

Sós Csaba

EGY ANTINÓMIA NYOMÁBAN –

NYELV, IDŐ, MORÁL ÉS KÉPZELET ROUSSEAU 'EMIL VAGY A NEVELÉSRŐL' CÍMŰ MŰVÉBEN

Esszé a nyelvek eredetéről (1781) című művében Rousseau a nyelvek volta-képpeni eredetét közismerten az énekekben határozza meg. Az első nyelveket ugyanis szerinte nem a gesztusok által is kifejezhető szükségletek, hanem a szenvedélyek hívták életre, így e kezdeti időkben a nyelvek, melyek első-sorban még hatáskeltő funkciót tölthettek be, dallamosak voltak. Az *Esszé* további részeiben azonban Rousseau számot vet a nyelvek azon csoportjával is, melynek kialakulásában nagyobb mértékben játszottak közre a szükségletek. Rousseau nyelvtipológiájában ezáltal különülnek el egymástól a beszédhez közelebb álló, érzelemdús, déli nyelvek az íráshoz közelebb álló, robosztus, északi nyelvektől. Rousseau diagnózisa szerint a civilizációs törekvések az egyre világosabbá, ám egyszerismind erőtlenebbé váló északi nyelvek térnyeréséhez vezettek, mely – ahogy az *Esszé* vége felé olvashatjuk – az ének elkorcsosulását vonta maga után. Az egyre tökéletesedő nyelv hatására ugyanis az ének kimódolttá vált, behódolt a matematika törvényszerűségeinek, s többé már nem képes kiváltani azokat a hatásokat, melyek csupán a természetességből eredhetnek. Mindez leginkább a korai *Értekezések* Rousseau-ját juttathatja az eszünkbe, aki az értékek romlásáért köztudottan a civilizáció előrenyomulását tette felelőssé.

A kétfajta nyelv funkcionális eltéréséből adódóan az *Esszé* egészét a meghatás és a meggyőzés közötti feszültség határozza meg, egészen az utolsó fejezetig. Ebben Rousseau – mintegy felforgatva az addigi viszonyokat – bejelenti, hogy a közakarat dominanciája, illetve a vezető réteg önkényessége folytán a meggyőzés nyelve elveszítette befolyását, az értelmes beszéd az egyhangú prédikációk vagy ágyúdörrenések közepette mindössze alig hallható morajjá vált: „A népnyelvek ugyanolyan tökéletesen használhatatlenné váltak számunkra, akár csak az ékesszólás.”¹ A szabadságnak kedvező nyelveket ugyanis felváltották a „mi nyelveink, [melyek] a díványokon való mormogáshoz vannak kitalálva”,² s áthidalhatatlan távol-

¹ Rousseau 2007, 61. o.

² U. o.

ságot eredményeznek szónok (prédikátor vagy tábornok) és hallgatói (hívők vagy csapatok) között.

Az érvelő nyelv e megváltozott perspektívában a morális-politikai viszaélések feletti kontroll eszközzé, az önkény nélküli szabadság garanciájává válik, ezzel pedig a melodikus nyelv elveszíti paradigmátikus kitüntettségét. Ludassy Mária ezt úgy fogalmazza meg, hogy „A szabadság nyelve érvel is, nemcsak az érzelmekhez, az értelemhez is szól...”³ Ludassy további elemzése szerint Condorcet-nál egy hasonló folyamat megy végbe, csak éppen az irányok ellentétesek. Az ő esetében ugyanis inkább az egyetemestől haladunk az egyes felé, lévén Condorcet, aki „az emberi jogok feltétlen primátusát vallotta a nemzeti szuverenitással szemben”,⁴ felismeri, hogy az univerzalizált, tudományos nyelv, míg egyesek számára privilégiumokat biztosít, mások számára hozzáférhetetlen. Ludassy Rousseau-ra visszatérve, s Condorcet álláspontját összegezve jegyzi meg, hogy „ez is van olyan feloldhatatlan antinómia, mint Jean-Jacques Rousseau két ideáljának ellentéte, jelesül a magánhangzók és melódia világának érzületközösségéé, illetve a társadalmi szerződés konvencionális harmóniájáé.”⁵

A következőkben egy további példával szeretnénk szolgálni Rousseau antinomikus gondolkodásának alátámasztására. Célunkat Rousseau nyelvfilozófiai alapvetéseiből kiindulva, nyelvfilozófia és morálfilozófia kapcsolódási pontjaira fókuszálva, egy olyan mű interpretációján keresztül próbáljuk meg elérni, amelyen belül a szóban forgó antinómia egy nagyobb felületen oszlik el, s két egymással ellentétes konstrukció párhuzamos alakulását eredményezi egyetlen szövegen belül.

Az *Esszé* előtt közel két évtizeddel kiadott *Emil vagy a nevelésről* (1762) című műben körvonalazódó beszédelmélet több vonatkozásban is megelőlegezi az *Esszé* tartalmát. A nyelv kérdése itt legalább annyira szorosan összefonódik az éghajlattal és a szenvedélyekkel. Az *Emil* közismerten egy fiktív növendék nevelésének a történetét meséli el, a négy könyv négy különböző életszakasznak felel meg. Rousseau az első könyvben jelentős figyelmet fordít Emil életkörülményeinek meghatározására. A szélsőséges éghajlat, a szegénység, a betegség mind olyan determináló tényezők, melyeket Rousseau ismételten igyekszik kiszűrni annak érdekében, hogy a

³ Ludassy 2004, 64. o.

⁴ I. m. 74. o.

⁵ I. m. 77. o.

szükségletek ne válhassanak konstitutív erőkké a szenvedélyekkel szemben.

E kezdetleges stádiumban, amikor „a képzelet és az emlékezőképesség még tétlen”,⁶ a félelem a domináns szenvedély, mely mindenekelőtt abból fakad, hogy a gyermek ilyenkor úgyszólván még egy képlékeny énnel rendelkezik, s kiszolgáltatott ama episztemológiai korlátoltság révén, mely meggátolja őt abban, hogy helyesen ítélje meg a külvilágból érkező benyomásokat. A gyermek ezért a világban rémisztő tárgyak sokaságát látja, s bár az Emil alapvetően bátorságra és szívósságra ösztönző neveléskonceptiójának előterében a félelmek leküzdése áll, a félelem szenvedélyéből származó beszédmegnyilvánulások (sírások, kiáltások) Rousseau számára mindvégig paradigmaticus érvényűnek bizonyulnak. „Minden létező nyelv mesterséges termék. Sokáig kutatták, vajon van-e természetes nyelv, amely minden ember számára közös. Kétségtelenül van, s ez az a nyelv, amelyet a gyermekek akkor beszélnek, amikor nem tudnak még beszélni. Ez a nyelv nem tagolt, de hangsúlya van, hangzatos és érthető. Az általunk használt nyelvek jóvoltából ezt annyira elhanyagoltuk, hogy a végén teljesen elfelejtettük.”⁷

Bár a zene az *Esszétől* eltérően az *Emilben* kevésbé jut érvényre, itt is egy hangsúlyos és hangzatos nyelvről esik szó, mely ráadásul a nyelvi kifejezőmód természetes és egyúttal ideális manifesztációjaként fogható fel. Az *Emil* egészében inkább a korai *Értekezések* Rousseau-jának radikalitását tükrözi, noha Rousseau szem előtt tartja azon társadalom érdekeit is, mely szerinte önnön vesztébe rohan, mivel az önmaga által kiépített szabályrendszerek negatív következményeként mindössze elpuhult individuumokra hagyja a társadalom fejlődésének megalapozását. Rousseau ezért éppenséggel az intézményesült életformának alapul szolgáló kontrollintézkedéseket teszi felelőssé, az aggódó szülőket például, akik szabályok tömkelegével béklyózzak meg gyermekeiket ahelyett, hogy kellő szabadságot biztosítanak számukra ahhoz, hogy idővel erős individuumokká váljanak.

A szavakból építkező nyelv is mintha csupán egy szimptomája volna azon erkölcsöt veszélyeztető fertőzőshullámnak, mely a civilizáció előretörésével vette kezdetét. Az *Emil* későbbi részében kiderül, hogy az idézet

⁶ Rousseau 1965, 43. o.

⁷ I. m. 44. o.

végén említett felejtés ára sem más, mint az erkölcsök romlása. Az *Emilben* kifejtett neveléskoncepcióban sokkal inkább a laissez-faire logikája érvényesül, a nyelvfelfogás révén pedig jól kimutatható, hogy a civilizálódás, ami a nyelv esetében voltaképp a szavak kialakulásához vezetett, miként eredményezheti a hön áhított kontroll elvesztését. A Ludassy által tetten ért antinómiához képest szükségképp más jellegű antinómiára kell, hogy bukkanjunk az *Emilben*. A hangsúlyos éneknyelv dominanciájának ugyanis itt nem szab határt egyetlen kontrollnyelv sem, sőt, ha biztosítékot szeretnének az erkölcsi visszaélések elkerülésére, akkor Rousseau szerint ezt éppen a kisgyermek által beszélt, mindössze artikulált jelekből felépülő, hangzatos nyelvben találjuk meg. A döntő különbség tehát az, hogy az *Esszétől* eltérően az *Emilben* a melodikus nyelv paradigmatis kiténtettsége mindvégig megmarad.

Rousseau meggyőződése szerint ugyanis a kiáltások, gesztusok és mozdulatok nyelve közvetlenebbül fejezi ki egy ember érzéseit, míg a szavak sok esetben csupán belső törekvéseink elleplezett kifejezésére alkalmasak, bárki szabadon garázdálkodhat velük anélkül, hogy észrevennénk. Az ebből származó visszaélések ellensúlyozására hivatottak a hangsúlyok, a természetes nyelv maradványai. Rousseau megítélésében a hangsúly előbbre való a szónál, mivel „kevésbé hazudik, mint a szó.”⁸ Felszámolása révén viszont lehetőség nyílik a gúnyolódó beszédre, a hangsúlyok elhagyását követően így voltaképp eltörlődik a határvonal a szónyelv és a szarkasztikus nyelv között: „Abból a szokásból, hogy mindent ugyanazzal a hangleytéssel mondunk, keletkezett az a szokás, hogy gúnyt űzünk az emberekből anélkül, hogy éreznék.”⁹

Mindez a szavakkal történő visszaélés enyhébb megnyilvánulását jelenti, a gúnyolódás nyilván nem tartozik a legsúlyosabb erkölcsi vétségek közé. Ám a morális tét fokozódik, mihelyst feljebb lépünk a bűnök lajstromán, mondjuk a hazugság szintjére. Márpedig tudvalevő, hogy a hazugság Rousseau számára milyen jelentőséggel bír, elég, ha csupán időskori írásaira emlékeztetünk, többek között például a *Sétákban* olvasható aprólékos és kíméletlen számvetésekre.

Ez a számvetés hozzávetőlegesen az *Emilben* is megtörténik, még hozzá a második könyvben, egy olyan résznél, mely az eddigiekhez hasonlóan a

⁸ I. m. 53. o.

⁹ U. o.

laissez-faire-rel ellentétes logika működésének negatív következményeként tünteti fel a hazugságot, mely az elkerülendő vétségek sorában itt is kiemelt szerepet tölt be. A hazugság témája iránti szenvedély – jegyezhetnénk meg kissé ironikusan – Rousseau esetében általában valamely tipológia megalakításában mutatkozik meg. Jelen esetben a hazugságnak Rousseau két fajtáját különíti el: „a tényleges[t], amely a múltra vonatkozik, és a jogi természetű[t], amely a jövőre vonatkozik.” Mivel azonban „a tényleges hazugság nem folyik a gyermek természetéből”,¹⁰ egyedül a hazugság utóbbi fajtája az, amire a gyermek rákényszerülhet, különösen akkor, ha igazmondásra intjük őt, ezzel mintegy elültetvén benne a hajlamot a hazugságra.

A hazugságnak ez utóbbi fajtája tehát a lehetséges megtorlások elkerülésének eszközeként vonatkozik a jövőre, s ebben az esetben a teljesítetlen ígérettel azonos, az ígéret a hazugság felbujtója, így a hazugság a laissez-faire logikájának megfelelően kiváltképp az ígéret tilalma, az engedelmesség kényszerének felszámolása révén előzhető meg. Rousseau mindezekből azt a következtetést vonja le, mely szerint egyfelől nem szabad siettetni a beszéd elsajátítását, másfelől viszont, mivel e folyamat mégiscsak elkerülhetetlen, ügyelni kell arra, hogy a beszéd továbbra se veszítse el artikulált-ságát.

A többi könyvhöz képest a második könyvben aránytalanul sok szó esik a beszédéről, Emil ugyanis abba a korba lépett, amikor már elkerülhetetlené válik a szavakkal történő szembesülés, akkor is, ha a szavakról továbbra sem mondható el, hogy a nyelv paradigmatis megnyilvánulásai lennének. Rousseau azonban szakadatlanul felhívja a figyelmünket arra, hogy létezik egy közösségfajta, mely az általa preferált éneknyelv ideális kritériumainak a leginkább képes megfelelni. Az éneknyelv ama rurális nyelvben öröklődik tovább, mely ellentétben áll a nagyvárosok rossz erkölcsöket tápláló, urbanizált nyelvével. A parasztok nyelve Rousseau olvasatában egy hangsúly-orientált nyelv, mely ráadásul képes egy kulcsfontosságú kritériumnak is megfelelni. A parasztoknak, akik Rousseau szerint a városi embereknél pontosabb észjárásúak, nincs több szavuk, mint fogalmuk. Az első könyv ekképp a szókészlet szűkítését szorgalmazó javaslattal végződik: „Korlátozzuk tehát, amennyire csak lehet, a gyermek szókészletét. Kel-

¹⁰ I. m. 86. o.

lemetlen akadály, ha több a szava, mint a fogalma, s ha többet tud mondani, mint gondolni.”¹¹

A szófeleslegből fakadó negatív morális következményekre egy másik felvilágosult gondolkodó, John Locke az *Értekezés az emberi értelemről* második könyvében talán még Rousseau-nál is határozottabban hívja fel a figyelmünket. Locke neve nem véletlenül merül fel ebben a konstellációban. Az *Emil* második könyvében olvasható nyelvfilozófiai fejtegetések zöme ugyanis feltűnő módon Locke legalapvetőbb belátásaira támaszkodik. A két szerző viszonyának feltárása aprólékosabb vizsgálatot venne igénybe, jelenleg csupán az a célunk, hogy megemlítsünk néhányat azon paraméterek közül, melyek mindkét szerző – nyelvfilozófiájukkal összefüggő – erkölcsprogramjában meghatározóak. A szavakat Locke köztudottan az érzéki ideákból eredezteti, s a szavak célját elsődlegesen a gondolatainkat felépítő láthatatlan ideák közlésében határozza meg. Legalább ennyire közismert az is, hogy episztemológiai téziseinek alapját az a gondolat képezi, mely szerint az érzéki megismerés időben megelőzi az értelmi megismerést. Ennek a gondolatnak az *expressis verbis* megfogalmazását olvashatjuk az *Emil*ben is: „az emberi megismerés érzéki megismeréssel kezdődik, s ez az alapja az értelmi megismerésnek.”¹²

A gyermeki megismerés támpontjai tehát az érzéki benyomások. Azonban, ha a gyermeket kvázi karantén alá helyezzük, s olyan szavak sokaságát zúdíjtjuk rá, melyek forrását nem ismeri, mindössze annyit érünk el, hogy a gyermek episztemológiai értelemben fogyatékosává válik. Ebben az esetben a szavak nem illeszkednek az ideákhoz, márpedig Locke szerint „az ilyen illeszkedés nélkül a szó nem egyéb, mint jelentéstelen zörej.”¹³ Ezzel összhangban állítja Rousseau a következőket: „[...] az ábrázoló jelek az ábrázolt dolgok eszméi nélkül a semmivel egyenlők.”¹⁴ s mivel „az értelem kora előtt a gyermek nem eszmét fog fel, hanem képeket”,¹⁵ mindezekelőtt arra kell törekedni, hogy a szavak elsajátítása semmiképp se menjen az eszmék elsajátításának rovására, egyszóval a szavakat az eszmék fennhatósága alá kell rendelni, mielőtt üres jelekként rögzülnének.

¹¹ I. m. 55. o.

¹² I. m. 116. o.

¹³ Locke 1964, 15. o.

¹⁴ Rousseau 1965, 96. o.

¹⁵ I. m. 94. o.

Rousseau szerint a gyermek viszonylag könnyedén sajátítja el a szavakat, s mindez a tanulás sikerességének az illúzióját keltheti, noha valójában „a tanulás látszólagos könnyű volta okozza a gyermek romlását”,¹⁶ s végső soron a józan ítélőképesség kárára válik. Rousseau példaként La Fontaine meséit említi, melyek kétes szóhasználatuk révén félrevezető igazságokat ültetnek el a gyermek még jócskán kiforratlan elméjében. E tanmesékben a szavak összetűzésbe kerülnek az igazsággal, s mindenekelőtt ez ad indokot arra, hogy Rousseau több oldalon keresztül kíméletlen analízisnek vessen alá *A holló meg a róka* című mesét, hogy pontról pontra felhívja figyelmünket a mese szóhasználatában rejlő egyenetlenségekre.

Locke szóban forgó művében is, miután annak szerzője számot vetett a nyelv mibenlétével, egyre inkább felerősödik az elmarasztaló hangnem; először *A szavak tökéletlenségéről* című fejezetben, majd még inkább a rákövetkező fejezetben, *A szavakkal való visszaélésről* címűben, mely telis-tele van olyan metaforákkal vagy hasonlatokkal (rablók barlangja, rókák odúja), melyekről távolról sem mondható el, hogy szerzőjük elfogulatlanságáról tanúskodnának. Locke *Értekezése* e ponton Paul de Man szerint „sokkal inkább emlékeztet egy görög tragédiára, semmint arra a felvilágosodott higgadságra, melyet hajlamosak vagyunk *A kormányzásról* szerzőjének tulajdonítani.”¹⁷ Locke olvasatában a szavak olyanok, mint valamiféle ópium, melynek hatására az ember hajlamos megfélemezni megismerő képességeinek fogyatékoságáról, s melynek függése alól a szavakról szóló könyv utolsó fejezetében, mely de Man szerint az *Értekezés legkevésbé meggyőző* része, megadott módokon talán mégiscsak kikerülhetünk. Locke orvosi javaslatai azonban helyenként eléggé didaktikusak. Az egyik ilyen javaslat szerint például azon privilegizált személyektől kell tanulnunk, „akiknek írásai és beszédei a legvilágosabb eszmékről tanúskodnak.”¹⁸

Mindezek után pedig időszerűnek látjuk feltenni a kérdést, hogy mi az a tényező, ami ezen erkölcsjavító törekvések amolyan közös többszöröseként határozható meg? Nos, ez nem más, mint a közelség, még pontosabban, a közelség, mely tényleges érintkezésen alapul, s mely diszkreditál mindenfajta távollétet. A távolság elősegítheti a bűnök kialakulását, amennyiben nem tanulunk meg helyesen bánni vele. A negatív morális következmé-

¹⁶ U. o.

¹⁷ De Man 2000, 17. o.

¹⁸ Locke 1964, 126. o.

nyek megelőzésére Rousseau egy neveléstechnikai javaslatot fogalmaz meg. A gyermek még képtelen arra, hogy felbecsülje a távolság valós mértékét, a távollevő tárgyakat egy kéznyújtással kívánja megragadni, ezért ha nem a gyermeket visszük a tárgyhoz, hanem a tárgyat az egy helyben maradó gyermekhez, az a benyomás rögzül a gyermekben, hogy a távollevőhöz vezető út könnyedén áthidalható anélkül, hogy tényleges mozgásra volna szükség. E későbbiekre nézve káros benyomás rögzülését mintegy elkerülendő, „Legyen tehát gondotok rá, hogy [a gyermeket] gyakran sétáltassátok, hordozzátok egyik helyről a másikra, éreztessétek vele a helyváltoztatást, hogy ilyen módon megtanítsátok neki a távolságbecslést.”¹⁹ Úgy tűnik, a távolság sikeres leküzdését illetően ismét a parasztnak szolgálatjára a pozitív példát: „A parasztasszony nincsen szüntelenül a gyermeke mellett [...] A mezőkön, ahol a gyermekek szétszórtan, apjuktól, anyjuktól és a többi gyermekektől távol vannak, gyakorolják magukat abban, hogy mesziről megértessék magukat, és hogy hangjuk erejét hozzámérjék a távolsághoz...”²⁰ Mozgás nélkül eljutni a távollevőhöz, mely itt térbeli vonatkozásban szerepel, mindez az idő vonatkozásában fokozott erővel fog felmerülni.

A közelség kitüntetettsége helyenként az érzékelési módok voltaképp kendőzetlen hierarchiájában is megnyilvánul; a tapintás valamennyi esetben prioritást élvez a távollevő dolgok érzékelésére alkalmas látással szemben. Diderot *Levél a vakokról* című művében például azt sugallja, hogy a vakok erkölcsisége tisztább a látókénál. A látók erkölcsiségét ugyanis Diderot szerint nagymértékben a tárgyak mérete határozza meg, mely a távolsággal csökken; a nagyobb kiterjedés gátlólag, míg a kisebb ösztönzőleg hat a bűnök elkövetésére; egy hangyát eltaposunk, míg egy ló iránt szánakozunk, és „sok ember kisebb lelkifurdalással ölne meg valakit oly távolságból, ahonnan az illető csupán fecskenyiségének látszanék...”²¹ Diderotval egyetértésben – ráadásul Diderot szófordulatával élve – mondja azt Rousseau, hogy „Emil inkább az ujj hegyén hordja a szemét!” Rousseau ugyanakkor eltérő magyarázatot ad. Szerinte a látás elbizakodottá tesz bennünket, a látás, a fény hiánya viszont fokozza félelemérzetünket, minek hatására képzeletünk megelevenedik, s egyre bizalmatlanabbá válunk kör-

¹⁹ Rousseau 1965, 44. o

²⁰ I. m. 52. o.

²¹ Diderot 1951, 21. o.

nyezetünkkel szemben. E bizalmatlanság megmértelyezi emberi kapcsolatainkat, s éppúgy melegágya lehet a rossz cselekedeteknek. Ezért is szükséges Rousseau szerint a tapintásérzék kiművelése (erre lehetnek jók az éjjeli játékok), amely révén a kezdetben oly rémisztő jelenségek megszokottá válnak, a képzelet túlhevülése pedig indokolatlanná. A cél tehát az, hogy „A megszokás minden esetben megö[l]je] a képzelődést.”²² Az emlékezettel szemben, mely a megszokott tárgyakat raktározza, a képzelet erkölcsileg megbízhatatlannak minősül.

A közelség kitüntetettsége másfelől megnyilvánul az idő vonatkozásában is, mely az episztemológiai és, mint mondtuk, a térbeli vonatkozásnál is előbbre való. A gyermek idejekorán sajátítja el a szavakat; előzőleg tisztáztuk, hogy ennek csupán negatív morális következményei lehetnek. Rousseau és Locke egyaránt számot vet ezzel az alaphelyzettel, melyben a jövő voltaképp a jelen helyébe lép, vagy fordítva, a jelen idő előtt jövővé válik. A beszéd elsajátításának siettetésére adott ellenjavaslat implicite egy, az időre vonatkozó javaslatot foglal magába, mely szerint az időnek egyenletes tempót kell diktálnia. A késleltetést szorgalmazó javaslat ezen egyenletes tempó betartására kötelez. A szavakat a kellő időben, és akkor is csupán mértékkel, szabad megismertetni a gyermekkel, így bizonyos mértékig elkerülhetőek azok a következmények, melyekről fentebb már beszéltünk. Nyilvánvaló, hogy ez is egyfajta kontrollintézkedés, mely ugyanakkor az idő szabad folyását gátló kontrollintézkedések ellensúlyozására hivatott.

A nyelv ilyképp állítja középpontba az időt, mely a továbbiakban vizsgáldásunk legfőbb tárgyát képezi. Az erkölcsi visszaéléseknek kedvező időkonceptió alapját tehát a jelen és a jövő közötti átjárhatóság képezi. Ez az átjárhatóság pedig azáltal keletkezik, hogy a szülők – túlbuzgóságuk vagy óvatosságuk révén – a gyermek nevelése során lényegesen nagyobb hangsúlyt fektetnek a jövőre, mint a jelenre, egy olyan időparadoxont létesítve ezáltal, melyben a jelen bármikor felcserélhető a jövővel. Ebben az ugrások és iramváltások révén megzavart időkonstellációban a jelen megmerevedik, mindössze jövőre irányultsággá válik. A rossz nevelés és a szóban forgó időparadoxon Rousseau olvasatában egymás előfeltételei és kivételései.

Az *Emilt* olvasva így az a benyomásunk támad, hogy e mű kulcsszereplője valójában nem más, mint az idő, melynek, mint azt hamarosan látni

²² Rousseau 1965, 128. o.

fogjuk, egymásnak ellentmondó kritériumoknak kell megfelelnie. Rousseau szerint a közforgalomban lévő pedagógiai alapelvek túlnyomórészt áthágják az időre vonatkozó „sebességhatárt”. Erre az áthágásra számos példát említ a csecsemőkortól a serdülőkorig, s voltaképp ide sorolható minden olyan kontrollintézkedés, mely a gyermeket rabságra kényszeríti.

Rousseau a jelen iránti elkötelezettség nevében fakad ki a pólya használata ellen, mivel az gátolja a nedvek szabad áramlását, s e késleltetéssel mintegy eltorzítja az egyént. Ugyanezen okból helyteleníti, ha dajkára bízuk a gyermeket. Fenntartásai vannak továbbá a védőoltással szemben is, valamint határozottan szót emel az orvosok ellen, akik a gyermekben – aki számára még mindig a félelem az uralkodó szenvedély – idejekorán halálfélelmet gerjesztenek. Rousseau megfogalmazása szerint ugyanis az orvostudomány olyan „tétlen emberek szórakozása, [akik] nem tudják, mit csináljanak idejünkkel, s így azzal töltik, hogy őrködnek magukon.”²³ Az őrködés állapotában pedig az idő csupán vesztegel, a halál foglyul ejti, mintegy hibernálja az életet, s ilyenkor „Nem létezünk többé ott, ahol vagyunk, csak ott létezünk, ahol nem vagyunk”²⁴ Rousseau ezzel szemben minduntalan az idő pazarlására szólít fel: „az időt nem nyerni kell, hanem vesztegetni.”²⁵ A mértékletes ember számára ugyanis az idő egyenletes folyású. A gyermek ilyenkor ugyan számos veszélynek van kitéve, a legnagyobb veszélytől azonban, hogy a jövő számúzi a jelen, védve van. A rousseau-i ellenprogram értelmében tehát a jelen előbbre való a jövőnél.

A képzelet vonatkozásában itt is ugyanaz a helyzet áll elő, mint a fentebb tárgyalt episztemológiai konstellációban. Ez az alapvetően jelenközpon-tú időelgondolás haladéktalanul diszkreditálja a képzeletet, melyről Rousseau helyenként úgy beszél, mint az emberiség legveszedelmesebb kórokozójáról, mely képes valamennyi kártékony szenvedélyt felfokozni. Rousseau szemében pedig kártékony minden olyan szenvedély, mely arra sarkallja az embert, hogy a jövőt vonzóbb perspektívának tartsa a jelennel szemben. Itt már nem csupán a félelemről beszélhetünk, hanem (a későbbi következményeket tekintetbe véve, s itt Rousseau maga is a jövőbe rohan) éppúgy a becsvágyról is, melynek következtében elesünk a jelentől a jövő meghódítása közben, vagy a reményről, mely passzív ábrándozássá transz-

²³ I. m. 31. o.

²⁴ I. m. 64. o.

²⁵ I. m. 76. o.

formálja aktivitásra predesztinált jelenünket. A megfagyott jelen felolvas-tása érdekében fel kell lépnünk a képzelet ellen. A képzelet mintha egy, a jelenlét egészére kiterjedő korrupció irányítója volna. Nem meglepő tehát, hogy Rousseau, aki fentebb gyilkosságról beszélt, jelen esetben hasonló határozottsággal szorgalmazza a képzelet hatalmának korlátozását. A való és a képzelt világ közti eltérés felelős az ember nyomorúságáért, mivel azonban a való világ lehatárolt, „szorítsuk meg hát a másikat [vagyis a képzelt világot], mert csakis a kettőjük közti eltérésből támad minden olyan szenvedésünk, amely valóban boldogtalanná tesz.”²⁶

A második könyv vége felé viszont a következő sorokat olvashatjuk: „a tavasz látványosságához kapcsolja a képzelet az utána következő évszak-okét. A gyengéd bimbókhöz a szem, amint észreveszi őket, hozzáfűzi a virágokat, a gyümölcsöket, az árnyas ligeteket [...] Egy pontban egyesít olyan időket, amelyek majd egymást váltogatják, s nem annyira úgy látja a tárgyakat, ahogyan lesznek, hanem ahogyan kívánja őket, mivel megválogatásuk őtőle függ. Ősszel ellenben csak az látható, ami van. Ha el akarunk jutni a tavaszhoz, feltartóztat a tél, s a megdermedt képzelet elhal a havon és a déren.”²⁷ Ezek a sorok nehezen összeegyeztethetőek az eddigiekkel, mivel egy másfajta időbeliség kibontakozását teszik lehetővé, s voltaképp azt fejezik ki, hogy a jövő, amennyiben az még csak ígéretként áll fenn, kívánatosabb és megindítóbb a jelennél, mely Rousseau szerint szegényes és korlátolt, „ha a képzelet nem fűzi a meglepő dologhoz a maga bűvöletét.”²⁸ Ráadásul a képzeletnek ebben az esetben a tényekhez sem feltétlenül kell igazodnia, Rousseau expressis verbis jóváhagyja az önkényes szelekció műveletét is.

A képzelet működését a korábbiaktól eltérően legitimáló időkonceptió, mint azt olvashatjuk, az ősz és a tavasz szembeállításában fejeződik ki. Az ősz a zord jelennel azonosítható, míg a tavasz a virágzó, a képzelet aktivitá-sát serkentő jövővel. *A magányos sétáló álmodozásainak* Második sétájában például az ősz szinte egyik pillanatról a másikra fordul át tavaszba, s mindez a legegyszerűbb módon nyilvánul meg, a tájleírások megváltozá-sában; a *lombjavesztett* és *elhagyatott mezőség* képét felváltják a zöld fű és az iramló patak képei. A tavasz újra eljövetele talán valamennyi idős ember

²⁶ I. m. 62. o.

²⁷ I. m. 156. o.

²⁸ U. o.

álma, a jövő és a képzelet státuszának e gyökeres megváltozása mégsem magyarázható pusztán az időskori Rousseau szentimentalizmusával. Rousseau számos megállapítása utal arra, hogy a képzelet ill. a távolság felértékelődésének háttérében valójában erkölcsi indítékok rejlenek. Az *Emil* Negyedik könyvében például azt olvashatjuk, hogy „mindenki csak akkor válik érzővé, ha képzelete megelevenedik, s kezdi őt kiröppenteni önmagából.”²⁹ A képzelet ebben az esetben a részvét alapfeltétele, hozzásegít bennünket ahhoz, hogy távolságot tartsunk önmagunktól.

Az önmagunkkal szembeni távolságtartás a szerelem esetében pedig már valóságos próbatétellel válik. Rousseau az Ötödik könyvben, a *Zsófia vagy a nő* címűben, talán még inkább kitart azon gondolat mellett, mely szerint a távolság és a képzelet erkölcsi szempontból elengedhetetlen tényezők. Rousseau olvasatában ugyanis a szerelem ideális megnyilvánulása a lovagszerelem,³⁰ melyben kiemelt szerepet tölt be egyfelől a képzelet működése (az illuzórikusság, a szeretett nő megszépítéséből származó addíciók), másfelől pedig a távolságtartás képessége. Az, hogy a lovagszerelem nevetségessé vált, Rousseau szerint „nem annyira az ész műve volt, mint a rossz erkölcsöké.”³¹

Joggal feltételezhetnénk, hogy a távolság felértékelődésének háttérében a szenvedélyek – könyvről könyvre, életszakaszból életszakaszra történő – megváltozása áll. Rousseau szerint, mint ismeretes, az első meghatározó szenvedély a félelem, ezt követően pedig a nárcizmus (itt a gyermek még kevésbé ismeri ki magát az emberek között, és csupán saját érdekeit szem előtt tartva tesz különbséget jó és rossz között). A nárcisztikus stádium, melyben az én mindössze önmagát helyezi előtérbe, nyilván egyre tarthatatlanabbá válik azokban az életszakaszokban, melyekben az ember igyekszik barátságot és szerelmi kapcsolatot kiépíteni, ehhez ugyanis beleérzésre és részvételre van szükség. A szenvedélyek képzelet általi felnagyítása a részvét esetében inkább pozitív, míg a félelem esetében negatív változásokat implicál. A szenvedélyeket ilyképp pozitívra és negatívra osztó tipológia azonban nem lehet megoldás a problémánkra, mivel erkölcsi szempontból a távolság a szenvedélyek megváltozásának ellenére sem kerül privilegizált helyzetbe. Rousseau ugyanis még a Negyedik és az Ötödik

²⁹ I. m. 231. o.

³⁰ „Gúnyolódni szoktunk a kóbor lovagokon! Pedig ők ismerték a szerelmet, mi viszont csak a kicsapongást ismerjük.” (Rousseau 1965, 435. o.)

³¹ Rousseau 1965, 425. o.

könyvben is változatlanul visszanyúl a közelség paradigmájához. Ezt talán indokolhatnánk azzal, hogy a félelem szenvedélye továbbra is meghatározó, a félelem azonban magától értetődően nem lehet konstruktív a kapcsolatteremtés különféle aktusaira nézve. Persze Rousseau, mint említettük, nem csupán a félelemmel és a részvétellel vet számot, hanem éppúgy például a hatalomvágygal és a reménnyel is, melyek tudvalevőleg a felnőttkorban is meghatározóak. További felmentő magyarázat lehetne az, hogy Rousseau e (felnőttkorban talán még fokozottabban jelentkező) szenvedélyektől próbálna óvva inteni. Azonban ez a magyarázat sem állja meg a helyét, mivel a fentiekben említett „távolságtechnikák” csupán a gyermekkorban lehetnek igazán hatékonyak, amikor a távolságbecslés még hiányos, s így szinte észrevétlenül rögzülhetnek a káros benyomások. Rousseau kifejezetten erre a korra szabja technikáit. A gyermeket a megfelelő benyomás rögzülésének érdekében kell sétáltatni vagy helyváltoztatásra ösztökélni, a felnőtt ellenben, ha csak nem episztemológiailag gyengeelméjű, tudja, hogy egy távollevő tárgy nem érhető el egyetlen kézmozdulattal, s tudja ezt akkor is, ha elvi értelemben ő is azon „vándorlányok” közé tartozik, akik a helyváltoztatás nélküli mozgás elkötelezett hívei. Rajtuk azonban a fenti technikák már nem segíthetnek; az idővel üzerkedők, a gátlástalan hódítók, a mozdulatlan dermedt álmodozók egy-egy séta hatására nem fognak átváltozni a jelent (és a mozgást) affirmáló emberekké. A visszanyúlás következőkben említendő példáinak tehát nem tulajdoníthatunk efféle pedagógiai célzatot sem.

Az Ötödik könyv egyik szöveghelyén például Rousseau újfent az idő elvesztegetésére szólít fel, s elmarasztalja azokat, akik nincsenek megelégedve a jelen pillanattal. Rousseau szerint az emberek hazudnak, amikor az idő gyors múlása miatt panaszkodnak. Sokak számára ugyanis, akik „el vannak telve azzal a céllal, amelyre törekszenek”,³² éppen az idő lassú múlása jelenti az akadályt. Ezzel magyarázható, hogy „Talán egyetlen ember sincsen, aki ne zsugorította volna össze éveit egynéhány órára, ha hatalmában állott volna kiiktatni unalmából a terhes órákat, valamint türelmetlenségéből azokat az órákat, melyek a várva várt pillanattól elválasztották.”³³ Aszerint, ki hogyan viszonyul a távolság így jellemzett paradigmájához, Rousseau szerint kétfajta emberről beszélhetünk; az utazóról, aki ténylege-

³² I. m. 458. o.

³³ U. o.

sen mozgásban van (az ideális mozgás itt „nem egyéb, mint gyalogni”³⁴), és arról, aki mindössze megérkezni szeretne.

A Negyedik könyvben pedig, pár oldallal azt megelőzően, hogy a képzelet és a részvét kölcsönviszonyát taglalva a képzelet működését az erkölcsösség alapfeltételeként ismerte el, Rousseau visszatér ahhoz a gondolat-hoz, mely szerint „a képzelet tévelygéseai változtatják bűnökké minden körülátolt lény szenvedélyeit...”³⁵ E gondolat ismételten felveti a képzelet *lelancolásának* szükségességét, s amikor e két szélsőséges állapot valamiféle összeegyeztetése lenne a cél, Rousseau módfelett kétértelmű, olykor ellentmondásba ütköző javaslatokat fogalmaz meg.

A Negyedik könyv tanulsága szerint tehát a képzelet megítélését illetően két egymásnak ellentmondó lehetőség adódik; elítélhetjük, mint a szenvedélyek felbujtóját, illetve elfogadhatjuk, mint a részvét előfeltételét. Rousseau is tisztában van azzal, hogy e két feltevést – mégiscsak egyazon entitásról lévén szó – talán nem ártana összekovácsolni valamiféle megnyugtató szintézissé, a Rousseau által emlegetett módszert azonban az erre irányuló kísérletek meglehetősen bizonytalanra teszik. A következőkben ismertetendő gondolat-kísérlet mintegy szimptomája a rousseau-i bizonytalanságnak. Fontos leszögezni, hogy e békítésnarratívában Rousseau több más szenvedély közül a szerelmet választja ki, hogy vizsgálat tárgyává tegye a szerelem és a részvét közt fennálló kapcsolatot a képzelet vonatkozásában. Azonnal kiderül, hogy a rousseau-i módszer célja az, hogy távol tartsa a korosodó gyermekeket (most már mondhatni fiatalembereket) „a nagy városoktól, melyekben a nők cicomája és szemérmertlensége sietteti és megelőzi a természet leckéit...”³⁶ Ez a fajta szigor Rousseau szempontjából voltaképp nem alaptalan, hiszen Rousseau szerint Emil számára (aki ekkor már túl van életének negyed részén) még nincs itt az ideje a szerelem gyakorlásának. A következtetlenség nem annyira a módszer céljában, mint inkább kivitelezésében rejlik, ami által esélyünk lesz arra, hogy meghatározzuk a képzelet megítélésének irányát.

A módszer kivitelezésében Rousseau a látvány hatalmára támaszkodik, a látvány ugyanis nagyban befolyásolhatja a képzelet működését. A látvány a szerelem esetében kvázi cinkos szerepet vállal a szenvedélyekkel,

³⁴ I. m. 459. o.

³⁵ I. m. 227. o.

³⁶ I. m. 241. o.

képes arra, hogy mértéktelenül felnagyítsa vágyainkat. Rousseau így volta-képp a látvány tilalmára szólít fel bennünket: „Vezessétek vissza őket eredeti lakhelyükre, ahol a falusi egyszerűség fékezi az életkorukkal együtt járó szenvedélyek kifejlődését!”³⁷ Ezzel szemben a látvány (a szegények és nyomorultak látványa) a részvét vonatkozásában pozitív haszonnal bír, lévén az érzékek helyett – Rousseau distinkcióját követve – érzékenysé-
günket fokozza. Kiderül azonban, hogy ez csak bizonyos mértékig van így, s ezzel egyre világosabbá válik, hogy a szerelem és a részvét viszonylatá-
ban, akárcsak korábban a félelem és a részvét viszonyát illetően, a mérték a
döntő tényező. Arról van szó, hogy a megszokás, vagyis az, ha egy látvány-
nyal mértéktelenül sokszor szembesülünk, eltompítja érzékenysé-
günket: „Ismerje meg hát növendéketek az emberi sorsot és a felebaráti nyomorú-
ságot, de tanúja csak okkal-móddal legyen.”³⁸ Mint ismeretes, ez a félelem
esetében még tisztán pozitív haszonnal járt. Épp ezért nem vezet ellent-
mondásra az, hogy a megszokás, mely korábban a félelem esetében egyfajta
morális biztosítékot jelentett, a részvét esetében már elkerülendő, mivel ez
a két szenvedély közti nyilvánvaló különbségekből fakad; ellenben Rous-
seau azon törekvése, hogy a szerelem és a részvét közé ugyanolyan elvá-
lasztó vonalat húzzon, mint a félelem és a részvét közé, már annál inkább
ellentmondásra vezet. Feltevésünk szerint a szerelem és a részvét közti vi-
szonynak nem kellene ennyire dogmatikusnak lennie. Korábban tisztáztuk,
hogy a félelem és a képzelet egymással összeférhetetlenek, minthogy a fé-
lelmet kizárólag az emlékezet képes megszelídíteni. Ez adott lehetőséget
arra, hogy a képzelettel való összeférhetőség vonatkozásában a félelmet,
mint negatív szenvedélyt, a részvétet pedig, mint pozitív szenvedélyt tipol-
ogizáljuk. Mintha Rousseau mást sem akarna tenni a szerelem és a részvét
viszonylatában. A határok azonban bizonytalanabbak.

A mértéktelenség a részvét esetében erkölcsromboló hatású azáltal,
hogy közömbössé tesz bennünket, s bár Rousseau mindenekelőtt azt sze-
retné elhíttetni velünk, hogy a szerelem vonatkozásában ő csupán a mérték-
telenséget ismeri el, ezt nyilvánvalóan nem hihetjük el neki. Különbösen Emil
osztályrésze egész életében a magány volna, s mivel a látvány mértéktelen-
ségét a későbbiekben sem kerülheti el, elviekben a képzelet és a szerelem
összeférhetetlenségének a továbbiakban is meg kellene maradnia. Mi azon-

³⁷ U. o.

³⁸ U. o.

ban tudjuk, hogy korántsem ez történik, mivel a képzelet az Ötödik könyvben jórészt éppen a szerelem révén nyer legitimációt. A szóban forgó mérték tehát, mely a félelem és a részvét viszonyában még megengedte a kategorikus tipologizációt, jókora zavart idéz elő a szerelem és a részvét viszonyában. A mértéktelenség, a látvány mértéktelensége, mely a szerelem esetében túlságosan felfokozza, míg a részvét esetében kioltja a képzelet működését, mindkét oldalon negatív következményekkel járhat, s így, noha a mértékvesztés folytán bekövetkező immoralitás mindkét esetben fennáll, a szerelem paradigmájától Rousseau egyoldalúan vonja meg a helyes mérték betartásából fakadó legitimációt.

Rousseau ellenben akkor járna el következetesen, ha a szerelem esetében éppúgy elismerné a mértéktartás legitimáló erejét. Ez az elismerés azonban egy hiányzó elem a rousseau-i argumentációban, s Rousseau, a vérbajosokat meglátogató fiatalember történetével, akit apja ekképp kívánt megóvni a szenvedélyek túlkapásaitól, csak tovább tetézi e folyamatot. Meglehet, kissé túlmagyaráztuk e passzust, ám mindezt az indokolta, hogy e meglehetősen terjedelmes mű azon szakaszát elemeztük, amelyben a legelevenebbnek mutatkozik az igény a képzelet ellentmondásos státuszának felszámolására. Jóllehet tudtuk, e rövid szakasz önmagában nem lesz képes választ adni arra a bennünket érdeklő kérdésre, vajon mi indokolja a Negyedik és az Ötödik könyvben a közelség és a távolság paradigmájának együttes jelenlétét? Az előbbieken felvázolt magyarázatkísérlet pedig csak tovább nehezítette a dolgunkat, és még inkább megerősített bennünket abban, hogy – mintegy összegzésképpen – kijelentsük: a távolság, s különösen az azzal összefüggő képzelet ellentmondásos megítéléséből fakad az általunk elemzett antinómia, mely tehát Rousseau erkölcsprogramjában a közelség és a távolság közti összeegyeztethetlenségben nyilvánul meg.

Irodalomjegyzék:

de Man, Paul 2000, *Eszttikai Ideológia* (ford. Katona Gábor). Janus/Osiris, Budapest.

Diderot, Denis 1951, *Válogatott filozófiai művei* (ford. Csatlós János és Győry János), Akadémiai Kiadó, Budapest.

- Locke, John 1964, *Értekezés az emberi értelemről* (II. kötet) (ford. Dienes Valéria), Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ludassy Mária 2004, *Szavak és kardok; Nyelvfilozófia és hatalomelmélet*, Atlantisz, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1965, *Emil vagy a nevelésről* (ford. Győry János). Tankönyvkiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997, *A magányos sétáló álmodozásai* (ford. Réz Ádám). Európa, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 2007, *Esszé a nyelvek eredetéről* (ford. Bakcsi Botond). Attraktor, Máriabesnyő - Gödöllő.