

IRODALOM

- Baczko, Bronislaw (1970): *Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft* (aus dem Polnischen übersetzt von Edda Werfel). Europa Verlag, Wien–Frankfurt–Zürich
- Bakcsi Botond (2007): A nyelv eredetének retorikája Rousseau-nál. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Esszé a nyelvek eredetéről*. (Ford. Bakcsi Botond) Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 145–183.
- Burmeister, Brigitte (1974): Feudale Ständeordnung und Menschenrechte. Zur Entwicklung des politischen Denkens der Aufklärung. In: Schröder, Winfried et al.: *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung*. Reclam, Leipzig
- Cassirer, Ernst (2008): Kant és Rousseau. (Ford. Horváth Károly) In: Cassirer, Ernst: *Rousseau, Kant, Goethe*. Atlantisz, Budapest
- Dante, Alighieri (1962): *Isteni színjáték*. (Ford. Babits Mihály) In: *Dante összes művei*. (Szerk.: Kardos Tibor) Magyar Helikon, Budapest
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris
- Engels, Friedrich (1975): Anti-Dühring. In: *Marx–Engels válogatott művei*. 3. köt. Kossuth, Budapest
- Foucault, Michel (1994): Il problema del presente. Una lezione su 'Che cosa è l'illuminismo' di Kant. (Traduzione di Fabio Polidori) In: Michel Foucault: *Poetere e strategie*. Mimesis, Milano
- Hume, David (1976): *Értekezés az emberi természetről*. (Ford. Bence György) Gondolat, Budapest
- Kant, Immanuel (1991): A gyakorlati ész kritikája. (Ford. Berényi Gábor) In: Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Bp., 103–292.
- Kant, Immanuel (1995–1997a): Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. (Ford. Vidrányi Katalin) In: Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*. (Összeáll.: Mesterházi Miklós) Ictus, Szeged, 41–58.
- Kant, Immanuel (1995–1997b): Az emberi történelem feltehető kezdete. (Ford. Vidrányi Katalin) In: Kant, Immanuel: *Történetfilozófiai írások*. (Összeáll.: Mesterházi Miklós) Ictus, Szeged, 87–103.
- Kant, Immanuel (2003): Megjegyzések a *Megfigyelésekben*. (Ford. Czeglédi András) In: Immanuel Kant: *Prekritikai írások 1754–1781.* Összeáll.: Ábrahám Zoltán) Osiris, Budapest. 337–402.
- Kelemen János (1977): *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*. Kossuth – Akadémiai, Budapest
- Lévi-Strauss, Claude (2001): Jean-Jacques Rousseau, az embertudományok megalapítója. In: Lévi-Strauss, Claude: *Strukturális antropológia II*. Osiris, Budapest
- Mortier, Roland (1983): A felvilágosodás kora. (Ford. Fázsy Anikó) In: Mortier, Roland: *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai*. Gondolat, Budapest
- Ricoeur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1856): Rousseau Juge de Jean-Jacques, Dialogues. In: *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*. Tome X. H. Bechhold, Francfort s/M.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978a): A társadalmi szerződésről. (Ford. Kis János) In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. (Vál.: Ludassy Mária) Magyar Helikon, Budapest, 463–618.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978b): Értekezés az emberek közötti egyenlőség eredetéről és alapjairól. (Ford. Kis János) In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. (Vál.: Ludassy Mária) Magyar Helikon, Budapest, 59–200.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978c): Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraeredése? (Ford. Kis János) In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. (Vál.: Ludassy Mária) Magyar Helikon, Budapest, 5–38.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978d): Levele Voltaire úrhoz. (Ford. Kis János) In: Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*. (Vál.: Ludassy Mária) Magyar Helikon, Budapest, 249–270.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001): *Vallomások*. (Ford. Benedek István – Benedek Marcell) Helikon–Magyar Könyvklub, Budapest
- Rousseau, Jean-Jacques (2007): *Esszé a nyelvek eredetéről*. (Ford. Bakcsi Botond) Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő
- Starobinski, Jean (1959): *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Plon, Paris.
- Vico, Giambattista (1979): *Az új tudomány*. (Ford. Dienes Gedeon – Szemere Samu) Akadémiai, Budapest

NYELV, TÁRSADALOM, SZABADSÁG ROUSSEAU MŰVEIBEN

Bakcsi Botond

doktorandusz,
ELTE BTK Francia Tanszék
boticus@gmail.com

Bevezetés

Jelen dolgozatomban, amely egy hosszabb tanulmány részét képezi, Jean-Jacques Rousseau társadalomelméletét a nyelv eredetéről alkotott felfogásából kiindulva szeretném felvázolni. Egy ilyen jellegű megközelítés azzal a ténnyel támasztható alá, hogy Rousseau politikai szövegeiben a nyelv igen fontos szerepet játszik a társadalom kialakulásának és az alapvető törvények megjelenésének tekintetében (annak ellenére is, hogy a nyelv és a társadalom viszonyát csak az *Értekezés az egyenlőség eredetéről*-ben fejt ki explicit módon). Elemzésem alapjául ezért Rousseau műveinek retorikai olvasatát választottam, mivel egy ilyen elemzés nem hagyatkozik egy előre megállapított taxonómiára, amely megakadályozná a tulajdonképpen olvasást.¹ Épp ellenkezőleg, ez a módszer felfedheti és nyomon követheti Rousseau szövegeinek belső mozgásait, alakulását, erőviszonyait.

¹ Vö. Paul de Man megállapításával: „az »irodalmi« és a »politikai« Rousseau naiv (*impensé*) megkülönböztetése például, amelyből mint a Rousseau-kutatás jelenlegi állása által nyújtott empirikusan »adott tényből« (*donnée*) kiindulunk, jelentős mértékben túlhaladottá vált. Nem sok értelme van már a *Társadalmi szerződés*-nél kisebb vagy nagyobb mértékben tekinteni »irodalmi« a *Julie*-t...” (De Man, 1999, 346.)

Köztudott, hogy Rousseau filozófiájában a tudás, a nyelv és a társadalom kérdései szoros kapcsolatban állnak egymással. Michel Foucault szerint ez a kapcsolat a 18. századtól kezd egy „történelmi teret” felszabadítani, amely lehetővé teszi a tudás változásainak szisztematikus elgondolását. Ahhoz, hogy megnyissuk a nyelvek és a társadalmak történetiségére való rákérdezés horizontját Rousseau diskurzusával kapcsolatban, Foucault-t idézhetjük, aki a 18. századi nyelvfelfogások vizsgálata során a következőket írja: „A nyelv – tökéletlen tudás – önmaga tökéletesítésének hű emlékezte. A nyelvek a tévedéshez vezetnek, viszont regisztrálják, amit tanultak. [...] A civilizációk és népek gondolkodásuk emlékműve gyanánt nem annyira a szövegeket hagyják ránk, hanem inkább a szókészletet és a szintaxist, inkább nyelvük hangjait, mint a szavakat, amelyeket kiejtettek, nem annyira diskurzusaikat, mint azt, ami lehetővé tette őket: nyelvük diskurzivitását. [...] Ebből adódik a lehetőség, hogy a nyelvek alapján megírható a szabadság és a rabszolgaság története (Rousseau), vagy a mindennemű vélemények, előítéletek, babonák és hiedelmek története, amelyekről az írások mindig kevésbé tanúskodnak, mint maguk a szavak (Michaelis).” (Foucault, 2000, 110.)

Az *Esszé a nyelvek eredetéről* XX. fejezetében Rousseau Charles Pinot Duclos egyik mondatát idézi, amely szerint egy nép karaktere hat a nyelvre, és amelyről azt állítja, hogy kiindulópontul szolgált a nyelv és a társadalom eredetére vonatkozó egész vizsgálódása számára (Rousseau, 2007, 62.). Úgy tűnik azonban, hogy Rousseau társadalomfelfogása ennek az érvelési logikának a felforgatása, mert nem feltételez karaktereket, erkölcsöt és érdekeket, röviden semmilyen, a nyelvet megelőző társadalmat. Az *Esszé* említett, utolsó fejezetében (amelynek címe *A nyelvek viszonya a kormányzatokhoz*) egy látszólag naiv, de valójában igen mélyreható kérdésfelvetéssel találkozhatunk a nyelv és a hatalom kapcsolatára vonatkozóan: „A régi időkben, amikor a meggyőzés helyettesítette a közakaratot, az ékesszólás elengedhetetlen volt. De mire is szolgálhatna manapság, amikor a közakarató pótolja a meggyőzést?” (Rousseau, 2007, 61.) A továbbiakban tehát azt kell megvizsgálni, honnan és milyen módon vezeti le Rousseau ezt az – első látásra – történeti koncepciót a hatalmi viszonyok változásáról, a kormányzati formákban bekövetkezett módosulásokról, azaz a nyelvi jellegű meggyőző technikák változásáról.

Történetiség és társadalom

Az *Esszé a nyelvek eredetéről* VIII. fejezetében Rousseau egy „történeti” terminológiát vezet be a nyelvek kialakulásának tekintetében, és kifejti az általános és a helyi különbségeket a nyelvek eredetének kérdésében. Ez az a pont, ahol két nagy csoportra osztja a nyelveket, ti. az északi és a déli nyelvek csoportjára, és e felosztás révén magyarázza az emberi intézmények eredetét. Montesquieu-nak *A törvények szelleméről* c. művében (1748) kifejtett éghajlatelmélete köszön itt vissza, amely szerint az

éghajlatnak döntő szerepe van az emberi társadalmak kialakulásában. A kérdés mármost az, hogy ez az elmélet egyszerű tudományos determinizmus-e, vagy pedig egy teljesen más problematikát is képes felfedni, amely empirikus szemszögből ugyan jóval szűkebb, retorikai tekintetben viszont jóval átfogóbb. (Más szavakkal, a kérdés az, hogy Rousseau gondolkodásában meg lehet-e különböztetni egy „igazi” történeti koncepció tisztán ideális tipológiáját?) Ha közelebbről is megvizsgáljuk az *Esszé* vonatkozó fejezeteit, észrevehetjük, hogy itt az éghajlat általi meghatározottság nem abban az értelemben szerepel, mint amit a tudományos pozitivizmus tulajdonított neki. Ezek a passzusok a metafora és a megnevezés problematikáját átviszik egy történeti-társadalmi sémába, fogalmi keretbe. Márpedig ez az átvitel maga is metaforikus művelet. Rousseau történelem-koncepciójában az emberi nem a meleg égöveken született, ahonnan kiáradt a hideg országok felé, ahol elszaporodott, majd visszatért a melegebb égövi országokba (*Esszé*, VIII. fejezet). Anélkül, hogy belemennék itt a kérdés részleteibe (amelyek amúgy korántsem mellékesek), mindössze Rousseau e kétfajta nyelvről írt konklúzióját idézem: „A déli nyelvek élénkek, zöngések, hangsúlyosak, ékesszólók és – energiájukból kifolyólag – gyakran homályosak voltak; az északi nyelvek pedig zöngétlenek, darabosak, artikuláltak, lármásak, monotonok és – inkább a szavaknak, mint jó felépítésüknek köszönhetően – világosabbak” (*Esszé*, XI. fejezet). A nyelv története tehát a zöngésségtől a monotonia, a dallamtól a harmónia felé vezető degradációt mutat. Ezzel párhuzamosan a társadalom maga is egy olyan fajta degradációt mutat, amelyet a szerző a meggyőzésen alapuló kormányzati formától egy rudimentárisabb, a pusztá erón

alapuló kormányzati formára való áttérésként ír le. Kétségtelen, hogy ez a történelmi mozgás negatív (Lacoue-Labarthe, 2002, 63.) és sematikus; csakhogy pusztán ebből a megállapításból kiindulva nem mondhatjuk azt, hogy Rousseau gondolkodása ne tartalmazna történeti megfontolásokat. Ennél jóval árnyaltabb lenne úgy fogalmazni, hogy Rousseau-t nem a pozitív történelem² érdekli, csakhogy ez még nem jelenti azt, hogy a nyelv és a társadalom problémáit történetetlen módon kezelné, anélkül, hogy változásait, fejlődésirányait figyelembe venné.

A történetiség Rousseau-nál mindig is a társadalom keretei között jelenik meg: e kereteken kívül nincs történelem, azaz más szavakkal, a vadember nem ismeri a történelmet. Pontosabban: a természeti állapotra vonatkozó összes hipotézis történetietlennek tűnik, csupán az államnak lehet történelme. Ha megpróbáljuk körüljárni, miként jelenik meg a társadalom történetisége Rousseau-nál, első pillantásra azt állapíthatjuk meg, hogy ez a vademberi szabadság történetietlen formáinak eltűnése révén megy végbe. Csakhogy az erre vonatkozó passzus jóval bonyolultabb ennél a megállapításnál, és megérdemel egy pontosabb elemzést. Egyik politikai töredé-

² Éric Weil hívja fel a figyelmet a „pozitív történelem elutasítására” a Rousseau-i gondolkodásban, amely szerinte számos ambivalencia forrása a Rousseau-értelmezésben (Weil, 1984). Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy a Rousseau-kutatásban eltérő vélemények is vannak, amelyek szerint a genfi filozófus gondolkodásában a történelemre való folyamatos reflexiót figyelhetünk meg. Bernard Gagnebin a következőt írja: „Akár önértelmezésről, akár politikáról vagy akár zenéről legyen is szó, Rousseau mindig is figyelmes volt a történelmi dimenzióra.” (Gagnebin, 1995) Alfred Dufour pedig azt mutatja ki, hogy Rousseau-nak a *Lettres de la Montagne* (*Hegyi levelek*, 1764) című művében kifejtett politikai érvei a genfi kormányzat történetére vonatkozó konkrét vizsgálatokon alapulnak (lásd Dufour, 1997).

kében Rousseau a vadember által elszenvedett természetes hatásokról beszél: „Az éghajlat, a levegő, a víz, valamint a föld és a tenger termékei alakítják vérmérsékletét, jellemét, befolyásolják cselekedeteit. Ha ez nem is áll pontosan az egyes emberre, vitathatatlanul igaz a népek vonatkozásában.” (Rousseau, 1964, 530., illetve 1975, 273.)³ Ez a megkülönböztetés igencsak jelentéssel: nem pusztán csak azért, mert megkérdőjelezi az egyén természeti meghatározottságát (hiszen ez a meghatározottság akár az olyan fogalmak elvesztéséhez vezetne, mint a szabadság és a tökéletesíthetőség, azaz nyelv és társadalom előtti jellemet feltételezne), hanem azért is, mert egy alapvető oppozíciót vezet be Rousseau politikai diskurzusába: nevezetesen egyén és közösség szembeállítását. Egy kérdés merül fel ezen a ponton: hogyan lehetséges, hogy az egyén meghatározott, de az ezekből az egyénekből összetevődő közösség mégsem meghatározott? Erre a némiképp paradox kérdésre adott válasz valójában a társadalmi kapcsolatok „természetének” megértését jelentené a Rousseau-i gondolkodásban. Merthogy egyén és társadalom kapcsolata nem pusztán a rész és az egész közötti, a színekdoché totalizáló hatásán alapuló kapcsolatot jelöl. Ehhez még hozzá kell tennünk, hogy a természeti állapotból a társadalmi állapotba való átmenet döntő pontján Rousseau bevezeti az isteni teremtés hipotézisét, amely a nyelv eredetéről szóló fejtegetésekben is előfordul: „Egy ujjal meg-

³ Egy olyan politikai töredékről van itt szó, amelyet a kritikai kiadás szerkesztői *L'influence des climats sur la civilisation* (*Az éghajlat hatása a civilizációra*) címmel gyűjtöttek egybe (Rousseau, 1964, illetve Rousseau, 1975). Meg kell említeni, hogy ezek a *Politikai töredékek* (*Fragments politiques*) olyan szövegek, amelyek végül kimaradtak *A társadalmi szerződés* 1762-es kiadásából, de igen érdekes és helyenként kifejtettebb gondolatokat tartalmaznak, mint a végső változat.

hajlítani a világ tengelyét, avagy így szólni az emberhez: »Népesítsd be a földet, és legyél társadalmi lény«, ugyanaz a dolog annak számára, akinek nincs szüksége kézre ahhoz, hogy cselekedjék, sem hangra ahhoz, hogy beszéljen.» (Rousseau 1964, 531., illetve 1975, 274.)⁴

Egyén és közösség

Hogy jobban megvilágítsuk egyén és közösség kapcsolatát a Rousseau-i gondolkodásban, vegyünk szemügyre egy passzust, amelyet azok között a kiadatlan politikai gondolatok között olvashatunk, amelyeket a Pléiade-kiadás szerkesztői *A köz boldogsága* cím alatt gyűjtöttek össze: „Hol van a boldog ember, ha egyáltalán létezik ilyen? Ki tudja? A boldogság nem az érzéki öröm; lényege nem a lélek múlandó átváltozása, hanem állandó és teljesen bensőséges érzület, melyet senki más nem tud megítélni, csak az, aki átérzi. Tehát senki sem döntheti el, hogy más valaki boldog-e vagy sem, következésképpen nem lehet megállapítani az egyének boldogságának biztos jeleit. Azonban a politikai társadalmak esetében nem ugyanaz a helyzet. A társadalmi javak, a közösség bajai nyilvánvalóak és szemmel láthatóak, belső érzelmük közérzület. A közönséges ember kétségkívül téved megítélésében, de vajon miben nem téved? Minden szem számára, amely látni képes, e dolgok valójában olyanok, amilyenek megjelennek, és az ember vakmerőség nélkül ítélhet erkölcsi természetük felől.» (Rousseau, 1964, 510., illetve 1975, 254–255.)

E passzusban az egyéni és a társadalmi állapot közötti ellentétről van szó, egy olyan

ellentétről, amely fenomenális szinten jön létre, a láthatóság és a láthatatlanság fogalmának az ellentéte mentén. Ez azt jelenti, hogy a társadalom megítélése mindig egyfajta szemiotika, mert Rousseau szerint a társadalom lényege abban az átmenetben érhető tetten, amely egy önelégséges, a kommunikációt még nem ismerő állapotból egy szemiotikai rendszerbe való átmenetet jelöl, amely utóbinak a lényege az áttetszőség és a kommunikáció materializációja. Mindebből megállapítható, hogy Rousseau szerint egy ideális társadalmat a teljes áttetszőség jellemez, ahol is minden egyénnek nemcsak joga, hanem lehetősége is nyílik arra, hogy mindent meglasson, ami körülötte történik, a közösség minden örömét és szenvedését, hogy belássa, mi a jó és mi a rossz az adott társadalom számára⁵ (Foucault, 1994, 195.).

A politikai társadalom tehát egy olyan szemiotikai rendszer, amelynek a megalkotása nem tagjainak pusztán összeadásából áll, azaz nem pusztán az eladdig külön élő egyének alkalmi gyülekezése, hanem a tagok közötti bonyolult és jól szabályozott játék, amelyet Rousseau a társadalom „morális ál-

⁵ Foucault a következőképpen foglalja össze ezt a koncepciót: „Tulajdonképpen mi is a Rousseauista álom, amely annyi és annyi forradalmárt lelkesített? Ez nem más, mint egy áttetsző, minden egyes részén egyszerre látható és olvasható társadalom álma; az az álom, hogy ne legyen több homályos, a királyi hatalom privilégiumai vagy a különböző testületek előjogai, vagy éppen a rendtelenség által berendezett zóna; hogy az általa elfoglalt pontból mindenki láthassa az egész társadalmat; hogy a szívek kommunikálhassanak egymással; hogy a tekintetek ne ütközzenek több akadályba; hogy a mindenki mindenkiről alkotott véleménye uralkodjon. Jean Starobinski igen érdekes oldalakat írt erről a témáról *La transparence et l'obstacle (Az áttetszőség és az akadály)* és *L'invention de la liberté (A szabadság feltalálása)* c. könyveiben.” Michel Foucault: *L'œil du pouvoir (A hatalom szeme)* (1994, 195.)

⁴ Lásd még az *Esszé a nyelvek eredetéről* megfogalmazását: „Aki azt akarta, hogy az ember társas lény legyen, megérintette az ujjával a föld tengelyét és a világegyetem tengelye felé hajlította azt.” (Rousseau, 2007, 32.).

lapota” terminussal jelöl. A köz boldogságáról szóló politikai töredékek között olvashatjuk a következő megállapítást, amely kiemeli azt a tényt, hogy az egyén és a társadalom közötti viszony Rousseau-nál a szinekdoché totalizáló modellje alapján van elgondolva: „Egy nép erkölcsi állapota nem annyira tagjai önmagában vett erkölcsi állapotától függ, mint a polgárok egymás közötti kapcsolatainak erkölcsiségétől.”⁶ (Rousseau, 1964, 511., illetve 1975, 256.) A társadalom létrehozásának mágiikus tette egy alapvető szerződésből kifolyólag tud megvalósulni: így lehet az, hogy (pszichológiai terminusokban beszélve) a „belső” „külsővé” válhat. Jól meg kell érteni, hogy mi az, amit Rousseau „társadalmi szemiotikájának” nevezünk: itt nem a jelölő és a jelölt olyan kettősségéről van szó, ahol az egyik a másik hiányából adódóan válik láthatóvá, hanem egy olyan tiszta fenomenalitásról, ahol nincs jelölt (a nép belső érzelme), hanem ahol csupán a jelölő materialitása számít valóságosnak (azok a társadalmi viszonyok, amelyeket a szabályok rögzítenek az intézmények formájában). Ebből adódik az, hogy Rousseau társadalomról alkotott elképzelését nem kezelhetjük a pszichológia, hanem jóval inkább a társadalmi szemiotika szintjén. Minden társadalom azon a szemiotikai játékon alapul, amely megképzí és létrehozza a tagjai közötti erőviszonyokat. Ebből a szempontból válik jelentéssé Pierre Bourdieu megállapítása: „A politikai mező a reprezentációs vagy megnyilvánulási erő gyakorlásának egyik kitüntetett helye, amely közrejátszik abban, hogy teljes mértékben, azaz objektívtól állapotban,

⁶ Eredetiben: „L'état moral d'un peuple résulte moins de l'état absolu de ses membres que de leurs rapports entre eux.”, azaz egy kissé egyszerűbb fordításban: „Egy nép erkölcsi állapota nem annyira tagjai abszolút állapotából, mint egymás közötti viszonyából adódik.”

mindenki által láthatóan, nyilvánosan, nyilvánosságra hozottan, hivatalosan, tehát igazoltan létezen mindaz, ami a gyakorlati, hallgatóságos vagy implicit állapotban létezik” (Bourdieu, 2001, 224.). A politikai társadalom tehát a közösség tagjai közötti viszony formalizálása, amely azáltal a pusztán tény által hozza létre és igazolja az implicit hierarchiakat, hogy láthatóvá teszi azokat. Meg kell jegyezni, hogy a társadalmi viszonyoknak ez a koncepciója gyakran használja a színház metaforikus hálóját. Tehát nem véletlen, hogy Rousseau maga is előszeretettel használ színházi metaforákat az *Esszé a nyelvek eredetéről* utolsó fejezetében, amikor különbséget tesz az olyan politikai rendszerek között, amelyek az ékesszóló nyelveken alapulnak, és azok között a modern politikai rendszerek között, amelyek az északi nyelveken alapulnak: „Herodotosz a szabad ég alatt összesereglett görög népek előtt olvasta fel történetét, és tapstól visszhangzott az egész térség. Manapság a terem végében alig lehet hallani azt az akadémikust, aki a közgyűlés napján értekezést olvas fel.” (Rousseau, 2007, 62.) Nem szabad az egyszerűsítés csapdájába esni: ez a megállapítás nem egyszerűen az északi nyelvek hiányosságára utal, hanem jóval inkább a nyelv és a politikai hatalom viszonyára, a zsarnokság első elvének magyarázatán keresztül, amely Rousseau szerint nem más, mint az, hogy „az alattvalókat szétszórtan kell tartani”. Láthatjuk, hogy amikor a nép szabadságát óhajtja korlátozni, egy zsarnoki rendszer a szabadságot egy (kvázi) természetes állapotra redukálja, legalábbis az egyének szétszórtságának a tekintetében. Mindez ezt jelenti (hogy paradox módon vagy sem, azt meg fogjuk vizsgálni), hogy a társadalmi állapot valamiféleképpen a szabadság megalkotása és garantálója, és nem csupán a társadalom tagjainak kettős

(éghajlati és szabályozásbeli) meghatározottsága.

Rousseau tehát teológiai magyarázathoz folyamodott annak érdekében, hogy igazolni tudja az átmenetet egy önelégű, szabad és boldog állapotból, azaz egy ádám és krutílikus állapotból a közösségi, azaz meghatározottságokkal terhelt állapot felé. Nyilvánvaló, hogy Rousseau ezt az átmenetet szükségszerűnek tekintette. Eddig azonban még nem láttuk, hogy miben is áll a természetes és individuális állapotból a társadalmi, azaz kollektív állapotba való átmenet szükségszerűsége. Egy politikai töredék, amely az emberek „kezdeti ártatlanságát” írja le, a természetes állapot határainak átlépését külső szükségszerűségként és időbeli fokozatosság formájában mutatja be: „Azonban később eljött amaz idő, melyben a boldogság érzete viszonylagossá vált, s amikor már a többiekkel kellett néznie ahhoz, hogy megtudhassuk, vajon mi maguk boldogok vagyunk-e? Még később olyan korszak következett, melyben minden egyes ember boldogsága oly mértékben függővé vált az összes többi ember kölcsönös kapcsolataitól, s melyben az érdekek olyannyira keresztezték egymást, hogy szükségszerűen fel kellett állítani egy olyan közös korlátot, melyet mindenki tisztel. Csak ez korlátozhatta azokat az erőfeszítéseket, melyek arra irányultak, hogy mindenki a másik kárára keresse boldogulását.” (Rousseau, 1964, 236., illetve 1975, 236.)

Nagyon fontos kiemelni, hogy a társadalmi állapotban a boldogság nem közvetlen, mivel az érdekek sokaságának, az egymástól eltérő, sajátos akaratoknak a kereszteződési pontja. Mihelyt belép a társadalmi hálózatba, az ember többé már nem lehet individuum, azaz többé már nem egy oszthatatlan, önelégű entitás, amelynek a boldogsága az élvezet és a cselekvés identitására korlátozódik:

ettől a ponttól kezdve állampolgárrá válik, ezáltal a saját boldogsága csupán a mások véleménye révén válik megismerhetővé számára. Ebben a keretben az ember elveszti azt a képességét, hogy önmaga lehessen mindenmű reflexió, mindennemű beszéd nélkül, azaz egy közös kód közvetítése nélkül. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az ember a szabadságát is elveszíti ebben a kontextusban, mivel határokat kell felállítania ahhoz, hogy megmeneküljön a mindenki által mindenki ellen vívott (hobbesi) háború állapotától. Csakhogy nem szabad megfeledkezni arról, hogy az említett korlát közös: megítélésem szerint ebben rejlik a Rousseau-i társadalomelmélet lényege. Miben is áll tehát a társadalom „lényege” Rousseau szerint?

A társadalom eredete és a szabadság

Tudjuk, hogy Rousseau társadalomról alkotott felfogása a természetjogon alapuló társadalomelméletek sorába tartozik (Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, Thomas Hobbes, John Locke, Denis Diderot stb.) (lásd Strauss, 1999), melyek a társadalom létrejöttét egy társadalmi szerződés formájában képzelik el. Idézzük fel, hogyan fogalmazza meg Rousseau ennek a szerződésnek a lényegét *A társadalmi szerződésről* című műve végső változatában: „Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk” (Rousseau, 1964, 361., illetve 1978, 479.). Látható, hogy ennek a társadalmi szerződésnek a fő mozzanata a sajátos akaratról való lemondás (*abdication*) egy általános akarat javára. Márpedig ahhoz, hogy a rendszer működése szavatolva legyen, ennek a lemondásnak közösnek kell lennie. Továbbá

azt is meg kell jegyezni, hogy a szerződés megfogalmazása során Rousseau visszatér a társadalmi test organikus metaforikájához, amelyet az előbb elemzett részletekben leépíteni tűnt. Vajon ez azt jelenti, hogy végső soron az ember és a társadalom viszonyát szinekdochéként fogja fel, amely a hasonlóságon alapul, a résznek az egészben való tükröződését jelöli? Más szavakkal megfogalmazva a kérdést: vajon van-e hasonlóság az emberi természet és a társadalom természete között? Vajon Rousseau a társadalomról alkotott elképzelését az „emberi természet” ama fogalmából vonja-e le, amelynek a klasszikus *episztemében* betöltött központi szerepét Foucault gyakran hangsúlyozta? (Foucault, 2000, 345–349.)

Megállapítható, hogy első politikai szövegeiben Rousseau kissé eltérő formában írja le a társadalom születését, mint a *Társadalmi szerződés* végső változatában: az egyén olyan aktusaként, aki individualitását épp ezen aktus révén teremti meg. Idézzük fel az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről* második részének elhíresült kezdőmondatát: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot és azt találta mondani: ez az enyém, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat.” (Rousseau, 1978, 122.) E megfogalmazás nyilvánvalóvá teszi, hogy ez az alapító aktus nem más, mint olyan fikció, amely csak a mások hiszékenysége által intézményesül, azaz nem más, mint egy olyan illokúciós aktus, amelynek nincs alapja a dolgok rendjében. Megállapíthatjuk tehát, hogy a tulajdon (*propriété*) alapja egy konvenció: Rousseau a tulajdont is a nyelvnek az *Esszé a nyelvek eredetéről*-ben leírt modellje szerint gondolja el, ahol a „tulajdonképpeni értelem” („*sens propre*”) csupán az eredendő figuratív értelem metaforikus átvitele. Ennek az alapító aktusnak tehát nincs

referenciája, és csupán a jelölő szintjén nyilvánul meg, amit már a fenomenális szinten megképződő társadalmi boldogság Rousseau-i felfogása esetében is láthattunk. A társadalomba való mindenfajta átmenet egy feltételes állapotnak az empirikus fenomén, magyaráran az intézményesített állapot, azaz az állam szintjére való átvitele. Ez az a pont, ahol Rousseau meghaladja a társadalom kialakulásának pusztán utilitarista felfogását. *A társadalmi szerződés* első (*genfinek* is nevezett) változatában írja: „mivel az államnak pusztán eszményi és *egyezményes* léte van, tagjai pedig semmi olyan közös és *természetes érzékkel* nem rendelkeznek, amely révén közvetlen módon egy kellemes érzést szerezhetnének arról, ami hasznos, és egy fájdalmas érzést arról, ami ártana az államnak.” (Rousseau, 1964, 309.) A kérdés mármost az, hogy Rousseau hogyan képzelel el a társadalmi állapotot és az emberi szabadságot az állam keretei között?

Rousseau az első alkotói korszakához tartozó, az *Értekezés a politikai gazdaságtanról* (*Discours sur l'économie politique*) címet viselő (először az *Enciklopédia* V. kötetének cikkeként, 1755-ben megjelent) szövegében a társadalmat a család modelljével való oppozícióból vezeti le. Miután megjegyzi, hogy az „ökonómia” szó a görög *oikosz* (ház) és *nomosz* (törvény) szavak összetétele, felsorolja a háztáji gazdaság (háztartás) és az általános gazdaság különbségeit. Majd a következőket írja: „Ha igaz volna is, amit nem egy szerző állít, hogy az állam és a család között nagyon sok a hasonlóság, ebből még nem következne, hogy az egyik társadalomban bevált magatartási szabályok a másikban is megfelelnek: a kettő túlságosan különbözik nagyság tekintetében, semhogy egyformán lehetne igazgatni őket, s a háztartás, ahol az atya egymaga át tudja tekinteni az egészet, mindig mér-

hetetlenül messze lesz a polgári kormányzattól, ahol a vezető úgyszólván semmit sem lát idegen szemek nélkül. [...] Az atya kötelességeit a természetes érzések diktálják, még hozzá olyan hangon, hogy ritkán juthat eszébe megtagadni az engedelmeskedést. Az állam vezetőinek nem parancsol efféle szabály; valójában csak azt kötelesek teljesíteni a néppel szemben, amire ígéretet tettek, s amit a népnek jogában áll megkövetelni tőlük.” (Rousseau, 1978, 203–204.)

Láthatjuk, hogy ezekben a társadalmi állapotot érintő megjegyzésekben voltaképp a család modelljével való szakításról van szó, azaz a társadalomnak egy olyan modell alapján történő elgondolásával való szakítást jelöl, amely egyféle „természetes állapot” reprezentációján alapult. E helyett a modell helyett, amely a természetes állapot imitációján alapul, Rousseau bevezet egy színházi modellt, amely szerint a közösség élete a társadalmi apparátus színreviteleként van elgondolva: ezért van az, hogy a társadalmi állapotot egy olyan szemiotikai rendszerként tudjuk elgondolni, amelyben a társadalmi mechanizmusoknak látható jelei vannak. Ebben a játékban csupán a szerződés által rögzített szabályok tisztelete képes fenntartani a rendszert, míg a családban a rendszernek ez a fenntartása akár természetesnek is mondható, mivel a tulajdonjogok mintegy az apától terjednek szét, azaz a természet által legitimált forrással bírnak. Az idézett részletben már láthattuk az áttetszőség témájának a megjelenését, amely ugyanazon színházi modell alapján van elképzelve: a vezető csupán a politikai színpadra vitt, színpadon megjelenített dolgokat látja, ezért az ítéletét a politikai játék közvetíti. Ez a megállapítás különös jelentőségű a politikai mechanizmus megértése szempontjából. A kormányzati mechanizmus legfőbb jellemző-

je ebben a koncepcióban a saját szemmel való látás hiánya. Éppen ebből a hiányból adódik az a tény, hogy a polgárok saját szemüket kölcsönzik a vezetőnek ahhoz, hogy ez képes legyen megfigyelni és megérteni a polgárok cselekedeteit és véleményét. Csakhogy maguk a polgárok sem tudják megérteni saját magukat és a társadalomban betöltött szerepüket e közvetítés nélkül: talán ez a valódi értelme annak a megállapításnak, hogy a boldogság érzése a társadalomban „viszonylagossá vált”. Ebből megérthetjük, hogy Rousseau-nál a társadalmi rendszer egy önmagára záruló konstrukció, amelynek nincs rendszeren kívüli megalapozottsága, működését ugyanis csak saját elemeinek az egymásra vonatkozása, hálózata garantálja.

A fentiekből az a benyomása támadhat az olvasónak, hogy az áttetsző társadalom Rousseau-i ideálja egy olyan legfőbb hatalom által kontrollált állam, amely azért gyűjti össze a mások tudását, hogy önkényesen bitorolhassa és bitorolhassa azt, és ahol a polgároknak fel kell áldozniuk tulajdon szabadságukat. Magyarán, ez a Rousseau-i ideál végső soron nem más, mint a totalitárius állam. Első olvasatban az ember egyáltalán nem érezheti magát szabadnak egy ilyen államban. Csakhogy Rousseau társadalomfelfogásának ilyen kritikája nem jogos. Meg kell értenünk azt, hogy Rousseau-nál a szabadság nem pusztán negatívként kerül elgondolásra, minden korlátozás hiányaként, a hatalom részéről felállított mindennemű akadály hiányaként. Rousseau-nál a szabadság kétféle fogalmát különíthetjük el: az első egy negatív és természetes szabadság, amely a természetes állapotban jelenik meg, a második pedig egy pozitív és morális szabadság, amely a társadalmi állapot sajátja (Wokler, 1997). A társadalmi szerződés végső változatában Rousseau igen

világosan fejti ki ezt a különbséget: „A társadalmi szerződéssel az ember elveszíti természetes szabadságát és azt a korlátlan jogát, hogy mindent a magáévá tegyen, amit csábítónak talál, és amit meg tud szerezni, cserében elnyeri a polgári szabadságot és jogot szerez minden fölött, amit birtokol. Hogy a kárpótást illetően ne essünk tévedésbe, gondosan meg kell különböztetnünk a természetes szabadságot, amelynek csak az egyén ereje szab határt, a polgári szabadságtól, melyet korlátok közé szorít az általános akarat, s a birtoklást, mely csupán az erő műve vagy pedig az első foglaltságból származó jog, a tulajdontól, mely okvetlenül valamilyen pozitív jogcímen alapul. A fentiekben túl a polgári állapot javára írhatjuk az erkölcsi szabadság elnyerését. Csak ez teszi valóban önmaga urává az embert, mert rabok vagyunk, amíg a pusztán testi vágy ösztökélésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvénynek engedelmeskedünk, akkor szabadok válunk.” (Rousseau, 1978, 483–484.)

Márpedig ez egy lényeges különbség, amely nemcsak azt a tényt emeli ki, hogy – paradox módon – a szabadság nem csupán közös korlát, hanem hogy paradox módon épp ez a korlátozás az, amely megteremti az önismeret lehetőségét. (Zárójelben megjegyezhetjük, hogy Rousseau politikai terminusokban írja le az önismeret: önmagunkat megismerni voltaképp az önmagunk fölötti uralkodást jelenti, ami a szubjektum megkettőződését, kettészakadását jelenti, azaz az egységes és oszthatatlan szubjektummal való szakítást jelöli.) Tehát Rousseau korántsem vádolható idealizmussal: nagyon is tudatában van annak, hogy a társadalmi állapotba való átmenet együtt jár egy bizonyos fajta szabadság elvesztésével, és hogy ez a veszteség elkerülhetetlen, mert a tulajdon csupán a termé-

zetes jog és a negatív szabadság hiányán alapulhat. A tulajdon nem a természetes jog vonatkoztatási alapja, hanem jóval inkább a természetes állapottal való szakítás jele, és ekként a szabadság garanciája.⁷ Hasonló a helyzet a rómaiaknál is, ahol a szabadság megszerzése a családi kötelékektől való elszakadást jelentette, azaz a felelősségvállalás hiányától való elszakadást: egy fiatalember egyszerre vált *liber*-ré (a szülői felügyelettől felszabadítottá) és *civis*-szé (a politikai életre alkalmassá) (Wokler, 1997, 207.). Nem szabad összekevernünk a személyes függetlenséget és a polgári szabadságot. Ezt a problémát leginkább a színházi regiszterből származó, a politikai nyelvezetben amúgy is gyakran használt metaforák segítségével lehetne megvilágítani. Hannah Arendt felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy a római jogban a *persona* jogi személyiséget jelentett, szemben a *homo*-val vagy az *ego*-val, amelyek a természetes embert vagy a személyes egyéniséget jelentették, de amelyek a törvény előtt minden jelentőséget nélkülöztek. Eredeti jelentésében a *persona* a színész által a színpadon viselt maszokra utalt, amelynek az volt a szerepe, hogy a színész arcát pótolja, és ugyanakkor hallhatóvá tegye a hangját. A *persona*

⁷ A 'tulajdon' fogalma Rousseau társadalomfelfogásának egyik központi fogalma. Ki kell emelni, hogy a 'tulajdon' meghatározása nem pusztán negatív, mint ahogy *Az egyenlőség eredetéről* című műből származó elhíresült és sokat idézett mondatban láthattuk, hanem pozitív is, mint például a következő politikai töredékben olvashatjuk: „Mivel minden polgári jog a tulajdon jogán alapul, mihelyt ez utóbbit eltörlik, egyetlen más jog sem maradhatna fenn tovább. Az igazságszolgáltatás pusztán ábránddá változna, a kormányzat pedig zsarnoksággá, és mivel a köztekintélynek nem lenne legitimitás alapja, senki sem lenne köteles elismerni azt, hacsak nem erő által kényszerítenék rá.” (Rousseau, 1964, 483.) Látható, hogy Rousseau és a kommunizmus elméleteinek viszonya igencsak komplex vagy legalábbis ambivalens.

az, ami egy római polgárt egy magánszemélytől vagy egy idegentől megkülönböztet. Márpedig a *personája* nélkül az ember semmit sem ér a törvény előtt, sem szabadsággal, sem felelősséggel nem rendelkezik, valójában a rabszolgával egyenlő. A római jog tehát egy olyan szerepet ír elő, hogy kizárólag csak ez képes biztosítani a polgár számára a törvény előtti egyenlőséget (Arendt, 1991, 137–140.). A társadalmi állapotban a személyes függetlenség nem teljes negativitás, a hatalomtól való mindennemű korlátozottság hiánya, az önmagunkkal és másokkal való közvetlen kapcsolat, hanem jóval inkább a közvetítés bonyolult játéka, amelynek a szabályai képezik a hatalomhoz, másokhoz és önmagunkhoz való pozitív viszonyok hálóját. A társadalom megalkotása, megalapítása megnyitja a szabadság terét, a szó politikai értelmében, amelyben a polgár tulajdonsága voltaképp a közös határok hálózatának keresztesződési pontja, ahol a személyközi viszonyok végső soron egy pozitív úr felé mutatnak az intézményesülés okán, azaz egy olyan úrra, amely az egyenlőség kizárólagos garanciáját képezi. Ebből a szempontból igenis jogosnak és megvilágító erejűnek tűnik Paul Ricoeur megalapítása: „a másikhoz való viszony, ha mondhatunk ilyesmit, közvetlenül közvetítődik az intézmény által. A másik, a barátság szempontjából a *te*, a jog szempontjából a *mindenki*, mint ahogy a latin jogi elv is mutatja: *suum cuique tribuere*, mindenkinek megadni a magáét (Ricoeur, 2001, 14.).

Összegzés helyett

Láthattuk, hogy Rousseau társadalomfelfogása nyugtalanító, mivel felforgatja e kérdéskörre vonatkozó mindennapi tudásunkat. Megalapítottuk azt is, hogy amit Rousseau a társadalom eredetének fikciójával jelöl, az volta képp nem más, mint a társadalom struktúrájára és lényegére vonatkozó vizsgálódás. Csakhogy arra is fel kell figyelni, hogy a társadalom struktúrájára vonatkozó rousseau-i kérdésfelvetés nem egy történetetlen, utópisztikus elmélkedés irányába halad. Ha közelebbről vizsgáljuk, rájöhethetünk, hogy Rousseau társadalomról alkotott felfogása szakít a társadalom természetjogi felfogásával: Rousseau-nál a társadalom nem pusztán egy természetes rend reprezentációja, hanem sajátos megalkotási, azaz alkotmányos szabályai vannak. Mindemellert egy alaposabb olvasat azt is megmutathatta, hogy szabadság és korlátozás viszonyát Rousseau jóval komplexebb módon gondolta el, mint ahogy azt a felvilágosodásról alkotott sztereotip elképzeléseink alapján vélhetnénk. Ebből a nézőpontból talán átíródhatnak a „vissza a természethez” és „a tulajdon mint a természetes állapot megszűnése” típusú sztereotípiák, amelyek hosszú ideig uralták a köztudatot Rousseau gondolkodásával kapcsolatban.

Kulcsszavak: *Jean-Jacques Rousseau, nyelv, társadalom, eredet, történetiség, közösség, tulajdon, szabadság*

IRODALOM

- Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*. (ford. Pap Mária) Európa, Budapest
- Bourdieu, Pierre (2001): *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil, Paris
- De Man, Paul (1999): Ígéretetek (*Társadalmi szerződés*). (ford. Fogarasi György) In: De Man, Paul: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ictus, Szeged, 331–372.
- Diderot, Denis (1963): Droit naturel. In: Diderot, Denis: *Ceuvres politiques*. Garnier, Paris, 29–35.
- Dufour, Alfred (1997): Rousseau entre droit naturel et histoire. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XLI. Droz, Genf, 79–108.
- Foucault, Michel (1994): L'œil du pouvoir. In: Foucault, Michel: *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris, 190–207.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok*. (ford. Romhányi Török Gábor) Osiris, Budapest
- Gagnebin, Bernard (1995): Les écrits sur la musique, la langue et le théâtre. In: Rousseau, Jean-Jacques: *Ceuvres Complètes V. Coll. Pléiade*. Gallimard, Paris,
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2002): *Poétique de l'histoire*. Galilée, Paris
- Ricoeur, Paul (2001): *Le juste i. Esprit*, Paris
- Rousseau, Jean-Jacques (1964): *Ceuvres Complètes III. Coll. Pléiade*. Gallimard, Paris,
- Rousseau, Jean-Jacques (1975): Politikai töredékek. (ford. Ludassy Mária) In: Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest, 235–283.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): *Értekezések és filozófiai levelek*. (szerk. Ludassy Mária, ford. Kis János) Magyar Helikon, Budapest
- Rousseau, Jean-Jacques (2007): *Esszé a nyelvek eredetéről*. (ford. Bakcsi Botond) Attraktor, Máriaabesnyő-Gödöllő.
- Strauss, Leo (1999): *Természetjog és történelem*. (ford. Lánzi András) Pallas Stúdió-Attraktor, Budapest
- Weil, Éric (1984): Rousseau et sa politique. In: Todorov, Tzvetan (dir.): *Pensée de Rousseau*. Seuil, Paris, 9–39.
- Wokler, Robert (1997): Rousseau et la liberté. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. XLI, Droz, Geneva, 205–229.

