

## Érzelmes kutatás

Luc Boltanski életművében szerényen húzódik meg a *La Souffrance à distance* című könyv (Boltanski 1993), amely beszámolóim tárgya. Ez a munka – megítélésem szerint méltatlanul – kevesebb figyelmet keltett a nemzetközi szakirodalomban, mint a *Les cadres* (Boltanski 1982), a *De la justification*. (Boltanski és Thévenot 1991), vagy a *Le nouvel esprit du capitalisme* (Boltanski és Chiapello 1999). Az alábbi írásban, amely néhány kommentártól eltekintve lényegében ismertetés, megpróbálok valamit felcsillantani e könyv és előzménye, a *Leleplezés és igazságérzet* (Boltanski 1987) című tanulmány kapcsán Boltanski sajátosan egyéni szociológiai látásmódjából.

Már a címnél bajban volna a fordító. Feltételes módot használok, mert fordítóról beszélni merő fikció. Talán a pragmatikai szociológia tolvajnyelve is felelős azért, hogy korunk egyik legjelentősebb francia szociológusának a műveit egy kiadónak sem akaródzott eddig magyarul kiadni. Ez a nyelv eltér a standard szociológiai nyelvhasználattól: hol könnyedebb, hol nehezkesebb annál. Boltanski nem a filozófia felől érkezett a szociológiába, talán ezért is vakmerőbb a fogalmi barkácsolás terén. Valljuk be, elemzéseinek nem a logikai vaskövetkezetesség és a kristálytisza építkezés az erőssége, terminusai néhol homályosak, túlterheltek, tipológiai itt-ott csikorognak. A legfontosabb szerzőtársával, Laurent Thévenot-val a *De la justification*-ban közösen kiókumlált elméleti fogalomrendszer oly mértékben túlsúfolt, elemei olyannyira sűrítettek, hogy szinte lefordíthatatlanok,<sup>1</sup> mégis, a szokatlan megközelítésmód termékeny, inspiráló, izgalmas. Boltanski ereje az intuícióban rejlik. Szemléleti kreativitása, üdesége, újszerűsége az össze nem tartozónak vélt dolgok összehozásából, illetve összetartozónak tűnő dolgok szétbontásából fakad. Akinek volt szerencséje szeminariumait látogatni, vagy hosszabban beszélgetni vele, az mozgásban tapasztalhatta meg fürge szociológiai képzeletének működését. Élőszóban meghökkentőbbek gondolatmenetei, szórakoztatóbbak képei, kiélezettebbek példái, eredetisége jobban érvényesül, mint – a mégiscsak akadémikus kényszerek alatt nyögő – írásos közlésmódban. Briliáns asszociációi vala-

---

1 Az ott szereplő egyes *citék* megnevezéseit is nehéz lefordítani, mert túlságosan heterogén osztályokat jelölnek az egyes típusok.

hol a társadalomtudomány és a művészet határán következnek be. Tegyük hozzá, Boltanski költőként és drámaíróként is publikál.<sup>2</sup>

A cím, „*La Souffrance à distance*”<sup>3</sup> szó szerint annyit tesz: *A távoli szenvedés, vagy A szenvedés messziről*, és valami olyasmit jelenthet, hogy *A szenvedés – távolról nézve*. Témánk tehát egy könyv lefordíthatatlan címmel. De mi a könyv témája? Az alcím – *Humanitárius morál, média és politika* – azt sugallja, hogy a humanitárius mozgalmak morális hátteréről, a médiában való jelenlétéről és politikai vonatkozásairól lesz szó. Valójában Boltanskit nem önmagában a humanitárius cselekvés kérdése foglalkoztatja, hanem a szenvedésről való nyilvános beszéd morálfilozófiai és pragmatikai vonatkozásai. Célja a szenvedésről való nyilvános diskurzus implicit érzelmi/morális szabályainak a kibontása, valamint egyfajta kordignózis felállítása a „szánalom politikájának” válságáról. Topográfiailag nehezen bemeérhető határterületen találjuk magunkat, ahol a francia társadalomtudományokban régóta kultivált pluridisziplinaritás jegyében kavarnak antropológiai, szociológiai, nyelvészeti, politikai és nyelvfilozófiai témák és fogalmak. Az NGO-k humanitárius tevékenysége az utóbbi két évtizedben látványos fejlődésen ment keresztül, de Boltanski szerint a jószolgálati konjunktúra, a humanitárius boom éppen azokban a fejlett társadalmakban és egy olyan korszakban következett be, amelyet a médiaközönség rossz közérzete és általános ideológiai irányvesztés jellemez, s ahol a mások szenvedésével kapcsolatos szánalomérzet válságba került. Boltanski a posztmodern teóriákból már ismerős korjellemzéseket eredeti módon, a szenvedéshez való viszonyunk átalakulásának elemzésével fogalmazza újra.

### Igazságosság, együttérzés, szánalom

Boltanski egy mindannyiunk által naponta átélt helyzetből indít. A család éppen vacsorázik, miközben a tévében kivégzést, holttesteket, az éhhalál szélén álló gyerekeket mutatnak. Torunkon akad a falat. Feszültség, zavar támad bennünk. Lelkifurdalást, büntudatot érzünk. Vajon miért? Mert a szenvedés látványa kiváltja a sürgős cselekvés, a beavatkozás igényét, de a néző távol van, nem tud segíteni. Tehetetlenségében *voyeur*nek érzi magát, aki fogyasztja mások szenvedését. A tévé előtt falatozó néző kívül van a szenvedésen, biztonságban van, mert távol van. Nincs közvetlenül érintve, hiszen nem ő és nem a hozzátartozója szenved. Boltanski gondosan elkülöníti egymástól a szenvedésnek azokat az eseteit, amikor a néző és a szenvedő között valamilyen – etnikai, vallási stb. – csoportkapcsolat [lien communautaire] van, amikor tehát a néző csak a csoportjához tartozó, minősített személyek iránt érez valamiféle részvétet,<sup>4</sup> attól a könyvben tárgyalt alaphelyzettől, amit ismeretlenek iránt mutatott, távolsági szánalomérzetnek nevezhetnénk.

A szenvedéshez fűződő viszony, illetve a szenvedés reprezentációjának kérdését Boltanski több ellentétpár segítségével járja körül. Hannah Arendt *A forradalom* című művének második fejezetéből („A társadalmi kérdés”, Arendt 1991: 77–148) veszi át az igazságosságon és

2 Lásd Boltanski (1996, 2006, 2008), valamint lásd még világhírű képzőművész bátyjával, Christian Boltanskival közösen publikált könyvét (Boltanski és Boltanski 2003).

3 Hasonló szerkezetű például a magyar távmunka kifejezés francia megfelelője: *travail à distance*. A könyv angol kiadásának címe egyébként: *Distant suffering*.

4 Ilyenkor a részvét valamiféle törzsi érzület megnyilvánulása. Az ellenséggel szemben nem kötelező az irgalom, nem kell segíteni.

szánalmon alapuló politika, majd a szánalom és az együttérzés megkülönböztetését. Arendt szerint a 18. században alakul ki az igazságosság politikája mellett a szánalom politikája. Igazságosság és szánalom lényegében két eltérő normatív rendet jelölnek. Az igazságosság érdem szerint oszt, ez a meritokrácia értékrendje. Az igazságosság politikájában – fűzi tovább Arendt gondolatát Boltanski – a *nagyságokat* úgynevezett *próbatételek*, *vizsgák*<sup>5</sup> során osztják el. Mindenki azt kapja, amit érdemel: a bűnös büntetést, a hős jutalmat stb. A boldogság ebben a normatív logikában nem szempont. Ezzel szemben a szánalom normatív rendjében minden fordítva van: ott nem számít az érdem, a világ boldogokra és boldogtalanokra oszt. Itt nincs próbatétel, a szenvedés sürgősségi helyzetet teremt, ahol cselekedni kell, nem mérícskélni. Az igazságosság legitim rendjeiben a nagyságok nincsenek visszavonhatatlanul a személyekhez kapcsolva. A nagyság nem határoz meg egy társadalmi helyzetet [condition], egy osztályt. A szánalom politikájában a boldogság/boldogtalanság oppozíció osztályokat ír le (boldogok és boldogtalanok). A boldogtalanok [les malheureux] osztályt alkotnak, bár egyedi szenvedéseik bemutatathatóak a szánalom felkeltése céljából (Boltanski 1993: 17).

### *Együttérzés és szánalom*

Arendt – és nyomában Boltanski – különbséget tesz továbbá szánalom [pitié, pitié] és együttérzés [compassion] között. Az együttérzés a jelenlévő, az itt és most konkrétan szenvedő másikra irányul, mikor is sürgősségi helyzet áll fenn. Ilyenkor nincs szükség általánosításra, csak gyakorlati segítségre. A gyakorlat, a praxis sajátossága éppen az, hogy nincs idő az elmélkedésre, benne vagyunk a helyzetben, ahol cselekedni kell. Az együttérzésből fakadó irgalmasság inkább gesztusokban ölt *testet*, mintsem beszédben.<sup>6</sup> A gyakorlati segítség – ahogy ezt Boltanski a jó samaritanus példázatával illusztrálja (Boltanski 1993: 21) – néma, és motívuma nem is feltétlenül tudatosan érzelemként. A szenvedő itt nem minősített személy, semmit nem tudunk meg róla. A samaritanus áldozatot hoz ugyan a szenvedőért, de nem túl nagyot, nem aránytalan, nem lehetlent.

A szánalom univerzalizálásában hasonlít az együttérzésre, amennyiben bárki – tehát nem minősített személyek – szenvedésére irányul, de különbözik is attól, mert nem azok jelenlétében, hanem azok távollétében jön működésbe. Az együttérzésnél az alternatíva: segíteni vagy elmenekülni. A szánalom az együttérzésnél absztraktabb érzés, távollévő szenvedőkhöz fűződő, generalizált viszony. A hangsúly itt nem a cselekvésen, hanem a megfigyelésen van. Kívül vagyunk a szenvedésen. A távolság miatt kell általánosítani. Távoly vagyok, nem fűz közösségi kapcsolat a szenvedőhöz, közvetlenül nem érem el, nem tudok neki segíteni. A tévé előtt ülők közül senki nem tudhatja, hogy ki fog segíteni. Mégis cselekedni kell. A modern,

---

5 Az igazságosság politikája hat úgynevezett *cité* keretein belül érvényesül (*cités domestique, inspirée, civique, industrielle, marchande, du renom*). Ezek lényegében normatív rendek, amelyekben az egyének bizonyos elvek alapján, „igazságosan” hierarchiába rendezhetők. Az egyénekhez rendelt úgynevezett „nagyságokat” [grandeur] próbahelyzetekben [épreuve] állapítják meg. A „nagyságok ökonómiájának” terminusait itt nem áll módomban kifejteni (ezekről lásd Boltanski és Thévenot 1991).

6 Lásd Boltanskinak a viszonzást nem váró, nem kalkuláló, földi és égi vágyak nélküli, tárgy iránt közömbös szeretetről, az agapéről szóló tanulmányát (Boltanski 1990: 137–254). Boltanski itt Mauss ajándékcseréjével szembeállít egy olyan ajándékozási formát, ahol az adakozó nem vár viszontajándékot. Az agapé állapotában lévő ember ingyen ad, és nem tart számon tartozást, nem emlékezik. Az agapé természetesen nem illik bele az interakcionizmus szociológiai keretébe.

mediatizált világban szétválnak a tájékozódás és a cselekvés lehetőségei. A távolság egyik hatása, hogy megnöveli az oksági láncok hosszúságát, és elbizonytalanítja a morális felelősségérzetet. Bizonytalaná válik a segítség kötelezettsége. A szenvedés látványa elkerül hozzánk a média útján, de a valódi segítséget sokkal nehezebb utaztatni, mint a képeket. Boltanski szerint a tévénező előtt két lehetőség áll: vagy pénzt küld a szenvedők megsegítésére, vagy érzelmeit, felháborodását megosztja másokkal. Tehát beszél róla. Fizetni individuális tett, míg a beszédhez beszélgetőtársak kellenek. Ezen a terepen már csoportok vannak, politikai intézmények, közvélemény. Beszélni politika. A cselekvő beszéd arra irányul, hogy másokat is felrázzon, érzékennyé tegyen a távoli szenvedők iránt. A beszéd közvetíti a nyilvánosságban a szánalom politikáját.<sup>7</sup> A nyilvános beszéd követelménye tehát akkor merül fel, amikor nem lehet azonnal cselekedni, és nincs más módunk arra, hogy megőrizzük morális integritásunkat. Ha nem beszélünk arról, amit láttunk, a közömbösség, a cinkosság,<sup>8</sup> vagy az a vád merülhet fel velünk szemben, hogy élvezzük mások szenvedését. Az önző, egoista nézőt a szenvedés lenyűgözi, felizgatja, kéjjel tölti el. Ez – akárcsak a nevetés – úgy interpretálható, mint a szenvedésen kívül lévők élvezkedése mások szenvedése láttán. Ezeket a vádakat semlegesíti a néző, ha hangot ad felháborodásának, és beszéddel [voice]<sup>9</sup> mutatja ki, hogy nem *érdékelt* a szenvedésben. Lehet, hogy kezdetben csak magunkban beszélünk, de már belül is olyan szöveget mondunk, amit bárkihez intézhetnénk. Felháborodásunk morális természetű, tehát voltaképpen nem magánjellegű, hanem egy általános harmadiknak, a nyilvánoságnak szól.

### *Hogyan keltsünk szánalmat?*

A társadalmi szabályok többségét nehéz észrevenni, olyannyira magától értetődőek a konform felnőttek számára. Boltanski gyermeki kíváncsisággal kutatja, vajon hogyan kell, illetve hogyan szabad nyilvánosan beszélnünk mások szenvedéséről? A szánalom politikája egyfelől általánosságra tör, ezért ki kell lépnie a lokális, konkrét, egyedi valóságból. Ezt olyan egyenműsítő eszközökkel teheti meg, mint amilyen például a statisztika. De egy szegénységi adatokat tartalmazó táblázatban nincs semmi megindító. A szánalom felkeltéséhez szükség van a szenvedő testek látványára. Ugyanakkor a szánalom politikája nem mehet bele túlságosan a részletekbe, hiszen politika, tehát az egyes üggyel nem tud mit kezdeni. Nem veszhet el az egyedi szenvedésben, össze kell azt kapcsolnia más egyediségekkel. A szánalom előállításhoz egyedi és általános dialektikáját kell tehát megteremteni.<sup>10</sup> A bemutatott szenvedő egyrészt teljesen egyedi jellemzőkkel bír, másrészt bárki lehetne.

7 Boltanski szerint a nyilvánosság mint az általános beszélgetés helyének eszménye és a szánalom politikája történetileg egyivásúak, a 18. században keletkeztek.

8 A bűn iránti közömbösség bűnként való értelmezésének morális közhelyét fogalmazza meg Babits a Jónás könyve szállóigévé kopott, biblikus hangzó sorában: „...mert vétkesek közt cinkos, aki néma.” Mint tudjuk, Jónás Babits önvádtól teli szövegében „rühellé a prófétaságot”, szabotálta a rászabott kötelezettségét, a bűn leleplezését. Mikor végül eleget tesz az isteni felszólításnak, „bozontos száján” bődül az átok. A leleplező beszédmód előszeretettel fordul a száj szimbolikájához, erről szó lesz később, a leleplezés kapcsán.

9 Boltanski itt is, mint a *Leleplezés és igazságérzet* című tanulmányában, Hirschman klasszikus könyvére, a *Kivonulás, tiltakozás, hűség-re* hivatkozik (Hirschmann 1995).

10 Az olvasónak itt eszébe juthat a *különös* kategóriája, amely megtalálható Hegelnél, Simmelnél, Lukácsnál, Carl Schmittnél és sok más – a német nyelvtérülethez kötődő – szerzőnél. A *különös* az az általános, amely az egyesben jelenik meg. Úgy tűnik, Boltanski nem ismeri ezt a kategóriát.

A szenvedés politikailag hatékony nyilvános megjelenítése tehát korántsem magától értendő. A szenvedésről való beszédre továbbá nehezedik egy súlyos tabu.<sup>11</sup> Tilos tárgyszerűen, száraz pontossággal [tel quel] beszámolni a szenvedés részleteiről, mert ezáltal a néző és a szenvedő – utóbbi amúgy is már tárgy – közötti aszimmetria elviselhetetlenné válna. A teljesen érzelmentes objektivitás tehát morálisan megengedhetetlen, másfelől azonban a nyilvánosságban – Adam Smith pártatlan nézője óta – jelen van egy perspektíva nélküli objektivitásra irányuló, erőteljes elvárás. Hogyan lehet ezt a két lovat egyszerre megülni? A választ Boltanski kétszintű nyilvánosságmodellje nyújtja, ahol az első, kiinduló állapotban az individuumok meghatározatlanok és elfogulatlanok, majd – bizonyos nyilvánosan megformált ügyek mentén – ugyanezen nézők politikailag felhevülnek, elköteleződnek és csoportot alkotnak.

### ...és néző benne minden férfi és nő

Boltanskit tehát a szenvedéssel távolról szembesülő néző státusza izgatja. Nem idézi ugyan, de ide kívánczik Shakespeare *Ahogy tetszik*-éből a lestrapált közhelyé vált két sor: „*Hisz' színház az egész világ. És színész benne minden férfi és nő*”. Itt még a társadalom = színház metafora régi verziója jelenik meg, miszerint csepűrágók vagyunk mindahányan. A theatrum mundi toposza az antikvitástól máig ezer formában szolgáltatott képet a társadalmi álság, hamisság morális leleplezéséhez, vagy egyszerűen csak a társadalmi szerepjátszás elkerülhetetlen valóságának ábrázolásához. A 18. századi gondolkodásban azonban megjelent egy új mozzanat: a továbbra is használatban lévő színházi metaforában a színészekről a nézőkre helyeződött át a hangsúly. Boltanski idézi Steele-t az 1710-es évek elejéről, ahol az (újság)író nagy élvezettel figyel egyszerre két *előadást*: azt, ami a színpadon folyik, és azt, ami a nézőtérben. Ez a néző, a *spectator*, nem azonosul sem a színészekkel, sem a nézőkkel. Távolságot tart, megfigyel, érzelmeit kontrollálja. A cselekvés, az *acting*, mindig helyhez kötött, lokális. De a felvilágosult nyilvánosság közönsége nem cselekvő, hanem néző. Nincs rögzítve a társadalmi térben, nincs előzetesen elköteleződve, véleménye nincs röghöz kötve, elfogulatlan. Ez a közönség mindent lát, de nem egy meghatározott nézőpontról néz. Tetszés szerint váltogathatja a nézőpontokat, mozgékony tekintete minden lehetséges oldalról szemügyre veheti tárgyát, miközben őt magát nem látják. Ez a néző láthatatlan, anonim és mobil. Sehonnai és jöttment – teszem hozzá már én.

#### *A szabadon lebegő néző*

A 18. századi művészet ennek az új típusú polgári nézőnek megfelelően már nem reprezentál, hanem buzgón igyekszik a valóság illúzióját keltetni. Diderot szerint ahhoz, hogy a nézőt meggyőzzék, érzelmeit felkeltsék, a színpadon úgy kell játszani, mintha a néző ott sem volna. A néző csendben kuksol és kukucskál. A festészetben is azt az illúziót kell keltetni, hogy a kép nem azért született, hogy nézzék. A néző itt is *voyeur*, aki mintegy „kilesi” a valóság egy pillanatát. Greuze életképeibe a néző jelenléte nincs bekomponálva, mint például a szentképek esetében. A néző teljesen független attól a jelenettől, amit néz. Nincs frontalitás, a „szereplők” nem keresik a néző

<sup>11</sup> A könyv 68. oldalán a szerző megemlíti, hogy a szenvedésnek – mint a halálnak, teszem hozzá – természetesen szent jellege van. Itt is a rejtett durkheimizmus kísért szemérmesen.

tekintetét, nem vesznek róla tudomást.<sup>12</sup> Nincs szimbolikusan jelezve a néző elkötelezettsége a jelenetben. Az új néző *nem érdekelt* a képben ábrázoltakban.<sup>13</sup> E képek nézője bárki lehet. Nem kell, hogy családtag legyen (portré), nem kell, hogy hívő legyen (ikon), vagy bíró/elítelt (a firenzei büntetések ábrázolásai nekik szóltak). A „tisza néző”, Addison és Steele Mr. Spectator-je, nem rendelkezik ilyen előzetes kötődésekkel, érdekeltségekkel. Ez a sehonnai néző a folyamatos kávéházi társalgást táplálja megfigyeléseivel, pletykákat terjeszt, független, szabad, „hálózati ember”, közvetítő. Hasonlóan a kémhez, megfigyel, kihallgat és beszámol. A meghatározatlanság, a kívülállás, a távolságtartás a korábbi feudális világban<sup>14</sup> egyértelműen negatív jellemvonás volt (gondoljunk a mi *lézengő ritter* kifejezésünkre), most viszont úgy jelenik meg, mint a pártatlanság garanciája. Aki pártatlan, az lehet csak igazán hiteles tanú.

Az új típusú néző képességeinek leírásából bontja ki Boltanski saját elképzelését a nyilvánosság mibenlétéről. A nyilvánosság képzeete elválaszthatatlan egy nyitott és homogén társadalmi térben való mozgás lehetőségétől, ahol az elfogulatlan és szabadon lebegő nézők *deformálás nélkül*<sup>15</sup> szállítják megfigyeléseiket a tér minden pontjára. A nyilvánosság tehát Boltanskinál (is) egy hálózat, amelynek terét ezek a mobil és anonim nézők szövegetik.

A nyilvánosság felvilágosult ideálja tartalmaz egy objektivistá mozzanatot: a perspektíva nélküli objektivitás a tudományos igazság megismerésének feltétele. Az elfogulatlan racionalitás elvárása – ami a modern újságírásban a semlegesség és tolerancia igényével párosul – tulajdonképpen a kísérleti tudomány modelljéből származik, ahol a laboratóriumi feltételek hivatottak biztosítani az objektivitást.

### A pártfogó néző

A nyilvánosságban azonban nemcsak racionális vita folyik objektív megfigyelések alapján, hanem kollektív elkötelezettség is létrejöhet a szenvedéssel kapcsolatos *ügyek* kapcsán. A nyilvánosság nagy pillanata – mondja Boltanski némi pátosszal –, amikor az addig pártatlan néző a szenvedő *pártjára áll*, a szenvedő *pártját fogja* [prendre parti], tehát feladja elfogulatlanságát, és morálisan elkötelezi magát. Boltanski számára a nyilvánosságnak ez a második állapota az igazán fontos, amelyben nem racionális okoskodás folyik, hanem kollektív érzelmek gerjednek. A távoli szenvedés valamilyen médium által közvetített látványa a közönségben felháborodást kelt, a felháborodás nyilvános beszédben fejeződik ki (leleplezés), amely fertőz, és elkötelezettséget szül másokban is. A szenvedés leleplezése beszédcselekvés, melynek célja a gyakorlati beavatkozás elérése. A politikába való beleszólás igénye mögött ez esetben nem anyagi vagy egyéb érintettség húzódik meg (mint például a Habermas által emlegetett kereskedelmi nyilvánosságnál, amit gazdasági érdekek generálnak [Habermas 1993a]). Bár Boltanski itt nem utal rá, mégis a mások pártját fogó, önzetlen el-

12 Michael Fried ír a Rembrandtnál és Caravaggionál kezdődő úgynevezett abszorpciós dramaturgiáról, amely a 18. századi francia festészetben válik stílusjeggyé. A Greuze képein ábrázolt szereplők belefeledkeznek a helyzetbe, nem vesznek tudomást a nézőről. Erre a mozzanatra reflektál Diderot műkritikáiban (lásd Fried 1980).

13 Az öncélú esztétikum problémája Bourdieu-t is izgatta, egyrészt az önálló művészeti mező kialakulásának szempontjából, másrészt mint az uralkodó osztály esztétikai diszpozíciójának kérdése a kulturális rétegződésemélet keretén belül. A polgári művészet és esztétika kialakulása ugyancsak fontos szerepet játszik Habermasnál a nyilvánosság keletkezéstörténetében.

14 Avagy az igazolás familiáris rendjében, a *cité domestique*-ben (lásd Boltanski és Thévenot 1991).

15 Boltanski itt Latourt idézi (Latour 1989).

köteleződés mögé – jobb híján – kénytelenek vagyunk odaképzelní az érdekeket és vágyakat tagadó agapé (lásd Boltanski 1990) teológiai fogalmát. A 18. századi polgári nyilvánosság racionális, diszkurzív jellegét hangsúlyozó – a szentimentalizmus kapcsán is a racionalizmust kiemelő – habermasi gondolatmenettel (Habermas 1993a) szemben Boltanskinál az érzelmekre kerül a hangsúly. Ennek a nyilvánosságról szóló elbeszélésnek a főhőse nem az Ész nyilvános használatáról elmélkedő Kant, hanem a bőrét naponta vásárra vivő, tollával a szó szoros értelmében bajt vívó Voltaire. A 18. században ő a szánalom kicsikarásának, a felháborodás azon melegében való átadásának legnagyobb mestere, akinek pamfletjei a leleplező diskurzus prototípusai (Voltaire 1951: 69–75, 89–96, 147–156). A de la Barre lovag és a Calas család igaztalan meghurcolásáról és szörnyű szenvedéseiről szóló írások a Boltanski által idézett Elisabeth Claverie szerint<sup>16</sup> egy új politikai retorika megnyilvánulásai, ahol az író érzelmei, indulatai magukkal ragadják és állásfoglalásra készítetik az olvasót. Ezekben a későbbi oknyomozó riport és a publicisztika műfaji jellegzetességeit vegyítő írásokban Voltaire távoli és számára ismeretlen személyek szenvedéseiből csinál univerzális botrányt. A szerzőnek semmi köze az áldozatokhoz – a hamis vádak alapján elítélt, majd válogatott kínzások közepette kivégzett kamaszkorú lovaghoz és a toulouse-i protestáns család férfitagjaihoz –, mégis, olyan hévvel és odaadással kötelezi el magát ezeknek az ügyeknek, mintha érintettsége a legszemélyesebb volna. A politikailag hatékony diskurzus azonban nem ragadhat meg a közvetlen személyesség szintjén – figyelmeztet Boltanski.

### *A szenvedés logisztikája*

A nyilvános kommunikációban a távolságot le kell győzni, a szenvedés megjelenítése közvetett, tehát másként történik, mint az egy csoporthoz tartozók között folyó, közvetlen<sup>17</sup> kommunikációban. Az utóbbi esetben az egymáshoz hasonló – tehát egymás iránt „természetes szimpátiát érző” – személyek között a közvetlen elbeszélés során, a jelenlévő beszélő hangszíne, könnyei, mozdulatai, egyszerű érzelmei által hitelesítve adódik át a szenvedés, míg az előbbinél közvetve és szükségképpen univerzalizáltan. A szenvedés közvetett ábrázolásánál mindig felmerülhet a hitelesség kérdése, hiszen az eredetit helyettesítő reprezentáció hamisítható. A gyanú árnyéka vetülhet a szenvedőre is. Miért pont az ő szenvedéséről esik szó, és nem egy másikeről? Márpedig ahol bizonytalanság támad, ott igazolásra van szükség. Boltanski megfigyelései és intuíciója alapján következtet a normára: mindenekelőtt meg kell tisztítani az ügyet a rátapadt torzításoktól, minden esetlegesen kompromittáló körülménytől. Deformáció nélkül, lecsupaszítva kell „elszállítani” a helyi szenvedés ügyét a távoli, elfogulatlan nézőkhöz, akiknek szánalmára igényt formálunk. A szánalom politikájának, amely a szenvedésből par excellence politikai argumentumot akar faragni, az elkötelezettség és a távolságtartás ellentétes elvárásai között kell egyensúlyoznia.

Ennek az egyensúlynak a megértéséhez hívja segítségül Boltanski Adam Smith 1759-ből való, *Az erkölcsi érzelmek elmélete* című munkáját, amit kvázi pragmatikai ösleletként használ fel. Smith a társadalmi kapcsolat alapegységeként értelmezi a szenvedő (a boldogtalan)

16 Lásd Claverie (1993), vagy lásd az itt nem említett, de más művekben hivatkozott írást: Claverie (1994).

17 Itt Boltanskinál a személyközi és a mediatizált kommunikáció oppozíciójára ráfényképeződik a szenvedésről való törzsi, etnocentrikus (lien communautaire) és az általánosított beszéd (a szánalom politikája) ellentétpárja (Boltanski 1993: 55). Ezt a két dimenziót szerencsésebb lett volna elkülöníteni.

és a néző<sup>18</sup> párosát, de elmosza a távolság/közelség ellentétét, és nem különbözteti meg az együttérzést és a szájalmat. A távolság mintegy bele van kódolva a közeli helyzetbe, amennyiben a néző kívül marad a szenvedésen. A néző pártatlan, mégis szimpatizál a másik szenvedésével. Szemben az egoista érdekeket hangsúlyozó Hobbes-szal és Mandeville-lel, Smith és a többi 18. századi skót morálfilozófus (Shaftesbury, Hutcheson) szerint is a morális érzék, a szimpátia természetes képesség, amely nélkül nem tudnánk más szenvedését megismerni. De elődeivel szemben Smithnél nem két bensőség található (érzelem az érzelemmel), nem empátiáról és identifikációról van szó, nincs szükség valamiféle érzelmi közösség, netalán törzsi szolidaritás feltételezésére (lásd Boltanski 1993: 62). A sajátos viszonyt, amely kialakul a szenvedő és a szenvedés tanúja között, Smith tárgyyszerű józansággal, a színházi metafora segítségével értelmezi.

### *A képzelet hatalma*

A szenvedés színházában Smith (és Boltanski) nézőjét burok védi. Távolság van a szenvedőtől, amennyiben a szenvedést ő maga nem éli át, a kín, a nyomor nem fenyegeti őt magát. Ez a távolság, ami egyúttal védettség is, a morális érzelem és az esztétikai viszonyulás feltétele. A távolságot a néző a képzelet tudatos mozgósításával győzi le. A képzelet közvetít, tehát nincs szükség fúzióra vagy közösségi azonosulásra.<sup>19</sup> A néző elképzeli, mit érez a szenvedő, de nem ő maga szenved. Csupán képzeletében, vagyis legyengítve reprezentálja magának a szenvedést.<sup>20</sup> A szenvedő is felméri a nézőre tett hatását, és enyhíti szenvedésének bemutatását, hogy a néző ne fáradjon ki, és figyelme továbbra is reá irányuljon. Kettejük viszonya egy lehetséges harmonikus politikai rend modellje, mert kapcsolatuk a kölcsönösségen alapul. Egyrészt bárki szerepet cserélhet, nézőből szenvedővé válhat, és fordítva, másfelől a szenvedő is elképzeli, mit érez a néző, kölcsönösen egymáshoz igazítják viselkedésüket. Tükrözik egymás viselkedését, reflektálnak egymásra, és így kialakul a *szimpatikus egyensúly*. Piaci nyelven szólva: a néző képzeleti kínálata és a szenvedő figyelem iránti kereslete találkozik itt. Nyilvánvaló, hogy Smith szövegében a helyzeti egyeztetések, kiigazítások, a kölcsönös egyensúly finomhangolásának megfigyelésére kihegyezett pragmatikai szociológia saját diskurzusának fontos előzményére talált.<sup>21</sup>

A szimpátia összetett érzésének elemzéséhez Smith a szenvedő és a néző kettőse mellé bevezeti az aktív cselekvő Janus-arcú alakját is. A cselekvő lehet jótévő vagy rosszakaró, kártevő. A jótévő iránt a szenvedő hálát érez, a gonosztevőre pedig neheztel [ressentiment]. Látni fogjuk, hogy a szenvedésről beszámoló diskurzusok gyakran felkínálják hallgatóiknak, olvasóiknak, nézőiknek ezt a kétféle viszonyulást: képzeletben vagy a szenvedő hálaérzetével, vagy ellenkezőleg, negatív indulataival azonosulhatnak. A igazságosság rendjében az üldöző

18 Angolul a szövegben hol spectator, hol beholder vagy bystander.

19 Hozzáteszem, hogy Boltanski előtt már Hannah Arendt, és Arendt előtt is egy hosszú filozófiai tradíció tartotta úgy, hogy a képzelet politikai képesség is. A szenvedés vizuális etikájában is alapvető jelentősége van a képzeletnek. Erről lásd: Didi-Huberman 2003.

20 Pl. a néző elképzeli, hogy mit érezhet a szülő nő, de nem magát képzeletben helyébe.

21 Boltanski azt is Smith újításának tartja, hogy a köznapi néző mellett feltételez egy ideális, interiorizált (általánosított) nézőt, és ezzel mintegy beleviszi a reflexivitást a néző alakjába. Mindannyian ennek a belső, idealizált ennek akarunk megfelelni – mondja Smith másfél évszázaddal Freud és G. H. Mead előtt. Ez a természetes emberi vágy az elismerésre vezérli morális viselkedésünket.



ellen fordulunk, leleplezzük azt (nyilvánosan vádat emelünk ellene), felháborodunk, míg ha a jótevő iránti érzelmekre kerül a hangsúly, szívjóságán elérzékenyülünk. Érzelmi elköteleződésünket – mondja Boltanski – a (kollektív) képzelet fogja koordinálni. Ehhez mindannyiunk számára hozzáférhető, közös források kellene: mesék, mítoszok, regények, önéletrajzok, dalok, filmek, tévésorozatok stb. Értékelő képzeletünknek nem elég tudnia, hogy Dreyfus kapitányt 1894-ben elítélték – mondja Boltanski –, valós vagy regényes elbeszélések, történetek sorozatára van szükség, hogy rögzüljön bennünk az ártatlan elítélt sémája.

### A szenvedés forgatókönyvei

A néző képzeletét kell tehát megmozgatni, és ezt a szenvedés ábrázolásának különböző formái – topikái<sup>22</sup> – különböző irányokban tehetik meg. A szenvedés topikái, ezek a hétköznapi életben és az irodalomban keletkező, közös érzékenységünket kialakító *paradigmatikus forgatókönyvek* Boltanski szerint az irodalmi *prekonvenciókhoz* hasonlóan ráhangolnak minket a szenvedés egy meghatározott módon történő befogadására, és egyben koordinálják, közössé teszik érzelmeinket. Az élmények újrafelidezésével lehetővé teszik az érzelmi tapasztalatok azonosítását, megnevezését és stabilizálását. Boltanski Greimas és Fontanille könyvére utal, a *Szenvedélyek szemiotikájára* (Fontanille és Greimas 1991), ahol a szerzők kifejtik, hogy a „moralizációt” a közönségben mindig megelőzi a szenzibilizáció, az *érzékenyítés*, az érzelmi tapasztalatok megosztása. Ezek a közössé vált, általában zsigerinek tekintett reakciók mindig megelőzik az elvekkel való igazolást (lásd Boltanski 1993: 85).

Eddig csak a leleplező és a szentimentális (érzelmes) beszédmódról esett szó, de Boltanski szerint a szenvedés ábrázolásának négy lehetséges módozata létezik: az említettek mellett létezik még az esztétikai és az objektív topika. Az első két beszédmód (a leleplező és a szentimentális) szimmetriát próbál teremteni a szenvedő és a néző között, míg az utolsó kettő teljesen aszimmetrikus viszonyt feltételez, illetve hoz létre. A szenvedés teljesen objektív, minden érzelmeltől mentes, tisztán leíró bemutatása – mint arra már korábban utaltam – tulajdonképpen tiltva van, néhány speciálisan igazolható helyzet kivételével (ilyenek lehetnek például a laikus számára elviselhetetlenül szenvtelen orvosi – tehát végső soron gyógyító célzatú – leírások).<sup>23</sup> Erről a beszédmódról Boltanski behatóan nem értekezik. A könyv második része érdemben három *topikát* tárgyal, a szenvedés bemutatásának *leleplező, szentimentális és esztétikai* módjáról van szó.

#### A leleplezés

A nyilvános leleplezés gesztusáról szerzőnk már korábban részletesen írt a *Leleplezés és igazságérzet* című tanulmányában (Boltanski 1987). A szenvedésről szóló könyvben némi mó-

22 Boltanski a topika retorikai fogalmát használja itt. Ebben az értelemben a topika a beszéd megformálásának és az érvelésnek a módja.

23 Michel Foucault *Felügyelet és büntetés* című könyvének elején kínzások leírását idézi 1757-ből, majd kontrasztként 75 évvel későbből egy börtön szabályzatát közli a foglyok napirendjéről. A modernitás nemcsak a kínzást tiltja, hanem a szenvedés olyan „objektív” leírását is, amit korábban a bírósági jegyzőkönyvek, illetve az újságok magától értetődően közöltek (lásd Foucault 1990).

dosítással és lerövidítve bukkan fel a korábbi problematika. A teljesebb megértés kedvéért az ismertetést kiegészítem a korábbi írás néhány elemével.

A nyilvános leleplezés sajátos beszédaktus, amelynek tárgya valamilyen igazságtalanság,<sup>24</sup> amiből a leleplező „ügyet” csinál.<sup>25</sup> Hangsúlyozzuk, itt a nyilvánosságban zajló kommunikációról van szó, nem a magánemberek között terjedő vádakra (pletyka, rágalom stb.). Az *ügy* egy forma, egy alakzat, amely elválik a mindennapok háttérétől.<sup>26</sup> Válsághelyzetekről, konfliktushelyzetekről van szó, ahol a magától értetődések megszűnnek, a valóság problematikussá válik. A normális mederben zajló hétköznapi életben nem igénylünk bizonyítékokat. Egy *ügy* akkor kezdődik, amikor az emberek bizonyítékokkal hozakodnak elő.

Az *ügyek* virtuális színlapján négy szereplőt találunk: szükségünk van egy *áldozatra*, aki szenved, egy *üldözőre*, aki a szenvedés okozója, egy *leleplezőre*, aki feltárja a botrányt, és egy *bíróra* – ez a nyilvánosság, a közvélemény<sup>27</sup> –, aki remélhetően igazságot tesz majd. (Az ötödik szereplő, a jótevő figurája csak később, a szentimentális beszédmódban jelenik meg.) A leleplező egy a közvetlen cselekvés lehetőségétől megfosztott, de jó szándékú néző, akit felháborít a szenvedés látványa. A szájalom érzése a felháborodásban átalakul. A szenvedőnek az üldözővel szembeni neheztelésével azonosuló néző haragot érez. A harag cselekvő érzelem. Nem a néző, hanem a cselekvő érzelmé. A távolság miatt ez a harag nem realizálódhat az üldöző elleni testi erőszakban, hanem nyelvi erőszakra, a vád beszédaktusára korlátozódik. A vád a szenvedés okozójára irányul, akit a leleplező az áldozat szenvedése miatt felelőssé tesz. A cél az igazság helyreállítása. Vissza kell zökkenteni a dolgokat a helyes kerékvágásba. Az *ügy* akkor ér nyugvópontra, amikor megtudjuk, hogy mi volt az igazság, és, mint a mesében, mindenki elnyeri jussát.

Boltanski a botrányos *ügyek*, nyilvánosan pertraktált igazságtalanságok nem egyszerűen morálszociológiailag – vagy „moráldramaturgialag” – foglalkoztatják. Morál és politika itt olyan elválaszthatatlanul fonódik össze, akárcsak a Boltanski által kreált kutatócsoport nevében.<sup>28</sup> Boltanski nem Durkheim korában él, és nem osztja Durkheim holisztikus társadalomképét. Nála a morális érzelmek politikai gyúanyagok. Mások szenvedése mentén ugyanis *ügyeket* lehet kreálni. Az *ügyek* kapcsán állásfoglalásra lehet bírni és politikailag mozgósítani lehet embereket, homogenizálni lehet egy csoportot.<sup>29</sup> A fonákjáról fogalmazva: egy csoport mint alakzat csak akkor létezik, ha jól megkülönböztethető másoktól. Létrejöttéhez tehát szükséges, hogy tagjai elszakadjanak hétköznapi kapcsolataiktól – ezt a távolságot teremti meg az *ügy*. Az *ügy* mindig strukturálja az emberi kapcsolatokat; tertium non datur. Dönteni kell: *velem vagy, vagy ellenem?* Egy *ügy* kapcsán a felek teljes erőbevetéssel mozgósítják minden

---

24 Boltanski a *Leleplezés és igazságérzet*-ben hivatkozik Barrington Moore híres könyvére (Boltanski 1993: 14; Moore 1978).

25 Boltanski a mások szenvedése fölötti felháborodásnak kétféle formáját említi: a korábban már tárgyalt törzsi/közösségi, és a felvilágosult/univerzalista modellt, melynek szerinte nagy szerepe volt a baloldali politikai retorikában. Ez utóbbi kapcsolódik a szájalom politikájához, ezért a továbbiakban Boltanski csak ezzel a típussal foglalkozik.

26 Az *ügyek* archetípusa a Dreyfus-*ügy*, amelyet korábban egyszerűen „az” *ügynek* (L'affaire) tituláltak. A *Leleplezés*-tanulmány a *Le Monde*-nak írott 275 olvasói levelet elemez, amelyek szerzői valamilyen igazságtalanságról rántják le a leplet. A levélírók különböző színvonalon, de tulajdonképpen mind a pamfletbeszédmódot alkalmazzák.

27 A 18. századi francia nyilvánosságban a közvéleményt gyakran *ügy* értelmezték, mint egy feljebbviteli bíróságot (lásd például Baker 1993; vagy Ozouf 1989).

28 A Groupe de Sociologie Politique et Morale 1984-ben jött létre.

29 Az archetípus a Dreyfus-*ügy*, Zola híres leleplező pamfletjével, a „l'accuse!”-zel.

erőforrásukat. Az ügy kirobbantója meg akarja győzni a nyilvánosságot (a bírót) az igazáról, arról, hogy a leleplezésben rejlő agresszió, illetve a reklamált (jövőbeni) büntetés arányban áll az elkövetett igazságtalansággal. Az agresszió igazolásához tárgyilagosan bemutatott bizonyítékok kellenek. A beszélő nyilvánvalóan ellenállásra számíthat, amit érvekkel, bizonyítékokkal le kell győznie. Sikere érdekében érzelmeit vissza kell fognia, nem szabad a kelleténél többet foglalkoznia az áldozat nyomorúságával, elsősorban az üldözőre kell figyelnie. Ugyanakkor a leleplező morális felháborodását meg akarja osztani a közönséggel, ezért érzelmileg is kell hatnia. Ebből az ellentmondásból származik a leleplezés sajátosan feszült retorikája.

Voltaire már említett pamfletjeiben és Zola *J'accuse*-ében is a leleplező az ártatlan szenvedő(k) védelmében lép fel, és univerzális érvelés keretében, a jog, az igazság nevében fogalmazza meg a mindenkori üldözőkkel szembeni vádat. A leleplező elfogulatlansága mindig fontos tét, ezért igazolnia kell az áldozattól való távolságát. A leleplezés kisiklásának egyik leghatékonyabb eszköze, ha az ellenfél rejtett kapcsolatra bukkan az áldozat és védelmezője között. Az érintettek közötti partikuláris kapcsolatok (rokoni szálak, etnikai, vallási, egyéb csoport-hovatartozás) az összefonódás, az összetartás képzetét erősítik, míg ezek hiánya erősíti azt a benyomást, hogy a leleplező magatartása érdek nélküli, tehát tiszta, univerzális elvektől vezérelt.<sup>30</sup>

### *Az agresszor azonosítása*

A leleplezőnek – illetve a nézőnek – mindenekelőtt be kell azonosítania az üldözőt. A szenvedés ábrázolása gyakran tálcán kínálja a befogadónak a bűnös alakját. Boltanski példaként a vietnami háború ikonjaivá vált híres képeket hozza fel: az 1968-ban Saigonban egy utcai kivégzésről készült fotót, ahol a rendőrfőnök pisztolyát a fogoly homlokára szorítja, vagy a kétségbeesetten menekülő vietnami gyermekeket és a mögöttük állig felfegyverzett katonákat ábrázoló fényképet.<sup>31</sup> Hasonló eset volt például a Rodney King-ügy, ahol videofelvétel bizonyította, hogy egy védtelen négett félholtra vertek a rendőrök Los Angeles-ben. Ha az áldozat és az üldöző ilyen közel vannak egymáshoz, az megkönnyíti a valószerű, hihető vád megfogalmazását. Ezzel szemben – mondja Boltanski – sokkal nehezebb egy olyan állítást igazolni, miszerint a riói favellák szegényeinek nyomorát a New York-i tőzdespekulánsok okozták. Az áldozat és a megnevezett üldöző (a boldogtalan és szenvedéseinek állítólagos okozója) között ez esetben túl nagy a távolság, amelynek áthidalására hosszú oksági láncot kell kovácsolni. Az ilyesfajta társadalmi leleplezéshez, az általánosító társadalomkritikához szükségeltetik egy hatalom-, pontosabban egy uralomelmélet (Boltanski 1993: 98). A marxizmus társadalomkritikája nem üldözőként beazonosítható személyekkel, hanem nehezkesebb konstrukciókkal, strukturális vádakkal szolgál. Boltanski szerint a modern társadalomtudomány úgy születik, hogy a társadalomkritika egyre objektívebbnek, hovatovább tudománynak tünteti fel magát, amely úgy tesz, mintha nem érzelmek mozgatnák, hanem a tiszta megisme-

30 Boltanski könyvének 93. oldalán említi Léon Blumnak a Dreyfus-ügyről írt könyvét, ahol Blum azt bizonygatja, hogy a Dreyfust védők nem álltak közel az áldozathoz (Blum 1985).

31 Hozzátenném kiegészítésül, hogy Nick Ut 1972. június 8-án készített fotóját hosszú ideig a világ úgy értelmezte, hogy az előtérben futó gyerekek – középen a meztelen kislány – a mögöttük látható katonák elöl menekülnek. Csak később derült ki, hogy a gyerekek nem a háttérben lévő katonák, hanem egy repülőről intézett napalmtámadás áldozatai voltak (lásd Cojean 1997).

rő szándék. A munkásmozgalmi gondolkodás átvette a szociológiától, illetve a marxizmus-tól a társadalmi osztályokról és a kizsákmányolásról szóló elméletet, és az emberi szenvedés végtelen tengeréből ennek megfelelően választotta ki azokat a szenvedéseket, amelyeket politikailag relevánsnak és megoldhatónak ítélt. A többi szenvedés mintegy magánjellegűnek, az örök emberiből, a *condition humaine*-ből fakadónak minősült. Ezt a kettősséget erősíti meg Bourdieu is, amikor különbséget tesz *generikus és specifikus elidegenedés* között (Boltanski hivatkozása, Bourdieu 1979: 117, 228). Előbbi a nemhez és a korhoz kapcsolódó apolitikus elidegenedés, amelynek következményeivel a magánszféra intézményei (család), a jótékonykodó szerzetesrendek, intellektuálisan pedig a filozófia foglalkozik. Ezen a téren nincs helye a lázadásnak és a nyilvános politikának, csak az egyéni, helyi, alkalmoszerű megoldásoknak. Ezzel szemben a társadalmi osztályhoz köthető, specifikus elidegenedés úgy jelenik meg, mint egy politikai berendezkedés következménye, a nyilvános politikai mobilizálásnak itt tehát értelme és célja van, nevezetesen az uralkodó osztály hatalmának a megszüntetése.

A politikai cselekvés nem azonnali és lokális, hanem általánosított, és jövőbeli megoldást kínál. A szenvedés leleplezése tehát szükségszerű átmenetet képez a cselekvés felé, mintegy rávezeti, ráhangolja a nézőt a jövőbeli cselekvésre. Stratégiai cselekvésről lévén szó, az érzelmeket kontroll alatt kell tartani, fékezni kell. Természetesen Boltanski szerint a generikus és specifikus elidegenedés közötti határ nincs egyszer és mindenkorra rögzítve. A leleplezés – különösen a teoretikus leleplezés – logikájában rejlik az állandó terjeszkedés vágya. Az uralomelméletek uralomra törnek – mondhatnánk –, hisz folyamatosan tágitják a specifikus elidegenedés területét a generikussal szemben. A politikától látszólag távol eső területeken, a családban, a párkapcsolatokban, az iskolában, az orvoslásban stb. is felfedezik az elnyomást, a kizsákmányolást, az uralmat. Ily módon az áldozatok száma és a lajstromba vett szenvedések fajtái is rendkívüli mértékben megszapornak.

*S ha kiszakad ajkam, akkor is...*

A leleplezés par excellence műfaja a pamflet. Boltanski a *Leleplezés*-tanulmányban nagyon sokat merített Marc Angenot *La Parole pamphlétaire* című könyvéből (Angenot 1982).<sup>32</sup> Bár a *Szenvedés*-könyv nem tárgyalja részletesen a kérdést, de a leleplező topika megértéséhez hozzásegít, ha egy kicsit elidőzünk a pamfletnél, amit Angenot nemcsak műfajként, de stílusként, sőt beszédmódként is értelmez. Angenot érzékletesen festi meg a pamfletíró portréját is, amit Boltanski felhasznál a leleplező profiljának megalkotásakor.

Angenot pamfletírója meg akarja győzni, cselekvésre akarja bírni, mozgósítani akarja az olvasót. A beszédaktus-elmélet nyelvén szólva perlokúciós<sup>33</sup> hatást kíván kelteni olvasójában. El akarja kötelezni egy ügy mellett és valakik ellen, tehát mindenekelőtt motiválnia kell a befogadót. A motiváció érvek és érzelmek együttesével hozható létre, a pamfletekben ezért a józan érvelés heves érzelmitörésekkel keveredik. A pamfletíró kebelét egy erőteljes, szubjektív evidenciaérzet feszíti: a skandalumé. A világ kifordult sarkaiból, kizökkent az idő, s a pamfletíró született helyre tolni azt. Fontos személyről van tehát szó, aki egész énjét áldozza

32 A könyv az 1868 és 1968 közötti időszak pamfletjeiből válogatott, rendkívül sokszínű korpuszt elemez.

33 A perlokúció a beszédaktus-elméletben az a cselekvés, reakció, hatás, amelyet a nyelvű kijelentés/megnyilatkozás a beszédpartnerből kivált (pl. meggyőzés, megfélemlítés, lelkesítés, megalázás stb.)

fel egy nagy ügy oltárán. A pamfletíró igen sok energiát és időt fordít önmaga bemutatására. Igazmondó, tehát magányos. Bátor, aki – szemben a megalkuvó többséggel – ki meri mondani az igazat. Az igazmondáshoz szabadság kell, amit egyfajta „világon kívüliség” (exotópia) garantál. A pamfletíró aszketikus önábrázolása a sivatagban vándorló próféta vagy a kolostorba vonult szerzetes alakjából merít. Hozzájuk hasonlóan ő is marginális, sehonnai lény. Legitimitásának, tekintélyének nincs társadalmilag meghatározható „helye”, intézményes háttere. Legitimitása önmagából fakad. Hitelességét egyedül saját személye, testi valója szavatolja. Ezért, akár a próféták szövegeiben, a pamfletekben is rendkívül erős a szerző testi jelenléte a szövegben. A testi érzelmek nyelvi kifejezése teremti meg a beszélő autenticitását, és tartja egyúttal melegen a megbotránkozás, a felháborodás érzelmeit.<sup>34</sup>

Térjünk most vissza a szenvedés ábrázolásának leleplező topikájához. Az érzelmileg túl-investáló leleplezőt mindig az a veszély fenyegeti, hogy szemére vetik – érzelmi, ideológiai stb. természetű – elfogultságát. A vád stabilizálásához tehát ki kell lépnie saját érzelmeiből, kifelé kell fordulnia a tárgyi világhoz, és hideg fejjel bizonyítékokat kell gyűjtenie állítása alátámasztásához. A leleplezőnek tehát előbb el kell eljátszania a bűnt ostorozó Ézsaiás próféta, majd a bűneset mikroszkopikus részleteit vizslató Sherlock Holmes szerepét. Az érzelmileg túlfűtött beszédstílus egy idő után felszívódik a rendőrségi vizsgálat, illetve a tudományos bizonyítás pozitivisták logikájában, valamint az esszé műfajából kölcsönzött idealizált absztrakciók, általánosítások nyelvében.

Az általánosításnak – mint azt láttuk korábban – nagy szerep jut a szánalom politikájában. Az egyedi, partikuláris, jelentéktelen, „piszkos” magánügyből politikailag artikulált, kollektív, tehát „tiszta” ügyet kell fabrikálni. A diszkurzus általánosságának szintjét a nyilvánosság fokához kell igazítani. Minél nagyobb nyilvánosság elé tárjuk az ügyet, annál magasabb szinten kell általánosítani, és annál kidolgozottabb kódban kell érvelni. Az ügyek legfontosabb téje: az ügy mérete. Az ügyeket felfűjják vagy lufiként kipukkasztják, lehasztják, elbogatellizálják stb. A leleplező megkonstruálja az ügyet, és elhelyezi a szereplőket valahol az egyedi/kollektív tengelyen. Ahhoz, hogy konstrukciója hihető legyen, hogy ne kockáztassa „normalitását”, a szereplők nagyságait egymáshoz és az ügy méreteihez kell igazítani. A leleplezés, illetve a pamflet sikerének egyik feltétele, hogy a szerzőnek jó legyen a társadalmi arányérzéke, tisztában legyen a léptékekkel. A konkrét, egyedi esetből akkor lesz igazi „ügy”, ha azt a szerző össze tudja kapcsolni valamilyen általános témával. Az arányos és elfogadható általánosítás felnagyítja az egyedi ügyet, megnöveli a szereplők eredeti méreteit. A leleplező az áldozatot vagy az üldözött például egy kategória képviselőjeként állíthatja be (valakit nem viselkedése, hanem származása miatt nem engedtek be egy szórakozóhelyre), vagy berakhatja egy sorozatba (analógiás kapcsolatba hozhatja más esetekkel), és egy kategória alá rendelheti („rasszista diszkrimináció”). Az egyedi esetek általános kezelésének a kompetenciája nem mindenkinek adatik meg – mondja Boltanski. Az általánosítás egyesek privilégiuma (Boltanski 1987: 119), esélyei nem egyenlően vannak elosztva a társadalomban. A *Leleplezés*-tanulmányban sok szó esik a kudarcra ítélte leleplezők vesztes stratégiáiról. Ők azok, akik nem rendelkeznek kollektív erőforrásokkal (intézményes háttérrel, gazdasági, kulturális stb. tőkével, címeikkel, ranggal), akikre ezért az átlagosnál nagyobb igazolási kény-

---

34 A fejezetcímet Babits *Húsvét előtt* című verséből kölcsönöztem, amelyben a prófétai pátozzsal beszélő költői én szabályosan „tépi a száját”: „S ha kiszakad ajkam, akkor is,” majd „ha szétszakad ajkam, akkor is”, és megint a száj: „kisebített szájam és a szók / most fájnak e szájnak: / de ha szétszakad ajkam, akkor is...”

szer nehezedik, és akiknek ügyetlen, gyakran eltúlzott általánosításai, kockázatos önfelnyújtási manőverei, kétségbeesett nyelvi és grafikus nyomatékosításai eleve sikertelenségre vannak ítélve.<sup>35</sup>

Nem kerülheti el a figyelmünket az a körülmény, hogy – bár Boltanski ezt nem hangsúlyozza, de – az általa említett sikeres nyilvános leleplezések szerzői értelmiségiek: írók, filozófusok és társadalomtudósok. A leleplező alakja így elkerülhetetlenül összefonódik az entellektüellel, a politikai közügyekben hangját hallató, az univerzalitásnak elkötelezett értelmiségével (Voltaire, Zola, Sartre), aki képes az egyedi ügyeket a nyilvánosságnak megfelelő általános kódok segítségével dramatizálni, társadalmi igazságtalanságként megfogalmazni.<sup>36</sup>

### *Az igazság metafizikája*

Ahogy korábban már láttuk, a szenvedések között – persze mozgó határokkal – különbséget lehet tenni aszerint, hogy azok elkerülhetetlenek, általános emberi mivoltunkból következnek (öregség, halál), tehát politikailag nem relevánsak, vagy ellenkezőleg, elkerülhetőek, befolyásolhatóak (éhezés, nyomor). Utóbbi esetben legitim a szenvedés felelőseinek felkutatása. A leleplezés a szenvedést az igazságosság rezsimjében, egy igazolási helyzetben értelmezi. Az igazság metafizikája kétszintű, ahogy a *nagyságok gazdaságtanában* (Boltanski és Thévenot 1991) kidolgozott *cité*-modell is az. Boltanski és Thévenot *cité*-modellje az aggregált individuális akaratok [volonté de tous] és az általános akarat [volonté générale] rousseau-i megkülönböztetésének mintájára épül fel. A modell alsó szintjén találjuk az egoista egyéneket – amikor akarataik nem egyéb partikuláris érdekeik összegénél –, a második szinten viszont állampolgárként, minden egyénitől *meztisztulva* a közös érdekében hoznak törvényeket. A leleplezés egyfelől tehát egy olyan igazságossági rendbe illeszkedik, ahol a vitát a megállapodások [conventions] magasabb szintjén kell lefolytatni, ahol a *valóság próbáján* [épreuve de réalité] objektív bizonyítékokkal kell a feleknek álláspontjukat igazolni. Ebben a rezsimben a partikuláris egyéneknek, tehát azok belső állapotainak, érzelmeinek sincs helye. A leleplezés topikájában ugyanakkor az igazolás, az érvelés, a bizonyítás kényszerei mellett szükség van felháborodásra, haragra, tehát érzelmekre is, különösen azért, hogy a szenvedővel való szimmetria megmaradjon. A leleplezés tehát állandóan cikázik az univerzális és a partikuláris között, ami szellemi építményét instabillá és támadhatóvá teszi.

### *A leleplezés leleplezése*

A leleplezés törekenységéhez, sérülékenységéhez az a körülmény is hozzájárul, hogy a mögötte feltételezett érzelmek meglétét nem lehet objektív módon igazolni. A leleplező ellen irányuló kritikák fő dimenziója a beszéd/cselekvés ellentét. Itt a fő érv az lehet, hogy a leleplező cselekvés helyett csak beszél (ezt a jelentést sűríti a magyarban a *szájhős* szó), tehát

35 Gyakran normalitásukat kockáztatják azok az egyének, akik valószínűtlen kollektív személyeket, egyszemélyes politikai szervezeteket fabrikálnak maguknak. Pl. egy levélíró az Egyetemes Szószék a Terjedő Proletár-intelligencia Felszabadításáért nevű szervezet nevében írt a *Le Monde*-nak (lásd Boltanski 1987: 82).

36 Boltanski, ahogy mestere, Bourdieu is, ambivalens módon viszonyul az *intellectuel* alakjához. Ennek elemzésére itt nincs mód.

elkötelezettsége megkérdőjelezhető. Az érintettség színlelt, a patetikus beszéd üres és olcsó fecsegés, ami csak a beszélő fényezését szolgálja. Különösen erős ez a kritikai érv a bőbeszédű demokráciákban, ahol a szólásszabadság miatt a beszéd kevés áldozattal jár. Ezért a leleplező beszédmódban gyakran jelenik meg a beszédért hozott, vélt vagy valós áldozatra, kockázatra való utalás, amelynek felvállalása a beszélőt bátor színben tünteti fel. Diktatúrában még a hallgatás is lehet „tett”, hiszen a második világháború alatt a londoni rádiót, vagy a sztálini időkben a Szabad Európa rádiót hallgatók valóban kockázatot vállaltak.

A szenvedővel közösséget vállalók elleni legfontosabb érv, hogy ők kívül vannak a szenvedésen, nem úgy élnek, mint a szenvedő. Boltanski Robert Wuthnow (1991) könyvéből Tolsztoj példáját idézi a szolidaritás őszinteségének objektív bizonyíthatatlanságáról. Vajon elég-e a hitelességhez úgy öltözni, mint egy muzsik? Vagy magának is kellene szőnie a ruháit? Vagy manapság egy önkéntes segítőnek be kell-e költöznie a nyomortelepre ahhoz, hogy őszintének tűnjön segítő szándéka? Boltanski úgy véli, ezen a terepen nincs határa a kritikának. Tipikus a dehonesztáló stratégiák között a leleplezés mögött meghúzódó klánszolidaritásra való utalás is. A leleplezés, illetve a társadalomkritika értelmeződhet úgy is, mint a gyengék irigysége, neheztelése, ellenérzése [ressentiment], bosszúja az erősekkel, a győztesekkel szemben.<sup>37</sup> A leleplezés szimbolikus erőszak, ami átcsaphat valóságos erőszakba, ezért magában hordozza azt a veszélyt, hogy a meglévónél még több, nagyobb szenvedést generál. Ezzel vádolták a francia forradalom konzervatív és liberális kritikusai a jakobinusokat, a szánalom politikájának legfőbb képviselőit, akik a szenvedés felett érzett felháborodásuktól eljutottak az erény nevében gyakorolt terrorig, a nyilvános bosszú masinériájáig (itt Boltanski Edmund Burke-öt idézi, lásd Boltanski [1993: 111]).

A leleplezésnek az ellene irányuló kritikára való egyik lehetséges reakciója, ha bebizonyítja, hogy vádja nem személyek ellen irányul, hanem általános, strukturális. Boltanski – Hannah Arendt nyomában – Hegelnél és főleg Marxnál veszi észre a néző perspektívájának kitégü-lését, aki előtt mintegy felvonul az emberiség egyetemes (szenvedés)története, amit kívülről szemlél. A 19. században keletkező társadalomtudomány erre a külsődlegességre (objektí- vitásra) formált igényt. A külsődlegesség azonban bizonytalan, problematikus, a tudomány és az ideológia, illetve a tudományon belül a hamis és az igazi tudományosság közötti határ állandó harcok téjje. A struktúrában vagy rendszerben gondolkodó társadalomtudomány leveszi a személyek válláról a felelősséget, hiszen oksági magyarázatai rendszerszintűek. Az individuuum itt valamilyen módon mindig megkettőződik, és egyik fele sosem tudja, mit csinál a másik (nem tudják, de teszik, tudatalatti stb.). Az egyének akaratuktól és tudatuktól függetlenül a struktúrát szolgálják. De a társadalomkritika, a vád nem mondhat le teljesen a felelősség témájáról, hiszen akkor a szenvedés okait – mint a struktúrából fakadó, objektí- ve elkerülhetetlen következményeket – rezignáltnan tudomásul kellene vennie. Ha nincs mit tenni, akkor felháborodásnak sincs helye. A rendszerszerű, strukturális vádak mellett csak a kollektív felelősség fogalma jöhet szóba, ami viszont nehezen stabilizálható (gondoljunk csak a kollektív bűnösség problémájára). Boltanski e helyütt Ricoeurt idézi: „A vád csak akkor lehet szilárd, ha az egyének elleni büntetővád pontos és lehatárolt területére korláto- zódik”. Ami ezen túlmutat, az már a „történelmi bűnösség” (bűntudat) kérdése (Boltanski 1993: 115; Ricoeur 1991: 143–154).

---

<sup>37</sup> Ezt az álláspontot Boltanski természetesen Nietzschénél fedezi fel, *A morál genealógiájában*. Erről később részletesen beszélek.

Az érzelmi (szentimentális) dramaturgiában nem az üldözőre, nem a vádra, hanem a szenvedő és a jótevő kapcsolatára irányul a figyelem. Itt a néző azzal a hálaérzettel szimpatizál, amelyet a szenvedő a jótevő iránt érez. Az érzelmi topika nem szentel túl sok figyelmet a szenvedőnek, testi vagy lelki fájdalmát csak eufemizáltan jelzi, hiszen ha a szenvedés túl mélyen volna ábrázolva, akkor dramaturgiaiailag szükségessé válna, hogy belépjen az üldöző is. Az érzelmes forgatókönyv annál nagyobb teret enged a nézői együttérzés megjelenítésének. A szenvedő és a jótevő között szimmetriát kell teremteni. Ebben a keretben nincs igazságtalanság, nincs vád, nincs leleplezés, nincs igazságkeresés, csak elérzékenyülés. A bensőség metafizikája, amit Boltanski a levélregények szentimentalizmusával illusztrál, elragadja az olvasót, aki nem tud saját feltoluló érzelmei ellen tenni. Mint az igazságosságé, a bensőség metafizikája is kétszintű: a felszínen helyezkedik el a látható, felületes kapcsolatok, a látszatok világa, és a mélyben húzódik a szív valósága. Amikor meglátjuk a szenvedőt, meg kell nyitnunk a szívünket, és hallgatnunk kell rá. A szentimentális beszédmódban két szív találkozik, benső érintkezik bensővel. Nem az ítéletek konvergálnak – mint a leleplezésben –, hanem az érzelmek terjednek ragályszerűen. A szenvedés megérint minket. Az igazság itt maga az érzelem, nincs szükség tárgyi bizonyítékokra. Az igazság pillanata nem az érvelés, nem is az általánosítás, hanem a belső érzelem megnyilvánulásának, a könnycsepp kibuggyanásának pillanata. A megnyilvánult érzelem minősége a bizonyíték. A belső sosem látható, csak a test jelei utalnak megindultságunkra: könnyek, gesztusok, mimika stb. Az autentikus érzelem kitörése nem lehet szándékos vagy célzatos, nem törekedhet a hatásra. Az igazi érzelmek spontánul, önkéntelenül, mintegy akaratunkról függetlenül törnek elő.

Boltanski kérdése tehát az, mit kezd az érzelmileg elkötelezett néző a nyilvánosságban saját elérzékenyülésével? Válasza, hogy a szentimentalizmus a megfigyelőt – mint érző, érintett személyt – belekomponálja a szenvedés ábrázolásába. A beszélőben zajló belső, lelki folyamatok, érzések, gondolatok a külső események, történések elbeszélésébe, a szenvedés körülményeinek leírásába ékelve jelennek meg. Boltanski szerint a szenvedésről való érzelmes beszédmóddhoz szükséges diszkurzív eszközöket a regényforma bocsátja rendelkezésünkre. A szentimentális regényekből tanultuk meg érzelmeink bemutatásának módzatait.

A szentimentalizmus egyik legfőbb kritikusa maga a társadalomtudomány. Boltanski csak röviden utal arra, hogyan bánik a szociológia az érzelmekkel (Boltanski 1993: 127–128). Szerinte a szociológusok egyfelől igyekeztek bebizonyítani az érzelmek történeti, társadalmi meghatározottságát, konstruáltságát, másfelől kétségbe vonták azok spontaneitását. Boltanski úgy véli, Darwin óta a tudományok az érzelmeket jelként értelmezik. A szociológia és a szociálpszichológia az érzelmek stratégiai kezelését, racionalitását, a könnyek mögötti perlokúciós szándékot hangsúlyozza, vagyis az érzelmeket illúzióként leplezi le.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Boltanski egyik kollégája, Patricia Paperman ennek lényegében az ellenkezőjét állítja. Szerinte a társadalomtudományban – és a mindennapi gondolkodásban is – uralkodó az az elképzelés, hogy az érzelmek irracionálisak és magánjellegűek. Az érzelmek így sem járnak jobban (lásd Paperman 1995).



Boltanski szerint a szenvedés első két topikájának bírálataiból nő ki egy harmadik lehetőség. Az a néző, aki elfogadja a leleplezés és az elérzékenyülés kritikáit, elnyomja magában a szenvedés keltette emóciókat. Számára a boldogtalan szenvedése nem igazságtalan (nem háborodik fel rajta) és nem megindító (nem érzékenyül el rajta), hanem *fenséges*.

A szörnyűség, a horror nézője bátor, mert nem fordítja el a fejét a szenvedés látványától az üldöző vagy a jötevő felé. A cselekvő (jötevő vagy üldöző) itt kiesik, helyén egy festő, vagy általánosabban fogalmazva egy mutogató [montreur] áll, aki képes a szenvedés fenségességét felmutatni. A festő a néző elé tárja a szenvedés szörnyű valóságát, amit a néző érzelmek nélkül, esztétikailag fogad be.

A szentimentalizmus kritikusai és az esztéticizmus prófétái között Boltanski elsőként Baudelaire-t említi, aki álszent érzelgősségként leplezett le a szenvedéshez való minden érzelmes viszonyulást. Baudelaire gyanakvóan utasította el a szenvedés politikai (szocialista stb.) leleplezését is, és a néptől és a burzsoáziától egyaránt undorodott. Baudelaire-nél jól látható, hogy a szenvedés esztétikai konstrukciója az érzelem tagadásából indít. Az érzelmek hazugok, mélyükön érdekek rejtőznek, és elsősorban a gyengék (a nők, illetve a nép) hasznát szolgálják. A gyengék érdeke ugyanis, hogy a szánakozás erénnyé váljon, és elgyengítse az erőseket. A dandy heroikusan érzéketlen és hideg. Jeges lehelet árad rendíthetetlen elhatározásából, miszerint semmi nem fogja megindítani.<sup>39</sup> Sade nyomdokain haladva Baudelaire azt állítja, hogy mások szenvedése valójában élvezetet nyújt. Dobjuk ki tehát a szenvedés ábrázolásaiból a jötevő alakját (az együttérzést) és az üldözőt (a felháborodást), és ami marad, az az igazság. A pusztá szenvedés. A szenvedő test látványa, a szörnyűség szépsége, a rossz, a romlás maga.

Baudelaire esztétikai elitizmusát Boltanski az angol dandyhabitushoz kapcsolja, amelynek kialakulását az angol esztétika történeti fejlődéséből eredezteti. Nem érdektelen, bár nagyon vázlatos Boltanski idevonatkozó fejtegetése, amelyben összeütközteti a klasszikus német és az angol esztétikát: a 18. század közepén induló esztétika úgy értelmezte magát, mint a magasabb élvezetek tudományát. A magas élvezetekhez vagy magasra értékelt (szép) tárgyak, vagy magasra értékelt (jó ízlésű) személyek tartoztak. A társadalmilag érzékeny klasszikus esztétikában a szép tárgyak köre szűkre volt vonva, de a közönség előtt szélesre volt tárva a művészet kapuja. Legalábbis elvileg lehetségesként volt elgondolva a széles közönség hozzáférése az esztétikai élvezethez. Az antropológiai egyenlőségeszmény és a valóságos esztétikai kompetenciák egyenlőtlen eloszlása közötti feszültséget az esztétikai nevelés gondolata volt hivatva valamelyest oldani. Létezett azonban egy másik irányzat, nevezetesen az angol esztétikában, amely fordítva járt el. Egyfelől kitágította az esztétikailag értékes objektumok körét, másfelől viszont leszűkítette a szóba jöhető közönség határait, amennyiben az esztétikai élvezetet sajátos és közelebről meghatározhatatlan kompetenciákhoz (jó ízlés) kötötte. Ebben az újfajta ízlésvilágban nem a szép, hanem annak kritikája, a rút, a fenséges<sup>40</sup>, a pittoreszk<sup>41</sup>

39 Boltanski itt elsősorban Baudelaire *A modern élet festője* című tanulmányára hivatkozik (Baudelaire 1964: 129–163).

40 A fenségesben a szörnyű látványa fájdalmas kéjt nyújt.

41 A festői [pittoresque] valahol a szép és a fenséges kategóriái között a tekintet jelentőségét hangsúlyozza, amely a tárgyakat hol szépnek, hol rútúnak láttatja. A 18. század végi esztétikában a pittoreszk mindenekelőtt a természetre irányul, de összekapcsolódik az utazással is. Megjelenik a festőiség a városi nyomor, a banditák, koldusok, prostitu-

fogalmi, majd a triviális, a népi, az egzotikus, a groteszk stb. esztétikai értékei kerülnek a középpontba. Ahhoz, hogy a hétköznapi, triviális, sőt rút tárgyakban felfedezzük az esztétikai értéket, úgy kell azokat néznünk, mint a festők. A jó – tehát ritka – ízlésű néző átveszi a festő attitűdjét, a festői [pittoresque] látásmódot. A keretező tekintet kiemeli a szemlélt tárgyat mindennapi környezetéből, és áttemeli egy másik sorozatba, a már megfestett tárgyak sorozatába, ahol az újfajta jelentőségre tesz szert. A festőiség imperializmusa, az esztétikum területének szinte korlátlan megnyitása szükségszerűen életre hívta a dandy előzményét, a műértő, a *connaissanceur* elitista esztétikáját. A jó ízlésű ember – a *connaissanceur*, illetve később a dandy – ritka, mert ritka élvezeteknek adózik. Megfordítva: a szenvedés, a szörnyű szépséget csak kiválasztott emberek tudják értékelni. Az esztétikum kiterjesztése a szörnyű, a rút, a fenséges és a groteszk irányában az esztétikai tekintet fokozódó szubjektivizálódásához vezetett.<sup>42</sup> Miközben kifejlődött az egyenlőségen alapuló politika demokráciaprojektje, a politikáról levált az esztétika, mint egy olyan szféra, ahol nincs egyenlőség, ahol egy a nyilvános próbatételeken nem levizsgáztatható képesség, az ízlés affirmálja magát. Az ízlésválasztásra, az esztétikai különbségtételre, az esztétikai differenciára<sup>43</sup> nem nehezedik nyilvános igazolási kényszer, az egyszerű autoproklamációval hozza létre magát. A kanti esztétikában az ízlés szubjektivitása még az interszubjektivitáshoz – és a közös emberi mivolthoz – kapcsolódott. Az ízlésítéletben az egyszerű szubjektív értékelésen túl megvolt egy univerzalizációra való törekvés, az igény a másokkal való közlésre és vitára. A politikai legitimitás és az esztétikai legitimitás ugyanabban a közegben keletkezett, nevezetesen a nyilvánosságban. Politika és esztétika effajta integrációja idegen volt az angol esztétikától, és a 19. században már másutt is hidegen hagyta a művészeti véleményirányítókat. A dandy arisztokratizmusa a politikai demokratizmussal párhuzamosan keletkezik, és éppen az teszi lehetővé létrejöttét, hogy az esztétika leválik a politikáról, és legitimitását immár egy nyilvánosan nem igazolható, titokzatos képességre, a jó ízlésre alapozza.

### *Spectator versus flâneur*

A szenvedést egy festő közvetítésével szemlélő néző számára a szenvedő csak tárgy. Kapcsolatuk nem reciprok, nem szimmetrikus. A festő és a néző mobil – mint a Benjamin által leírt, örökmozgó „flâneur” (flangáló, sétáló) –, míg a szenvedő mozdulatlan. A flâneur az utcákon, szalonokban, kávé- és bordélyházakban találkozik a nyomorral, szemügyre veszi azt, majd továbbmegy. Boltanski szerint Steele spectatorje, aki a perspektíva nélküli nyilvánosság metaforáját nyújtotta – szemben Baudelaire sétálójával –, semmit nem tartott meg magának, minden hírt, pletykát továbbadott. Információival táplálta a nyilvános okoskodást, egy általánosított társalgás közvetítője volt. Baudelaire sétálója a szenvedés képeit *magába* szívja, impresszióit csak saját célra használja fel – például saját belső fájdalomának feldolgozására –, illetve beéri azzal, hogy a pillanatot élvezi. A spectator bensőség nélküli, társasági kapcsolatokban élő, hálózati ember volt, míg a futó benyomások fogyasztója, a mások nyomorának

---

áltak, cigányok stb. világának képeiben (lásd Boltanski 1993: 176–177).

<sup>42</sup> Az esztétika és a politika szétválása kapcsán Boltanski fő hivatkozása Luc Ferry (1990) könyve.

<sup>43</sup> Boltanski itt arról a problémáról beszél, amit Bourdieu a *Distinction* című könyvében dolgozott fel. Talán ezért is kerül ki kinosan a „distinction” kifejezést, amit a suta „différence”-szal helyettesít.

képeit határtalan bensőségében elnyelő flâneur végállomás.<sup>44</sup> A szenvedés esztétikai topikája tehát individuális végfelhasználásra szolgál. Itt nincs közjó, és nincs a néző és a szenvedő között egyenlőség. Az esztétikai megközelítés tagadja a szánalmat, a szánalom politikáját, és tagadja, hogy a szenvedés kapcsán bármilyen tennivalója volna. A leleplezés és az érzelem topikája teljesen nyitott volt a politika (a szánalom politikája) felé – a cselekvés vagy a bűnösök ellen, vagy az áldozatok megsegítésére irányult. Ezzel szemben az esztétikai viszonyban, miközben a néző fogyasztja a másik szenvedését, nem viszonzza azt semmivel, sem felháborodással, sem érzelemmel. Valamire ugyan jó neki a másik szenvedése, de ahhoz a szenvedőnek nincs köze.

### *Túl jón és rosszon*

Mindezek ellenére Boltanski szerint az esztétikai szemléletnek is van politikai jelentősége, amennyiben kétségbe vonta a szánalom politikájának legitimitását, és hozzájárult annak megrendüléséhez. Boltanski a továbbiakban Nietzsche ressentiment-elméletének morzsáiból csipegetve építi tovább a szenvedés esztétikai topikáját.<sup>45</sup> Nietzsche közismerten egyike a keresztény morál, a humanizmus, az altruizmus, az aszketizmus mögötti öncsalás nagy leleplezőinek.<sup>46</sup> Nietzsche-nél a szánalom politikájának mindkét eleme, az érzékenyülés és az agresszió (bosszúvágy) is az uralkodó csoportok elgyengítését eredményezi és az alullevők érdekeit szolgálja. Boltanskint a nietzschei uralomelméletben valószínűleg ugyanaz izgathatta, mint Smithnél: a merev struktúrák helyett a kölcsönhatás, a szenvedő (a gyenge) és a boldog (az erős) kapcsolatának dinamikája. Nietzsche-nél azonban – szemben Smithszel – nem kölcsönös megértés és szimpatikus egyensúly keletkezik, hanem élethalálharc folyik az uralomért. Itt nem érték az egyenlőség és a reciprocitás, a jóhiszeműség pedig végzetes hiba. A harc történetét Nietzsche úgy beszéli el, hogy közben a szereplők morális karaktere és erőviszonyaik is megváltoznak. Az áldozatokból üldözők lesznek és az üldözőkből áldozatok, és a végén az erőseket kell megvédeni a gyengéktől. A kiinduló helyzetben a gyengék, a teljesen kiszolgáltatottak (például a rabszolgák vagy a nők) még képtelenek bármilyen cselekvésre. Ugyanakkor nem tudnak felejtetni sem. Emlékeztük tiltva van gyűlölettel, hiszen csak a képzeletbeli bosszú kártalaníthatja őket. Tehetlenségükből sajátos kreativitás fakad, új morális értékeket teremtenek: az erősekben büntudatot, rossz lelkiismeretet ébresztenek, arra készítetik őket, hogy a másik fájdalmát interiorizálják. A büntudat elnyomja az erősekben a gyengék iránti spontán antipátia, ellenségesség érzéseit, és helyükre a (hazug) szeretetet

---

44 Boltanski kerüli a társadalomtudományi esszéirodalom közhelyeit, de itt mégiscsak a modern individuum narcizmusáról, a személyiség szempontjainak eluralkodásáról van szó, mint pl. Richard Sennett 1974-es könyvében (Sennett 1998).

45 Nietzsche természetesen nagy hatással volt a korábban már tárgyalt Baudelaire.

46 Weber szerint Nietzsche a gazdasági materializmushoz és a pszichoanalízishez hasonlóan törekedett az emberi magatartások objektív racionalitásának kihámozására. Lásd például az alábbi idézetet: „Bizonyos részeit tekintve ilyen jellegű az úgynevezett pszichoanalízis munkája, de még ha itt ettől teljesen eltekintünk, akkor is utalhatunk például egy olyan konstrukcióra, mint Nietzsche ressentiment-elmélete, amely az érdekviszonyokból kiindulva fejti meg, a gyakorlatban érvényesülő érdekekből vezeti le a külső vagy belső magatartás – érthető okokból „nem bevalott”, és ezért nem is kellőképpen tudatos vagy teljesen észrevétlen – objektív racionalitását. Egyébként (módszertanilag) egészen pontosan ugyanabban az értelemben, ahogyan azt a gazdasági materializmus elmélete évtizedekkel korábban ugyancsak tette.” (Weber 2003).

teszi. Az egyenlőséget, jogot követelő elnyomottak már vádolnak, lelepleznek – az erősek fejére nőnek, akik félelemből és álszentségből behódolnak a szájalom moráljának. Nietzsche értelmezésében a ressentiment egyesíti a szájalom gyengeségét és a vád, a leleplezés bosszúszomját. Az elkorcsosult uralkodó osztályok naivan besétálnak az egyenlőségelven alapuló demokrácia csapdájába, ahol büntudatból elfogadják, hogy magukat rabszolgáikhoz kell mérniük. Nietzsche szerint minden eddigi osztály, faj, csoport gyengesége, hogy reaktív volt. A jövő hősei azok az erősek, akik nem ismernek szájalmat, akik a gyengéket megvetik, és kíméletlenül bánnak velük. Nem igazolják, hanem igenlik, affirmálják magukat. Aktívak, cselekvően felelőtlenek. Mindazonáltal a hős is szenved – sőt csak az erős hős szenvedése fontos –, de szenvedése nem szájalmat kolduló lamentálás. A hős nem ismer szájalmat magával szemben sem. Nem tart igényt mások szájalmára. A hős nem boldogtalan, szenvedésében is erős, heroikus, nagy. Az erős hős szenvedésének szépségét ajánlja Nietzsche a katarzisz kivénhedt esztétikája helyett, ahol a tragikum félelmet és szájalmat keltett a középserű nézőben, aki azt egészségügyi purgálás céljából fogyasztotta. Az erős hős szenvedéséhez olyan néző kell, aki maga is művész, aki az affirmáció logikáját és az öröm etikáját vallja.

Nietzschénél a hősiesség arisztokratikus, a gyengeség demokratikus tulajdonság, ezért a 20. század eleji francia jobboldal többek közt rá hivatkozva támadta a modern demokrácia „dekadenciáját”. Az *Action Française* körüli szerzők úgy vélik, Nietzsche szabadította meg őket a „demokratikus és humanitárius mocsárból”, az ő segítségével számoltak le a „mérgező dialektikával”, amelynek üres szócséplése – akárcsak a tolerancia vagy a szájalom – nem egyéb, mint a határozatlanság bizonyítéka.<sup>47</sup>

### *Az elátkozottak*

Nietzsche francia recepcióját kutatva Boltanski eljut Georges Bataille-ig, majd onnan visszatér Marquis de Sade-ig. A Sade–Bataille-vonulatban az a közös, hogy itt a hős egyszerre bűnös, áldozat és vádló. Az elátkozott hős a társadalom ellen lázad: visszafordítja a társadalomra az ellene mint bűnös ellen irányuló agressziót, rámutatván arra, hogy a rossz mindannyiunkban jelen van.<sup>48</sup> Az esztétikai topikában a vád maga lesz bevádolva, a leleplezés lesz leleplezve. A libertáriusok szerint minden vád elnyomás, a szabadság ellen tör, ezért minden vádat el kell vetni. Sade a fennálló rend látens szövetségesekeként leplezi le az érzelgős szájalmat, ami valójában csak azokat a szenvedőket tünteti ki részvételével, akik nem vádolnak, akik elfojtják – fel sem ismert – erőszakos indulataikat. Boltanski Bataille és Blanchot Sade-tanulmányából, illetve az általuk idézett Sade-szövegekből bontja ki az esztétizáló heroizmusban rejlő politikai lázadás lehetőségét.<sup>49</sup> Az esztétikai heroizálás ebben az esetben a régmúltat (a primitív vagy feudális világot) nem úgy idealizálja, mint rendet – ezt teszi a tradicionalizmus –, hanem mint káoszt, rendtelenséget, a végletesen szuverén, senkitől sem függő, féktelen, minden társadalmi köteléktől eloldozott ember szabadságát. Az elátkozott hős magányos lázadó, megveti a tömeget, minden határon átlép. Sade erotikus szenvedélye mások szenvedéséből táplálkozik, mértéktelenségében, szélsőségségében túlmegy minden

<sup>47</sup> Boltanski itt Pierre-André Taguieff (1991) cikkéből merít.

<sup>48</sup> Boltanski Bataille szövegéből Blanchot-t idézi: „...ce qui le plus violemment nous révolte est en nous” (lásd Boltanski 1993: 206).

<sup>49</sup> Ezért a Sade személyéhez köthető elátkozott hős paradigmájának leírása filológiailag nehezen követhető.

józan megfontoláson. Tagadja a józan ész, miközben teljesen lucidus. Sade elmegy az emberi önismeret határáig. Tisztán látja a végeket. Baljós alakja a vak erőszak és a tisztánlátás keverése. A sade-i szabadság cinikus heroizmusa felmenti hőstét a figyelem és a gyengédség alól, hiszen a másik iránti szolidaritás csak akadályozná szuverenitását. Az elátkozott azáltal, hogy tagadja a többi embert, magát is elpusztítja. A Bastille-ban sínylődő Sade – akár a szuverén gazemberek sorozatának egy későbbi tagja, Jean Genet – megátalkodottan és fennhangon vállalja a benne lévő gonoszt, nem kér bocsánatot, nem akarja tettét igazolni. Olyannak *affirmálja* magát, amilyen. Az átlagember számára elviselhetetlen szélsőségességében a *fenséges* nyilvánul meg. Az esztétikai topika elátkozott változatában a bűnt vállaló, a bűnt választó erőseké a világ. A szuverenitás hatalom, ami közömbös a halál iránt, ami az élet fenntartását célzó törvények fölé emel. A tökéletesen gonosz szépsége, az esztétikai szabadság tagad minden politikai és etikai kényszert. Boltanski – Bourdieu-vel ellentétben – nem beszél a művészeti mező autonomizálódásának folyamatáról, nem tárgyalja a 19. századi művészeti fejlődés általánosabb összefüggéseit, nem említi a *l'art pour l'art*-jelenséget, holott a szenvedés esztétikai topikája nyilván ebben a keretben érthető csak meg.

Boltanski könyvében a három topika közül az esztétikairól esik a legtöbb szó, az mégis valahogy pontatlan, életlen és kordiagnosztikailag kihasználatlan marad, holott nyilvánvalóan óriási a jelentősége a mai kultúrában.<sup>50</sup> Az elméleti szövegek mellé nem kerülnek mai elemzések, amelyek bemutatnák az esztétizált szenvedésábrázolás jelenbéli változatait. Korunkkal csak egy lábjegyzetben találkozunk (Boltanski 1993: 212), amelyben Boltanski egy 1991-ben készült kutatásra utal, ahol két francia (állami) tévé-csatorna pályázatára beküldött 1200 televíziós színopszis elemzéséből derült ki, hogy a zömmel fiatal (35 év alatti) szerzők olyan történeteket írnak, amelyekben nincs leleplezés, noha a világ, amelyet ábrázolnak, igazságtalan és perverz. A fiatalok által bemutatott világban mindenki gazember. A gyengéd érzelmek megcsalatkoznak, az altruizmus hamis, az egyedüli pozitív hősök a pénztelen és hatalom nélküli, magányos, elátkozott művészek.

### A szánalom válsága

A könyv harmadik, lezáró része tartalmazza Boltanski kordiagnózisát, amelyben a szenvedés távoli képeivel kapcsolatos elbizonytalanodás kérdése kerül a középpontba. Közhely, hogy az utóbbi évtizedekben a médiával szembeni gyanakvás általánossá vált, és Boltanski szerint ez megerősítette a humanitárius mozgalommal kapcsolatos kételkedést is. A mai médiaközönség már nem kiskorú, nem lehet vele bármit megetetni. Boltanski nem osztja Adorno és Horkheimer, illetve a korai Habermas baloldali elitizmusát, a kultúrpar termékeit állítólag naivan és bambán fogyasztó kisember iránti megvetését. A médiaközönségnek a tévériport, a tudósítói beszámoló stb. felajánl egy értelmezési keretet, amit a néző vissza is utasíthat. A modern médiafogyasztónak nagyon is van kritikai kompetenciája.<sup>51</sup> Minél gyakrabban néz tévét, minél többet hallott-olvasott a tévéről és általában a médiáról, annál többet tud az

---

50 A *Le nouvel esprit du capitalisme*-ban Boltanski és Chiapello szélesebb összefüggésbe helyezi és továbbfejleszti a leleplező és esztétikai topikát, ott társadalomkritika és művészi kritika párosaként bukkannak elő (lásd Boltanski és Chiapello 1999).

51 Ezt a kilencvenes évek elején már Habermas is elismerte (lásd Habermas 1993b, 1992).

ott zajló manipulációkról. Szó sincs naivitásról, a médiafogyasztó kételkedik, gyanakszik.<sup>52</sup> Az elmúlt húsz évben – tehát kb. 1970 és 1990 között – a szenvedés képei elárasztották a médiát, a nézők gyanakvása pedig nőttön-nőtt. A média és közönsége viszonyát amúgy is az érzelmek zúrzavara jellemzi, ugyanis a valóságos és a fiktív érzelmek között a határ gyakran elmosódik. A média által keltett érzelem [l'émotion médiatique] nehezen besorolható, instabil. A médiában mutatott valóságos szenvedés által kiváltott érzelmek a néző és a szenvedő közötti nagy távolság, a cselekvés lehetetlensége miatt közelítenek a fiktív érzelmekhez. Természetesen a fiktív érzelmek is lehetnek autentikusak, de ezek nem orientálódnak a cselekvésre. Ha a humanitárius cselekvés lehetősége illuzórikusnak tűnik, a mediatizált szenvedés közönségére terelődhet a gyanú, hogy a szenvedést öncélúan fogyasztja.

### *A topikák harca*

A szenvedés különböző dramaturgiáinak bemutatásában fontos mozzanat volt, hogy a topikák ádáz harcot folytatnak egymás ellen, egymás gyengéiből táplálkoznak, és folyamatosan destabilizálják egymást. Kölcsönös leleplezéseik következtében a mediatizált szenvedést illetően teljes bizonytalanság alakul ki a közönségben. A szenvedés reprezentációinak rivalizálása a források szűkössége miatt állandósul. Túl sok a szenvedő, az anyagi források és főleg a médiában elfoglalható helyek korlátozottsága miatt választani kell közülük, illetve rangsorolni kell őket. Már láttuk korábban, hogyan feszülnek egymásnak a leleplezés baloldali és jobboldali formái, a humanitárius (univerzalista) és a közösségi, törzsi (szelektív) leleplezés. Szó volt arról is, hogy a leleplezött gyakran vádolják azzal, hogy a bosszúvágy fűti, sőt paranoiás, illetve, hogy elfogult a lázadó vagy hazug vádakot koholó álszenvedők iránt. Az érzelmi topikával szembeni – többnyire baloldali – vád abban áll, hogy azokat a nyomorultakat preferálja, akik túrnek, akik nem vádolnak, akik hálásak. A 19. századi filantrópia baloldali kritikája szerint az „emberbarátok” az érdemes szegényeket a lázadók ellen játsszák ki, miközben maguknak a jötevői pozíciót biztosítják, és igazi céljuk a veszélyes osztályok feletti társadalmi kontroll fenntartása. Ugyanez a kritikai szemlélet ironizál afelett, milyen csodálatosan összeillett a jótékonykodás gyakorlatával a 19. század első felében az a gondolat, hogy a szegények maguk felelősek sorsukért.

A leleplező topika tehát bal- és jobboldali célokra is felhasználható, de Boltanski mégis elsősorban a baloldali eszmekörhöz köti, míg a szentimentalizmust a jobboldali politikai hagyományokhoz közelebbinek érzi. De hova álljanak az esztéták? Boltanski szerint az esztétikai topika egyfelől a jobboldalhoz kapcsolható elitizmusa, az erősek iránti elfogultsága és affirmatív önelégültsége miatt – hogy tudniillik a nyilvános igazolás és vita helyett a kijelentő

---

52 Hadd egészítsem ki Boltanski érvét egy rövid történelmi utalással. Arlette Farge *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle* című könyvében (Farge 1992: 60–62) leírja, hogy a 18. században a kézzel írott újságokban, hírlapokban igaz és hamis, hihető és hihetetlen hírek keveredtek teljesen ellenőrizhetetlenül. Az utcák falain egymást követték a falragaszok, hatásuk gyors és efemer volt, gyakran egymásnak ellentmondtak. A kaotikus információáradat közepette az emberek kezdtek távolságot tartani a pamfletek és a plakátok szövegeivel szemben. A párizsi közönség tudta, hogy becsapják, és ez a tudás fokozta kíváncsiságát és mérlegelő képességét. A plebejus közönségben tehát kialakult a hírek bizonyos értelemben kritikai olvasata. A *plebs* tehát már a 18. században kompetens hírfogyasztónak mutatkozott.

módot preferálja. Ugyanakkor a baloldali habitushoz még erősebben kötődik, amennyiben kitzasztított vádlottakat vesz védelmébe, lázad a fennálló ellen, és elveti az érzélgést.

Boltanski szerint a globalizáció korában, az ideológiák alkonyán a médiaközönség rossz közérzete abból fakad, hogy rendkívül megnehezült a szenvedők, illetve az üldözők beazonosítása. Bizonytalanná váltak, majd elszakadtak azok az ideológiai láncolatok, amelyek segítségével korábban ezt a műveletet elvégezhetjük. Boltanski három évtized francia baloldali értelmiségi belvitáin átröppenve mutatja be annak az ideológiai láncolatnak a széthullását, amely az ötvenes évek elejétől a hetvenes évek közepéig a baloldali politikai leleplezést megalapozta. A szereplők beazonosítása akkor olyan kollektívumokhoz való kapcsolással volt lehetséges, mint egyes államok (pl. a Szovjetunió), politikai rendszerek (imperializmus, szocializmus), osztályok (kizsákmányoltak és burzsoázia) és más csoportok, illetve szervezetek (munkanélküliek, politikai foglyok, szakszervezetek, pártok stb.). Mégis, a baloldali hiedelemrendszer elbizonytalanodása már a negyvenes évek végétől elkezdődött, amikor a nyugat-európai nyilvánosságban – elsősorban Koestlernek köszönhetően – megjelentek a szovjet rendszer, a moszkvai perek áldozatai.<sup>53</sup> Franciaországban az igazi áttörést Szolzsenyicin Gulagjának lefordítása, illetve André Glucksmann 1975-ös könyve jelentette, amely a szovjet táborok szörnyű valóságát felmutatva egyenlőségjelet tett kommunizmus és fasizmus közé (Glucksmann 1975). A Szovjetunió ekkor már nem hivatkozhatott második világháborús jötevői szerepére – az már túl messze volt. A Szovjetunió szalonképtelenné vált, és nemskára magával rántotta a marxizmust, a proletariátust, az egész addigi baloldali ideológiai ácsolatot.

### *A társadalomkritika diffúziója*

Érdekes módon a baloldali modell összeomlása nem temette maga alá az általában vett társadalomkritikát, sőt! A társadalomkritika kiterjedt, szétszóródott, és olyan területeken mutatott ujjal az emberi szenvedésre, ahova korábban a politika nem volt bejáratos. Nem utolsósorban Michel Foucault munkássága nyomán fedezték fel a terrort a börtönökben, a despotizmust a munkahelyeken, a homoszexuálisok elnyomatását az élet minden területén. A feminizmus ráirányította a figyelmet a nők otthoni és munkahelyi alávetettségére, a családon belüli erőszakra és így tovább.<sup>54</sup> Egyszóval, hihetetlenül megszaporodtak az áldozatok, sokszínűvé vált a szenvedés, aminek ábrázolása ráadásul a korábbinál most már jóval érzékletesebben történik. Az ötvenes években nagyon absztrakt és eufemizált volt a távoli szenvedőkről való beszéd, a médiumok nem mentek túl közel a szenvedő testekhez. Manapság egészen közeli és a részletekben tobzódó beszámolók tárják elénk a szenvedés ezerféle formáját.

---

53 Boltanski szellemesen mutatja be például Merleau-Ponty vergődését, aki *A humanizmus és terror*-ban elismeri az elnyomás tényét a Szovjetunióban, de kétségbeesetten próbálja szétcsavarni a szovjet és a francia kommunizmus láncszemeit, hogy ne vesszen oda az egész láncolat. A Szovjetunióban elkövetett igazságtalanságok és azok áldozatai nem vethetnek árnyékot a francia kommunisták harcára. Ugyanígy igyekeznek lekapcsolni a Szovjetunióról a marxizmust, mint attól független képződményt. Egyúttal bevádolja a liberális humanizmust, amely elfogadja a demokráciákban az elnyomást, és ezzel véli kiegyensúlyozni a keleten és nyugaton elkövetett bűnöket.

54 Boltanski nem említi, pedig fontos jelenség, hogy a figyelem az állatok, sőt ma már a növények szenvedésére is kiterjed.

Az áldozatok megsokszorozódása és szétszóródása megnehezíti nyilvántartásukat, hierarchizálásukat, rangsorolásukat.<sup>55</sup> Korábban elég volt annyit tudni, hogy a szenvedők az *imperializmus áldozatai*. Egyértelmű volt, hogy a nép, a proletárok a szenvedők. Amikor azonban a proletárokból kommunista gyilkosok lesznek, és a cári család vagy az arisztokrácia tagjaiból kerülnek ki az áldozatok, akkor összezavarodik a kép. A szereplők helycseréi miatt (hol a hutuk gyilkolnak, hol a tuszik, hol a szerbek, hol a bosnyákok stb.) nem tudjuk stabilizálni a szenvedés dramaturgiai kereteit, ezért a felháborodás kimerül, helyét közöny és apátia foglalja el.

A mai rossz közérzet összefügg azzal a gyanúval is, amibe az altruizmus, a segítő szándék keveredett. Az 1970-es évekig a jótékonykodás, az érzelmi topika kritikája balról jött. Láttuk, hogy a baloldali kritika, beleértve a szociológiát is, a 19. századi filantrópiát, higiénizmust a burzsoázia érdekeivel magyarázta. A gyanú retorikája árad a pszichoanalízisből is, amely minden érzelem motívumának a vágyat tekinti, tehát az altruizmust vagy érdekből, vagy frusztrációból, elfojtásból fakadónak gondolja. A cselekvések pszichoanalitikus magyarázata korunkban széles körben elterjedt, és megerősítette az altruizmus iránti gyanakvást. Boltanski példának hoz fel olyan eseteket, amikor szociális munkások vagy civil aktivisták segítői tevékenysége mögött egyesek misztifikált hatalomvágygá átalakult elfojtott szexuális vágyat feltételeznek.

A szenvedéssel kapcsolatos elbizonytalanodás nagymértékben összefügg a közvetítő, a média iránti bizalom megrendülésével is. A média hitelvesztésének hosszú és tanulságos történetéből Boltanski csak néhány mozzanatot emel ki. Meglátása szerint a frankfurti ideológia-kritika mérte az első nagy csapást a médiára, amikor leleplezte annak hamis semlegességét, az uralkodó ideológiának tett rejtett szolgálatait, manipulációját. A kritika következő hulláma a politika és a média összefonódását mint spektakulumot, látványosságot leplezte le.<sup>56</sup> Boltanski itt a közvéleményt mint illúziót, mint a média által előállított artefactot dekonstruáló Bourdieu-re és annak egyik tanítványára, Patrick Champagne-ra utal, aki könyvében (Champagne 1990) azt vizsgálja, hogyan kreálja a média a közvéleményt, a politikusokat és az eseményeket. Ebben a körkörös logikában már a tüntetések is a médiának készülnek, a politikusok a kommunikációs tanácsadók marionettjei, a szereplők mind színházat (cirkuszt, show-t) játszanak, de még megvan a lehetőség arra, hogy az előadás és a valóságos cselekvés szétváljon. A harmadik fázisban, Baudrillard szemüvegén át nézve a világot, már nem lehet különbséget tenni e kettő, a valóságos élet és a televízió között. Az egyenesben közvetített öbölháború a CNN produkciójában készült hollywoodi kalandfilmmé válik, a temesvári mészárlásról készült, dokumentumoknak hitt képekről pedig kiderül, hogy a holttesteket inszcenírozták. Nem csoda, hogy a szenvedés passzivitásra ítélt nézője kételkedik a látottak hitelességét illetően, egyre érzékeltlenebbé válik a szenvedő testek láttán, hitét veszti a cselekvés lehetőségében, és haragját gyakran a média ellen fordítja. Mindazonáltal a média hatása nem mellékes körülmény – figyelmeztet Boltanski. A nyilvánosság relatív védelmet nyújt az áldozatoknak, bár az erős médiahatáshoz nagy nemzetközi nyilvánosságra van szükség. A passzív nézők sem feleslegesek, mert gyakran anélkül, hogy tudnák, nyomást gyakorolnak saját kormányzatukra. A közvélemény mégiscsak létezik.

<sup>55</sup> Boltanski itt Joseph Amato (1990) könyvére hivatkozik.

<sup>56</sup> Boltanski nem említi Guy Debord 1967-ben megjelent *La société du spectacle* című híres könyvét (Debord 1996).



A könyv utolsó részében felgyorsulnak az események, és némi kapkodás érzékelhető, talán azért, mert a címben sugallt téma egyik fontos összetevőjéről, a humanitárius cselekvés problémáiról mindeddig nem sok szó esett. Az utolsó oldalakon összezsúfolva több vázlatos, kifejtetlen, de nem érdektelen ötlettel találkozunk. Boltanski itt alig titkolva a humanitárius mozgalom ideológiai megerősítésén fáradozik, miközben nem adja fel az elemző szerepét sem. A továbbiakban a téma (és a tét): a „humanitarizmus” becsületének védelme az ellene irányuló támadásokkal szemben, illetve a humanitarizmus hatékonyságának fokozása.

Boltanski a baloldali érzület átalakulásának paradigmaticus figurájaként írja le a politikai forradalom helyett a humanitárius ügyet választó Bernard Kouchnert, a gyenge humanitárius mozgalom erős emberét, aki azóta nagy politikai karriert futott be előbb baloldali, majd jobboldali kormányok tagjaként. Kouchner, aki eredetileg orvos, a *Médecins sans frontières* (Orvosok határok nélkül), később a *Médecins du monde* (Világ orvosai) nevű szervezet alapítója, igazi újtó: elsőként népszerűsítette a tévében a humanitárius akciókat, elsőként kapcsolta össze az állami és a privát segélyeket, a politikát és a humanitárius tevékenységet, a baloldalt és a karitátsz. Kouchner fellépése nyomán a humanitárius cselekvés a távolban zajló szenvedés hagyományos baloldali kritikájának – ami többnyire csak szó, szó, szó – az alternatívájává vált. Kouchner elindított egy olyan folyamatot, amelynek során a baloldali érzelmű emberek a vád hosszú oksági láncolataival operáló nagy ideológiáktól, az általános társadalomkritikától elmozdultak a közvetlen, gyakorlati segítség felé.<sup>57</sup> Az NGO-k nem csak távolról beszélnek a szenvedőkről, hanem odamennek, cselekszenek. Mégis, a humanitarizmus is egyfajta politika, aminek helye valahol a szánalom politikája és a szenvedők néma megsegítése között van. Boltanski szerint a humanitárius mozgalom gyengéje, hogy hiányzik az igazi kapcsolat az aktivisták és a média közönsége között. A távoli szenvedés képeit látva az emberek esetleg megnyitják pénztárcáikat, de a pénzadomány magánügy marad. Ami hiányzik itt, az a cselekvés intencióját hordozó nyilvános beszéd, a tüntetés, a kollektív mobilizáció, a koordinált szolidaritás. Humanitárius ügyekért nem szoktak tüntetni, nincsenek erős nemzetközi humanitárius szervezetek. Mintha Boltanski lelki szemei előtt egy nagy nemzetközi humanitárius mozgalom képe lebegne, amely a mobilizációnak, a szervezetségnek olyan fokán állna, mint egykor a nemzetközi munkásmozgalom. Mintha az egykori baloldali habitus keresne magának új feladatot és új kereteket. A hagyományos munkásmozgalom harca azonban – a nemzetköziség retorikájának a dacára – nemzeti keretekben zajlott. A szociális jogok területén (munkajog stb.) az emberi és állampolgári jogok összekapcsolódtak, míg a humanitárius területen – ami a gazdag országok adakozói és a szegény országok szenvedői között húzódik – az emberi és állampolgári jogok szétválnak (Boltanski 1993: 280). A humanitárius beavatkozáshoz való jog túlmutat az államhatárokon, nem illeszkedik nemzetállami keretekbe.

Boltanski tehát a szánalom univerzalista (baloldali) politikája és az individuális jótékonyág konzervatív gyakorlata között talált egy harmadik utat. A humanitárius segítség az orvosi etika előírásai szerint bármilyen szenvedőnek, életveszélyben lévő áldozatnak kijár.

57 Boltanski itt nem említi, de az 1999-ben megjelent *Le nouvel esprit du capitalisme*-ban (Boltanski–Chiapello: 1999: 430) utal az 1985 telén Coluche által létrehozott „Restos du coeur” egyesületre és a nyomában gomba módra elszaporodó jótékony szervezetekre, melyek nem egyházak, felekezetek kezdeményezései voltak, hanem kifejezetten baloldali, újbaldoldali mozgalmakból nőttek ki.

Az minősül áldozatnak, aki éppen most szenved. Nem nézzük, mit csinált tegnap, és nem kutatjuk, mit fog csinálni holnap. A humanitárius szemlélet időkezelése eltér a múltbeli szenvedéseket felhánytorgató (népek, osztályok, államok identitását megalapozó), illetve a jövőben bekövetkező szenvedésre, a jövőendő áldozatokra hivatkozó (ökológia) politikai formáktól: a humanitárius segítség a jelenbeli szenvedéssel, a jelenlévő áldozatokkal foglalkozik. „Mert a mindörökké letűnt múlttal és a még nem létező jövővel szemben a jelen roppant előnye, hogy valóságos” (Boltanski 1993: 282).

## Utóhang

Amikor 1993 októberében napvilágot lát Boltanski könyve, a *Souffrance à distance*, már régen a boltokban volt Pierre Bourdieu (1993) márciusban megjelent *La misère du monde* (A világ nyomor[úság]a) című kötete<sup>58</sup>, amely ha másként is, mint Boltanski könyve, de ugyancsak a szenvedéssel foglalkozik. Nyomor és szenvedés a két címben egymásra rímel. Vajon véletlenül van szó, vagy a korhangulat hatásáról, netalán a mester és tanítvány között láthatatlanul feszülő telepatikus kapcsolatáról?<sup>59</sup> Ezek a kérdések persze retorikusak, hiszen a két könyv között, a borongós címetől eltekintve, nincs sok kapcsolat. Talán van még egy mozzanat, ami a két munkát összekapcsolja. Mindkét szerző – szándéka szerint legalábbis – a cselekvők diskurzusából, mintegy „alulról”<sup>60</sup>, az anekdotikusból indul el. A nyomorúságot az arról való beszéd, mindenekelőtt a cselekvők elbeszélései jelentik meg a Bourdieu által szerkesztett kötetben, Boltanski pedig a szenvedés mediatizált reprezentációit rendezi különböző retorikai tálalásmódok kereteibe.

Közös vonás a két szerzőnél, hogy szövegeiken mindig átüt a mindenkori elnyomottak, alávetettek iránti szolidaritás érzése, miközben mindketten kerülnek ezen a téren is a patetikus hadonászást. A nyomorról és szenvedésről szóló két könyv persze összehasonlíthatatlan egymással, témájuk, műfajuk, jellegük okán. Bourdieu a közeli kis nyomorokra helyezi a hangsúlyt, Boltanski a távoli nagy szenvedésre. Bourdieu szerint az igazi nagy nyomor visszaszorulóban van, miközben a kis nyomorok szaporodnak. Fontosabb itt számára az egyént körülvevő mirokozmoszon belüli relatív nyomor<sup>61</sup>, mint a makrotársadalmi helyzetből fakadó nagy nyomor. A *világ nyomora* Bourdieu pályáján fordulópontra volt, abban az értelemben, hogy először itt engedte igazán szóhoz jutni magát a cselekvőket. A „bennszülött” beszédből vett idézetekkel persze korábban is élt, de a szerkesztett interjúszövegek terjedelmes közlése egyet jelentett azzal, hogy az interjúalanyokat valóban beszédképes és kompetens alanyként ismerte el (persze a kutatók által írott bevezetőikben mindig megjelent egy konkurens, megfigyelői értelmezése is a valóságnak). A Bourdieu-kötet pretenciója szerényebb és

58 A kötet a Bourdieu és munkatársai által három éven át készített interjúkból és azok kommentárjaiból áll.

59 Bourdieu és Boltanski között szakításukat követően furcsa, csak a bennfentesek számára érzékelhető rivalizálás folyt.

60 Boltanski az itt közölt interjújában is így fogalmaz a *De la justification* kapcsán: „Inkább az »alulról« közelítő értelmezéssel értek egyet, így számomra a könyv a cselekvők kompetenciáinak egyfajta antropológiai megalapozását jelenti, a kompetencia modelljeinek kidolgozását. Másodsorban, komolyan kell vennünk azokat az indokokat, amiket a cselekvők az általuk megfogalmazott kritikák és igazolások magyarázataként bizonyos szituációkban nyújtanak” (Boltanski 2008: 16).

61 Ezt a relatív nyomorúságot „misere de position”-nak nevezi, és példaként Süskind színdarabját hozza fel, a *Nagybögőt*.

tudományosan igénytelenebb, mint Boltanski könyve, mintegy függeléke korábbi műveinek, amennyiben alátámasztja azok egyes téziseit. Ugyanakkor a kötet egyfajta közvetett önkritikaként is értelmezhető. Bourdieu talán maga sem volt teljesen tisztában azzal, hogy ezzel a könyvvel indirekt módon ugyan, de engedményt tett a struktúrával szemben a cselekvő szerepét hangsúlyozó irányzatoknak. Mintha magának is elege lett volna már saját korábbi, rideg tárgyiaságából. A könyv bevezetőjében „szenvedésről” beszél, sőt tragikumról. Azt állítja, hogy az itt közölt interjúk, esettanulmányok igazabbak, mint a média által bemutatott világ. Hangsúlyozza a nézőpontok pluralitását, de figyelmeztet arra, hogy ez a perspektivizmus nem azonos valamiféle szubjektív relativizmussal. A kilencvenes évek elején tehát a mester közelíteni kezdett tanítványához. A cselekvő, az individuum a hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején tért vissza nagy dérrrel-dúrral a strukturalizmus által uralt társadalomtudományokba. Az individualizációt, a fragmentációt, az egyének csoportoktól való eloldódását, a cselekvők aktivitását tematizáló posztmodern szociológia fokozatosan átvette az uralmat, felértékelődött az etnometodológia és általában a mikroszemlélet minden formája. A történettudományban is bekövetkezett egy léptékváltás: a hetvenes évektől indult meg a mikrotörténelem sikorsorozata. A történészek visszatértek a személyes beszámolókhöz, az egyéni élet dokumentumaihoz, az életrajzokhoz, az eseményekhez és a politikához – mindahhoz, amit a *longue durée*, a struktúratörténeti irányzat az *Annales*-ban elnyomott. Mintha a 20. századi társadalomtudományban bekövetkezett volna egy ahhoz hasonló fordulat, amit a 19. századi regényben Flaubert-nél figyelhetünk meg: a mindentudó, a cselekményt felülről szemlélő regényíró – esetünkben társadalomtudós – pozíciójának feladása.

De nemcsak a mester közelített a tanítvány szemléletéhez, hanem a mester halála után a tanítvány is tett bizonyos engedményeket. Elég az ebben a folyóiratszámban közölt interjúból idéznünk, hogy lássuk, Bourdieu és Boltanski között nem olyan nagy a különbség, mint gondolnánk:

A 70-es években jogos bírálát érte a mindent struktúrában szemlélő felfogást és a strukturalista marxistákat, majd a 80-as években újra előtérbe került a társadalomtudományokban az etnometodológia, a pragmatizmus, a kései Wittgenstein és az analitikus filozófia. Úgy vélem, ezek konceptuális és módszertani hozadékának talaján egy kváziideológia, egy kvázimorál van kialakulóban, amely a „rossz” állandóságot, a megszilárdultat a „jó” nyitottsággal, a változásokkal, mozgásokkal, a cselekvések dinamikájával állítja szembe. Úgy gondolom, ez merő ideológia (Boltanski 2008: 18).

## Hivatkozott irodalom

- Amato, Joseph (1990): *Victims and Values*. New York: Praeger.  
Angenot, Marc (1982): *La Parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Paris: Payot.  
Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*. Budapest: Európa.  
Baker, Keith Michael (1993): *Le tribunal de l'opinion*. Paris: Payot.  
Baudelaire, Charles (1964): A modern élet festője. In uő: *Charles Baudelaire válogatott művészeti írásai*. Budapest: Képzőművészeti alap.

- Blum, Léon (1985): *Emlékek az „Ügy”-ről*. Budapest: Európa.
- Boltanski, Luc (1982): *Les cadres, la formation d'un groupe social*. Paris: Minuit.
- Boltanski, Luc (1987): *Leleplezés és igazságérzet*. Szociológiai Füzetek 43. Budapest: ELTE Szociológiai Intézet.
- Boltanski, Luc (1990): „Agapè”, *une introduction aux états de paix in: L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc (1993): *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc (1996): *Poème*. Paris: Arfuyen.
- Boltanski, Luc (2006): *Les limbes*. Paris: Musica Falsa.
- Boltanski, Luc (2008): *Nuits*. Lyon: Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines.
- Boltanski, Luc és Christian Boltanski (2003): *A l'instant*. Paris: Leo Scheer.
- Boltanski, Luc és Eve Chiapello (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc és Laurent Thévenot (1991): *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction, Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1993): *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Champagne, Patrick (1990): *Faire l'opinion*. Paris: Minuit.
- Claverie, Elisabeth (1993): Sainte indignation, contre-indignation éclairée. L'affaire du chevalier de la Barre. *Ethnologie française*. XXII(3): 271–290.
- Claverie, Elisabeth (1994): Procès, Affaire, Cause. Voltaire et l'innovation critique. *Politix* 26: 76–85.
- Cojean, Annick (1997): L'enfant symbole du Vietnam. *Le Monde* augusztus 19.
- Debord, Guy (1996): *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Didi-Huberman, Georges (2003): *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Farge, Arlette (1992): *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Seuil.
- Ferry, Luc (1990): *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris: Grasset.
- Fontanille, Jacques és Algirdas-Julien Greimas (1991): *La sémiotique des passions – Des états de choses aux états d'âme*. Paris: Seuil.
- Foucault, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*. Budapest: Gondolat.
- Fried, Michael (1980): *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot*. Berkeley: University of California Press.
- Glucksmann, André (1995): *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur l'Etat, le marxisme et les camps de concentration*. Paris: Seuil.
- Habermas, Jürgen (1992): Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit. In uő: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993a): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: Századvég–Gondolat.
- Habermas, Jürgen (1993b): Előszó az új kiadáshoz (1990). In uő: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: Századvég–Gondolat, 7–46.
- Hirschman, Albert O. (1995): *Kivonulás, tiltakozás, hűség*. Budapest: Osiris.
- Latour, Bruno (1989): *La science en action*. Paris: La Découverte.
- Moore, Barrington (1978): *Injustice: the Social Basis of Obedience and Revolt*. New York: M. E. Sharpe.
- Ozouf, Mona (1989): Le concept de l'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle. In uő: *L'Homme régénéré*. Paris: Gallimard, 21–53.
- Paperman, Patricia (1995): L'absence d'émotion comme offense. In *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*. Patricia Paperman és Ruwen Ogien (szerk.). Paris: EHESS, 175–196.
- Ricoeur, Paul (1991): *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Seuil.
- Sennett, Richard (1998): *A közéleti ember bukása*. Budapest: Helikon.
- Smith, Adam (1759): Az erkölcsi érzelmek elmélete (részletek). In: Márkus György (szerk.) (1977): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest: Gondolat
- Taguieff, Pierre-André et alii (1991): *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Grasset.
- Voltaire (1951): *Válogatott írások*. Budapest: Művelt Nép.
- Weber, Max (2003): *A megértő szociológia néhány kategóriájáról*. <http://mek.oszk.hu/05000/05014/html/erde-lyia0005.html>
- Wuthnow, Robert (1991): *Acts of Compassion. Caring for Others and Helping Ourselves*. Princeton: Princeton University Press.