

mel, különösen a holokauszttal foglalkozó részleteket. A csúcspont vitathatatlanul az utolsó harminc oldal, amikor a szereplők egyéni élettörténetei és titkai hirtelen új összefüggésrendszerre állnak össze. Történeteik összefonódását Z. szentesíti, mikor leül a tiszta lap elé, s leírja az első mondatot. Különösen erős a nyilvános tanúságtételre képtelen George Steinfeld kudarcának története, hisz Steinfeld nagy traumáját csak Z. mesélheti el, csak ő szólaltathatja meg a megszólaltathatatlant. Egyedül a művészet oldhatja föl a paradoxont. (Magvető)

B. KISS MÁTYÁS

## A hiányzó láncszem

MICHEL FOUCAULT: *A SZEXUALITÁS TÖRTÉNETE IV.: A HÚS BŰNVALLOMÁSAI*, FORD. SUJTÓ LÁSZLÓ

A *szexualitás történetének* IV. kötete több szempontból is különleges helyet foglal el Michel Foucault életművében. Egyfelől a könyv a szerző életében már nem jelenhetett meg, és a franciául 2018-ban kiadott, Frédéric Gros által gondozott kézirat nem is teljesen befejezett. Foucault 1982-ben adja át a kéziratot a Gallimard kiadónak, azzal a kitételrel, hogy szeretne még tovább dolgozni az anyagon. 1984-ben el is kezd a javításokat, ám a június 25-i halálával a munka megszakad.

Ezzel együtt a kötet messze nem pusztán *A szexualitás története* sorozat egy darabja, melyet egyszerűen a megelőző három kötet kontextusában kellene olvasni. Foucault ugyanis a kaliforniai előadásai és a Collège de France-ban tartott utolsó előadássorozata között zárja le a kéziratot, és épp ebben az időszakban mutatkozik érdeklődésében egy jelentős hangsúlyeltolódás. Ekkorra ugyanis elemzéseinek fókusza jól láthatóan eltolódik a hatalom korábbi vizsgálatáról a szubjektum felé.

A következőkben először azt igyekszem röviden bemutatni, hogy milyen jelentősége van *A szexualitás története* IV. kötetének a foucault-i életmű hangsúlyeltolódásában, illetve a korpusz egészében. Ezt követően pedig megkísérlem fölvezetni, miként kapcsolható össze a kötet az utolsó Collège de France-előadásokkal.

Miként arra Bernard Harcourt a *Critique & Praxis* [Columbia University Press, New York, 2020, 107–121.] című művében rámutat, a foucault-i elemzés egyik módszertani középpontja egy szakítás a modern kritikai filozófia, elsősorban Kant utáni eljárásával. Ez utóbbi középpontjában ugyanis az ész [a ráció] korlátjai, illetve annak meghatározása áll, hogy egy állítás milyen körülmények között tekinthető igaznak. Ezzel szemben Foucault-t az érdekli, mint azt a legpontosabban az 1982. április 2-i leuveni előadásában [*Mal faire, dire vrai*] kifejti, hogy egy igazságállítás miként nyeri el a diszkurzív igazságértékét, és miként funkcionál, milyen hatásokkal jár ennek az igazságnak a kimondása. Foucault tehát, hangsúlyozza Harcourt, nem az igazság normatív alapjait keresi, hanem az igazságtermelés [az *aléthurgia*] történeti [genealógiai] elemzését hajtja végre.

Foucault ezen módszertan alapján dolgozza ki azt a háromdimenziós modelljét, amelyben érthetővé válik az életmű kései szakaszában tetten érhető hangsúlyeltolódás.

dás is. A modell a tudás–hatalom–szubjektum [*savoir–pouvoir–sujet*] hármából áll össze, amelyhez Foucault egy alapvető összetevőt tesz hozzá *A szexualitás története* IV. kötetében.

A szövegben Foucault folytatja a III. kötetben megkezdett elemzést az önmagasság technikáinak, az önmagunkkal való törődés [*souci de soi*] gyakorlatainak átalakulásáról. A vizsgálat abból indul ki, hogy a II. században Alexandriai Kelemennél (elsősorban a *Paidagógoszban*) a házastársak közti szexuális érintkezés a korábbiaktól eltérő módon problematizálódik, és lesz vizsgálat tárgya a létezőtechnikák [*tekhné peri bion*] kontextusában. Itt nem pusztán arról van szó, hogy Kelemennél a görögök számára oly fontos *aphrodisziák* (a szexuális aktusok társadalmi szabályrendszere) kérdése szorosan alárendelődik a házasság kérdésének [21.], hanem arról is, hogy Kelemennél először jelenik meg „a nemi aktusok olyan átfogó szabályrendszere, amely nem annyira a bölcsesség és az egyén egészsége jegyében fogalmazódik meg, hanem mindenekelőtt a házasságon belül követendő szabályok alapján” [20.]. A házastársak közti szexuális kapcsolat „végcélja” következőképpen nem a gyönyör és az aktusban részt vevő felek (mint szubjektumok) önmagukkal (és persze egymással) való „törődése”, hanem az utódok nemzése [24.]. Foucault hozzáteszi, ennyiben Kelemen szó szerint vette a sztoikusok állítását, miszerint a gyereknemzés jelenti az egyén „kiteljesülését” [*teleiótész*].

Kelemen számára, végső soron, a nemi aktus gyakorlatainak alá kell rendelődniük a *Logosz* tanításainak mint „pedagógiának”, hogy ezen keresztül az aktus Istennel való „szinergiává” nemesüljön [27.]. A pedagógia által meghatározott szabályok teszik ugyanis lehetővé, hogy az utódnemzés hasonlatossá váljon a Teremtéshez, és ily módon (de csak a *Logoszt* követve) tekinthető az utódnemzésre irányuló nemi aktus „természetesnek” [26.].

Már a kelemeni problémafölvetés is jelzi, hogy megkezdődik az eltolódás a nemi aktusok igazsághoz való viszonyában, amely a foucault-i analízis szerint a görögöknél (elsősorban Platónnál) még egy „létezőesztétika” gyakorlatain (és kiváltképp a mértékletességen) keresztül formálódott meg. [Michel Foucault: *A szexualitás története II.: A gyönyörök gyakorlása*, ford. Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 95–96.] Kelemennél már megjelenik tehát a vágy hermeneutikája, amennyiben a nemi aktuson túli „jelentésen” [*Logosz*] keresztül értelmezi a szexuális gyakorlatokat. Ebből adódik az a következtetése is, hogy mivel a *Logosz* Isten szava, amely jelen van az egész természetben, mindazon szexuális együttlétek, amelyek nem a gyereknemzésre irányulnak, a természet megsértései [28.].

A *Logosz* középpontba állítása pedig Kelemennél a mértékletesség gyakorlatát is újrakontextualizálja. Mivel ugyanis a *Logosznak* „nem börtöne, hanem lakhelye a test”, a test a mértékletesség gyakorlásával válhat „Isten templomává” [43.]. Ettől a ponttól kezdve azonban az „önmagasság” technikáinak lényegi eleme lesz a *lelkiismeret*, amely fényként bennünk is lakozik, és amely „a világot irányító *Logosz* egy apró darabja, mely tisztaságra indíthatja lényünket” [42.].

A központi probléma tehát az volt, hogy ha Krisztus eszménye nem a nagycsalád és a gyereknemzés, hanem a szüzesség, akkor milyen szabályokat lehet kidolgozni azon hívek számára, akik mégis élnek szexuális életet – hiszen már a kora keresztények szemében is világos volt, hogy nem várható el minden hívőtől a szüzesség

megtartása. Milyen életgyakorlatok írhatók körül annak érdekében, hogy a *Logosz* szervesen és lényegileg megjelenhessen a házastársak nemi aktusában? Amiről tehát szó van, az nem csupán alternatív életgyakorlatok kialakítása, hanem a nemi aktus és az aktusban részt vevő szubjektumok *igazságának* újfajta megalkotása.

A *Paidagógosz*, hangsúlyozza Foucault, még jelentős kontinuitást mutat a korabeli, illetve a nem sokkal korábbi pogány filozófiai és erkölcstani tanításokkal [48.]. Szent Ágoston azonban alapvető fordulatot hoz a kereszténységfelfogásban, különösen az erkölcsiség tekintetében. „Egy hellenizáló, sztoicizáló, a nemi kapcsolatok etikáját »naturalizálni« igyekvő kereszténység néz szembe egy szigorúbb, pesszimistább, az emberi természetet kizárólag a bukáson keresztül elgondoló, s ennél fogva a szexualitást negatív előjellel ellátó kereszténységgel.” [49.] Ahogy *A szexualitás története I.* kötetében, úgy most is hangsúlyozza Foucault, hogy nem arról van szó, hogy az általa leírt változások a szabályrendszer szigorodása vagy a nemiség erélyesebb elnyomása felé vezetnének. Sokkal inkább az igazság diszkurzív megkonstruálásának módosulását láthatjuk. Foucault ki is emeli, hogy Kelemen erkölcstana korántsem „toleránsabb” a későbbiekénél. Amit itt látnunk kell, hogy a II. század második felében bevezetett bűnbánati fegyelemmel és a III. század végén megjelenő szerzetesi aszkézissel „az ember önmagához való viszonyának új módját, valamint a rossz és igaz közötti [...] új viszonyt határozták meg és fejlesztették ki” [50.].

A bűnbánat gyakorlata [*la pratique de la pénitence*] és az aszkézis tehát sokkal többet jelent annál, mint egy szabályrendszer pusztá szigorítása. Foucault épp azt hangsúlyozza, hogy ezek együtt a „rossz-tevés” (*mal faire*) és az „igaz-mondás” (*dire vrai*) – mint a 1982-es leuveni előadás címében – olyan új kapcsolódási pontjait alkotják meg, amelyek elsődleges célja nem a szubjektum elnyomása, hanem a szubjektivitás új formájának megalkotása. Egy olyan új tapasztalat jön létre, melynek lényege, hogy a szubjektum folyamatos önvizsgálatnak teszi ki magát, miközben meg akar tisztulni. Ahogy pedig el akarja nyerni az üdvözülést, saját magát teszi a vizsgálódások és a diskurzus tárgyává – éppen saját maga felszabadítása érdekében [l. 51.]. A bűnbánat [*metanoia*] egyszerre tudata és tanúsága a megújult életformának, annak az átlépésnek [*passage*], amely átalakulás és lemondás egy időben. „A *metanoia* tehát összetett aktus: az igazsághoz eljutó lélek megújíthatósága és ezen megújíthatóság igaz voltának manifesztálódása.” [58.]

Ennek az új gyakorlatnak lesz fontos eleme a vallomás [*confessio*]. Foucault hangsúlyozza, hogy a *confessio* szó jelentése sokáig meglehetősen tág volt, akárcsak görög megfelelője, az *exomologészisz*, amely a bűnök általános beismerését jelölte. A *confessio* során a lényeg az, hogy az egyénnek ki kell nyilvánítania, tisztában van azzal, hogy bűnt követett el, tudatában van önnön bűnös voltának, valamint kijelenti, hogy szakítani akar ezzel az állapottal [73.]. A bűnös állapotból a kegyelmi állapotba történő átlépéshez szükség van egy [ön]reflexív igazságaktusra [*acte de vérité*]. Ez a „mondj igazat önmagadról” parancsa, melynek lényege a vallomásban kevésbé a konkrét bűnök tételes felsorolása. Sokkal fontosabb, hogy a vallomást tevő alany tanúbizonyságot tegyen arról, hogy bűnösnek érzi magát [l. 74.].

Hasonló jelenséget mutat ki Foucault Johannes Cassianus műveinek elemzésekor az *exagoreuszisz* fogalma kapcsán, amely „a másnak tett állandó vallomással társuló szüntelen önvizsgálatnak a szerzetességben meghonosodott gyakorlata” [150.].

A vallomásnak ez a formája nem az egyén felelősségvállalásának [jogi alapú] kijelentése és procedúrája a tetteit követően. A procedúra lényege „a bennünk rejlő, általunk nem ismert titkok igaz kimondása” [152.]. Ez egy olyan szüntelen önvizsgálat, melynek célja – és Foucault számára ez a lényeg – nem az, hogy „szuverén lényé váljunk”, és nem is az, hogy „felismerjük valódi identitásunkat”, hanem az, hogy a szubjektum felismerje a Másik, az Ellenség jelenlétét a lelke legmélyén, és hogy megkísérelje elérni a tisztaságot, melynek révén eljuthat „Isten szemléletéhez” [152.].

Ez az a pont, ahol Foucault számára világossá válik a keresztény spiritualitás paradoxona is. Az önmagunkról való igazmondás gyakorlatának sikere ugyanis azon áll vagy bukik, hogy a szubjektum képes-e lemondani önmagáról: „A tisztaság valójában nem más, mint a saját akaratról való végleges lemondás, annak elfogadása, hogy nem vagyunk többé önmagunk, és semmilyen kötelék nem fűz már bennünket önmagunkhoz.” [152.]

A fentiek kapcsán két dolgot fontos hangsúlyozni. Egyrészt, miként arra Philippe Büttgen rávilágít, Foucault a kötetben nem dolgozza fel a keresztény *confessio* hagyományának minden elemét. Számára kizárólagosan a bűnök megvallásának gyakorlata [*confessio peccatorum*] lényeges, mivel célja a [bűn]vallomás gyakorlatában beállt változások genealógiai felfejtése [ld. Philippe Büttgen: *Foucault's Concept of Confession*, *Foucault Studies* 2021/29, 8.].

Másrészt Foucault kimutatja, hogy a bűnvallomás gyakorlatainak során két *aléthurgia* alakul ki, melyek kimutathatók az *exomologészisz* és az *exagoreuszisz* közti átmenetben. Míg előbbi a „bűnös lény manifesztációja”, addig utóbbi a „gondolati folyamatok szóbeli kifejezése” [381.]. Az átmenet során nem csak az lesz egyre fontosabb, hogy az önvizsgálatot tartó szubjektum célja az önmagáról való lemondás [amely a keresztény aszkézisben csúcsonyul ki], és nem önmaga megismerése és kiteljesedése. Ezzel együtt egyre nagyobb szerepet kap a hatalomgyakorlás *pásztori* módja, amely az *omnes et singulatim* elv alapján a sokaságra irányul, de úgy, hogy megtartja az individualitást, hiszen a pásztoroknak a nyáj minden tagjára másként kell figyelnie. „Vagyis ez a hatalom sokaságokra irányul, amelyeket egyesít, ám egyben részekre lebontható hatalom is, amely individualizál.” [403.] A pásztorság pedig végső soron „az igazság kialakítását és átadását szolgáló kötelék” [412.].

A foucault-i elemzés egyik legnagyobb jelentősége annak kimutatása, hogy a hús akkor is vall, ha nem beszél. A hús bűnvallomása egyre inkább gyakorlati tevékenységgé válik, amely a szubjektum legbensőbb praxisa lesz. [Büttgen: *Foucault's Concept of Confession*, 10.] Akár azt is mondhatnánk, hogy a pásztori hatalom bensővé tétele, a szótlán bűnvallomás szubjektíváló gyakorlata az, amely Foucault számára az elemzés fő fókuszát jelenti. Foucault tehát amellet érvel a kötetben, hogy a pásztori hagyomány fokozatosan egy új szubjektívációs gyakorlatot alakított ki a hús körül. Ez egyszerre tapasztalati mód, az önmagunkról való tudás módja, valamint az igazság elérésének módja [l. Bernard E. Harcourt: *Foucault's Keystone: Confessions of the Flesh*, *Foucault Studies* 2021/29, 60.].

Miután tehát az 1215-ös lateráni zsinat szabályozta a bűnbocsánat szentségét, a gyónás technikái jelentős fejlődésen mentek keresztül, a vallomásnak pedig központi szerepe lett a kereszténység gyakorlatai körében. Ezzel az igazság bevallása „a hatalom által kezdeményezett individualizáló eljárások szerves részévé, sőt központi

elemévé vált”, aminek következtében Nyugat-Európában „a vallomás lett az igazság előállításának lehető legfontosabbnak tartott technikája. Ettől fogva valóságos vallomástevő társadalom lettünk.” [Michel Foucault: *A szexualitás története I.: A tudás akarása*, ford. Ádám Péter, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999, 59.]

Mindebből az következik, ahogy azt Foucault megvilágítja *A szexualitás története I.* kötetében, hogy a vallomás olyan diskurzus lesz, amely a benne immanensen meglévő hatalmi struktúrák révén alapvetően tér el az *ars eroticától* – illetve, miként ezt Foucault később pontosítja, a görögöknél az „élvezettel való gazdálkodás” (*tekhné tu biu*) a lényeges kérdés [431.]. Utóbbi ugyanis felülről jön, a mester szuverén akaratánál fogva, míg a vallomás diskurzusa alulról, vagyis a szubjektum belsejéből épül föl. Míg tehát a „régii görögöknél” az igazság és a szexuális szokások a pedagógiában kapcsolódtak össze, és módszerük a testről való tudás átadása volt, addig a vallomásra épülő civilizációban a vallomás kapcsolja össze a nemiséget az igazsággal. Ez utóbbi „hatalmi fórum” így „nem annak pártján áll, aki beszél [...], hanem annak pártján, aki hallgat.” [Foucault: *A szexualitás története I.*, 63–64.] A kora kereszténységben (de már részben a kései antikvitásban is) a *szexualitás* és a *hús* lényegileg elkezd elválni egymástól.

A legfontosabb szakítás tehát itt azzal a görög *tekhné*vel történik, melynek célja még az volt, hogy az ember „saját maga urává válhasson, azaz hogy [...] önmagát tegye meg saját maga ügyes és okos vezetőjévé, aki tudja, hogy mit és hogy mikor.” [Foucault: *A szexualitás története II.*, 143.] Ennek az átmenetnek pedig Szent Ágoston volt az egyik kulcsszereplője, és az e mögött meghúzódó jelenség az, amely szervesen beilleszti *A szexualitás története IV.* kötetét a foucault-i életmű egészébe.

Ágoston újítása a beleegyezés (*consensus*) fogalmának működtetésében áll. Foucault elsősorban a *Contra Julianum* elemzése során mutatja ki, hogy Ágostonnál a bujáság nem válhat aktussá akarati aktus nélkül. Csak akkor beszélhetünk tehát bűnről, ha jelen van az akarat, vagyis ha azt *akarjuk*, amit a bujáság akar. „Ez a beleegyezés: ez teszi felróhatóvá azt a cselekedetet, amely egy olyan bujáságban gyökerezik, mely maga nem felróható.” [367.]

Ezzel Ágoston eltér például Cassianustól, amennyiben utóbbinál a vágy és az akarat két különböző instancia. Ágostonnál viszont „a bujáság az akarat formájához tartozik” [368.]. A beleegyezés tehát annak módja, ahogyan az akarat „szabad elhatározással akarja azt, amit bujáságként akar” [368.]. Az akarat önmagát teszi tárgyává, amennyiben a beleegyezéssel „nem egyszerűen azt akarja, ami kívánatos, nem egyszerűen azt akarja, amit a vágy (*désir*) követel. Azt az akaratot akarja, amelynek formája a bujáság, önmagát mint bukott akaratot teszi meg saját céljának.” [368.] Tekintve, hogy a következő néhány mondatban rejlik az egész kötet talán legfontosabb állítása, így ezt a szöveghelyet érdemes teljes egészében idézni.

„Tehát a beleegyezés mint a bűnként felróható cselekedet konstitutív tényezője nem abban áll, hogy a vágy egyszerűen átmegegy cselekvésbe, sőt nem is abban, hogy kívülről jövő reprezentáció formájában egyszerűen befogadja ezt a vágyat a gondolkodásba, hanem abban áll, hogy az akarat önmagára – s inkább formájára, mintsem tárgyára [Cassianusnál és a hozzá közel álló szerzőknél még a vágy tárgya a központi kérdés – B. Á.] – ható cselekvést hajt végre. Amikor az alany [*sujet*] beleegyezik, ezzel nem kaput nyit a kívánt tárgy [*objet désiré*] előtt, hanem vágyó alanyként [*sujet désirant*] megalkotja önmagát és megpecsételi sorsát: ettől fogva a bujáság

készítései felróhatók lesznek neki. A beleegyezés [...] lehetővé teszi, hogy a bujaság alanyát [*sujet de concupiscence*] jogi alanynak [*sujet de droit*] nyilvánítsuk.” [369.]

Foucault számára ez a pont azért rendkívül lényeges, mert a nyugati keresztény társadalmakban itt jön létre a modern jogi szubjektum [*sujet de droit*] alapja, és ez a gyökere a kormányzatiság [*gouvernementalité*] későbbi jogi keretrendszerének, melynek három fő pillére az elszámoltathatóság, a felelősség és az autonómia [ld. Harcourt: *Foucault's Keystone*, 48–49.]. Mindez azt is jelenti, hogy a vallomás, amely egykor még személyes gyakorlat volt, egyre inkább a kollektív létben való pozicionáltság módjává válik: ez az átmenet Foucault-nál a vallomás két fogalma [*la confession, l'aveu*] között [l. Didier Ottaviani: *Produire la vérité: aveu et confession*, *Philosophiques* 2021/48, 3–17.].

Bernard Harcourt kiemeli, hogy ez az Ágostonnál létrejövő modern jogi szubjektum lesz az, amely majd felvirágzik a szuverenitással foglalkozó 16–17. századi politikaelméletben, korlátok közé szorítva az állam szuverén hatalomgyakorlását [Harcourt: *Foucault's Keystone*, 49.]. Végző soron pedig ez az alapja a liberális demokráciák belső fékeinek és ellensúlyainak (mint a hatalommegosztás vagy a kormányzás szuverenitásának korlátozása), melyek a XX. század közepéig meghatározók a nyugati civilizációban. Ez a jogi szubjektum az alapja tehát az állam [pontosabban a *raison d'état*] olyan jellegű kormányzásának, melyben az állam egyfelől magánál tartja a kollektív közösség érdekeiről szóló tudás jogát, másfelől a jogi szubjektumok megkövetelhetik, hogy a szuverén hatalomgyakorlás korlátozza saját magát. A „jog embere” [*homo juridicus*] tehát azt mondja az államnak [a jogi szuverénnek], hogy „ezt nem teheted meg, mert jogaim vannak, melyekhez nem nyúlhatsz hozzá”. A jog szubjektuma a szuverént egy bizonyos cél érdekében megbízza a kormányzással, de korlátozza a működését és a szuverenitásának gyakorlását [l. Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France 1978–1979*, szerk. François Ewald, Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, Párizs, 2004, 286.].

Mindez azért fontos, mert Foucault elemzésében ezzel szemben fokozatosan kialakul egy másik szubjektumpozíció, a *homo oeconomicus*, amely egész más viszonyban áll az állammal. Ugyanúgy korlátozólag lép föl, de immáron nem a jogaira, hanem a tudásra, az igazságra hivatkozva. Azt mondja ugyanis az államnak [a kollektív politikai szuverénnek], hogy „nem szabad megtenned, mert nem teheted meg”. Azt mondja, hogy „nincs hatalmad, mert nem rendelkezhetsz tudással arról, hogy mik az érdekeim”. [l. Foucault: *Naissance de la biopolitique*, 286.] Ez a neoliberais gazdasági szubjektum, amely szemben áll a jog szubjektumával, amennyiben az individuumhoz [és kizárólag az individuumhoz, a kollektivitással szemben] rendeli a tudást annak saját érdekeiről. Az igazságot ugyanis a piac önműködő mozgása és gazdasági racionalitása teremti meg. Mivel pedig a gazdasági világ természeténél fogva kontrollálhatatlan és totalizálhatatlan, a gazdasági folyamatok egyenesen megtámogatják a *homo oeconomicus* mint a „racionalitás szigetét”. A piac láthatatlan keze így diszkvalifikálja a politikai szuverént [l. Foucault: *Naissance de la biopolitique*, 285–286.].

Ahogy pedig Foucault az 1980-as években elmozdul a hatalom elemzésétől a szubjektum vizsgálata felé, ezzel megnyitja az utat azon értelmezések előtt, melyek szerint Foucault elmélete lényegében megtámogatja a neoliberais teóriát, amennyiben az szembehelyezkedik az állami „elnyomással”. Végző soron ez, illetve a hatalom

„produktivitásával” összefüggő elgondolások lesznek a Foucault-val szembeni marxista bírálatok legfőbb alapjai, illetve ez lesz az, ami a neoliberais libertáriusok szemében fölértékeli a kései Foucault életművét.

A *biopolitika* születése 1979. március 28-i előadásának fent idézett szöveghelyén azonban Foucault azt is hangsúlyozza, hogy a liberalizmus éppen az esszenciális összeegyeztethetlenségben nyerte el modern formáját, melyben az egyik oldalon a gazdasági szubjektumok nem totalizálható sokasága, a másik oldalon pedig a jogi szuverén totalizáló egysége áll. Plauzibilisnek tűnik tehát az a következtetés, hogy Foucault számára a neoliberais szubjektum csupán az igazságrezsimek genealógiájának „terméke”, vagyis a tudás–hatalom [*savoir–pouvoir*] hálózat mozgásának következménye. Ha tehát a vallomás [*confessio*] olyan igazságrezsimeket [*régime de vérité*] hoz létre, amely nemcsak meghatározza, hanem ki is kényszeríti azokat a lehetőségeket és kötelezettségeket, melyeken keresztül az igazság manifesztálódhat, akkor a piac ugyanilyen igazságrezsimeként értelmezhető. [Az igazságrezsime definíciójához: M. Foucault: *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1979–1980*, szerk. François Ewald, Alessandro Fontana, Seuil/Gallimard, Párizs, 2012, 92.] A neoliberais szubjektum tehát nem a hatalmi mátrixok által létrehozott szubjektumok ellentételezése, nem valamilyen abszolút autonómia vagy szabadság megtestesülése. Mindössze a piac láthatatlan kezéből [és ebből megképződő igazságokból] eredő szubjektum-produktum. És ez lehet az alapja Foucault kritikájának a neoliberalizmussal szemben.

Van azonban *A szexualitás története* IV. kötetének egy olyan aspektusa, amely fontos ellenpontot kap Foucault utolsó előadásaiban. Az *igazság bátorsága* 1984. március 28-i (legutolsó) előadásában ugyanis Foucault egyenesen azt állítja, hogy a kereszténység valamennyi pasztorációs intézménye [vagyis a pásztori hatalomgyakorlás módjai] végső soron a *parrhészia*, és különösen a cinikus *parrhészia* ellenében alakultak ki. [Michel Foucault: *Az igazság bátorsága. Önmagam és mások kormányzása: Előadások a Collège de France-ban 1984*, ford. Cseke Ákos, Atlantisz Kiadó, Budapest, 2019, 450.] Az aszkézis és a *confessio* itt összeér a keresztény gyakorlatokban, amennyiben a keresztény aszketizmus „nagy újdonsága” az, hogy kizárólag az nyithatja meg az Istenhez és az igaz élethez vezető utat, ha folyamatosan igyekszünk kifürkészni magunkat, és állandóan gyanúval tekintünk önmagunkra és a világra, miközben félelemmel és reszketéssel állunk Isten előtt. „Az élet igazsága, amely megelőzi az igaz életet – ez a megfordítás a keresztény aszketizmus nagy újdonsága az ókori aszketizmushoz képest, amely mindig arra törekedett, hogy egyszerre és egy időben legyen igaz élet és az igazság élete, és amely, legalábbis a cinizmusban, hitet tett amellet, hogy lehetséges az igazságnak ez az igaz élete.” [M. Foucault: *Az igazság bátorsága*, 451.]

Az „igazság igaz élete” azonban *Az igazság bátorságában* nem az önmagához visszatérő ember élete. Nem azé, aki kiteljesedik és eléri az autonóm és szuverén önazonosságot. A cinikus *parrhészia* igaz élete a „másfajta élet”, amely nem tanulható [a pedagógia módszereivel], és nem is tanítani akar, hanem felfegyverezni az igazsággal. A cinikus *parrhészia* militantizmusa nem individualizmus, amennyiben az egész világ megváltoztatására törekszik. A *parrhészia* igaz élete nem pusztán döntés eredménye, hanem radikális életgyakorlatoké. Azonban a *parrhészia* embere a kereszténység margóján maradt csak fönn. Olyan határtapasztat, amely nem a

szubjektum kiteljesedéséhez vagy stabilitásához, hanem a radikális és teljes mássá váláshoz vezet. Ennek a határtapasztatlnak az igazságát azonban semmilyen előre és eleve adott igazságrezsim nem garantálja vagy legitimálja. Sőt, a *parrhészia* emberének célja minden eleve adott norma, rend és igazság felforgatása.

Ha tehát a foucault-i kritikai attitűd alapvető definíciója a nem kormányzottság művészete [*l'art de n'être pas gouverné*], ahogy ez a *Qu'est-ce que la critique?* című szövegben olvasható [M. Foucault: *Qu'est-ce que la critique? – La culture de soi*, szerk. Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini, Vrin, Párizs, 2015, 37.], akkor megfontolandó, hogy ennek megtestesítésében Foucault-nál nem a keresztény aszkéta és nem a neoliberais szubjektum, hanem a *parrhészia* embere tölti be a legfőbb szerepet. Ennek elemzéséhez azonban szükség van *A szexualitás története* IV. kötetére, hogy világosabban értelmezhetőek legyenek a foucault-i genealogikus elemzés eredményei.

*A szexualitás története* IV. kötete tehát több szempontból is hiányzó láncszem. Egyfelől a modern jogi szubjektum születésének ágostoni mozzanatával kiegészíti a genealógiai sort a neoliberais szubjektum megszületéséig. Másfelől, ezzel szoros összefüggésben, kiegészíti azt a kontextust is, amelyben az utolsó előadásokban központi szerepet kapó *parrhészia* értelmezhető. [*Atlantisz*]

BARTHA ÁDÁM

# A jelölő visszahúzóadásának csigafonata

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN: *A JELÖLŐ VISSZAHÚZÓDÁSA. AZ IRODALMI NYELV KULTURALIZÁCIÓJÁNAK NÉHÁNY KÉRDÉSÉHEZ*

*A jelölő visszahúzóadásának* tétje egy irodalomelméleti kérdés átfogó megválaszolása: mennyire halványítható el vagy szüntethető meg a nyelv jelölőszerepe. A körültekintő válasz a szerző, a nyelv és a befogadó pontjai körül mozog. A befogadás, a művel való kapcsolatba lépés teoretikus kérdései határozzák meg az első nagy *Szociopoétikák* fejezetet, a harmadik, *A szövegesülés határterületei* pedig szoros műértelmezést nyújt nyelvi-poétikai szempontból. A közöttük elhelyezett fejezet, *A nyelv túloldalain* dominánsan filozófiai megközelítésből tekint a nyelv jelöltől elválasztott mechanizmusaira, a nyelv túllépésének lehetőségeit közelíti meg. Mindeközben a szerző jelenlétének kérdésköre beszűremlik az autorizáción, a referencialitáson és a szerzői jogon keresztül, mint egy kellemetlen, de elkerülhetetlen vendég jelenléte, aki újra és újra megzavarja a nyelvi szuverenitást. A tanulmánykötet fő kérdéskörére akkurátusan keresi a válaszokat, újabb, további gondolkodásra alkalmas kérdéseket vet fel, mindeközben szelíd tudományos megszólalással fordul olvasójához.

*A jelölő visszahúzódása* úgy jár körül egy irodalomtudományos kérdésvetést, hogy közben felülírja a tudományos önmagának valóság esetlegességét, szelíden fordul a befogadóhoz, miközben meglehetősen magas szakmai színvonalon fejt ki