

Cseke Ákos

***Sapere aude!* Michel Foucault és a kereszténység**

Mi a felvilágosodás?

1991. novemberében a *Nappali ház* matinét rendezett „Mikor mire jó a filozófia, avagy mi a felvilágosodás?” címmel, amelyre mások – többek között Tengelyi László és Vidrányi Katalin – mellett Kisbali Lászlót is meghívták. A magyar filozófus ez alkalomból írt, Immanuel Kant „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” című értekezéséből kiinduló, de a kortárs francia filozófiára, egészen pontosan Jean-François Lyotard és Jacques Derrida egy-egy vonatkozó írására is hivatkozó, „*Sapere aude!* Kant felvilágosodásfogalmáról” című szövege előbb a *Nappali ház* 1992/1-es számában, majd a „*Sapere aude!*” címmel kiadott gyűjteményes kötetben jelent meg.¹ Kisbali minden valószínűség szerint ekkor még nem ismerte Michel Foucault 1984-ben angolul – és ugyanabban az évben egy francia variációban is – megjelent előadását,² amelyben a francia gondolkodó szintén Kant felvilágosodás-szövegét elemezte és értelmezte (az angol szöveg magyar fordítása is 1991-ben látott napvilágot³).

Az, hogy Kisbali Kantra hivatkozó felvilágosodás-értelmezése sok tekintetben hasonlít Foucault szintén Kantra (és többek között Baudelaire-re) támaszkodó felvilágosodás-konceptiójára, összességében még nem különösebben érdekes (a hasonlóságok vagy párhuzamok kimutatása önmagában semmit nem jelent), és természetesen arról sincs szó, hogy azt feltételezném, Kisbali anélkül használja Foucault tanulmányát, hogy kifejezetten hivatkozna rá (ez Kisbalira nem volna jellemző, ráadásul gondolatmenete kellőképpen magabiztos, szerves és koherens ahhoz, hogy bizonyosak legyünk benne: saját kútfőből származik). Ami miatt fontosnak tartom Kisbali szóban forgó gondolatmenetét, az az a sajátos perspektíva, amelyet ez a tanulmány kínál a kései Foucault megértéséhez. Kisbalinak aligha volt szüksége éppen Foucault-ra ahhoz, hogy értelmezni tudja Kant szövegét; ugyanakkor feltűnő, hogy a német filozófus értekezéséből olyan következtetésekre jut, amelyek nemcsak párhuzamosak Foucault felvetéseivel, hanem sajátos rálátást nyújtanak a kései Foucault gondolkodására, egyúttal

¹ Kisbali László: *Sapere aude! Esztétikai és művelődéstörténeti írások*. Szerk. Szécsényi Endre. L'Harmattan, Budapest, 2009. 73–80.

² Michel Foucault: „What is Enlightenment?” In Paul Rabinow (szerk.): *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York, 1984. 32–50, ill. uő: „Qu'est-ce que les Lumières?” *Magazine littéraire*, 207. (1984), 35–39. Mindkettőt franciául ld. Uő: *Dits et écrits II. 1976–1988*. Gallimard, Párizs, 2001. 1381–1397 és 1498–1507. (A továbbiakban: DE)

³ Vö. Szokolczay Árpád (szerk.): *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásaiból*. MTA Szociológiai Kutató Intézete, Budapest, 1991. 87–114.

megelőlegeznek olyan kérdésselvetéseket is, amelyekről 1991-ben még a legádázabb Foucault-kutatóknak sem nagyon lehetett tudomása.⁴

Elsősorban Jürgen Habermas és Lyotard felfogására hivatkozva Kisbali mindenekelőtt azt teszi kérdéssé, hogy érdemes és lehetséges-e azonosságot tételezni a filozófia és a felvilágosodás fogalma és valósága között. Valóban az „értelem felvilágosodásáról” kell-e beszélnünk? A felvilágosodás, mondja Kisbali, „egy bonyolultabb »projekt« részeként jelenik meg”,⁵ a felvilágosodásnak ugyanis „semmi köze a megismeréshez”: „a kulcsfogalom itt az »elhatározás« és a »bátorság«”. Lehetséges, hogy a felvilágosodás, mint Kant megfogalmazta, „az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságból”, a kiskorúság azonban „nem értelmünk fogyatékoságaiból fakad. Az észnek nem az esztelenségből kell kibontania magát”. Amiről szó van, az végső soron az ember szabadsága, az ész önálló és szabad használata, szemben azzal az állapottal, amelyben az ember „»megszereti« a gyámkodásból fakadó előnyöket.”⁶ A felvilágosodás fogalma ebben az értelemben „nem az emberi értelem fetiszizált lehetőségein alapul”, hanem a morális cselekvés értelmezhető keretével szolgál: pontosan ezért lesz meghatározó – az esztelenségre való hivatkozás helyett – az „elhatározás” és a „bátorság” fogalma. „Hogy bátrak legyünk – idézi Kisbali Kant *Antropológiáját* – észhasználatra van szükség, s eszünk használatához bátorságra van szükségünk.” Amiből az következik, hogy „az embert nem a létezésében *adott* irracionalitás rémíti el, ha elrémíti, hanem az előtte feltáruló s önnön szabadságából adódó *lehetőségek* (így a rossz realizálásának esélye is). A filozófia mint »*doctrina sapientiae*« – mondja az öreg, sokak szerint szenilis Kant az *Opus postumumban* – annak a művészetének, hogy »mit kell csinálnia az embernek önmagából«”⁷.

A konklúzió több szempontból is figyelemreméltó. Egyrészt azért, mert – utólagosan – nyilvánvalóan megelőlegezi „a létezés esztétikája” Kantra (és Baudelaire-re) hivatkozó foucault-i fogalmát, amely pontosan „saját életünk személyes műalkotásként való kidolgozását” (DE, II, 1550), „az igazság *éthosszá* történő transzformációját”⁸ és egyáltalán „az önmagunkkal való törődés”⁹ eszméjét és gyakorlatát foglalja magába, azt az „aszketizmust”, amely során „önmagunkat bonyolult és nehéz munkálkodások tárgyának kell tekintenünk”, amely során az ember „megpróbálja kitalálni önmagát” és „vállalja önmaga létrehozásának

⁴ Kisbali egyébként összesen kétszer utal Foucault-ra posztumusz megjelent kötetében: egyszer *A tudás archeológiájára* tesz futó utalást, egyszer pedig – kicsit hosszabban – *A börtön történetére*. Vö. Kisbali: i. m. 63 és 151–152.

⁵ Uo. 76.

⁶ Uo. 77.

⁷ Uo. 78.

⁸ Ld. pl. Michel Foucault: *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Kicsák Lóránt. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 333.

⁹ Uo. 349.

feladatát”;¹⁰ másrészt azért, mert ennek során éppen a szabadságra és a bátorságra hegyezi ki a felvilágosodás igazi értelmét. Ezzel egyfelől alátámasztja Foucault szövegének híres konklúzióját – „Ez a feladat a saját határainkon végzett munkát követel meg, vagyis türelmes munkálkodást, ami formát ad a szabadság iránti türelmetlenségünknek.”¹¹ –, másfelől pedig megelőlegezi az 1984-ben a *Collège de France*-ban elhangzott, de francia nyelven először csak 2009-ben publikált előadássorozat fő tézisét, amely kifejezetten filozófia és bátorság viszonyát tárgyalja Szókratész, Platón, a cinikus Diogenész illetve az újszövetségi iratok és a kora keresztény aszkéták és mártírok nyomán.¹²

„A bátorság mint affektus az érzékiséghez tartozik, »felkeltheti azonban az ész is«, s akkor valódi erénnyé, erkölcsi tényné válik.”¹³ Bár Kant-esszéjében, a „*Sapere aude!*”-elvre hivatkozva, Foucault maga is kiemeli az „*acte de courage*” (a magyar fordításban: „bátor tett”) fontosságát a felvilágosodás fogalmának meghatározásakor,¹⁴ nem tudok arról, hogy a Foucault-szakirodalom összekapcsolná a bátorságnak ezt a kanti koncepcióját a kései Foucault utolsó előadássorozatában, mintegy filozófiai testamentumában fellelhető, alapvetően inkább antik szerzőkre hivatkozó bátorság- és filozófiafelfogásával. Pedig Foucault tudatában lehetett ennek a kanti felvetésnek: mint ismeretes, *A bolondság története* mellett a kanti *Antropológia* francia fordítása és kommentálása képezte a filozófus 1961-es „kiegészítő” doktori dolgozatát.¹⁵ Az összecsengés mindenesetre nem lehet véletlen, annál is inkább, mert a Kantra hivatkozó, meglehetősen programszerű és programadó Foucault-szöveg, a „Mi a felvilágosodás?” éppúgy 1984-es, mint *Az igazság bátorsága*, amelyben Kant neve egyetlenegyszer sem fordul elő, de amely a tudás és az igazság *éthosza* és egyáltalán az igazság melletti bátor kiállás valóságos manifesztuma. A kérdés az: mit jelent a felvilágosodás, ha elsősorban nem az értelem, hanem az erény felvilágosodását értjük rajta; ha tehát olyan erényként tekintünk rá, amely képessé teszi az embert arra, hogy bátorra és szabaddá alkossa önmagát? Mit jelent az észhasználat szabadsága és bátorsága, és milyen értelemben tarthatjuk ezt akár értelmi erénynek, akár *par excellence* filozófiai *éthosznak*? A következőkben erre a kérdésre igyekszem választ találni a kései Foucault elemzései, előadásai és szövegei nyomán,

¹⁰ Foucault: „Mi a felvilágosodás?” In Szokolczay: i. m. 101–102. Vö. még pl. „A kritikai filozófia másik formájának a kidolgozásáról van szó, arról, amely nem azt keresi, hogy melyek az emberi megismerés feltételei és a határai, hanem azt, hogy melyek a feltételei és a végtelen lehetőségei önmagunk transzformációjának, annak, hogy az ember átalakítsa önmagát.” (Michel Foucault: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Vrin, Párizs, 2013. 37.)

¹¹ Foucault: „Mi a felvilágosodás?”, 114.

¹² Michel Foucault: *Az igazság bátorsága. Előadások a Collège de France-ban, 1984*. Ford. Cseke Ákos. Atlantisz, Budapest, 2019.

¹³ Kisbali: i. m. 78.

¹⁴ Foucault: „Mi a felvilágosodás?”, 91.

¹⁵ Vö. D. Defert, F. Ewald és F. Gros (szerk.): *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, de Kant, précédée de l'Introduction à l'Anthropologie de Kant, de M. Foucault*. Vrin, Párizs, 2008.

de abból a rálátásból és perspektívából kiindulva, amelyet éppen Kisbali Kant-értelmezése tár fel és tesz világossá.

Ennek során elsősorban Foucault kereszténység-értelmezését kell szemügyre vennünk, a „kereszténység” ugyanis a kései Foucault szemében végső soron mindannak a szimbóluma, ami ma minket, európai embereket, itt és most „kiskorúvá” tesz. Nem véletlen, hogy egyik legfontosabb, a kereszténységnek szentelt előadássorozatában azt mondja: „mindaz, ami alapvető vagy legalábbis jellegzetes a keresztény tapasztalatban [...], egy olyan játékteret képez, amely kétségtelenül meghatározza a keresztény Nyugaton a szubjektivitás hosszú történetét.”¹⁶ Kereszténységen Foucault elsősorban egy jellegzetesen európai hozzáállást, attitűdöt, élet- és gondolkodásmódot ért, amely olyan mélységesen hozzánk tartozik és meghatározza mindennapjainkat, hogy szinte észre sem vesszük tolakodó jelenlétét. Ha a történelem alapvetően a „jelen története” (vö. DE, I, 635; DE, II, 265), akkor azt kell feltárni, hogy mi a jelen, az aktualitás történeti értelemben vett „eredete” – és ennek során, legalábbis Foucault szerint, kitüntetett figyelmet kell szentelni annak, hogy megértsük, miért vagyunk ma, itt és most, mindannyian elkerülhetetlenül, reménytelenül és megátalkodottan „keresztények”. Ahogy a már idézett előadássorozatban mondja: „A nyugati ember szubjektivációja mindenestül keresztény, nem pedig görög-római eredetű.”¹⁷ Ezt a keresztény eredetet kell feltárni annak érdekében, hogy átlássuk szellemi értelemben vett kiskorúságunkat, és hogy megkezdhessük a „felvilágosodás”, végső soron a „felnövés”, a „felnőtté érés” türelmes munkálkodását.

Nem magának a keresztény eredetnek a feltárása a cél: ez a munkálkodás csak eszköze annak, hogy megpróbáljuk mindenestül magunk mögött hagyni a még ma is túlságosan a kereszténység által meghatározott „önkultúránkat”:

Arról van szó, hogy a történeti analízis segítségével törekenyebbé tegyük a dolgokat, vagy inkább arról, hogy rámutassunk: miért és hogyan jöttek létre éppen így a dolgok, és hogy ez egy pontosan meghatározott történet következménye. Egyszerre kell tehát rámutatni a dolgok logikájára – vagy, ha úgy tetszik, azon stratégiák logikájára, amelyek meghatározták a dolgok létrejöttét – és arra, hogy ezek pusztán stratégiák, vagyis hogy bizonyos dolgok megváltoztatása révén, azáltal, hogy módosítjuk a dolgokat korábban meghatározó stratégiákat, egyszerre mindaz, amit addig evidensnek hittünk, elveszti

¹⁶ Michel Foucault: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Seuil/Gallimard, Párizs, 2012. 142.

¹⁷ Foucault: *Du gouvernement des vivants*, 231.

magátólértődő voltát. [...] Onnantól fogva, hogy kimutattuk: történeti konstrukciókról van szó, lehetővé válik e valóságok politikai megsemmisítése.¹⁸

Ez az, amit Foucault máshol – Kant nyomán és Kantot újraértelmezve – „kritikának” nevez, aminek a feladata nem más, mint hogy „elkülönítse abból az esetlegességből, ami azzá tett minket, akik vagyunk, annak a lehetőségét, hogy többé ne legyünk azok, amik vagyunk, ne tegyük vagy ne gondoljuk azt, amit teszünk vagy gondolunk”.¹⁹ Ahogyan az 1978-as „Mi a kritika?” című eladásában fogalmaz: „a kritika az önkéntes szolgálatlanság, az átgondolt engedetlenség művészete”, „annak a művészete, hogy ne legyünk annyira kormányzottak”.²⁰

A kereszténység problémája

Létezik-e a történelemben megnevezhető, megjelölhető eredet? 1971-es Nietzsche-elemzésében Foucault amellet szálta síkra, hogy szembe kell helyezkedni „az »eredet« kutatásával”:

Mit tapasztal a genealógus, ha gondosan figyeli a történelmet, ahelyett, hogy hinne a metafizikában? Azt, hogy a dolgok mögött »valami egészen más van«: távolról sem időtlen és lényegi titok, hanem az a titok, hogy semmiféle lényegük sincs [...]. A dolgok történeti kezdeténél egyáltalán nem eredetük érintetlen azonosságával, hanem szétszórt dolgokkal, különbözőséggel találkozunk.²¹

Nem meglepő, hogy amikor Foucault követője, méltatója, kollégája és barátja, Paul Veyne felteszi azt a kérdést, hogy „keresztény gyökerei vannak-e Európának”, többek között éppen Foucault történelemképére hivatkozva lesz a válasza egyértelmű tagadás:

Hogyan is hihetnék, hogy egy civilizációnak, egy társadalomnak, ennek a heterogén, ellentmondásos, polimorf és polikróm valóságnak lennének »bázisai«, »gyökerei«? [...] A vallás az adott civilizáció egyik összetevője, nem pedig kötőanyaga, még ha egy ideig »keresztény civilizációként« volt is szokás emlegetni az európai civilizációt. A kereszténység egy vallás, nem pedig egy szociális vagy politikai program: semmilyen értelemben nem volt feladata a társadalom átalakítása. [...] Európának semmi köze

¹⁸ Michel Foucault : *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Presses universitaires de Louvain, Louvain, 2012. 243.

¹⁹ Foucault: „Mi a felvilágosodás?”, 108. A kritika foucault-i fogalmához általában ld. L. Cremonesi: „*Askésis, ethos, parrèsia: pour une généalogie de l'attitude critique*”. In Daniele Lorenzini, Ariane Revel és Arianna Sforzini (szerk.): *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Vrin, Párizs, 2013. 127–138.

²⁰ Ld. Michel Foucault: *Qu'est-ce que la critique?* Vrin, Párizs, 2015. 37–39.

²¹ Michel Foucault: „Nietzsche, a genealógia, a történelem”. Ford. Romhányi Török Gábor. In Romhányi Török Gábor (szerk.): *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások, interjúk*. Pallas-Attraktor, Budapest, 1998. 75–91, 77.

nincs a keresztény morálhoz [...]: nem a kereszténység Európa gyökere, hanem a mai Európa az, ami hatással van a kereszténységre vagy a kereszténység bizonyos irányzataira. [...] Európának nincsenek keresztény vagy bármilyen más gyökerei: Európát azok az előre nem látható dolgok alkották meg, amelyek közül egyik sem volt eredendőbb és meghatározóbb a másiknál. Nem egy csirából fejlődött ki, hanem egy epigenezis eredménye. Ahogy egyébként maga a kereszténység is.²²

A szerző természetesen tisztában van tézise (aktuál)politikai jelentőségével, hiszen 2007-es könyvében maga is felteszi a kérdést, hogy az európai alkotmányban lehet vagy kell-e említést tenni a kontinens keresztény gyökereiről;²³ többek között éppen ezért is ostorozza olyan vehemenciával azokat, akik hisznek valamiféle „keresztény civilizáció” létében. A „keresztény” jelző, hangsúlyozza Veyne, egy múltra, egy örökségre hivatkozik, és jellegzetesen „a műemlékek modern kultuszához” tartozik: egy örökre elmúlt időt és korszakot venerálunk akkor, amikor Bachra, Pascalra vagy a gótikus katedrálisokra gondolunk áhítattal. Valójában a kereszténység nem közös azonosságunk gyökere, hanem egy nosztalgia tárgya csupán valami iránt, ami már nincs velünk, ami örökre elveszett.²⁴

Veyne, aki korábban külön tanulmányt szentelt a történész Foucault-nak,²⁵ joggal hivatkozik az egyébként alapvetően Konstantin császárnak szentelt könyvméretű elemzésében a Foucault által kidolgozott módszertani megfontolásokra. Ezekre építi fel értekezését, és jól látható élvezettel, már-már kajánsággal mutat rá arra, hogy bár a kereszténység, ez a „monista politeizmus” valóban valóságos „remekmű”, sikerét nem Jézusnak, Szent Pálnak vagy a keresztény mártíroknak és teológusoknak köszönheti, hanem annak a Konstantinnak, „aki soha nem vett részt egyetlen misén sem, aki soha nem vette magához az oltáriszentséget és soha nem áldozott”,²⁶ aki jó szándékkal, de végső soron teljesen öntudatlanul, mintegy véletlenszerűen terjesztette el a kereszténységet az egész Római Birodalomban, paradox módon éppen azért, hogy elutasította annak a lehetőségét, hogy erővel kényszerítse népét a keresztény valláshoz való megtérésre:

„Hagyjuk békén azokat, akik tévedésben vannak, mindenki amellet tegye le a voksát, ami a lelkének leginkább megfelel: senki ne zaklasson senkit a hite miatt.” A császár

²² Paul Veyne: *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)*. Albin Michel, Párizs, 2007. 249–250; 257; 249.

²³ Uo. 249.

²⁴ Uo. 259.

²⁵ Paul Veyne: „Foucault forradalmasítja a történetírást”. In Takács Ádám (szerk.): *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2004. 147–186.

²⁶ Veyne: *Quand notre monde est devenu chrétien (312–394)*, 22.

senkit nem kényszerített arra, hogy térjen meg, sőt, pogányokat nevezett ki az állam legfőbb funkcionáriusainak, és egyetlen törvényt sem hozott a pogány kultuszok ellen.²⁷

Nem kétlem, hogy van igazság Veyne provokatív Konstantin-értelmezésében. A kérdés itt most csak az, hogy a hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején módszertani értelemben maga Foucault – Veyne-hez hasonlóan – kellőképpen „foucaultianus” volt-e ahhoz, hogy saját, a kereszténység születésével és egyáltalán a kereszténységgel kapcsolatos történeti-eszmetörténeti kutatásaiban tartsa magát ahhoz a többek között általa kiépített alapelvhez, amely tagadja, hogy a történettudományban használható volna az eredet fogalma. A helyzet ugyanis az, hogy a kései Foucault, úgy tűnik, hol figyelmen kívül hagyta, hol egyenesen megtagadta ezeket az alapelveket. Érdekes ebből a szempontból az 1981-es előadássorozat nyitányát szemügyre venni, ahol Foucault kifejezetten az eredet kérdéséről és fontosságáról, azon belül is a keresztény morál mint eredet kérdéséről és fontosságáról beszél.

A kiindulópont Szalézi Szent Ferenc azon kijelentése, amelyben a keresztény ember megfelelő házaselete kapcsán az elefántok példaértékű magatartására hivatkozik, és ennek kapcsán fejti ki, hogy a szexuális aktus – ideális esetben – csak házaspárok között képzelhető el, csak monogám lehet, csak ritkán kerülhet sor rá, és még így is tisztátalannak kell tekinteni.²⁸ Mennyiben nevezhetjük ezt az elképzelést tipikusan keresztény elképzelésnek? Foucault pontról pontra kimutatja, hogy a Ferenc által használt elefánt-hasonlat ugyanebben a formában, és szintén a szexuális morál leírásakor, már számos antik szerzőnél is megtalálható, ennyiben tehát egyáltalán nem tekinthető specifikusan „kereszténynek”. De fontos-e egyáltalán, hogy egy adott előírás vagy életideál keresztény vagy pogány eredetű?²⁹ Foucault válasza az, hogy az erre vonatkozó tudás nemcsak fontos, de egyúttal megkerülhetetlen is: „a nagy elméleti kérdések kapcsán mindig fel kell vetnünk azt a történeti kérdést, amely kitüntetett kapcsolatban áll velük.”³⁰ Ha a morál kérdéséről van szó – mint a kései Foucault kutatásának legalapvetőbb kérdéséről –, akkor, mint azt 1981-es előadássorozatában a francia filozófus világossá teszi:

elkerülhetetlen annak a történeti kérdésnek a felvetése, hogy mi történt a Kr. utáni első évszázadban, annak a fordulatnak a korszakában, amely a pogány etikától a keresztény morálig vezetett. Ez a történeti probléma, a mi morálunk történetén belül, elválaszthatatlan minden, a mi morálunkat érintő általános kérdéstől vagy minden erre

²⁷ Uo. 22–25.

²⁸ Vö. Saint François de Sale: *Introduction à la vie dévote* [1609], II, 39.

²⁹ Michel Foucault: *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Párizs, 2014. 19. A 81-es kurzus és *A szexualitás története* II–III. kötete viszonyáról általában lásd: Frédéric Gros: „Subjectivité et vérité: quelques concepts inédits”. In Daniele Lorenzini et al. (szerk.): *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Vrin, Párizs, 2013. 79skk. skk

³⁰ Foucault: *Subjectivité et vérité*. 21.

vonatkozó politikai kérdéstől, csakúgy, ahogy minden politikai reflexió elválaszthatatlan a francia forradalom problémájától, és minden, a tudományra vonatkozó reflexiónak szerves részét képezi a matematikai fizika megalapítása.³¹

Innen nézve nem meglepő, hogy a kései Foucault írásaiban és előadásaiban a kereszténység mindig újra egy olyan referencia- és eredetpontként tűnik fel, amely alapvetően, és Foucault szerint alapvetően negatívan befolyásolja azt, hogy kik vagyunk, hogy miként cselekszünk, hogy miként törődünk önmagunkkal és másokkal, és hogy miként gondolkodunk másokról és önmagunkról. Ebben az értelemben beszél egy 1981-es előadásában a „mi keresztény társadalmainkról” (DE, II, 990), vagy egyik utolsó előadásában a „mi keresztény kultúránkról”³². Tulajdonképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy mi, európaiak, egész világunkat valamiféle, a valóságot Foucault szerint nyilvánvalóan eltorzító keresztény „szemüvegen” keresztül látjuk;³³ ezért, hogy a „nyugati” vagy „európai” jelző a kései Foucault-nál kis túlzással azonos értelművé válik a „keresztény” jelzővel. Amire Foucault felhívja a figyelmet, az – Veyne felfogásával szemben – az, hogy a kereszténység nem a múltunk, az örökségünk, valami, ami mögöttünk van, hanem, sajnálatos módon, legalapvetőbb viszonyulási módunk önmagunkhoz és a körülöttünk élőkhez, valami, amitől a legjobb lenne azonnal megszabadulnunk, de ami szinte menthetetlenül foglyul ejtett bennünket.³⁴ „Azért foglalkoztat szenvedélyesen évek óta a modern szubjektum genealógiájának felvázolása, mert ez az egyik módja annak, hogy megszabaduljunk a szubjektum hagyományos filozófiájától.”³⁵

Ennek jegyében beszél azokról a „keresztény öntechnikákról”, amelyek „döntő fontosságúak a modern szubjektum genealógiáját illetően”,³⁶ ezek a keresztény technikák ugyanis azok, amelyek „évszázadokon át irányadók voltak, és amelyek a mai napig dominánsnak mondhatóak.”³⁷ „A kereszténység nem más, mint a nyugati én hermeneutikájának a bölcsője.”³⁸ E „kritikai” meggyőződés jegyében kezdett el foglalkozni a hetvenes évek közepétől fogva a keresztény auktorokkal, és elemezte mélyrehatóan – mint posztumusz műve, *A hús vallomásai* is világossá teszi³⁹ – Tertullianus, Cassianus vagy akár Szent Ágoston műveit. Nyilvánvalóan nem abból a célból fordult ezekhez a szerzőkhöz és ezekhez a szövegekhez,

³¹ Uo.

³² Michel Foucault: *Discours et vérité précédé de La parrésia*. Vrin, Párizs, 2016. 197.

³³ Uo.

³⁴ Vö. pl. az 1979 őszén tartott, a kereszténységre fókuszáló „Omnes et singulatim” című előadás megjegyzését: „Még ha a felvilágosodás fontos szakasz is a történelmünkben és a politikai technológia fejlődésében, úgy gondolom, hogy sokkal korábbi folyamatokra is hivatkoznunk kell, ha meg akarjuk érteni, hogyan váltunk saját történelmünk foglyaivá.” (In Szokolczay (szerk.): i. m. 45.)

³⁵ Foucault: *Discours et vérité*. 297.

³⁶ Foucault: *L'origine de l'herméneutique de soi*. 50–51.

³⁷ Uo. 89.

³⁸ Uo. 66.

³⁹ Michel Foucault: *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Gallimard, Párizs, 2018.

hogy archiválja és újra felfedezze számunkra a keresztény örökséget és múltat, hanem azért, hogy ezekre támaszkodva gondolja el legégetőbb aktualitásunkat, azt, hogy mik és kik vagyunk itt és most, hogy miben áll a kultúránk, az életünk, és persze hogy mit jelent felvilágosodni, felnőni, kinőni alapvetően keresztény gyökerű, mélységesen lehangoló szellemi kiskorúságunkból, vagyis hogy miként és milyen mértékben képzelhető el a kereszténység – keresztény önmagunk, keresztény gondolkodásunk, keresztény „önkultúránk” – megtagadása:

A mi problémánk ma talán éppen az, hogy rájövünk: önmagunk feltárása azoknak a technológiáknak a felkutatásával egyenlő, amelyek a történelem folyamán létrejöttek. A mi problémánk ma talán éppen az, hogy meg kell változtatnunk ezeket a technológiákat. A legalapvetőbb politikai kérdés ebben az értelemben nem lehet más, mint önmagunk politikája.⁴⁰

Elgondolni a kereszténységet Foucault szerint annyit tesz, mint elgondolni önmagunkat. Végiggondolni a kereszténységet, elgondolni a kereszténység „lényegét”: ebben áll a kortárs filozófia par excellence „politikai” feladata, és erre éppen a kereszténység csapdájából való kilépés vágya miatt van égető szükségünk.

A hús keresztény etikája

Önmagunk „kritikájának” vagy „politikájának” a kérdése történeti kérdésként merül tehát fel Foucault-nál, amely kérdést a következőképpen fogalmazhatjuk meg: miben áll a kereszténység radikális újdonsága a klasszikus görög és a későantik kultúrához és önkultúrához képest? Foucault mindenekelőtt arra világít rá, hogy milyen vélt különbségeket szokás ebben a tekintetben a kereszténység számlájára írni, tévesen; és éppen ezek megkérdőjelezéséből válik láthatóvá gondolkodása és történeti kutatása igazi tétje: a keresztény origó és eredet maradéktalan feltárása (antik előzményeivel együtt), annak érdekében, hogy megtörténjen ennek a téves önkultúrának a lehető legradikálisabb elutasítása és megtagadása. Ahogy maga Foucault mondja, „saját magunkról és saját magatartásunkról alkotott koncepcióink foglyai vagyunk: fel kell szabadítanunk szubjektívitásunkat, szabaddá kell tennünk a saját magunkhoz fűződő viszonyunkat”.⁴¹

⁴⁰ Foucault: *L'origine de l'herméneutique de soi*, 90.

⁴¹ Michel Foucault: „Foucault étudie la raison d'État”. In DE II. 802 és 857.

A kérdés persze nemcsak az, hogy mi a keresztény eredet és origó, hanem hogy létezik-e egyáltalán olyasmi, mint „kereszténység”? Foucault ezzel kapcsolatos álláspontja finoman szólva nem egységes: egyfelől azt mondja, hogy „elővigyázatlanság volna »a« kereszténységről beszélni, mintha létezne olyasmi mint »a« kereszténység [...]. A pogányságot sem szabad egységként kezelnünk, és ez a kereszténységre még inkább igaz”.⁴² Történeti vázlataiban Foucault egyébként valóban egészen különböző, egymással nem kifejezetten kompatibilis kereszténység-felfogásokat alkotott meg vagy tárt fel. Másfelől azonban Foucault mindig is hajlamos volt úgy tenni, mintha nagyon is létezne vagy létezett volna „a” kereszténység mint olyan, vagyis mintha mégis csak egyetlen egységként kellene és lehetne kezelni a kereszténységet.⁴³ Jelen tanulmányban nincs mód arra, hogy végigkövessem Foucault dinamikus, nem egyszer ellentmondásos, előadástól előadásra változó kereszténység-kutatását: ezt egy korábbi könyvemben már megkíséreltem vázlatosan elvégezni.⁴⁴ A következőkben, Foucault az utóbbi években megjelent előadásainak és szövegeinek – és a vonatkozó másodlagos irodalom – fényében azt szeretném bemutatni, hogy pontosan miben áll ma, itt és most, az a folyamat és állapot, amelyet Foucault kifejezetten „a kereszténységhez” köt, amely – szerinte – a leginkább felelőssé tehető szellemi értelemben vett „kiskorúságunkért”, és amellyel szemben, következésképpen, meg kell fogalmaznunk az „önmagunk kritikai ontológiájához illő filozófiai *éthoszt* mint azoknak a határoknak a történelmi-gyakorlati tesztelését, amiken túl lehet lépnünk, vagyis mint egy önmagunkon mint szabad lényeken önmagunk által végzett munkát”.⁴⁵

A legáltalánosabb tévhit, amelyet Foucault kritikával illet, nem más, mint az, hogy a kereszténység a felelős a test és egyáltalán a szexualitás elítéléséért és leértékeléséért. Ez Foucault szerint nemcsak azért téves, mert – mint *A tudás akarásában* kiemelte – a keresztény szexuális kultúrára valóságos „bujtogatásként” kell tekintenünk (ha nem is közvetlenül a szexuális aktusról, de a szexualitásról való folyamatos „beszédre-bujtogatásról” van is szó),⁴⁶ és nemcsak azért, mert elegendő az antik és a késő antik szövegek tanulmányozása, hogy rájövünk: a pogány szexuális morál semmivel sem volt megengedőbb a keresztény morálnál (a

⁴² Foucault: *Subjectivité et vérité*, 20.

⁴³ Vö. pl. Bevis, Cohen, Kendall ezzel kapcsolatos, meglehetősen éles, de jogos kritikai megjegyzéseit: Phil Bevis, Michele Cohen, Gavin Kendall: „Archeologizing Genealogy. Michel Foucault and the Economy of Austerity”. In Barry Smart (szerk.): *Michel Foucault. Critical Assessments*. Routledge, London/New York, 1998. VI, 180.

⁴⁴ Ld. Cseke Ákos: *Igaz szó, igaz élet. A kései Foucault és az igazság története*. L'Harmattan, Budapest, 2015. 209–237.

⁴⁵ Foucault: „Mi a felvilágosodás?” 109.

⁴⁶ Vö. Michel Foucault: *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Atlantisz, Budapest, 1996. 19–54. Ld. még pl. Sforzini megjegyzését: „A kereszténység Foucault szerint nem hogy nem volt »szexellenes«, hanem, épp ellenkezőleg, központi jelentőségűvé tette a szexualitás problémáját a nyugati szubjektivitáson belül.” Arianna Sforzini: „*Corps de plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relu par Michel Foucault*”. In Sandra Boehringer és Daniele Lorenzini (szerk.): *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Kimé, Párizs, 2016. 162.

keresztény szexuális morál valójában inkább csak a szigorú antik pogány szexuális morál továbbvívője és örököse volt); hanem azért is, mert e tévhit éppen azt teszi lehetetlenné, hogy megértsük, miben állt a kereszténység valódi újdonsága a szubjektum nyugati történetén belül.

Foucault három nagy korszakot különböztet meg a szexualitás nyugati történetében. Az első a klasszikus antikvitás, amelyet alapvetően az *aphrodiszia* fogalmával ír le. Ez a kultúra két alapelven nyugszik: az aktivitás és az izomorfizmus alapelvén. Az előbbi azt mondja ki, hogy szexuális értelemben csak az aktivitás, vagyis a penetráció számít, amiből egyenesen következik, hogy a nő a szexuális tevékenységnek nem aktív alanya, hanem csupán objektuma; a második pedig a szexualitás társadalmi dimenziójára vonatkozik és a szexualitás és a társadalmiság alapvető összefüggését mondja ki. A szexuális tevékenység helyes vagy helytelen voltát az határozza meg, hogy megfelel-e bizonyos társadalmi szokásoknak: az a szexuális viszony rossz, amely heteromorf, vagyis nem felel meg a társadalmi viszonyoknak (ilyen például a szomszéd feleségével való szeretkezés, amely szétzilálja a közösséget); az izomorf, vagyis helyes szexuális viszony megegyezik a társadalmi szokásokkal: ilyen például az úrnak a szolgálkkal folytatott viszonya.⁴⁷ Ami fontos, az az, hogy már ebben a korban is erős gyanúval szemlélik a szexuális aktust, amely a halálhoz hasonló, amely elveszi az ember életenergiáit, és amely nem kompatibilis sem az igazsággal, sem a tudattal, sem az emlékezettel.⁴⁸

A késő antik szexuális kultúra ezt a gyanút viszi tovább (és örökíti át majd a kereszténység számára): nem gyökeresen mást mond, hanem alapvetően más módon észleli *ugyanezt* a problémát.⁴⁹ Ez az átmeneti korszak két alapvető változást hoz: egyfelől azt, amit Foucault – a klasszikus izomorfizmus „szabadelvűségével” szemben – „a nemi érintkezés hitvesiesítésének”⁵⁰, „a szexuális tevékenység házastársiasításának”⁵¹ vagy „a házastársi viszony erotizációjának”⁵² nevez: a szexuális aktivitás területe elsősorban a házasság lesz. Ezzel párhuzamosan, másfelől, nemcsak a hűség, azon belül is természetesen a házastársi hűség fogalma és gyakorlata lesz központi, hanem egyúttal felértékelődik a nő szerepe is, aki már nem pusztán objektuma a szexuális váagnak, hanem szubjektuma is (ha más nem, annyiban, amennyiben aktívan beleegyezik objektumként való kezelésébe). A férfi és a nő közötti viszony most először válik konkrét elemzés tárgyává (meg kell-e házasodnunk? megházasodhatunk-e,

⁴⁷ Foucault: *Subjectivité et vérité*. 82–83.

⁴⁸ Uo. 153.

⁴⁹ Uo. 103.

⁵⁰ Michel Foucault: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Atlantisz, Budapest, 2001. 175.

⁵¹ Uo. 196.

⁵² Foucault: *Subjectivité és vérité*. 169.

ha filozófusok vagyunk? ténylegesen hogyan kell filozófiai értelemben viselkednünk a házasságban?⁵³), egyúttal pedig egy bizonyos igazság-kutatás terepévé. Foucault „a szociális tér »dezafrodizálásáról« [*désaphrodisation du champ social*]”⁵⁴ beszél: ideális esetben az *aphrodiszia* birodalma immár nem egy tágabb, a szociális mező számos területére kiterjedő birodalom, hanem alapvetően „csak” a házasság területe.

Mit jelentett ez a férfiasság megélése tekintetében? Foucault egyfajta felbomlást észlel itt: a hím és a férfias, a privát és a publikus én elkülönülését. A férfi csak otthon, a négy fal között, a házasságban élheti ki a maga „hímségét”, más társadalmi kereteken belül azonban úgy kell férfiként léteznie, hogy függetleníti magát szexuális indíttatásaitól és aktivitásától – aminek természetes velejárója az a követelmény, hogy a saját magához fűződő viszonya is problematikussá és egyúttal intenzívebbé vált.⁵⁵ Míg korábban a férfi a társadalom legtöbb terében a szexuális tevékenység természetes és magától értődő szubjektuma volt (szemben a nővel, aki pusztán objektumként létezett), most a férfi szubjektum önmaga objektumaként tűnik fel; míg korábban az aktus és a penetráció volt a szexualitás centruma, mostantól átkerül a hangsúly a vágy mozzanatára, még hozzá a vágy féken tartására és egyáltalán a kísértés problémájára (végső soron a testről a húsról). Ez a változás, az aktustól a vágy, a társadalmi szokásoktól az interioritás felé történő elmozdulás, ez a sajátos (ön)kultúra, amelyben a szexualitás, sőt az ember mint szexuális lény önmaga számára alapvetően problémaként vagy legalábbis problémaként is jelentkezik, már megelőlegezi a keresztény kultúrát és önkultúrát, amelynek legalapvetőbb kérdése és problémája nem más, mint „a hús mint a vágyódó test szubjektivitása”, és amely pontosan ezt a későbbi antik problémátudatot fejleszti tovább, és ennek dolgozza ki szerteágazó elméletét. Ez az, amit Foucault „a hús keresztény etikájának” vagy „tapasztalatának” nevez⁵⁶, és amelyet – többek között – Cassianusra és Ágostonra hivatkozva ír le.

A testtel és a szexualitással szembeni gyanú, az a belátás, hogy a szexualitás valamilyen értelemben tisztátalan, hogy tehát a halállal áll kapcsolatban és nem kompatibilis az igazsággal, nem jellegzetesen keresztény tapasztalat, ahogy a szexuális aktusok kodifikációjának akarata vagy akár a házastársi hűség illetve „a házasság mint meghatározatlan spirituális egység, amelynek határai nem azonosak az élet határaival és amely valahogy az idő végtelenségébe

⁵³ Uo. 108–113.

⁵⁴ Uo. 260.

⁵⁵ Uo. 265.

⁵⁶ Uo. 102. Vö. Michel Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Ford. Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint. Atlantisz, Budapest, 1999. 42–43. (A fordítás nem „húsként”, hanem „testiségként” adja vissza a francia „*chair*” szót: „a »testiség« keresztény tapasztalata”.)

nyúlik” fogalma, vagyis végső soron a házasság mint „vallásos” jelenség felfogása sem.⁵⁷ Mi tehát a specifikusan új a kereszténységben? Foucault szerint annak a folyamatnak az elmélyítéséről van szó, amely persze csírájában már a késő antikvitásban is megfigyelhető volt, és amely során a férfi, aki eredetileg a szexuális aktus szubjektuma volt (szemben a nővel) egyszerre és egyre inkább objektiválódni kezd, és ennek során egyre inkább belebonyolódik abba a kimeríthetetlen munkába, amit önmaga felkutatása és kifürkészése jelent:

A kereszténységben már nem pusztán arról van szó, hogy a szexuális aktus inkompatibilis az igazsággal, hanem arról, hogy meg kell találni azokat a technikákat, amelyek révén az ember képessé válik meglegelni saját vágyai igazságát [...]. A kereszténység az igazsághoz fűződő viszonyok kapcsán bevezette azt az alapvető kérdést, amelyet úgy fogalmazhatunk meg: mi a helyzet a vágyam igazságával? A kereszténység bizonyos értelemben kettészakította vagy megkettőzte a szexualitásnak az igazsághoz fűződő viszonyát, és ezáltal úgy vetette fel a vágy igazságának kérdését, hogy az embernek mindenekelőtt erre kellett választ találnia – hogy aztán majd eljuthasson, minden szexuális vágyat maga mögött hagyva, magához az igazsághoz. Így ment végbe a kereszténységben a szubjektivitás és az igazság szoros összekapcsolódása a vágy kapcsán, ami nemcsak a kereszténységre, hanem egész civilizációnkra és egész gondolkodásmódunkra jellemző maradt.⁵⁸

Végső soron a görögségben specifikusnak számító oidipuszi alaphelyzet univerzálissá válásáról is beszélhetünk, ha Oidipusz alakját olyan alakként értelmezzük, akit maga alá temet az igazság megismerése iránti, már-már embertelen és istentelen vágy:

Nem kell már Oidipusznak lenni ahhoz, hogy egész lényünkkel azon legyünk, hogy felfedezzük saját létünk igazságát. Nem a pestistől szenvedő nép, hanem egész egyszerűen azon intézményes, kulturális és vallásos rendszer nyomására kell ezt megtennünk, amelyhez tartozunk. Ha az igazság kimondásáról van szó, akkor, anélkül, hogy tudnánk róla, mindannyian egy kicsit Oidipuszok vagyunk.⁵⁹

Ez az „Oidipusz-komplexus” Cassianusnál abban a parancsban érhető tetten, amely azt mondja ki, hogy „ki kell lépnünk a húsból, de meg kell maradni a testnek [*exire de carne in corpore commorantem*]”, ez ugyanis világosan rámutat arra, hogy a kereszténység számára az igazi

⁵⁷ Foucault: *Subjectivité et vérité*. 221. Kérdés persze, hogy a házasság keresztény koncepciója éppen a házastársi viszony időtlenségét és végtelenségét mondja-e ki. Ld. Heidl György: *Csont az én csontomból. A házasság keresztény misztériuma*. Kairosz, Budapest, 2017.

⁵⁸ Foucault: *Subjectivité et vérité*. 160.

⁵⁹ Foucault: *Du gouvernement des vivants*. 306.

probléma nem a lélek/test, hanem a hús/test ellentét, végső soron az akart és az akaratlan, a szándékos és a szándéktalan közötti ellentét.⁶⁰ Nem az a kérdés, hogy az ember – Cassianus esetében nyilván a szerzetes – szexuális viszonyt létesít-e valakivel (*fornicatio*), hanem a *libido* és az *immunditia*, a vágy és végső soron az éjszakai magömlés, vagyis az, hogy miként éli meg az ember a maga vágyait:

[Cassianus] elemzései nem térnek ki a szexuális kapcsolatra, hanem az egyén magányos, belső világát veszik célba [...]. A gondolkodás mozzanatain való szakadatlan munkáról van szó, a legtöredékesebb formákon, elemeken végett munkáról, amelyek kiválthatják e mozzanatokot, oly módon, hogy a szubjektum abban még csak részt se vegyen, még az akarat „legakaratlanabb” és leghomályosabb formájában sem.⁶¹

Valójában, mint Foucault rámutat, a kereszténység már a szüzesség mint életmód dicséretét és elméletét is úgy alkotta meg, hogy közben a szüzesség elgondolásának mindvégig a szexualitás problémája volt a centruma, csak éppen nem a szexuális aktus mint a másikkal fűződő viszony, hanem a szexualitás mint az önmagamhoz fűződő viszony vonatkozásában. A szexualitás Cassianusnál olyan erő, amely beférkőzik az ember – a szerzetes – legtitkosabb gondolataiba, kísértés, amelyet vissza kell utasítani; ehhez azonban a szerzetesnek mindenekelőtt azt kell megértenie, hogy ez a kísértés oly módon játszik vele a tudat mélyén, hogy soha nem tudja uralni ezt a játékot magát, hogy tehát, tisztán önmagában, teljesen ki van szolgáltatva hatalmának (végső soron: önmagának, az önmagában visszhangzó démoninak).

Innen a Cassianus nyomán levont parancs, ami Foucault szerint előbb a szerzetesség alapelvevé vált, később azonban a szubjektum nyugati történetének alapmintájává lett: teljes engedelmességgel tartozunk az előljárónknak, minden gondolatunkat ki kell mondanunk előtte, mert egyedül az tudja kiismerni a lelkünk mélyén, és persze a húsunkban, a testünkben leselkedő kísértőt és ellenséget, aki kívül van rajtunk, aki szabad tőlük.⁶² Egész életünk saját belső lelki életünk, legkisebb, talán első pillantásra érdektelennek tűnő gondolataink már-már szabad asszociációs megvallásává, végső soron egy nagy elbeszéléssé, egy belső „regénnyé”, egy folyton alakuló narratívává változik át.⁶³ Igazat kell mondanunk önmagunkról, és az igazmondásnak ez a parancsa válik a szexualitás keresztény tapasztalatának alapjává, ami valami teljességgel új az *aphrodiszia* antik és alapvetően nem az embernek önmaga lelkével, hanem a másikkal kapcsolatos, társadalmi tapasztalatához képest. A kereszténység újdonsága

⁶⁰ Vö. Arianna Sforzini: *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Presses Universitaires de France, Párizs, 2014. 108.

⁶¹ Michel Foucault: „Küzdelem a szüzességért”. Ford. Romhányi Török Gábor. In Romhányi Török Gábor: *A fantasztikus könyvtár*, 127.

⁶² Uo. 131–132. Ld. még Foucault: *Histoire de la sexualité IV*, 216–244.

⁶³ Vö. Michel Foucault: *A rendellenesek*. Ford. Berkovits Balázs. L'Harmattan, Budapest, 2014. 187.

nem abban áll tehát, hogy a korábbiaknál szigorúbb előírásokat fogalmazott meg a szexuális étellel kapcsolatban, hanem abban, hogy egy teljesen új területet nyitott meg a szexualitás szabályozása során és érdekében: a probléma egésze a gondolkodás területére helyeződött át, és azon belül is az ember önmagához fűződő viszonya lett meghatározó. Ez az, amit Foucault „keresztény Nyugatnak” mond: azt a vágyat, parancsot és belső indítást, hogy az ember „szóba hozza önmagát”, „számot adjon magáról”, kifürkéssze lelke igazságát.⁶⁴

Ágoston jelentősége Foucault szemében az, hogy mindezt a házaselet berkein belül gondolta újra és fejezte ki: ez az, amit „a szexualitás libidinizációjának”⁶⁵ nevez. Hiszen nem maga a szexuális aktus a lényeg és a probléma – ezt fejezi ki az a belátás, hogy már a paradicsomban is volt vagy lehetett szexuális élet Ádám és Éva között⁶⁶ –, hanem a libidó, a vágy, és Foucault egyik alapvető tézise éppen az, mint *A szexualitás története* negyedik kötetének szerkesztője, Frédéric Gros is utalt rá egy rádióbeszélgetésben,⁶⁷ hogy „az ember csak a kereszténység óta vált a szó tulajdonképpeni értelmében szexuális szubjektummá”. Mit jelent szubjektummá és szexuális szubjektummá válni? Mint azt Foucault Ágoston nyomán kifejti, ez a folyamat a bűnbeeséssel, és nem a szexuális aktussal veszi kezdetét.⁶⁸ A kezdet az ember lázadása Isten ellen, vagyis az engedetlenség momentuma, a válasz pedig mi más is lenne, mint az, amit Ágoston „*reciproca inobedientiá*”-nak nevez, vagyis hogy a lázadás maradandó jeleként az ember egyik testrésze – a nemi szerve – maga is fel-fellázad az ember ellen, és összességében olyan erővé válik, amely az embert mindig és bármikor önmaga ellen fordít(hat)ja: „Néha akaratuk ellenére erőszakoskodik velük ez az inger, néha viszont cserbenhagyja a vágyakozót, és miközben a lélekben izzik a vágy, a testben kihűl.”⁶⁹ Ádám és Éva ezzel szemben a paradicsomban még úgy szeretkezhetek (volna) egymással, mint ahogyan a magvető veti el a földön a magot: nyugodt szívvel, tiszta fejjel, békében, mindenféle kéjvágy és szégyenérzet nélkül.⁷⁰ Ezért mondhatjuk, hogy nem maga a szexuális aktus a bűnbeesés jele, netán következménye, hanem a nemi szerveknek (a saját testnek, a saját vágyaknak, végső soron tehát az embernek magának) az ember elleni lázongása és engedetlensége: „Az ember átadatott önmagának, mivel önteltségében elhagyta Istent, s mivel nem engedelmeskedett

⁶⁴ Foucault: *Du gouvernement des vivants*, 305.

⁶⁵ Foucault: *Histoire de la sexualité IV*, 325.

⁶⁶ Részletesebben ld. a kötetről írt recenziómat: „Élt-e szexuális életet Ádám és Éva a paradicsomban? Foucault mint középkorász?”. In *Kultúra és kritika*, 2019. március 6., <http://www.kuk.hu/hu/content/elt-e-szexuális-életet-ádám-és-éva-paradicsomban-foucault-mint-középkorász-0>, utolsó elérés: 2019. szeptember 19.

⁶⁷ Itt meghallgatható: <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/les-aveux-de-la-chair>, utolsó elérés: 2019. szeptember 19.

⁶⁸ Vö. Foucault: *Histoire de la sexualité IV*. 332s. ill. Michel Foucault: „Sexualité et solitude”. In DE II. 987–997.

⁶⁹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. 3. kötet, Ford. Dr. Földváry Antal. Kairosz, Budapest, 2006. 242. (XIV, 16)

⁷⁰ Uo. 255. (XIV, 24)

Istennek, ezért nem tudott önmagának sem engedelmeskedni.” Onnantól fogva, mondja Ágoston a zsoldárosra hivatkozva, „olyan az ember, mint a hibavalóság” (Zsolt, 143, 4).⁷¹

Talán akkor van Foucault a leginkább az elemében, amikor ezt a hiábalóságot, ezt az engedtelenséget mint a nem-akartnak az ember fölötti uralmát kell leírnia: olyan kifejezésekkel él itt, mint pl. „a nem-akart stigmája a bűnbeesés utáni szexuális aktuson”, „önmagamnak ez az önmagammal szembeni megosztottsága”, amelyben „nem is a nem-akart áll szemben az akarttal, hanem az akarat mélyén rejlő, az akarat legsajátabb lényegét rejtő nem-akart”; Foucault azokról az „emberből kitéphetetlen megrázkódtatásokról” beszél, „amelyeket a libidó ültet el az emberben”, és amelyek nyomán „a bűnbeesés utáni embernek azzal kell szembesülnie, hogy nem sajátja és nem birtoka a saját testisége”.⁷² Az a végtelen belső kiszolgáltatottság érdekli tehát Foucault-t, amely során az ember elveszti önmaga fölött a hatalmat és az irányítást. Ez az a pont ugyanis, ahol Ágoston elmélete találkozik és érintkezik Cassianus szövegeinek alapmotívumával, oly módon, hogy míg Cassianusnál mindez elsősorban egy szűk réteg életkultúráját érinti, a szerzetesekét, addig a libidó problémája Ágostonnál a házasság intézményén belül tárul fel, vagyis végső soron laicizálódik és egyetemessé válik.

Foucault Cassianuson és Ágostonon edzett kereszténységfelfogásának három alappilére van tehát: egyfelől az, hogy a vágy momentuma fontosabbá vált a tényleges szexuális aktusnál, másfelől az, hogy a vágy ily módon láthatóvá vált problémája azt a parancsot ültette el az emberben, hogy saját igazságának kifürkészésébe merüljön el, végezetül pedig az, hogy a húsnak ebben a keresztény tapasztalatában a másik ember, végső soron a társiasság intézménye elsősorban nem a szexualitás, hanem a verbalizáció aktusa során játszik jelentős szerepet („elmondani a másiknak az igazságot saját magamról”). A kereszténység mélyén rejlő alapvető belátás nem más, mint hogy „az ember nem tudja reálisan és mindenre kiterjedően uralni önmagát”.⁷³ Innen, hogy az embernek szüntelen gyanúval kell élnie önmagával szemben, és mintegy túl kell lépnie önmagán, és a másikra vagy a Másikra, végső soron a kegyelemre kell hagyatkoznia annak érdekében, hogy győztesként kerüljön ki az önmagával folytatott küzdelemből.⁷⁴ A helyzet az, hogy:

⁷¹ Uo. 238. (XIV, 15). A *libidónak* ez az elmélete, mint Ágoston-értelmezése közben Foucault megjegyzi, alapvetően „fallikus” eredetű, vagyis férfiközpontú, de Foucault azokra az Ágoston-passzusokra is felhívja a figyelmet, amelyek a női és a férfi szexualitás „szimmetriáját” hangsúlyozzák, vagyis amelyek mindkét nemre kiterjesztik és érvényesnek mondják a *libido* e teóriáját. Vö. Foucault: *Histoire de la sexualité IV*, 327.

⁷² Foucault: *Histoire de la sexualité IV*, 339–354.

⁷³ Sforzini: *Michel Foucault*, 113.

⁷⁴ Uo. 114.

sem a testet, sem a húst nem lehet teljes egészében kiiktatni, ugyanakkor tisztában kell lenni azzal, hogy a test és a hús révén az ember előtt folyamatosan megnyílik a bűn és a bukás lehetősége. Ez a szüntelen kísértés igazolja azon eljárások intézményesítését, amelyek ellenőrzés alá vonják az individuumokat. „A hús nagyon nehéz, nem mellesleg nagyon homályos fogalma” az, ami előkészíti a talajt a hatalmi beavatkozásra, amelynek eszköze nem más, mint a testek felügyelete...⁷⁵

A szexualitás vagy a libidó problémája mindenesetre Foucault szerint Ágostonnál és Cassianusnál is az önmagamhoz fűződő viszonyon áll vagy bukik, nem testi, hanem lelki eredetű, és az engedelmisség, az önmegismerés és az önmehtagadás hármasság felé vezet (és éppen ennyiben tekinthető specifikusan kereszténynek). Végül soron ez a Nyugat nagy, „Tertullianustól Freudig ívelő története”: az a történet, amely során „megjelenik Nyugaton a vágy szubjektuma mint a megismerés tárgya. Az antikvitás problémája az volt: hogyan ne adjam át magam a vágy azon mozgásának, amely a gyönyörökkel kapcsolódik össze? A kereszténység óta a probléma másként fogalmazódik meg: hogyan fedezzem fel a vágy szubjektumaként értett önmagamot önmagam és mások számára?”⁷⁶

Igazság versus igazmondás

A szexualitás története és azon belül is a kereszténység vizsgálata Foucault szerint arra tanít meg bennünket, hogy szellemi értelemben vett kiskorúságunk elsősorban az önmagamunkhoz és a másokhoz fűződő viszonyunkban ölt testet. Elveszettek vagyunk, valóságos automataként működünk, de nem elsősorban azért, mert a testünk veszi át gondolkodásunk felett az irányítást, hanem éppenséggel a gondolkodásnak vagy inkább a gondolkodásnak nevezett aktusnak, és persze ebből következően a kimondás aktusának már-már beteges túltengése, végül soron a saját magunk, saját vágyaink vagy vágyódó önmagamunk igazságaival való törődés túltengése miatt. Foucault-t annak az embertípusnak a kitermelése és megszületése érdekli, aki feltétlenül és minden áron ki akarja ismerni magát, aki igazi önmagát keresi, aki tehát rettenetes fontosságot tulajdonít az öngondozáson belül a tudatosság, a szigorú önvizsgálat mozzanatának. Foucault kérdése nem az, hogy miképpen lehet megszabadulni az igazság iránti vágyunktól. A kérdés az: képesek lehetünk-e „nem kimondani, hanem megélni az igazságot”, képesek vagyunk-e arra, hogy testünk „az igazság látható színházává” változzon át?⁷⁷ És

⁷⁵ Uo. 112–113.

⁷⁶ Foucault: *Subjectivité et vérité*, 292.

⁷⁷ Vö. Sforzini: *Michel Foucault*, 118.

persze: tudunk-e erre a kérdésre a pszichoanalízis keretein kívül és azoktól függetlenül válaszolni?

Hiszen nyilvánvaló, hogy a nyugati civilizáció keresztény gyökereinek bemutatásakor végső soron a pszichoanalitikus élettechnika genealógiájáról van szó, amely mintegy továbbörökítője és széles körben való elterjesztője a kereszténységből örökölt meggyőződésnek, hogy az embert önmaga előtt is ismeretlen, legtitkosabb vágyai, legintimebb gondolatai, éjjeli álmái, bűnös vágyai és kísértései határozzák meg, és hogy mindezzel a tudatosítás és a kimondás aktusa (a „gyónás”, a „vallomás”) szállhat szembe, az ember roppant akarata, hogy megtudja, és hogy a szó katartikus erejére hivatkozva kimondja önmagáról az igazságot. Valóban: nem ebben áll-e a szellemi értelemben vett kiskorúságunk, ebben a kicsinyes öngondozásban, amely szakadatlanul a lélek mélyéről előhívott igazságok felkutatásában, kifürkészésében és megvallásában-kimondásában érdekelt? Nem arról van-e szó, hogy amikor az ember állandóan önmagával van elfoglalva, akkor saját magába zárja be saját magát, hogy tehát a börtön, ami körülveszi és amitől szenved, az tulajdonképpen saját maga, mindaz, amit magáról gondol vagy gondolni vél, egyúttal pedig éppen az, hogy gondolatai állandóan a saját lelke mélyén felfedezni vélt igazságai körül forognak?

Megérteni a kereszténységet és felszabadulni spirituális befolyása és hatalma alól, felvilágosodni, bátornak lenni és „merni gondolkodni” nem éppen azt jelenti-e, hogy elkülönítjük egymástól az igazság kimondására vonatkozó és az önmagunk iránti gondot? És nem arról van-e szó, hogy a pszichoanalízishez hasonlóan a modern – karteziánus és posztkarteziánus – filozófia (és persze a tudomány) is végső soron a keresztény élettechnikák foglya és örököse? „Azt a létmódot – mondja Foucault –, amelyre a filozófia megnyitja az embert, teljes egészében a megismerés határozza meg.” A kérdés egyrészt az: „miért csak az igazság iránti gond formájában vesszük gondba önmagunkat?” Másrészt pedig az: ha igaz, hogy a mi kultúránk, a nyugati-keresztény kultúra legmeghatározóbb vonása ez az igazmondásra vonatkozó parancs, és minden stratégiai különbség voltaképpen az e parancs által kijelölt mezőn „belül” megy végbe és értelmezhető, akkor mit jelent az „*Ausgang*”, a „kilábalás”, a kijutás erről a jól körülhatárolt területről? Van-e egyáltalán „kint” és „kiút” (DE, II, 1542.)?

Egy 1973-as előadássorozatában Deleuze és Guattari nyomán Foucault világosan rámutatott arra, hogy az „Ödipusz-komplexus”, a freudi pszichoanalízis megkérdőjelezhetetlen princípiuma nemhogy nem valóság és igazság, hanem pusztán egy tévedés (legjobb esetben egy felvetés), amellyel mint elmélettel a pszichoanalitikus technika és kultúra, végső soron a társadalom, egyszerűen foglyul ejt minket:

Ödipusz-komplexus alatt én nem a személyiség kialakulásának egy meghatározó szakaszát értem, hanem egyfajta korlátozás, kényszer megvalósulását, melynek révén a pszichoanalitikus – egyébiránt a társadalom megjelenítőjeként – egy háromszög vonalai közé keretezi be a vágyat.⁷⁸

Az „Ödipusz-komplexust” dogmaként hirdető pszichoanalízis egy olyan vállalkozásként lepleződik le, amely „refamiliarizál, a család keretei közé kényszerít egy vágyat, aminek születési helye, tárgya és hatóköre nem a családban keresendő”.⁷⁹ Ezzel az „Ödipusz-komplexussal” azonban nagyon is párhuzamos az a szintén a pszichoanalitikus kultúra által elterjesztett, eredetét tekintve leginkább a keresztény spiritualitásból származó „Oidipusz-komplexus”, amelynek maga Foucault írja meg az előtörténetét, és amely az embert arra készíti, hogy szüntelenül számot akarjon adni nem is az igazságról mint olyanról, hanem saját lényéről és a lelke mélyén lapuló titkos igazságokról.⁸⁰

Ha kiskorúságon ezt az önmagunk állítólagos igazságaival való állandó foglalatosságot értjük, önmagunk és saját vágyaink saját magunk általi foglyul ejtését, akkor felnőni nem jelent más, mint az önmagamhoz és a másokhoz fűződő viszony bátor és teremtő átdimenzionálását: megpróbálni elgondolni, magunk elé képzelni egy olyan kultúrát és élettechnikát, amely lehetővé teszi számunkra, hogy az önmagunkhoz és a másokhoz fűződő viszonyainkat a kimondás akarásán, végső soron a nyelven és a beszéden mint közvetítő közegen túl éljük meg és át. Ez nem jelenti – legalábbis nem feltétlenül jelenti – sem az önhazugságok felmagasztalását, sem valamiféle modern értelemben vett hedonizmust, amely során a nyelv és az igazság béklyói közül megszabadult ember átadja magát a test és a hús korlátlan gyönyöreinek. Végső soron a gondolkodás és a tudatosság/öntudat kategóriájának disszociációjáról van szó, az ember felszabadításáról azon teher alól, amit az önmaga titkos gondolataiban és vágyaiban való elmélyülés vagy vájkálás jelent, és ami egyszerre bír etikai és politikai téttel. Meg kell értenünk, hogy:

az igazmondás etikájának és politikájának legalapvetőbb feladata ma abban áll, hogy fellázadunk a megismerés-igazság és a gyónás-tudományok uralma ellen, még hozzá anélkül, hogy lemondanánk az igazságról – arról van szó, hogy annak az *étosza*,

⁷⁸ Michel Foucault: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Ford. Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 1998. 109.

⁷⁹ Uo. 108.

⁸⁰ Ennek általános, többek között Foucault-ra hivatkozó elméletéhez lásd Judith Butler: *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press, New York, 2005.

létmódja és életmódja tekintetében vesszük szemügyre az igazságot, aki azt állítja magáról, hogy igazat mond.⁸¹

Mit jelent önmagam és mások elgondolása vagy inkább megélése az öntudat szigora és a tudatosság igénybevétele nélkül, és mégis szoros összefüggésben „az igazság erejével”? Hogyan kellene ezt elképzelnünk vagy felvázolnunk? Történeti értelemben, a „másként gondolkodás” történeti előzményeként talán – többek között – éppen arról van szó, amire Foucault legutolsó, az igazmondás és az igazság bátorsága történetére vonatkozó kutatásai nyomán bukkant, mintegy véletlenszerűen, és amit a kereszténység alternatív, történeti értelemben negligált és pusztulásra ítélt hagyományaként definiált: a *parrhészia* kora keresztény fogalmáról, amely alapvetően távolról sem azt jelentette, hogy az embernek ki kell mondania és meg kell vallania önmagáról valami igazságot, a saját igazságát. A *parrhészia* eredetileg nem volt más, mutat rá Foucault, mint a szív megnyitása, mint az ember önmaga iránti bizalmának helyreállítása (ami nem volt független az Isten, vagyis végső soron az igazság – de nem a saját igazság – iránti bizalomban való elmerüléstől sem):

Ez a másik *parrhészia*, amelynek megfigyelhetjük a kialakulását, egy Istenhez fűződő, teljes és pozitív viszonyt határoz meg: olyasmiről van itt szó, amit a szív nyitottságának, az önmagát Isten tekintete elé állító lélek transzparenciájának nevezhetünk. [...] Ezért mondja Philón, hogy aki képes *ek katharou tu szüneidosz*, vagyis tiszta tudattal imádkozni, az képes a *parrhésziára*. Bizonyos értelemben továbbra is igazmondást értenek a *parrhészián*, ugyanakkor azonban már nem „mondást” jelent, hanem annak a léleknek a nyitottságát, amely kinyilvánítja magát Istennek a maga igazságában, és Istenhez viszi ezt az igazságot.⁸²

Azokban a kutatásokban, amelyeket korai halála miatt nem tudott befejezni és egységesíteni, amelyeknek csak szerteágazó vázlatai maradtak ránk, Foucault tehát végső soron és összességében mégsem arra mutat csak rá, hogy a „mi civilizációnk” sajnálatos módon már-már menthetetlenül keresztény civilizáció; hanem inkább arra (vagy emellett arra is), hogy a mai értelemben vett, a ma vagy egy jó ideje meghatározónak tartott kereszténység-képünk nem más, mint egy történetileg kialakult, tehát bátran módosítható és korigálható kereszténységfelfogás. A kora keresztény *parrhészia*-konceptió, amely az 1984-es előadássorozatban Foucault számára jól láthatóan pozitív példaként kerül elő, arra utal, hogy Foucault szemében a kereszténység – pontosabban a kereszténység bizonyos, leginkább

⁸¹ Daniele Lorenzini: *La force du vrai. De Foucault à Austin*. Le Bord de l'Eau, Lormont, 2017. 150.

⁸² Foucault: *Az igazság bátorsága*, 434–435.

másodlagosnak mondható, az „aszketikussal” szembenálló, „misztikus”⁸³ hagyománya – ekkor már nemcsak elodázhatatlan múltként és rettenetes jelenként kerül értelmezésre, hanem úgy is mint ami talán távoli modelljéül is szolgálhatna egy lehetséges, kiküzdhető, megalapítható, alternatív jövőnek, a holnap etikájának; nemcsak morális adottság, hanem az önmagunkhoz és másokhoz fűződő viszonyunk másfajta megélésének példaértékű, „politikai” lehetősége is. Ez az, amit a kései Foucault történeti kutatásai optimista és már-már aktivista oldalának nevezhetünk. Ahogy egy 1978-as interjúban mondta:

Egész kutatásom az abszolút optimizmus követelményén nyugszik. Nem azért végzem el ezeket a vizsgálatokat, hogy rámutassak: ilyen a dolgok állása, az ember ezeknek a dolgoknak a foglya. Csak annyiban beszélek ezekről a dolgokról, amennyiben úgy gondolom, hogy az adott helyzet megváltoztatható. Mindent azért teszek, hogy azzal, amit teszek, ezt a változást szolgáljam. (DE, II, 912.)

Amire, zárásként, fontos felhívni a figyelmet, az az, hogy ez a Foucault által *Az igazság bátorságában* csak vázlatosan kidolgozott alternatív kereszténység-kép apró kiegészítője csupán annak a nagyszabású vállalkozásnak, ami *Az igazság bátorsága* maga, és amely elsősorban a szókratikus és cinikus filozófiai hagyomány leírása és bemutató elemzése által véli képesnek magát arra, hogy tényleges alternatíváját adja a kereszténységnek – az „aszketikus” vagy „egyházi” kereszténységnek – mint meghatározó nyugati önkultúrának. Ennek az alternatívának a feltárása, leírása és értelmezése itt nem (lehet) feladatunk; fontos utalni azonban, többek között, akár a „didonai logon” szókratészi alapelvére (számot adni önmagáról egy bizonyos *logosz* nevében, de nem önnön titkaim, titkos igazságaim kifürkészése értelmében),⁸⁴ akár a cinikus filozófiai iskola elemzésére, amely, mint Foucault rámutat, a hagyományos filozófiai iskolákkal szemben elsősorban nem azon dolgozott, hogy kimondja, hogy kifejtse, hanem azon, hogy megélje, hogy mindenki számára botrányosan élővé és láthatóvá tegye a testében, a léteben, az egész egzisztenciájában az igazságot.⁸⁵

Amiről szó van, ami Foucault számára Platón írásaiban, a cinikusokkal kapcsolatos szövegekben vagy akár a kereszténységben negatív és pozitív értelemben meghatározó, az nem más, mint az „igaz élet” (*aléthész biosz*, *aléthinosz biosz*)⁸⁶ olyan radikális eszméjének és gyakorlatának kidolgozása, amely ha nem is teljesen független a „szóval élés”, a kifejezés és az önkifejezés emberi, túlságosan is emberi vágyától, mégis a lehető legkisebb szerepet szánja

⁸³ Uo., 450.

⁸⁴ Foucault: *Az igazság bátorsága*. 203, 221, és 224skk; Foucault: *Discours et vérité*, 197–198.

⁸⁵ Foucault: *Az igazság bátorsága*, 240–241. Vö. Sforzini: *Michel Foucault*, 101.

⁸⁶ Foucault: *Az igazság bátorság*, 296.

ebben az életben a *Wahrsagen*nek, az igaz puszta kimondásnak. Ami különössé és figyelemreméltóvá teszi ezt a vállalkozást, az az, hogy ezt a kritikát, az igazmondás megkérdőjelezését vagy háttérbe szorítását Foucault éppen az igazság feneketlen akaratának nevében végzi el.⁸⁷

⁸⁷ Jelen tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.