekben elfelejtette... Ez az elfelejtett – és, mint láttuk, a *Du gouvernement des vivants* című előadás során felvetett – hipotézis Chevallier szerint nem más, mint az, hogy a kereszténységben az üdvözülés a nem tökéletesedés útján megy végbe: szemben a klasszikus antik kultúra férfiközpontú és elitista gondolkodásával a kereszténység történeti jelentőségét Foucault ekkor éppen abban a tanításban látta meg, hogy „nem elegendő felismerni az igazságot ahhoz, hogy összhangba kerüljünk vele”, vagyis hogy a kereszténységben nem az igazság menti meg az embert, nem az igazság szabadítja meg, hanem, mint Foucault írja elemzésében, „Krisztus megváltó áldozata”⁷²² (amely lényege szerint nem vagy nem elsősorban a tökéletesekért, hanem a tökéletlenekért hozott áldozat): „A szubjektum önmagáról kimondott vagy kimondandó igazságáról szóló elmélkedés egy olyan elmélkedéssé alakul át, amelynek témája az az igazság, amely nem lehet a szubjektum maga... A kereszténység újdonsága az igazságnak egy bizonytalan temporalitással való összekapcsolása, amelyben a viszonyok túlfeszítetté válnak, és a hűségek összeomlanak, és melyben ennek következtében a szubjektum nem egyszer s mindenkorra tér meg az igazsághoz, hanem az első bűnbánatot követi a második bűnbánat, és ez aztán a vallomásban egy végtelenségig ismétlődő bűnbánattá alakul át”⁷²³, amelyben már egyáltalán nem a kimondott igazság maga a lényeg, hanem a bűnbánati aktus hűségének ismétlődése⁷²⁴.

Ez persze azt is jelenti, hogy a keresztény gyónásnak és vallomásnak mindvégig megmarad az exomologészisből ismert rituális és teátrális jellege – szó sincs tehát arról, hogy az igazság történetét úgy kellene szemlélnünk, mint amelyben az exagoreuszisz valamiféle „győzelmet” aratott⁷²⁵ –, illetve hogy az igazság kimondásának kötelessége éppen nem tekinthető a kereszténység lé-

figyelt arra, hogy ne a vallomás ténylegesen megélt történeti valóságát vizsgálja a történeti szövegekben, hogy tehát kizárólag a vallomásra szóló diskurzusok történetét vázolja fel, a vallomás és az igazmondás megélt gyakorlatának története helyett. *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 150. Vö. SZT I, 22–23.

⁷²² *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 330–331.

⁷²³ Uo. 332.

⁷²⁴ Uo. 341.

⁷²⁵ Lásd OHS, 89.

nyegi elemének, ennyiben tehát mindenképpen téves erre kihegyezni a kereszténység és az antikvitás közötti különbséget és a nyugati ember „sorsát”. Ahogy maga Foucault megfogalmazta: „A kereszténységben nem az a kérdés, hogy hogyan tartozik a szubjektum az igazsághoz, vagy hogy hogyan tartozik az igazság a szubjektumhoz, hanem a szubjektum és az igazság távolsága; nem a szubjektum identitása, hanem a benne levő törés válik problémává. A szubjektumban levő törés az igazsággal való távoli kapcsolat miatt: azt hiszem, ez az, amivel a keresztény gondolkodás a maga gyakorlataiban, intézményeiben és elméleteiben felvette a küzdelmet, és ebben rejlik a bűnbánat, a kereszttség utáni bűnbánat problémája.”⁷²⁶ Mint Chevallier rámutatott, a kereszténységnek ez a felfogása annyiban is sokkal érdekesebb, mint a kereszténység Foucault más előadásaiban unos-untalan kifejtett koncepciója, hogy itt az identitás folytonos megtörése vagy feltörése kerül előtérbe az identitás keresése és megtalálása helyett: a meghatározó kérdés nem az, hogy „mivé válhat az ember”, hanem az, hogy „mi az, ami az ember soha nem lehet” (tudniillik éppen az igazság). „A kérdés már nem az, mint a sztoikus filozófus számára, hogy »milyen technikák révén lehetek képes egyszer s mindenkorra eggyé válni az igazsággal?«, hanem az, hogy »milyen technikák révén lehetek képes folytatni az életemet annak tudatában, hogy az igazság nem az, amit nap mint nap felfedezek magamban, hanem az, aminek folyton-folyvást híján vagyok?« – vagyis immár nem a hatalom és a tudás szüntelen keresése áll a középpontban, hanem a lét kiiktathatatlan törekenysége.”⁷²⁷

Foucault-nak ez a későbbi előadásokban kétségkívül „elfelejtett” hipotézise – amelyben egyébként nemcsak egy sajnálatosan elfelejtett hipotézist, hanem egy a későbbiekben sajnálatosan „elfelejtett” módszertani alapállást is üdvözölhetünk: az 1984-es, utolsó előadás-sorozaton kívül a nyolcvanas években itt látjuk Foucault-t először és utoljára olyan kutatóként, aki a kereszténység egy bizonyos hagyományát nem eleve elítéli, hanem saját belső logikája szerint próbálja érdemben bemutatni, elgondolni és megérteni („problematizálni”) – annyiban mindenképpen érdekes, hogy világossá teszi: az 1980 és 1984 közötti előadásaiban Foucault legalább három, egymástól alapvetően eltérő dimenzióját tárta fel a kereszténységnek (mintegy azzal a meghatározó vélekedéssel szemben, amely szerint a kereszténység a lelkek totális ellenőrzésének vallása a kötelezővé tett igazmondás és a feltétlen engedelmesség által): egyrészt a parrhésziának azt a hagyományát, amely a keresztény mártírok és remeték életében az igazság cinikus bátorságának folytatásaként értel-

⁷²⁶ GDV, 184.

⁷²⁷ *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 348.

mezhető, és amely nem a lélek mélyén rejtőző igazság kötelező kimondásán, hanem Krisztus igazságának szabad és bátor tanúsításán, vagyis lankadatlan megélésén alapult, másrészt az exomologészis megint csak nem az igazság szüntelen és titkos kimondására, hanem az igazság elsősorban nem verbális, nyilvános tanúsítására épülő hagyományát, harmadrészt pedig az exagoreuszis hagyományát, amely valóban a szubjektum lelke mélyén rejtőző igazság kimondásának parancsát tartalmazta, az igazmondásnak ez a viszonylag kései, széles körben csak a 13. vagy inkább a 16. századtól meghatározó parancsa azonban – mint Foucault „elfelejtett hipotézise” rámutat – sajátos módon abból a meggyőződésből fakadt, hogy ez az igazmondás egyfelől egy megvalósíthatatlan ideál csupán, másfelől pedig az üdvösséghez teljességgel elégtelen, sőt: lényegtelen, ami azt is jelenti, hogy az igazmondás parancsa nem a szubjektumnak az igazsággal való feltétlen összekapcsolódásán, hanem a szubjektumnak az igazságtól való megszüntethetetlen távolságán (és egyben a megváltó Krisztusba vetett reményen) alapul.

A kereszténységnek ez az előadásokból kirajzolódó komplexebb megközelítése, amely során Foucault az antikvitáson és a kereszténységen belüli, egymással ellentétes hagyományokat, illetve bizonyos jelenségek kapcsán az antikvitás és a kereszténység közötti tényleges folytonosságot hangsúlyozta, alapvetően kérdéssé teszi *A szexualitás történetében* kifejtett (de gyakran magukban az előadásokban is fenntartott és hangoztatott), meglehetősen egysíkú antikvitás- és kereszténységfelfogást, annál is inkább, mert míg *A szexualitás történetében* kifejtett megközelítés a történeti kereszténység tekintetében nem különösebben tűnik tarthatónak, addig a *Du gouvernement des vivants*, a *Du gouvernement de soi et des autres* vagy a *Le courage de la vérité* bizonyos részei a keresztény igazmondás- és igazságfelfogás többé-kevésbé érvényes vagy legalábbis tárgyalásra érdemes leírásának vagy modelljének tűnnek. Foucault kereszténységképének ez a „genealógiája” egyben érthetőbbé teszi *A szexualitás története* belső ellentmondásait is, hiszen az előadások összehasonlító vizsgálata során azt figyelhetjük meg, hogy Foucault gyakorlatilag évről évre a „kereszténység” újabb és újabb felfogását dolgozta ki maga és hallgatói számára. Ebben az értelemben nemcsak komplexitástól beszélhetünk, hanem egy már-már alig követhető összevisszaságról is: mindig újabb és újabb elemzései és szabad ötletelései során a filozófus voltaképpen folyamatosan romba döntötte és leépítette saját maga hol igaznak tűnő, hol reduktív téziseit a „kereszténységről”, sajátos módon nem valamiféle rossz értelemben vett destrukció vagy dekonstrukció, hanem alighanem éppen a (szüntelenül keresett) igazság nevében. Foucault nagyszabású kísérletéből mindenesetre alighanem az az ádáz, elkeseredett és szenvedélyes küzdelem a legérdekesebb

és talán a legigazabb, amelyet az a Foucault vívott élete utolsó éveiben a kereszténységgel mint legyőzendő és elutasítandó, de feltétlenül feltárandó és megértendő kulturális logikával, akinek személyesen – amennyire ezt tudni lehet – a lehető legkevesebb köze volt a kereszténységhez mint hithez és valláshoz⁷²⁸, és aki paradox módon, éppen annak érdekében, hogy mintegy maga mögött tudja a kereszténység szellemét (azt, amit Foucault hajlamos volt a keresztény szellemisséggel azonosítani), alighanem jelentősen felnagyította és eltúlozta a kereszténység bizonyos áramlatainak, gyakorlatainak vagy téziseinek eszme- és kultúrtörténeti jelentőségét.

⁷²⁸ Daniel Defert úgy emlékezik Foucault-ra, mint aki – szemben barátjával, a katolikus hithez megtért Maurice Clavel-lel, aki hitt Istenben, de nem törődött különösképpen az egyházzal – nem hitt Istenben, de szenvedélyesen érdeklődött az egyház iránt. Lásd *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 334.

AZ IGAZSÁG TÖRTÉNETE

Mindezek alapján talán nem túlzás azt állítani, hogy az igazság története mint a kései Foucault nagyszabású terve összességében kudarcba fulladt: nemcsak abban az értelemben, hogy a kutatás töredékes maradt, vagyis hogy korai halála miatt a tervezett vizsgálódást Foucault már nem tudta egységes művé csiszolni, hanem abban az értelemben is, hogy elemzései – hasonlóan *A szexualitás története* két utolsó kötetében foglalt vizsgálódásokhoz – sok tekintetben esetlegesek, a szövegek és korszakok értelmezése gyakran legalábbis ellentmondásos és problematikus. Az igazság történetére vonatkozó kutatás kudarcra mégis egészen más, mint *A szexualitás története* két utolsó kötetéé: míg ez utóbbi mind történeti, mind filozófiai értelemben szimpla kudarc, inkább pusztán érdekességek halmaza, az előbbi hibái és ellentmondásosságai ellenére is nagyszabású, nagy volumenű, már-már azt mondhatnánk: egészen lenyűgöző és felvillanyozó kudarc, egy olyan vállalkozás, amely vázlatos és problematikus volta ellenére is méltán vált ki csodálatot az egyszerű olvasókból és a kutatókból egyaránt. Az igazság történetének vizsgálata, abban a formában, ahogyan azt Foucault megálmodta, és amire kísérletet tett, persze nem is lehetett más, mint kudarc. Ki tudná megírni az igazság jogi, orvosi, esztétikai, etikai, politikai és vallási fogalmának történetét Homérosztól napjainkig? És mit jelenthetne itt a siker? *A boldonság története* című doktori értekezés vitáján Foucault azt mondta művéről: annak, aki ezt a történetet meg akarja írni, költőnek kellene lennie (témavezetője, Canguilhem válasza, mint ismeretes, az volt, hogy „Önök, Uram, megvan hozzá a tehetsége”⁷²⁹); az igazság története megírásához azonban talán még ennél is többre lett volna szükség, egy olyan magaslati perspektívára, amely rálátást nyújtott volna arra a több ezer éves történetre, amely Homérosztól Ágostonon át Lacanig ível, és amely alighanem csak egy Isten sajátja lehet, Foucault elemzéseiben pedig nem tudunk mást látni, mint az elemző emberi, túlságosan is emberi oldalát.

A kudarc mindenekelőtt a történeti elemzésekben érhető tetten, abban, ahogy a saját képére próbálja formálni a különböző szerzőket és szövegeket.

⁷²⁹ D. Macey: *The Lives of Michel Foucault*, i. m. 114.

A saját maga által feltett történeti jellegű kérdéseire adott válaszai és megoldási javaslatai legnagyobb része nehezen elfogadható, ráadásul – valljuk be – különösebben mély értelműnek sem mondható; sem történeti vizsgálódásaiban, sem filozófiai eszmefuttatásaiban nem bukkanunk olyan oldalakra vagy mondatokra, amelyek napokig – netán hónapokig, évekig – tűnődünk magunkban, mielőtt megértenénk (mint az jól ismert élményünk Platón, Hegel, Wittgenstein vagy Heidegger olvasása közben). Foucault eszmefuttatásai lefegyverzően, már-már megejtően egyszerűek és közérthetőek, ugyanakkor mégis egészen váratlanok és izgalmasak; elsősorban nem válaszain és megoldásain tűnődünk, hanem az általa feltett kérdéseken, amelyek nyomán mindaz, amit addig hajlamosak voltunk a mindennapi életünk során magától értetődőnek tekinteni, hirtelen összeomlik, és a legtöbbször úgy érezzük, hogy ez az összeomlás, amelyet Foucault kérdései és vizsgálódásai okoznak bennünk egészen teremtő jellegű, mind filozófiai, mind történeti értelemben. Kudarcanak látványos eredményei is vannak tehát, amelyekre mindenképpen szükséges rámutatnunk.

Mindenekelőtt a filozófia fogalmának újraértelmezését kell kiemelni: egyrészt a filozófia olyan felfogását, amelyben a filozófia nem más, mint „az igazság politikája” – hangsúlyozva, hogy ezzel együtt jár a filozófia „kategorikus és feltétel nélküli” leválasztása az aktuálpolitikáról⁷³⁰: a politika Foucault számára azzal a kérdéssel foglalkozik, „hogyan akarunk elfogadni, megváltoztatni, visszautasítani a világból és önmagunkból”, végső soron tehát a filozófia politikai dimenziója a világ és „a szubjektum átalakítását mint kritikai filozófiát” jeleníti meg⁷³¹ –, vagyis azt a tényt, hogy saját korábbi, az igazság fogalmát leépítő téziseivel szemben, de végső soron az úgynevezett (talán nem kellőképpen tisztázott és sokszor meglehetősen felületesen leírt) „posztmodern” világgéppel vagy életérzéssel szemben is, amely hagyományosan a cél, az ok, a középpont „metafizikai” képleteinek megkérdőjelezésében volt érdekelt⁷³², a filozófia centrális problémájaként nevezze meg az igazság és az igazmondás kérdését, nem abban az értelemben, mintha a filozófiának azt kellene kutatnia, hogy mi vagy hogy miként ismerhető meg az igazság, hanem abban az értelemben, hogy miként válhat a filozófia olyan élet- vagy lelkigyakorlattá, amelynek középpontja az igazság maga. Másrészt és persze ebből következően vagy ezzel párhuzamosan egy olyan változásnak is tanúi vagyunk, amely során a filozófus már láthatóan nem az írásban élte ki ma-

⁷³⁰ STP, 5–6.

⁷³¹ OHS, 37.

⁷³² Lásd pl. Derrida már idézett tanulmányát: „A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diszkurzusában”, *Helikon*, 1994/1–2, 21–35.

gát, nem az írásművészetben vélte a leginkább megvalósíthatónak a filozófiai gondolkodást és kutatást – *A szexualitás története* mint mű talán éppen ennek az új filozófiakonceptciónak esett áldozatul –, hanem egyre fontosabbá vált számára a tanított vagy belátott igazság megélése, valóra váltása, megtapasztalása, ebből következően pedig a szóbeliség, vagyis az előadás mint a gondolkodás elevenebb, szabadabb, vázlatosabb, kísérletezőbb formája; áttekintve a Collège de France-ban tartott előadásokat, voltaképpen azt figyelhetjük meg, hogy a hatvanas-hetvenes évek szinte szépírói adottságokkal rendelkező Foucault-ja hogyan alakult át lassanként a szóbeli improvizáció nagymesterévé és nem utolsósorban óriási tanáregyéniséggé⁷³³. A filozófia elsődleges formája és célja itt már nem az írás, hanem, mint a filozófia születésének pillanatában, Szókratésznél, a beszélgetés és a tanítás, még akkor is, ha Foucault gyakran panaszkodott arra, hogy a Collège de France-ban kötelezően előírt és a filozófus nagy népszerűsége miatt több száz hallgató számára tartott frontális oktatás nem igazán kedvez a valódi eszmecserének⁷³⁴, és még akkor is, ha Foucault, mint korábban már utaltam rá, a tanításra nem egy bizonyos megtanulható és elsajátítható tananyag bemutatásaként, hanem az igazság egy bizonyos doktrínája és tapasztalása nevében és jegyében a szabadság gyakorlásaként tekintett.

Ami ezen belül az igazság fogalmának újraértelmezését illeti, érdemes kiemelni, hogy azt a kései Foucault egyrészt a logikáról és az ismeretelméletről, másrészt a tudományos vizsgálódásról, harmadrészt a metafizika és a teológia birodalmáról, negyedrészről pedig, módszertani értelemben, az ideológiai megközelítésről választotta le vagy kísérte meg leválasztani. A logikáról és az ismeretelméletről annyiban, amennyiben, etikai értelemben, kimutatta, hogy az igazmondás legfontosabb kritériuma az igazság kimondásához bátor személy hitelessége, egy kijelentés igazsága tehát legalább annyira függ a kijelentő személy tisztánlátásától, lelki nagyságától és erkölcsi tartásától, mint a valósággal vagy a tényállással való megfeleléstől (és ez utóbbi általában az előbbiből következik vagy legalábbis nem kis részben annak köszönhető);

⁷³³ Mint Michel Senellart rámutatott, 1978-tól Foucault már nem teljes egészében előre megírt előadásokat adott elő a Collège de France-ban, hanem a kutatás egyidejű lett az előadással: a nyolcvanas évek kurzusaira egyfajta „work in progress”-ként vagy valamiféle „laboratóriumi kísérletekként”, nem pedig egy elkészült elmélet vagy tézis nyilvános bemutatásaként kell tekintenünk. Lásd „Le cachalot et l’écriteur: réflexion sur la rédaction des cours au Collège de France”, *Cahiers de l’Herne*, 2011, 147–155.

⁷³⁴ Vö. „*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France* 1976. Szerk. M. Bertani és A. Fontana. Párizs, 1997, Gallimard/Seuil, 4. (Ahol Foucault arról beszél, hogy a „gyötrelm” szó túl sok, a „kellemetlenség” pedig túl kevés annak a leírására, hogy mit él át az órák megtartása mint egyfajta „cirkusz” kapcsán.)

illetve amennyiben, politikai értelemben, rámutatott, hogy bár a hatalom elképzelhetetlen az igazság tanúsítása és megmutatkozása nélkül, ami azt jelenti, hogy a hatalom nem véletlenszerűen, hanem szükségképpen és lényegénél fogva avatkozik be az igazság rendjébe, ez a beavatkozás ugyanakkor nem merül ki a megismerés hasznosságában⁷³⁵. A hatalom nem feltétlenül és nem kizárólag azért kíváncsi az igazságra, és azért várja el a szubjektumtól a saját magára vonatkozó igazság kimondását, hogy a megszerzett információk által kifürkésze, felmérje, majd ellenőrzése alá vonja és elnyomja őt: az igazságszrend kidolgozásával voltaképpen megalkotja azt a játék- és létezőteret, amely a közösségben létező egyén számára elengedhetetlen közeg, kontextus, adottság és feltétel.

Úgy élünk és növekszünk fel ezekben az egyáltalán nem eleve elrendelt, örök emberi, hanem az adott korszak adott stratégiai meggyőződése és céljai szerint megalkotott, tehát voltaképpen nagyon is esetleges, vagyis elvileg megváltoztatható igazságjátékokban, mint valami második anyaméhben vagy egy szellemi otthonban és hazában: az igazság Foucault számára mind etikai, mind politikai értelemben egy világ, amelynek részesei vagyunk, nem pedig egy kijelentés, amely egy világra vonatkozik (a logika és a megismerélmélet tehát csak egy adott igazságjátékszámában értelmezhető és érvényes, nem pedig egy olyan tudás, amely a saját maga által kialakított törvények alapján igazságokat produkál vagy ismer el). Amikor Foucault előadásában igazságról van szó, az ily módon nem egy valahol objektív módon létező és bizonyos logikai-ismeretelméleti eljárások segítségével megismerhető igazság, amelyet az adott fogalom, rendszer vagy beszéd bátran és hűen leképez: „Igazságon nem egy általános normát értek, az igazság nem kijelentések sorozata, hanem azon eljárások összessége, amelyek minden pillanatban mindenki számára lehetővé teszik igaznak tartott kijelentések megalkotását. Semmiféle felsőbb viszonyról nem beszélhetünk: pusztán olyan régiókról van szó, ahol az igazság hatásai tökéletesen kódoltak, ahol tehát előre lefektetett szabályok segítségével sikerülhet kimondani igazságokat.”⁷³⁶ Az igazság történeti kutatásán belül Foucault ebből következően olyan kérdésekre keresi a választ, mint például hogy „miért van az, hogy a mi társadalmunkban a hatalom gyakorlása összefügg az igazság megmutatkozásának eljárásaival” vagy hogy „miért van az, hogy a hatalom nemcsak azt várja el, hogy a szubjektum azt mondja: »íme,

⁷³⁵ Vö. GDV, 73.

⁷³⁶ „Pouvoir et savoir”, DE II, 407–408.

itt vagyok, engedelmeskedem«, hanem egyúttal azt is: »íme, ez vagyok én, én, aki engedelmeskedem, íme, ez az, amit láttam és amit tettem«?⁷³⁷

Az igazságra, hasonlóképpen, hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mint ami elsősorban a modern tudomány kiváltsága, ezen belül pedig a tudományos világot sokszor úgy képzeljük el, a tudomány saját magáról kialakított narratívájának engedelmeskedve, mint valamiféle megállíthatatlan menetelést az igazság felé (gondoljunk például a gén- és úrkutatás vagy az orvostudomány újabb kori történetére és újabb és újabb felfedezéseire). A Foucault által elemzett igazság – talán nem függetlenül, többek között, Heidegger tudománykritikájától sem – nem kapcsolódik ezekhez az objektív, tudományos igazságokhoz, és nem azért, mert szemben az objektív igazsággal, szubjektív vagy tudománytalan igazságokat tételezne és ajánlana fel. Foucault a kémiai és az alkímiai említésként, mondván, hogy az előbbit az igazi tudomány, az utóbbit pedig az áltudomány kategóriájába szokás sorolni, valójában azonban mindkettő a tudás ugyanazon akaratóból származik és ugyanabból a meggyőződésből fakad, hiszen az igazság hatalmát tételezi vagy feltételezi: a kémia és az alkímia egyugyanazon igazságakarás más formában történő, de egyaránt legitim megvalósítása. Nem arról van szó, hogy az egyik racionális alapon igazságokat, a másik pedig egy torz racionalitásra hivatkozva féligazságokat állít elő, hanem arról, hogy ugyanazt az igazságot a racionalitás, az emlékezet vagy a tapasztalat más felfogása alapján tartják megközelíthetőnek és elérhetőnek⁷³⁸; az alkímia csak annak a szemében tűnhet az irracionális érzetetlen csökevényének, aki gondolkodás nélkül elhitte a modern tudomány saját magáról kialakított mítoszát, azt, hogy a racionalitás egyetlen érvényes formája éppen az objektív-tudományos észhasználat. A parrhészia nem a tudományos bizonyítás vagy igazság függvénye: Galilei például a *Dialógusokban* a parrhészia embere, de egyáltalán nem azért, mert tudományos értelemben igazat mond: „a parrhésziát nem a diskurzus racionális struktúrája és nem is a bizonyítás ténye határozza meg.”⁷³⁹

Foucault arra hívja fel a figyelmet, hogy ahogy vizsgálódása célja nem annak a felderítése, hogy különböző korokban különböző szerzők hogyan vélekedtek az igazság megismerhetőségéről vagy megragadhatatlanságáról, ugyanúgy nem célja a különféle tudományos igazságok vagy tudományos módszerek történetének megírása sem: „Meg kell értenünk, hogy a tudomány csak az egyik lehetséges módja az igazság uralmának: a szubjektum

⁷³⁷ GDV, 79 és 81.

⁷³⁸ GDV, 97.

⁷³⁹ GS, 53.

és az igazság megmutatkozása közötti kapcsolódásnak egészen más formái is vannak, amelyek más parancsokkal állnak elő és más hatásokkal számolnak... Vannak tehát olyan, nagyon koherens és nagyon komplex igazságuralmak, amelyek alapvetően eltérnek a tudomány igazságjátékától, és én éppen ezekkel a koherens és komplex, de a tudományos igazságformától nagyon távol eső igazságformákat szeretném megvizsgálni”, amelyek között Foucault a következőket említi példaként: lelkiismeret-vizsgálat, a tudat titkainak feltárása, a titkok megvallása és a bűnök elengedése⁷⁴⁰. Ezek kétségkívül nem olyan területek, amelyek különösképpen alkalmasak volnának tudományos vizsgálódásra (hacsak nem egy tisztán történeti értelmű vizsgálódásról van szó), ez azonban nem azt jelenti, hogy az életnek és a kutatásnak ezen a területein ne beszélhetnénk igazságról: arról van szó, hogy az igazság itt nem egy objektív, logikus, bizonyítható és ellenőrizhető igazságot, hanem inkább erkölcsi (vagy vallási) értelmű elköteleződést, hitvallást jelent, amely a mindennapi életünkben egyébként alighanem jóval nagyobb szereppel bír, mint a tudomány igazságai (és amelynek, megint csak a tudomány igazságaival szemben, „ára van”: a tudomány igazságaihoz való hozzáférésnek is megvannak a maga rítusai, de az erkölcsi-vallási igazságok – gondoljunk akár a cinikusok életmódjára, akár Szókratészre vagy Krisztusra – kizárólag akkor nyílnak meg az ember előtt, ha az ember mintegy önmagával, egész életével fizet értük). A keresztelés rítusa – bármely más vallás beavatási rítusához hasonlóan – például nem logikus, és szigorú értelemben nem tartozik sem a tudomány, sem a megismerés logikai rendjéhez, ettől függetlenül mégis tökéletesen illeszkedik az igazság rendjébe, amennyiben feladata és tétje – a kereszténység tanítása szerint – az, hogy elvezesse az embert az igazság útjára⁷⁴¹. Foucault olyan igazságokról kezd el tehát beszélni, amelyek nem a megismerés és a diszkurzív tudás rendjéhez tartoznak, mégis a filozófiai kutatás szívéet alkotják, amennyiben képesek vagyunk a filozófiára nem a megismerés tudományos elméletként vagy módszereként, hanem az igazságban gyökerező életmódként tekinteni. Ez a megközelítés, mint maga Foucault is utal rá, nem független Feyerabend episztemológiai anarchizmusától⁷⁴², vagyis „attól a belátástól, hogy soha olyan elmélet még nem létezett, amely teljes mértékben alkalmazható lett volna a vizsgált terület összes jelenségére”⁷⁴³.

⁷⁴⁰ GDV, 95.

⁷⁴¹ GDV, 104.

⁷⁴² Lásd GDV, 77. Vö. P. Feyerabend: *A módszer ellen*. Budapest, 2002, Atlantisz.

⁷⁴³ Vö. P. Chevallier: *Michel Foucault et le christianisme*, i. m. 223.

A tudomány inkább technikai jellegű igazságaival hagyományosan a metafizikai és teológiai igazságokat szokás szembeállítani: a Szentháromság misztériuma, a platóni ideatan, az Epiktétosz által leírt isteni gondviselés vagy akár Hölderlin költői szavai nyilván nem úgy kimutatható igazságok, ahogyan a matematika vagy a kémia igazsagai igazak. Az igazság történetéről értekező Foucault mindenesetre nem ezen a kettősségen belül gondolkozik, nem a teljességgel legitim, de összességében „az élethez” (a filozófiai életformához) elégtelennek vagy akár érdektelennek bizonyuló tudományos igazságokkal szembeállított metafizikai és teológiai igazságokra kérdez rá, nem azt kérdezi, hogy valóban egyetlen ideára vezethető-e vissza minden egyes tárgy és létező, mint Platón állítja az *Államban*, vagy hogy valóban három és mégis egyetlen személyként kell-e elképzelnünk a keresztény Istent. Kutatása valódi terepe az a nem logikai, nem tudományos és nem metafizikai igazságrend, amely a legáltalánosabb és legegységesebb értelemben vett kormányzás és így minden emberi kapcsolat és közösség etikai-politikai alapja, és amely pontosan azért nem metafizikai-teológiai igazság, mert általános emberi vagy kulturális parancsként jelentkezik, eredete azonban Foucault szerint nem egy transzcendens, isteni valóság: az emberi közösség nem úgy kapta az igazmondás parancsát, mint Mózes a Sínai-hegyen a törvényeket. Ugyanakkor mégiscsak egy olyan, alapvetően láthatatlan hatalomról kell beszélnünk az igazság előállítására vonatkozó akarat vagy kötelezettség kapcsán, amely – mint azt Foucault mintegy szándéka ellenére kimutatja – nem köthető egyetlen korszakhoz, kultúrához, valláshoz vagy kiemelkedő személyhez, hősoszhoz vagy istenhez sem: Foucault az igazságnak arról a lenyűgöző erejéről beszél, és annak az igazságnak a történetét akarja megírni, amelyről egyik előadása bevezetőjében Dumézilre hivatkozva állítja, hogy mintha már nem is kulturális szokás, hanem szinte fajspecifikus vonás volna; annak a hol varázslatosnak, hol idegennek tűnő erőnek a történetét, amelyet az emberek évezredek óta az igaz szónak és az igaz életnek tulajdonítanak: ennek jegyében beszél „az igazmondás politikai és intézményes etnológiájáról”⁷⁴⁴.

Innen nézve mintha minden metafizikai és teológiai igazság ennek az eredendőbb, mélységesen emberi igazságvágynak és igazságerőnek valamilyen értelmezése vagy egy saját nyelvre, nyelvjátékra való lefordítása volna: mintha senki, semmilyen emberi élet és semmilyen emberi közösség nem volna elképzelhető az igazság és az igaz, becsületes, nyílt szó ereje nélkül, mintha ez tartaná életben az embert, a közösséget, a hatalmat és a neki alávetett egyéneket, és mintha aztán ez jelenne meg más-más formában a kul-

⁷⁴⁴ MFDV, 17.

túra különböző területein vallási, teológiai, metafizikai, pszichológiai, logikai, esztétikai vagy tudományos igazságokként. Amit kutatásai során Foucault tesz, az nem más, mint hogy ezektől az egyébként teljesen legitim igazságtérületektől vagy igazságtételektől függetlenül egy további s talán az előbbieket megalapozó területre vagy játékra hívja fel a figyelmet: az igazság, a szókimondás, az őszinteség erejére mint történelemalkotó erőre, legyen szó az emberiség vagy egy ember személyes élettörténetéről. Voltaképpen tehát annak a bemutatására vállalkozik, hogy milyen óriási hatalommal bír az ember életében, az emberi kapcsolatokban és az emberi közösségekben a leírt, kimondott, megvallott, meggyónt vagy szétkürtölt igazság, és hogy mennyire elképzelhetetlen egy ember vagy egy emberi közösség élete nem az igazság kutatása és megismerése, hanem kimondása és nyílt megvallása, vagyis bizonyos igazságaktusok nélkül.

Ennek a kutatási területnek a történeti vagy filozófiai jellegű vizsgálatát könnyen ki lehetne szolgáltatni a Foucault által „ideológiainak” nevezett megközelítésnek, amely az ember egy jó előre meghatározott, eleve ismert, egyetemes és örök fogalmából indul ki, és ebből vezeti le és ítéli meg az emberiség kulturális formáinak történetét és történeti igazságát, így például egy-egy történetileg kialakult valláshoz vagy eszmerendszerhez köti az ember eredendő igazságszomját (az emberiség vagy a kultúra történetének ebben az értelemben volna egy „keresztény”, egy „marxista”, egy „humanista”, egy „felvilágosult” stb. igazsága). Foucault számára ezzel szemben „a lokális, nem folytonos, diszkvalifikált, nem legitimált tudások játéka hozzájáról van szó az egységes teóriák egyeduralma ellen, amely egy igaznak beállított megismerés, egy kevesek által kézben tartott tudomány jogai nevében elrendezi és hierarchizálja a különböző tudásokat”⁷⁴⁵: ebben az értelemben beszél a tudományok „szabaddá” tételéről – kvázi a szabad művészetek vagy tudományok újraalapításáról –, és egyfajta „ellentudományról”, nem mintha „a nemtudásra és a tudatlanságra vonatkozó lírai jog nevében szólalna fel”, hanem azért, mert egy-egy, a centralizált hatalom reprezentánsaként fellépő intézmény és diskurzus egyeduralmát akarja megtörni, legyen szó akár az akadémiai, egyetemi és tudományos diskurzusról, akár olyan – a hetvenes évek közepén még meghatározónak tűnő – gondolatformákról, mint például a marxizmus vagy a pszichoanalízis⁷⁴⁶.

Mint Chevallier rámutatott, ez az – elviekben – ideológiáktól mentes leírás Foucault számára nemcsak azt jelenti, hogy például a keresztény pasztoráció

⁷⁴⁵ „*Il faut défendre la société*” *Cours au Collège de France*, i. m. 10.

⁷⁴⁶ Uo. 10–11.

elemzéséből egyszerűen eltűnnek az olyan, látszólag a pasztoráció szer-
ves részét képező fogalmak, mint „Isten”, „másvilág”, „örök élet”, és hogy a
pasztoráció megjelenésének vagy létének magyarázata nem lesz más, mint
az ember vágya, hogy vezessen vagy hogy vezessék, a kereszténység pedig
dogmák rendszere helyett életmódként kerül tárgyalásra, hanem azt is, hogy
Foucault megkérdőjelezi az eszmék és a gyakorlatok közötti hagyományos
felfogást, amely szerint a különböző rítusok vagy gyakorlatok (pl. gyónás,
keresztség, eukarisztia) nem volnának mások, mint bizonyos fogalmak, esz-
mék vagy történeti események következményei⁷⁴⁷. Ugyanezt persze úgy is
megfogalmazhatjuk: kérdés, hogy lehetséges és érdemes-e egy alapvetően
deteologizált igazságfogalom történetét olyan szövegekre támaszkodva meg-
írni, amelyek – akár Euripidészre, akár Platónra, akár Szophoklészre, akár
Epiktétoszra, akár Cassianusra gondolunk – kivétel nélkül és kifejezetten egy
tág értelemben vett teológiai igazságfogalommal dolgoznak. Foucault állás-
pontja ezzel kapcsolatban az, hogy ha eleve egy hatalmi-ideológiai rend és
stratégia nevében kezdünk el beszélni, valamiféle globális és totális szem-
szögből, akkor úgy teszünk, mintha legalábbis Isten szemével láthatnánk rá
az emberre és történelmére. Amit Foucault ezzel szembeállít, az nem más,
mint ennek az evidensnek látszó, globális hatalmi szemszögnek a megkérdő-
jelezése vagy kikerülése, vagyis az emberi, túlságosan emberi stratégiák és
taktikák tisztán emberi szemmel való felmérése: „Ha a filozófia »királyi útja«
abban áll, hogy a módszeres kételkedés által felfüggesztjük minden bizonyos-
ságunkat, akkor a filozófia általam javasolt, oldalirányú »mellékútja« a bizo-
nyosságok felfüggesztése helyett minden hatalom nem szükségszerű voltán
alapul.”⁷⁴⁸

A globális, hatalmi (és persze, következésképp „teológiai”) perspektíva tu-
datos elutasításáról van tehát szó, az ideológiai megközelítéssel szembeál-
lított „anarcheológiáról”⁷⁴⁹, amelyben az emberi létezésben rejlő kérdésekre
adott válaszok elveszítik öröknek tűnő érvényességüket és evidenciájukat, és
amelyben minden kívülről jövő, hatalmi szó, kultúra, gondolkodási és maga-
tartási szokás érvényét veszti (ami persze azt is jelenti, hogy minden kultúra,
gondolkodási és magatartási szokás egyszerre újra láthatóvá és érvényessé
is válik, és a maga egyedi és megismételhetetlen igazságában tárulhat fel, és
nem feltétlenül egy üres tolerancia nevében). „A tudás értelmességének alap-
ja nem más, mint a hatalom nem szükségszerű voltának elmélete és gya-

⁷⁴⁷ Lásd „Religion et pouvoir”, *Michel Foucault. Un héritage critique*, i. m. 190 és 194.

⁷⁴⁸ GDV, 76.

⁷⁴⁹ GDV, 77.

korlata⁷⁵⁰, amely visszautasítja az egyetemes perspektívát és az örök emberi nevében megszólaló humanista diskurzust, és az ember helyzetét illető kérdésekre felkínálkozó válaszokat a maguk nem evidens, esetleges és történeti jellegében veszi szemügyre. „Az egyetemes kategóriák, a humanista álláspont, az ideológiai elemzés és a reformlehetőségek négyese helyére a következő sorozatot állítom: az univerzálék elutasítása, antihumanista álláspont, a hatalom mechanizmusainak technológiai elemzése, a nem elfogadás pontjainak továbbvezetése.”⁷⁵¹

Az anarcheológia ugyanakkor, mint maga Foucault rámutat, nem azonos az anarchizmussal: egyszerűen egy olyan történeti kutatásról van szó, amely visszautasítja – legalábbis vissza szeretné utasítani –, hogy saját diskurzusa és kutatása bizonyos ideológiák szócsöve legyen, ami azt jelenti, hogy minden egyes jelenséget a saját történeti kontextusában és igazságában vesz szemügyre, ahelyett, hogy globálisan, az ember, a történelem, a szellem, az igazság vagy a filozófia állítólagos lényegének állítólagos ismeretéből kiindulva, mint egy biztos talajon állva, egy eleve adott igazság nevében beszélhetne róla. Magányos vállalkozás ez, amelyben sajátos módon keveredik egymással a hősiesség és a hősiességgel való leszámolás, a felvilágosult elme bátorsága és valami alig hihető, már-már gyermeki naivitás. Az ideológiákon való túllépés programja az egyén szabadsága vagy felszabadítása nevében érthető ugyan: érthető, ha az ember nem akar vagy nem feltétlenül és nem mindenestül akar egy ideológiai pázstor által irányított nyáj tagjaként tekinteni magára – legyen szó akár egy vallásról, akár egy politikai pártról, egy tudományos-munkahelyi közegről és közösségről vagy a leghétköznapibb gondolkodási és viselkedési szokásokról mint ideológiákról⁷⁵² –, kérdés azonban, hogy egy „fiktív” kutatás keretein belül mennyiben lehetséges ideológiamentesen leírni a különböző, történetileg kialakult ideológiák alapját és esetleges torzulásait, ahogy az is, hogy mennyiben reális (és egyáltalán szabadságnak nevezhető-e) ez a Foucault által reklamált vagy feltételezett, az uralkodó ideológiai megközelíté-

⁷⁵⁰ GDV, 77.

⁷⁵¹ GDV, 78.

⁷⁵² Ez az, amit Leo Strauss Szókratész kapcsán úgy mond, hogy „a társadalom mindig is meg fogja próbálni zsarnoksága alá vonni a gondolkozást”: ez a törekvés abszolút független az adott társadalmak adott politikai viszonyaitól; a szókratikus retorikára ennyiben akként „a klasszikus eszközként” kell tekintenünk, amelyet „a társadalmi felelősség elve határoz meg” és amellyel a filozófus mindig újra megkísérli megzavarni a társadalomnak ezt a Strauss szerint „folyamatos és egyetemes”, a gondolkozás tirannizálására törő akaratát. Vö. *On Tyranny*. Chicago, 2000, University Of Chicago Press, 27.

sektől és sémáktól független vagy függetlenedni vágyó, saját függetlenségét hirdető „szabadság”.

Történeti értelemben, mint láttuk, Foucault nem tudja tartani magát ehhez a módszertani alapelvhez: nehéz annál ideologikusabb elemzést elképzelni, mint ahogyan a legtöbb esetben Foucault tárgyalja a kereszténységet mint ideológiát. Nem egy anarcheológus leírását olvassuk egy ideológiáról, hanem egy ideológiaellenes elme ideologikus kirohanását egy általa elutasított ideológia ellen, ami ráadásul sokszor még a kereszténységgel élesen szembeállított antikvitás szövegeinek értelmezésére is rányomja a bélyegét. Az anarcheológia elvileg egyfajta indifferenciát jelentene, vagyis annak a képességét, hogy nem teszünk – ideológiai alapon – különbséget az elemzett szövegek és hagyományok között, de ebben az indifferenciában Foucault nem igazán jeleskedik (sajátos, hogy tagadja ugyan az „eredet” és a „kauzalitás” fogalmának érvényességét a történeti leírás során⁷⁵³, a kereszténységben mégis egy olyan kitüntetett eredetet lát meg, amely minden későbbi és mai problémánk gyökere); kétségtelen ugyanakkor, hogy még ennek a meglehetősen elfogult kereszténységkritikának is vannak olyan aspektusai (ha nem *A szexualitás történetét*, hanem a nyolcvanas évek előadásait vesszük), amelyek egészen figyelemre méltóak, ahogy a görög drámák, a platonikus dialógusok vagy a cinikus és sztoikus életforma elemzésének is.

A kutatás jelentősége mindenekelőtt, az igazmondás tekintetében, a vizsgálódások tágasságában mutatkozik meg, ami nem elsősorban mennyiségi értelemben fontos (abban, hogy a kutatás milyen sok és egymástól sok tekintetben nagyon különböző orvosi, jogi, irodalmi, politikai, etikai vagy vallási szöveget felölel, tökéletesen megvalósítva azt a programot, hogy a filozófiát meg kell nyitni „arra, ami a modernitás szerint nem része a filozófiának”⁷⁵⁴),

⁷⁵³ „Miért vádolja a genealógus Nietzsche, legalábbis bizonyos esetekben, az eredet (Ursprung) kutatását? Először is azért, mert ebben igyekszünk megragadni a dolog tiszta lényegét, legtisztább lehetőségét, önmagával tökéletesen egybevágó azonosságát, mozdulatlan formáját és elsődlegességét mindenhez képest, ami kívülről van, és időben utána következik. Az efféle eredet kutatása feltételezi, hogy amit meg akarunk találni, az már »létezett«, valamit keresünk, ami önmaga képével tökéletesen »azonos«, ami annyit tesz, hogy jelentéktelennek ítélünk minden időközben előforduló eseményt, minden cselet és képmutató cselekedetet; azt jelenti, hogy minden álcot csak azért vesszünk le a dolgokról, hogy végül egy elsődleges azonosságot leplezzünk le. És mit tapasztal a genealógus, ha gondosan figyeli a történelmet, ahelyett, hogy hinne a metafizikában? Azt, hogy a dolgok mögött »valami egészen más van«, távolról sem időtlen és lényegi titok, hanem az a titok, hogy semmiféle lényegük nincs, vagy lényegüket lépésről lépésre tőlük idegen erők ülepítik rájuk.” „Nietzsche, a genealógia és a történelem”, FK, 76–77.

⁷⁵⁴ Lásd a jelen kötetben: 77. o.

hanem minőségileg: az igazmondás euripidészi, sókratészi, platonikus, cinikus, sztoikus, epikureus és különböző keresztény formáinak elemzése és összehasonlító leírása hallatlan gazdagságot kölcsönöz a régmúlt szövegek bemutatásának, egyúttal fel is lazítja az igazmondással kapcsolatos aktuális evidenciákat, és szabad választásra ösztönöz a felkínált és felmutatott minták közül. Ahogy az *Állam* végső látomásában a túlvilági lelkek a földre való visszatérésük előtt életmintákat választhatnak, úgy akar Foucault a történeti kutatás által különböző, elvileg egyenrangú és egyénértékű életmintákat bemutatni hallgatóinak és olvasóinak, amelyek Foucault előadásaiiban – gondoljunk Periklész Plutarkhosz nyomán, Sókratész Platón és Xenophón nyomán, Ión, Xúthosz és Kreúza Euripidész nyomán, Oidipusz és Teiresziasz Szophoklész nyomán, Mózes és Patermutus apát Cassianus nyomán meg-elevenített történetére – szabadon elvethető vagy követhető élettörténetekké alakulnak, mintha csak valami új, filozófiai mítosz új isteneinek a legendáit és értelmezéseit olvasnánk. Foucault kutatásában talán az a képesség vagy akarat a leginkább lenyűgöző, hogy ezeket a látszólag teljesen különböző szövegeket közös nevezőre hozza, illetve hogy ennek során az eszmetörténeti vizsgálódást, végső soron a nyugati ember történetét, a vallás, a filozófia, a jog, az orvostudomány, a művészet, a politika, az etika vagy a pszichoanalízis történetét egyetlen aspektusra, és éppen az igazmondás parancsára és belső kötelességére tekintettel vázolja fel. Ez még akkor is igaz, ha erősen kérdéses, hogy valóban közös nevezőre lehet és kell-e hozni ezeket a különböző gyakorlatokat, többek között például az antik igazságszolgáltatás, a középkori inkvizíció és a modern bűnvallomás, vagy akár a keresztény gyónás és a pszichoanalitikus „igazmondás” gyakorlatát. Hiszen, mint Freud is rámutatott, „a gyónás során a bűnös azt mondja ki, amit tud magáról, az analízisben viszont a neurotikusnak ennél többet kell mondania”⁷⁵⁵; nem arról van tehát szó, hogy az analízisben az egyén kimond magáról valami igazat, amelyet addig akár saját maga, akár mások vagy maga Isten előtt is rejtgetett, hanem arról, hogy lehetséges-e egyáltalán, és ha igen, mennyiben és milyen eszközökkel lehetséges az egyénnek megtudnia magáról azt a titkot, amelyet önmaga elől is

⁷⁵⁵ Idézi: V. Descombes: *L'inconscient malgré lui*. Párizs, 2004, Gallimard, 20. Erre egyébként *A szexualitás története* első kötetében, a „bevallott bevallhatatlanság” problémája (SZT I, 68) kapcsán, Foucault is utal: „Amikor a 19. század a vallomást beépítette a tudományos diskurzus intézményébe, valójában a helyét változtatta meg; a vallomás attól fogva már nem arra irányul, amit a szubjektum legszívesebben elrejtene, hanem arra, ami előtte is el van rejtve, és amire csak lassanként lehet fényt deríteni, mégpedig olyan vallomás segítségével, amelynek fáradságos munkájából egyformán kiveszi a részét a vallató és a vallomástevő.” (SZT I, 70.) Vö. még GDV, 303. Lásd a jelen kötetben: 224. o.

rejteget, amelyet tehát nemcsak mások előtt, de önmaga előtt sem tud kimondani? „A tudattalan nem az, amit az egyén nem akar elmondani saját magának, hanem az, amit nem tud elmondani, amit *saját maga ellenére* mond ki”, ami azt is jelenti, hogy „az egyén számára lehetetlen (adekvát módon) kimondani azt, hogy kicsoda ő maga, amikor beszél”⁷⁵⁶.

Ami azt a kérdést illeti, hogy történeti értelemben valóban olyan magától értetődő-e az igazmondás parancsa, mint a Homérosztól és Hésziodosztól Freudig ívelő, Foucault által leírt történet alapján tűnik, annak kapcsán a legszébb az, hogy – megint csak *A szexualitás története* második és harmadik kötetében leírtakkal szemben – a nyolcvanas évek előadásában Foucault ezt tulajdonképpen nem dönti el egyértelműen, hanem különböző szövegeiben különböző lehetséges válaszokat kínál fel hallgatói számára, akár azért, mert szerette évről évre mindig újabb és újabb teóriákkal és tézisekkel meglepni magát és hallgatóságát, akár azért, mert szerinte valahogy éppen ez a több lehetséges válasz az igazság (amennyiben tanulmányai igazsága mindenekelőtt valóban az a tapasztalat, amelyet e tanulmányok szabadon közvetítenek és megalapítanak olvasóiban és hallgatóiban). Bizonyos értelemben szinte nemcsak évről évre, de talán inkább hétről hétre mindig teljesen előlről kezdte az igazság történetére és az igazmondás helyére és értelmére vonatkozó vizsgálódásait, amelyek során, legalábbis az antikvitás kultúráján belül, ugyanazzal a szenvedéllyel és kíváncsisággal kutatta Diogenész vad és formáltan igazmondását, Szókratész finom iróniáját vagy akár Seneca minden iróniától, de minden vadságtól is mentes életvezetési technikáját, hogy aztán különböző teóriákat vezessen le belőlük és más-más konklúziókra jusson.

Előadásában egyrészt azt állítja, hogy az igazmondás ma olyannyira magától értetődőnek tűnő parancsa sem az antikvitásban, sem a kereszténységben nem magától értetődő, hanem inkább komplex, ellentmondásos és esetleges parancs volt: történeti értelemben tehát egy legalábbis kérdéses gyakorlat leírását adja (a parrhészia politikai értelme már szinte megszületése pillanatában ellehetetlenült az athéni demokrácia terében, a kora keresztény lelkigyakorlatokban pedig szinte semmilyen érdemi szerepet nem játszott a gyónás technikája). Másrészt viszont arra mutat rá, hogy az ember olthatatlanul szomjazik az igazságra és az igazság kimondására is, és Foucault, aki történeti értelemben előbb még tagadta s talán a következő előadásában megint tagadná az igazmondás mindenhatóságát és a szubjektum transzparenciáját mint elérendő célt, egyszerre lenyűgözve figyeli az igazság bátorságát Platónnál, a cinikusoknál, a keresztény atyáknál és mártíroknál vagy akár Luther,

⁷⁵⁶ V. Descombes: *L'inconscient malgré lui*, i. m. 21.

Nietzsche és Beckett műveiben, miközben arra is felhívja a figyelmet, hogy az igazság kimondása csak igaz emberből és igaz életből fakadhat, amivel nyilvánvalóan nem elveszi, hanem éppen visszaadja a súlyát az igazságnak. Olyan kijelentésekre ragadtatja magát, amelyek azt sugallják: az ember feltétlenül és maradéktalanul azonos lehet a maga által kimondott igazsággal, miközben, a Chevallier által „elfelejtettnek” nevezett hipotézis felvetésén túl, talán nem veszi kellőképpen és érdemben figyelembe az ezzel szemben álló, „keresztény” modellt, amely tagadja, hogy az ember véglegesen megtudhatja bármilyen igazságot saját magáról, és hogy egyszer s mindenkorra átlendülhetne az igazság birodalmába, hogy aztán onnantól fogva csak igaz életet éljen, és csupa igazságot mondjon magáról és másokról.

Ugyanakkor egyfajta súlytalanságra is biztat, valami igazságmentes életre, mentesülésre a szubjektum folytonos transzparenciájára vonatkozó, olykor kifejezetten fárasztónak, igaztalanoknak, idegennek és elviselhetetlennek tűnő igény vagy kötelesség alól – ez az, amit „önmagunk új politikájának” nevez⁷⁵⁷ –, vagyis egy olyan élet körvonalait vázolja fel, amelyet nem tart szüntelenül nyomás alatt az igazság kimondásának kötelessége, és nem azért, mert az igazmondás helyett például hazudni vagy rejtőzködni kellene, hanem azért, mert nem biztos, hogy minden igazságaktust szükségképpen kimondott nyelvi aktusként kell megélnünk. Massonet ebben a tekintetben joggal írja: „A [kereszténnyel szembeállított] görög antimodell nem a múlthoz való visszatérés vagy a görög szellemiség helyes történeti megismerésének az eszköze. Épp ellenkezőleg: annak az eljövendő etikának a feltételeit lehet belőle kiindulva felvázolni, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy az igazság technikái és hermeneutikája nélkül gondoljuk el a szubjektivitást. Ebben az értelemben utal Foucault a felvilágosodás problémájára, amely során a racionalitásnak az igazságra vonatkozó formáját teszi kérdésessé, kiemelve, hogy ez a racionalitás nem egyszerűen a filozófiatörténeti múlt egy régi darabja. Kant *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* című szövegére hivatkozva Foucault a jelen és az aktualitás kérdését tartja a filozófiai vizsgálódás alapjának, vagyis bevezeti a »most« kategóriáját a filozófiai vizsgálódások horizontjába, mintha egyszerre sürgössé vált volna, a görög antimodell alapján, egy olyan szubjektivitás lehetőségének elgondolása, amely kategorikusan elutasítja a szubjektum hermeneutikáját, és maga

⁷⁵⁷ OHS, 90.

mögött hagyja az igazság technikáit és a szubjektivitás és a megismerés feltétlen egymásra vonatkoztatását.”⁷⁵⁸

Ez azt is jelenti, hogy az igazság és az igazmondás kérdése tágabb értelemben egyben – természetesen – a szubjektum kérdése is: kik vagyunk mi, és ki mondja meg nekünk azt, hogy itt és most kik és mik vagyunk, kik is mik lehetünk; tudjuk-e azt, hogy mit akarunk, amikor az igazságot akarjuk vagy nem akarjuk, egyáltalán képesek vagyunk-e kimondani vagy akár csak megsejteni magunkról az igazságot, akarjuk és akarhatjuk-e azt, amit akarunk, és nemet mondhatunk-e, mintegy saját magunk ellenére, a saját lényünk vagy szívünk mélyéről fakadó, akár éppen az igazság azonnali kimondására vonatkozó ösztöneinkre-akaratainkra, vagy pedig végső soron minden erőfeszítésünk ellenére örökké foglyai maradunk az uralkodó gondolkodási és viselkedési formáknak, társadalmi szokásoknak, vallási-metafizikai-tudományos rítusoknak és saját, kifürkészhetetlen eredetű fixa ideáinknak? És persze: mennyiben és milyen mértékben érdemes azt gondolnunk, hogy ezek a meghatározottságok jellegzetesen és kifejezetten történeti – és nem például egyszerű társadalmi-pszichológiai – meghatározottságok? Nem feltételezhetjük-e például, hogy az igazmondás akarása vagy akár képessége nemi értelemben is determinált, hogy az igazság elrejtésére vagy feltárására vonatkozó vágy, mint Weininger állította provokatív könyvében⁷⁵⁹, de persze mint Freud

⁷⁵⁸ Vö. S. Massonet: „Foucault, l’aveu & la généalogie du sujet moderne”, *Acta fabula*, n° 10, 2014. december. (Lásd <http://www.fabula.org/acta/document9041.php>, utolsó letöltés dátuma: 2015. április 9.) (Az antik szövegekhez való visszatérésnek egyébként a Foucault és az antikvitás kapcsolatának külön könyvet szentelő Cremonesi szerint sem az volt a célja, hogy Foucault egyszerűen „reaktíválja” az antik örökséget: az antikvitás Foucault számára elsősorban alternatíva és olyan perspektíva, amely kritikára ösztönöz. Lásd *Michel Foucault e il mondo antico*, i. m. 202., ill. uó: „Askésis, éthos, parrésia: pour une généalogie de l’attitude critique”, *Michel Foucault: éthique et vérité*, i. m. 137.

⁷⁵⁹ „A férfi az egész igazságot akarja, tehát *csak lenni akar*. A megismerési ösztön végül is *azonos* a halhatatlanság szükségletével. Aki ellenben egy tényállásról úgy mond valamit, hogy közben a létet nem akarja valóban és bátran tételezni; aki az ítélet külső formáját ennek belső formája nélkül alkalmazza; aki, mint a nő, nem igazságszerű – annak szükségszerűen mindig hazudnia kell. *Ezért hazudik a nő mindig, ha objektíve az igazat mondja is.*” *Nem és jellem. Elvi tanulmány*. Ford. Dávid Andrea. Debrecen, 2010, Kvintesszencia, 236. (kiemelések az eredetiben). Fontos megjegyezni, hogy Weininger számára a „nő” és a „férfi” ideáltípusokat jelent, vagyis a tanulmány nem a – vagy egy – valóságosan létező nő és férfi, hanem az ideális férfi és ideális nő leírását tartalmazza, akik a valóságban nem léteznek, ezért beszél az osztrák filozófus „a minden előre jellemző kétneműségéről” (Uo. 18.). Lásd még: „Aki hazudik, az nincsen.” O. Weininger: *Notesz. Levelek egy barátához*. Ford. Hernádi Miklós. Budapest, 2009, Qadmon, 63.

is utalt rá egy nem kevésbé problematikus előadásában⁷⁶⁰, és mint Nietzsche is nem egyszer hangsúlyozta⁷⁶¹, szorosan összefügg a „szexuális differencia” problémájával? Másfelől, ha Foucault a legnemesebb értelemben vett jelen igazságát a legtávolabbi múltban kereste, amely kutatás ugyanakkor történeti értelemben meglehetősen kétségesnek és problematikusnak bizonyult, akkor kudarcából mint egyáltalán a történeti megismerés kudarcából tanulva nem inkább a legaktuálisabb jelenből kellene-e elvégezni a legaktuálisabb jelen filozófiai vizsgálatát az igazság kutatása érdekében, és nem e vizsgálódás módszertanát kellene-e vagy kellett volna átgondolni és kidolgozni? De lehetséges-e megérteni azt, ami történik tisztán magukból a történetekből? Nem szükségszerű és elkerülhetetlen-e egy külső viszonyítási pont, amelyről aztán mindig kimutatható annak fiktív jellege?

Ami a kereszténységet mint „a szubjektum hermeneutikáját” illeti, kétségtelen, hogy ezzel a szellemiséggel kapcsolatban – és éppen a jövő új etikája nevében – Foucault álláspontja szinte mindvégig egyértelműen negatív. Ez alighanem mindenekelőtt annak köszönhető, hogy a történeti vizsgálódás voltaképpen egyáltalán nem a történeti értelemben vett kereszténységre vonatkozik, vagy csak látszat szerint vonatkozik rá, a kereszténység ugyanis Foucault szemében nem más, mint az a kulturális logika, amely a mai napig leginkább meghatározza mindennapi életünket, gondolkodásunkat és életmódunkat. Mi itt ma, Európában, kivétel nélkül mindannyian tagadhatatlanul kereszténynek születünk és keresztények vagyunk, mondja Foucault, hiszen gesztusainkat, gondolatainkat, de még vágyainkat is ez a keresztény kulturális logika határozza meg tudatosan vagy öntudatlanul; elsősorban ebből érthető a filozófusnak a kereszténység iránti lankadatlan érdeklődése. A kereszténység ezekben az elemzésekben tehát nem konkrét történeti valóságként, hanem, mint a cinikusok esetében is, inkább egyfajta általános attitűdként vagy gondolkodási formaként jelentkezik, amely Foucault szerint túlságosan nagy befolyással bír a szubjektivitás nyugati felfogására, és amelyet éppen ezért magunk mögött kell hagynunk, vagy legalábbis meg kell kérdőjeleznünk. Amikor Foucault Cassianust vagy Tertullianust olvassa, akkor a történész álarcát veszi magára, ez azonban játék csupán, fikció: nem Cassianus szövegeiből próbálja meg megérteni, hogy mi vagy mi lehet a kereszténység, hanem a kereszténységet mint eleve értett és elítélt élet- és gondolkodásformát olvassa bele Tertullianus és Cassianus műveibe, miközben – a kutatási

⁷⁶⁰ Vö. „A nőiség”, *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Nyíregyháza, 1993, Könyvjelző, 125–152., ill. P.-L. Assoun: *Freud et la femme*. Párizs, 1994, Payot-Rivages.

⁷⁶¹ Lásd pl.: *Túl jón és rosszon*, i. m. 104.

vagy vizsgálódási projekt egészét tekintve – látszólag az antik és keresztény igazságaktusok történetének megírására vállalkozik. Mindenképpen üdvözlendő, hogy Foucault egyáltalán nem egy érdek- és értékmentes, „objektív” és „szaktudományos”, azaz semleges leírásra törekedik, hanem nagyon is érdekelt az igazság történetének kutatásában: a jelen és a jövő megváltoztatását tűzi ki célul a múlt feldolgozása által; nagy kár ugyanakkor, hogy az igazság történetének kutatása során láthatóan nem tudott és talán nem is akart megmaradni a legalább viszonylagos történeti igazság keretein belül.

Könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy talán nem vagy nem feltétlenül Foucault-nak kellett volna vállalkoznia a kereszténység mint élet- és gondolkodásforma történeti vizsgálatára, annak a Foucault-nak, aki barátja, Maurice Clavel halálakor írt ugyan egy ihletett szöveget, amelyben kifejezetten érzékenyen viszonyult a keresztény spiritualitáshoz⁷⁶², de akinek összességében, úgy tűnik, nem nagyon volt füle a kereszténységhez, sem történeti, sem szellemi értelemben. És mégis: nem ez a hiány, nem ez a sükettség-e végső soron Foucault legnagyobb erénye, az, hogy bizonyos dolgokat egyszerűen nem hajlandó érteni a kereszténységből, bizonyos dolgokat pedig nem hajlandó a szokásos magyarázó elvek szerint értelmezni? Sajátos, hogy történeti vizsgálódásaiban Foucault szinte mindvégig a kereszténység egységességét hangsúlyozta: mindenáron egy önmagával azonos keresztény hagyomány létét akarta kimutatni, amely ellen aztán bátran felveheti a harcot; ami kutatásai nyomán élénk tárul, az viszont, épp ellenkezőleg, egy már-már kimeríthetetlenül gazdag és szerteágazó hagyomány, kérdések és az ezekre a kérdésekre adott vagy adható, egymással nem feltétlenül kompatibilis válaszok egész sora. De nem éppen ezzel segít-e minket hozzá a kereszténység mint történeti valóság, mint szellemiség és mint kulturális logika jobb megértéséhez?

A kérdés, amely Foucault kutatásaiból egyenesen következik (még ha ezt a kérdést maga Foucault nem is vagy nem is így teszi fel), úgy fogalmazható meg: milyen történeti és elméleti következményekkel jár az a tény, hogy a keresztény spiritualitásban ma oly evidensnek tűnő vallomás és gyónás intézménye⁷⁶³ – mint Foucault mintegy akarata ellenére rámutat – nem bírt különösebb jelentőséggel a kora keresztény spiritualitásban és lelkigyakorlatokban, illetve hogy szerepe a kereszténység későbbi történetében is alapvetően kérdéses és ambivalens maradt? Nem ismerünk olyan parancsot az

⁷⁶² „Vivre autrement le temps”, DE II, 788–790.

⁷⁶³ Ugyanezt a vizsgálódást természetesen számos más, ma tipikusan kereszténynek tűnő ritussal, gyakorlattal és élettechnikával kapcsolatban is elvégezhettük.

evangéliumokból, amellyel Jézus bűnei évenkénti vagy akár bizonyos nagy ünnepekhez kötődő, kötelező meggyónására szólítaná fel az embereket⁷⁶⁴, egy évezreden keresztül nincs előírva a hívők számára a bizonyos időszakonkénti gyónás kötelessége, ez majd csak a 13. század novuma lesz, a reformáció viszont tagadja jelentőségét, amire válaszul a katolikus egyház még inkább kiáll a gyónás szent és igaz aktusa mellett; de történeti értelemben, mint látuk, még az is erősen kérdéses, hogy a gyónás centruma valóban a kimondott kijelentés igazsága-e és nem inkább az Isten és az igazság felé fordulás aktusa, a szív megnyitása és szabaddá tétele. Miként vált a vallomás a modern értelemben vett kereszténység alapvető technikájává – Foucault kiemeli, hogy 1516-ban történik először utalás egy gyóntatófülkére: a 16. századot megelőzően a gyóntatásnak még kialakult, speciális és elkülönült tere sem létezett tehát⁷⁶⁵ – és mennyiben tekinthető a kereszténység lényegi elemének az az igazsággyakorlat, amely a kereszténység kétezzer éves történetének jelentős részében egyáltalán nem tűnt úgy, hogy szent és elengedhetetlen összetevője volna a keresztény vallási életnek? Feltétlenül szükséges-e a szóbeli vallomás technikája a saját bűneinkkel vagy életünkkel való szembenézés során? Képes lehet-e az ember pusztán szavak által megtisztulni elkövetett bűneitől? Valóban abban az aktusban kell-e a (keresztény) embernek saját léte egyfajta sűrűsödését látnia, amellyel kimondja magáról az igazat? Mi a kereszténység, ha a kereszténység története nem más, mint egymásnak ellentmondó kulturális minták története?

A keresztény teológia hagyományos válasza erre az, hogy a jézusi üzenetet az evangéliumok legalább annyira pontosan közvetítik, mint később a történelem folyamán a Szentlélek sugallata. Attól tehát, hogy sem az evangéliumokban, sem az őskeresztény egyházban nem játszott kiemelt szerepet, a gyónás még lehet lényegi és elidegeníthetetlen eleme a kereszténységnek. Foucault-nak az ilyen magyarázatokkal szembeni süketsege ugyanakkor kifejezetten figyelemre méltó, hiszen jobban belegondolva a Szentlélek nem annyira válasz egy kérdésre, mint inkább maga is egy kérdés csupán, amely

⁷⁶⁴ A Trentói Zsinat gyónással kapcsolatos határozatában a Lk 13, 2-3 („Azt hiszitek, hogy ezek a galileaiak bűnösebbek voltak, mint a többi galileai, azért, hogy így jártak? Mondom nektek: nem! De ha nem tartotok bűnbánatot, éppúgy elvesztek ti is mind.”) és a Jn 20, 22 („Ezekkel a szavakkal rájuk lehelt, s így folytatta: Vegyétek a Szentlelket! Akinek megbocsátjátok bűneit, az bocsánatot nyer, s akinek megtartjátok, az bűnben marad.”) szerepel az évenkénti gyónás és a papi bíraskodás és bíróság evangéliumi eredetként, ezek azonban nem tűnnek túlságosan meggyőző vagy perdöntő hivatkozásoknak. Lásd *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, i. m. 399.

⁷⁶⁵ RE, 183.

válaszra vár⁷⁶⁶. A Lateráni Zsinat, a Trentói Zsinat vagy Borromeo Károly működése kapcsán természetesen beszélhetünk isteni sugallatról is, de nehéz nem észrevenni a változtatások hatalmi-stratégiai – emberi, túlságosan emberi – okait, tétjét és célját. Foucault vizsgálódásai segítségével mindenesetre könnyen eljutunk olyan, egyszerre történeti és filozófiai kérdésekhez, amelyekre egy-egy újabb, más szinten megfogalmazott kérdéssel adhatunk csak választ, ami azt is jelenti, hogy szabadabban tekintünk arra a hagyományra, amely nemcsak bennünk él, és észrevétlenül kormányozza gondolatainkat és vágyainkat, hanem amely mi magunk vagyunk. Ezek a kérdések dogmatikai és ideológiai értelemben kezelhetők ugyan – már ha dogmatikai „kezelésen” azt értjük, hogy bizonyos kérdéseket vagy válaszokat nemkívánatosnak vagy akár tiltottnak nyilvánítanak –, de egyáltalán nem biztos, hogy – akár történeti, akár filozófiai, akár spirituális értelemben – éppen ez a kezelés volna a legjobb gyógyír, a legautentikusabb válasz arra a sebre, amely ily módon a szemünk elé tárul. Ahogy Jean-Louis Chrétien mondja – nem feltétlenül Foucault értelmében, de miért ne lehetne Foucault „anarcheológiai” kutatását ebben az értelemben radikalizálni –: „Vannak olyan sebek, melyeket nem kell begyógyítani, hiszen legelső feladatunk szerelmes intimitása fakad belőlük, az a lehetetlen feladat, amelyet anélkül kaptunk, hogy kerestük volna.”⁷⁶⁷ Ha a történeti értelemben vett kereszténység valamiféle sebként tárul fel előttünk, kérdések sorozataként, amelyek nem annyira biztos válaszokat, mint inkább mindig újabb kérdéseket szülnek, az talán éppen annak a jele, hogy a kereszténység még élő, élni akaró és életet adó hagyomány.

Persze nemcsak történeti értelemben lehet feltenni ezeket a kérdéseket – annak kapcsán, hogy mi a kereszténység mint általános kulturális logika és a történeti kereszténység viszonya, vagy hogy miben áll a parrhészia politikai értelme –, hanem filozófiai értelemben is. Az igazság története során Foucault mindenekelőtt az igazmondás parancsát teszi kérdésessé, és bár történetileg nem sikerül bizonyítania, hogy a kereszténységből fakadna az a kulturális parancs, amely a nyugati ember számára valami folytonos és kényszeres igazmondást – az önmagáról kimondott, megvallott szavak megállíthatatlan áramlását és állandó önismeretet – ír elő, attól még általános filozófiai értelemben a kérdés legitim: nem igaz-e, hogy hamis parancs az igazmondás (nem csak keresztény) parancsa? Másként fogalmazva: miért hajlamos az

⁷⁶⁶ A Lélekről mint bennünk zajló, kiismerhetetlen igazságról és nyugtalanító kérdésről, különösen Loyolai Ignác lelkigyakorlati kapcsán részletesebben lásd „Mit tud a test?”, *Menynyi boldogságot bír el az ember?*. Budapest, 2014, Kortárs, 87–103.

⁷⁶⁷ J.-L. Chrétien: „Comment lutter avec l’irrésistible”, *Corps à corps. À l’écoute de l’œuvre d’art*. Párizs, 1997, Minuit, 12.

ember döntő erőt tulajdonítani az igazság kimondásának? Nincsenek-e olyan területei az életnek, ahol szinte felszabadítónak hat, ha végre levesszük magunkról az igazmondás terhét? A szeretet és a szerelem intenzitását például nyilván aláássa a hazudozás – de a folytonos és kényszeres igazmondás és egyáltalán a szóval élés, a fecsegés, a szókimondás, a kifejezés végső soron nem ellensége-e valahol az együttlét viszonylagos totalitásának?⁷⁶⁸ Magára a hazugságra pedig feltétlenül az igazság abszolút ellentétéként kell-e tekintenünk?⁷⁶⁹ *A szexualitás történetében* és a könyvvel és kutatással kapcsolatban adott interjúiban Foucault hajlamos volt ezeket a kérdéseket tisztán a szexuális gyönyörök kérdése kapcsán, azon belül is a határátlépés akarásaként tárgyalni, ami azt mutatja, hogy talán nem teljesen értette meg a saját maga vizsgálódásai kapcsán és mélyén feltáruló kérdéseket; az igazságra és az igazmondásra vonatkozó kérdéseket mindenestre – mint előadásai is mutatják – nem csak egy kamaszkori vágykielégítés kontextusában tehetjük fel magunknak.

Az igazság történetére vonatkozó kutatás tétje persze nem merül ki az igazmondás magától értetődő parancsának vagy ösztönének újraértelmezésében, hanem más, sokszor evidensnek tűnő gyakorlatokat is új fényben mutat be. Így például érdemes figyelni Foucault értetlenségére az engedelmisség azon – Foucault szerint „keresztény”, de persze valójában nem csak keresztény – fogalmával vagy formájával szemben, amelyben az ember nem azért engedelmeskedik valakinek, mert olyan nagyságot érez meg benne, amely engedelmisségre készíteti, hanem magáért az engedelmisségért: mint láttuk, Foucault a sivatagi atyákra hivatkozva beszél az engedelmisség olyan, jel-

⁷⁶⁸ Lásd pl. P. Quignard megjegyzését: „XIV. Lajos uralma alatt a janzenisták felidéztek a sivatagi atyák mondását: minden beszélgetés veszélyes. Ahelyett, hogy teljesen belefeledeztünk volna a szerelembe, amely egymás mellé vetett bennünket, és a közvetlen, nem verbális, lenyűgözött, illatos, meztelen és mindent felforgató kommunikációba, amelyet ölelkezésünk nyitott meg előttünk, mi csak beszélgettünk. Tél volt, meztelenül guggoltunk a feldúlt ágy előtt, a sötétben, a kályha halovány fényében, és szüntelenül magunkról beszéltünk, ami valamiféle magányba taszított vissza bennünket, az önmagunkkal való törődésbe, melyet semmilyen önmagunk nem érdemelt meg – mindkettőnk részéről valódi szerencsétlenség és szerencsétlen póz volt ez. Olyannyira ösztintek akartunk lenni, hogy hazugságokká váltunk; teljesen abszurd módon elképesztő fontosságot tulajdonítottunk a kimondott szavaknak és ítéleteknek, melyeket később arra használtunk, hogy a másik ellen fordíthassuk őket... Ki tud ellenállni annak a veszélynek, hogy a szükségességgel egyetlenség szót mondjon ki? A nyelv nem egydíós a nemek különbségével. A nyelv nem illik a szerelemhez. A nyelv eltávolít a szerelemtől, ahogy a szexualitás zavarba hozza a nyelvet és elrejtőzik benne. A nemi különbséget a nyelvben nem lehet lemezteleníteni.” *Vie secrète*. Párizs, 1998, Gallimard, 79–80.

⁷⁶⁹ Vö. pl. J. Derrida: *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Párizs, 2012, Galilée.

legzetesen keresztény formájáról, amelynek egyetlen célja nem más, mint az engedelmesség maga, és ennek kapcsán – a sivatagi atyák végtelen, formális és önreferens engedelmességének prototípusaként – röviden utal Ábrahám vak engedelmességére is, aki kész volt Isten egy szavára feláldozni saját fiát⁷⁷⁰. Az egyházatyák, majd többek között Kierkegaard korszakalkotó elemzése nyomán hajlamosak vagyunk a „hit lovagjaként” tekinteni Ábrahámra, egy olyan kiemelkedő hősként, aki tud valamit, amit mi nem tudunk, és aki erre az igazságra hallgatva meg meri tenni azt, amit mi nem tennénk meg soha még egy isteni igazság nevében sem; ugyanakkor Foucault perspektívája is érthető, aki Ábrahám extravagáns gesztusát nem a tisztánlátás, hanem inkább a vakság valamiféle abszurd történeteként olvassa (valahogy úgy, ahogy Platón is idegenkedett a görög mítoszokban szereplő isteni és emberi történetektől). Foucault nem lejárhatja vagy kigúnyolja ezt a végtelen engedelmességet – túlságosan egyszerű volna azt állítani, hogy Foucault nem más, mint a „hit lovagjával” szemben az „autonómia lovagja”⁷⁷¹ –, ám kétségtelen, hogy kérdésessé akarja tenni annak a belátásnak az automatikusnak tűnő igazságát vagy értelmét, amely szerint Isten parancsa soha nem lehet nem igaz, még akkor sem, ha például gyilkosságra készítet vagy szólít fel. Lehet-e igaz Ábrahám gyilkos engedelmessége? Mit jelent ennek az engedelmességnek az igazsága a mi életünkben? Képesek volnánk-e elárulni itt és most szeretteinket egy isteni sugallat hatására? Valóban ez a képesség-e az igaz hit kritériuma és a hit és az élet igazsága? Nem ír-e felül a szeretet minden igazságot, nem valószínűsőbb-e a szeretet minden – akár isteni – igazságnál?⁷⁷²

Ezek a kérdések nem a klasszikus értelemben vett bölcsélet legfontosabb kérdései, és, mint utaltam rá, nem is a filozófiatörténet legbonyolultabb eszmefuttatásai, de ettől még alapvető kérdések, amelyeket Foucault nem mellesleg egy olyan történeti vizsgálódás keretén belül tárgyal, amely során egy új kánont, egy új kutatási területet és egy új módszert is érvényesít a gondolkodás történeti kutatásában: e történet legfontosabb szereplői nem feltétlenül, mint a legtöbb történeti összefoglalásban, Arisztotelész, Aquinói Tamás, Descartes, Leibniz vagy Hegel, hanem Euripidész, Diogenész, Galénosz és Cassianus, a vizsgált terület nem merül ki az úgynevezett filozófiai művek elemzésében, hanem teljes természetességgel magában foglalja az irodalom, a jogtudomány, az orvostudomány vagy a vallás szövegeit is, ezen belül pedig megkerülhetetlen jelentőséget kap, és éppen nem a vallás, hanem a gondol-

⁷⁷⁰ Lásd MFDV, 135, ill. GDV, 264.

⁷⁷¹ Vö. R. Rorty: „Erkölcsei identitás és személyes autonómia: Foucault esete”, *Heideggerről és másokról*. Ford. Bujalos István. Pécs, 1997, Jelenkor, 246.

⁷⁷² Az Ábrahám-történet egy alternatív kortárs értelmezéséhez lásd J. Derrida: *Donner la mort*. Párizs, 1999, Galilée, 79 és folyt.

kodás és a kultúra történetén belül, a kereszténység; a vizsgálódás meghatározó kérdése nem a metafizika, a logika és a megismerélmélet, hanem az etika, a politika és az esztétika, a használt módszer pedig a problematizáció, mely – legalábbis elviekben – egyenlő értéket tulajdonít a különböző mintáknak és logikáknak, és elutasítja a történelem mint szakadatlan fejlődés vagy akár feltartóztathatatlan és sorsszerű degeneráció felfogását, pontosan azért, mert nem elítélni, hanem megérteni akarja őket és általuk saját magát és saját helyzetét: a legnemesebb értelemben vett jelen pillanatot. Alapvető hiányosságai és fogyatékoságai ellenére ez a Foucault által felkínált új történeti és bölcséleti perspektíva, amely elsősorban a kétezres évek elején publikált előadásában jelenik meg, alighanem még évtizedeken át inspirálni fogja a filozófiai és a filozófiatörténeti kutatást, tematikus és módszertani értelemben egyaránt.

Mert igaz ugyan, hogy Foucault *A szexualitás történetében* meglehetősen leegyszerűsítő módon gondolkodott a történelemtől, „az igazság történetére” vonatkozó kutatásai azonban, amelyeket angol és francia nyelvű előadásaiából ismerhetünk meg, alapvetően árnyalják és módosítják a kései Foucault-ról alkotott képünket: nemcsak arra mutatnak rá, hogy a kései, az utolsó Foucault érdeklődésének centrumában nem annyira a szexualitás, mint inkább az igazság története állt, hanem arra is, hogy az a történet, amelyet *A szexualitás története* második és harmadik kötetében vázol, egy lehetséges történet csupán több, maga Foucault által felvázolt további történet közül. Lehetséges ugyan, hogy ott úgy írta le a szexualitás és a szexualitás tekintetében, a szexualitásról és a vágyról kimondott igazság történetét, mint amely az antikvitás már-már teljes szabadságától mint paradicsomi kortól vezet az elnyomatás és felügyelet keresztény birodalma mint földi pokol felé, más előadásában viszont, mint azt az eddigiekben láttuk, ettől egészen eltérő történeteket is felvázolt: hol azt a történetet, amely a cinikusoktól a keresztény mártírokra és remetékre, majd Lutherre, Montaigne-ra és Nietzsche-ra át Beckettig ível⁷⁷³, hol azt, amelynek centrumában az ember saját magára vonatkozó vizsgálódása áll: itt Foucault arról beszélt, hogy míg az antikvitásban az ember elsősorban a cselekedeteit vizsgálta, addig a kereszténységben már inkább a legbelső gondolatait, és aztán ez a saját „igazságokkal” és gondolatokkal szembeni gyanú (mint a bennem élő sátáni kísértéssel szembeni gyanú) jelenik meg megint csak Descartes-nál a módszeres kételkedés gyakorlatában, ehhez a tradícióhoz tartozik a későbbiekben Schopenhauer (és Schopenhauer nyomán Freud), akinél a saját magammal szembeni illúzió már nem egy a ráció erejével legyőzhető eshetőség, hanem kikerülhetetlen valóság:

⁷⁷³ Lásd CV, 172–174.

ebben a történetben tehát Cassianus végső soron a tudattalan elméletének megalapozójaként tűnik fel⁷⁷⁴, hol pedig azt, amely a nyugati filozófia történeteként és a Nyugat sorsaként nem a létfelejtést nevezi meg, mint Heidegger, hanem a biosz filozofikus mint igaz élet kérdésének megkerülését (ami Foucault szerint részint a keresztény egyház, részint a tudomány „bűne”, amelyek mintegy intézményesítették, ellaposították és elértektelenítették az igaz élet gyakorlását és formáit), vagyis annak az elfelejtését, hogy „a filozófia nem egyszerűen egy diskurzus megformálása, hanem amellet még életmód is”, hogy „a filozófiai élet problémája elválaszthatatlan a filozófia gyakorlásától” és hogy „az élet kérdése lényegi kapcsolatban áll az igazmondás gyakorlatával”, és aminek ellenmozgalmaként megint csak Szókratészt, a cinikusokat, a keresztény mártírokat, Montaigne-t vagy éppen Spinozát nevezi meg (és amely ellenmozgalom folytatójaként gondol persze saját filozófiájára is)⁷⁷⁵; és akkor még nem beszélünk a jog és az igazságszolgáltatás azon (elő-) történetéről, amelynek legfőbb alakjai Foucault szerint Homérosz, Szophoklész, Cassianus, Petrus Lombardus, Pennaforti Szent Rajmond és persze Luther⁷⁷⁶, vagy arról a történetről, amelyben a szubjektum keresztény hermeneutikája annyiban határozza meg a Nyugat szubjektivitását, hogy a 17. századtól fogva a politikai, filozófiai és episztemológiai teóriák a szubjektum önmagáról való keresztény lemondását és önmagával szembeni negativitását pozitív tudássá próbálták meg átalakítani: Foucault szemében ez „a nyugati gondolkodásra jellemző, folytonos antropologizálás” a modern igazságszolgáltatási intézmények és az orvosi, pszichiátriai és pszichológiai gyakorlatok alapja⁷⁷⁷. „Szakmai” értelemben e történetek mindegyike meglehetősen sok kérdést vet fel, jól látszik azonban, hogy *A szexualitás történetében* felvázolt eszmefuttatás távolról sem tekinthető lezártnak, kizárólagosnak és véglegesnek: az igazságnak már magánál Foucault-nál is több, többféle és egymásnak sok tekintetben ellentmondó története van.

Az előadások arról is tanúskodnak, hogy a kései Foucault filozófiai vizsgálódásai nem merülnek ki sem az öngondozás és az önélvezet valamiféle hedonista felszabadítási filozófiájában – mint *A szexualitás története* és bizonyos ezzel kapcsolatos interjúk nyomán gondolhatnánk –, sem a szubjektum halálát vagy eltűnését hirdető, legalábbis kérdéses elméletekben (mint azt Foucault *A szavak és a dolgok* híres konklúziójában vagy akár a *Mi a szerző?* című előadásában megfogalmazta). Foucault valóban nem az ember egyetemes és örök fogalmával dolgozik, és nem ebből a szempontból tekint a tör-

⁷⁷⁴ MFDV, 167–168.

⁷⁷⁵ CV, 216–217.

⁷⁷⁶ Lásd MFDV, 183–186.

⁷⁷⁷ OHS, 92.

ténelemre, ebben az értelemben tehát vállaltan antihumanista, ugyanakkor egész kései kutatásának centruma nem más, mint az ember, aki tudása által, és éppen az igazság nevében, kérdéssé teszi azt, ami van, és ezáltal természetesen önmagát is mint bizonyos kulturális parancsok, meggyőződések és előírások szerint megalkotott embert. Vannak olyan értelmezők, akik ebben a szüntelen kérdéssé tételben inkább a destruktív elemet látják meghatározónak; ahogy például Sutyák Tibor fogalmazott Foucault-nak szentelt könyve konklúziójában: „Abban, hogy az ember szubjektumként megalkotja önmagát, erő rejlik, szintén a hatalom kreatív ereje, ami ha arra nem is ad módot, hogy az ember megtalálja önmagát (hiszen nincs mit keresnie), de arra talán igen, hogy megkísérelje elveszíteni azt, akit megalkotottként ajándékba kapott önmagától.”⁷⁷⁸ Ez azonban talán inkább csak *A szexualitás története* felől látszik így, amit az is mutat, hogy a Foucault által a nyolcvanas évek előadásaiban kiválasztott filozófusok, Diogenész, Periklész, Platón mint az igazság történetének hősei igenis megtalálják magukat: bizonyos értelemben ők éppen a találás és nem pusztán az elvesztés hősei.

Ebből a szempontból találóbbnak tartom Paul Veyne megközelítését, aki felteszi ugyan a kérdést, Foucault kifejezetten provokatívnak ható kérdését, hogy „honnan van az, hogy az igazság oly kevésbé igaz?”⁷⁷⁹, de ennek kapcsán arra is rámutat, hogy ez a provokáció vagy megkérdőjelezés pusztán egy nagyobb egységbe illeszkedő módszertani eljárás, amelyet Veyne elemzése nyomán három pontban összegezhetünk: 1. minden kornak megvan a maga alapmondata vagy, mint Wittgenstein mondaná, nyelvjátéka, és ebből a tulajdonképpen alig néhány tézisre vagy axiómára épülő meggyőződésből vezethető le mindaz, amit az emberek hétköznapi életvitelük során gondolkodás nélkül igaznak és hamisnak tartanak (igaz az, ami megfelel a szokásos gondolkodásmódnak, hamis az, ami eltávolodik tőle)⁷⁸⁰; 2. ez az evidensként elfogadott és megélt igazság mindenféle erőszak nélkül készzeti engedelmesre híveit: az evidensnek kikiáltott igazságok magától értetődő elfogadása nem különlegesen szerencsétlen történelmi helyzetekben (például diktatúrákban) jellemző csupán, hanem valójában bármely letűnt, aktuális vagy elképzelhető társadalmi rendről elmondható (az ember mindig is hajlamos arra, hogy berendezkedjen bizonyos el nem gondolt gondolatokba, ame-

⁷⁷⁸ Michel Foucault *gondolkodása*, i. m. 188.

⁷⁷⁹ Veyne visszaemlékezése szerint Foucault „azt mondta, hogy »Heidegger számára a nagy kérdés az volt, hogy mi az igazság alapja, Wittgenstein számára az, hogy mit mondunk, amikor igazat mondunk, számomra azonban a kérdés az, hogy honnan van az, hogy az igazság oly kevésbé igaz?» Lásd Foucault. *Sa pensée, sa personne*, i. m. 63.

⁷⁸⁰ Uo. 86. Ez az, amit Veyne úgy mond, hogy „az ember minden pillanatban egy olyan diszkurzuson belül gondolkodik, amely képtelen arra, hogy elgondolja önmagát” (uo. 175.).

lyek a vérévé válnak, és amelyeket aztán élete árán sem kérdőjelezne meg)⁷⁸¹;
3. amikor egy személy teljes egészében azonosul ezzel a diskurzussal, akkor
voltaképpen (szellemi-lelki értelemben) megszűnik létezni⁷⁸².

Veyne szemében a kései Foucault ez ellen a megszűnés vagy kimúlás, tulajdonképpen tehát a szubjektum halála vagy legalábbis élőhalott volta ellen emeli fel a szavát, ezért kezd történeti vizsgálódásba, és ezért dolgoz ki szüntelenül olvasói, hallgatói és saját maga számára újabb és újabb életmintákat: nem megszüntetni vagy elveszíteni akarja az ember identitását, hanem éppen fellelni vagy szabadon felépíteni szándékozik egy megszerzett vagy megszerzhető tudás nevében: „ha minden, ami van, emberi alkotás, az azt is jelenti, hogy ezek a dolgok megkérdőjelezhetők, feltéve, ha tisztában vagyunk azzal, hogy miként alkották meg őket.”⁷⁸³ Semmi szkepticizmus nincs ebben; módszertani szkepticizmusról beszélhetünk csupán, amelynek végső célja a tenni akarás: „A szkepticizmus, mondta Foucault egyszer Veyne-nek, nyilvánvalóan hamis, hiszen haszontalan, mert nem segít megtanítani az embernek, hogy mit kell tennie.”⁷⁸⁴ Foucault ennek a tenni akarásnak a nevében szólítja fel vagy hívja meg hallgatóit és saját magát arra, hogy a hagyományok, gondolkodási formák, intézményes rendek felmérése és átgondolása által merjenek szabadon dönteni a saját életükről – Foucault valóban így értelmezi a „Sapere aude!” horatiusi és kanti felszólítását –: ez az, amit „a valósággal való és a valóságot átalakító játék szabadságának”, „önmagunk aszketikus kialakításának”, „saját magunk folyamatos kritikájának”, „saját magunkon saját magunk által végzett szabad munkának” mond, végső soron annak a „kísérleti attitűdnek”, amely során „saját határaink kitérésén munkálkodunk”, és amely nem más, mint kilépés a kiskorúságból, felnövekedés, éretté válás: „felvilágosodás”⁷⁸⁵.

Ez tulajdonképpen egy új emberkép kidolgozását is jelentette, amelynek alapja és centruma már nem a (többek között éppen Foucault nevéhez köthető) szerző vagy az ember „halála”⁷⁸⁶, hanem az önmagát felépítő vagy megalakító szubjektum erős – már-már utópisztikus, egy új naivitás jegyében meg-

⁷⁸¹ Uo. 141.

⁷⁸² Uo. 198.

⁷⁸³ Uo. 178.

⁷⁸⁴ Uo. 189.

⁷⁸⁵ Vö. „Qu'est-ce que les Lumières?”, DE II, 1390–1396.

⁷⁸⁶ Egy 1981-es, korábban már idézett interjúban, amelyben Foucault a saját műveit „életrajzi töredékeknek” nevezte, egy kifejezetten „az ember halála” tézis kapcsán felvetett kérdésre azt válaszolta, hogy ezt az elméletet kizárólag abban a kontextusban lehet megérteni, amelyben született, vagyis „a második világháborút követő humanista szentbeszédnek moralizáló pocsolójában”, amikor Camus és Sartre éppúgy humanistának nevezte magát, mint Sztálin vagy Hitler tanítványai („Interview de Michel Foucault”, DE II, 1485).

álmodott – fogalma⁷⁸⁷, függetlenül attól, hogy Veyne szerint ez, az igazság nevében, éppen a szubjektum egyfajta „deperszonalizálásához” vezet, és az a kvázi vallásos kísérlet tükröződik benne, hogy a szubjektum „tisza szellemé váljon”. „Az a deperszonalizálás ez, amelyet azok keresnek, akik mindenáron igazat akarnak mondani, hogy a kozmikus közönyre egy vele egyenértékű indifferenciával válaszoljanak [az indifferencia itt szó szerinti értelemben a különbségtevés akart hiányát mint antik lelkigyakorlatot jelenti]... Semmi mást nem szóra bírni, mint a dolgokat, annak érdekében, hogy mi magunk néma fantommá váljunk. Ebből, azt hiszem, jól látszik, hogy Foucault nem volt egy túlságosan egyszerű alkat: hiányzott belőle a háború utáni értelmiség politikai értelemben vett monolitizmusa, akik egyszerűen megoldották az értelmiségi lét problémáját: a jó harc érdekében jó katonák voltak.”⁷⁸⁸

Végül is ez is az igazság bátorsága: nemcsak az, ha egy türannosz, egy diktatórikus rend vagy akár a legjobb barátunk, a szüleink vagy a feleségünk szemébe vágjuk a számukra (és számunkra) esetleg fájdalmas vagy egyenesen elviselhetetlen igazat, hanem az is, ha a nyilvánosság vagy a közösség széles körben elfogadott véleménye mint türannosz és diktatórikus rend ellenében – eltűnődve bizonyos, mozdíthatatlan igazságként beállított, történetileg kialakult, távolról sem magától értetődő vélekedéseken (hol néhány évtizedes, hol néhány évszázados vagy évezredes életvezetési, étkezési, politikai, etikai vagy vallási nézeteken, rítusokon, viselkedési és gondolkodási sémákon) – bátrak vagyunk magunk elgondolni és felmérni bizonyos igazságokat; még ha Foucault nem is tud válaszolni arra a kérdésre, hogy egy deteologizált renden belül, Isten mint a megismerés és a tudás végső garanciája „halála” után, Isten és a társadalom által is magunkra hagyott, megcsalt vagy akár túlságosan is kontrollált, meghatározott emberként – már ha valóban így tekintünk magunkra – mi alapján tudhatnánk, állapíthatnánk meg és hirdethetnénk mi magunk, hogy mi az igaz és mi a hamis abban, amit gondolunk, ahogyan

A szerző vagy az ember halálának-eltűnésének tézisést ekkor már Foucault mindenestre nyilvánvalóan meghaladottnak tartotta.

⁷⁸⁷ A szubjektum visszatérése, a filozófia foucault-i (és heideggeri) reszsubjektívációja kapcsán lásd Bacsó Béla Manfred Frank egy 2004-es cikkére („Das Subjekt kommt zurück”, *Die Zeit* Nr. 29.) hivatkozó megjegyzését: „A lehető legáltalánosabban ez az a tendencia, amely a Foucault-könyvet recenziáló [*A szubjektum hermeneutikája* német fordításáról van szó] Manfred Frank címadásában kifejeződött – a szubjektum visszatér. »Az assujettissement helyét felváltja a subjectivation története, a tudott élet sikeres identitás-fellelése, amely pozitív viszonyba lép a saját igazsággal.«” „Megjegyzések a szubjektum és az öngondozás témájához”, *Világosság*, 2007/1, 97.

⁷⁸⁸ Foucault. *Sa pensée, sa personne*, i. m. 191–192.

élünk és szeretünk. Kitenni magunkat annak az esélynek, hogy a mi igazságunk, a mi kultúránk igazsága, amely mindennapi életünk elengedhetetlen és magától értetődő részévé vált, nem feltétlenül az igazság vagy nem a végső, univerzális és örökkévaló igazság: végső soron ez sem más, mint az igazság bátorságának egy nagyon is aktuális formája. Hiszen nem éppen az igazság mint egyedüli és végső, talán abszolút eredet, tájékozódási vagy kitörési pont nevében tesszük-e mérlegre az elfogadott igazságokat mint a történelemben jelentkező megannyi kezdetet? Nem kell-e kilépnünk az igazságainkból, nem kell-e szükségképpen eltávolodnunk tőlük, hogy igazán ráláthassunk ezekre az igazságokra és, ha kell, eggyé válhassunk velük?

Az igazság nemcsak az, amit saját erejénél fogva nem lehet nem elfogadni, hanem egyúttal az is, amit – és éppen ahhoz, hogy megérthessük és elfogadhassuk – nem lehet nem kívülről szemügyre venni: élhetünk bizonyos, biztosságot adó igazságok nevében, folytathatjuk így az életünket, mintegy begubózva igazságaink állítólagos evidenciájába, de az igazság pillanata talán éppen az, amikor az igazság nevében képesek vagyunk kívülről vagy felülről látni magunkat az igazságainkban és az igazmondásunkban. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk: nem tehetünk úgy, mintha soha nem hallottunk volna Kafka intéséről, aki egyik naplójegyzetében így vallott a vallomásról: „Hogy mekkora kört fog át az élet, abból is sejthető, hogy az emberiséget egyfelől emberemlékezet óta elárasztja a beszéd, másrészt beszélni csak akkor beszélhet az ember, ha hazudni akar. Vallomás és hazugság kéz a kézben járnak. Ahhoz, hogy vallhassunk, hazudnunk kell. Azt, amik vagyunk, soha nem tolmácsolhatjuk, hiszen azok vagyunk; elmondani csak azt mondhatjuk el, amik nem vagyunk, tehát a hazugságot.”⁷⁸⁹ és ami persze csak alkalmazása annak az alapelvnek, amelyet nem sokkal korábban úgy fogalmazott meg: „Nincs más, csak igazság és hazugság. Az igazság oszthatatlan, ha viszont oszthatatlan, akkor magában az igazságban nem lehet megismerni az igazságot; aki meg akarja ismerni, annak azzá kell lennie, ami azon kívül van: hazugsággá.”⁷⁹⁰ A nemet mondás, a megkérdőjelezés, a kilépés persze nem vagy legalábbis nem feltétlenül az utolsó stádium; a reakció reakciójaként gyönyörű tiszta szívvel igent mondani az igazságra.

⁷⁸⁹ F. Kafka: *Az én cellám*. Ford. Halasi Zoltán. Budapest, 1989, Európa, 70. Vö. még pl. Winnie megjegyzését az *Ó, azok a szép napok!*-ban: „Ilyen vagyok, mondom, aztán egészen más. Hol az egyik, hol a másik. Olyan kevés dolgot mondhatunk el. De elmondunk mindent. Amit csak lehet. És soha sehol egyetlen igaz szót.” S. Beckett: *Összes drámái. Eleutheria*. Ford. Kolozsvári Grandpierre Emil. Budapest, 2006, Európa, 163.

⁷⁹⁰ Uo. 27. (A fordítást módosítottam: Cs. Á.)

NÉVMUTATÓ

A

- Adorno, Francesco Paolo: 112
Ágoston, Szent: 42–45, 48, 57, 59lj, 65, 88, 89, 96, 191, 205,
213, 214, 215, 238
Ambrus, Szent: 209, 225lj
Antiszthenész: 172–173
Arendt, Hannah: 12lj, 21lj, 60lj, 129lj, 146lj, 148lj, 149lj
Arisztotelész: 46, 148lj, 258
Artemidórosz: 58, 59lj

B

- Bachelard, Gaston: 77
Bacsó Béla: 13lj, 175lj, 200lj, 263lj
Bahtyin, Mihail Mihajlovics: 216lj
Barthes, Roland: 67–70
Baudelaire, Charles: 92, 169, 175, 216
Baudrillard, Jean: 65lj
Beckett, Samuel: 107–108, 169, 174lj, 216, 217lj, 251, 259, 264lj
Bellon, Guillaume: 67, 68, 78
Bénatouïl, Thomas: 87lj, 90lj
Benedek, XVI.: 98lj
Benedek, Szent: 215
Bentham, Jeremy: 58, 77
Bernát, Clairvaux-i Szent: 47, 212
Bevis, Phil: 46, 65
Blanchot, Maurice: 22, 69, 105, 107, 108, 113, 171
Bonaventura, Szent: 213–214
Boswell, John: 40
Bouveresse, Jacques: 20lj
Brown, Peter: 40, 63

C

- Canguilhem, Georges: 17–18, 77, 238
Cassianus, Szent: 27lj, 49lj, 116, 122, 198, 200, 202lj, 209, 219, 221,
222, 224, 225lj, 230lj, 232lj, 246, 249, 253, 258, 260
Chevallier, Philippe: 66–70, 79lj, 85lj, 122, 198lj, 200–205, 211lj,
220lj, 227lj, 233, 234, 235, 243lj, 245, 251
Chrétien, Jean-Louis: 47lj, 233lj, 256
Clavel, Maurice: 237lj, 254
Cohen, Michele: 46, 65
Colombel, Jeannette: 119
Courcelle, Pierre: 49lj
Cremonesi, Laura: 124lj, 160lj, 179, 252lj

D

- Daraki, Maria: 53
Davidson, Arnold: 90
Defert, David: 7, 16lj, 56lj, 68, 237lj
Deleuze, Gilles: 16lj, 64lj, 66, 68, 69, 74, 86, 87lj, 89, 90lj, 108,
110lj, 168, 197
Delumeau, Jean: 207–208, 232lj, 233lj
Derrida, Jacques: 13lj, 14, 15, 70, 239lj, 257lj, 258lj
Descartes, René: 16, 128, 225, 258, 259
Descombes, Vincent: 249lj, 250lj
Diogenész: 167, 171, 173, 177–184, 194, 215, 218, 225lj, 250,
258, 261
Diogenész Laertiosz: 125, 167, 172, 173, 177, 178, 206
Dórotheosz, Gázai Szent: 48, 209
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: 178
Dumézil, Georges: 124lj, 244

E

- Eckhart mester: 57
Eco, Umberto: 14
Epiktétosz: 40, 44lj, 49lj, 61–65, 124, 172, 181, 182, 213, 214,
225lj, 244, 246
Epimenidész: 105
Eribon, Didier: 25lj, 27lj, 50lj, 120lj
Eriugena: 57

Euripidész: 34, 77, 122, 125–127, 130–145, 149, 152, 166, 170, 171,
200, 206, 209, 217, 218, 246, 249, 258
Ewald, François: 7, 68

F

Farge, Arlette: 33lj
Feuerbach, Ludwig Andreas: 47
Feyerabend, Paul: 243
Frank, Manfred: 263lj
Freud, Sigmund: 15, 21lj, 31, 32lj, 47, 70, 93, 110, 125, 197, 224,
225lj, 249, 250, 252, 253lj, 259

G

Galénosz: 167, 184, 186–189, 206, 224–225, 230lj, 258
Galilei, Galileo: 242
Gergely, Nagy Szent: 203lj
Gergely, Nazianzoszi Szent: 77, 176
Gergely, Nüsszai Szent: 47
Glucksmann, André: 124lj
Gouhier, Henry: 69
Goulet-Cazé, Marie-Odile: 169lj
Gros, Frédéric: 7, 49lj, 66, 117lj, 174
Grosrichard, Alain: 33, 34
Guattari, Félix: 197
Guibert, Hervé: 27lj, 95
Guido, Reni: 9

H

Habermas, Jürgen: 42, 70, 74, 75lj, 78, 81lj
Hadot, Pierre: 48, 49lj, 55lj, 56, 62–63, 92, 94lj, 124lj, 152lj, 173lj,
179lj, 200, 215, 216
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 171lj, 239, 258
Heidegger, Martin: 15, 23, 55, 73lj, 96lj, 174–177, 185, 239, 242,
258lj, 260, 261lj, 263lj
Henry, Michel: 47lj
Hérakleitosz: 159, 233
Hérodotosz: 21

Hésziadosz: 77, 126, 127, 196, 197, 250
Homérosz: 116, 196–198, 200, 238, 250, 260
Horatius: 262
Hölderlin, Friedrich: 175, 244

I

Ignác, Loyolai Szent: 200, 256lj

J

Jaffro, Laurent: 62lj, 68
János, evangélista: 217
János Pál, II. Szent: 97lj
János, Lépcsős Szent: 49lj
Jeromos, Szent: 209
Jézus, Krisztus: 213, 216, 255

K

Kafka, Franz: 9, 11, 12, 19, 29, 264
Kant, Immanuel: 99, 113, 159, 251, 262
Károly, Borromeo Szent: 226, 231, 256
Kendall, Gavin: 46, 65
Kierkegaard, Søren: 96, 152, 258
Klossowski, Pierre: 69
Kołakowski, Leszek: 205lj

L

Lacan, Jacques: 34, 125, 238
Lagrange, Jacques: 7, 68, 116lj
Laurand, Valéry: 62lj
Leuret, François: 118lj
Lévy, Carlos: 49lj, 164, 181, 217
Libera, Alain de: 42
Lloyd, Geoffrey Ernest Richard: 53
Lombardus, Petrus: 260
Losoncz Alpár: 75lj

Lukianosz: 43, 88, 172, 176, 215lj
Luther, Martin: 216, 229, 250, 259, 260
Lyotard, Jean-François: 14, 15

M

Macey, David: 27lj, 65lj, 70lj, 87lj, 238lj
MacIntyre, Alasdair: 182lj
Man, Paul de: 193lj
Manet, Édouard: 216
Marcus Aurelius: 48
Marion, Jean-Luc: 47lj, 96lj
Marx, Karl: 17lj, 21lj, 47
Massonet, Stéphane: 223lj, 251, 252lj
Miller, Jacques-Alain: 34
Miller, James: 87lj
Miller, Paul-Allen: 25lj, 131lj, 155, 156, 160lj
Mogyoródi Emese: 48lj, 56
Montaigne, Michel de: 216, 259, 260
Musonius, Rufus: 40, 62lj

N

Nehamas, Alexander: 87lj
Nietzsche, Friedrich: 11–21, 29, 31, 32, 35, 47, 55lj, 73lj, 74lj, 78, 80, 83lj,
84lj, 86, 96, 97, 109, 115lj, 124lj, 127lj, 152, 216, 248lj, 251, 253, 259
Nora, Pierre: 27lj, 120

O

Onfray, Michel: 173lj
Órigenész: 47, 209
Ottlik Géza: 11
Ovidius, Publius Naso: 56lj

P

Pál, Szent: 105, 203lj, 217, 229lj
Paltrinieri, Luca: 77, 78

Periklész: 127, 141, 142, 149, 150, 153, 154, 156, 173, 178,
249, 261
Philodémosz: 163lj, 167, 184, 185, 188, 189, 202, 203lj
Platón: 21lj, 40, 46, 48, 49, 51–65, 75lj, 122, 124, 126, 130, 139lj,
140, 146, 148lj, 149–153, 155, 157, 160–173, 177, 179, 183, 186lj,
194, 200, 201, 206, 211, 212, 215, 225, 239, 244, 246, 249, 250,
258, 261
Plótinosz: 49lj, 52, 62
Plutarkhosz: 140, 141, 163lj, 165–167, 185, 249
Porphüriosz: 48–49
Poussin, Nicolas: 180

Q

Quignard, Pascal: 257lj
Quintilianus, Marcus Fabius: 186

R

Radnóti Sándor: 193lj
Rajmond, Pennaforti Szent: 260
Revel, Judith: 216lj
Richir, Marc: 47lj
Rorty, Richard: 258lj
Ross, Alison: 174lj

S

Sándor, Nagy: 181, 183
Sartre, Jean-Paul: 108, 262lj
Scarpato, Giuseppe: 124lj
Seneca: 62, 63lj, 116, 122, 124, 167, 172, 180, 184, 185, 187–193,
206, 224, 225, 250
Senellart, Michel: 7, 49lj, 111, 121lj, 232lj, 240lj
Sforzini, Arianna: 122lj, 123, 124, 139lj
Sloterdijk, Peter: 173lj
Spinoza, Baruch: 216, 260
Strauss, Leo: 247lj
Sutyák Tibor: 7, 28lj, 32lj, 75lj, 98lj, 261

Névmutató

Szókratész: 20, 40, 48, 51–65, 113, 119, 127, 143, 145, 149, 150–184, 187,
194, 195, 197, 200, 202, 203lj, 205, 210–219, 224, 225lj, 233, 240, 243,
247lj, 249–250, 260

Szophoklész: 110, 116, 122, 127, 194–200, 221, 246, 249

T

Takács Ádám: 26lj, 63lj, 75lj, 81lj, 82–83

Tamás, Aquinói Szent: 208, 213, 214lj, 258

Téréz, Avilai Szent: 57, 215

Tertullianus: 34, 77, 122, 198, 209, 219, 220, 232, 253

Thuküdidész: 153

Tillich, Paul: 178

V

Vernant, Jean-Pierre: 123, 124

Veyne, Paul: 29, 30lj, 32, 40, 76lj, 79lj, 83, 120, 124lj, 261–264

Voltaire: 47

W

Weininger, Otto: 252

Wittgenstein, Ludwig: 20lj, 78, 239, 261

X

Xenophón: 46, 52–53, 59, 60, 90lj, 249

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel
megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt

1085 Budapest, Horánszky utca 20.

Olvasószerkesztő: Keszthelyi-Kiss Judit

A borítóterv Kára László munkája.

A mutatót Váradi Péter készítette.

Tördelés: Zsák Teri Jet Set Tipográfiai Műhely

Nyomdai munkák: Robinco Kft. Felelős vezető: Kecskeméthy Péter