
HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

Az addikció kulturális és kritikai elméletei

2016

1

HELIKON

IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE	REVUE DE L'INSTITUT D'ÉTUDES LITTÉRAIRES
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA	DU CENTRE DE RECHERCHE DES SCIENCES HUMAINES DE L'ACADÉMIE HONGROISE DES SCIENCES

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG / COMITÉ DE RÉDACTION

VARGA László
főszerkesztő / directeur de la revue

T. ERDÉLYI Ilona

FÖLDES Györgyi

GRÁNICZ István

HITES Sándor

KARAFIÁTH Judit
könyvrovat / livres

ODORICS Ferenc

SZENTPÉTERI Márton

SZILI József

SÓRÉS Zsolt

technikai szerkesztő / révision des textes

SZERKESZTŐSÉG / SecrÉTARIAT DE LA RÉDACTION

1118 Budapest, Ménesi út 11–13. Tel.: (+36-1) 279-2762, fax: (+36-1) 3853-876

E-mail: helikon@btk.mta.hu

<http://www.iti.mta.hu/helikon.html>

2016/1. – LXII. évfolyam | 2016/1. – LXII. année
Megjelenik negyedévenként | Revue trimestrielle

Az addikció kulturális és kritikai elméletei

A függőség filozófiai, irodalmi, politikai, történelmi és tágabb értelemben vett kulturális aspektusainak kritikai vizsgálata a közelmúltban önálló tudományágáá nőtte ki magát az Egyesült Államokban, Kanadában és Nyugat-Európában.

Az új, kulturális addikcióelméletek nem pszichológiai szempontból közelítenek a függőséghez, és nem is annak társadalmi okait vizsgálják. Az addikció fogalmát inkább egyfajta katakrézisnek tekintik, egy retorikai alakzatnak, amely a modernitás egyik legfontosabb filozófiai és kulturális problémáját jelöli. Ahogy Avital Ronell fogalmaz: a függőség „az a struktúra, amely filozófiai és metafizikai szempontból kultúránk alapját képezi”. (*Crack Wars*, 13.)

A jelen kötet célja, hogy megmutassa, a függőség alakzata, amely politikai, kulturális, filozófiai és irodalmi fenoménként először a XVIII–XIX. század fordulóján jelent meg, már-már független a drogoktól. A kötetben a „függő” elsősorban a mechanikus sokszorosíthatóság koraként értett modernitás termékeként és egyben lenyomataként jelenik meg akkor, amikor Kant és a francia forradalom nyomán a filozófiai és politikai értelemben vett szabadság, szabad akarat és autonómia már felértékelődött, s „emberi” mivoltunk alapkövévé vált.

A függőség alakzata az emberiben már mindig is ott rejlő „mást”, a gépiest és/vagy eksztatikust, vagyis a „kívüli”-t tematizálja, s így az „emberit” felforgató ellenstruktúráként egy másfajta nem-szabadságról is hírt ad. A kötetben szereplő szövegek a „függő” megjelenésének történelmi, politikai és kulturális lehetőségfeltételeit, a függőség fenomenológiáját, temporalitását, valamint az unalommal, a szabadsággal vagy az akarattal való ellentmondásos viszonyát vizsgálják. Hangsúlyozzák a drog *pharmakon* jellegét, az intoxikációnak az inspirációval és a dionüszoszival való kapcsolatát, megmutatják, hogy a függőség alakzata hogyan forgatja fel a szabadság/kényszeresség, a természetes/mesterséges, a saját/idegen, a külső/belső, az emlékezés/felejtés bináris oppozícióit, vagy azt, hogy a „függő” számára az esemény, a veszteség (akár a halál) hogyan *nem* válik tapasztalattá.

Kötetünk addikciószövegeit TIMÁR ANDREA szerkesztette.

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Cultural Theories of Addiction

Addiction has lately become an umbrella term to name the “other” of the Logos, “haunting” the big narratives of modernity.

Critics are captivated by the idea of the drug as something “non-natural”, “technological”, “foreign”, “infectious”, as something always already subversive of all Western concepts of intentionality and subjectivity. Jacques Derrida links the question of drugs to the problem of writing and the *pharmakon*, while Avital Ronell places the emphasis on the challenge the idea of addiction poses to such concepts as autonomy, freedom and responsibility, which have marked our epoch since Kant. Cultural theorists see addiction as a modern, not to say postmodern symptom: an effect, or even a replica of consumerism. Walter Benjamin was the first to establish a relationship between

intoxication and commodity culture: he links the emergence of the “addict” to that of modernity, and, drawing on Freud’s investigations of trauma, he argues that the addict is a “traumatophile type”, who is addicted, in fact, to the shock of modernity.

The present volume brings together critical writings that investigate, on the one hand, the historical, political, philosophical, or, broadly speaking, cultural possibility conditions of the emergence of the phenomenon of addiction at the turn of the 18th–19th century. On the other hand, it presents texts that treat addiction a-historically, and examine the phenomenology and the temporality of addiction, its controversial relationship with boredom, with freedom, or the will. They also show the ways in which addiction shatters the boundaries between inspiration and intoxication, memory and forgetting, nature and artifice, same and other, or analyse the reasons why the addict fails to turn events into experience.

The texts on addiction were edited by ANDREA TIMÁR.

THE EDITORIAL BOARD

Les théories culturelles et critiques de l’addiction

L’étude critique des aspects philosophiques, littéraires, politiques, historiques et, dans un sens plus large, culturels de l’addiction est devenue, dans un passé récent, une discipline autonome aux États-Unis, au Canada et en Europe occidentale.

Au lieu d’adopter une approche psychologique de l’addiction et d’en examiner les causes sociales, les nouvelles théories culturelles de l’addiction la considèrent comme une sorte de cathacèse, figure rhétorique qui désigne l’un des problèmes philosophiques et culturels principaux de la modernité. Comme la définit Avital Ronell, l’addiction est „la structure qui sert de base à notre culture du point de vue philosophique et métaphysique” (*Crack Wars*, 13.).

Dans ce numéro nous nous proposons de démontrer que la figure de l’addiction qui est apparue au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles comme un phénomène politique, culturel, philosophique et littéraire, est en train de devenir plus ou moins indépendante des drogues.

„L’addict” fait son apparition en tant que produit et empreinte de la modernité considérée comme l’époque de la reproduction mécanique au moment où, suivant Kant et la révolution française, la liberté, le libre arbitre et l’autonomie pris dans un sens philosophique et politique ont acquis une valeur supplémentaire et sont devenus la première pierre de notre substance « humaine ». La figure de l’addiction thématise „l’autre” toujours présent dans l’homme, le mécanique et/ou l’extatique, donc ce qui est „en dehors” et ainsi elle annonce, en tant que contre-structure subversant „l’humain”, une non liberté différente.

Les textes que nous publions examinent les possibilités de l’apparition historique, politique et culturelle de „l’addict”, la phénoménologie et la temporalité de l’addiction, ainsi que le rapport contradictoire de celle-ci avec l’ennui, la liberté ou la volonté.

Ces écrits soulignent le caractère *pharmakon* de la drogue ainsi que le rapport de l’intoxication avec l’inspiration et le dionysiaque et ils démontrent comment la figure de l’addiction subverse les oppositions binaires de liberté/contrainte, naturel/artificiel, propre/étranger, intérieur/extérieur, souvenir/oubli ou encore comment, pour l’addict, l’événement et la perte (même la mort) ne deviennent pas expérience.

La partie thématique de ce numéro a été réunie par ANDREA TIMÁR.

LE COMITÉ DE RÉDACTION

TANULMÁNYOK

TIMÁR ANDREA

Az addikció kulturális és kritikai elméletei

A függőség filozófiai, irodalmi, politikai, történelmi és tágabb értelemben vett kulturális aspektusainak kritikai vizsgálata a közelmúltban önálló tudományágáá nította ki magát az Egyesült Államokban, Kanadában és Nyugat-Európában. Az új, kulturális addikcióelméletek nem pszichológiai szempontból közelítenek a függőséghez, vagyis nem az addikciók lelki gyökereit vagy társadalmi okait vizsgálják. Az addikció fogalmát inkább egyfajta katakrézisnek tekintik, egy retorikai alakzatnak, amely a modernitás egyik legfontosabb filozófiai és kulturális problémáját jelöli. Ahogy Avital Ronell fogalmaz: a függőség „az a struktúra, amely filozófiai és metafizikai szempontból kultúránk alapját képezi”.¹ A jelen kötetben összegyűjtött tanulmányok azokhoz a kérdésekhez kapcsolódnak, amelyeket a közelmúltban megjelent *A Modern Coleridge: Cultivation, Addiction Habits* (Palgrave Macmillan, 2015.) című könyvben érintek. E könyv írása során vált világossá számomra, hogy kizárólag egy *alakzatként* tételezett addikció fogalom képes megmutatni, hogy a függőség kifejezetten a modernitás problémája és valójában független a drogoktól – így Samuel Taylor Coleridge, a híresen ópiumfüggő angol romantikus költő, filozófus és kritikus droghasználatától is. Értelmezésemben a „függő” elsősorban a Walter Benjamin-féle mechanikus sokszorosíthatóság koraként értett modernitás terméke és egyben lenyomata, egy olyan modernitásé, amelynek során Kant és a francia forradalom nyomán a filozófiai és politikai értelemben vett szabadság, szabad akarat, vagy másképpen autonómia már maximálisan felértékelődött,² s „emberi” mivoltunk alapkövévé vált. Mint mechanikus ismétlés, a függőség tehát a szabadságot, sőt, az „emberit” felforgató ellenerőként jelenik meg, ám ezáltal a humanizmus vakfoltjait is felfedi. Megmutatja az autonómia, a szabad akarat, a ráció és a többé-kevésbé stabil identitáskonstrukciók által definiált emberiben már mindig is ott rejlő „mást”, a gépiest és/vagy eksztatikust, azaz „kívüli”-t, amely egy másfajta szabadságról is hírt ad. A jelen kötetben szereplő tanulmányokat az ELTE Anglisztika Tanszékén tartott az „Addikció elméletei” című kurzuson dolgoztuk fel először, így hálával tartozom a hallgatóknak az inspiráló, lelkes részvételért. A tanulmányok fordítói az ELTE BTK Iro-

¹ RONELL, A.: *Crack Wars: Literature, Addiction, Mania*. Urbana, University of Illinois Press, 2004, 13.

² Erről ld.: HELLER, Á.: *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination*. Budapest, Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, Public Lecture Series No. 23, 2000, 1.

dalomtudományi Doktori Program doktoranduszai, a lelkiismeretes munkáért hatalmas köszönet illeti Gyuris Katát, Hamerli Nikolettet, Jásdi Andrást, Jászay Dorottyt, Kiss Kristófot, Szép Esztert, Tamás Pétert és Vásári Melindát. A kontrollszerkesztésben sokat segített Major Réka és Hamerli Nikolett.

Rácz József és Takács Ádám szerkesztésében 2006-ban megjelent egy hiánypótlónak is tekinthető tanulmánykötet *Drogpolitika, hatalomgyakorlás és társadalmi közeg: elemzések foucault-i perspektívából* címmel. A kötet szerzői a „drog problémájának” Foucault inspirálta elemzéseit nyújtják, egy olyan *kritikai* kérdést fogalmaznak meg, amely Magyarországon úttörőnek számít. Nem arra keresik a választ, mi a drog, hanem arra kérdeznék rá, mik a diszkurzív lehetőség feltételei annak, hogy drogról egyáltalán beszéljünk. A kötet kifejezetten a „drogok”-kal foglalkozik (az idézőjelet éppen a foucault-i perspektíva indokolja), vagyis, többek között, a „drog” mint gyűjtőfogalom genealógiájának feltérképezésére, valamint a „drogfüggő”-nek nevezett szubjektum létrejöttének diszkurzív feltételeire fókuszál. A jelen tanulmánykötet szintén kritikai kérdéseket fogalmaz meg, ám nem a drogot vagy a többi olyan „anyagot” tekinti tárgyának, amely a kulturális képzeletben általában függőséget okozóként jelenik meg. Ehelyett elsősorban a *függőség* alakzatára koncentrál, pontosabban a függőség azon *alakzatára*, amely kulturális, filozófiai és irodalmi fenoménként először a XVIII–XIX. század fordulóján jelent meg. Tehát megelőzi a „függőség” mint betegség és a „függő” mint gyógyítandó beteg megjelenését: ezeket a XIX. század második felének pszichiátriai diskurzusa termelte ki.

A kötetünkben is szereplő Eve Sedgwick a függőséget az „akarat kórságának” hívja. Ő a reformációból, szűkebb értelemben pedig az úgynevezett protestáns munkaerkölcs, valamint az önmérséklet éthoszának a kapitalizmussal való összefonódásából (lásd: Weber) eredezteti a „szabad akarat” nevű entitás [*entity*] hiposztázisának és erkölcsi értékkel való felruházásának gyökereit, amelyet a polgári világ rendszerint az önkontrollra való képességgel párosít. A „szabad akarat *propagandájának*” történelmi kiteljesedését azonban kifejezetten a kései Nietzsche-hez köti: Sedgwick szerint Nietzsche találta fel az akarat morális imperatívuszát, vagy másképpen fogalmazva, Nietzsche volt az, aki a tiszta akaratot abszolút értékkel ruházta fel. Ám „abban a pillanatban” – fogalmaz Sedgwick, „hogy a »szabad akarat« hiposztázisa megtörtént és etikai értéket nyert, a szintén tárgyi létezővé avanszált »kényszeresség«-nek is meg kellett jelennie mint egy már mindig is ott lévő belső ellenstruktúrának, amelyet ki kell a »szabad akarat«-ból vetni.” Sedgwick tehát az akarat-kényszer hierarchikus ellentétpárjának megszilárdulását a kifejezetten XIX. század második feléhez köti, s ez a Foucault-féle korszakolásba is többé-kevésbé jól illeszkedik. Mint azonban ezt később látni fogjuk, valójában Kantig kell visszanyúlnunk az addikció filozófiai gyökereinek vizsgálatakor. Avital Ronell-lel egyetértve ugyanis elmondhatjuk, hogy a (figuratív értelemben vett) „drog alapvetően a szabadság kérdésével függ össze”, amely „korkunkat Kant óta meghatározza” (59). Ronell apolitikus megközelítéséhez ugyan-

akkor hozzátehetjük azt is, hogy a francia forradalom óta az etikai értelemben vett szabadsághoz a politikai értelemben vett szabadság is hozzátartozik.

Coleridge a XVIII. század végén még nem tekintette magát ópiumfüggőnek: a függőség fogalma akkoriban még nem létezett, és az ópiumot, amelyet laudánium, azaz borban feloldott formájában fogyasztott, ő kizárólag fájdalomcsillapításra használta.³ 1818-ban azonban már annyira szenved „ópiumszokásától” [*opium habit*], és különösképpen az ópium-elvonási tünetektől, hogy azt kívánja, bár csak örültek házába zárnák, ahol állandó felügyelet alatt lehetne.⁴ Coleridge írásai azonban nem csak azt a folyamatot viszik színre, melynek során a XIX. században az ópiumfogyasztás kérdése az öngyógyító magánügyéből orvosi problémaként kezelendő közügygé válik. Hanem azt is megmutatják, hogy az ópiumszokással való küzdelem pontosan azért lehet annyira kínzó, mert Coleridge-ra (ifjonti panteizmusát követően) éppen a szabadságot és az autonómiát központba állító Kant és az akaratot előtérbe helyező Schelling filozófiája gyakorolja az egyik legnagyobb hatást, később pedig az Anglikán Egyház (és a protestáns munkaerkölcs) elkötelezett hívévé válik. Vagyis elmondható, hogy ópiumfüggőségét nem pusztán egyéni szenvedésként, vagy orvosi problémaként éli át, hanem elsősorban filozófiai és erkölcsi kérdésként. Mint ezt egy 1814-es keltezésű levelében kifejti:

Miután hozzászoktam az átkozott mérleghez, a cselekvőképességem [*Volition*] (ami alatt az akaratot [*Will*] beteljesítő képességet értem, az egyedülít, amelyen keresztül az akarat megvalósíthatja magát – a kezeit, a lábait és a lábfejeit mintegy) teljesen megzavarodott; előfordult, hogy dühöngésbe fordult, vagyis elvált az akarattól és önálló életet kezdett élni: ezért egyfolytában olyan állapotban voltam, mint a paralízises betegek, akik miközben megpróbálnak az egyik irányba elmozdulni, valami erő hatására hirtelen a másik irányba kényszerülnek. (Levél John Morgannak, 1814. május 14.)⁵

Az akarat és a parancsait végrehajtó cselekvőképesség a test tropológiájába íródik: az akarat a fej, a cselekvőképesség pedig a végtagok. Az akarat (a fej) nem kényszerül testi (biológiai, fizikai, anyagi) törvényeknek engedelmeskedni, a cselekvőképesség azonban, amint elszakad az akarattól, szétszakad és pusztá testté, pontosabban egymástól független testrészekké válik, amelyek pusztán az ópium utáni fizikai sóvárgásnak engedelmeskednek. Az ópiumhoz való hozzászokás tehát Coleridge-ot, aki számára a szabad akarat és a cselekvőképesség az emberi mivolt egyik legfontosabb meghatározója,⁶ éppen az emberségtől fosztja meg, és teszi az állatokhoz vagy a gépekhez hasonlatossá: míg az ember, a Kant-inspirálta

³ COLERIDGE, S. T.: *Selected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Szerk. H. J. JACKSON. Oxford, Calderon Press, 1987, 67.

⁴ *Uo.*, 173.

⁵ *Uo.*, 175.

⁶ VÖ: TIMÁR, A.: *A Modern Coleridge: Cultivation, Addiction, Habits*. Palgrave Macmillan, 2015, 5–6.

Coleridge szerint szabadon, önmagának alkot törvényeket, az állatok és a gépek külső kényszernek (a biológia és a fizika törvényeinek) engedelmessé válnak.

Általánosságban is igaz, hogy amikor a függőt „gyógyítják”, akkor többek között azt a szabadságot, szabad akaratot, autonómiát, cselekvőképességet [agency] akarják neki visszaadni, amely az olyan humanista diskurzusokban, mint például Coleridge-é, az „emberi” lényegét adja. Vagyis az egyik legfontosabb bináris opozíció, amely a függőségről való beszédet meghatározza és egyben megteremti (majd fölforgatja), (az) a szabadság/szabad akarat (+) és a meghatározottság/függés/kényszer (–) hierarchikus ellentéte, még általánosabban szólva pedig az az ellentét, amely (legalábbis a modernitás diskurzusában) az emberi (+) és a nem emberi (–) között feszül. A jelen kötet tehát nem a drogokról szól, hanem arról, amit Jacques Derrida a kötetünkben szereplő interjúban „a drogok retorikájának” hív. A Derridával készült interjú egyik legfontosabb állítása ugyanis éppen az, hogy a „természetben nincsenek drogok”, vagyis a drogok meghatározása, annak eldöntése, hogy mi a drog, mindig különböző intézmények azon performatív kijelentéseinek múlik, amely a drogot mint tárgyat létrehozza. Az tehát, hogy mi a drog, az intézményes meghatározásoktól függ, ezek pedig mindig történelembe, politikába, kultúrába, konvenciókba, értékítéletekbe és normákba ágyazottak.

Eve Sedgwick, Foucault nyomán, a „függő” mint „emberfajta” létrejöttét a „homoszexuális” történeti megjelenésének mintájára konstruálja meg, különbséget tételezve a pusztán a cselekedetekre vonatkozó szodómia/ópiumevés fogalmi és a már az egész személyiségre vonatkoztatott „homoszexualitás”/”függőség” között:

„Az ópiumevés [akárcsak a szodómia] – legalábbis az, amit a régi polgári jog és kánonjog e kifejezés alatt értett – még a [...] cselekedetek egyik típusa volt; az elkövetője pusztán jogi alany volt, semmi egyéb. A 19. századi függő [homoszexuális] azonban már személyiség: van múltja, nem is akármilyen, gyerekkora, van jelleme, életmódja. [...] Függősége [szexualitása] személyiségének minden ízében jelen van: ott van minden cselekedete mögött, alattomban ható és meghatározatlanul aktív vezérelvéként; függősége [szexualitása] szinte az ábrázatáról, sőt, egész testtartásáról is leolvasható, mivel bármennyire szégyellni való is, soha nem sikerül teljesen titokban tartani. [...] Az ópiumevő [szodomita] visszaeső eretneknek számított, a függő [homoszexuális] viszont egy emberfajta.”

Korábban az, amit ma „drogfogyasztásnak” hívunk, pusztán egyedi cselekedetekre vonatkozott, vagyis a cselekvés ismétlődő mivoltát sem tekintették a cselekvés alanyára nézve meghatározónak. A XIX. század második felének biohatalmi diskurzusa által kitermelt függő identitás azonban már az egész személyiséget meghatározta: az úgynevezett függő esszenciálisan függő lett, csak rá jellemző múlttal, gyerekekkel, életvitellel, identitással.

Kubiszyn Viktor *Drognapló* című könyvének elején ironikusan, egyes szám harmadik személyben reflektál erre a pszichiátriai diskurzus kitermelte identitásra, és arra a narratívára (múlttal, gyerekkorral, jellemmel, életmóddal), amelyet ez a diskurzus megteremt.

„A kliens 6 éves volt, amikor anyja jóformán elmenekült – fiával együtt – otthonról, egyenesen Budapestre. Ez a tette »nagy bátorságra« vallott. Apa és fia között ezzel meg is szakadt a kapcsolat. Viktor csak pár éve látta újra apját, és ebből a találkozásból azt szűrte le, hogy apja bizonyára pszichés beteg. Ugyanis »irreális dolgokról« beszélt »tekintete is zavaros volt«. Ha jól tudja, Pater Budapesten lakik, »nomád körülmények« között.”⁷

A bekezdést átható reflektív irónia a könyv további részeiben eltűnik: a „napló” maga ugyanis a (siker) drog-narratívák sorába íródik: ezek jó része olyan fejlődésregény, amely a bukásnak, a megtérésnek és a megváltásnak a spirituális önéletrajzokra jellemző jegyeit viseli magán. A fenti idézet azonban szerencsésen kilóg a szöveg egészéből, ugyanis különösen éles megvilágításba helyezi azt a beszédmódot, amely a függő anamnézisé, és azt az elbeszélte identitást létrehozza, amellyel, végül, egyéb lehetséges narratívák híján, maga is azonosulni lesz kénytelen. Vagyis az idézőjelek használata a szövegben nem pusztán parodisztikus citációt jelez. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az elbeszélőnek nem áll rendelkezésére „saját” hang, amely képes lenne megfogalmazni önmaga és az olvasók számára, milyen is volt a gyerekkora, hogyan ítélje meg anyja cselekedeteit („nagy bátorságra vallott”), vagy ki volt az apja („pszichés beteg”, „tekintete is zavaros” stb.).

Nem véletlen, hogy sokak számára az uralkodó, normatív beszédmód az a börtön, amelyből a függés jelenti a kitörést, a szabadságot. A normatív diskurzussal szembeszegülő „függő” ugyanis pontosan azt állítja, hogy az ő szabadsága szabadon választott függőségében áll. Köztudott, hogy Hajnóczy Péter *A halál kilovagolt Perzsiából* című regényében a dohányzás és az ivás jelenti a főhős számára a szabadságot a társadalmi meghatározottságokkal és kényszerekkel szemben. Vagy hogy egy hétköznapi példánál maradjunk: a dohányzás manapság, amikor sehol nem lehet dohányozni, már-már forradalmi gesztusnak számít, ráadásul továbbra is bír egyfajta „gyanús” közösségteremtő erővel: amikor a beosztottak a munkahely előtt összeverődve dohányoznak, rögtön egy kisebbfajta kritikus tömeget is képeznek.

A függőség „problémája” tehát elsősorban a szabadság-kényszeresség hierarchikus ellentétpárját forgatja föl. A másik ilyen fontos ellentét, amelyre Derrida is utal, a természetes-mesterséges, saját-idegen ellentéte. A drogot egyfelől a „ter-

⁷ KUBISZYN, V.: *Drognapló*. Budapest, Józsoveg Műhely, 2002, 19.

mészet” és „természetesség” nevében támadják:⁸ az emberek egyik része, nevezük őket a drogfogyasztás ellenzőinek, úgy érvel, hogy az ember *természetes* testének nincs szüksége olyan *mesterséges* paradicsomokra, ahová egy *idegen* anyag, a drog bevitelével lehet eljutni. Hasonlóképpen érvelnek azok is, akik ugyanilyen alapon ellenzik a teljesítményfokozók, vagyis a doppingszerek használatát: ők a „természetes test” autentikus teljesítményét tartják egyedül legitimnek. Ezt a normatívnak is nevezhető diskurzust a természetes és a mesterséges, a saját és az idegen közti ellentét strukturálja, amely persze a legtöbb esetben átpolitizálódik: a biológiai test analógiájára beszélnek a nemzet természetes, organikus testéről, arról, hogy a természetes sajátot hogyan veszélyezteti a mesterséges idegen. Mint erre Berry Milligan kötetünkben szereplő tanulmánya rámutat: a „keleti” ópiumot azért tartották az angolok különösen veszélyesnek, mert úgy vélték, az a nemzet saját, „természetes”, vagyis „organikus testét” veszélyezteti, és a nemzet teste a konzervatív diskurzusban köztudottan az ember biológiai teste mintájára tételeződik.⁹ Másfelől létezik egy ellenkező diskurzus is, a drogot legalizálni kívánók diskurzusa, amely azonban retorikailag paradox módon semmiben nem különbözik a drogot ellenzők diskurzusától: a drogfogyasztás legalizálását pártolók is sokszor a „természet” és a „természetesség” nevében érvelnek: szerintük ugyanis a civilizáció *mesterségesen* nyomja el az ember *természetét*, amelynek a mámor eredendően ugyanúgy része, mint a mondjuk a költészet. Gondoljunk csak a görögök Dionüszosz-ünnepére, erre a természet ünnepre, melynek során a résztvevők eksztázisba estek, énekeltek, táncoltak, s e közösségi élmény során leomlottak az egyén és a racionalitás mesterséges falai. Ugyanakkor sokan azért pártolják a könnyű drogot (pl. a marihuánát), pusztán mert alapanyaguk a „természetben” is megtalálható. A kötetünkben szereplő Paul Youngquist sem az akarat fölértékelését emeli ki Nietzsche filozófiájából (szemben Sedgwick-kel), hanem éppen az eksztázist, a kontrollvesztést, a feloldódást, és a mámort, amelyet *A tragédia születéséből* ismerünk.

A drog alakzata azonban éppen a „természetes”-ben már mindig eleve tetten érhető *tekhnére*, a művire, a gépiesre világít rá. Ahogy Derrida fogalmaz: „Természetes, eredendő test ugyanis nem létezik: a technológia nem csupán egy kívülről vagy később érkező adalék, mint valami idegen test. Az idegen vagy veszélyes szupplementum »eredendően« működésben van, már mindig eleve belül a »test és a lélek« állítólagosan ideális belsőségességén.” A drog ugyanis „maga” a *pharmakon*, amely, éppen úgy, mint az írás, gyógyszer és mérge is egyben, egy olyan emlékeztetést és felejtést indukáló *tekhné*, amely az írás minden jellegzetességét magán viseli. A drog a használója szempontjából „jó” *pharmakon*, hiszen az igazság feltárulkozását és az emlékeztetést segíti, ugyanakkor közösségi élményt hoz létre.

⁸ Mindkettő XVIII. századi találmány, ld. erről: MORTON, T.: *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard UP, 2009.

⁹ Az ehhez hasonló metaforákban rejlő problémákat, és az erről szóló terjedelmes szakirodalmat ld.: TIMÁR ANDREA: *Derrida and the Immune System Et al. = Terrorism and Aesthetics*, 2014.

Másfelől azonban a drognak, csakúgy, mint az írásnak, a felelőtlenséghez és a felejtéshez is köze van, egy normatív diskurzusban a drogfüggővel éppen az a „baj”, hogy tapasztalatát olyan élmények képezik, amelyeknek nincs ún. való-ságtartalmuk. Mi a helyzet tehát a drogok és az alkotás, intoxikáció és inspiráció kapcsolatával? Itt is két egymásnak feszülő retorikával van dolgunk: míg a költő vagy az alkotó szemében a drog esetleg inspirációt, múzsát, és valamiféle őseredet, természetes állapothoz való visszatérést jelent, amelyben az *alétheia* értelmében vett igazság is feltárulhat, a társadalom szemében az a szerző, aki drogokat használ, tulajdonképpen mesterséges, idegen eszközökkel egy nem autentikus, nem saját művet hoz létre – olyasvalamit, ami mögött nincs „valódi” munka, és amelynek igazságtartalma nem felel meg az igazság korrespondencia elméletei által támasztott elvárásoknak. A függőséget a társadalom szemében mégis legitimmé teheti, ha a függő „alkotó művész”: nem arról van szó, hogy a „művészt” fetiszizáló kulturális képzelet a művészt elfojtásai szelepeként, mintegy projekciós felületeként használja, hanem elsősorban arról, hogy ha a művész alkot, vagyis produktív, akkor az általa létrehozott érték a gazdasági körforgás része lesz. Így elfogadottá válik, hogy (szemben az átlagemberrel, akit függősége jórészt munkaképtelenné tesz) a „művész” függőként vesz részt a társadalmi termelésben, hiszen, gondolhatják sokan, csak így képes rá.

Derrida ahistorikus elemzésével szemben Virginia Berridge és Edward Griffith *Opium and the People* [Az ópium és a nép] című nagy hatású könyvükben, melynek itt az előszavából közlünk egy részletet, azt vizsgálják, Angliában milyen társadalmi, politikai és történelmi folyamatok vezettek oda, hogy az ópium, amely azelőtt az egyik legelterjedtebb fájdalomcsillapító volt, a XIX. század végére veszélyes droggá vált, az ópiumfogyasztó pedig deviánsná. Berridge és Edwards könyve valamiféle kezdőpontnak tekinthető annyiban, hogy ők tesznek fel először releváns kritikai kérdéseket a függőség fogalmával kapcsolatban. Az 1850-es évek Angliájában még minden fűszeresnél vagy egyszerű drogériában be lehetett szerezni ópiumot, korlátlan mennyiségben, ugyanis nem állt rendelkezésre más szer fájdalomcsillapításra. A XIX. második felére azonban az „ópiumevő” már betegnek számított, valamiképpen deviánsnak, aki szakszerű gyógyítást igényel. Mi áll az ópiumfogyasztás társadalmi megítélése megváltozásának háttérében? A szerzők elvetnek minden olyan magyarázatot, amely a drog ártalmasságát teszi felelőssé a változásért és az „ártalmasság” elmélet helyett két új hipotézist vezetnek be. Egyrészt az ópium a XIX. századra azzal a Kínával került nyilvánvaló összefüggésbe, amelyet a szintén ekkoriban kialakuló angol nemzeti képzelőerő [*imagi-nation*]¹⁰ a nemzet organikus, „természetes” testét fenyegető veszélyes és egzotikus Kelettel, vagyis a Másikkal azonosított. Másrészt a „közvéleményt” alakító közép és felsőbb osztályok szemében veszélyforrásnak számított az alsóbb néposztályok ópiumfogyasztása is. A felsőbb osztályok ugyanis, állításuk

¹⁰ Ld: 13. lábjegyzet.

szerint, pusztán nyugtatóként, fájdalomcsillapításra használták az ópiumot, az alsóbb néposztályok viszont, szerintük, stimulánsként, izgató szerként használták ugyanazt. Az izgatás és az „izgatottság” pedig a közvélemény szemében a forradalom, a lázadás lehetőségét hordta magában, amely a francia forradalom után különösen aktuálisnak tűnt. Mindez azonban még nem ad magyarázatot arra, hogy a tizenkilencedik század második felében miért kezdte a közvélemény az ópiumfogyasztást az egész társadalomra, vagyis az alsóbb és a felsőbb osztályokra egyaránt kiterjedő „problémaként” kezelni. A szerzők Michel Foucault-nak a társadalom „medikalizációjával” kapcsolatos érveire támaszkodva azt állítják, hogy az orvosi szakma térnyerése és önlegitimációjának folyamata, valamint a társadalom felügyeletében és ellenőrzésében betöltött egyre fokozódó szerepe adhat magyarázatot arra, miért vált az ópiumevés az egész személyiséget meghatározó betegséggé, a „függő” maga pedig, társadalmi osztálytól függetlenül, gyógyítandó betegé.

Eve Sedgwick már többször említett, a függőség problémáját a kultúratudományokba beemelő és egyben vitaindító 1990-es tanulmánya szintén a foucault-i paradigmát gondolja tovább. Berridge-éknél azonban jóval tovább megy, hiszen azt állítja, hogy a „függő” megjelenésével kapcsolatos vizsgálódásainkat nem szabad a (hagyományos értelemben vett) drogokra korlátoznunk. Egyrészt mivel manapság mindentől „függővé” válhatunk (nem pusztán a cigarettától, az alkoholtól, vagy a drogoktól, hanem az ételtől, a koplalástól vagy a társunktól is) sőt, maga az akarategyorlás is lehet addiktív (hiszen a sporttól és a munkától is függhetünk), másrészt pedig mivel a természetes és a mesterséges test közti határvonal (többek között a doppingszereknek és a sebészet egyéb vívmányainak köszönhetően) szintén elmosódott, a „függőség” problematikája nem feltétlenül, természetellenes” vagy „testidegen” *anyagokkal* hozható összefüggésbe: a hangsúlyt inkább a függőség *struktúráira* kell áthelyeznünk. Ugyanakkor nem csak arra kérdésre kell választ adnunk, hogy *mikor* tételeződött a függőség, a kényszeresség, a (normális, egészséges, erős) *akarat* betegségeként (mint láttuk, Sedgwick szerint a nietschei gondolatok elterjedése és a társadalom medikalizációja nyomán ez a XIX. század második felében következett be), hanem arra is, hogy lehetett-e volna ez másként. Sedgwick azt állítja, hogy kultúránkat annyira át- meg áthatja a szabad akarat propagandája, hogy az általa leírt folyamat mintegy elkerülhetetlen volt. Ő maga azonban megkísérli lebontani a szabadság-kényszeresség hierarchikus ellentét-párját, mégpedig a „szokás” fogalmán keresztül, amelyet néhány Proust-szövegen keresztül mutat be.

Barry Milligan posztkolonialista szempontú írása az ópium alakzatát az orientalizmus „másikaként” írja le. Különlegessége e tanulmánynak, hogy az ópium retorikájának gender-vonatkozásaira is kitér: a korabeli leírások szerint kezdetben az angolok közül kizárólag a dokkokon élő nincstelen asszonyok látogatták az ópiumbarlangokat, mintha a keleti kultúra az ópiumbarlangon keresztül képes lenne magába szippantani az „angol nőt”, aki végül úgy fog majd kinézni, mint

egy keleti *férfi*, vagy rosszabb esetben egy múmia. A „veszélyes Kelet”-et jelölő ópium azonban a későbbiekben már nem csak a nőket, vagy az ópiumbarlangokat látogató angol férfiakat „fertőzi meg”: az ópiumszívás a korabeli diskurzusban az egész nemzetet megbetegítő ragályos betegségként tételeződik. Milligan ebből a szempontból elemzi részletesen Sir Arthur Conan Doyle *A ferdeszájú* című novelláját is. Állítása szerint annak ellenére, hogy korábban kizárólag az ópiumbarlangok elterjedésének tulajdonították a „keleti fertőzést”, *A ferdeszájú* megcáfolja ezt a feltevést. Az egyik szereplő egy angol egyetemen, hagyományos dohánypipából szív először ópiumot, a történet kulcsfigurája számára pedig az ópiumbarlang pusztán a veszélyes, londoni East End és a békés családi közeg szétválaszthatatlanságát jelképezi. A novella végén maga Sherlock Holmes is hibrid figuraként jelenik meg, akinek dohányfüstös „angol otthonába” mintegy beférkőzik a „keleti ópiumbarlang”. Ám amellett, hogy Milligan rámutat, „a késő 19. század óvatos hozzáállása az ópiumbarlanghoz elválaszthatatlan az azzal egyidejűleg zajló birodalmi folyamatok miatti aggodalmaktól,” arra is figyelmeztet, hogy a „század végén egyre inkább tisztában voltak azzal, hogy a Brit Birodalomra már nem lehet egységként tekinteni, melyben Anglia kultúrája felülírja a gyarmatok keleti kultúráját, hanem inkább kiszámíthatatlan, multinacionális identitásként kell felfogni.” Paradox módon ugyanakkor annak ellenére, hogy a viktoriánus irodalom nacionalista ideológiája azt sugallja, hogy az ártatlan angolokat a barbár Kelet teszi ópiumfüggővé, a kínai tea importjával egészen más volt a helyzet: a tea az angol nemzeti képzeletben civilizáltként, jótékony hatásúként jelent meg, szemben az ópiummal. A helyzet paradoxona abban rejlik, hogy miközben a teát az angolok valóban Kínából szereztek be, az Indiában termesztett ópiumot tulajdonképpen Anglia exportálta Kínának – fittyet hányva a kínai tiltásnak.

Paul Youngquist tanulmányában nem a Nietzsche-féle akaratot, hanem egy korábbi Nietzschét, *A tragédia születésének* szerzőjét hívja segítségül Coleridge *Kubla Kán* című versének elemzéséhez, amely a vershez csatolt előszó tanúsága szerint ópiummámorban született.¹¹ Youngquist elemzése nem az ópiumra mint a nyugati kultúra „másik”-ára helyezi a hangsúlyt. Szerint az ópiumevés „szokása”, sőt, a „szokás” általában, mint ezt Coleridge egy jegyzete tanúsítja, a vágnak állít emléket olyan viselkedésformákban, amelyek a vágy hiányát jelentik meg. Ugyanakkor egyfajta testi emlékezést is jelent olyasvalamire, ami visszavonhatatlanul elveszett. Youngquist párhuzamot von az ópiummámor és a Nietzsche-féle dionüszoszi eksztázis között: szerinte a dionüszoszi mint az egyén önfeledése valójában az egyéniség és a tulajdon-test [*proper body*] elvesztése, és ekként egyben a túlzás, a túláradás [*excess*] igazságának legkiválóbb megjelenítője. És mivel

¹¹ A vers magyarul Szabó Lőrinc fordításában kanonizálódott, azonban a fordítás nem tartalmazza a híres bevezető jegyzetet, amelyben Coleridge a vers megszületésének (állítólagos) körülményeiről számol be. Az előszó megtalálható itt: A Kubla Kán elé írt prózaszöveg. Ford. Timár Andrea. In: *Angol Romantika*. Szerk. PÉTER ÁGNES. Budapest, Kijárat Kiadó, 196–197. Online elérhető itt: <https://www.academia.edu/1865632/>

egyedül valamilyen nem képszerű művészet lehet képes e veszteség közvetítésére, a zene Nietzsche számára a dionüoszosi művészet legtisztább példája: megjelenésével egy időben nyomban el is tűnik. Youngquist értelmezésében Coleridge lírai nyelve éppen az ilyen zenét igyekszik imitálni. A *Kubla Kán* tehát nem csak a tulajdon-test, hanem saját maga elvesztésének is emléket állít, és ezáltal éppen a túlzást, a túláradást bejelentő veszteségként történik meg; vagyis a líra valójában a dionüoszosziról emlékezik. Ez a veszteség azonban termékennyé válik: valami túláradásról, valami többletről [*excess*] ad hírt, s így a dionüoszosi művészet tulajdonképpen a tovatűnő élet igenlésévé válik. Coleridge költészete tehát a Nietzsche által is felvázolt eksztatikus egység elvesztésére való emlékezés kifejeződése. Fennáll azonban a veszély, írja Youngquist, hogy az efféle művészetet létrehozó konstitutív hiány, félelemből, fájdalomból vagy egyszerűen kimerültségből, transzcendentális értelmezést nyer, normalizáló kritika alá kerül. Amikor pedig Coleridge idősebb korában a prózáírásra és egy meglehetősen konzervatív istenhitre tér át, akkor éppen ez történik: úgy szeretne megfelekedezni a veszteségről, mintha a feledésre létezne valamiféle transzcendentális vagy intézményesített megoldás. A prózáírás tehát Youngquist értelmezésében a költészeten keresztüli dionüoszoszira való emlékezés felülírásának mutatkozik.

„A függő mint »traumatofil típus«: modernitás és addikció Samuel Taylor Coleridge és Walter Benjamin írásaiban” című tanulmányom a függőség kérdését függetleníti a drogoktól, és Coleridge írásait Walter Benjamin modernitás-elemzésének tükrében vizsgálja. Walter Benjamin volt az első kultúrakritikus, aki az addikció jelenségét a drogokétól különválasztotta, és egyben felvázolta a függőség és a fogyasztói társadalom közti összefüggés alapjait. Benjamin Baudelaire-ről szóló tanulmányában (Freud után) „traumatofil” típusnak nevezi a függőt. A függő szerinte Baudelaire-nél a modern ember prototípusa: alaptapasztalata az unalom, és egyre-másra a sokszzerű, erős ingereket hajszolja. A tömegben érzi jól magát, mely úgy hat rá, mint a drogfüggőre a narkotikum. Benjamin ugyanakkor a modern szubjektum sajátos időtapasztalatának elemzésére is kitér, párhuzamot vonva a függő, jelesül a szerencsejátékos, és az elidegenedett munkás tapasztalata között. Mindkettőt a különbségek nélküli ismétlés, a monotonía és a szaggatottság, egyfajta tapasztalaton és időn kívüliség jellemez. Nincs emlékezete, miközben úgy él, mint egy automata, s így a „technikai sokszorosíthatóság” replikájává válik. Tanulmányom ezen benjamin belátásokat alkalmazza Coleridge írásaira. Noha Coleridge köztudottan ópiumfüggő volt, és alakja sokak szemében éppen a Derrida-interjúban vagy a Youngquistnál megjelenő extatikus költőt példázza, a tanulmány nem Coleridge ópiummal kapcsolatos leveleit, vagy az ópium hatása alatt született költeményeit vizsgálja. Éppen ellenkezőleg: amellet érvel, hogy az beszédmód, amely Benjamin, Derrida és Sedgewick írásai alapján a „függőség diskurzusának” nevezhető, Coleridge ópiummal kapcsolatos írásaitól teljesen függetlenül jelenik meg, és sokkal inkább Coleridge-nak a modernitásról és a civilizáció káros hatásairól szóló politikai és esztétikai írásait jellemzi. Sőt, éppen ez

a sajátos diskurzus az, amely a függőség modern fogalmát életre hívja. Coleridge *Biographia Literaria* című szellemi önéletrajzának egy, a románcok szerelmeseiről szóló lábjegyzetét elemezve a tanulmány különösen amellet érvel, hogy az addikció Coleridge-nál is a fékevesztett „civilizáció”, a benjamin értelemben vett modernitás, vagyis mechanikus sokszorosíthatóság korának egyik tünete. Bár Coleridge nem használja a „függőség” [*addiction*] szót (a fogalom, mint ez már említésre került, a mai értelemben a romantika korában nem létezett), a civilizációs vívmányok kényszeresen ismétlődő élvezete egy derridai értelemben vett „rossz ismétlés”-sé válik, és az ember elgépiesedéséhez vezet. Ugyanakkor, ha a Coleridge írásait mindenütt átható politikai szempontokat is szem előtt tartjuk, a függőség, ez a „rossz ismétlés” Coleridge szemében elsősorban az egyén és a nemzet kibontakozásának, kiművelődésének [*Bildung*] narratíváját fenyegeti. A függőség mint „rossz ismétlés” ugyanis a képzelőerő mint „jó ismétlés” működését is aláássza, amely Coleridge híres definíciója szerint „a végtelen VAGYOK örök teremtő aktusának megismétlődése véges elmében.”¹² Következésképpen lehetetlenné teszi az „organikus” nemzet azon elképzelését [*imagi-nation*] is, amely a Burke-i értelemben konzervatív Coleridge számára egészen kiemelkedő fontosságú volt.¹³

Elissa Marder Flaubert *Bovaryné*járól szóló tanulmánya szintén a függőség, a trauma és a modernitás kapcsolatát vizsgálja. Marder értelmezésében a trauma és a függőség egy hasonló temporális rendellenesség kísérteties fordítottja. A traumatizált és a függő szubjektum egyaránt „rab lett” és kényszeres ismétlésekre van ítélve. Amíg azonban a traumatizált alanyt látszólag a felejtésre való képtelenség uralja és nem tud megszabadulni az idő hangjától, a függőt mintha a felejtésre való furcsa, kényszeres szükség vezetné: a függő szubjektum képtelen megtalálni az időben a helyét. A függőség ideje tehát, akár a traumáé, olyan idő, amely „kívül esik a szokásos emberi tapasztalat tartományán,” de a függőség esetében

¹² COLERIDGE: *Biographia Literaria*, XIII. fejezet. Ford. Timár Andrea. In: *Angol Romantika*. Szerk. PÉTER ÁGNES. Budapest, Kijarat Kiadó, 2008. Online elérhető itt: <https://www.academia.edu/1865632/>

¹³ Vö.: BENEDICT ANDERSON: *Elképzelt közösségek: gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Ford. Sonkoly Gábor. Budapest, L'Harmattan, 2006. Ebben a nagy hatású műben Anderson amellet érvel, hogy a nemzet [*nation*] már mindig eleve elképzelt [*imagi-nation*], hiszen tagjai soha nem észlelik egymást a valóságban, s így „a nemzet” az egyik legradikálisabb romantikus fikció. Forest Pyle a kilencvenes évek végén szintén Anderson nyomán érvelt amellet, hogy Coleridge *Biographia Literaria* című művében meghatározott képzelőerő, amelyet Coleridge „egybeformáló erő”-nek nevez [*esemplastic power*], politikai és esztétikai hatalom egyben: performatív ereje az egyén és a nemzet tételezéséért és egybeformálásáért egyaránt felelős. A képzelőerő teljes coleridge-definíciója így hangzik:

„A képzelőerőt vagy elsődlegesnek, vagy másodlagosnak tekintem. Az elsődleges képzelőerő szerintem minden emberi észlelés élő ereje és legfőbb mozgatórugója, a végtelen VAGYOK örök teremtő aktusának megismétlődése az emberi elmében. A másodlagos [költői] képzelőerőt az előbbi visszhangjának tekintem, mely bár a tudatos akarattal együtt létezik, tevékenységének jellegét tekintve mégis azonos az elsődlegessel, s csupán fokozatban és működésének módjában különbözik tőle. Felold, szétszór, szétterjeszt, hogy újra teremtsen; s ahol ez a folyamat lehetetlené válik, ott is egyre idealizálásra és egységesítésre törekszik. Lényegét tekintve *vitalis*, ugyanakkor a tárgyak (mint tárgyak) lényegük szerint rögzültek és holtak. (vö.: *Angol romantika*, 208–209.)

úgy tűnik, a szubjektum száműzöttetik az időből, nem pedig rabul esik neki. Marder számára Bovaryné testesíti meg a függőt. A függő kényszeres és ismétlődő szükségét érez a felejtésre, a valóság elfeledésére, mintha nem találná a helyét az időben. Marder kapcsolatot tételez az anya halálát követő sikertelen gyászunka, az állandó üresség- és unalomérzés, valamint a valós életidőből való ismétlődő kilépés kényszere, azaz a függőség között: Bovaryné folyamatosan újabb és újabb, egyre erősebb ingerekre vágyik, miközben saját életének eseményeit képtelen tapasztalatként megélni: így menekül a regényolvasásba, a házasságtörő kapcsolatokba, majd végül a halálba. Tehát nem pusztán arról van szó, hogy a valós idő formátlansága és semmitmondó volta elől csak a fikció szolgáltatja jelentések és narratív struktúrák biztosítanak menekülő utat, hanem arról is, hogy Bovaryné mint tipikusan modern szubjektum ugyanúgy képtelen meg- és átélni, megtapasztalni anyja halálát, mint, ebből következően, saját életét és annak eseményeit. Marder szerint tehát Bovaryné nemcsak a tapasztalatra való képtelenség valamiféle sajátosan női tapasztalatát (pontosabban tapasztalathiányát) példázza, hanem a modern kor emberének az unalomban, az ürességben gyökerező alapélményét is.

A kötet egyik különösen izgalmas tanulmánya Gerda Reith „A játék tapasztalata” című írása. Reith többek között Pascal, Kant, Bergson, Walter Benjamin, Gadamer, Merleau-Ponty és Bataille nyomán elemzi a szerencsejátékot, ám leírása általánosságban igaz lehet a függőség sok, másféle tapasztalatára is, és érdekes párhuzamok lelhetők fel a műalkotás és a szerencsejáték élvezete között is. Az idő, a tér, az identitás módosulásait, a pénz megváltozott ökonómiáját, az unalom, a kockázat és a szédület körköröségét irodalmi példákon keresztül mutatja be; kitüntetett szerepet kap Baudelaire költészete, a szerencsejáték fenomenológiáját pedig elsősorban Dosztojevszkij *A játékos* című kisregényének elemzésén keresztül szemlélteti. Reith, akárcsak Marder vagy Walter Benjamin, az unalom modern alaptapasztalatától elrugaszkodva elemzi a szerencsejáték izgalmát, azt a szédületet, ami a játékos egy-egy tét vagy kör során elfogja. Az unalom és az izgalom ellentéte készíti a játékos az örök ismétlésre, a játék izgalmanak örök ismétlésére, mely feledteti a múltat és a jövőt, és amelyben kizárólag a folyamatos jelen létezik. Ebben a jelenben a tér összeszűkül és az idő megszűnik (nem véletlen, írja Reith, hogy a játéktermekben nincsenek órák), egészen addig, míg a játékos vissza nem zuhan a hétköznapi valóság unalmába, hogy aztán újra kezdje a játékot. A szerencsejátékos tehát elsősorban az izgalomért, a szédületért játszik, nem pedig a nyereségért, bár a pénz, miként Reith megállapítja, elengedhetetlen a játékhoz. Ám a pénz a polgári világban elfoglalt értéke helyett egészen más értéket kap: pusztán azt teszi lehetővé, hogy a játékos belépjen a játékba. A burzsoá racionalitással szemben tehát, mely elismeri „a racionális elsajátításhoz, megőrzéshez és fogyasztáshoz való jogot,” létezik az arisztokratikus, a terméketlen költekezés is – a vagyon pazarlása, pusztítása, vagy a túlzott fogyasztás – melynek önmagán túl nincs célja, és ennyiben, tehetjük hozzá, a műalkotás élvezetéhez hasonlatos.

Helen Keane tanulmánya szintén a függőség időtapasztalatát elemzi, jelesen a dohányzását. Ez az ironikus, helyenként humoros szöveg viszont a dohányzás és a többi függőség közti különbségre helyezi a hangsúlyt. Bemutatja egy dohányos narratíváját, amelyből kiderül, hogy a dohányosok általában nem kétségbeesett kábítószerfüggők, akiket kezelhetetlen, kényszeres vágy irányít. Egészen addig, amíg meg nem próbálnak leszokni: a dohányos ugyanis csak akkor válik függővé, amikor egy ideig nem dohányzik. Egy cigaretta nélkül eltöltött hét után Keane tanulmányának főhőse „használatlan göröngy”. Felszed 20 kilót, a „vérnyomása megemelkedik, megmerevedik a nyaka, fájdalmas kiütései lesznek, fájnak az ízületei”, és összességében egy depressziós remetévé válik, aki képtelen koncentrálni, dolgozni, aludni vagy abbahagyni a sírást. Nyolc hónap kényszerűen követően újra dohányozni kezd. És miután visszaszokott az egészségtelen dohányzásra, minden egyes nappal egyre egészségesebb és optimistább lesz. Tünetei fokozatosan eltűnnek, és képes folytatni normális, elfoglaltságokkal teli életét. A függőség és normalitás, betegség és egészség dichotómiái, amelyek központi jelentőségűek a függőség betegségekre alapozó modelljei számára, a dohányzás esetében tehát bizonytalanok – a rák, a tüdőtágulás és a szívbj kísértetei ellenére is. A dohányzás komoly következményei ugyanis elsősorban jövőbeliek: elvont lehetőségekként léteznek, miközben a leszokás gyötrelme testi és azonnali. És pontosan azért, mert a dohányzásnak, más függőségektől eltérően, nincsenek a normális életvitelt nyilvánvalóan veszélyeztető, vagy társadalmilag káros következményei, a dohányzásellenes diskurzus fő problémaként a fizikai betegséget emeli ki, és a kockázat gondolatának bevetésével a jelen örömeit a jövő veszélyeivel ellensúlyozza. Ha azonban a dohányzás vonzó tulajdonságait komolyan vesszük, és a temporalitás viszonylatában továbbgondolunk róla, akkor lehetővé válik, hogy a dohányzás és az idő között másféle, kevésbé halálos kapcsolatot létesítsünk. Keane szerint a cigaretta időbelisége (mint minden más függőségé, tehetjük hozzá) a körköröségen és az ismétlésen alapul. Minden egyes cigaretta kapcsolatban áll az elmúlt és a jövőbeli cigarettákkal, ám a legsajátságosabb kapcsolat a megismételt pillanatok között van, amelyek felidéznek, és előre sejtetik egymást. A dohányzás kerekén a dohányzás nyújtotta megelégedettség tehát a vágnak éppúgy ösztönzője, mint beteljesülés, vagyis a függőség nem a dohányzás rettenetes következménye, hanem az élvezet része, mely megerősíti a vágy megjósolható visszatérését. Barthes szavaival, „a vágyam az, amelyre vágyom, és a szeretett lény nem több, mint ennek eszköze”.¹⁴ Keane szerint tehát végső soron a függőség biztosítja az élvezet potenciálisan végtelen ismétlődését.

A kötet utolsó tanulmánya a nők dohányzásának történelmileg változó kulturális jelentéseit elemzi. Akárcsak az előző szöveg, afféle utolsó mohikán ez is, hiszen manapság az emberek nagy része már nem dohányzik, és a többségi

¹⁴ BARTHES, R.: *Beszédtöredékek a szerelemről*. Ford. Albert Sándor. Budapest, Atlantisz, 1997. [*A Lover's Discourse: Fragments*. Trans. Richard Howard. Harmondsworth, Penguin, 1990, 31.]

nem-dohányosok hol sajnálkozással, hol megvetéssel, és néha irigykedéssel tekintenek a „még dohányzókra”. A tanulmány mégis érdekes lehet: egyfelől történelmi távlatba helyezi a dohányzás letűnőfélben lévő jelenségét, másrészt pedig a gender-kritika eszközeivel mutat rá igen szemléletes és informatív módon a nők dohányzásának specifikumaira. Vagyis felhívja a figyelmet, hogy aligha beszélhetünk dohányzásról, vagy tágabb értelemben függőségről „általában”, hiszen a gender szempontokat itt is érvényesítenünk kellene.

Az alkoholt a kötet nem tematizálja, s ennek két oka van: egyrészt a függőséget alakzatként, mint egy a XIX. század elején megjelenő mintázatot igyekszik bemutatni, tárgyától függetlenül, másrészt az alkohol specifikusabb, az irodalom és az alkohol kapcsolatát tárgyaló (magyar és külföldi) szakirodalom jórészt az „alkoholista szerző” és az (alkohol inspirálta vagy nem inspirálta) „szöveg” kapcsolatának föltérképezésére szorítkozik, ez pedig kívül esik *Az addikció kulturális és kritikai elméleteinek fókuszán*.¹⁵ Álljon mégis itt egy idézet Marguarite Duras-tól:

„Hiányzik egy isten. Ez az üresség, amelyre kamaszkorunkban ébredünk rá, visszafordíthatatlan. Az alkoholt arra találták ki, hogy kárpótoljon a világ-egyetem ürességéért [...] azért, hogy a bolygók csöndes közönnyel tekintenek a fájdalunkra. [...]. Az alkohol nem nyújt vigaszt, az alkohol nem tölti ki a lélek űrjét, pusztán betölti az isten hiányát. Az alkohol nem vigasztal. Épp ellenkezőleg, az alkohol megszilárdítja az embert az örültségben, olyan magas fellegekbe repíti, ahol sorsának ura lehet. Egyetlen emberi lény, nő, vers, zene, irodalmi mű, vagy festmény sem helyettesítheti az alkoholnak azt a funkcióját, hogy az ember számára megteremt a legfőbb teremtés illúzióját.”¹⁶

A jelen kötetben szereplő tanulmányok ugyanakkor segítséget nyújthatnak az alkoholos intoxikációk fragmentált és mámoros elbeszéléseinek elemzéséhez is: azok a szövegek, amelyek a „függő” megjelenésének filozófiai, politikai vagy kulturális lehetőségfeltételeit, a függőség temporalitását, az unalommal, a szabadsággal vagy az akarattal való ellentmondásos viszonyát, a drog *pharmakon* jellegét, az intoxikációnak az inspirációval és a dionüszoszival való kapcsolatát vizsgálják, vagy azt, hogy a függő számára az életesemény, vagy a veszteség (a halál) hogyan nem válik tapasztalattá, olyan megfigyeléseket tartalmaznak, amelyek a függőségre *általánosságban* vonatkoztathatók.

¹⁵ Különösen fontos kutatási terület lenne az alkohol és a gender viszonya, hiszen egészen más funkciót tölt be az alkohol a férfiak és a nők életében, más kontextusokban jelenik meg és mást jelent az „ital” az irodalom jól ismert és sokszor emlegetett és elemzett férfi iszákosai számára, és más a náluk jóval kevésbé ismert nőknek. A *Guardian* című napilap egy 2014-es cikke hívja fel a figyelmet az (angol és a francia) irodalom híres alkoholista nőíróira, akiknek, e viszonylag friss cikk érvelése szerint, igen helyük lenne az alkoholszenvedéllyel élő jól ismert férfírók kánonjában. <http://www.theguardian.com/books/2014/jun/13/alkoholic-female-women-writers-marguerite-duras-jean-rhys>

¹⁶ MARGUERITE DURAS: „La Vie Matérielle” / „Material Life”. = *Yale French Studies. Special Issue: After the Age of Suspicion: The French Novel Today* (1988), 73–75.

JACQUES DERRIDA

A drogok retorikája

*„Amikor a transzcendencia ege kiürül,
végzetes retorika tölti be az űrt: a drogfüggőség
fetisizmusa”*

JACQUES DERRIDA: *Supra*

AUTREMENT: Ön nem a drog függőség szakértője, mégis úgy gondoljuk, és ez a jelen kötet mintegy *a priori*ja, hogy az addiktológusok számára érdekes lehet, filozófusként mit gondol a témáról. Már csak azért is, mert a filozófiának és az addiktológiának vannak közös fogalmai, például a függés, a szabadság, az öröm, vagy a *jouissance*.

JACQUES DERRIDA: Rendben. Hadd beszéljek akkor a laikus szemszögéből, hiszen az vagyok. Bizonyára egyet ért vele, hogy ezúttal nem egy jól elhatárolható területtel foglalkozunk. A hozzáértés kritériumai, különösképpen a szakmai hozzáértés kritériumai nagyon problematikusak. Végző soron közvetlenül vagy áttételesen éppen ezekről a kritériumokról fogunk beszélni. Miután filozófusként azonosított, olyasvalakiként, aki nem-specialistája a „drogfüggőség” nevű dolognak, megnevezett néhány nagyon is filozófiai fogalmat, olyan fogalmakat, amelyeket egy filozófus mindenképp prioritásnak tekint: „szabadság”, „függés”, „öröm”, „jouissance” stb. Rendben. Én mégis azt javaslom, kezdjük inkább a „fogalom”-mal, a fogalom fogalmával. A „drog” egyszerre szó és fogalom, már azelőtt, hogy idézőjelbe tennénk; az idézőjel azt jelzi, hogy csak megemlítjük a „dolgot”, és nem pedig használjuk, vesszük, eladjuk, vagy lenyeljük.

Az effajta kitérő nem semleges, ártatlanul filozofikus, logikus vagy spekulatív. Nem ezért, és nem is ilyen módon említjük meg, amúgy helyesen, hogy ez vagy az a növény, gyökér vagy anyag szintén fogalom a számunkra, egy „dolog”, amelyet egy fogalom nevéen és egyfajta értelmezésen keresztül fogunk fel. Nem. A „drogok” esetében a fogalom rendje különbözik: a „természetben” nincsenek drogok. Létezhetnek „természetes” mérgek, sőt, természetes módon halált okozó mérgek, de ezek nem „drogok.” Akárcsak a drogfüggőség fogalma, a drogé is előfeltételez egy intézményesített és intézményesült definíciót: szükség van hozzá egy történelemre, egy kultúrára, bizonyos konvenciókra, értékítéletekre, normákra, vagyis egymásba fűződő diskurzusok egy egész hálójára, egy kimondott vagy elhallgatott retorikára. Erre a retorikai dimenzióra még biztosan visszatérünk. A drog esetében nem beszélhetünk objektív, tudományos, fizikai (vagy egy fizikaihoz hasonló), „naturalisztikus” vagy „természetes” definícióról (pontosabban „természetesről” éppen beszélhetünk, ha ez alatt azt ért-

jük, hogy a definíció megpróbálja természetesnek feltüntetni azt, ami minden természetes definíciónak vagy a természetes valóság összes definíciójának el- lenáll). Megpróbálhatjuk meghatározni egy toxin természetét; ám nem minden toxin drog és nem is mindet tekintik annak. Már most arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a drog fogalma nem egy tudományos fogalom, hanem inkább morális vagy politikai értékítéletek alapján intézményesült: a normát és a tiltást is magában hordja, ugyanakkor nem tartalmaz leírást vagy megállapítást; sokkal inkább rendeletet, vagy parancsot (*mot d'ordre*). A parancs általában tiltó jellegű; másfelől, esetenként, épp ellenkezőleg: felmagasztosul és tisztelet övezi: az átok és az áldás mindig kéz a kézben járnak, mindig feltételezik egymást. Amint valaki kiejti a „drog” szót (még azelőtt, hogy az „addikció” egyáltalán szóba kerülne), nyomban működésbe lép, performatív módon, egy tiltó vagy normatív „dikció”. Ez a „fogalom” sosem lesz tisztán elméleti vagy elméletivé tehető fogalom. És ha a drogokról nem lehet elmélkedni, akkor nem beszélhetünk tudományos hozzáértésről sem, valami olyan tanúsíthatóan tudományos hozzáértésről, amely ne lenne lényegi módon erkölcspolitikai normák által túldeterminált. Ez az oka, hogy a specialista és a nem-specialista közti különbséggel kapcsolatos fenntartásaimmal kezdtem ezt az interjút.

Ezekből a kiindulópontokból különböző, sőt, egymással ellentétes erkölcspolitikai következtetéseket vonhatunk le. Érvelhetünk egyfajta naturalizmus mellett, például, hogy térjünk vissza a természethez: „A drogok és a drogfüggőség”, mondhatnánk „normatív fogalmak, intézményesült értékítéletek és előírások nyomán keletkeztek, márpedig ami mesterséges, az kártékony. Térjünk inkább vissza valódi, természetes szabadságunkhoz. A természeti törvény azt diktálja, hogy mindenki szabadon rendelkezessék a vágyai, a lelke és a teste felett csakúgy, mint a ‘drog’-nak elnevezett dolog felett. Szabaduljunk hát meg attól a másik törvénytől, amelyet a konvenciók és az erkölcsi normák története vésett be a ‘drog’ fogalmába. Hagyjuk magunk mögött az elnyomást, az elfojtást, térjünk inkább vissza a természethez!”

E liberális, naturalista, és tulajdonképpen megengedő paranccsal szembeállíthatunk egy bevallottan „mesterséges” (*artificiel*), önkényesen elnyomó álláspontot is, ugyanezen logika alapján. [...] „Elismerjük” – mondhatnánk, „hogy a drog illetén fogalma pusztán intézményesített norma, melynek eredete és történelme homályos. Ez a norma nem a természetes toxicitás tudományos fogalmának elemzéséből következik, és soha nem is lesz ebből kikövetkeztethető, bármennyire is szeretnénk. Ennek ellenére mégis magunkévá tesszük a konvenció előíró és elnyomó logikáját, hiszen meg vagyunk róla győződve, hogy a *mi* társadalmunk, a *mi* kultúránk és a *mi* szokásaink szükségessé teszik a tiltást. Foganasosítsuk hát következetesen. A tét normaalkotó intézményeink egészsége, biztonsága, termelékenysége, és megfelelő működése. [...] Nincs törvény tudatos, éber, normális állampolgárok nélkül, akik urai a vágyaiknak és szándékaiknak. Ez a tiltás, ez a törvény tehát nem a többivel egy szinten lévő mesterséges csinálmány, hanem a

törvénytisztelet általános lehetőség feltétele társadalmunkban. A tiltás nem szükségszerűen rossz, és nem is kell feltétlenül brutális formákat öltenie; s bár módszerei bonyolultak és szimbolikusan túldetermináltak (*symboliquement surdéterminés*), ki tagadhatná, hogy kultúránk túléléséhez ez a tiltás eredendően szükséges? Kultúránk fogalmához ez egyszerűen hozzátartozik... stb.”

Ha felismertük a drog, a drogfüggőség, a narkotikum és a mérgező bizonyos fogalmainak intézményes jellegét, e két erkölcspolitikai axióma kerül szembe egymással. Ám nem vagyok biztos benne, hogy ez az ellentét nem pusztán felszíni; abban sem vagyok biztos, hogy mindkettő logikáját végig lehet követni. Sőt, még abban sem vagyok biztos, hogy radikálisan kizárják egymást. Ne feledjük, hogy az „intézmény” és a „természet” közti ellentét ugyanazon kiindulópontokból ered. És itt nem egyszerűen a természet és a törvény ellentétéről van szó, hanem két törvény, két rendelet vagy parancs (*mot d'ordre*) ellentétéről. A naturalizmus, a természetre való hivatkozás nem természetesebb, mint a konvencionálizmus, a társadalmi szokások tisztelete.

A.: A *toxikománia* szó [Franciaországban] a múlt század vége előtt vált használatossá. Azt a manapság betegségnek tekintett viselkedésmintázatot, amit addikciónak vagy függőségnek hívunk, korábban nem tekintették az orvosok betegségnek, a betegségtan részének. Angliában régóta létezett az addikció kifejezés, mely egy bizonyos anyagtól való függésre utalt, ám ebből korántsem következett, hogy létezett a függőségnek bármiféle kórtana, vagy hogy létezett olyasvalami, hogy „drogfüggőség”. A toxikománia, vagyis a drogfüggőség mint betegség, a modernitással, és a modern tudomány megjelenésével egykorú. A „flash” kifejezést például furcsa módon a fotográfiából vették át a drogosok. Ugyanis volt egy pont, amikor valakit, aki túlzásba vitte a fogyasztást, először hívtak függőnek.

J. D.: Ami azt illeti, a törvény szemében egy toxikus anyagtól vagy éppen gyógyszertől való függőség önmagában nem drogfüggőség. De inkább lassítsunk egy kicsit, és vizsgáljuk meg előbb közelebbről, mi is ez a modernitás. A drog most is csak értelmezés függvénye. A drog „rossz”, de a benne rejlő „gonosz” nem „kártékonyságában” rejlik. Az alkohol és a dohány éppen annyira mesterseges, mint a drogok, és szintén senki nem vonná kétségbe, hogy kártékonyak. [...] Mégis, bár ezeket is valamiképpen „rossz”-nak tartják [...] az alkoholt és a dohányt nem tekintik narkotikumnak, és sosem sütnék rájuk erkölcsi bélyeget. A „közbiztonsághoz” való viszonyt tehát máshogyan kell meghatározni.

Persze az alkoholt és a dohányt is hívhatjuk drogoknak, de csak ironikusan, valamiféle retorikai áthelyezésen keresztül. A dohány és az alkohol, gondoljuk mindnyájan, nem igazán drogok. Kampányolhatunk ellenük, és kártékonyáguk lehet mindenféle moralizáló pedagógia tárgya, de e termékek fogyasztása önmagában nem kelt megbotránkozást, és semmi esetre sem üldözi a törvény. Elítélhetnek egy nagyivót, mert veszélyesen is vezet, de azért nem, mert az alkoholt narkotikumként „osztályozták” (hogy az amerikai Drogellenes Háború szókészletéből merítsünk). Az alkoholtilalom az emberiség történetének egy rövid intermezzója

volt csupán, egy olyan intermezzo, ami Franciaországban elképzelhetetlenebb lenne, mint bárhol máshol a világon. Ez rögtön eszünkbe juttathatja, hogy a drogokat, szemben a borral, *külföldről* hozzák be Franciaországba, csakúgy, mint a többi nyugati országba.

Miben rejlik tehát a drogfüggőség modernitása, ha beszélhetünk egyáltalán ilyesmiről, miben rejlik definíciójának a modernitása, amely, mint ezt láttuk, mindig tartalmaz valami előíró vagy normatív elemet? Ez egy nagyon nehéz kérdés, sőt, igazából homályos problémák kusza halmaza. [...] A drogfüggőség, ahogy Ön is említette, nem pusztán alkalmi használatot jelent, hanem gyakori és ismételt droghasználatot; vagyis nem pusztán nagy mennyiségű készletre van szükség [...], hanem az egyénnek rendelkeznie kell az ismétlődő drogfogyasztás technikai lehetőségével. A mennyiségi küszöb áthágása teszi lehetővé, hogy a drogfüggőség modern jelenségéről beszéljünk, vagyis arról, hogy ismételt drogfogyasztásra nyílt lehetőség, a nyilvános és a magán szférában egyaránt, miközben ezt a kettőt már nem is lehet olyan szigorúan különválasztani. [...]

A.: A modernitást tehát a tömegtermeléshez köti? Az ismétléshez? Újra az írás problémájával kerülünk itt szembe? A *pharmakon*nal?

J. D.: Valóban a *pharmakon* problematikájával kívántam összekötni annak a zárba ejtő „logikáját”, amit „ismétlésnek” hívunk. A *Phaidrosz*ban az írást úgy mutatják be a király, a törvény, és a hatalom politikai autoritása előtt mint jótekinő *pharmakont*, mely lehetővé teszi az ismétlést és így az emlékezést is. Ez tehát egy jó ismétlés lenne, amely az *anamnesis* szolgálatában áll. A király azonban nem hisz ebben az ismétlésben. [...] Szerinte az írás mint *pharmakon* nincs hasznára a jó, autentikus emlékezetnek. Inkább a rossz emlékezet mnemotechnikai segédlete. Több köze van a felejtéshez, a szimulakrumhoz és a rossz ismétléshez, mint az anamnézishez és az igazsághoz. Ez a *pharmakon* eltompítja a szellemet és az emlékezetet nem segíti, hanem eltékozolja. Tehát a hatalom az autentikus, élő emlékezet nevében vádolja meg az írást, ezt a rossz drogot, amely nem csak felejtéshez vezet, de felelőtlenséghez is. Az írás maga a felelőtlenség, a vándorló és játékos jel árvasága. Az írás nem pusztán drog, hanem egyben játék is, *paideia*, azonban ha nem a filozófiai igazság vezéri, rossz játékká válik. Innen az ismerős, familiáris jelenet, hogy nincs apa, hogy választ adjon, és nincs tiszta élő beszéd, ami segíthet. A rossz *pharmakon* bármikor élősködhet a jó *pharmakonon*, a rossz ismétlés bármikor élősködhet a jó ismétlésen. Ez a parazitizmus egyszerre véletlen és lényegi. Mint minden jó élősködő, egyszerre bent van és kint – a kint a bentből táplálkozik. És a táplálkozásnak ez a modellje már közelít ahhoz, amit a szó modern értelmében drognak hívunk, hiszen a drogokat általában „fogyasztásra” szánják. A „dekonstrukció” állandó figyelemmel van a parazitizmus megdönthetetlen logikájára. Mint diskurzus, a dekonstrukció mindig egy élősködésről szóló diskurzus, hiszen maga is az élősködés témáján élősködik, egy diskurzus az „élősködőről” a „szuperparazitizmus” logikája szerint.

[...]

A.: Jó néhány drogfogyasztó beszámol róla, hogy a függőségtől az írás révén próbál megszabadulni. Amikor azonban írni kezd, agóniája és egyben függősége csak tovább erősödik. Ennek ellenére számos pszichiáter tör lándzsát az írás terapeutikus hatása mellett, szerintük az írás megszünteti az a függőség tüneteit. Megszűnik-e tehát a függőség az írásban?

J. D.: [...] A *pharmakon* mindig gyógyír és mérge is egyben. Ahogy mondja, a drogfüggő talán éppen felejteni akar, amikor emlékező analízisnek veti alá magát, talán egyszerre keresi az elfojtást és az elfojtásoktól való megszabadulást [...] Ezért a függő valamiféle „technikai” segítséget vesz igénybe, egy technikai pótlékot, amelyet „természetesnek” értelmez. Egy másik gondolatmenetben az emlékezet instrumentalizálását érintő bizalmatlansághoz jutnánk el, amely a mesterségesség kapcsán gyakran felmerül, vagyis tehát a *pharmakon* kapcsán, amely gyógyszer és mérge is egyben, és ezen a ponton újra érezhetjük a kettő szétválaszthatatlansága és eldönthetlensége nyomán fellépő kellemetlen érzést.

A.: E tekintetben a platói *mimesis* következményein is elgondolkodhatunk; ez szintén egy olyan technika produktuma, amely egyrészt emlékeztet az eredetire, másrészt szemben is áll azzal.

J. D.: A *mimesis* kérdése, vagy, ha megengedi, hogy a gondolatot rövidre zárjam, a drog kérdése az igazság kérése, nagy kérdése. Se több, se kevesebb. Mit hozunk fel a drogfüggővel szemben? Csupa olyasmit, amivel az alkoholistát vagy a dohányost sosem vádolnánk, vagy legalábbis nem vádolnánk ilyen mértékben: hogy elvágja magát a világtól, hogy számúzi magát a valóságból, hogy elhagyja az objektív valóságot és a város, a közösség valós életét, hogy a szimulakrum és a fikció világába menekül. Ellenezzük, hogy szeret például hallucinálni. Természetesen különbséget kell tennünk a hallucinogének és más drogok között, de ez a különbség a drogot ellenzők fantáziájában megszűnik: a drogfüggők szerintük teljesen elveszítik a valóságérzéküket. Végül is tulajdonképpen mindig ezért tiltják be a drogokat. Ugyanis sosem a drogfogyasztó élvezetét ellenezzük önmagában, hanem azzal a gondolattal nem tudunk megbarátkozni, hogy egy olyan tapasztalat okoz neki örömet, amelynek nincs igazságtartalma. Az öröm és a játék (hogy Platónnál maradjunk) sosem önmagában elítélendő, kizárólag abban az esetben, ha inautentikus és híján van az igazságnak. Egy ilyen rendszert kell tehát szemügyre vennünk, és ezt kell összekapcsolnunk a fikciót vagy az irodalmat érintő politikai kérdéssel. Ugyanis abban az esetben, ha a szimulakrum embere nem veti alá poétikáját a filozófiának, és a filozófus politikai érdekeinek, akkor Platón kitiltja őt az államból. Ha a „modernitásban” van valami affinitás a fikció tapasztalata [...] és a drog fogyasztás világa között (és ha úgy képzeljük, hogy ez az affinitás abban az esetben is létezik, amikor a költő épp nem keres „mesterséges paradicsomok”-at), akkor egy író csak annyiban és annyira elfogadható, amennyiben és amennyire hagyja, hogy bekebelezze az intézményrendszer. Részévé válik az átlátható termelés normális rendjének, ő maga is termel, és terméke értéket generál. Itt tehát a termelékenységet az igazság egyik forrásának tekintik, bár azt

ezúttal a fikció médiuma közvetíti. A drogfüggő azonban a közvélekedés szerint nem termel semmit, semmi igazit vagy valódit. Létezése csak bizonyos esetekben legitim, titokban és bevallatlanul, a társadalom bizonyos szegmenseiben, és ott is csak annyiban, amennyiben legalább valami indirekt módon hozzájárul a termeléshez és a fogyasztáshoz.

[...]

A.: Az irodalomban a drogfüggőséget, a szó modern értelmében, De Quincey *Egy ópiumevő vallomásai* című művétől datáljuk. Az alkoholizmus pedig Zolával jelent meg a francia irodalomban.

J. D.: Érdeemes folytatnunk ezt a gondolatmenetet. De amíg nem vizsgáljuk meg a dolgot alaposabban, kockáztassunk meg egy feltevést. Tekintsük az (európai) irodalmat egy modern jelenségnek, amely a XVI–XVII. század óta létezik. Nem egykorú-e tehát azzal, amit Európában egyfajta drog függőségnek hívunk? Mármost azzal, amit még toleráltak? Említette de Quincey-t, de ott van előtte Coleridge is. Talán a kávéról és a dohányról is ejthetnénk kivételesen egy szót: egész disszertációkat, hovatovább irodalom tanszékeket lehetne a kávé és dohány irodalmi karrierje tanulmányozásának szentelni. [...]

De vizsgáljuk meg először a diktálás alakzatait, a másik tapasztalatának aszimmetrikus viszonyában (hogy átadjuk magunkat a másiknak, hogy a másik foglyul ejt, hogy szinte birtokba vesz), amely diktál, és kikényszerít egy bizonyos fajta írást, talán minden írást, még a legmesteribbeket is [...] Sokan azt mondják, és a „józan ész” valóban erre enged következtetni, hogy amikor a transzcendencia ege kiüresedik, és nem csak az istenek tűnnek el, hanem mindenféle Másik, akkor egy halálos retorika tölti be az űrt, és ez a drog függőség fetiszizmusa. Nem a vallás mint a nép ópiuma, hanem a drog mint az ateista költők vallása, és mindazoké, akik többé-kevésbé ateisták, vagy többé-kevésbé költők. [...] Azt képzeljük, hogy a drogfüggő író valami kegyelemmel és kellemmel teli inspirációra szeretne rátalálni, egy olyanfajta passzivitásra, amelynek megtapasztalását az elfojtás vagy az elnyomás máskülönben megakadályozná. „A befecskendezés, a beszippantás vagy a bekebelezés technikai, mesterséges és mindig interiorizált kegyetlenségének kegyelméből, azáltal, hogy egy idegen testet a magamévá teszek, a termékeny receptivitás állapotát hozom létre: a nyelvet egyszerre kapom és adom, és egyfajta kreatív spontaneitásban, a transzcendentális képzelet világában elengedem; az erőszaknak tehát az erőszak vet véget. Az újra-eltulajdonítást az idegen test indukálja, és a létrehozáshoz nem kell erőfeszítés, stb.” A munkalapú, és a felelősségteljes szubjektumok ideájára épülő társadalom elítéli a transzcendentális képzelet e diskurzusát. A versnek ugyanis valós munka eredményének kell lennie, miközben a munka nyomait el is törli. Mindig a nem-munkát stigmatizálják. Az autentikus munka (ahogy a neve is sugallja) erőfeszítés eredménye, felelősségteljes erőfeszítése, olyan erős erőfeszítése, amely végül eltöröli önmagát. [...] Ennek az autentikusságnak a nevében ítélik el és vetik meg a drogfüggőséget.

[...]

Tehát nem kisebb itt a tét, mint az én, a tudat, az ész, a szabadság, a felelősségteljes szubjektum, az elidegenedés, a saját test és az idegen test, a szexuális különbség, a tudattalan, az elfojtás vagy az elnyomás, a test különböző „részei”, a befecskendezés, az introjekció, a bekebelezés (orális vagy más), a halálhoz való viszony (gyász és interiorizáció), idealizáció, szublimáció, a valós és a törvény, és folytathatnám. [...] A drogot ellenzőktől gyakran halljuk, hogy a társadalmat meg akarják védeni mindattól, amit a drogokkal asszociálnak: a felelőtlenségtől, a nem dolgozástól, az irracionalitástól, a termelékenység hiányától, a bűnözéstől, a promiszkuitástól, a betegségektől és főként a betegségek költségeitől, általánosságban pedig a társadalmi összetartozás megszűntétől. Ám a társadalmi összetartozás (vagyis valójában egyfajta szimbolizmus, és összességében a racionalitás) védelmét mindig úgy emlegetik, mintha a test (s így a politikai és az egyéni test) „természetes” normalitását akarnák megvédeni.

A test organikus és eredendő természetessége nevében háborút hirdetünk a drogok ellen, háborút e mesterséges, beteges, és idegen agresszió ellen. Arra vágyunk, hogy újratelemessük az „ideális testet”, a „tökéletes testet”. Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy ezeket a gyakran veszélyesnek és természetellenesnek ítélt szereket nem kevésbé gyakran tekintik ugyanezen „ideális” és „tökéletes” test társadalmi kötöttségek, elfojtások és elnyomások alól való felszabadító eszközeinek. Vagyis ugyanaz a naturalisztikus metafizika, amely egy eredendő (majdnem azt mondtam, bűnbeesés előtti) testet akar visszaállítani, a legkülönbözőbb kódokra lefordítva jelenik meg (például freudi, nietzsche-i, artaud-i, vagy marcuse-i köntösben) [...] Ám egyik itt említett, ám egymással ellentétes kánon sem számol a technológiai állapottal. A természetes, eredendő test ugyanis nem létezik: és a technológia nem csupán egy kívülről vagy később érkező adalék, mint valami idegen test. Ez az idegen vagy veszélyes szupplementum „eredendően” működésben van, már mindig eleve belül a „test és a lélek” állítólagosan ideális bensőségességén.

(Derrida, Jacques: The Rhetoric of Drugs (1989): Alexander, Anna and Mark Roberts /Szerk./: High Culture: Reflections on Addiction and Modernity. New York, State University of New York Press, 2003, 19–44.)

Fordította: Timár Andrea

VIRGINIA BERRIDGE – EDWARD GIFFITH

*Az ópium és a nép: ópiumfogyasztás
a XIX. századi Angliában*

BEVEZETÉS

Hogyan kezdtek problémaként tekinteni egy olyan drogra, mint az ópium, amelyet a XIX. század eleji Angliában szabadon árusítottak, és annak – mai kifejezéssel élve egyaránt „nem orvosi” és „orvosi” okokból történő – alkalmazásának széles körű elterjedésére? Az 1850-es években az ópiumot bármely fűszeresnél vagy drogériában meg lehetett vásárolni; a század végére az ópiumtermékeket és származékaikat, valamint az ópiumalapú szabadalmazott gyógyszereket már kizárólag a gyógyszerészek árusították. Míg a század kezdetén a rendszeres ópiumfogyasztókat, az „ópiumevőket” elfogadták, és ritkán kerültek orvosi felügyelet alá, a század végén már „betegnek”, „kórosnak” vagy deviánsnak, szakértő kezelésre szoruló egyéneknek minősítették őket. Mindenekelőtt a fókusz elmozdulásának e szélesebb körű kérdései igényelnek magyarázatot, a drog egészen újfajta szemléletének kialakulása kíván elemzést.

A drogokban rejlő veszélyes tulajdonságok, a használatukkal együtt járó kicsepontás szabad árusításuk idején világos magyarázattal szolgálhatnának. Valóban, az ilyen drogközpontú magyarázatokat gyakran elfogadhatónak találták. Az ópiumfogyasztás korlátozását nem tartották sokkal többre közegészségügyi problémánál. [...] A droghasználatot azonban társadalmi kontextusának viszonylatában is meg kell vizsgálni, vagyis a fogyasztás és szabályozás egyéni és drogközpontú magyarázatait le kell váltani olyanokkal, melyek a társadalmi-kulturális körülmények egészét tekintetbe veszik. [...] A narkotikumok ugyanis bűnbakként szolgáltak a társadalmon belüli általánosabb feszültségekre. A drog nyílt árusítása valóban okozott problémákat. A hamisítás, a rengeteg túladagolás és az ópium okozta halálesetek voltak ezek közül a legegységelműbbek. Ugyanakkor még ezek a kérdések is szorosan kapcsolódtak az ópiumfogyasztók társadalmi helyzetéhez. Az ópiummérgezés okozta halálesetek nagy száma az öngyógyítás bevett, népi hagyományának, valamint a folyamatosan hozzáférhető orvosi ellátás hiányának az eredménye volt. Az ópium mindennapi orvosságként történő széles körű hozzáférhetősége és használata is újraértelmezésre szorul; a gyerekek „kábitószerzésére” és mérgezésére történő összpontosítás ugyanis nem járt sikerrel.

Az ópium „problémájára” a XIX. század különböző szakaszaiban úgy tekintettek, mint ami kizárólag az alsóbb néprétegek sajátja. A munkásosztályon belüli ópiumfogyasztást sokkal nagyobb eséllyel tekintették problematikusnak, mint a drog fogyasztását bármely más társadalmi osztályban. A meggyőződés, hogy az ópiumot a munkásosztály „stimuláns”-ként használja, segített igazolni a drogra

vonatkozó első korlátozást az 1868-as Gyógyszertári Törvényben [*Pharmacy Act*]. [...] A rakpartokon élő, alsóosztálybeli kínaiak körében egyre terjedő ópiumfogyasztástól való félelem tovább fokozta a korlátozást. A kérdés, hogy ki használta a drogot, ugyanis központi jelentőséggel bírt, és az alsóosztályokban megjelenő deviancia feletti kontroll kétségtelenül fontos volt. Ebben az értelemben az ópiumfogyasztás problémája a viktoriánus társadalom osztályrendszerének volt az eredménye, a probléma maga pedig a társadalmi kontroll egyik eszköze lett. A XIX. század bizonyos szakaszaiban a jogi szabályozás megalkotásának célja tehát az alsó néprétegek ópiumfogyasztásának ellenőrzése volt.

Az ópium megváltozott felfogása és alkalmazása jól mutatja, hogy az orvosi, valamint a gyógyszerészeti szakmák hogyan vonták uralmuk alá az ópiumfogyasztást. Az orvosi szakma éppen ekkoriban legitimizálta saját státuszát és autoritását; az ópiumot pedig időközben problémaként nevezték meg. Gyakorlati értelemben ezt úgy érték el, hogy a hozzáférhetőségét és a használatát is szakmai ellenőrzés alá vonták [...]. Az 1868-as törvény korlátozásai – a szabadalmazott orvosságok árusításának „szakmai kérésére tétele”, a receptek visszatartása – megalapoztak egy szakmai elitet. A szabályozások azt szimbolizálták, hogyan váltotta fel az ópiumfogyasztás új szemlélete korábbi, a populáris kultúrában betöltött helyét. Figyelemre méltó az is, ahogyan a szakma, miközben segített az ópiumfogyasztásból problémát kovácsolni, oda összpontosította a figyelmét, ahol arra objektív értelemben a legkevésbé volt szükség. Amint a „stimulálást” [magyarul: politikai értelemben vett „izgatást”] illető rémület elmúlt, a munkásosztálybeli használatról nagyrészt meg is feledkeztek. Helyette az orvosok a bőr alá fecskendezett morfium kérdésére összpontosítottak, s az ezzel élők helyzetét az orvosi szakma sürgető, általános problémává nagyította.

Az ópium „problémájának” orvosi dimenziója több volt pusztán szakmai stratégiánál. Veszélyes, ha a narkotikumokkal kapcsolatban a szakmaiság témáját hangsúlyozzák, ilyenkor ugyanis az orvosokra úgy kezdenek tekinteni, mint egy autonóm testületre, akik elszigetelt módon dolgozzák ki az ópiummal kapcsolatos stratégiát. A valóságban azonban az orvosi szakma csupán tükrözte és közvetítette a társadalom szerkezetét, amelynek a terméke volt. Az orvosi fogalmak és attitűdök látszólagos objektivitása elfedi a valós társadalmi viszonyokat. Ez a legvilágosabban a narkotikumfogyasztás új ideológiai értelmezésében tűnt ki, amelyet a század utolsó negyedében kezdtek megalapozni. Amit Michel Foucault „a társadalom szigorú, militáris, dogmatikus medikalizálása”-nak¹ nevezett, az a XIX. században a betegségelméletek [*theories of disease*] megalapozásában találta meg kifejeződését. A homoszexualitást, az örületet, sőt még a szegénységet és a bűnt is biológiai értelemben meghatározott módon minősítették újra. Az „addikció”, a „részegesség” vagy a „morfinizmus” XIX. századi fogalmai e folyamat részei voltak. Ezek hozták létre a korábban alig alkalmazott megkülönböztetést

¹ *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, 32.

a „legitim” orvosi használat, illetve az „illegitim” nem-orvosi használat között. Egy látszólag objektív rendszert alkottak meg, amelynek alapjai valójában a társadalmi viszonyokban rejlettek. Az addikció „betegségmodellje” az orvosi szakma társadalmon belüli státuszának megalapozásán keresztül jött létre. A középosztály egy csoportja fogalmazta meg, és az így megjelenített modell kifejezetten az azonos társadalmi státuszú függők jellegzetességeire volt hangolva. A betegség elméletében az alsóosztálybeli függőket egyre inkább elhanyagolták. A tisztességes függők, akikre a leggyakrabban alkalmazták az elméleteket, ugyanakkor ritkán kérdőjelezték meg az orvosi beavatkozás szükségességét. [...]

Ez sosem volt egységes folyamat. Sok orvos, különösen a házi orvosok (az addikció specialisták növekvő számával ellentétben) kétségbe vonták a kezelés és a beavatkozás szükségességét, még ha el is fogadták a betegség fogalmi kereteit. Ennek ellenére, bár a társadalom alsóbb szintjein az ópiumfogyasztást és az öngyógyszerezést még a század végén is elfogadták, és a betegségelméleteket is ritkán alkalmazták a munkásosztálybeli függőre, a megkülönböztető ideológiai elmozdulás már megtörtént. A drogfogyasztás a század végére társadalmi probléma lett. Az ópiumot már ellenőrzés alatt tartották, és bizonyos használóit „deviánsnak” vagy „betegnek” minősítették.

IRODALOM

FOUCAULT, MICHEL: *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*. London, Pantheon Books and Tavistock Publications, 1973.

(Berridge, Virginia – Edward Giffith. Introduction. In: *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth-Century England*. New Haven, Yale University Press, 1982, xv–xxx.)

Fordította: Vásári Melinda

EVE SEDGWICK

Az akarat kórságai

Egyszer volt, hol nem volt, a történet így szól, az óhazában néhányan néhány napján ópiumot szívtak. Az ópiumfogyasztás sokaknak egyfajta kontroll gyakorlására szolgált: koncentrációs szintjüket, az időben való létüket, vagy az olyan ingerekre való éberségüket, mint a fájdalom, a szer valós összhangba hozta életük dologi elkötelezettségeivel. Néhányuknak talán élvezeti forrást is jelentett – ha ez bűn, akkor annak közhelyes. Akárhogy legyen, ez is csak egyfajta viselkedésmód volt a többi közül.

Azután a Virginia Berridge és Griffith Edwards meghatározó művében, az *Opium and the People. Opiate Use in Nineteenth-Century England*-ben¹ [Az ópium és a nép: ópiumfogyasztás a tizenkilencedik századi Angliában] kínált foucault-i narratíva szerint valami megváltozott. A késő tizenkilencedik századi újonnan diverzifikált és mindent átható orvosi-jogi autoritás rendszertani nyomása alatt, valamint a változó birodalmi és osztályviszonyok között, amit addig pusztán cselekvésnek tekintettek, identitásként kristályosodott ki. Foucault híres meghatározását a *homoszexuális* egyén „megteremtéséről” a következőképpen fogalmazhatjuk át a *függőre* vonatkoztatva:

„Az ópiumevés [akárcsak a szodómia] – legalábbis az, amit a régi polgári jog és kánonjog e kifejezés alatt értett – még a [...] cselekedetek egyik típusa volt; az elkövetője pusztán jogi alany volt, semmi egyéb. A 19. századi függő [homoszexuális] azonban már személyiség: van múltja, nem is akármilyen, gyerekkora, van jelleme, életmódja. [...] Függősége [szexualitása] személyiségének minden ízében jelen van: ott van minden cselekedete mögött, alattomban ható és meghatározatlanul aktív vezérelvként; függősége [szexualitása] szinte az ábrázatáról, sőt, egész testtartásáról is leolvasható, mivel bármennyire szégyellni való is, soha nem sikerül teljesen titokban tartani. [...] Az ópiumevő [szodomita] visszaeső eretneknek számított, a függő [homoszexuális] viszont egy emberfajta.”²

A droghasználó függőként való rendszertani újraértelmezése során a legalapvetőbb fogalmak változnak meg a személyével kapcsolatban. A viszonylagosan önszabályozó stabilitás és kontroll helyzetéből átlökődik a könyörtelen fatalitás

¹ BERRIDGE, V. – G. EDWARDS: *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth-Century England*. 3. Kiadás. New Haven, Conn., Yale University Press, 1987.

² FOUCAULT, MICHEL: *A Szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest Atlantisz Könyvkiadó, 1996, 46. (A ford. módosításával. – A szerk.)

és hanyatlás narratívájába, melyből nem képes kibogozni magát, kivéve, ha fejest ugrik abba a másik, még patetikusabb narratívába, amit *leszokásnak* hívnak. Saját magára irányuló perceptuális manipulációinak (avagy kísérletezéseinek) *szubjektuma* helyett a kötelező intézményi (jogi és orvosi) diszciplinák testhezálló *objektumává* válik. E diszciplinák, anélkül, hogy ténylegesen képesek volnának bármilyen módon „segíteni” neki, azt feltételezik, hogy sokkal jobban ismerik, mint ő saját magát – és csakugyan, az ő kultúrájában *rajta kívül* mindenki megkapja a lehetőséget, hogy valamiképp vélekedjen róla.

Azonban az, hogy egy újonnan patologizált függő identitással ruházták fel az ópiumszármazékok használóit, még korántsem a történet vége. Számos megdöbbentő, új keletű fejlemény adódott hozzá ahhoz, hogy a huszadik század első kétharmadában a drogok egyre szélesebb skáláját tekintették függőséget okozóknak: mára nemcsak a fogyasztás összes lehetséges formáját fogja fel potenciálisan függőséget okozóként, hanem egész egyszerűen minden emberi cselekvést is. Gondoljunk csak arra az árulkodó fogalmi csúsztatásra, mely a mértéktelennek tartott evés és az alkoholizmus összemosásával kezdődik – mondjuk az Anonim Túlevők szervezetének megalapítására az Anonim Alkoholisták analógiájára. Az evés patologizálásától az étel elutasításának patologizálásáig (anorexia), vagy akár az időszakos és erősen kontrollált ételfogyasztásig (bulimia) tartó lépés rövid ugyan, ám nagy jelentőségű, hiszen az „idegen anyag” démonizálása, mely látszólagos koherenciát kölcsönzött a „szerhasználat” koncepciójának, már szinte annak artikulációjakor dekonstruálódott. Amennyiben az addikció magába foglalhatja a bevitt *vagy* az elutasítást, *vagy* akár egy adott anyag kontrollált időszakos bevételét, és ha az „anyag” fogalma túlságosan rugalmassá válik ahhoz, hogy határt vonhassunk az „idegen anyag” idegenszerűsége és, mondjuk, az „étel” domesztikus jellege között, akkor a függőség kiváltásának színtere nem lehet azonos magával az anyaggal, és ugyancsak nehezen volna azonosítható magával a testtel. Tehát lennie kell valamiféle átfogó absztrakciónak, mely a köztük fennálló narratív relációkat irányítja.

Nevezhetjük vajon egészséges szabad akaratnak azt az absztrakt teret, melyben a viselkedésformák „addiktívvá” avagy „nem addiktívvá” válnak? Képes-e a szabad akarat arra, hogy (*szabadon*) az *egészséget válasszuk*? Elvégre mondhatnánk, hogy ami mégis szerhasználóként kapcsolja össze a túlevőt, az anorexiást és a bulimiást, az nem az anyag mérgező volta, hanem azon misztikus tulajdonságok többlete, mellyel a függő/használó projekció útján felruházza azt: a vigasz, a nyugalom, a szépség, vagy az energia; ezek a dolgok „valójában” csak magukban a függő személyekben létezhetnek, ám megtévesztő módon a mágikus pótszerének tulajdonítatnak, mely így – akár elfogyasztásra, akár elutasításra kerül – csakis pusztítóan hathat az énré, amely hiányként értelmezi azt. Ebben az esetben az *egészséges szabad akarat* ahhoz a személyhez tartozna, aki egy olyan énből, testből szándékozik kibontani ezeket az tulajdonságokat (a vigaszt, a nyugalmat, a szépséget, az energiát), mely már *in potentio* tartalmazta őket. E nézet szerint tehát,

mely mostanra valóban alapvető fontosságú eleme mind a laikus, mind a klinikai diskurzusnak, nem a fogyókúrázó, hanem a testmozgást végző lenne az a személy, aki az addikció tökéletes ellenpéldáját testesíti meg.

De mi lesz így a következő patológizált személyiséggel, a testmozgásfüggővel, mely a kora nyolcvanas évek rendszerezésre irányuló mániája révén öltött testet? Az „idegen” anyag bármely projektív hiposztazációjának hiányában a függőség tárgya, úgy tűnik, maga a test. Pontosabban azoknak a bizonyos tulajdonságoknak a felmutatása, melyek *hiánya* kellene, hogy definiálja a függőséget, mint olyat: a test autonómiája, az önkontroll, az akaraterő. A függőség tárgyává pontosan az vált, hogy kiélvezzük a „szabad választás képességét, és azt, hogy szabadon választhatjuk az egészséget.”

E fejlemény első pillanatától kezdve logikailag világosnak tűnt, hogy ha a testmozgás addiktív, akkor bármi az lehet. A testmozgásfüggő valóban határeset volt a tekintetben, hogy a függőség fogalmát egyszer s mindenkorra megtisztítsuk az anyag bármely sajátjától, testi hatásától, vagy pszichológiai motivációjától. (Az agy kémiai markerei, melyeket a tudósok a függőség „megindoklásakor” hívnak segítségül, természetesen soha nem rendelkeztek többel tautologikus magyarázó vagy diagnosztikai erőnél.) És ez nem csupán egy elméleti *aperçu*, amely a függőséget definiálni igyekvő, újonnan fejlődésnek indult közösségen kívül formálódik. Épp ellenkezőleg: a megdöbbentő az, hogy mára milyen gyorsan közhellyé vált, hogy bármely anyag, bármely viselkedés, vagy akár bármilyen érzés tekinthető kórosnak és függőséget okozóknak. E definíció szerint az addikció az akarat *szereketében* található meg, mely valahogy sohasem tökéletesen szabad, egy olyan választásban, melynek szabadsága [*voluntarity*] sohasem tökéletesen egyértelmű.

Mégis, akárcsak a testmozgás esetében, az újonnan kórosnak ítélt cselekvések pontosan azok, melyeket a késői kapitalizmus a kontroll, a személyes megfontolás és a szabadság alapvető emblémáiként prezentált: a „munkaholizmus” mellett ott van a korlátlan fogyasztás (a „vásárlásfüggőség”), ott vannak a „szex megszállottjai”, vagy épp a „társfüggők” vagy „kapcsolatfüggők”. Ahogy az *akarat* mindennemű érvényesítése a szabadság fogalmát egyre újabb területen problematizálja, maga az akaratervényesítés látszik függőséget kiváltóvá válni. Sokan írtak róla, hogy az önsegítő csoportok és könyvek, melyek az egyetlen lehetséges útként állítják be magukat, szintén okozhatnak függőséget. E cikkek főcímei jellemzően tréfásan mutatják be ezt a megközelítést, ám legtöbbjük tartalma, becsületükre legyen mondva, komolyan veszi azt az önsegítő alapfeltevést, mely szerint – logikusan végiggondolva – sehol sem húzható meg a határ aközött, hogy minek tulajdonítunk függőséget okozó hatást, és minek nem.

Az önsegítő elemzés csodálatra méltó tisztánlátással és hajthatatlansággal halad ugyan e konklúzió felé, ám a legjobb esetben is csak erőteljesen deskriptív és analitikus munkát tesz lehetővé, mely a számos jelenkori ideológiával szemben halad. Példának okáért, miközben semmi esetre sem minden társfüggő irodalom feminista, és még a legambiciózusabb személyek politikai befolyásának is vannak

határai (individualizmus, ahistoricitás), a társfüggőség paradigmája mégis olyan találó dekonstrukciós eszközt mutat be, mely nagyon is elérhetőnek mutatkozik a „józan” kísérleti narratívák számára: mint olyan – ahogy azt számos önségítő író bizonyította –, erősen feminista deskriptív vonásokkal rendelkezik.

Ezek a függőséggel kapcsolatos paradigmák azonban nem képesek megkérdőjelezni saját összefüggéseiket egy látszólag egyirányú történelmi folyamatban, amely nem más, mint a szabad akarat propagandája. „Propagandán” valami nyelvtanilag specifikusat értek: a szabad akarat propagálására irányuló imperatívuszt. Azonban az igény ennek népszerűsítésére megkövetelni látszik nemcsak a szabad akarat fogalmának terjesztését, hanem annak folyamatos fogalmi elmozdítását is. Ha az, hogy mindennek függőséget okozó jelleget tulajdonítunk bizonyos módon krízist hoz is létre ebben a propagandában, más módon annak direkt és elkerülhetetlen folytatását képviseli.

Abban a pillanatban, hogy a „szabad akarat” hiposztázisa megtörtént, és etikai értéket nyert, a szintén tárgyi létezővé avanszált „kényszeresség”-nek is meg kellett jelennie mint egy már mindig is ott lévő belső ellenstruktúrának, amelyet ki kell a „szabad akarat”-ból vetni. A tisztogató, deskriptív munkát, mely a függőség kiváltásának okait kutatja, ugyanez az imperatívusz hajtja: a hétköznapi szabadság mögötti kényszer kutatását az a kényszer mozgatja, hogy a *tiszta* szabadságnak valamiféle abszolutizált terét izolálja. Nyilvánvalóan Nietzsche késői írásai szolgáltatják a legkiválóbb példát erre az ellentmondásra. Minden megtanulható és felismerhető abból, ahogyan Nietzsche az emberi pszichológiát bemutatja – minden az Akarat bizarr módon moralizált imperatívuszához van kötve, amelynek értéke és hathatósága egyre inkább abszolúttá válik, miközben létrejöttének minden alapvető lehetősége egyre csak fogy.

Megdöbbenő, hogy az emberek a mai napig milyen ügyesen tanítják meg saját magukat és egymást arra, hogy hogyan manipulálják ezeket a látszólag nehezen kezelhető abszolútumokat a függőség és a potenciális függőség okozás világában. Tizenkét lépéses és ehhez hasonló programokban a hősi józanság (és a hősi szó használatával nem kívánom semmissé tenni a hősiesség érzetét, melynek értékét és nehézségét pontosan átérzem) paradox módon az abszolútumok mikroszinten történő kezelésének képességét foglalja magába. Számos ember megélt függőségének felgyülemlett gyakorlati nyomása alatt a tizenkét lépéses programokban megsokszorozódnak az abszolút kényszer és az abszolút szabadság színterei. A kényszernek való behódolás színterei, melyeket abszolútnak tekintenek, magukba foglalják a patologizáló modellhez való ragaszkodást („az alkoholizmus betegség”), melyet egy másik csoport jogfosztóként vagy lealacsonyítóként élhet meg. Magukba foglalják továbbá a megváltoztathatatlan identitás anti-egzisztencialista retorikájába való beleegyezést („nincsenek volt alkoholisták, csak gyógyuló alkoholisták”), valamint a behódolást egy hanyatló, de strukturálisan szükségszerű „magasabb hatalomnak.” Ugyanakkor a szabadság színterei, melyeket szintén abszolútnak tekintenek, töredezéssel jönnek létre, és azál-

tal is sokszorozódnak: a múltért való felelősségvállalás rituáléi során a csoportos tapasztalás decentralizált, és nagymértékben egyenlőségre törekvő, ugyanakkor igencsak stilizált szerkezetében. De különösen a temporális fragmentáció technikáján keresztül – a nagyban egzisztencialista „egyszerre csak egy napot” mottó szerint – mely minden döntési pillanatot (melyek természetesen végtelen számúak) elválaszt az identitástörténettől és az identitás jövőbeliségétől egyaránt, tehát azoktól, melyekről azt gondolhatnánk, hogy korlátozhatják azt. A megkettőzött abszolútumok közötti kényes tárgyalási területek között számos ember képesnek tűnik saját maga számára kiutat teremteni a kettős kötések halálos rendszeréből, ahol a megerősítés, hogy szabadon cselekedhet, mindig annak a nyílt titoknak elmarasztaló fényében olvasandó, hogy a szóban forgó cselekvés teljes egészében kikényszerített. Míg az ember állítása, hogy ő mégiscsak kényszer alatt áll, összeaszik ama nyílt titok nem kevésbé erős fényében, mely szerint az ember tulajdonképpen bármelyik pillanatban dönthetett volna másként is.

[...]

Foucault *A szexualitás története* című munkájából származó parafrázisa, melylyel ezt az esszét kezdtem, azt sugallja, hogy mivel a függő identitás és a homoszexuális identitás megjelenése szerkezetileg és időben is egybevág, közös történelmi összefüggéseik valóban komolyak lehetnek. A *Dorian Gray arcképe*ben, ahogy például a *Dr. Jekyll és Mr. Hyde*-ban is, a drogfüggőség egyszerre álcázza és fejezi ki a férfiak közti vágy, és annak tiltásának dinamikáját: mindkét könyv férfiak közti erotikus feszültségről szóló történetként kezdődik, és magányos felhasználókról szóló tanulságos meseként végződik. A függő és a homoszexuális két új taxonómiája számos hasonló kérdést sűrített magába a késő XIX. századi kultúra számára: a régi szodómia ellenes szembenállást aközött, amit természetnek hívunk, és ami a természet ellen való [*contra naturam*], alattomos módon a természetes (pl. étel) és a mesterséges (pl. „drogok”) anyagok újfajta szembenállásával elegyíti. Így alakul ki az a XX. századra jellemző technika, amely magukat a vágyakat különbözteti meg aszerint, hogy melyeket tekintjük természetesnek (ezeket nevezzük „szükségnek”), és melyeket tekintjük mesterségesnek (ezeket nevezzük „függőségeknek”). Bár az, hogy bizonyos meghatározott, kézzelfogható anyagokat természetellenesként osztályozunk – a „természeteshez” való (mesterségesen stimuláló) viszonyukat tekintve – végül szükségszerűen megkérdőjelezi majd bármely vágy természetességét (Wilde: „minden gyönyörűség, ha az ember nagyon gyakran csinálja”³). A szörnyű balesetnek tekintett HIV, illetve a szörnyű nem-balesetnek tekintett AIDS rendületlen pusztítása sokak számára „természetes módon” kapcsolja össze a fogalmilag nyilvánvaló „kockázati csoportokat”: a

³ WILDE, OSCAR: *Dorian Gray arcképe*. Magyar Elektronikus Könyvtár. <<http://mek.niif.hu/06000/06004/06004.htm>>

melegeket és a függőket. Mindkét „csoport” természetellenesként, túlélésre alkalmatlanként, a szenvedés, a megvetés és a korai halál tárgyaiként tűnik fel.⁴

Az 1987-es *USA Today* az AIDS-től függetlenül is illusztrál néhányat a vélemény rovatában azon problémák közül, melyek a függőségokozáshoz kapcsolódóan manapság felvetik a „természetesség” kérdését, fókuszálva az atléták szteroid használata körüli vitákra. Maga a függőség meghatározása is meglehetősen kaotikus ezen a képen: Ron Hale azt mondja, hogy a szteroidok nem okoznak függőséget (és ezért nem kellene őket betiltani), mivel „se nem »pörgetnek« [*upper*], se nem »nyugtatnak« [*downer*], nem változtatják meg az elmeállapotot, ez tehát nem olyasmi, amiről ne lehetne leszokni”. William N. Taylor viszont azt állítja, hogy *igenis megváltoztatják*, és éppen ezért *be kellene tiltani* őket, mivel „a felhasználók toleranciát mutatnak a drogokkal szemben, valamint elvonási tüneteket, így tehát a személyiségváltozás és a függőség együtt járnak.”⁵ Az ebben a vitában megszólaló általános amerikai vélemények a Természetességet idézik meg azért, hogy kitérjenek minden olyan mumus elől, melyek számos különböző tengelyen kering körülöttünk. A kiborg tengelyen, mely emberek és gépek között húzódik („Ha az atlétáknak a szteroidokhoz kell fordulniuk, akkor egy gépet próbálnak felépíteni, nem pedig egy emberi lényt”). A narratív evolúciós tengelyen, mely az emberek és az állatok közt húzódik, és amely épphogy csak rápillant a fajkeresztezés közbülső színterére, a „monstrum atléták korára”. A tengelyen, mely az autoerotikustól az alloerotikusig húzódik (mivel az „izmos testek általában az évekig tartó anabolikus szteroidok által indukált nárcizmus eredményei”). A puritán tengelyen, a moralizált „egészség” és az elítélt „testnövekedés” között. A tengelyen a kielégíthető és a „kielégíthetetlen” ösztönök között, akár szexről, akár anyagfogyasztásról van szó. A tengelyen az immanens „természetes képesség”, és a kívülről jövő, függőséget okozó között („az egyénnek teste erőforrásaival kell versenybe szállnia ahelyett, hogy valamilyen természetellenes kemikáliára támaszkodna”). És természetesen azon a tengelyen, mely a „szabad” világ (ahol a szteroidhasználat az amatőr versenyeken teljes mértékben tiltott), és „Oroszország” között húzódik, ahol az – a szerkesztő cikke szerint – akár abszolúte kötelező is „lehet”. Emellett a szteroidoknak, amiatt, hogy dührohamot [*roid rage*] gerjesztenek, megvan az a veszélyes tulajdonságuk, hogy elmosásuk azokat a különbségeket a heteroszexualitás és a nők elleni erőszak között, melyeknek egyértelműnek kellene lenniük. Ami viszont ennél is rosszabb, az az, hogy bár a szteroidokat könnyen el kellene tudnunk helyezni a férfi és női társadalmi nemek tengelyén – hiszen ezek végtére is „ember gyártotta verziói a férfi tesztoszteron hormonnak” –, valójában kiszámíthatatlanul destabilizálhatják a társadalmi nemi attribútumokat. Amellett, hogy a szteroidok általános elérést elősegítő hatása oda

⁴ Az előző két bekezdésben felmerülő kérdéseket tágabb összefüggésekbe helyezve tárgyalom *Epistemology of the Closet* című könyvem 3. fejezetében, valamint *Tendencias* című kötetem „Nationalisms and Sexualities: As Opposed to What?” című fejezetében.

⁵ Valamennyi idézet a *USA Today* 1987. január 6-i lapszámából származik, 10A.

vezet, hogy „a nők úgy néznek ki, mint a férfiak, és a férfiak úgy néznek ki, mint egy hegy”, és amellet, hogy a szteroidok a nőknél „arcszörzet-növekedést, kopaszságot és összezsugorodott melleket” okoznak, a férfiaknál pedig „túlóan agresszív és erőszakos viselkedést”, a szerek a nők esetében olyan „nimfomániát” is eredményeznek, melyet nem lehet teljes biztonsággal *férfias* hatásként elkönyvelni. A hormonális modelleket mindig aláásni látszó gender-sémára nézve pedig a legveszélyesebb az, hogy a férfiak „női jegyeket fejlesztenek: például melleket.” A vezércikkben szereplő dermesztő karikatúra a legborzasztóbb jegyeit jeleníti meg annak az idegen anyagnak, melyet szteroidnak hívunk: az abszolút akarrattól felfújt testet – mely legalább annyira ijedt, mint amennyire ijesztő – mint egy memento mori kísérti saját abszolút kényszerességének röntgenen keresztül megmutatott csontváza. A két figura között azonban, ott, ahol feltételezhetően a kívánatos, „természetes” testnek kellene helyet foglalnia, a körvonalak már visszaidézhetetlenül és helyreállíthatatlanul szétporladtak.

[...] Mindezek ellenére a „miért most?”-nál sokkal nehezebb kérdés felvetésével szeretném zárni jelen fejtegetéseimet, mégpedig azzal, „hogyan lehetett volna másként?”. [...] Azt kell mondjam, e konkrét kérdés megközelítésében nem találok túl nagy segítségnek a tudattalan koncepcióját, legyen az egyéni vagy történelmi: a pszichoanalitikus és a marxista gondolkodás narratív és analitikus erejéhez egyaránt túlságosan is hozzátartozik az szabadság/kényszer modern heroikája. Másrésztől, amikor egy bizonyos Thomas Szasz munkáját vizsgálom – melyből igen sokat tanultam –, akinek dekonstruktív elemzése olyan fogalmakkal kapcsolatban, mint például a függőség, annyira erőteljesek, hogy azt akár nimbuszrontónak is nevezhetnénk, azt látom, hogy az ő befolyása szintén mindent a szabad akarat abszolútuma felé vezető tropizmusnak köszönhet, amely önmagában is a tekintélyelvűség határmezsgyéjén egyensúlyoz.

Amikor eddig azzal kísérleteztem, hogy „máshogy” rekonstruáljam azt, ami alapján valamit függőségokozónak ítélünk, a legnagyobb szerencsém egy olyan hagyománnyal volt, mely nem ellentétes azzal, és nem is magyarázza azt. Ez a hagyomány a *szokásra* való reflexió hagyománya. Ez a megismételt cselekvés egy változata, amely nem metafizikai abszolútumok felé mozdul, hanem inkább a cselekvés – és az önálló vagy automatikus cselekvés –, valamint a testi alkat kölcsönös vonatkozásai felé. Habár Cicerótól kezdve William James-ig biztosítva volt a folyamatos jelenléte, és meglehetősen intenzíven moralizálva lett a szokásról alkotott világi felfogás ebben a században kikerült az elméleti használatból a függőség és más impozáns paradigmák megjelenésével, melyek a kényszer/szabadság abszolútumai köré orientálódtak. Mégis, a szokás nyelvezetének moralizálástól mentes használata – például Proustnál – nem feltétlenül követeli meg egy kísérteties, büntető szabad akarat megvalósulását annak fogyó horizontján. Proust a szokást elsősorban perceptuális dologként kezeli, ami azt jelenti, hogy gazdag forrásanyag van működésben a percepcióban való „aktív” és „passzív” polaritásainak denaturalizálására minden esetben, amikor a megszokást tárgyalja. Azt az

emberi képességet, mely „megváltoztat[ja] a függönyök színét, elhallgattat[ja] az ingaórárt, könyörületre tanít[ja] a ferde és kegyetlen tükröt”⁶. A megszokás az „a mindig előlről kezdendő műveletet, mely hosszabb, nehezebb, mint a szemhéjunkt kifordítani, s ami abból áll, hogy nekünk otthonos lélekkel ruházzuk fel a dolgokat a sajátjuk helyett, amelytől megijedünk.”⁷ Elcsépett, ám értékes kábítószerként a szokás vakká tesz saját környezetünkkel szemben (így lehetővé téve annak létrejöttét), saját magunkkal szemben, ahogy mások előtt megjelenünk, illetve a lenyomatokkal szemben, melyet mások hagynak bennünk.

Mindemellett a szokás elhatárolja a perceptuális és proprioceptív reverzió és reveláció terét. Azét a revelációét, melyhez az önelemzés maga soha nem juthat el. Ahogy az elbeszélő kézhez kapja Albertine levelét, melyben arról ír, hogy végleg elhagyja:

„Igen, az imént, mielőtt Françoise bejött volna, azt hittem, nem szeretem már Albertine-t, azt hittem, semmit sem hagyok figyelmen kívül; pontos elemzőként azt hittem, jól ismerem szívem legmélyét. ... Tévedtem, amikor azt hittem, hogy tisztán látok a szívemben. Ezt a tudást azonban, amelyet az elme legfinomabb észleletei sem adnak meg, sókristályként, keményen, szikrázón, különösen hozta el a fájdalom hirtelen reakciója. Annyira megszoktam már, hogy Albertine mellettem van, s most egyszerre a Megszokás újabb arcát láttam. Mindeddig elsősorban olyan pusztító erőnek tekintettem, amely minden önállót kiírt, még a tudatos érzékelést is; most viszont olyan félelmes istenségnek tűnt, aki annyira összeforrt velünk, jelentéktelen arca oly mélyen szívünkbe vésődött, hogy ha elszakad, elfordul tőlünk, ez a korábban szinte észre sem vett istenalak minden másnál rettenetesebb fájdalommal sújt, s ilyenkor éppoly kegyetlen, mint a halál.”⁸

Proustnál a szokások, akárcsak a hazugságok és az ostoba bánkódás „rejtélyes, utálatos szolgák, küzdünk ellenük, de egyre inkább a hatalmukba kerülünk, szörnyű szolgák, semmiképpen nem helyettesíthetők, ők vezetnek titkos utakon az igazsághoz és a halálhoz.”⁹ És mégis, a szokásokban „– még a leggyengébbek[ben] is, amilyen például a homályos ragaszkodás egy szoba légköréhez és

⁶ PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában I: Swann*. Ford. Gyergyai Albert. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1974, 10.

⁷ PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában IV: Szodoma és Gomorra*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2001, 190.

⁸ PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában VI: Albertine nincs többé*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2009, 8.

⁹ PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában VII: A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2009, 244.

térfogatához –, és pedig oly lázas hévvel, hogy ebben a halál elleni harc egyik kézzelfogható, részletes, igaz és titkos formáját kell látnunk.”¹⁰

„Az akarat kórságai” egy, a „Járványokról” szóló konferenciára készült, melyet az MIT-n tartottak 1990 októberében. Köszönettel tartozom David Halpertine-nek ösztönzéséért, hogy megírjam ezt az esszét, és úgyszintén hálás vagyok Andrew Parkernek, amiért kitartott mellettem. Emellett különös hálával tartozom Joshua Wilnernek az izgalmas lehetőségért, hogy több éven át megoszthattuk egymással gondolatainkat e témában. Az ő anyagfogyasztásról és a romantikáról szóló írásai közé tartoznak az „Autobiography and Addiction: The Case of De Quincey”¹¹ [Önéletrajz és addikció: De Quincey esete], valamint a „The Stewed Muse of Prose”¹² [A próza részeg múzsa].

(Sedgwick, Eve: *Epidemics of the Will*. In: *Tendencies*. Durham, Duke University Press, 1993, 130–142.)

Fordította: Jászay Dorottya

IRODALOM

- BERRIDGE, VIRGINIA – GRIFFITH EDWARDS: *Opium and the Peolpe: Opiate Use in Nineteenth Century England*. New Heaven, Yale University Press, 1987.
- FOUCAULT, MICHEL: *A Szexualitás története. A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1996. [FOUCAULT, MICHEL: *The History of Sexuality*. Trans. Robert Hurley. New York, Pantheon Books, 1978.]
- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában I: Swann*. Ford. Gyergyai Albert. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1974. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. Scott Moncrieff – Terence Kilmartin. New York, Vintage Books, 1982]
- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában IV: Szodoma és Gomorra*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2001. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. Scott Moncrieff – Terence Kilmartin. New York, Vintage Books, 1982]
- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában VI: Albertine nincs többé*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2009. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. Scott Moncrieff – Terence Kilmartin. New York, Vintage Books, 1982]
- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában VII: A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz, 2009. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. Scott Moncrieff – Terence Kilmartin. New York, Vintage Books, 1982]

¹⁰ PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában II: Bimbózó lányok árnyékában*. Ford. Gyergyai Albert. Budapest, Európa, 1967, 257.

¹¹ *Genre* 14 (1981. tél), 493–503.

¹² *MLN* (1989. december), 1085–98.

- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában II: Bimbózó lányok árnyékában*. Ford. Gyergyai Albert. Budapest, Európa, 1967. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. Trans. C. K. Scott Moncrieff – Terence Kilmartin. New York, Vintage Books, 1982] *USA Today* 1987. Január 6., 10A.
- WILDE, OSCAR: *Dorian Gray arcképe*. Magyar Elektronikus Könyvtár. <<http://mek.niif.hu/06000/06004/06004.htm>> [WILDE, OSCAR: *The Picture of Dorian Gray*. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1981]
- WILNER, JOSHUA: *Autobiography and Addiction: The Case of De Quincey*. = *Genre* 14 (1981. tél), 493–503.
- : *The Stewed Muse of Prose*. = *MLN* (1989. december), 1085–98.

BARRY MILLIGAN

Ópium, avagy brit identitás és fertőző Kelet¹

Coleridge és De Quincey ópiumvíziói megmutatják, hogyan férkőzik be, majd hogyan hatalmasodik el a „Kelet” a tudaton az ópiumfogyasztás során. A Coleridge és De Quincey létrehozta irodalmi paradigmát egy meghatározott történelmi jelenség kíséri: a gyarmati kereskedelem. Retorikai szinten ugyanis az Anglia és a Kelet közt zajló gyarmati kereskedelem során Nagy-Britannia metaforikus teste pontosan úgy nyeli el a keletről származó anyagokat, mint a szóban forgó szerzők. Coleridge és De Quincey egyaránt attól tartanak, hogy a „Kelet” előbb-utóbb felhívítja a brit kultúrát és a brit identitást, sőt, végül átveszi a hatalmat a britek fölött. Félelmüket kortársaik többsége nem osztotta, sőt, az úgynevezett „orientalizmusnak” egyre több híve akadt. A kínaizáló lakberendezési tárgyakért valóssággal rajongtak, a leggazdagabb birtokokra kínai kertet építettek, miközben a könyvespolcokat Byron és Southey keleti meséi díszítették. Coleridge és De Quincey azonban kimondottan ijesztőnek találta a keleti kultúra különböző változatainak térnyerését, mert – ahogy Coleridge írja *A magány félelmei* [*Fears in Solitude*] című versében – Anglia a Kelettel szemben „súlyosan vétkezett és zsarnoki volt”, a haragtartó Kelet kultúrájának internalizálása pedig állandó néma, de komoly fenyegetést jelentene. Különösen De Quincey írásaiban jelenik meg az állítólag bosszúszomjas „Kelet” úgy, mint az Edward Said által kritikai górcső alá vett, 19. századi tudományos és irodalmi démonológiája „rejtelmes Kelet”-e.² Ez utóbbi szülte az a mitikus ellenség, az a veszedelmes, démoni keleti, aki képes kifinomult és gonosz módszerekkel megvetni a lábát Angliában, majd – a szűkölködést is elviselve – kivárni a támadásra alkalmas pillanatot.

Coleridge és De Quincey félelmei a század elején még kissé rendhagyónak számítottak, a század közepére azonban egyre biztosabb bázist építettek ki maguknak; ekkorra ugyanis sokan már kritikával szemlélték a Kínával folytatott ópiumháborút irányító politikát, s egyre többen tartottak megtorlástól; úgy érezték, a háború veszélyes terméket próbál gátlástalanul ráerőltetni egy vonakodó vevőre. Néhányan az egyre nagyobb számban feltűnő keleti bevándorlók által egyre szélesebb körben terjesztett ópiumfogyasztásban vélték felfedezni a megtorlás jeleit. Az ópiumkereskedelem egyik brit kritikusa sokatmondóan „az élet-erőnket megtámadó, egy azt szétroncsoló pestisnek”-nek nevezte az ópiumot,³ és

¹ A „Kelet” és a „keleti” szavak használatakor a kifejezések XIX. századi angol és európai értelmét veszem alapul; „Kelet” alatt a Görögországtól keletre és a Japántól nyugatra, valamint a volt Szovjet Uniótól délre és az Ausztráliától északra fekvő területeket értették. Ld. erről: SAID: *Orientalizmus* stb.

² SAID, E.: *Orientalizmus*. Ford. Péri Benedek. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2000, 54.

³ PIERCY, GEORGE: Opium Smoking in London. = *Friend of China* 6 (1883), 239–40.

úgy vélekedett, hogy az egyre szélesebb körben elterjedő ópiumfogyasztás valójában a brit kormány kereskedelmi politikájának következménye és „megtorlása”.

Az ópiumfogyasztás fertőző járványként és ellenséges megszállásként való egyidejű értelmezése nyomán egy új, a század végén feltűnő és virágzó irodalmi műfaj született: egyre sokasodó narratívák a londoni East End rejtélyes és bűnös ópiumbarlangjairól, melyeket a birodalom fővárosán belül gyakran miniatűr Keletként tartottak számon. Ezekben a történetekben az ópiumfogyasztás sokszor mint fertőző betegség jelenik meg, a betegség továbbadásának eszköze pedig az ópiumfüst. Tehát amikor az ópiumkereskedelem korábban említett kritikusa az „életerőnket megtámadó, egy azt szétroncsoló pestisről” beszél, nem feltétlenül, vagy legalábbis nem elsősorban az ópiumfüggőség egyre növekvő számú eseteire gondol. Úgy tűnik, hogy a probléma ennél jóval összetettebb: attól a ragályos kínaiságtól is fél, amely majd fokozatosan szétforgácsolja a brit nemzeti identitást.

Jelen tanulmány nagyrészt Dickens-szel és Conan Doyle-lal foglalkozik majd, de mindenekeelőtt szeretném röviden bemutatni, milyen jellemzői voltak az ópiumbarlangok irodalmi ábrázolásainak általában.

A tipikus ópiumbarlangot fenyegetőnek látszó, csendes, türelmes keletiek vezetik, és ők is látogatják; az az érzésünk, hogy erőszakos megnyilvánulásokra is képesek. A jellegzetes ópiumfogyasztót „nem érdekli az ital, és olyan mintha táplálék nélkül is élne”,⁴ írja egy korai beszámoló, „veszélyesnek tűnik, ahogy ópiumpipáját lóbálja”. Az idegenekben rejlő potenciális erőszakot és különös túlélési ösztönüket még ijesztőbbé teszi, hogy képesek magukhoz hasonlatossá változtatni azokat az angolokat, akik kapcsolatba kerülnek az ópiumfüsttel – például a dokkon élő nincstelen asszonyokat, akik egyedüli angolként látogatták az ópiumbarlangokat, legalábbis a korabeli leírások szerint. Az egyik ilyen asszony például így nyilatkozik az ópiumbarlangot működtető keletiekhez fűződő kapcsolatáról: „Itt élek már vagy tizenkét éve, természetes, hogy felvettem néhány szokásukat”. Nem csoda, hogy őt magát is pszeudó-keleti névvel illetik: „Abdallah Asszonyság”-nak hívják (Lazarus Lotus-Eating, 423–44). Az angol nőt a keleti kultúra az ópiumbarlangon keresztül szippantja magába, a Brit Birodalom fővárosának szívében. Sokan számolnak be róla, hogy néhány kínai ópiumbarlang-tulajdonosnak angol felesége van; őket még feltűnőbbben és még fenyegetőbbben keletiesíti el az alattomos ópiumfüst. Az egyik beszámoló szerint például az egyik kínai ópiummester felesége olyan kísérteties átváltozáson megy keresztül, hogy misztikus keleti élőhalott válik belőle: „A szegény angol Chi Ki asszony olyan, mintha fokról fokra kiszáradna a füst, s lassan úgy néz ki, mint egy egyiptomi múmia.”⁵

The Mystery of Edwin Drood [Edwin Drood rejtélye] című regényében (1870) Dickens arról ír, a veszélyes Kelet hogyan hatol be szinte láthatatlanul az angol földre. A fertőző Kelet itt is női áldozatot szed: az asszony „addig szívta az ópium-

⁴ Lazarus Lotus-Eating. = *All the Year Round* 15, 1866, 421–25.

⁵ East London Opium Smokers. = *London Society* 14, 1868, 68–72.

pipát, míg végül furcsa mód úgy nézett ki, mint a kínai férfi. Átvette arcformáját, szemét, halántékának ívét és a bőrszínét”⁶ (38). Most először azonban egy angol férfi is megjelenik az ópiumbarlangban. Az elkeletiesedett asszonnyal való szoros kapcsolata a férfit is rögtön megfertőzi: „Ahogy figyeli a nő arcát és végtagjait eltorzító görcsös nyilallásokat és rángásokat... őt is elkapja valami fertőzés: hátra kell hőkölnie... míg úrrá nem lesz az utánczás tisztátalan szellemén” (39).

A megfertőzött angol, John Jasper figurája jelentősen eltér a korábban az ópiumbarlangokban megjelenített karakterektől. A régebbi leírásokban csak keleti férfiak vagy a dokkokon élő angol nők szívtak ópiumot, ami arra engedne következtetni, hogy az ópiumfogyasztás, bár az angolok körében is terjedőfélben volt, egyelőre csak a legmarginálisabb csoportokat érintette. Ám Dickens ópiumfogyasztója se nem keleti, se nem nő, és nem is a dokkokon élő nincstelen; fehér, angol, férfi, és ami mindennél fontosabb: karmester egy angol püspöki városban. Az olvasó egy látzólag becsületes, középosztálybeli állampolgárral találkozik, aki várakozásainkkal ellentétben kettős életet él, és titkos élete éppen a keleti ópium köré fonódik. Az *Edwin Drood* tehát fordulatot jelent az ópiumbarlang-narratívák történetében: azt mutatja meg, hogyan fertőzi meg az ópium az ópiumbarlangon *kívüli* angol közeget.

[...]

Azt, hogy létezik valamiféle keleti fertőzés számos más, az 1870-es és 1880-as években népszerű ópiumbarlang-narratívában is feldolgozták. A középosztálybeli, kettős életet élő angol férfi karaktere Oscar Wilde-nál is megjelenik, például *Dorian Gray arcképe* (1891) című regényben. De Dickens után előbb Sir Arthur Conan Doyle következik; *A ferde szájú* című novellája többek között arról szól, hogy az ópiumbarlangok elterjedése hogyan fertőzi meg, mint valami keleti járvány, az angol családokat. Ebben a Sherlock Holmes-történetben a középosztálybeli férfi kettős identitása a középosztálybeli lét csapdájának (ideértve az otthon, a munkát és a pénzt) kettős identitásaként jelenik meg. Az identitások közt feszülő bizonytalan határvonalat ismét az ópiumbarlang képezi; az innen kiinduló keleti kór azonban olyannyira elterjed az angol családi közegben, hogy számos, korábban középosztálybelinek és angolnak tartott konvenciót megfertőz.

Maga az elbeszélés a megszokott otthoni rend felbomlásával kezdődik; a zavar okozója, mint kiderül, egy „gyilkos, alávaló csapdának” nevezett East End-i ópiumbarlang, melyet egy „gaz hindu” és egy „sápadt képű maláj” irányít. Watson épp álmosan ül a karosszékében, míg felesége kézimunkázik, amikor is szendregéséből egy fiatalasszony rázza fel; azt kéri Watsontól, hogy férjét juttassa vissza az ópiumbarlangból a családi tűzhelyhez. Az ópiumbarlangban Watson Holmes-szal találkozik, aki épp egy másik fiatal férj eltűnését vizsgálja; őt utoljára akkor látták, amikor az ópiumbarlang emeleti ablakán bámult kifele. Az ópiumbarlang tehát három fiatal középosztálybeli férjet is magába szippantott; aggódó feleségeik egy-egy üres karosszék mellett várják őket haza.

⁶ DICKENS, C.: *The Mystery of Edwin Drood*. New York – London, Penguin, 1974, 38.

Amikor ezek a férfiek otthonukból az East End-i ópiumbarlangokba csábulnak, egy másik identitást vesznek fel. A férfi, akit Watson keres, mintegy keletivé válik: „az arca sárga, felpuffedt, s pupillájára álmosan csukja le fittyedt szemhéját” (623).⁷ Holmes először szintén harcedzett ópiumszívónak álcázza magát, „soványan [...] arca ezer ráncban a kortól, két térde közül egy ópiumpipa csüngött le” (625). Később rájön, hogy a férfi, akit keresett, szintén kettős életet él, s akárcsak Watson, ő is az ópiumbarlangot használja átjárónak. Az eltűnt férfiről, Neville St. Clair-ről ugyanis végül kiderül, hogy miközben hétköznaponként koldulással gyűjt egy egész vagyont, esténként és hétvégenként rendes, külvárosi családapa. Az ópiumbarlangban bérelt szobája arra szolgál, hogy külvárosi családapából koldussá, aztán koldusból családapává változzon.

St. Clair identitásváltásának katalizátora az ópiumbarlang, mely egyben átjáró is kettős életének két pólusa között. Elsőre úgy tűnik, mintha a barlang zárható szelepként működne a két létforma között: naponta csak kétszer nyílik ki, reggel kiengedi a koldust, este kiengedi a családapát. Azonban a férfiről fokozatosan mállik le a festék, s végül a két létforma sok szempontból megkülönböztethetlenné válik. Egyre nyilvánvalóbb lesz például, hogy a St. Clair család kényelmes külvárosi életét St. Clair koldulása finanszírozza. De a két világ más, kevésbé feltűnő módokon is összekeveredik. A rendőrség például St. Clair ópiumbarlangbeli szobájában egy középosztálybeli férfi ruháit és a gyerekei építőkockáit találja. A két identitás ugyanis végül annyira összekeveredik, hogy szinte lehetetlen eldönteni, vajon St. Clair egy koldust megszemélyesítő családapa vagy egy családapát megszemélyesítő koldus.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy a Holmes-történetben miért tartom éppen *keletinek* a fertőzést. Első ránézésre úgy tűnik, mintha a Keletet biztonságosan megfékezne [*contain*] a folyóparti „gyilkos, alávaló csapda”. De később kiderül, a Kelet máshol csak azért nem ötlük a szemünkbe, mert tökéletes részévé vált mindannak, amit megfellebbezhetetlenül angolnak hittünk.

A történet elején Dr. Watson bemutatja Isa Whitney-t, a tiszteletreméltó középosztálybeli angolt. Whitney „A néhai Elias Whitneynek, a St. George Teológiai Kollégium igazgatójának, a hittudományok doktorának a fivére” (623), és az is rögtön kiderül, olyannyira „az ópium rabja”, hogy most már fizikailag is a korabeli keletről szóló beszámolók ópiumevőire hasonlít: „az arca sárga, felpuffedt, s pupillájára álmosan csukja le fittyedt szemhéját” (623). Érvelhetnénk amellet, hogy az ópiumszenvédély, melynek következtében: az ígéretes jövő előtt álló Whitney helyett „már csak a romjait láthatjuk ennek a nemes embernek” (623) valójában De Quincey-től származik, s ezért nem keleti eredetű, hanem angol. Hiszen Watson szerint, „egy diákkori bolondság volt az oka, hogy rákapott: az egyetemen olvasta ugyanis De Quincey fejtegetéseit saját álmairól és képzelei-

⁷ Ford. *Nikowitz Oszkár*. Az oldalszámok az eredeti angol kiadásra vonatkoznak [The Man with the Twisted Lip. = *Strand Magazine*, 1891, 624–26.]

ről, mire [...] a pipadohányt ópiumtinktúrával itatta át” (623). Később azonban az angolságnak ez a halvány nyoma is eltűnik. Eltekintve attól, hogy maga De Quincey is valamiféle keleti fertőzésnek tartotta az ópium iránti szenvedélyét, ő maga soha nem szívott ópiumot; az ópiumot laudánium formájában fogyasztotta, (vagyis borban oldotta fel – *a szerk.*). Az ópiumszívás egy olyan egzotikus, keleti szokás volt, melyről De Quincey idejében Angliában nem is hallottak és – mint ahogy korábban is jeleztem – még Dickens idejében is kimondottan keleti bűnnek tartották. Az, hogy Whitney nem egy East End-i barlangban, bambuszpipából szívott először ópiumot, hanem oxfordi és cambridge-i szobákban, hagyományos angol dohánypipából, arra enged következtetni, hogy az ópiumfogyasztás angol-sága és keletisége elválaszthatatlan lett – ami kimondottan keleti volt, angol lett, és fordítva.

Míg Whitney laudániummal ízesített pipadohánya pusztán sugallja, hogy az angol és a keleti elválaszthatatlan egymástól, Holmes pipázási szokásai a napnál is világosabban bizonyítják, hogy angol és keleti valójában egybeolvadt. Holmes, Watson elbeszélése szerint a következő rituáléval készülődik, hogy majd a St. Clair családnál töltsze az éjszakát:

„[...] összegyűjtötte a szobában a párnákat: a díványpárnát, a vánkost az ágyából, az ülőpárnát a karosszékéből. Ezeket egymásra rakva keleties heverőt csinált magának, törökülésben rátelepedett, maga mellé tett egy uncia finom dohányt és egy doboz gyufát. Így ült a lámpa halvány fényében, s egy öreg gyökérpipát pöfékelve üresen bámult a plafon sarkára. Nem mozdult, csak a kék füst bodorodott fölfelé körülötte. A lámpa fénye élesen kirajzolta sasorrát, határozott vonásait.” (633)

Holmes dohányszívó póza természetesen az ópiumszívóét idézi fel, miközben kellékei furcsa, össze nem illő keveréket alkotnak. Holmes „keleties heverőn” ül, melyet díványpárnákból és ülőpárnákból épített. Ahogy „gyökérpipát pöfékelve üresen bámul [...] a plafon sarkára [és nem] mozdul [...], csak a kék füst bodorod[ik] fölfelé körülötte” (633), póza arra hasonlít, ahogy a keleti ember szívja az ópiumpipát, ő maga ugyanakkor egyértelműen nyugati, hiszen „[a] lámpa fénye élesen kirajzol[j]a sasorrát, határozott vonásait” (633). A szoba, mely „telis-tele volt dohányfüsttel” nagyon hasonlít az East End-i barlangok „sűrű, nehéz, barna ópiumfüstben” (624) úszó szobáira, a Holmes-féle szoba azonban egy külvárosi villa egyik hálószobája, füstje pedig finomra vágott dohányé, s nem az ópiumé.

Az utolsó különbség különösen fontos: bár korábban az ópiumbarlangok elterjedésének tulajdonították a „keleti fertőzést”, *A ferdeszájú* lépésről lépésre megcáfolja ezt a feltevést. A történet elején Isa Whitney egy angol egyetemen, hagyományos dohánypipából szív ópiumot, St. Clair pedig, aki maga soha nem él a szerrel, az ópiumbarlangban az East End és a külvárosi családi közeg szétválaszthatatlanságát tapasztalja meg. A történet végére aztán az ópiumbarlang

mintegy beférkőzik az angol otthonba, annak ellenére, hogy ez utóbbi fizikailag nem kapcsolódik se az ópiumhoz, se a Kelethez, se pedig az East Endhez. Továbbá vannak olyan tárgyak, melyek egyszerre jellemzik az ópiumbarlangot és az angol családi közeget: a díványpárnák keleties heverőt alkotnak, a finomra vágott dohány egyben ópium is, a külvárosi hálószoza pedig ópiumbarlang.

Az ópiumbarlangot szerepeltető narratívák leglényegesebb vonásait egy a modern orvosi kutatásból kölcsönvett metaforával lehet összefoglalni: a XIX. századi „keleti fertőzés” számos retorikai ponton kapcsolódik a vírusfertőzésekkel foglalkozó késő XX. századi elméletekhez. A bakteriális fertőzésektől eltérően, melyek egy időre ostrom alá veszik a testet, aztán vagy elpusztítják, vagy önmaguk pusztulnak el, a vírusok beépülnek az organizmus sejtjeibe, és néha még a genetikai szerkezet részévé is válnak. Tehát a gazdasajt reprodukcióját a vírusok reprodukciója kíséri, miközben a vírusok jelenléte éveken keresztül tünetmentes maradhat.⁸

Úgy tűnik, hogy ehhez hasonló folyamat játszódik le a Conan Doyle-novella angol-keleti családi közegében is; itt keleti elemek szivárognak a brit kultúrába az ópiumbarlangon keresztül, és annak tartós, majdnem észrevehetetlen részeivé válnak. Integrálódnak és reprodukálódnak, később pedig váratlan problémákat okozhatnak. Ahogy az ópiumfüst bekerül az ópiumszívó testébe, és maradandóan megváltoztatja a sejteket, miközben újraalakítja az ópiumszívó identitását is, úgy válnak a kultúrába behatoló külföldi elemek a kultúra részeivé, újraalakítva a nemzeti identitást. Végül a korábban egymástól különállónak gondolt kultúrák elválaszthatatlanná válnak, ahogyan azt Conan Doyle finoman keleties külvárosi hálószozája is megmutatta. Ez a kulturális összeolvadás egyszerre ígéző és ijesztő: vonzereje talán abban rejlik, hogy közelebb hozza a gyakran romantizált, kalandos Keletet; ugyanakkor ijesztő is, hiszen sokan félnek a Kelettől, amely így azzal fenyeget, hogy végleg megváltoztatja a nemzeti identitást, amely eddig e kiszámíthatatlan fattyúval az oldalán is kiszámíthatónak *tűnt*. A késő XIX. században az ópiumbarlangtól való félelem valószínűleg elválaszthatatlan az egyidejűleg zajló birodalmi folyamatok miatti aggodalmaktól. A század végére azonban már egyre világosabbá válik, hogy a Brit Birodalomra nem lehet többé egységként tekinteni: Anglia kultúrája nem írja feltétlenül felül a gyarmatok keleti kultúráját, s Angliára inkább kiszámíthatatlan multinacionális identitásként kell tekintenünk.

(Milligan, Barry: *Opium Smoking and the Oriental Infection of British Identity*. In: Sue Vice, et al. /Szerk.: *Beyond the Pleasure Dome: Writing and Addiction from the Romantics*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 93–99.)

Fordította: Gyuris Kata

⁸ HAPGOOD, F.: *Viruses Emerge as a New Key for Unlocking Life's Mysteries* című tanulmánya például informatív és jól érthető áttekintést nyújt a vírusokkal kapcsolatos korabeli elméletekről.

PAUL YOUNGQUIST

Rossz szokások

„... csak az önmagáról, mint szubjektumról,
mégpedig mint művészi módon alkotó
szubjektumról való elfeledkezésének köszönhetően
élhet az ember valamelyest nyugalomban,
biztonságérzetben és következetességgel.”

NIETZSCHE: *A nem morálisan fölfogott
igazságról és hazugságról*¹

1816 áprilisában Samuel Taylor Coleridge a jóságos James Gillman doktor gondjaira bízta magát. Coleridge ekkor már évek óta kétségbeesetten igyekezett legyőzni ópiumszendevélyét, de hiába próbált ki számtalan gyógymódot. Elérkezettnek látta az időt, hogy szigorú lépéseket tegyen, és az addig őt kezelő Dr. Joseph Adams szerint úgy határozott, hogy „akármilyen szigorú szabályrendszernek aláveti magát. S ezért egy orvos házában kíván megszállni.” Olyan orvosra volt szüksége, „aki elég bátor ahhoz, hogy megtagadja tőle a laudániumot, s kinek segítségével, bármily fájdalmas legyen is a folyamat, megszabadulhat a szokásától” (Gillman 271). Az első személyes megbeszélés után – amely Gillman doktort, akárcsak Coleridge lakodalmas vendégét,² „majdhogynem megbabonázta, s amely után már nem volt kedve elengedni” –, a költő egy hónapra az orvos gondjára bízta magát. Tizennyolc évig maradt (273).

Ez idő alatt a feladat, mely Gillman-re hárult nem is annyira Coleridge kigyógyítása, hanem inkább fogyasztási szokásainak kontrollja volt: az egykori költő és filozófus felügyelete során az egészségnek legalább a látszatát biztosítania kellett. Coleridge sejtette, hogy nehéz dolga lesz. Mégis ígéretet tett, hogy minden tőle telhető módon együttműködik:

Szüntelen éber értelmem és buzgó erkölcsi érzékem megkíméli majd önt minden személyemmel kapcsolatos kellemetlen körülménytől, egyetlen kivételével ti. néha különös örület kerít hatalmába. Tőlem mást, mint az igazságot soha nem fog *hallani*: – általában nem tudok igaztalanul állítani –, ám nem ígérem, hogy az undok méreg sosem kényszerít rá, hogy igaztalanul cselekedjek. Soha nem telt még el hatvan óra úgy, hogy ne vettem volna magamhoz laudániumot. (*Letters* 4: 630)

Coleridge, képtelen hamisat állítani, de képes hamisan cselekedni. „Különös örülete” elválasztja benne a nyelvet az akarattól, a beszédet a cselekvéstől, s ezáltal

¹ Ford. *Tatár Sándor*.

² Itt Youngquist az *Rege a vén tengerésztől* (ford. Szabó Lőrinc) című Coleridge versben szereplő lakodalmas vendégre [Wedding Guest] utal. – A ford.

tal egy olyan nyomorúságos szokás kiszolgáltatottjává válik, amely viselkedését kontrollálhatatlanná teszi. Önként vállalt fogságának terápiás célja éppen a kontroll kialakítása, a tulajdon-test [*proper body*]³ normájának kikényszerítése, a felügyelet egy olyan rendszere által, amely nem csak az ópiumfogyasztást, de az arra jellemző örületet is képes kordában tartani. Coleridge, ha teljes gyógyulást nem is, vigaszt lel ebben a magán szanatóriumban. Életerejé feltámad, újra filozófus lesz és moralista – mintha szanatórium és filozófia szövetségre lépnének. S valóban, az, hogy késői éveiben Coleridge a filozófia és az erkölcs felé fordul, egyet jelentett nem csupán az ópiumtól és az ópiumevés monstrosizációjától való elfordulással, de a költészet, a túlzás és a túláradás [*excess*] igazságától való elfordulással is. Mi is veszett el végül, tehetjük fel a kérdést, Coleridge végeérhetetlen rehabilitációja során?

„NARKÓS”

Coleridge élete több mint felében ópiumevő volt.⁴ Saját terjengős vallomása szerint e rossz szokása volt az ő keresztje. „Képzeld el egy szerencsétlen nyomorultat, aki éveken át próbálja legyőzni a fájdalmat úgy, hogy minduntalan ahhoz a bűnhöz tér vissza, amely e fájdalmat okozza” (*Letters* 3: 511). A gyógyszeradagolás és -megvonás köre egy kiszolgáltatott Coleridge-ot eredményezett, egy olyan öngyógyító beteget, akinek élete és írásai egy rossz szokás káros hatásainak tanúi. Kortársai beteljesületlen ígéretnek látják. William Hazlitt 1824-ben, sajnálkozva, hogy egy ilyen ígéretes tehetség ennyire keveset hoz létre, így ír: „Telje-

³ Jelen tanulmány egy átfogóbb mű része, melynek vezérfonala az itt »tulajdon-testként« fordított *proper body* fogalma. A kifejezés, melyet a szerző Judith Butler-től kölcsönöz, nem a testre, mint biofizikai entitásra, de nem is a testre, mint társadalmi jelentésre vagy konstrukcióra, hanem magára a testiesülésre, mint performatív-iteratív normára vonatkozik, mely e két pólust létrehozta. A mű azt vizsgálja, ahogy a testiesülés és folyamata a romantika időszakában többek között a liberalizmus, a szabadpiaci kapitalizmus, a brit nacionalizmus és a professzionális orvoslás diszkurzusainak találkozáspontjában hogyan jön létre, mint, egyfelől, az ezen diszkurzusok által konstituált, másrészt, mint az e diszkurzusokat konstituáló norma. Érvelése szerint, konstituált és konstituáló e körkörösége hozza létre az önmagát birtokló individuumot, mint a liberális politikaelmélet és közgazdaságtan alapegységét, aki annyiban tekinthető szabadnak, amennyiben önmaga és képességei fölött rendelkezik, azokat birtokolja. Az angol *proper* (»helyes«, »normális«, »megfelelő«, »saját«) és a vele rokon kifejezések, úgy mint *property* (»birtok«, »tulajdonság«) vagy *propriety* (»illendőség«, »tulajdon«) a normalizáció e körének egészét lefedik. A szó általunk választott fordítása, »tulajdon-«, ezt az összefonódást hivatott tükrözni, amennyiben egyszerre utal tulajdonra és tulajdonságra. A kérdéshez bővebben ld. a szerző bevezetőjét: Introduction. In: YOUNGQUIST, P.: *Monstrosities: Bodies and British Romanticism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003. Továbbá magyarul: BUTLER, J.: *Jelentős testek: a „szexus” diszkurzív korlátairól*. Ford. Barát Erzsébet – Sándor Bea, Budapest, Új Mandátum, 2005. – A ford.

⁴ Bármennyire csábító Coleridge-ot függőként meghatározni, a történeti pontosság más fogalmakat kíván: ópiumevő, laudátum habitűe stb. A függés pszichokulturális fogalma csupán a késő tizenkilencedik században jön létre számos erő, egyebek közt az orvosszakma megerősödése, a »keleti« iránti egyre növekvő ellenérzés, a harcos Quaker erkölcs és a fecskendő bevezetése eredményeként. Ennek megfelelően nem követhetem azok gyakorlatát, akik, mint például Alina Clej, a fogalmat anakronisztikus módon a romantika íróira alkalmazzák.

sítménye húsz évvel ezelőtről datálódik: azóta, mondhatni, saját hírnevéből él” (234). Thomas Carlyle Coleridge pályájával kapcsolatban hasonló következtetésre jut: „A Természet a nemes tehetség magvaiból gazdagon juttatott neki, ám ezeket kibontakoztatni nem engedte” (id. LEFEBURE 30). Végül ott van Robert Southey, akinek állítása, miszerint „aki csak ismerte, tudta, hogy elsősorban – a legelső-sorban – a hajlam és az élvetegség a mozgatója”, egy egész kritikai hagyomány számára meghatározó. Az ehhez hasonló ítéletek Coleridge látszólagos sikertelenségét nem tulajdonítják nyíltan ópium fogyasztási szokásainak. Elvégre más közéleti alakok – William Wilberforce, Robert Clive tábornok, James Mackintosh, Thomas de Quincey – szintén drogfogyasztók voltak, ám rájuk nézve ennek nem voltak végzetes következményei. Coleridge elvetélt zseniként, megtört, vereséget szenvedett deviánsként való patológizálása mégis hamar uralkodóvá vált, és máig meghatározza, miként olvassák, ünneplik, vagy utasítják el éppen.

Coleridge ópiumhasználatának megítélése, különösen a mi időnkben, rutinszerű részévé vált a Coleridge recepciónak. Ennek megfelelően Elizabeth Schneider – bár elismeri, hogy Coleridge rendszeresen használt ópiumot – a *Kubla Kánt* minden kellemetlen farmakológiai szeplőtől mentesíti, s azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy a költemény „sajátos jellegét nem határozta meg vagy befolyásolta lényegileg az ópium”. Bár Coleridge-nak kábítószerproblémája volt, költészetének nyilvánvalóan nem. Alethea Hayter már nem ennyire biztos efelől, szerinte Coleridge költészetében „megjelenik az ópium hatása, az a ritka állapot”, az a különös révület, melyben, míg a külső érzékek alszanak, a belsők hiperérzékennyé válnak. Hayter mindazonáltal deviáns viselkedésnek tekinti az ópiumevést; szerinte azok nyomorúsága ez, „akik állandóan egy belső feszültség enyhítésére vágnak, akik mindennapi életük kudarcaitól és csalódásaitól menekülnének; akik át szeretnék hidalni a szakadékot a magukról alkotott képük és valós önmaguk között” – az ópiumevőket Hayther összességében „inadekvát személyiség”-nek tekinti (40). [...] Molly Lefebure *Samuel Taylor Coleridge* című életrajzában [...], amely jellemzően *Coleridge and the Bondage of Opium* [Az ópium béklyójában] alcímet viseli, egyenesen azt állítja, hogy Coleridge egész élete és munkássága kudarc volt, és ennek oka nem volt más, mint a démoni ópium: [...] „a szer egészen lerombolta [Coleridge] képzelőerejét, koncentrációs képességét. Szellemi képességeit is erodálta, valóságérzékelését pedig eltorzította (ez ugyanis a morfiumfüggőség legjellemzőbb hatása).” Az életrajz Lefebure állítása szerint „első ízben kísérli meg Coleridge-ot akként bemutatni, ami valójában volt – narkósként [*junkie*]” (14).

Mielőtt tényként fogadnánk el, hogy Coleridge erkölcsi, szellemi és érzelmi értelemben deviáns volt, meg kell jegyeznünk egyet-mást Coleridge kapcsán. A tétlenség vádjával elsősorban magát ostorozta: ugyanis valójában olyan ütemben alkotott, amelyre bármely bölcsészprofesszor büszke lehetne. Műveinek Bolingen-féle kiadása mára a tizennegyedik kötetnél jár,⁵ és lenyűgözően sokféle

⁵ Ez a kritikai kiadás jelenleg a 16. egyenként több kötetből álló résznél tart.

írást tartalmaz: esszéket, előadásokat, újságcikkeket, színdarabokat, verseket, egy filozófiai értekezést (legalábbis annak előzményét) valamint jegyzeteket. Ha Coleridge kudarcot vallott íróként, akkor termékenyen vallott kudarcot. Hat vastag kötetnyi levelezés és négy kötet annotált naplóbejegyzés szintén ékes bizonyítéka az egyébként nyilvánvaló ténynek: a tétlenség vádjának több köze van Coleridge „narkós” hírnevéhez, mint írói teljesítményéhez. Talán a kritika volt inadekvát, nem pedig Coleridge. Ideje tehát rehabilitálni a narkóst, nem annyira azért, hogy igazoljuk, mint inkább, hogy megértsük mostrozitását. Mi tehát, tehetjük fel a kérdést, a habituáció igazsága, mi a narkós bölcsessége? Ez a kérdés jelenti az egyetlen alternatívát a hagyományos, normalizáló kritika alvajáró magabiztosságával szemben.

ANYAG

Coleridge számára az ópium igazsága a fájdalomban gyökerezik. Egyik farmakológiai tárgyú vallomása szerint az ópium úgy érkezett, „mint valami varázslat, mint valami csoda”, és végre enyhítette azt a fájdalmas duzzanatot a térdében, amely „csaknem hónapokon át ágyhoz kötötte” (*Letters* 3: 476). Az ehhez hasonló írások tanúsága szerint (bőséggel találunk ilyeneket leveleiben és jegyzetfüzeteiben), Coleridge élete egyetlen, ha nem is megszakítások nélküli panaszáradat volt a fájdalomról. Kisgyermek korában gyenge alkata tette hajlamossá a betegségekre. Amikor iskolás lett, súlyos váltólázzal küzdött. Tizenhét éves korában hat hónapra reumás láz terítette le, előrevetítve felnőttkori ízületi fájdalmait. Erre jöttek az egyéb, legkülönbözőbb és legszélsőségesebb öngyógyítást igénylő tünetek: fogfájás, ínnyulladás, migrén, kifürkészhetetlen fájdalmak a végtagokban, a mellkasban és a belekben, ez utóbbiakat gyakran kísérte Herkulesi mértékű hasmenés vagy székrekedés. „Ami fájdalmat el kell szenvedjek, az majdhogynem hihetetlen,” írta Coleridge Tom Pool-nak 1801-ben (*Letters* 2: 721). Az ópium, legalábbis kezdetben, nagyszerű csodaszer volt, amely általános csillapítószerként, ha csak egy időre is, elviselhetővé tette a test fájdalmait.

Bár nehéz utólag eloszlatni az ópiumot körülvevő lila ködöt, a szer Coleridge és kortársai számára elsősorban roppant hatásos fájdalomcsillapító volt.⁶ A történészek szerint „a tizenkilencedik század elején sem az orvosok, sem az átlagember nem úgy gondolt az ópiumra, mint ami veszélyes vagy ijesztő, épp ellenkezőleg, az orvoslás számára központi jelentőségű, kiemelkedően hasznos

⁶ Az orvosi kezelés nyilvánvalóan megváltozott Coleridge idejéhez képest. A baktériumelmélet késő tizenkilencedik századi megjelenése és a bakterológia tudománnyá emelkedése előtt az ópiumot rendszeresen, széles körben alkalmazták betegségek tüneteinek kezelésére. Később azonban haszontalan, mi több, veszélyes szerként tekintettek rá. Coleridge ópiumhasználatát a kolera kezelésének összefüggésében tárgyalja lenyűgöző módon BEWELL: *Romanticism and Colonial Disease* című munkája.

gyógyszernek tekintették, melynek minden otthonban ott a helye.” (BERRIDGE – EDWARDS, XXV.) [...]

Az ópium ugyanakkor megbízható eufóriáns is. John Brown *Elements of Medicine* [Az orvoslás alapfogalmai] című korabeli könyve szerint „elűzi a melankóliát, fokozza az önbizalmat, a szótlant ékesszólóvá és a gyávát bátorrá teszi. Egy adag ópium elfogyasztása után még senki nem emelt önmagára ártó kezet, bármilyen kétségbeesett volt is.” (1: 285). [...] A *The Mysteries of Opium Revealed* [Az ópium rejtélyei feltárulnak] című művében [...] Dr John Jones egyenesen azt állítja, hogy [...] az ópium által kiváltott „jóleső Kitörése az Örömmek [Ovation of Spirits]”, „sokak szerint [...] hasonlatos (és a hasonlat nem nélkülöz minden alapot) ahhoz a gyönyörhöz, melyet megnevezni erényünk tilt” (20). Az ópium, ameddig a hatása tart, a szexuális gyönyört is elevenebbé teszi. [...] Ha hihetünk Dr. Jones-nak (márpedig az ópiummal kapcsolatos első kézből származó tapasztalatai legalábbis elismerést érdemelnek), a tizennyolcadik századra a melankóliarohamok kezelésben mindig az ópiumra esett a választás. Márpedig attól a pillanattól kezdve, hogy képzett orvosok adják rá áldásukat (mint például George Young a *A Treatise in Opium* oldalain) a kétes narkotikum hatásos gyógyszernek számít. Amikor tehát Coleridge „leírhatatlan levertségről” (*Letters* 1: 319) panaszkodik, az idő próbáját kiállt gyógyír mindig kéznél van. Az ópium egyszerre fájdalmat csillapít és euforizál – csodás anyag ez valóban. [...]

SZOKÁS

Egy ilyen gyógyszerre könnyű rászokni, és Coleridge rá is szokott. J. J. Morgannak szóló 1814-es levelében az ópium elerőtlenítő hatásáról ír: „Miatán hozzászoktam az átkozott méreghez, cselekvőképességem [*Volition*] (ami alatt az akaratot [*Will*] beteljesítő képességet értem, az egyedülit, amelyen keresztül az akarat megvalósíthatja magát – a kezeit, a lábait és a lábfejeit mintegy) teljesen megzavarodott és önálló képességgé lett” (*Letters* 3: 489). Coleridge itt ismét leírja „különös örületét”, amely e beszámoló szerint a cselekvést elszakítja az akarattól, s így egy tudatos szándéktól független, kényszeres viselkedést hoz létre. Úgy tűnik, a szokás fittyet hány az akaratra, és nyomában egy olyan test születik, amely kívül esik az uralkodó normákon.

Mielőtt azonban Coleridge leírását egy drogfüggő szofizmusaként elutasítanánk, érdemes közelebbről megvizsgálnunk, mit is ért Coleridge a szokáson. Jegyzetfüzetében egy helyütt a szokás furcsa erejéről gondolkodik: „Vajon a szokás nem a vágy utáni vágy-e? – Mint vágy a beteljesüléshez, nem úgy viszonylanak-e a vágy halvány, az emlékezetből kitörölt, ceruzával írt emléknymoi vagy maradványai magához a vágyhoz, a teljességében kibontakozott vágyhoz?” (*Notebooks* 1:1421). Az azóta derridainak számító metaforában, Coleridge a szokást az íráshoz, a beszéd nem-tudatos anyagi előzetességéhez hasonlítja. Amíg Derrida

számára az írás a jelentés felbukkanásában, addig Coleridge számára az írás a vágy felbukkanásában fellépő konstitutív hiány.

A szokás, csakúgy mint az írás, re-prezentálja azt, ami *nincs* jelen – ez esetben Rousseau perverz kis kényszeréhez hasonlóan a vágyat.⁷ Megszilárdítja a vágy nyomait vagy, ahogy Coleridge nevezi őket, a vágy „ceruzával írt emléknymoi vagy maradványai”-t. Ezek a nyomok, amelyek a tudat számára már nem léteznek, annak „a teljességében kibontakozott” váagnak állítanak emléket, amely már nincsen bennük. Mintegy emlékeznek a vágy felbukkanása során létrejövő konstitutív hiányra. A szokás tehát leginkább a testi emlékezet egy módjaként érthető meg. Olyan viselkedésformákban állít emléket a váagnak, amelyek a vágy hiányát jelenítik meg, s teszi ezt olyan erővel, hogy a szokás végül képes lesz a „Beteljesülés” pótlékává válni: „Vajon nem úgy felel-e meg Vágyacska »a« Vágy »A«-nak, ahogyan ez utóbbi, miután felébresztették, inkább többé-kevésbé visszatér az őt kiváltó »a« okhoz ahelyett, hogy a »B« külső tárgy felé törne ki” (*Notebooks* 1:1421).⁸ Coleridge végül egy Derridához méltó megfordítással azon töpreng, hogy vajon a vágy nem épp az őt létrehozó szokásban éri-e el a beteljesülést. Ok és okozat így olyan logikai körben egyesülne, melyben a vágy hiánya a vágy felbukkanásának feltétele. A szokás valóban furcsa jelenlétet jelenít meg, amennyiben testileg emlékezik valamire, ami visszavonhatatlanul elveszett. Coleridge végkövetkeztetése mégis pontosan ez, s ez meg is magyarázza szívszorító vágyakozását egy szokások, egy veszteség, egy ópium nélküli világ után:

Ha teljes Függetlenséget biztosíthatnék neked, ha kigyógyulván minden beteges szokásból eredeti, igaz önmagamat is neked adhatnám; és ha a rendelkezésekre álló minden erőmmel eredményesebben kötném magam a Törvényhez [*Law*]⁹ is annál, mint amennyire egy hatalmamon kívül eső Erő azt számomra engedi – akkor, *akkor* lennél-e Magányom megváltója, lennél-e állandó Társam? (*Notebooks* 1: 1421)

Hogy a szokástól elerőtlenedett akaratát rehabilitálja, Coleridge a Törvényhez fordul; s e lehetőség az évek során mind vonzóbb lesz számára. Egyelőre azonban vizsgáljuk meg alaposabban azt a szokást, amely Coleridge erejét elveszi. Hiszen ha a szokás az emlékezet egy módja, és ha az ópium szokásformáló, akkor fölmerülhet a kérdés, mire is emlékezik az ópiumevés szokása? Emlékezhet-e többre Coleridge önmagából hiába kivetett [*abject*] szokása „hajlamlánál és élvetegségnél”?

⁷ Vö. DERRIDA: *Grammatológia*, Második rész, 2. fejezet.

⁸ A fordítás itt megtartja Coleridge szövegének töredezettségét, a jegyzetfüzet mondatának hiányosságát.

⁹ Coleridge itt a Törvényt kanti értelemben használja.

MÁMOR

„Narkotizáló italok hatására, amiről minden természeti ember és nép himnusokban szól, vagy a tavasz ellenállhatatlan, az egész természetet érzéki gerjedelmekkel átható közeledtére ébrednek fel azok a dionüszoszi izgalmak-indulatok, melyeknek fokozódása közepette a szubjektív elenyészik és teljes önfeledtségbe merül.” (NIETZSCHE: *A tragédia születése*, 28–29)¹⁰

Így ír Nietzsche a *Tragédia születésében* arról a túlradó pátosról, melyet a görögök istenük, Dionüszosz eljövételével azonosítottak. Dionüszossal rémület, ugyanakkor eksztázis is érkezik. Ezért aztán e dionüszoszi érzelmek legközelebbi analógiája a mámor. Nietzsche a „*Rausch*” kifejezést használja, és a szó sugallta pusztító erő ott dereng az angol „*rush*” kifejezés köznapi használatában, amely elsöprő, elsősorban farmakológiai vonatkozású jelenségeket ír le.¹¹

Am Nietzsche szavait közelről kell hallgatnunk, ha melléköngéit is hallani szeretnénk. Merthogy a dionüszoszi nem természetfölötti erő, mely megrészegült mámor idején ragadja el az embert. Nietzsche a dinüszoszit, összemérhetetlen ellentétével az Apollónival együtt, művészi erők olyan játékaként írja le, „melyek magából a természetből törnek fel” (31). Tehát semmi a természetén kívül nem jelenik meg a dionüszoszi mámorban. Ellenkezőleg, a dionüszosziban a természet játssza a művészt az egész emberiség rémületére és elragadtatására:

Ugyanitt ecsetelte Schopenhauer a bennünket elfogó *borzalmat* is, ha a jelenség megismerésformáiban hirtelen elbizonytalanodunk, minthogy az ok-ság törvénye ilyenkor meginogni látszik. Ha e borzalomhoz hozzáteszük még az ember legbensőbb mélyeiből, mondhatni: egyenesen a természetből feltörő kéjes elragadtatottságot is a *principium individuationis* illetén széthasadásakor, akkor bepillantathatunk a *dionüszoszi* lényegébe, mely leginkább még a *mámor* analógiájával közelíthető meg. (28)

A dionüszoszi kétarcú, egyszerre átok és áldás. Rombol és fellelkesít. Egyszerre kelti fel a rémület és a mámor érzését. E szavakat valójában egymás fölé kellene írunk, hogy szimultaneitásukat a dionüszosziban érzékeltethessük. Ennyit a tulajdon-testről. A mámorral összekapcsolva e pátosz megzavarja a tulajdon-test szabályozó erejét.

Dionüszosz eljövetele kikezdi a tulajdon-test normalitását, elcserélhetőségét, ép cselekvőképességét. Emlékezzünk vissza, Coleridge megfigyelte, hogy a megvetett [*abject*] szokásban szétválík akarat és cselekvés. A cselekvés kísértetszerű önálló életre kel, amelyet a Coleridge nevű egyén képtelen kormányozni. Önmaga

¹⁰ A Nietzsche-idézetek oldalszámai a következő kiadásra vonatkoznak: NIETZSCHE, F.: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre, Budapest, Európa Kiadó, 1986. – A ford.

¹¹ A szerző itt a német *Rausch* kifejezéssel rokon angol *rush* szó különböző köznapi jelentéseire, úgy mint „roham” vagy „láz” utal.

és számos kritikusa számára az autonóm cselekvőképesség összeomlása erkölcsi értelemben is összeomlás: „hajlam és élvettség”. Nietzsche azonban azt mondja:

Akadnak, akik eléggé tapasztalatlanok vagy tompaeszüek ahhoz, hogy az ilyen megnyilvánulásoktól, akárha úgymond „nékórságtól”, gúnyolódva elforduljanak, vagy azokat lesajnálják, hisz ők magok oly egészségesek: szegények persze nem sejtik, hogy milyen halálsápadt és kísértetfakó lesz ez a nagy „egészségük” az előttük elviharzó dionüszoszi megszállottak életizásához mérten. (29)

Lehetséges, hogy Coleridge szokása mint testi emlékezet, éppen ezt az „életizást” idézi fel? Talán az ópiumevőt sújtó megvetés és száanalom a dionüszoszi retentő önkívületét regisztrálja, hogy a normális, az egészséges szellem kísértetfakóságáról szó se essen.

Szokás mint emlékezet; ópiumszokás mint dionüszoszi emlékezet: ezek a lehetőségek állnak Coleridge, a narkós előtt. Nietzsche érdeklődése a dionüszoszi mint a természet egyik „művészi teremtőereje” (30) iránt nem csupán annak mármorként, hanem nem képszerű [*nonimagistic*] művészetként való megjelenésében összpontosul. Az apollóni *principium individuationis* összeomlása nyomán megszülető dionüszoszi művészet meghaladja a képet, és olyasvalamit enged szóhoz jutni, melyhez máskülönben nincsen fülünk:

[...] Rettegjetek! Végetek! – fenyegette Szilénosz bölcsessége a derűs olümposziakat. Elveszett az individuum, minden határával és mértékével beleolvadt a dionüszoszi önfeledtségbe, és rég nem emlékezett már az apollóni szabályokra. A *mértékfeletti* [*Übermass*] igazságként lepleződött le, az ellentmondás, a fájdalomban fogant gyönyör hangjában a természet hangja nyilatkozott meg. És ilyenképpen, ahol csak a dionüszoszi áttört, az apollóni ott mindenütt megszűnt és megsemmisült. (45)

A túlzás, a túláradás [*excess*], mely a dionüszoszit kíséri szükségképp túllép képiségen és normákon. Lerombolja a tulajdon-test szabályozó hatalmát és tulajdon cselekvésre képes erejét. Innen származik az egyén önfeledése, aki *veszteségével*, egyéniségének és tulajdon-testének elvesztésével a túlzás, a túláradás [*excess*] igazságának legkiválóbb megjelenítője.¹² Egyedül valamilyen nem képszerű művészet lehet képes e veszteség közvetítésére, amiért is a zene Nietzsche számára a dionüszoszi művészet legtisztább példája. A zene, csakúgy mint az emlék, furcsa jelenlétként bukkan föl. Csupán elmúltában hallható; megjelenésének médiuma

¹² Az angol *excess* kifejezés többértelműsége („túlzás”, „mértéktelenség”, „többlet”) lehetővé teszi a szerző számára, hogy egyetlen szóval érzékeltesse a dionüszoszi Nietzsche által több kifejezéssel (*Übermass, Fülle*) érzékeltetett morális ambivalenciáját, azaz morálon túli mivoltát.

az elmulás. Jelenlétének meg nem szűnő elmulásával a fájdalomban fogant gyönyörrel suttog.

VESZTESÉG

A dionüszoszi valódi ismertetőjele: az ellentmondás pátosza, gyönyör és fájdalom szimultaneitása. Nietzsche szavaival:

[...] csupán a dionüszoszi megszállott csodálatos érzelmi-indulati keveréke és kettőssége emlékeztet még rá – mint gyógyszer a halálos méregre – az a jelenség, hogy a fájdalmak gyönyört ébresztenek, hogy az ujjongás gyötrött hangokat tép ki a szívből. A legnagyobb örömből kicsendül a rémület kiáltása vagy egy pótolhatatlan veszteség fölötti jajszó. (34)

A dionüszoszi felbukkanása egy emléket ébreszt föl, egy veszteség elvesztett emlékét a legmélyebb gyönyörben. Amikor a dionüszoszi művészetként bukkan fel, ez az emlék olyan erővé válik, amely inkább megtart, semmint egyszerűen pusztít – megtart *miközben* pusztít. Ezért jelentheti ki Nietzsche, hogy „a létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el örök *igazolását*” (54): az élet, ami a zenéhez hasonlóan csupán tovaszálltában jelenik meg, és ami mindazt a szépet, értékeset vagy igazat, amit létrehoz nyomban el is csúfít – örök – igazolást egyedül affirmációján keresztül nyerhet.¹³ A dionüszoszi művészet az életet az élet visszavonhatatlan elvesztésére való emlékezés által igenli, és mindeközben ezt az emléket további megjelenésének eszközévé teszi. Itt elengedhetetlen, hogy különbséget tegyünk ezen affirmatív és produktív „veszteség”, valamint privatív és eredendő „hiány” között. A hiány a hegeli dialektika mozgatórugója. Azonban bármennyire dialektikusnak tűnjön is Nietzsche érvelése *A tragédia születésében*, a dionüszoszi nem az apollóni tézisének antitéziseként merül föl. Sokkal inkább egy olyan összemérhetetlen művészi impulzusként, melynek termékenysége veszteségként jelenik meg, vagy úgy, ahogy haldokló szervezetek nemzenek új életet. Ebben az értelemben válik az élet „esztétikai jelenséggé”: régi formák újnak adnak életet, ahogyan a veszteség a bőséget artikulálja. „Játsszák a tragédiát, /.../ s jókedv nevel gyávákból bátrakat” [Ford. *Kálnoky László*]. A művészet így az elvesztett élet affirmáció általi rehabilitációjának eszközévé lesz.

Az ilyen gyógyszerek alkalomadtán a méregre hasonlítanak. A veszteség, amelyre emlékeznek, bizonyos szempontból halálosnak tűnik majd. Ha joggal értelmezzük Coleridge ópiumevését dionüszoszi emlékezetként, akkor nem lepődhetünk meg azon, hogy rajta keresztül a túlzás [*excess*], ha nem is igazságként, de legalábbis életként jelenik meg. Vagy azon, hogy a megvetett [*abject*] szokás

¹³ Vö. SALLIS: *Crossings*, különös tekintettel a 2. fejezet. Továbbá DELEUZE: *Nietzsche és a filozófia*; HEIDEGGER; SCOTT.

annak a visszavonhatatlan veszteségnek állít emléket, amelyről költészete is megemlékezik – és amelyet igenel. Ez a lehetőség azonban a Coleridge-ről hagyományosan kialakult kép felülvizsgálatát kívánja. A „hajlam és élvetegség” gyenge áldozatából a túlzás, a túláradás és valami különös megkésetttség teremtményévé válik, Dionüszosz papjává, akinek eljövedele lerombolja a tulajdon-testet annak akaratával együtt:

E tekintetben a dionüszoszi ember Hamlethez hasonlít: mindketten bepilantottak a dolgok lényegébe, láttak és megismertek, és a *tudás* elundorítja őket a cselekvéstől; mert tetteik a dolgok örök lényegén mit sem változtathatnak, nevetségesnek vagy szégyenletesnek érzik, amit elvárnak tőlük, azt, hogy a kizökkent világot ismét helyretolják. A tudás a cselekvés gyilkosa, aki cselekszik, illúziók fátylába kell burkolóznia – ez a hamleti tanítás, s nem a holmi álmatag Mafla Jánosról szőtt olcsó bölcselkedés, aki a túl sok töprengés, mintegy a lehetőségek sokasága miatt nem jut el a cselekvésig [...]. (66)

Coleridge a dionüszoszi: így kellene rá emlékezni. Az írók e nagyszerű Hamletje a tudástól s nem „hajlamtól és élvetegségtől” bágyadt el. Egy ideig megtalálta őt a művészet; ahogy Nietzsche írja, „mentő, gyógyírt tudó varázslónőként [...] a lét borzalmának vagy abszurditásának undorát egyedül ő formálhatja át olyan képzetekké, amelyek élhetővé teszik az életet.” (67) Ha a művészet a dionüszoszi ember gyógyítója, akkor Coleridge számára a költészet volt a legjobb gyógyír, messze jobb, mint az ópium; a költészet a túláradás tudását – „a dolgok lényegét” – a veszteségben való élet igenlésévé formálta át. Legalábbis egy ideig.

MÉZHARMAT

Coleridge végül új kontrollnak vetette alá magát, de csak miután megírt egy pár bámulatos költeményt. Ezek közül a legismertebb a *Kubla Kán*: avagy látomás egy álomban. Töredék.^{14,15} Bár a verset előszóként megelőző apológiában azt állítja, hogy „inkább pszichológiai érdekessége miatt szánta rá magát a közlésre, nem pedig mert bármifajta költészeti erényt tulajdonít neki” (196),¹⁶ ezt a magyarázatot ma kevesen fogadnák el. A *Kubla Kán* monstrumként kísérti a modern irodalomtörténetet, mindössze ötvennégy varázslatos sora cikkek, sőt könyvek végeérhetetlen sorát eredményezte. A veszteség elveszett álma lenyűgözően termékenynek mutatkozott, pedig a költemény ópiumban fogant. Coleridge a cím és a költemény közé befurakodó szövegben bevallja, hogy a *Kubla Kán* révült állapotban született – „már, ami külső érzékszerveit illeti”. Nyíltan, ha nem is tel-

¹⁴ A költeményről sokoldalnyi elemzés született. Ld. MAGNUSON: *Kubla Khan*; DEPAOLO; és BAHTI.

¹⁵ Ford. Szabó Lőrinc. In: *Száz híres vers*. Vál. SZERB ANTAL. Budapest, Magvető, 1957.

¹⁶ „A *Kubla kán* elé írt prózaszöveg.” Ford. Timár Andrea. In: *Angol Romantika: Esszék, naplók, levelek*. Szerk. PÉTER ÁGNES. Budapest, Kijárat Kiadó, 2003, 196.

jesen őszintén írja le, mi eredményezte ezt a révületet: „közérzetének enyhítésére csillapítószert írtak elő neki.” (196) Coleridge azt akarja, hogy „álombéli látomása” lehetőség feltételének az ópiumot tartsuk; s hogy valóban az volt-e, az most lényegtelen. Hacsak nem az előszó nélkül olvassuk a verset, akkor kizárólag az ópium hatása alatt léphetünk Xanaduba.

Mindennek oka pedig mostanra világos. A *Kubla Kán*, csakúgy, mint az ópium-fogyasztás, a dionüszoszinak állít emléket. És Coleridge a verset záró, az elragadtatott költőt ábrázoló részben valóban így ír: „mert mézen élt, mézharmaton,/ s itta a Mennyország tejét.” (359) E sorok Szókratészt juttatják eszünkbe, aki a lírikus költőt a következőképp jeleníti meg az Iónban: „a dalköltők sem józan ésszel írják azokat a szép dalokat, hanem csak ha ráléptek a harmónia meg a ritmus ösvényére, és megmámorosodtak, és megszállottak lettek, akár a bakkhánsnők, akik megszállott állapotban a folyókból mézet és tejet isznak, de ha józan eszüknél vannak, akkor nem.” (317)¹⁷ Szókratész azt az állapotot, amelyben a lírikus alkot, a dionüszoszival azonosítja. Nemkülönben Coleridge és nemkülönben Nietzsche. Utóbbi számára az epikussal szemben a lírai költészet jelenti be a dionüszoszit. A régiek tudták, miért: „a lírikus egyben zenész is volt és [...] a költőnek és a zenésznek ez az azonossága mindenütt természetesnek számított” (NIETZSCHE 49). Költészet és zene ezen egysége adják a líra sajátos erejét. A nyelv a lírában másképp működik, mint más diskurzusokban. Nem dolgokra, hanem magára a zenére utal: „A népdalköltészetben tehát a nyelv roppant erőfeszítést fejt ki, hogy *utánozza a zenét* [...] a szó, a kép, a fogalom a zenével analóg kifejezést keres és ezzel alá kell vetnie magát a zene hatalmának.” (56) Ha a zene mint furcsa jelenlét megjelenésével egy időben el is tűnik, és ha a lírai nyelv az ilyen zenét igyekszik imitálni, akkor a költemény saját maga elvesztésének állít emléket. A túlzást, a túláradást bejelentő veszteségeként történik meg. Innen ered a lírai *mimézis* kettős szerkezete: a líra önnön (zenei) megtörténtének (nyelvi) megtörténtét imitálja; s így nem csupán saját formájának, de formálódásának és egyben deformálódásának is mimézisévé válik. Zenéje tünékenységével a líra a dionüszosziról emlékezik.

CIMBALOM

Közhely ugyan, de talán mégsem üres állítás, miszerint a *Kubla Kán* a legzeneibb költemény. Zenéje azonban nem egyszerűen díszítmény egy zavarba ejtő versecskén, hanem a lírai mimézis működését jelzi. Coleridge maga is leírja e mimézis kettős szerkezetét, amikor a vers komponálásáról beszél: „amennyiben alkotásnak lehet nevezni, amikor képek *dolgokként* tűntek elé, a megfelelő kifejezésekkel együtt, ám ő ezért a legcsekélyebb érzékelhető vagy tudatos erőfeszítést sem tette.” (*Prózaszöveg*, 196). A *Kubla Kán* pontosan úgy jön létre, ahogy az Nietz-

¹⁷ PLATÓN: Ión. Ford. Ritoók Zsigmond. In: *Platón összes művei*. Budapest, Európa kiadó, 1984, 305–334.

sche szerint várható: „A lírai géniusz a misztikus önlemondás- és egységállapotból [...] kép és hasonlatvilágot érez kibontakozni [...]” (51) A képek dolgokként a megfelelő kifejezéssel együtt bukkannak fel, tudatos erőfeszítés nélkül. A megjelenés e kettős szerkezete két elemből áll: képekből és kifejezésekből. Vegyük az előbbit nyelvnék, az utóbbit pedig zenének és a *Kubla Kán* dionüszoszivá lesz. Nyelvével kapcsolatban már nem azt kell kérdezzük, mely szövegekből ered, hanem, hogyan imitálja önnön felbukkanását, mint zene? Mi elmúlásának módja?¹⁸

Coleridge verse és a hozzá írt előszó elsősorban a veszteséggel – és annak termékenységgel – foglalkozik. A legendás porlock-i ember a veszteség parabolája. A költő, miután fölzavarták révületéből, és egy óra múltán visszatér:

a látomásról általánosságban még mindig őriz valami halvány és elmosódott emléket, [ám] nyolc-tíz tétova sort és képet leszámítva minden szertefoszlott, akár egy folyó felszínén a kép, amikor a vízbe követ dobnak, és sajnos semmi remény, hogy a képek valaha is összeállnak. (Prózaszöveg 196)

Coleridge nem a látomást, hanem a látomás elvesztését próbálja meg imitálni, és közben megkétszerezi, megháromszorozza, sőt megnégyszerezi a beszámolóját: először a rátörő üzletember történetével, aztán az önidézettel, mely a helyreállítás teljesíthetetlen ígérete által véti el a veszteséget, aztán egy édesebb dal éneklésének (görög nyelvű) fogadalmával, amely eredetileg a „Ma” címet viselte, de amit 1834-ben szerencsés módon „holnapra” változtatott. Végül pedig ott a vers maga, Kubla csodálatos tündérpalotájának e zenei emlékezete. Az Elveszett Álom [*Reverie Lost*] e különböző beszámolóit a zene megtörténtét imitálják azáltal, hogy a veszteséget konstitutívnek, a vers megjelenéséhez elengedhetetlenül szükségesnek mutatják. Ezért van, hogy a vers nyelvezete és képei önnön elmúlásukat utánozzák. Kubla palotája, minden csodája ellenére, először pusztulásra ítélve („Kubla ösatyák szavát hallotta, hadak jóslatát!”), majd semmivé halványul (ahogy eltűnik a strófák közti mélységben). És amikor végül előlép a költő, hogy feltámassza, csupán egy már mindig is elmúlt zenén keresztül férhet hozzá:

Zendülne csak szívemben
még egyszer a dala,
oly vad gyönyör gyúlna ki bennem,
hogy felépítném csupa
muzsikából azt a szép
fénydómot! a jégtermeket! (359)

¹⁸ Semmilyen tekintetben nem vonom kétségbe a *Kubla Kán* intertextuális kutatásának, különösen nem Lowes és Shaffer munkáinak jelentőségét. A vers mindazonáltal megszakítja és átalakítja előzményei nyelvét.

A zenéből alkotott költészet azonnal tovatűnik. A *Kubla Kán*ban azonban, apológiájával, előszavával, önidézetével és fenséges képeivel, a veszteség termékenyvé válik. Az, hogy a vers zeneileg történik meg, hasonlóan az ópiumevés testi emlékezetéhez, valami túlaradásról, valami többletről [*excess*] ad hírt. Ekképp a dionüszoszi művészet a tovatűnő élet igenlése: megsokszorozza megtörténtének állított emlékeket. Édes muzsika valóban.

BITANG

Az ilyen zenét azonban legalább olyan nehéz elviselni, mint létrehozni. A dionüszoszi egyik veszélye az étellel szembeni elérdektelenedés. Hamlet itt a nagyszerű példa, aki a bőség tudatában, mely apja szellemének képében jelenik meg, az egész köznapi világot abszurdként látja: „vigasz többé itt nem tartja, vágy a világon, sőt az isteneken is túlra, a halál felé szárnyal, az életet és a létezés minden délibábos káprázatát megtagadja, jelenjék az meg akár az istenek vagy az örök túlvilág tükörképében.” (Nietzsche 66–67.) A dionüszoszi művészet azért lép közbe, hogy kimerítse az undor és az abszurditás ezen érzelmeit, ezáltal hozva létre drámákat a drámákban, verseket a versekben. Fennáll azonban a veszély, hogy az efféle művészetet létrehozó konstitutív hiány, félelemből, fájdalomból vagy egyszerűen kimerültségből, transzcendentális értelmezést nyer, normalizáló kritika alá kerül.¹⁹ A többlet az érthetőség áldozatául esik, miáltal aztán létrejön a veszteség vesztesége. A dionüszoszi elragadtatott gyötrelmei, az ópium kétes gyönyörének fájdalmai, legalább olyan könnyen részesülnek transzcendentális, mint lírai feldolgozásban.

Valami ilyesmi történik Coleridge-dzsal, a dionüszoszi művésszel is: a líra zenei bőségétől, a filozófia és a tulajdon-test biztosabb világa felé fordul. Ópium- és költészet-szokásának rehabilitációja a transzcendencia és a testiesülés és transzcendencia által kikényszerített normáinak segítségével valósul meg. Coleridge saját legnagyobb hatású teremtményéhez, a Vén Tengerészhez hasonlatos, akinek furcsa, túlzó meséje olyan veszteségről vall, amely már transzcendentális értelmezést kíván:

Óh, násznagy! Voltam én egyedül
a tenger síkja felett:
sivár volt, hogy ott Isten is
aligha lehetett! (246)²⁰

¹⁹ Hasonlóan Hegelhez, Lacanhoz vagy De Manhoz, akiknél a veszteség hiánnyá alakul és a tapasztalat a priori feltételül szolgál, és mint ilyen transzcendentálja a negatívát.

²⁰ Ford. Szabó Lőrinc. In: *Wordsworth és Coleridge versei*. Szerk. SZENCZI MIKLÓS. Budapest, Európa Kiadó, 1982, 221–247. – A ford.

A *Kubla Kán*hoz hasonlóan a *Rege a vén tengerésről* elbeszélésének is konstitutív része a veszteség, ellenben azonban az előbbi zeneibb költeménnyel a jelenségnek itt transzcendentális értelmezést ad. A *Rege a vén tengerésről* a dionüszoszit úgy állítja helyre, hogy elragadtatott gyötrelmei értelmet nyerne. E baljóslatú vers Coleridge költészettől való elfordulásáról jövendöl.²¹

[...]

(Youngquist, Paul: *Bad Habits. In: Monstrosities: Bodies and British Romanticism. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, 89–108.*)

Fordította: Jásdi András

IRODALOM

- BERRIDGE, VIRGINIA – EDWARD GIFFITH: *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth century England.* New Haven, Yale University Press, 1982.
- BEWELL, ALAN: *Romanticism and Colonial Disease.* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.
- BROWN, JOHN: *Elements of Medicine.* Ed. THOMAS BEDDOES. London, 1795.
- BUTLER, JUDITH: *Jelentős testek: a „szexus” diszkurzív korlátairól.* Ford. Barát Erzsébet – Sándor Bea. Budapest, Új Mandátum, 2005. [BUTLER, JUDITH: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex”.* New York, Routledge, 1993.]
- CLEJ, ALINA: *A Genealogy of the Modern Self: Thomas De Quincey and the Intoxication of Writing.* Stanford, Stanford University Press, 1995.
- COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR: A *Kubla Kán* elé írt prózaszöveg. Ford. Timár Andrea. In: *Angol Romantika: Esszék, naplók, levelek.* Szerk. PÉTER ÁGNES. Budapest, Kijárat Kiadó, 2003.
- : *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge.* Ed. EARL LESLIE GRIGGS, 1–4. köt., Oxford, Clarendon, 1959.
- : *Kubla Kán,* Ford. Szabó Lőrinc. In: *Száz híres vers.* Vál. SZERB ANTAL. Budapest, Magvető, 1957.
- : *Rege a vén tengerésről.* Ford. Szabó Lőrinc. In: *Wordsworth és Coleridge versei.* Szerk. SZENCZI MIKLÓS. Budapest, Európa Kiadó, 1982.
- DELEUZE, GILLES: *Nietzsche és a filozófia.* Ford. Moldvay Tamás, Debrecen Budapest, Gond Alapítvány Holnap, 1999. [DELEUZE, GILLES: *Nietzsche and Philosophy.* Trans. Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press, 1983.]
- DERRIDA, JACQUES: *Grammatológia,* Ford. Molnár Miklós. Párizs–Budapest, Magyar Műhely, 1991. [DERRIDA, JACQUES: *Of Grammatology.* Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.]

²¹ A *Rege* legkiválóbb értelmezői, többek között Brisman, Ferguson, Williams, Paglia és Cavell.

- GILLMAN, JAMES: *The Life of Samuel Taylor Coleridge*. London, W. Pickering, 1838.
- HAYTER, ALETHEA: *Opium and the Romantic Imagination*. London, Faber and Faber, 1968.
- JONES, JOHN: *The Mysteries of Opium Revealed*. London, 1701.
- LEFEBURE, MOLLY: *Coleridge and the Bondage of Opium*. London, Gollancz, 1974.
- MAGNUSON, PAUL: „Kubla Khan”: That Phantom World So Fair. In: *Critical Essays on Samuel Taylor Coleridge*. Ed. LEONARD ORR. New York, G. K. Hall, 1994.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *A tragédia születése*. Ford. Kertész Imre. Budapest, Európa Kiadó, 1986.
- : „A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. = *Athenaeum* I. 1992. 3.
- PLATÓN: Ión. Ford. Ritoók Zsigmond. In: *Platón összes művei*. Budapest, Európa Kiadó, 1984. [PLATO: *The Collected Dialogues of Plato*. Trans. Edith Hamilton – Huntington Cairns. Princeton, Princeton University Press, 1961.]
- SALLIS, JOHN: *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- YOUNG, GEORGE: *A Treatise on Opium*. London, 1853.

TIMÁR ANDREA

A függő mint „traumatofil típus”: modernitás és addikció Samuel Taylor Coleridge és Walter Benjamin írásaiban

The Historicity of Romantic Discourse [A romantika diskurzusának történetisége] című könyvében Clifford Siskin a következő megállapítást teszi: „ahhoz, hogy megértsük a romantika diskurzusának történetiségét, meg kell hallanunk benne az addikció diskurzusát” (175). A „Romantic Addictions” [Romantikus addikciók] című zárófejezetben „az ópium misztifikálásával” szemben kínál alternatívát, és azt a „történelmi folyamatot” veszi górcső alá, melynek során az ópiumból „addiktív kábítószer lett.” (187). Siskin számos utalást tesz rá, hogyan vált az ópiumfogyasztás Coleridge megörögzött szokásává, vagyis ő is azon kritikusok sorába illeszkedik, akik Coleridge ópiummal való küzdelmét helyezik előtérbe (Abrams, Hayter, Lefebure) – akár úgy, hogy az ópiumnak a XIX. század Angliájában kialakult jelentéstartományát vizsgálták (Leask, Wallen), akár úgy, hogy azt a folyamatot elemezték, amelynek során a függőség a XIX. század során „betegséggé” vált (BERRIDGE és GRIFFITH; SEDGWICK).

Nemrégiben az addikció egy általánosabb, ahistorikus elgondolása vált korunk kritikaelméleti diskurzusának meghatározó jegyévé: az addikció újabban egyfajta gyűjtőfogalom a Logos „másik”-ának megnevezésére, amely a modernség nagy narratíváit „kísérti”. A drog a „természetellenes”, a „művi”, az „idegenszerű”, a „ragályos”, és „már mindig eleve” aláása az intencionalitás és a szubjektivitás nyugati koncepcióját (Redfield. „Introduction”). „A drogok retorikájá”-ban Derrida a drogok, valamint a drogfogyasztással járó „rossz ismétlés” kérdését az írás és a *pharmakon* problematikájával kapcsolja össze, Avital Ronell pedig azt mutatja meg, milyen kihívásokat jelent az addikció az autonómia, a szabadság és a felelősség azon koncepcióira nézve, melyek „korunkat Kant óta meghatározzák” (59). Mindezen elméleti megközelítésekben a függő afféle nem-szubjektumként jelenik meg, vagy legalábbis az ágencia és a szabad akarat (illúziójával) rendelkező szubjektum másikként.

A kultúrakutatás az addikciót modern, hovatovább posztmodern jelenségnek tekinti, a fogyasztói társadalom egyik tünetének. (BOOTHROYD, ET AL.; BRODIE és REDFIELD). A függőség ezen diskurzusban a „kultúra” „másika”-ként jelenik meg, mint „a kultúra sajátos betegsége” (BRODIE és REDFIELD, 4.). A többi teoretikushoz hasonlóan a kultúrkritikusoknak is nehézséget jelent, hogy az addikciót a drogtól különválasszák: általában az ópium, a hasis, a heroin vagy az alkohol a függőség okaként tételeződik.

Walter Benjamin volt az első, aki az addikció jelenségét a drogtól különválasztotta, és egyben felvázolta a függőség és a fogyasztói társadalom közti össz-

szefüggés alapjait.¹ Benjamin a „függő” megjelenését a modernitáshoz köti, és a függőt – Freud trauma elemzéseit felhasználva – „traumatofil típus”-nak hívja, aki a modernitás sokkjától vált függővé. „Áru lélek”-nek is nevezi a függőt, aki – mint arra a későbbiekben rámutatok – valójában nem más, mint a mechanikus sokszorosíthatóság másolata. Ezért Benjamin elemzése kínálja az egyik legkeveset-több kiindulási pontot a függőség és a drogok kérdésének szétválasztásához.

Jelen tanulmány azon az általános kijelentésen túlmenően, miszerint a függőség kérdése valóban függetleníthető a drogtól, Samuel Taylor Coleridge írásait vizsgálja Benjamin modernitás elemzésének, valamint a függőről szóló írásainak tükrében. Annak ellenére, hogy Coleridge ópiumfüggő volt, a tanulmány amellett érvel, hogy Coleridge függőség-diskurzusa az ópiummal kapcsolatos írásaitól teljesen *függetlenül* jelenik meg. Ugyanakkor éppen ez a sajátos diskurzus az, amely a függőség modern fogalmát életre hívja: az addikció Coleridge-nál a fékevesztett „civilizáció” hatása, azé a civilizációé, amelyet Benjamin majd modernitásnak hív. Jóllehet Coleridge ténylegesen nem használja a „függőség” szót (a kifejezés a mai értelemben a romantika korában nem létezett), a civilizációs vívmányok kényszeresen ismétlődő élvezete azon derridai értelemben vett „rossz ismétlés”, amely fenyegetést jelent az (egyéni és nemzeti) emlékezetre, s így az egyén és nemzet kibontakozásának folyamatát [*Bildung*] is gátolja. Vagyis felforgatja az egyén és nemzet azon „organikus” kibomló narratívájának fikcióját, amely a burke-i értelemben konzervatív Coleridge számára kiemelkedő fontosságú volt.

Coleridge „Az egyház és az állam alkotmányáról mindkettő eszméje szerint” (1829) című írásában a „civilizáció”-t a következőképpen határozza meg: a civilizáció „az állam fejlődése az élet általános színvonalát illetően, valamint a mindenki számára hasznos avagy szükséges információk áramlása és az ismeretek terjedése”. Bár ez a fejlődés „mindenki számára hasznos, avagy szükséges”, Coleridge a potenciális veszélyeire is figyelmeztet:

„maga a civilizáció nem egyértelmű áldás; sőt tán inkább züllesztő, sorvasztó kór, és nem duzzadó egészség, azt a nemzetet pedig, amely civilizációs vívmányaival tűnik ki, helyénvalóbb lenne felcicomázott, mint cizellált népnek nevezni, már abban az esetben, ha a civilizáció nem alapul *művelődésen*, vagy *kultiváción*, vagyis azoknak a tulajdonságoknak és adottságoknak a harmonikus fejlődésén, amelyek *emberi mivoltunk* sajátjai. Előbb emberré kell lennünk ahhoz, hogy aztán állampolgárrá lehessünk.” (470)

A civilizáció olyan, mint a drog, amely (az angol nyelvben) gyógyszer és mérreg is egyben: jó, ha egy olyan nemzettestbe oltják, melynek polgárai „egészségesek”, már mindig eleve művelt polgárok. Amennyiben azonban az államot alkotó egyének még nem kiforrott „emberek” (és mindig erről van szó), vagyis az aktív,

¹ Ld. még: BOOTHROYD, 110.

kanti értelemben vett képességeik még nem elég fejlettek,² akkor a civilizáció méreg, amely betegséget okoz, és az egyéni és a nemzet-„test” leromlásához vezet.

„Az államférfi kézikönyvé”-ben (1816) Coleridge szintén a betegség trópusát használja, amikor a civilizáció vívmányai és az államtest egészségét veszélyeztető fenyegetések ellen érvel, de ez alkalommal retorikája egy sajátos diskurzusban íródik, amelyen én az addikció diskurzusának nevezek:

„Ha van ellenszer a mindennapi szenzációk iránti nyughatatlan sóvárgásra, amely a hírnév iránti éhséggel párosulva métegyként tenyészik nemzetünk arculatán [*on the surface of the national character*], akkor azt az ellenszert [...] a jelennek a múlttal való összeillesztésében kell keresnünk; meg kell szoknunk, hogy a jelen eseményeit rendre a múlt eseményeibe olvasszuk bele [*assimilate*].” (8–9).³

A „nemzeti karakter”-t [*national character*], amely Coleridge romantikus nacionalizmusával összhangban szinekdochikus kapcsolatban áll az állampolgárok karakterével, a napi „szenzációk” mérgezik: a szenzációéhség azonban a felgyorsult információáramlás következménye, mely utóbbi pedig, ahogy Coleridge több helyen kifejti, a nyomtatás és az írni-olvasni tudás sosem látott elterjedésének, vagyis a civilizációnak az eredménye. Az információáramlás tehát egyfajta „nyughatatlan sóvárgást”, telhetetlen „étvágyat” idéz elő a szenzáció iránt. Tulajdonképpen ez a mértéktelenség az, ami mindent fölnagyít: jelentéktelen események tűnnek fel szenzációkként, átlagemberek vágnak szenzációhajhász módon hírnévre, vagyis mindennek jóval nagyobb lesz a jelentősége, mint abban az ideális esetben lenne, ha a történelmet helyesen, egységes és „organikus” narratívaként szemlélnénk. Ellenszerként Coleridge a kultivációt, az elme kiművelését ajánlja, mely magába foglalja egy olyan (nemzeti) „szokás” kialakítását is, amely a jelen eseményeit mindig a múlt eseményeivel „összeillesztve”, azokba gondosan „beleolvasztva” értékeli és rangsorolja. Egyedül így konstruálható meg a hagyomány progresszív időbelisége, s végső soron egyedül így képzelhető el a nemzet, ez a Benedict Anderson-i értelemben vett imagi-náció.⁴

² Műveltség alatt Coleridge az aktív kanti tulajdonságok és képességek maradéktalan kiművelését érti, „emberség” alatt pedig hasonlóképpen ezek meglétét. Ld. például: *The Friend* című írását, melyben azt tárgyalja, hogy bár az ember mellett az állatok is birtokában vannak az „Érzéknek”, amely „mindaz, ami lényünkben tétlen vagy passzív” (például az „érzékelés és a benyomások”), az, ami igazán *emberré* tesz minket, nem valamiféle társadalmi, történelmi vagy földrajzi sajátosság, hanem bizonyos „egyetemes”, aktív képességek birtoklása: „a gondolkodás és az ítéletalkotás képessége, valamint az Észé, azé az erőé, „amellyel Elveknek (Platón és Descartes örök igazságainak) és Ideáknak (NB. nem azok képmásainak) jutunk birtokába, mint például a pont, a vonal, vagy a kör ideája a Matematikában; valamint az Igazság, a Szentség, a Szabad Akarat ideája etc. az Etikában” (2: 104).

³ COLERIDGE: Az államférfi kézikönyve. In: *Lay Sermons*, 9.

⁴ Vö.: 11. lábjegyzet.

Az 1811–12-es, irodalmi témájú előadássorozatának nyitóelőadásához fűzött megjegyzéseiben Coleridge ismételten hangot ad a fékevesztett civilizáció hatá-saira vonatkozó félelmeinek; ide tartozik a nagyvárosok terjeszkedése, az új kommunikációs formák elterjedése, valamint az ingerek megsokszorozódása is. Bár Coleridge előadása több mint egy évszázaddal megelőzi Walter Benjamin elemzését a mechanikus sokszorosíthatóság koráról, Coleridge és Benjamin valójában egy nagyon is hasonló problémára keresik a választ. Míg Benjamin azokat a feltételeket vizsgálja, amelyek a második császárság Párizsában „már csakugyan kedvezőtlenek a líra befogadására” („Motívumok Baudaleire költészetében”, 229.), addig Coleridge a „a versek józan megítélésének” történelmi akadályait keresi. Coleridge a következőkben látja ezen akadályokat:

1. Az események nyújtotta erős ingerek, amelyek az erős ingerek iránti vágyat ingeréhséggé duzzasztják [...] 2. [...] mások véleményének példátlan befolyása a fiatal emberek etc. életvitelére, melynek következtében világunk az olvasók világa lett – 3. A nyilvánosság, a beszédek iránti szenvedély – / 4. Az olvasási szokások: a szemlék, folyóiratok, válogatások – az újságokkal és regényekkel együtt – (*itt bevezetni a regényeket tárgyaló részt*) az olvasóközönség 9/10-e által forgatott olvasmányok 9/10-edét teszik ki – 5. Mindez a városok terjeszkedésével & a mindennapi pletykaéhség fokozódásával együtt pótszert kínál a kielégíthetetlenül követelőző étvágnak – [...] a szenvedély a közszereplőket érintő magasabb rendű pletyka iránt [...] – 6. – a szerzők & a könyvek roppant megsokszorozódása [...] 7. – & végezetül [...] a fényűzésből, sorsjátékokból etc. eredő valamennyi következmény. (*Lectures on Literature* 1: 186–7)

Coleridge listája a modernitás korában megjelenő erős ingereket öleli fel, amelyek egyre erősebb ingerekre keltenek egyre fokozódó sóvárgást: az inger, akár a kábítószer, szükségletet ébreszt önmaga iránt. A városiasodás nem pusztán a pletykálgató városi sokaság kialakulását idézi elő: a pletyka maga a mindennapi betevő egyfajta virtuális, ám sosem kielégítő pótszerévé válik, míg a természetes éhséggel, vagy a természetes kíváncsisággal szemben (amely kielégíthető) a pletykaéhség „egyre csak nő”. A szerzők és a könyvek, akárcsak a szemlék, folyóiratok, válogatások, újságok és a regények száma mértéktelenül megsokszorozódik, és amellet, hogy mindez a mechanikus sokszorosíthatóság iparágának további növekedéséhez járul hozzá, a mértéktelen olvasás „szokásának” [*habit*] is utat nyit. Az információ széles körű hozzáférhetősége ugyanakkor egyfajta „szorongást” gerjeszt, hogy nehogy lemaradjunk valamiről; egyre többet és többet akarunk kapni, a sorsjátékok pedig kialakítják: a játékszenvedélyt.

Ironikus módon Coleridge leltárának formája pontos mása tartalmának: elkülönült tételek követik egymást, töredékes, ismétlődő egymásutániségben, és önmagukkal is példázzák a mértéktelenséget (ugyanabban a mondatban az „olvasás” szó például háromszor szerepel). Vagyis a felsorolás meggyőzően szemlél-

teti, milyen veszélyeket jelent a születőben lévő modernitás a képzelőerőre, erre az „egybeformáló erő”-re [*esemplastic power*], amely nem csupán a szöveget lenne hivatott egybefogni, hanem az is a feladata lenne, hogy a jelent a múlthoz „asszimilálja”, vagyis megteremtse a hagyományt, a történelem „organikus” narratíváját.

Walter Benjamin számára az „asszimiláció” képessége a „tapasztalat” kialakulásának előfeltétele: az „asszimiláció” során „az egyéni múlt bizonyos tartalmai a közösségihez kapcsolódva rögződnek” („Motívumok Baudelaire költészetében”, 233). Benjamin szerint a mechanikus sokszorosíthatóság korában kínálkozó el-söprő mennyiségű új inger olyan traumatikus sokkot jelent az egyénnek, amelyet tudata nem képes asszimilálni, és amely így nem válhat a „tapasztalás” részévé. A modernitás sokkja ezért teljes egészében átalakítja a „tapasztalás struktúráját”, és szerinte ez az oka annak, hogy a líra befogadására kedvezőtlenül lettek a fel-tételek.⁵

Benjamin leírását a sajtónak (és közvetve a modernitás okozta többszörös sokknak) a tapasztalás struktúráját érintő hatásáról akár kommentárjaként is ol-vashatjuk Coleridge lajstromának a versek „józan megítélésének” „akadályairól”, valamint a korábban idézett passzusnak „Az államférfi kézikönyvé”-ből. Ben-jamin így ír:

„Ha ugyanis a sajtó arra törekedne, hogy információit az olvasó saját ta-pasztalatának egy részeként sajátítsa el, nem jutna sokra vele. Célja ezért éppen az ellenkező, és ezt el is éri. Az eseményeket ennek megfelelően oly

⁵ Benjamin kétfajta tapasztalást különböztet meg: egyfelől az *Erfahrung*ot, vagyis a hosszú távú tapasztalást, másfelől az *Erlebnist*, az eseményt vagy élményt. Az *Erfahrung* az emlékezethez vagy emlékezéshez kötődik, vagyis azon képességhez, hogy a múltat beépítsük a tudatunkba, míg az élmények ellenállnak ezen integrálásnak. Egyetértően idézve Freud „Túl az örömelven” című munkáját, Benjamin azt állítja, hogy „egy emlékenyom tudatosítása, illetve rögzítése [...] egyszerre lehetetlen” („Motívumok Baudelaire költészetében”, 235). A szóban forgó esszében Freud a baleseti neurózis és a személyes traumák következményeit elemezve emellett érvel, hogy amikor az egyént hirtelen minden irányból tetemes mennyiségű külső inger rohanja meg, akkor ezeket az ingereket nem fogadja be a tudat. „Minél nagyobb rész jut egy-egy benyomásban a sokk mozzanatainak”, magyarázza Benjamin, „minél állandóbb a tudat ingergátló őrszolgálat, s minél inkább megállja helyét a szolgálatban, annál kevésbé válnak tapasztalatanyagga a benyomások, tartalmuk annál inkább sorolható az élmény fogal-ma alá. A sokkelhárítás sajátos teljesítményét végső soron talán abban láthatjuk, hogy az eseményt, tartalma integritásának rovására, a tudatnak bizonyos, pontosan megfelelő időrekeszébe sorolja be” („Motívumok Baudelaire költészetében”, 237-8). Lacan után akár „elszalasztott találkozásoknak” is nevezhetnénk ezeket a meg-nem-tapasztalásokat vagy nem-tapasztalatokat: a találkozás az élmény-nyel *megtörténik* ugyan, de nem integrálódik a tudatba. Freud verziójában a traumatikus élmények nem integrálhatók annak időbeliségébe, amit Benjamin „tapasztalásnak” nevez: nem lehet tudatosan visszaemlékezni rájuk, ahogyan nem válhatnak szimbolikusan, metaforikusan áthelyezve vagy meto-nimikusan áttevődve álmaink részévé sem. Ugyanakkor Benjamin szerint mégis megváltoztatják a tapasztalás és az időbeliség struktúráját. Míndazonáltal Benjamin számára nem a Freud által vizsgált személyes traumák az érdekesek. Sokkal inkább a trauma és a modernitás születése közti összefüggés. Ld. még: BENJAMIN, ANDREW, 122–140.

módon határolja körül, hogy az olvasó tapasztalatától éppenséggel eltérőt produkáljon. Mind tördelésében, nyelvezetében, mind pedig alapjaiban (tehát: újdonságában, rövidségében, közérthetőségében, az egyes hírek egymással való összefüggéstelenségében) erre irányul a zsurnalisztikai információ. [...] Az információnak ez az egyén tapasztalatával szembeni elhatárolása továbbá még azt is megköveteli, hogy anyaga ne válhassék »hagyománnyá.« (»Motívumok Baudelaire költészetében”, 232–3)

Mind Coleridge, mind Benjamin – ha nem is kizárólagosan – a zsurnalisztikai információ gyors terjedését okolja a „tapasztalat” vagy „hagyomány” hanyatlásáért. Mégis, míg Coleridge ellenszert javasol, a hagyomány újraformálását a képzelőerő által, addig Benjamin elemzése pusztán leíró, és végkicsengése is némileg eltér.

Benjamin szerint ugyanis a kommunikáció új formái (a regényeket is ideértve) távolról sem jelentenek fenyegetést a nemzeti narratívák kialakulására nézvést. Épp ellenkezőleg – ahogy Benedict Anderson is megmutatja –, hatékonyan járulnak hozzá a nacionalizmus szárba szökkenéséhez.⁶ Marc Redfield – Benjamin és Anderson szövegeiből kiindulva – egyenesen azt állítja, hogy a „nemzet elképzelése (imagi-náció) tulajdonképpen a modernitás sokkjára adott válasz, és bizonyos mértékig tompítja, sőt fel is fogja annak hatásait”, az elképzelt nemzet (imagi-náció) ismertetőjelei (mint például a zászlók és egyéb jelképek) pedig mechanikusan előállított „pótlékai annak, amit Benjamin *Erfahrung*nak [tapasztalatnak] nevez” (*The Politics of Aesthetics*, 59). Tehát Anderson és Redfield egyaránt azt sugallják, hogy a mechanikus sokszorosíthatóság a nacionalista diskurzus egyik létfeltétele.

Érdekes módon azonban Benjamin „függő”-jéről, e „traumatofil típus”-ról valamiért nem szól a nemzetfogalmak kialakulásáról zajló kritikai diskurzus. A modernitással párhuzamosan születő „függő” mégis egyre kísérti Anderson és Redfield írásait. A következőkben először Benjamin írásait fogom elemezni, hogy megvilágítsam az általa kimutatott kapcsolatot a modernitás traumája és a modernitás traumájától való függőség között, vagyis a szubjektumnak a modernitás traumájától való potenciális függőségét. Ez után Coleridge azon írásait vizsgálom majd meg, amelyek a civilizáció előretörését a történelmi hagyomány hanyatlásával kapcsolják össze.

Amikor Benjamin arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért vált kedvezőtlené a költészet fogadtatása, röviden kitér Poe *A tömeg embere* című elbeszélé-

⁶ Anderson éppen Benjamin modernitást tárgyaló írásaihoz nyúl vissza, amikor a nacionalizmus létrejöttének lehetőség feltételeit vizsgálja, amelyet ő a „teremtő képzelőerő” romantikus toposzához köt. Állítását, miszerint a nemzet mindig eleve „imagi-náció”, úgy támasztja alá, hogy megvizsgálja azokat a mediális vagy technikai feltételeket, amelyek lehetővé tették ennek a fikciónak a kialakulását. Márpedig szerinte éppen a regények és az újságok térnyerése tette lehetővé a XIX. századi nemzet fogalmának kialakulását.

sére. Ennek kapcsán mutat rá az ún. „traumatofil típus” felbukkanására, akinek sürgető szüksége van az ingerekre, aki potenciálisan traumatizáló sokkélmények után sóvárog, aztán ezek áradatában lubickol. Benjamin különbséget tesz a Baudelaire-nél és Poe-nál is megjelenő „tömeg embere” között; Baudelaire egy olyan „traumatofil típus”, akinek „gondja volt rá, hogy a sokkokat” elhárítsa. Ennélfogva, a „sokkelhárítás sajátos teljesítményeként”, Baudelaire képes az eseményt – „tartalma integritásának rovására” – a tudatnak bizonyos pontos „időrekeszébe” integrálni. Benjamin a reflexió csúcsteljesítményének nevezi, hogy Baudelaire élménnyé változtatja az eseményt, majd ezután ábrázolja azt, vagyis a modern ember állapotát tapasztalattá [*Erfahrung*] teszi („Motívumok Baudelaire költészetében”, 238).⁷

Számunkra azonban nem Baudelaire az érdekes, hanem az, ahogyan Benjamin a „függőt” ábrázolja. Baudelaire-rel és a *flâneur*-rel [csatangolóval] ellentétben „a tömeg embere” a sokkelhárítás hiányáról tanúskodik. Jóllehet maga is „traumatofil típus”, és „sürgető szüksége van az ingerekre”, ő összeroskad a tömeg hatása alatt. Ahogy Benjamin megjegyzi: „A tömeg embere nem csatangoló. Magatartását ugyanis a csatangolás nemtörődömsége helyett inkább valamiféle mánia jellemzi” (*Uo.*, 249). Bár ő is hajszolja a potenciálisan traumatizáló sokkélmenyeket, Baudelaire-rel ellentétben képtelen ábrázolni ezeket. Vagyis tudata nem regisztrálja az őt érő sokkot, amely ezért nagyobb valószínűséggel fejt ki traumatikus hatását (*Uo.*, 235).

„A második császárság Párizsa Baudelaire-nél” című írásában Benjamin kifejti, miért keresi a függő a tömeget. Minthogy ez a „típus” „nem érzi jól magát egymagában”, a tömeg teszi lehetővé számára, hogy „kitöltse az elszigeteltség keltette belső űrt [...] idegenek kölcsönvett – és képzelt – elszigeteltségével” (*SW*; 4:33). Más szóval az elszigetelt és kiüresedett modern szubjektum úgy keres kiutat elszigeteltségéből, hogy megrögzötten újra és újra aláveti magát annak az élménynek [*Erlebnis*], amely elszigetelődésének okozója, annak reményében, hogy ezáltal kitöltheti önnön ürességét. Csakhogy a kísérlet, hogy azáltal nyerjünk enyhülést, hogy képzeletben más emberekkel azonosulunk, örökös bukásra van ítélve. A pótlékok csak további sóvárgást ébresztenek. Ezért mondhatja Benjamin, hogy „az empátia annak a kábulatnak sajátossága, amelynek [Poe *flâneur*-je] a tömegben átadja magát” (*Angelus Novus*, 875). A „kábulat” kifejezés Marx metaforáját juttatja eszünkbe, mely szerint a vallás a nép ópiuma. Ahogyan Benjamin fogalmaz, a tömeg „a legújabb kábítószer [...] a kiszolgáltatottak számára.” Később, szó szerint értelmezve a marxi metaforát, és újra nyomatékosítva annak marxista implikációit, arra a végkövetkeztetésre jut, hogy ezek az „áru lelkek” ugyanolyanok, mint „a kábítószer rabjai a szer hatása alatt” (*Uo.*, 874–6). De mi alapján tételez Benjamin kapcsolatot függő és áru, vagy áru lélek között?

⁷ Ld. még Boothroydnál: „Baudelaire képes volt megtapasztalni a tömeggel való egygyé választ anélkül, hogy e tapasztalás maga alá gyűrte vagy összeroppantotta volna” (BOOTHROYD, 108).

A „Motívumok Baudelaire költészetében” című esszéjében a tömeg sokkél-ményét összekapcsolja egyrészt a gépnél dolgozó munkás egymástól elszigetelt élményeivel, másrészt az egymástól elszigetelt játszmákkal, amelyeket a „meg-rögött” szerencsejátékos játszik. Benjamin szerint mind a munkás, mind a „sze-rencsejáték rabjának” léte „automata lét” (256), ezek az emberek meghosszabbí-tásává, vagy épp pontos másolatává válnak vagy a mechanikusan reprodukált termékeknek, vagy a játszmáknak, amelyeknek rabjai. A függő tehát maga is a „mechanikus reprodukció” trópusává válik.

Benjamin ugyanakkor ellentétbe állítja a függőség időbeli struktúráját azon időbeliség progresszív kibontakozásával, amely a tapasztalatot alkotja. Míg a ta-pasztalat „az idő távolával összeköt”, „a közbülső tartamot tagolja és teljessé te-szi”, addig a munkás és a függő nem-tapasztalata kívül esik az idő dimenzióján. Benjamin így ír: „Ami a futószalag üteme a munkában, ugyanaz a szerencsejáték-ban a »coup« – az ütés mozdulata. A gépen dolgozó munkás kézmozdulata csak *pontos másolata* és éppen ezáltal nem folytatása az őt megelőzőnek” (Uo., 255). Más szóval a szerencsejátékos által kényszeresen ismételt művelet és a betanított mun-kás ismétlődő mozdulatsora egyaránt ugyanazon dolog szüntelen és értelmetlen ismétlődése. Ráadásul ezen ismétlődések, miközben közülük van ahhoz az ismétlő-déshez vagy ismételhetséghez, amely (miként Derrida megmutatta) mindenfajta jelentés, tapasztalat vagy hagyomány létrejöttének a feltétele, egyszersmind alá is ássák ezt az ismétlést. Vagyis a „rossz ismétlés” aláássa a jó ismétlést, amely a ha-gyomány, a tapasztalás kibontakozásához szükséges emlékezés sajátja. A függő léte tehát automata lét, és áruszerű természetének nincs tudatában, ugyanakkor a munkás és a szerencsejátékos is pusztán „elüti” vagy „eltölti az időt”; személyisé-gük ily módon Benjamin szerint hasonlatossá válik „ama fiktív bergsoni figuráké-hoz, akik teljesen megsemmisítették önnön emlékezetüket” (Uo., 256).

Derrida a „Drogok retorikájá”-ban feltűnően hasonló módon elmélkedik a „drogról”. A droghoz hasonlóan a

„*pharmakon* »írás« nincs hasznára a jó, autentikus emlékezetnek. Inkább a rossz emlékezet mnemotechnikai segédlete. Több köze van a felejtéshez, a szim-ulakrumhoz és a rossz ismétléshez, mint az anamnézishoz és az igazsághoz [...] A rossz *pharmakon* bármikor élősködhet a jó *pharmakonon*, a rossz ismétlés bármikor élősködhet a jó ismétlésen” (24).

Amire egy benjaminini megközelítés rávilágíthat ebben a jellegzetesen derridai érvelésben, az a „függőség” mint cselekvés (vagy még inkább szenvedély, vagyis passzió) koncepciójának középpontba helyezése, a „drog” (mint szubsztancia) helyett. Benjamin megközelítésében ugyanakkor a függőség mint automatikus ismétlés, vagyis ugyanannak a szüntelen és pontos ismétlése az ember és a gép közti határt hangsúlyosabban, tematizáltabban mossa el.

Mikor Coleridge a *Biographia Literaria*ban végül felvezeti az előadásában ígért, regényeket érintő szakaszt, érvelésében nagyon hasonló veszélyekre hívja fel a figyelmet, mint Benjamin. Ő azonban konzervatív szemszögből kritizálja a függőség politikai veszélyeit: kritikával illeti egyrészt az elme potenciális átalakulását *techné*vé, másrészt pedig a megrészegülést, a regényolvasás keltette bódulatot. Lábjegyzetként közzétett eszmefuttatása így szól:

„Ami pedig a kölcsönkönyvtárak híveit illeti, nem merészkednék odáig, hogy *időtöltésüket*, vagy inkább azt, hogy *agyonütik az időt*, hízlegően *olvasásnak* nevezzem. Mondjuk inkább afféle nyomorúságos ábrándozásnak, melynek során az álmodozó elméje semmi egyebet nem nyer, mint renyhéséget és némi negédes érzékenységet, miközben a dózis teljes képanyagát egy nyomdában gyártott mentális *camera obscura* szolgáltatja *ab extra*, amely *pro tempore* befogja, kivetíti és továbbítja valaki delíriumának mozgó fantazmagóriáit, hogy ezekkel aztán száz másik elme ürességét is kitöltse, amelyeket szintén az önkívület, vagy mindennemű józan ész és határozott szándék hiánya jellemmez. Éppen ezért a *szórakozásnak* [*amusement*] ezt a fajtáját (már ha csakugyan pihenhetnek a *múzsák* [*Muses*] ölen azok, akik sosem élvezték társaságukat, és pihenhetnek azok, aki sosem dolgoztak) az *olvasás* neme helyett azon átfogó osztályba kell sorolnunk, amely képes az emberi természet két ellentétes, mégis együtt létező hajlamát összebékíteni, mégpedig a tunyaság élvezetét és az iszonyodást az úrtól. A regényeken és a prózai vagy rímiben írt lovagregényeken túl [...] ezen nembe tartozó fajok a szerencsejátékok üzése, a hintázás vagy himbálózás egy széken vagy kapun, a köpködés egy hídról; a dohányzás; a tubákolás; a férj és feleség közti civakodások vacsora után; a hirdetőújság összes hirdetésének szó szerinti bemagolása egy esős napon a kocsmában, etc., etc., etc.” (1:48. Coleridge kiem.)

Coleridge kulcsszavai között szerepel az „időtöltés” vagy „az idő agyonütése”, a „nyomdában gyártott”, és a „mentális *camera obscura*”, az „*ab extra*” adagolt „dózisok”, az „elme üressége” és az „iszonyodás az úrtól”, a „regények” és a „hirdetések”, valamint az olyan gépies szokások, mint a „szerencsejáték, a hintázás vagy himbálózás egy széken vagy egy kapun, a köpködés egy hídról; a dohányzás; a tubákolás”, továbbá a „magolás” (mely szemben áll az emlékezéssel). Öszszességükben olyan kifejezések, amelyeket Benjamin a függő alakjához társítana. Melyek tehát a coleridge-i sajátosságai e leírásnak?

Forest Pyle elemzése szerint a coleridge-i „imágináció” a *Biographia Literaria* önéletrírói tevékenységében az angol szubjektum megteremtésének is az eszköze. Ugyanakkor az implicit idézetektől, célzásoktól és plágiumtól hemzsegő könyv, az irodalmi hatásoknak ez az el(nem)beszélése éppen a nyomtatás technológiai sokkjának köszönhetően vált sokak számára elérhetővé. Noha Coleridge minden kísérlete, hogy széles körű olvasmányélményeit egy (irodalmi) önéletrajzhoz illő

lineáris narratívába foglalja, pusztán próbálkozás marad, azon törekvését, hogy „összeilleszen” és „egybeolvasszon” – és az elbeszélő szerkezettel „folytonosságot adj[on] a műnek” (1: 5) – nagyon is komolyan kell vennünk, hiszen a „képzeleőrő” elsősorban „egybeformáló erő” (Uo., 168).

A lábjegyzet részletesebb elemzése előtt meg kell jegyeznünk, hogy a gótikus románcok olvasása a magas kultúra romantika-korabeli szószólóinak szemében addiktív tevékenység volt. Álljon itt egy sokat mondó példa Coleridge-től, aki Lewisnak *A szerzetes* című románcáról írt bírálatában szinte a függőség klinikai definícióját adja:

„egy románc elolvasása [...] egy újabb románc mielőbbi elolvasásához vezet. Ilyesformán kialakul egy szokás; eleinte talán csak mértékkel adja át magát neki az olvasó, de idővel egyre inkább elhatalmasodik rajta, s egyre nagyobb mértéket ölt. Az éhség kínzóbb lesz annál, mintsem hogy megálljt parancsolhatnánk neki; és minél sürgetőbbé válik, annál kevésbé kifinomult a szellemi táplálék, amivel oltják.”⁸

Amikor Coleridge a fent idézett lábjegyzetben arról beszél, hogy a regényolvasás agyonüti az időt, akkor többek között arra céloz, hogy a románcokat – Coleridge magasaróptú olvasmányjaival ellentétben – nem szükséges megőrizni az emlékezetünkben, ugyanis nem érdemesek rá, hogy személyes fejlődésünk narratívájának részévé váljanak. És ami ennél is fontosabb, a románc-olvasás szokása, akárcsak „a folyóirat olvasgatása, amelyet joggal adhatunk hozzá Averrhoe ANTI-MNEMONIKA jegyzékéhez”, „gyengíti [az] emlékezetet” (BL 1:49). Ennél fogva a megszállott regényolvasás az időbeliségnek pontosan azt a koncepcióját ássa alá, amely a nemzeti és egyéni hagyomány vagy tapasztalás fikciójának kibontakozásához szükséges. Következésképp szó szerint agyonüti az időt, azaz megszünteti az időbeliséget, az emlékezés és a tapasztalás idejét. Ám az ilyesfajta *kiszakadás* az időből nem egyenlő a (Jerome McGann által romantikus ideológiának nevezett) történelmi valóságból való meneküléssel, hanem inkább annak a vágnak a megnyilvánulása, hogy megfeledkezzünk az időről, hogy magunk mögött hagyjuk az emberi tapasztalás időbeliségét. Végére is, az „idő agyonütése” tekinthető úgy, mint egy megszállottan ismételt kísérlet a halál tagadására.

Másodsor, Coleridge a regényolvasás élményét egyfajta önkívületként jellemzi, delíriumként, amelyet a nyomtatott oldalakról felrémlő képek idéznek elő.⁹ A „képanyag” kívülről „*ab extra*” érkező dózis, és csakúgy mint az ópium, vagy a *Kubla Kán* előszavában megjelenő csillapító szer, amely egy hasonlóképp

⁸ <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/coleridge.reviews>

⁹ E tárgyban lásd kiváltképp Foucault-t, aki szerint a XIX. századot alapvetően azok a hallucinatorikus olvasási szokások jellemezték, amelyeket Coleridge a kölcsönkönyvtárak közönségének tulajdonít. Amint azt megjegyzi, „A rémkép megszülethet a fehér lapokon feketéllő írásjelekből [...] A képzelet beékelődik a könyv és a lámpa közé” (FOUCAULT, 16–7).

hallucinatorikus olvasásélményt idéz elő,¹⁰ a józan ész felfüggesztését eredményezi. A „camera obscura”, amely ezen fantazmagóriákat továbbítja, nem pusztán a locke-i passzív elme¹¹ metaforájaként szerepel; Coleridge azt állítja, hogy a nyomda locke-i elméket termel, vagyis éppen azokat a gépies elméket termeli ki, amelyeknek létét a *Biographia* végig tagadja. Másképpen fogalmazva, annak ellenére, hogy miután Kant egy „óriás kezével kerítette hatalmába” (*BL*, I, 153), Coleridge egyfolytában amellett érvelt, hogy az elme nem működhethet veleszületett akarat nélkül, ez a passzus mégis az elme elgépiesedésének lehetséges veszélyére figyelmeztet (arra, hogy az elme géppé változhat, mégpedig egy olyan géppé, amely annak a gépnek a működését másolja, amely őt magát is létrehozta), és ezen lehetőséget történelmi fenyegetésként prezentálja. Amikor azonban az olvasó elméje átlényegül technévé (egyfajta camera obscurává), az olvasó egyúttal meg is feledkezik arról a médiumról, vagy arról a technéről (a nyomtatásról, vagy a nyomtatott szövegről), amely ezen átváltozást előidézte. A nyomtatott szöveg mind technikai, mind misztikus értelemben médiumként viselkedik, s így a befogadó nemcsak magáról feledkezik meg, hanem magának a nyelvnek a közvetítettségéről is.¹² Amikor tehát Coleridge az ember potenciális elgépiesedéséről beszél, akkor nem csak a populáris kultúra fenyegető tényerésére utal, hanem a mechanikus reprodukálhatóságban rejlő fenyegetésekre is, amely, többek között, a populáris kultúra elterjedését is lehetővé tette.

Harmadszor pedig, míg Coleridge anti-mnemonikáinak hatása a függő emlékezetének benjamini–bergsoni értelemben vett felszámolását vetíti elő, az elme és gép közötti határ elmosódása pedig a munkás, a függő és az automata közötti benjamini párhuzamot előlegezi meg, a Coleridge-féle regényolvasás delíriuma a benjamini tömegélmény mediatisált változataként jelenik meg. Az olvasók túlzó beleélését, azonosulását a regényszereplőkkel egyfajta horror vacui (~ irtózás az ürtől) idézi elő, az „elméjük üressége” vagy „kitöltetlensége” keltette szorongás, amiről újra és újra meg akarnak feledkezni úgy, hogy regényszereplőkkel azonosulnak, az ő virtuális tapasztalataikat élik át. Ennek az ön-kívületnek (*eksztázis*), ennek a tökéletes azonosulásnak a regény szereplőivel, amelytől a XVIII. század moralistái gyakorta óva intettek az ifjúságot,¹³ mindeközben politikai implikációi

¹⁰ Vö: TIMÁR, A.: Kubla Khan Reconsidered. = *The Coleridge Bulletin* 39, 2012, 71–81.

¹¹ E coleridge-i passzus kimerítő tárgyalását, különös tekintettel a „camera obscura” locke-i metaforájára, ld.: CHRISTENSEN, 15–16.

¹² A nyomtatott szavak keltette révületet világosan meg kell különböztetnünk „a hitetlenség akaratlagos felfüggesztésé”-től, amely Coleridge szerint a „költői hitet” jellemzi (*BL*, 2:6). Míg az „olvasás”, vagy a hitetlenség akaratlagos felfüggesztése a médium-tudatosság akaratlagos felfüggesztésével jár együtt, a románcokból fakadó látomás hatása alatt a szubjektum öntudatlanul hagyja figyelmen kívül a vízió közvetített jellegét.

¹³ Előrevetítve ezáltal Bovaryné esetét. Elissa Marder például, feltérképezve Bovaryné különböző függőségeit, Riffaterre elhíresült kijelentéséhez nyúl vissza, mely szerint „a *Bovaryné* fikció a fikció veszélyeiről.” Riffaterre Bovaryné szerelmi szabadosságát a regényfüggőségével hozza összefüggésbe; „a feleség akkor szakad ki a házasságából, amikor titkon elmerül a regények olvasásában és ábrándo-

is vannak. Coleridge ugyanis nagyon hasonló szavakkal kárhoztatja a radikális, a francia forradalom iránt lelkesedő politikai fanatikusokat, mint a regényolvasókat: szerinte az ő „elméjük” is üres, „híján van minden fundamentumnak”, és ebből fakadóan „érzékeik közvetlen benyomásaira hagyatkoznak”. Igényük az erőteljes külső ingerekre magyarázatul szolgálhat arra is, hogy – Coleridge szavaival – miért keresnek „a tömegben... közös hevületet” (BL 1:30–31). Vagyis a tömegben átélt hevület (és a konzervatív Coleridge esetében a francia forradalom eszméi által inspirált radikális szónokok hatása alatt álló, veszélyes tömegre kell elsősorban gondolnunk) valamiféleképpen kapcsolódik Coleridge gondolatmenetében ahhoz az izgalomhoz, azokhoz az ingerekhez, amelyet a románcok olvasása kínál. A kimondott és az írott szó ugyanis egyaránt előidézhethet révületet, delíriumot, és ez az állapot Coleridge szerint végzetes morális és politikai következményekkel járhat. Mégpedig akkor, ha nem időleges és akaratlagos, vagyis ha nem felel meg annak, amit Coleridge a költői hitről mond, mely a hitetlenség „időleges” és „akaratlagos” felfüggesztése ([*willing suspension of disbelief for the moment*], BL, II. 6.).

Ennek értelmében a függőség és az intoxikáció jelenségei Coleridge azon írásaiban is megjelennek, amelyek az ópiumtól tökéletesen függetlenek. Gyakran inkább a „fékevesztett civilizáció” hatásaival állnak összefüggésbe, ez a coleridge-i kifejezés pedig a benjamin-i értelemben vett modernitást előlegezi meg. Ezért Coleridge írásai egyrészt lehetővé teszik, hogy a drogok említése nélkül beszéljünk függőségekről, másrészt pedig, mivel a XIX. század első felében születtek, legalább fél évtizeddel megelőzik Baudelaire vagy Nietzsche munkáit, amelyek eddig kiindulópontként és precedensként szolgáltak a kultúra és a függőség kapcsolatának elméleti megalapozásához.

(Timár, Andrea: *Re-Reading Culture and Addiction: Coleridge's Writings and Walter Benjamin's Analysis of Modernity and the Addict*. In: *Critical Engagements, a Journal of Criticism and Theory* 2: [2], 210–231.)

Fordította: Hamerli Nikolett

IRODALOM

ABRAMS, MEYER H.: *The Milk of Paradise. The Effect of Opium Visions on the Works of De Quincey, Crabbe, Francis Thompson, and Coleridge*. London, Periennial Library, 1970.

ALEXANDER, ANNA – MARK S. ROBERTS (Eds.): *High Culture: Reflections on Addiction and Modernity*. Albany, State University of New York Press, 2003.

san azonosul azokkal a nőekkel, akik a beteljesült vágyak soha-sohaországába merészkednek.” (idézi MARDER, 51).

- ANDERSON, BENEDICT: *Elképzelt közösségek*. Ford. *Sonkoly Gábor*. Budapest, L'Harmattan – Atelier, 2006.
- BENJAMIN, ANDREW: Tradition and Experience. In: *The Problems of Modernity, Adorno and Benjamin*. Ed. BENJAMIN, ANDREW. London, Routledge, 1992, 122–140.
- BENJAMIN, WALTER: Motívumok Baudelaire költészetében. Ford. *Bizám Lenke*. In: *Uő: Kommentár és prófécia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969, 228–75.
- : *Selected Writings*, 4. köt. Ford. *E. Jephscott*, Eds. HOWARD EILAN, MICHAEL W. JENNINGS. Cambridge, London, Harvard University Press, 2003.
- : A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. Ford. *Bence György*. In: *Uő: Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest, Magyar Helikon, 1980.
- BERRIDGE, VIRGINIA – EDWARD GIFFITH: *Opium and the People: Opiate Use in Nineteenth-Century England*. New Haven, Yale University Press, 1982.
- BOOTHROYD, DAVE: *Culture on Drugs: Narco-Cultural Studies of High Modernity*. Manchester, Manchester University Press, 2006, 33–36.
- BRODIE, JANET FARRELL – MARC REDFIELD (Eds.): *High Anxieties: Cultural Studies in Addiction*. Berkeley, University of California Press, 2002.
- CHRISTENSEN, JEROME: *Romanticism at the End of History*. Baltimore, MD, és London, Johns Hopkins University Press, 2000.
- COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR: Az egyház és az állam alkotmányáról mindkettő eszméje szerint. Ford. *Kontler László*. In: *Konzervativizmus 1593–1872 (szöveggyűjtemény)*. Szerk. KONTLER LÁSZLÓ. Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- : *Biographia Literaria*. Eds. JAMES ENGELL – W. JACKSON BATE, 2 köt. In: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 7. köt. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- : Lay Sermons. Ed. R. J. WHITE, 6. köt. In: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*. Princeton, Princeton University Press, 1976.
- : Lectures 1808–1819 on Literature. Ed. R. A. FOAKES. 2 köt. In: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*. 5. köt. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- : The Friend. Ed. BARBARA E. ROOKE, 2 köt. In: *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 4. kötet. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- : Review of Matthew G. Lewis, *The Monk*. = *The Critical Review*, 1797. február, 194–200. <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/coleridge.reviews>
- DERRIDA, JACQUES: The Rhetoric of Drugs. In: *High Culture: Reflections on Addiction and Modernity*. Eds. ANNA ALEXANDER – MARK ROBERTS, SUNY, 2003, 19–43.
- FOUCAULT, MICHEL: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Ford. *Romhányi Török Gábor*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1998.
- HAYTER, ALETHEA: *Opium and the Romantic Imagination*. London, Faber and Faber, 1968. „Addiction” In: *Merriam-Webster Dictionary*, <http://medical.merriam-webster.com/medical/addiction>

- LEASK, NIGEL: *British Romantic Writers and the East. Anxieties of Empire*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- LEFEBURE, MOLLY: *Coleridge and the Bondage of Opium*. London, Gollancz, 1974.
- MARDER, ELISSA: *Dead Time. Temporal Disorders in the Wake of Modernity (Baudelaire and Flaubert)*. Stanford, Stanford University Press, 1995.
- MCGANN, JEROME J.: *The Romantic Ideology*. Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- PYLE, FOREST: *The Ideology of Imagination. Subject and Society in the Discourse of Romanticism*. Stanford, Stanford University Press, 1995.
- REDFIELD, MARC: Introduction. = *Diacritics (Addictions)*. 27/3, 1997 ősz. 3–7.
- : *The Politics of Aesthetics, Nationalism, Gender, Romanticism*. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- RONELL, AVITAL: *Crack Wars. Literature, Addiction, Mania*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.
- SEDGWICK, EVE: Epidemics of the Will. In: *Tendencies*. Durham, Duke University Press, 1993, 130–142.
- SISKIN, CLIFFORD: *The Historicity of Romantic Discourse*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- TIMÁR, ANDREA: Kubla Khan Reconsidered. = *The Coleridge Bulletin* 39, 2012, 71–81.
- WALLEN, MARTIN: *City of Health, Fields of Disease: Revolutions in the Poetry, Medicine and Philosophy of Romanticism*. Aldershot, Ashgate, 2004.

ELISSA MARDER

Trauma, függőség és temporális bulimia a Bovarynéban

„Lisez, et ne rêvez pas. Plongez-vous dans les longues études. Il n’y a de continuellement bon que l’habitude d’un travail entêté. Il s’en dégage un opium qui engourdit l’âme. [Olvass, és ne álmodozz. Merülj hosszú tanulmányokba. Nincs más, ami folyamatosan jó lenne, csak a makacs munka szokása. Olyan ópium árad belőle, ami elbódítja a lelket.]”¹

Gustave Flaubert Louise Colet-hez

„Merem állítani, hogy a Bovaryné a rossz drogokról szól.”

AVITAL RONELL: *Crack Wars*

Ha Flaubert *Bovarynéja* valóban oly időszerű maradt, az annak köszönhető, hogy főhősnője, Emma a modernitás legjellemzőbb betegségétől szenved: képtelen az időt a tapasztalat részévé tenni. Emma szembesülése a saját életével elmaradt, vagyis, ahogy köznapi kifejezéssel mondjuk, „nincs élete”, és ez a szó legkülönösebb értelmében teszi kortársunkká. Nem azért kortársunk, mert ugyanabban a korban élünk, hanem mert a kudarca, hogy az időt megélje, a mi korunkat is meghatározza. Emma Bovary alakja paradox módon azért maradt fenn (bizonyos értelemben elevenebb, mint valaha), mert megtestesíti azt a modernitást, amelyet az idő megélésére való lehetőség eróziójaként határozhatunk meg. Emma sajátos időbeli rendellenességeinek pontos és aprólékos flaubert-i leírásaiból (ahogy látni fogjuk, se szemtanúja nem tud lenni az eseményeknek, se emlékezni nem képes rájuk, a jelenben sem tud élni, de a jövőt sem tudja eltervezni, és még akkor is folyamatosan akaratlan felejtésrohamoknak van kitéve, amikor az emlékezés kényszeres rituáléiba feledkezik bele; egyszerre kísérli meg felidézni és megállítani az időt) a trauma és a függőség időbeli struktúráinak profetikus nyomait olvashatjuk ki.

De mielőtt megvizsgálánk, miért szenved „temporális rendellenességben” Emma Bovary, röviden nézzük meg, mik a trauma és a függőség meghatározásai. Adam Phillips, az angol gyermek-pszichoanalitikus *On Flirtation* c. könyvében

¹ Elissa Marder fordítása alapján.

a közönséges neurózist az idő megélésére való képtelenségre adott traumatikus válaszként határozza meg:

Az emberek akkor jönnek pszichoanalízisbe, ha valamit nem tudnak elfelejteni, ha nem tudják megállni, hogy ezt a valamit állandóan mondogassák maguknak, gyakran a cselekedeteik révén, az életükről. És ezek a felkavaró ismétlések – melyek tudat alatt korlátozzák vagy erőszakot tesznek az élettörténetek repertoárján – azt az illúziót keltik, hogy megállt az idő (vagy inkább az emberek úgy hiszik, vagy úgy viselkednek, mintha megállították volna az időt). Ismétléseinkben mintha megvédenénk magunkat a jövőtől; mintha viszatartanánk azt. (153)

Phillips ezután kifejti, hogy „Freud számára ezek az ismétlések az emlékezésre való képtelenség következményei. [...] Amit nem lehet pszichésen feldolgozni, az újra és újra megismétli önmagát. Az a trauma, ami az ember tapasztalatában ellenáll a hasznos újrafogalmazásnak. A traumák, mint a meggyőződések, az idő megállításának módjai” (153–154). Phillips érvelése csábító egyszerűséggel cseng: a neurózis az idő rendellenességeként határozható meg, és a kortárs pszichoanalitikus „gyógymód” nem kevesebbet tesz, mint hogy időt ígér. Minden bizonynyal annak a lehetőségét kínálja az egyénnek, hogy elfogadja az idő megélésének esetlegességeit, amely többet ígér, mint az az öröm és fájdalom, melyek az idő megállítására tett kísérleteket kísérik.

De meglehet, hogy mégis el kellene időznünk Phillips állításánál, miszerint a kortárs neurózist az idő megállítására tett kísérletként lehet meghatározni. A megállított idő Balzac, Gautier, Baudelaire és Flaubert korában a művészet és a művészek számára lefoglalt, kiváltságos tartomány része volt. Naivan azt feltételezték, a „valóság” birodalmában, a „valódi emberek” számára az idő az élet kérlelhetetlen tényezője marad. Az időből való kilépéshez vagy valami nagy bal eset kellett (egy hagyományos értelemben vett trauma), vagy egy külső anyag – hasis, ópium, alkohol vagy kokain – azon tudatmódosító szerek egyike, amelyek a *paradis artificiels* tizenkilencedik századi pártolóit foglalkoztatták. Tehát nem az meglepő és különösen szuggesztív Phillips észrevételében, hogy a hétköznapi neurotikus nem tudja megállítani az időt, hanem inkább az, hogy olyan jól sikerül neki. A trauma és kísérteties másika, a függőség láthatóan korunk legemblematikusabb és paradox módon *legnépszerűbb* betegségei.

Az, hogy Phillips a mindennapos patológiák kontextusában folyamodik a „trauma” fogalmához, csak tovább bonyolítja a problémát. Amikor azt írja, eléggé mellékesen, hogy a „traumák, akárcsak a meggyőződések, az idő megállításának módjai”, mi történik az arról való implicit elképzelésünkkel, hogy mi is az a trauma és hogyan következik be? A traumát hagyományosan többé-kevésbé egy olyan eseményre való válaszként értjük, ami annyira rendkívüli, hogy – az American Psychiatric Institute megfogalmazásában (idézi Cathy Caruth a *Trauma*:

Explorations in Memory-hez írt bevezetőjében) „kívül esik a szokásos emberi tapasztalat tartományán” (3). Mivel az esemény annyira fenyegető (gyakran a halál torkában következik be) és mivel nem lehet asszimilálni, az esemény mechanikusan, emlék nélkül idéződik fel. Ahogy Caruth írja, „a patológia inkább a *tapasztalat* vagy a *repció struktúrájában* áll; az egyén az eseményt nem asszimilálja vagy tapasztalja meg teljesen az adott időben, csak megkésve, azáltal, hogy ismételten *rabul esik* neki. A traumatizáltság pontosan azt jelenti, hogy valaki rabul esik egy képnek vagy eseménynek.” (4–5) Mivel ez az atemporális „rabul esés” megakadályozza a szubjektumot abban, hogy megtapasztalja (abban az értelemben, hogy asszimilálja) a kiváltó eseményt, ez a nem-esemény lesz felelős számos, ha nem is minden más élettapasztalat módszeres felbomlasztásáért. Érvelhetünk úgy, hogy a traumatikus esemény irányíthatatlan és gyakran kezelhetetlen ismétlődéseiben a szubjektum azt, hogy sem elfelejteni nem tudja az eseményt, sem emlékezni nem tud rá, úgy éli meg, mintha az idő maga vált volna üldöző ellenségévé, egy megsemmisítő másikká.

De ha a „trauma” alanya, ahogy mondtuk, „rabja” az időnek, mi az időbeli státusza a függő szubjektumnak? Hogyan és miért olvasható a trauma és a függőség egy hasonló temporális rendellenesség kísérteties kifordításaként? Természetesen mindkét esetben úgy tűnik, hogy a szubjektum „rab lett” és kényszeres ismétlésekre van ítélve szó szerinti vagy szimbolikus haláláig. De amíg a traumatizált alanyt látszólag a felejtésre való képtelenség uralja, a függőt mintha a felejtésre való furcsa, kényszeres *sziükség* vezetné. Ha a traumát arra való kísérletként foghatjuk fel, hogy túléljük a „halálközelivel” való asszimilálhatatlan találkozást, a függőség struktúrája egyfajta különös „életközeli” élményként jelenik meg. Míg a traumatizált szubjektum nem tud megszabadulni az idő hangjától, úgy tűnik, a függő szubjektum képtelen megtalálni *benne* a helyét. A függő számára az idő nem egy antropomorfizált üldöző „másik” szerepét játssza – inkább úgy jelenik meg, mint valami, ami mintha máshol, más emberekkel történe meg. A függőség ideje, akár a traumáé, olyan idő, amely „kívül esik a szokásos emberi tapasztalat tartományán”, de a függőség esetében úgy tűnik, a szubjektum száműzöttetik az időből, nem pedig rabul esik neki.

[...]

Flaubert *Bovarynéje* talán az egyik legsokatmondóbb analízis a mindennapi élet temporális patológiájáról. Jóval azelőtt, hogy Marcel Proust dramatizálta volna az idő problémáját a *mémoire volontaire* és *involontaire* [szándékos és önkéntelen emlékezet] alakzataival, Emma Bovary már az önkéntelen felejtés démona ellen küzdött. Ha Proustot úgy kell látnunk mint kitörölhetetlen levéltárosát annak, hogyan mondja el a modern szubjektum az elveszett időhöz való viszonyának narratíváját, Flaubert-t olvashatjuk úgy, mint aki lejegyzí vagy lemásolja a modern szubjektum elpazarolt időhöz való nem-narrálható viszonyát. De Proust narrátorával ellentétben Flaubert Emma Bovaryja nem járhat az eltűnt idő nyomában; helyette, ahogy a regény expliciten szemlélteti, magát az időt keresi, egy esemény

formájában. Mivel képtelen a „mindennapos életében” elkülöníteni bármit, amit „esemény” formájában tudna megragadni, a fikcióhoz fordul. Míg a *Bovaryné* gyakorlatilag összes olvasója és kritikusa (kezdve természetesen a jogi, politikai és kulturális intézményekkel, amelyek helyesnek tartották bíróságra vinni a könyvet) egyetértének Michael Riffaterre megfigyelésével, miszerint „a *Bovaryné* fikció a fikció veszélyeiről” (183), a kritikusok igen eltérő módokon értelmezik Emma olvasási szokásának okait és következményeit. Emma olvasási szokásainak olvasása a *Bovaryné* kritikusainak kedvelt tevékenysége, akik közül sokakat megnyugtatni látszik az az elképzelés, hogy Emma balszerencséje és szenvedése nagy részben egészségtelen és végső soron céltalan fikciófüggőségének tudható be. Ezt a tendenciát szemlélteti Victor Brombert állítása, miszerint „Emma hibája az, hogy a művészetet álmai táplálására használja, ahelyett, hogy az álmait helyezné a művészet szolgálatába” (113). Az ilyen értelmezések azt sugallják, hogy Emma szenvedése abból ered, hogy rosszul értelmezi a művészet és az élet közti kapcsolatot.² A szöveg első olyan szakaszához fordulva, amely az olvasó számára olvasóként mutatja be Emmát, azt vetném fel, hogy amennyiben Flaubert olvasója túl gyorsan jut arra a következtetésre, hogy Emma egyszerűen rossz olvasó, akkor azt kockáztatja, hogy elkendőzi annak összetettségét, miként zökkenhet ki az idő és a tapasztalat mind az életben, mind a művészetben. Az 1. rész 5. fejezetének utolsó bekezdésében Flaubert így ír:

Avant qu'elle se mariât, elle avait cru avoir de l'amour; mais le bonheur qui aurait dû résulter de cet amour n'étant pas venu, il fallut qu'elle se fût trompée, songeait-elle. Et Emma cherchait à savoir ce que l'on entendait au juste dans la vie par des mots de *félicité*, de *passion*, et d'*ivresse*, qui lui avaient paru si beaux dans les livres. (69)

Míg férjhez nem ment, [Emma] azt hitte, szerelmes; de mivel boldogság nem lett a szerelemből, mint várta, úgy gondolta, bizonyára tévedett. És elmerengett rajta, hogy tulajdonképpen mit is értenek az életben azokon a szavakon, hogy *boldogság*, *szenvedély*, *mámor*, amelyek olyan szépek voltak a könyvekben.³ (34)

² Ez az állítás azt vonná maga után, hogy Emma Flaubert tükörképe – míg Flaubert tisztában van vele, hogy az Életet a Művészet szolgálatába kell helyezni, addig Emma képtelen az életét Művészetté változtatni. Érdekes megfigyelni, hogy ebben az összefüggésben olyan feminista kritikusok, mint Naomi Schor vagy Janet Beizer hasonló dichotómiát állítanak fel Flaubert és Emma között, mint amelyet olyan hagyományosabb kritikusok képviselnek, mint Victor Brombert. Természetesen abban eltérnek a feminista kritikusok a hagyományos olvasatoktól, hogy mi az oka az Emma és Flaubert közötti fordított azonosulásnak. Mélyen le vagyok kötelezve NAOMI SCHOR: *For a Restricted Thematics: Writing, Speech and Difference in Madame Bovary* című szövegének és JANET BEIZER Flaubert-ről és Louise Colet-ről szóló fejezeteinek, melyek a legutóbbi könyvében, a *Ventriloquized Bodies: Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century France*-ben szerepelnek. Beizer briliáns és meggyőző leírást ad arról, Flaubert hogyan hiszterizálja Emmát arra törekedve, hogy megtisztítsa magát és szövegét a femininitástól.

³ Kiem. az eredetiben, a fordítást módosítottam – A ford.

A szakasz nyilvánvaló iróniája abból fakad, hogy Emma úgy oldja föl az el-lentmondást a szerelemről való megélt tapasztalata és olvasói ismeretei között, hogy azt a következtetést vonja le, a hiba nem a könyveiben, hanem az ő életében van. Egy ilyen olvasat csak megerősíti Emma Bovary két gyakori jellemzését: legrosszabb esetben egy ostoba, provinciális nő, aki romantikus képzelgésekkel ámítja magát, legjobb esetben pedig a művész szánni való travesztíája, aki tragikus módon félreismeri a „Művészet” és az „Élet” közti hierarchiát. Mindkét értelmezést támogatják Flaubert azon levelei, amelyekben Emmáról megvetően ír, valamint a *Bovaryné* szövegének egésze, mely Emma implicit kritikája is. A fent idézett szövegben pedig Flaubert mintha távolságot alakítana ki a narratív autoritás hangja és Emma hibás érvelése között, amikor hozzáadja a „songeait-elle”-t [merengett] Emma következtetéséhez, miszerint tévedett az étellel kapcsolatban: „il fallut qu'elle se fût trompée, songeait-elle.” A „songeait-elle” [merengett] kifejezés azt hangsúlyozza, hogy még akkor is, amikor épp életének sivár valóságával néz szembe, Emma nem tud mást tenni, mint álmodozni.

Mivel híján van minden típusú tapasztalatnak, amit nem könyvekből szerzett, amikor életének szókészletét összeveti az általa olvasott regényekével, Emma csak is azt érzékelheti, hogy még nem volt része eseményben. Az a szó, amelyikben elbotlik, nem meglepő módon a „szerelem”. Ami meglepő, az az, hogy Emma nehézsége a könyvszerelem és saját megélt tapasztalata közötti különbség feloldásában nem azért merül fel, mert nem ismeri a szó jelentését vagy definícióját, hanem mert nincs tisztában a szerelem időbeli hatásaival és narratív funkciójával. A regényolvasás azt tanította Emmának, hogy a „szerelem” egy olyan esemény, amelynek következtében az élet a „bonheur” („boldogság”) tartós és folyamatos állapotába kerül. Ennélfogva csak akkor tudja valaki, hogy szerelmes („avoir de l'amour”), ha ez a szerelem egy olyan eseményt is jelent, ami időbeli folytonosságot biztosít a „bonheur” formájában. Következésképp az Emma házassága által előidézett felismerések sokrétűek: először is a házasság önmagában nem szolgálhat eseményként, mivel nem a megfelelően eseményszerű időpontban, éjfélkor történik meg: „Emma eût, au contraire, désiré se marier à minuit”; („Emma éjféle [...] esküvőt szeretett volna” [26]). Ezután a házasságnak nem sikerül előidéznie a várt boldog állapotot, majd végül, s talán ez a legfontosabb, e két első kudarc arra kényszeríti Emmát, hogy beismerje, az „esemény” faképnél hagyta az idő oltára előtt. A „le bonheur qui aurait dû résulter de cet amour n'étant pas venu” szavak („boldogság nem lett a szerelemből, mint várta”) időbeli véglegessége és pontossága majdhogynem azzá a meg nem jelent vőlegénnyé antropomorfizálja a „bonheur”-t, akinek a hiánya szükségszerűen eltörli az esküvő értelmét és feladatát. A „szerelem” szó ahelyett, hogy a fikció világa és az élet nyelve közti híd megteremtésével lehetővé tenné, hogy Emma eseménydús életet kezdjen, jóvátehetetlen szakadékot tár fel a megélt idő formátlansága és a fikció által biztosított narratív értelem tapasztalata között. [...]

Ha azonban ezt a bekezdést Emma úgynevezett élete flaubert-i ábrázolásának a kontextusában olvassuk, további kapcsolatok tárulnak föl. Kezdjük annak

a felidézésével, hogy a regény narratív struktúrája szerint Emmának, szemben Charles-lal, sosem voltak „valódi élettapasztalatai”, amelyekbe a képzeletet vagy a fiktív eseményeket beoltotta volna. Míg a *Bovaryné* narratívája Charles Bovary elsődleges traumatikus iskolai megaláztatásának, a „lefejezésének” mesés jelenetével kezdődik (szeretett és szörnyű „casquette”-jének [sapkájának] elvesztésével), és végigköveti mindennapi életének későbbi viszontagságait (onnan, hogy Charles közepes tanuló volt az első házasságában tetőző eseményekig), a narratíva Emma Charles-lal való házassága előtti „életéről” csak azután bukkan föl, hogy a fenti bekezdésben világossá válik, hogy a házasság nem vált azzá az eseménnyé, amely megnyitná az életét. Közvetlenül eme felfedezés után a hatodik fejezet Emma olvasmányainak leletszerű listájával kezdődik („Elle avait lu *Paul et Virginie* et elle avait rêvé la maisonnette de bambous [...]” [70] / „Emma olvas-ta valamikor a *Pál és Virginia*-t, ábrándozott a bambusznád házikóról [...] [34]”), mely bevezeti, kiegészíti, és végül kiszorítja a múltbéli élettörténetének ez után következő narrációját: „lorsqu'elle eut treinze ans, son père l'amena lui-même à la ville pour la mettre au couvent” („Mikor tizenhárom éves lett, apja maga vitte el a városba, a zárdába” [35]). Más szavakkal: nem olvashatjuk pusztá jellemhibának, hogy Emma irodalommal pótolja az életet, hiszen a regény narratívájának szintjén Flaubert úgy mutatja be az életét, mintha ténylegesen az olvasmányai idéznék azt elő, nem pedig az átélt tapasztalatok sorozata. Emmához hasonlóan, aki láthatóan nem fér hozzá az életéhez, ha azt előzetesen nem közvetítette egy fiktív referens, a *Bovaryné* olvasójának sincsen másféle hozzáférése Emma „életéhez”, csak ami már eleve fiktív produkcióként volt bemutatva. Ám paradox módon a szöveg azon pillanatában, amikor Emma rájön, a házassága nem képes megnyitni az életét, Emma kiábrándulása a házasságból a regény szintjén elhozza azt a pillanatot, amikor az Emma Bovaryként ismert fiktív karakter igazán megszületik. Ezt megelőzően, ahogy a kritikusok gyakran megfigyelték, a narratív hang Charles tekintetének tükörszerű tárgyaként, szinte teljesen az ő szemén keresztül láttatja Emmát.⁴ Csak miután Emma szó szerint „Bovaryné” lesz, és felismeri, hogy újonnan szerzett identitása mégsem nyújt neki életet, kezdenek a gondolatai és érzelmei beszivárogni a szerzői hang *style indirect libre*-ébe [szabad függő beszédébe].

Tehát a regény kezdetétől fogva a „Bovaryné”-karakter szubjektív jelenléte attól elevenedik meg és attól függ, hogy Emma mennyire idegenedik el az élettapasztalataitól. Ennél fogva ahelyett, hogy fikcióba menekülését eljövendő szerencsétlenségeinek okaként értelmezném, Emma olvasását inkább temporális, vagyis az idővel kapcsolatos rendellenességének első jelentős megnyilvánulásaként olvasnám – annak bizonyítékaként, hogy az élete mintha egy temporális űrben tárulna ki. Így hát habár vitathatatlan, hogy Emma naivan hisz benne, hogy az irodalmat közvetlenül létté lehet alakítani, Flaubert olvasója számára az, hogy

⁴ Ld. JEAN ROUSSET: *Madame Bovary*. PETER BROOKS nemrégiben tárgyalta a *The Body in the Field of Vision*-ben, Emma teste hogyan helyeződik módszeresen egy vizuális mezőbe.

Emma képtelen olvasni az életét, mégis azt mutatja meg, hogyan válhat le az idő a tapasztalatról a modern életben.⁵ Abból a feltevésből kiindulva, hogy Flaubert gyakran idézett „Madame Bovary, c'est moi” [Bováryné én vagyok] megnyilatkozását meglehetősen szó szerint kell érteni, igyekszem ellenállni a kísértésnek, hogy Emma helyzetét akár szánalomra méltónak, akár tragikusnak olvassam; s így a modern szubjektum születésének egy lehetséges nyomvonalát tárom majd fel.

Emma felismerése, hogy élete egy monoton vákuum az időben azt eredményezi, hogy egyre inkább az időbeli struktúrák fiktív modelljeitől kezd függeni. Először anyja halála után fordul a fikcióhoz. Mivel a temporális úr, melyben létezik, megakadályozza abban, hogy a tapasztalatot benne tartsa az időben, vagy hogy jelentését rögzítse azáltal, hogy temporális kontextusba helyezi, Emma úgy akar kompenzálni a tényleges, szó szerinti halál időbeli elégtelenségéért, hogy a tapasztalatot irodalmi eszközökkel fokozza. Bár Emma számára a szó szerinti halál nem képez „természetes” eseményt, a halál képzetét önnön időtlenségének lehetséges gyógyírjaként üdvözli. A romantikus esztétikai ideológia alapvető elveit édesanyja halálának fizikai tényére alkalmazza, és ezzel a következő fikciót készíti a jövőről: tartós, melankolikus vigasztalanság lesz majd a jussa, amely saját eljövendő halálában tetőzik, hogy végül egy drámai, spirituális irodalmi újjászületést tapasztaljon meg.

Quand sa mère mourit, elle pleura beaucoup les premiers jours. Elle se fit faire un tableau funèbre avec les cheveux de la défunte, et, dans une lettre qu'elle envoyait aux Bertaux, toute pleine de réflexions tristes sur la vie, elle demandait qu'on l'ensevelît plus tard dans la même tombe. Le bonhomme la crut malade et vint la voir. Emma fut intérieurement satisfaite de se sentir arrivée du premier coup à ce rare idéal des existences pâles, où ne parviennent jamais les cœurs médiocres. Elle se laissa donc glisser dans les méandres lamartiniens, écouta les harpes sur les lacs, tous les chants des cygnes mourants [...]. (73)

Mikor Emma édesanyja meghalt, sokat sírt az első napokban. Csináltatott magának külön egy gyászjelentést a megboldogult hajával, és egy Bertaux-ba írt levélben, amely tele volt szomorú gondolatokkal, kérte, hogy majd őt is abba a sírba temessék. Apja azt hitte, beteg, és meglátogatta. Emma titokban örült, hogy ő mindjárt eljutott az áttetsző-sápadt lét olyan eszményéhez, ahová közepszerű szív nem juthat el. Nem bánta, hogy viszi magával Lamartine tekervényes útvesztője, hallgatta a tóparti hárfát, a haldokló hattyú énekét [...]. (39)

Ám, ahogy a bekezdés zárása megmutatja, Emma soha nem éri el a várt vigasztalhatatlanság állapotát, amitől azt reméli, hogy egy kitörölhetetlen emlék

⁵ Itt eltérek JONATHAN CULLER gyakran idézett, a *Flaubert: The Uses of Uncertainty*-ben lévő megjegyzésétől: „Ha van valami, ami igazolja, hogy korlátoznak és irányzatossá találjuk a regényt, az az a komolyság, amivel Emma romlása regényekhez és románcokhoz kötődik.” (146)

kétségbevonhatatlan bizonyítékául fog szolgálni. Hiába a sok túlzó gesztus, amelyet azért hajt végre, hogy édesanyja emlékét megőrizze, az emlék gyorsan elillan. Még Emmát is kiábrándítja, hogy a halálról való romantikus elméletei nem állják ki a gyakorlati alkalmazás próbáját s így nem mondhatók különösebben hasznosnak. Legnagyobb rémületére és döbbenetére az derül ki számára, hogy a Halál nem kínál nagyobb esélyt a jövőre, mint az élet. Az új életről való fantáziája, melyben az újjászületés irodalmi trópusai megújítják az életet, közhelyek laposságába süllyed. Emma irodalmi kliségyára nem csak képtelen egy megélt eseményt maradandó tapasztalattá tenni, de az üres ismételtetéssel még gyorsítja is ennek a tapasztalatnak az elmúlását:

Elle s'en ennuya, n'en voulut point convenir, continua par habitude, ensuite par vanité, et fut enfin surprise de se sentir apaisée, et sans plus de tristesse au cœur que de rides sur son front. (74)

Rá is unt, nem akarta beismerni, folytatta megszokásból, majd hiúságból, s végül maga is meglepődött, mennyire megnyugodott, nem volt már több szomorúság a szívében, mint ránc a homlokán. (39)

De hogy felmérhessük a bekezdés súlyát és megérthessük kicsavart logikájának textuális elágazásait, meg kell vizsgálnunk közelebbről az anya-lánya viszonyt. Ez ugyanis jóformán az egyetlen pillanat a *Bovaryné*-ben, ahol Emma bármiféle utalást tesz az édesanyjára.⁶ Úgy tűnik, ez az anya csak halálán keresztül létezik: halálával ürügyet ad Emmának a gyászolásra, és ígéretet jelent az újjászületésre. Amikor Emma azt kéri, hogy ugyanabba a sírba temessék, mint édesanyját, az anyaság természetes trópusai rendellenesen megfordulnak, és az újjászületésről való fantáziájában az anyaméh alakzatát a sír alakzata váltja fel. Ugyanakkor annak ellenére, hogy az anyai funkció flaubert-i átértékelését az jelenti, hogy az élet alakzatai a haláléival helyettesítődnek, a tét nem egyszerűen az élet és a halál összetévesztése.

Ez a halál a *Bovaryné* szövegét átható önkéntelen felejtés, mechanikus ismétlés és kudarcba fulladt gyász első megjelenése. Charles anyjával és Emma apjával ellentétben Emma anyjának alakja soha nem éri el a pszichológiai karakter státuszát; megjelenik, hogy egyből el is tűnjön, és az eltűnése pontosan azért válik figyelemre méltóvá, mert nem hagy nyomot. Az egyetlen „meglepetés”, amit ez a végleges nem-esemény ki tud váltani, az magának a hiánynak a meglepetése. [...] Bár nem jelenik meg többször a regényben, Emma halott édesanyja talán a legátláthatatlanabb és legolvashatatlanabb alak a *Bovaryné* teljes szövegében.⁷ Ez

⁶ Emma két alkalommal futólag megidézi halott édesanyját: Charles udvarlása során (56 [a magyar fordításban: 22]) és Rodolphe-fal való viszonyának korai szakaszában (198 [a magyar fordításban: 161]).

⁷ Érdekes módon ennek az alaknak a hiányával ritkán foglalkozik a kritikai irodalom. Ennek egy figyelemre méltó kivételét képezik DOMINICK LACAPRA szuggesztív észrevételei a *Madame Bovary*

az alak részben azért válik olvashatatlaná, mert alig van megírva – pusztán akként a hiányként létezik, amely az összes eljövendő nem-esemény látható eredete, közük értve természetesen Emma saját lányával, Berthe-tel való egyoldalú, nem anyai kapcsolatát. De ha (mint ahogy azt bizonyos mértékig én is indítványozom itt) hajlunk rá, hogy a halott édesanya meghíusult elgyászolását a regényt átható időbeli működési zavarok első és legszélsőségesebb példájaként olvassuk, akkor azt is épp olyan fontos leszögezni, hogy ennek a halott anyának a textuális jelentését és szerepét nem lehet egyszerűen hagyományos pszichológiai és pszichanalitikus paradigmákban olvasni.

[...]

Emma anyja halálának meggyászolására irányuló kísérletei arra vannak ítéltetve, hogy ennek a nem-eseménynak, amely az anya halála, a formátlanságát ismételi meg. Bár Emma azt várja, hogy a halálhoz a „szomorúság” érzelme fog társulni, hamarosan egy mindentől független unalom állapotában találja magát („elle s'en ennuya”). A *Crack Wars*-ban Avital Ronell emlékeztet minket, hogy a tizenkilencedik századi unalom, mint a melankólia is, a gyász működésképtelen, gonosz ikertestvére. Ezután kifejti, hogy amikor a meghíusult gyász unalomnak tűnik, a korábban a halálhoz rendelt kulturális helyet addiktív struktúrák foglalják el, amelyek gyakran drogfüggőség formájában nyilvánulnak meg. [...] Emma unalma az egyéni gyászrituálékát üres szokássá („habitude”) változtatja. Ez az elidegenedett mechanikus ismétlés végül kizsigerelt nárcizmussá („vanité”) fajul, mielőtt végül teljesen eltűnik.

Bár az anya az idő múlásán kívül és nyomot nem hagyva halt meg, az anya eltűnése utólag időbeli űrt képez Emmában, aki azzal próbálja ezt ellensúlyozni, hogy eseményt keres. Mivel saját életében nincs hozzáférése ahhoz, hogy megtapasztalja az eseményeket, a fikcióhoz fordul annak érdekében, hogy megtanulja, hogyan lehet előállítani azokat. Az olvasás közben érzett szenvedély aztán arra ösztönzi, hogy a fikció által stimulált izgalmakat az életben is reprodukálja. A romantikus trópusok iránti vonzalma Emmát abba az illúzióba ringatja, hogy az események (mint a szerelem előfutára, a „coup de foudre” [szerelem első látásra]) azonnal és véletlenszerűen esnek meg, s ezért úgy próbálja a fikció törvényeit az életre alkalmazni, hogy egy eseményszerű meglepetésre vár szerelem vagy kaland formájában. De tekintve, hogy az élettel ellentétben a fikció törvényei garantálják a váratlan események érkezését, Emma különös történelmi és filozófiai

on *Trial*-ben. LaCapra megfigyeli, hogy „ugyanilyen fontos a generációs körforgás megszakadásának szempontjából, hogy a történet kezdetekor Emma édesanyja halott, és nem látszik jelentős szerepet játszani Emma életében” (181). Ebben az összefüggésben meglepő, hogy bár AVITAL RONELL briliánsan azonosítja egy „mérgező anyai” jelenlétét a *Bovaryné*-ben, inkább Emmának a lányára tett mérgező hatására koncentrál, mint az édesanyja hiányának mérgező hatására [ld. a *Crack Wars*-ban]. JANET BEIZER hasonlóképpen úgy hangsúlyozza az anyaiság elfojtásának fontosságát a regényben, hogy Emmára anyaként tekint, nem lányként. Úgy gondolom, LaCapra helyesen látja Emma édesanyjának halálát időbeli, generációs szakadásnak. Ahogy ő fogalmaz, „Emmának se [g]azdaságilag, se társadalmilag nincs produktív vagy reprodukív funkciója” (181).

helyzetbe kerül: hogyan számíthat valaki egy olyan esemény érkezésére, amely definíciója szerint meglepő és azonnali kell, hogy legyen?

Az alábbi bekezdésben, mely az első rész utolsó fejezetéből származik, Emma türelmetlenül várja annak a hipotetikus eseménynek az érkezését, mely üres létét vélhetően a valós élet tapasztalatává változtatja majd, s közben egyre kétségbeesettebben kezdi felismerni, hogy nem hívták meg az Élet táncába. Flaubert azt írja:

Au fond de son âme, cependant, elle attendait un événement. [...] chaque matin, à son réveil, elle l'espérait pour la journée et elle écoutait tous les bruits, se levait en sursaut, s'étonnait qu'il ne vînt pas; puis, au coucher du soleil, toujours plus triste, désirait être au lendemain. [...] Dès le commencement de juillet, elle compta sur ses doigts combien de semaines lui restaient pour arriver au mois d'octobre, pensant que le marquis d'Andervilliers, peut-être, donnerait encore un bal à la Vaubyessard. Mais tout septembre s'écoula sans lettres ni visites. Après l'ennui de cette déception, son cœur, de nouveau, resta vide, et alors la série des mêmes journées recommença.

Elles allaient donc maintenant se suivre ainsi à la file, toujours pareille, innombrables, et n'apportant rien! Les autres existences, si plates qu'elles fussent, avaient du moins la chance d'un événement. Une aventure amenait parfois des péripéties à l'infini, et le décor changeait. Mais pour elle, rien n'arrivait. Dieu l'avait voulu! L'avenir était un corridor tout noir, et qui avait au fond sa porte bien fermée. (96)

Lelke mélyén azonban várt valamire. [...] minden reggel, mikor felébredt, remélte, hogy aznap lesz, leste a neszeket, kiugrott az ágyból, csodálkozott, hogy csak nem jön, aztán napnyugtakor, egyre szomorúbban, azt kívánta, hogy bárcsak már holnap lenne. [...] Július elejétől fogva az ujjain számolta, hány hét van még októberig, gondolva, hogy d'Aubervilliers márkí újra bált rendez Vaubyessard-ban. De már eltelt a szeptember, és se levél, se látogatás.

Ez után a csalódás után megint üres lett a szíve, és folytatódtak az egyforma napok.

Most már csak peregetek egymás után, egyformán, megszámlálhatatlanul, és nem hoztak semmit. Más életeknek, bármilyen közepszerűek voltak is, legalább megvolt rá az esélyük, hogy történik valami. Egy kaland olykor váratlan fordulatok végtelen sorát indítja el, és megváltozik a díszlet. De vele nem történik semmi, ez Isten akarata. Koromsötét folyosó a jövő, s a folyosó végi ajtó bezárva.⁸ (61)

⁸ Elképesztőnek tartom, hogy mennyi szembeötlő félrefordítás van ebben a bekezdésben *Paul De Man* egyébként figyelemre méltó *Bovaryné*-fordításában. Például a „l'ennui”-t „sokk”-nak, az „innombrables”-t „mozdíthatatlan”-nak fordítja. Ezek a „félrefordítások” inkább egy interpretációs lépés eredményének tűnnek, mint egyszerű hibáknak. Pontosabban, valószínűnek tűnik, hogy ha *De Man*

[...]

Talán azért, mert úgy tűnik, a vaubyessard-i bál szinte kísértetiesen megfelel a fikcióból eredeztethető elvárásainak, a bál gyakorlatilag az egyetlen történés a *Bovaryné* szövegében, ami legalább kis mértékben életeseményként működik Emma számára. Továbbá, ellentétben édesanyja halálának meghíusult eseményével, mely minden valóságosságát elveszti, se folyamatosságot, se konzisztenciát nem biztosít, és nyom nélkül elillan az emlékezetéből, a bál az egyetlen történés az életében, amit nem felejt el. Minden és mindenki más, mindennek a jelenléte vagy a hiánya erózióknak van kitéve és eltörlődik.

Az Emma számára szinguláris és traumatikus időbeli hivatkozási pontként szolgáló bál ideiglenes reménykedésbe veti őt azzal, hogy olyan erőteljes, bár illuzórikus tárházat biztosít neki, amelybe behelyezheti saját emlékeit. A bált követően Emma magához veszi a vicomte szivartárcáját (amit Charles talált meg), hogy fenntarthassa és megőrizhesse az eseményről való emlékét. Emma úgy kezeli a szivartárcát, mintha az valahogyan képes lenne tárgyiasítani az elveszett időt – mintha ez a tárgy egyedülálló módon meg lenne áldva annak a képességével, hogy megőrizze az időt azáltal, hogy fizikai formát ad neki. Gyűjtőedényként eme tárgy épp az életéből hiányzó dolgot látszik megtestesíteni. Egy temporális elveszett tárgy; reprezentációs tároló, ami képes magába foglalni az időt. A báljelenet után az első rész végéig a szivartárca egyfajta szent ereklyeként működik, amely azt ígéri, hogy az élet, melynek szemtanúja volt a bálon, örökre az övé lesz. [...] Ám mikor Flaubert azt írja az „elveszett napokról” szóló bekezdés közepén, hogy „tout septembre s'écoula sans lettres ni visites”, értesülünk róla, hogy ez a kísérlet sikertelen volt. A s'écoula ige megismétli a *Bovaryné* szövegében mindegyik jelenlévő elképzelést, hogy az idő folyadékokból van (víz, verejték, vér, nyál), amely cseppről csepre elfolyik. Tehát amikor szeptember hónapja „elúszik”, az idő felolvad, és esőcseppekhez hasonlóan átfolyik Emma ujjai között, anélkül, hogy meg lehetne számolni. Ezután az idő visszafordíthatatlanul elválasztódik mind Emma tapasztalatától, mind a testétől.

Emma kiüsztetése az időből az isteni kegy elvesztéseként ábrázolódik. Mikor nem hívják meg újra a bálba, az események megváltó időbeliségébe vetett hite összedől. És ahogy Flaubert meglehetősen zordan megmutatja, a hit elvesztése abban, hogy az idő képes magába foglalni az eseményt, egyenértékű az Istenben, az életben és a jövőben való hit elvesztésével. A jövő elvesz, a múlt pedig elérhetetlen. Attól a pillanattól fogva, hogy a napok megszűnnek megszámlálhatónak lenni, pedig nem is pillanat, Emma napjai gyakorlatilag meg vannak számlálva. Először úgy találja szembe magát a napokkal, mintha azok traumatikus „sokkok” lennének, aztán kívül kerül rajtuk. [...] Végül a rendszeren „napnak” hívott időegység teljesen értelmetlenné válik. Ebben az összefüggésben az Anonim Alkohol-

Walter Benjamin Baudelaire-ről szóló írásainak tükrében olvasta Flaubert-t, akkor a fordításban talán kényszeresen is hangsúlyozni akarta az idő megbénító, traumatikus természetét. Persze lehetett egyszerű hiba is. [Ford. *Major Réka*.]

sák refrénje, az „egyszerre csak egy napot” [*one day at a time*] Emma betegségének perverz kifordításaként visszhangzik, és ismét arra emlékeztet minket, hogyan lehet a függőséget temporális zavarként olvasni. Az alkoholista számára kettős szerepet tölt be az „egyszerre csak egy napot” kifejezés – emlékezteti őt arra, hogy *létezik* az idő, és ugyanakkor megkísérli azt értelmes egységekre bontani. De az alkoholistával ellentétben Emma bajára nemcsak hogy nincs tizenkét lépéses program, de a folyékony anyag, aminek a rabja, nem az alkohol, hanem maga az idő. Emma szabadon zuhan az addiktív időbeliségbe, amely elkerülhetetlenül a halálához és felbomlásához vezet.

[...]

Emma végső felbomlásának kezdete már akkor megjelenik, amikor képtelen megemészteni az időt. Az elveszett napokról szóló bekezdésből kiolvashatjuk annak az első félreérthetetlen jeleit, ami később komplett függősséggé bontakozik ki – egy olyan függősséggé, amit „temporális bulimiának” fogok hívni. Közvetlen kölcsönhatás van Emma anorexiás ételmegtagadása és az arra való, számos bulimiás kísérlete között, hogy időt zabáljon. Charles-lal ellentétben, aki olyan hatásosan fogyasztja az időt, ahogy a vacsoráját eszi („[il] s'en allait, ruminant son bonheur, comme ceu qui mâchent encore, après dîner, le goût des truffes qu'ils digèrent” [68] / „És ment [...], kóstolgatta a boldogsága emlékét, mint aki szarvasgombát evett vacsorára, s míg emészti, egyre élvezi még az utóízét” [33]), Emma visszautasítja az ételt, és inkább időt próbál enni. Abban a pillanatban például, amikor Emma azt tervezi, megszökik Rodolphe-fal, Flaubert azt írja: „elle vivait comme perdue dans la dégustation anticipée de son bonheur prochain” (222) („úgy élt, mintha beleveszett volna jövendő boldogságának ízlelgetésébe”⁹). De Emmának soha nem sikerül megemészteni az őt kínzó „jövendő boldogságának” ízét. Tétovázik az idő megőrzésére tett megghiúsult kísérletei és elfogyasztására tett keserű próbálkozásai közt, majd kétségbeesett helyzetekbe kerülve taszítja el magától [*abject*] azt.

A jelen érvelés kontextusában az is megkockáztatható, hogy Emma éppen anyyira képtelen megemészteni saját halálát, mint amennyire nem képes lenyelni a „jövendő boldogságát” vagy egy „élet” korpuszába asszimilálni a tapasztalatait.¹⁰ Mint azt a *Bovaryné* olvasói jól tudják, Emma úgy próbálja megölni magát, hogy szó szerint teletömi magát méreggel: „[Elle] [...] saisit le bocal bleu, en arracha le bouchon, y fourra sa main, et, la retirant pleine d'une poudre blanche, elle se mit à manger à même” („Emma [...] felkapta a kék üveget, kihúzta a dugóját, belemerí-

⁹ Saját ford. *Pór Judit*nál: „jövendő boldogságát ízlelgette elmerülten.” (184) – A ford.

¹⁰ Ahogy JEAN-PIERRE RICHARD fogalmaz: „[...] c'est l'un des aspects de la maladie bovaryste que ce manque fondamental de retenue [...]. Emma se jette goulument sur toutes proies: en voulant tout immédiatement consommer, elle ne peut rien retenir. Tout l'abandonne, et ses expériences l'appauvrirent au lieu de l'enricher” (142) („A visszafogottság eme alapvető hiánya a Bovary-kór egyik ismérve [...]. Emma mohón csap le a zsákmányára; de azzal, hogy mindent rögtön el akar fogyasztani, semmit nem tud megtartani. Minden elhagyja, és tapasztalatai elszegényítik, nem pedig gazdagítják őt” [*Elissa Marder* eredeti fordítása alapján]).

tette a kezét, kivett egy marék fehér port, és azonmód enni kezdte” [297]). Ahogy több kritikus is megfigyelte, Emma kísérlete, hogy lenyelje a saját halálát, az utolsó az önfogyasztások és önbekebelezések hosszú sorában [ld. Tanner; Richard; Ronell]. [...] Emma egy utolsó próbálkozásként saját magával eteti meg magát, hogy teste képes legyen tárolni és megőrizni a tapasztalatát. [...] Emma halála azonban semmivel sem jobban bent tartható az életénél; az öngyilkosság jelenetét (ha egyáltalán kiérdemli ezt az elnevezést) elárasztja a hányás. Bár Emma agóniája folytonos hányásból áll, épp elegendő mérget sikerül visszatartania ahhoz, hogy éljen, és nem egészen elegendőt ahhoz, hogy meggyőzően haljon meg.

[...]

Ugyan bizonyos kritikusok az Emma szájából folyó fekete folyadékot az írói tinta alakzataként értelmezték, a posztumusz hányás és a tinta összekapcsolása nehezen olvashatóvá teszi az alakzatot.¹¹ Más szóval: ki írja ezt a jelenetet, és kinek a kudarca jut kifejezésre, hogy éljen, meghaljon vagy írjon? [...] Ugyanis, ahogyan Emma Bovarynak nem sikerül az életét vagy a halálát eseménnyé alakítania, úgy a *Bovaryné* elbeszélői hangjában is megfigyelhető egyfajta különös temporális bizonytalanság azt illetően, hogy eseményt alkot-e a halál, és hogy az írás tevékenysége vajon nem addiktív válasz-e egy olyan temporális működési zavarra, amely a meghíusult gyász megnyilvánulása. A *Bovaryné* egész szövegtestét illetően azt állapíthatjuk meg, hogy a testeket, melyek nem képesek megemészteni az időt, elfogyasztja az idő. Emma életét megette az idő, amelyet nem tudott magában tartani, és a testére még borzalmasabb vég vár. Saját halálát kihányja, az életben maradt karakterek életét pedig felemészti. Emma halála beszűrődik Charles életébe; [...] Ahogy azt az elbeszélői hang világossá teszi, „elle le corrompait par delà le tombeau” („Emma még a síron túlról is megrontotta” [323]). Azonban Charles emlékezete az Emma megemlékezéséért tett mindent felémészto igyekvései ellenére is ki van téve az önkéntelen felejtés korrozív erejének: „une chose étrange, c’est que Bovary, tout en pensant à Emma continuellement, l’oubliait; et il se désespérait à sentir cette image lui échapper de la mémoire au milieu des efforts qu’il faisait pour la retenir” (363) („Bovary állandóan Emmára gondolt, és furcsamód mégis felejtette; rémülten tapasztalta, hogy siklik ki a képe az emlékezetéből, pedig mennyire igyekszik visszatartani [326]). Így Emma posztumusz létezése Charles-ban egyidejűleg a megőrzés és az erózió ugyanazon különös kombinációját idézi elő, amely Emma élő létezését itatta át. Flaubert az egész regény egyik legjelentősebb és legeredetibb abjekt képével írja le ezt a kísérteties időbeli diszfunkciót. A 2. rész 1. fejezetében az elbeszélői hang hirtelen jelen időre vált:

¹¹ Ld. például NATHANIEL WINGET, aki azt írja: „A regény folyamán a vágy, a narratíva és általában az írás korrozív hatást keltenek. Ez legközvetlenebbül és legerőteljesebben talán Emma agóniája során van jelezve, azzal, hogy a mérég íze a tinta ízéhez van hasonlítva, és később ugyanebben a jelentben, amikor a narrátor leírja, hogy egy bizonyos fekete folyadék szivárog Emma szájából” (133).

Depuis les événements que l'on va raconter, rien, en effet, n'a changé à Yonville [...] les foetus du pharmacien, comme des paquets d'amadou blanc, se pourrissent de plus en plus dans leur alcool bourbeux, et, au-dessus de la grande porte de l'auberge, le vieux lion d'or, déteint pas les pluies, montre toujours aux passants sa frisure de caniche. (108)

Amióta azok a dolgok történtek, amelyeket el fogunk beszélni, voltaképpen semmi sem változott Yonville-ban [...] a patikus fehér taplógombakötegszerű embriói csak még jobban bomladoznak az üledékes alkoholban; s az eső koptatta vén aranyoroszlán a fogadó főbejárata fölül ma is mutogatja a járókelőknek uszkárfrizuráját.¹² (71)

Ez az egyik ritka (talán egyedüli) pillanat a *Bovaryné*-ben, amikor Flaubert összeköti a jövő időt („que l'on va raconter” [amelyeket el fogunk beszélni]) a múlt idővel („n'a changé” [semmi sem változott]) a jelen időn keresztül („se pourrissent” [bomladoznak]). De a bekezdés temporális devianciája aláassa verbális struktúrájának látszólagos szabályosságát: mindegyik igeidő olyan tevékenységet ábrázol, amely az időn kívül megy végbe, és amely abortált nem-szobjektumok szörnyűséges nem-tevékenységeire utal. Paradox módon a leírt tevékenység maga a sztázis (egyfajta megőrződés), ami mégis az erózió és a felbomlás véget nem érő folyamatában van. Ezenfelül a leírás az idő magzatokra tett hatásáról miniatűr formában Emma „életének” időbeli struktúráját is összefoglalja. Emma hozzáférése az „élethez” éppen olyan halva született és folyamatosan erodálódó, mint az üvegbe zárt babáké. És épp úgy, ahogy Homais magzatai tovább pácolódnak az üvegekben jóval az után, hogy a *Bovaryné* szövegében elbeszélte események megtörténnek, úgy Emma is abban a folyékony, keserű, ragadós narratív anyagban úszik, melyet találoán Flaubert *szabad függő beszédének* neveztek el. De ez a név túl udvarias, túl steril arra a jelenségre, amit leírni szándékozik. Ne felejtsük el, hogy amikor Flaubert Homais magzatait tartós dermedtségük és eróziójuk bizarr állapotában ábrázolja, akkor minket szólít meg – az olvasóit – közvetlenül korunk narratív hangján. A „se pourrissent” ige különös reflexív jelenében Flaubert a függőség olyan időbeli struktúráját jelenti be, mely meghaladja a tizenkilencedik századi irodalom határait, és a modern élet tapasztalatába is beszivárog. Emma Bovaryhoz és Homais magzataihoz hasonlóan a függőség kultúráját egy olyan korrozív múlt izgatja, amely anélkül őrződik meg, hogy emlékeznének rá. Akár mondta Flaubert, hogy „Madame Bovary, c'est moi”, akár nem, ne felejtsük el, hogy a regény enigmatikus kezdő szava, a „nous” [mi] bizonyossá teszi, hogy mindig is nekünk és rólunk írt.

(Marder, Elissa: *Trauma, Addiction, and Temporal Bulimia in Madame Bovary*. = *Diacritics* 27.3 1997, 49–64.)

Fordította: Tamás Péter

¹² A fordítást módosítottam – A ford.

IRODALOM

- BEIZER, JANET: *Ventriloquized Bodies: Narratives of Hysteria in Nineteenth-Century France*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- BROMBERT, VICTOR: Flaubert and the Status of the Subject. In: *Flaubert and Postmodernism*. Eds. NAOMI SCHOR – HENRY MAJEWSKI. Omaha, University of Nebraska Press, 1984, 100–15.
- BROOKS, PETER: The Body in the Field of Vision. In: *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge, Harvard University Press, 1993, 88–122.
- CARUTH, CATHY: Introduction. In: *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, 3–15.
- CULLER, JONATHAN: *Flaubert: The Uses of Uncertainty*. Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- FLAUBERT, GUSTAVE: *Madame Bovary*. Ed. JACQUES SUFFEL. Paris, Garnier-Flammation, 1979.
- : *Bovaryné*. Ford. Pór Judit. Budapest, Európa Kiadó, 1999.
- LACAPRA, DOMINICK: *Madame Bovary on Trial*. Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- PHILLIPS, ADAM: *On Flirtation: Essays on the Uncommitted Life*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- RICHARD, JEAN-PIERRE: *Littérature et sensation: Stendhal, Flaubert*. Paris, Seuil, 1954, 135–252.
- RIFFATERRE, MICHAEL: Flaubert's Presuppositions. In: *Flaubert and Postmodernism*. Eds. NAOMI SCHOR – HENRY MAJEWSKI. Omaha, University of Nebraska Press, 1984, 177–91.
- ROUSSET, JEAN: Madame Bovary ou le livre sur rien. In: *Forme et signification: Essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*. Paris, José Corti, 1984, 109–33.
- RONELL, AVITAL: *Crack Wars: Literature, Addiction, Mania*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.
- SCHOR, NAOMI: For a Restricted Thematics: Writing, Speech and Difference in *Madame Bovary*. In: *Breaking the Chain: Women, Theory, and French Realist Fiction*. New York, Columbia University Press, 1985, 3–28.
- TANNER, TONY: *Adultery in the Novel: Contract and Transgression*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979.
- WING, NATHANIEL: Emma's Stories: Narrative, Repetition and Desire in *Madame Bovary*. In: *Emma Bovary*. Ed. HAROLD BLOOM. New York, Chelsea House, 1994, 133–64.

GERDA REITH

A játék tapasztalata

A JÁTÉK TAPASZTALATA

Eddig materiális jelenségnek tekintettük a szerencsejátékot: fogyasztásnak, szabadidőnek vagy árucikknek, amit kapitalista vállalkozásokban adnak és vesznek. De valójában több ennél. Mert bár a szerencsejáték a fogyasztás egy formája, annak egy egészen különleges *típusa*, egyedi tapasztalati összetevővel. A jelen fejezet célja, hogy ennek a tapasztalatnak a természetét megmutassa. A játékok sajátos tulajdonságainak elemzésétől a hazardírozás minden formája általános jellemzőinek vizsgálatához vezet majd el minket. Egy ilyen portré nyilván óhatatlanul egy ideáltípust eredményez majd – mert arra tesz kísérletet, hogy az egyed- in és sajátosságokon túl olyasmit mutasson meg, ami általános és alapvető. Ezért a kijelentések közül sok nem lesz érvényes minden szerencsejátékosra, illetve a szerencsejáték minden formájára, de remélhetőleg legalább *valamit* elárulnak majd róluk, ami feltárja az eltérő történelmi kifejeződésüket összekötő közös jellemvonásaikat. Nagyon tág értelemben véve tehát ez a két fejezet a szerencsejáték tapasztalati szempontjaira fókuszál majd, megkísérelve valamiféle választ kínálni a kérdésre: *milyen* a szerencse játékaival játszani?

Ez a kérdés megközelíthető az észlelés Kant-féle alapvető kategóriáinak fenomenológiai elemzésével: az idő, a tér és az ok elemzésével. Kapcsolatunk a világgal a tudat ezen „építőkövein” keresztül közvetítődik számunkra: bármit is tapasztalunk, befolyásolják ezeket, illetve befolyásolva vannak ezek által, tehát azt mondhatjuk, hogy együttvéve egy *Gestalt*¹ foglalnak magukban: Ey megfogalmazásában a „tapasztalat totális szerkezetét.”²

Ugyan bár rászorulunk ezekre a kategóriákra, ezek nem rögzített és abszolút kategóriák, hanem számos tényező hatására változhatnak. Bizonyos helyzetek befolyásolhatják őket, s általuk a szubjektív tapasztalat természete is megváltozik – ez persze fordítva is igaz, az idő, a tér és az ok kategóriái is befolyásolhatják a tapasztalatot.³ A szomatikus vagy pszichés betegségek (STRAUSS 1968; CHARMAZ 1992), a stressz okozta rendellenességek (STRAUS 1966; MINKOWSKI 1970; EY 1978), az extrém módon feszült vagy izgalmi állapotok (BERGSON 1910, 1911), a függőség

¹ Saját kiem.

² EY 1978, 94. Ey angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

³ Ld. erről a fenomenológusok és egzisztencialisták munkáit, pl.: MERLEAU-PONTY 1981; STRAUS 1966; MAY, ROLLO. ET AL.: *Existence: A New Dimension in Psychiatry*. Touchstone, Simon and Schuster, 1958.; MINKOWSKI, EUGÈNE: *Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

(REITH 1999), vagy akár a bebörtönzés is (COHEN – TAYLOR 1972) drámai hatással lehetnek arra, hogy miként észlelik az egyének környezetüket és akár saját önazonosságukat is. Ezekben a helyzetekben úgy tűnik, hogy a világ másfajta árnyalatokat ölt magára: például, amikor boldogok vagyunk, nyitottnak és tágasnak bizonyul, a fájdalom vagy a félelem állapotaiban azonban a figyelmünk beszűkül, és ennek megfelelően környezetünk összehúzódik. Ezt szemlélteti a depresszió például, melyet, ahogy Straus állítja, a tér és idő alapvető szerkezeteinek átalakulása jellemez: az „ismerős környezet idegenné válik, minden új, zavarba ejtő külsőt mutat.”⁴

[...]

Bár a szerencsejáték minden helyszíne saját, különálló világ, a szerencsejáték helyszíneit mégis egyesítik bizonyos közös jellemvonások, melyeket HUIZINGA (1949), CAILLOIS (1962) és GOFFMAN (1961, 1963) a „játészóterek” formai tulajdonságainak felvázolásával ábrázoltak.

A játékok „sajátságos jellemvonása” lényegében mindhárom író számára a hétköznapi élettől való *elkülönültség*, mind időben, mind pedig térben.⁵ A hétköznapi világ és a játék világa közti küszöböt fizikai és mentális értelemben egyaránt át kell lépni. Huizinga számára ez „kilépés az »életből,« időleges, ám saját céllal bíró aktivitás.”⁶ [...] A játékot szigorú időbeli határok is elkülönítik, melyek „olyan kérlelhetetlenül végesek, mint a zárójelbe zárt szöveg”, szükségessé téve ezáltal a játék folyamatos ismétlését.⁷ Továbbá ugyanúgy, ahogy a játékvilágot a hétköznapi életet uraló szabályok halmazától eltérő szabályok uralják, úgy a benne lévő játékosokat is a hétköznapi rutinjaiktól eltérő motivációk jellemzik, miközben szabadon kísérletezhetnek új szerepekkel és ideiglenesen új identitásokat vehetnek fel.

Az „elkülönültség” mint lényegi tulajdonság azt jelenti, hogy a játékaréna az aktivitás egy önmagába zárt birodalmát alkotja, amely szemben áll az utilitarista célok világával. [...] Gadamer szerint a játékvilág egyenesen a *létezés* egy sajátos módját alkotja. Vagyis „a játék léte nem a játszó tudatában vagy magatartásában van, hanem épp ellenkezőleg: a játék vonja be a játszót a maga birodalmába, és tölti el a maga szellemével,” ami azt jelenti, hogy végül „a játszó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot.”⁸ Ily módon az idő, tér és ok alapvető észlelési kategóriái eltorzulnak; az alámerülés a szerencse által meghatározott környezetbe ugyanis egyfajta tapasztalati káoszt teremt, melyben a játékosok már nem lesznek

⁴ STRAUS 1966, 290. Straus angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

⁵ Szemléltetve például HERMAN HESSE végső szerencsejátékának, *Az üvegyöngyjáték*nak radikális visszavonulásában. – A ford.

⁶ HUIZINGA 1944, 18.

⁷ CAILLOIS 1962, 43. Caillois angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

⁸ GADAMER 1984, 93.

képesek környezetüket a „racionális” tudat rendezett, logikus módján észlelni, hanem az „észlelés rapszódíja”⁹ lesz úrrá rajtuk.

[...]

Ebben a részben tehát a játék általános tapasztalatának különböző összetevőit fogjuk vizsgálni, amelyet az idő- és térérzékelés specifikus kategóriáinak és a szerencsejáték-világ médiumának, a pénz észlelésének a szemügyre vételezése követ majd. [...]

IZGALOM

A kaland – álom állapot

Mikor belépnek a játékarénába, a szerencsejátékosok ideiglenesen kilépnek a valós világból. Mindennapos aggodalmaikat és a napi rutint maguk mögött hagyják, és olyan kalandra vállalkoznak, mely amellet, hogy izgalmas, álomszerűen elválik környezetüktől. Míg a szerencsejáték és a kaland osztoznak az álomszerűségben, az élet szokásos folyamából hiányzik a kaland. Huizinga szerint a játék világa „kilépés” a valós életből, Simmel pedig a kalandot jellemzi úgy, hogy az „kiesés az élet folytonosságából.”¹⁰ A játékvilág „mássága” tehát egy kaland jellegét kölcsönzi a játékvilágnak, s ehhez járul még hozzá a belső ingerek különlegesége, amely a tapasztalat álomszerűségét eredményezi.

[...]

A játékra is jellemző disszociált állapotokat a tudat specifikus formáinak tekinthetjük, melyeket Ey „oneirikus állapotoknak” nevezett el. Az egyének a „kóros álmodozás” állapotában leleddzenek: egyfajta „éber álmot” tapasztalnak, melyben testetlenek; mintha nézők lennének, akik kívülről nézik saját magukat.¹¹ Ahogy Alekszej, Dosztojevszkij szerencsejátékosa fogalmaz: „már nem emlékszem tétjeim számára és sorrendjére. Csak arra emlékszem – mintha álmodtam volna.”¹²

A játék borzongása – a szédület [vertigo]

A szerencsejáték tapasztalatának egyik legfeltűnőbb jellegzetessége a játék feszültsége avagy a „borzongás [thrill]”: a pénz és a szerencse ellenállhatatlan csábítása, melyet Balzac a *játék szellemének* nevezett: ez „egy minden betegségnél halálosabb szenvedély.”¹³ Ezt az affektív tapasztalatot az izgalom váltja ki, amely

⁹ CASSIRER 1953, 21. Cassirer angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

¹⁰ SIMMEL 1971b, 18. Simmel angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

¹¹ EY 1978, 65.

¹² DOSZTOJEVSZKIJ 1973, 431.

¹³ BALZAC 1961, 10.

a kockázatra központosul; arra, ahogyan az egyén szembenéz a kockázattal, amíg tétjének kimenetelére vár. Akkor veszi kezdetét, amikor a tétet megteszik, és akkor fejeződik be, amikor a kör kimenetele világossá válik. Közben a szerencsejátékos vár, s ebben a felfüggesztett eleveenségben „a félelem és a remény ellentétes vegyértékei bizsergő arpeggióban futkosnak a hátán.”¹⁴ Egy szerencsejátékos különösen élénk metaforával írta le a szerencsével való találkozásaira jellemző várakozás érzését: „Képzeld el, hogy bemész egy sötét szobába. Mielőtt felkapcsolják a lámpákat, a szoba lehet üres, de akár tele is lehet a valaha látott legritkább tárgyakkal. Ilyen egy kártyajáték.”¹⁵ Ehhez hasonló feszültségről tanúskodik egy másik szerencsejátékos játéktapasztalata: „Amikor ruletkezem, az érzéseim valamiféle feszültségből fakadnak, – az érzések részben fájdalmasak, részben élvezetesek, a jövőre irányulnak.”¹⁶ Hasonló érzések határozták meg Tolsztoj csodaszép agóniáját is a rulettel: „már hosszú ideje, hogy bármi ennyire meggyötört volna.”¹⁷

A szerencsejáték tapasztalatának csúcspontja az a pillanat, amikor az izgatottság tetőpontjára hág, és a szerencsejátékosokat elragadja a játék heve; egyre tovább játszanak, megfedkezve környezetükről, veszteségeikről, az idő múlásáról és saját magukról. Megtapasztalják, amit Caillois *ilinx*nek nevez. A szó a görög „örvényből” vagy „vertigóból” származik; s a Dionüszoszi vagy preracionális társadalmak e vezérelve megtalálható a játékban is, amely „megkísérli az amúgy tiszta elme észlelését egy pillanatra lerombolni, és valami érzéki pánikot mérni rá.”¹⁸ A játékosok nincsenek tudatában, hogy mi zajlik körülöttük és a kimerültségről is megfedkeznek. Ez az állapot felelős a szerencsejátékos folklórban gyakran megjelenő maratoni szerencsejátékokért, például azért a negyvennyolc órán át tartó játékért, melynek során Lord Sandwich feltalálta a szendvicset; ételt hoztak neki anélkül, hogy elhagyta volna az asztalt.

Baudrillard a szédület hipnotikus vonzerejét azzal magyarázza, hogy a szerencsejátékos valójában a sorsot hívja ki:

Önmagában minden dobás csak mérsékelt szédülést okoz, viszont amikor a sors emeli a licitet... mikor úgy tűnik, hogy maga a sors dob kihívást a dolgok természetes rendjébe és az őrjöngésbe vagy rituális örvénybe kezd, na akkor elszabadulnak az indulatok s a lelkeket egy igazán halálos elragadtatás kaparintja meg.¹⁹

¹⁴ DEVEREAUX 1949, 699. Devereaux angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

¹⁵ *Observer*, 25 June 1995, 12. Az idézett angol szöveg saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

¹⁶ In: BERGLER 1970, 83. Az idézett angol szöveg saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

¹⁷ In: BARNHART 1983, 110. Az idézett angol szöveg saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

¹⁸ CAILLOIS 1962, 23.

¹⁹ BAUDRILLARD 1990, 147. Baudrillard angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

Ebben az érzékelési forgatagban összetörik az idő és tér észlelése. Az idő megfagy, és a szerencsejátékosokat elnyeli a közvetlen Itt és Most. Ebben az állapotban az érzékelés teremtményeivé válnak; látnak, de nincsenek igazán tudatában környezetüknek; érzékelnek, de nem igazán bírnak tudomással arról, hogy mi is történik valójában. Egy hazardőr így írta le a játék feszültségében az összefüggéstelenségig zúzott gondolatait: „Azt gondoltam, hogy megőrültem; teljesen szétesztam... azt hiszem, soha nem volt még részem olyan tapasztalatban, ami ennyi adrenalin termelt... halálközeli élmény volt.” Utyesityelnijt, Gogol, *A kártyások* című művében hasonló megrázkódtatás érte: „a nyereség nem minden, sokkal fontosabb annál a lelki nyugalom. Akárki akármit mond, már maga az az izgalom, amelyet játék közben átél az ember – már az szemlélatomást megrövidíti az életét.”²⁰

A szerencsejáték során fiziológiai változások jelennek meg, szaporább lesz a lélegzetvétel, megemelkedik a pulzusszám, a vérnyomás és az adrenalin szint; ezek a változások pedig sokak számára azt bizonyítják, hogy a szerencsejáték fiziológiai függőséget okoz. Dosztojevszkij Alekszeje, aki megtette tétjét – és nyert is – a ruletten, az izgalom zsigeri intenzitásáról a következőképpen számol be: „Én magam is szerencsejátékos voltam, ezt ebben a pillanatban erősen éreztem. Kezem, lábam reszketett, fejem szédült.”²¹ Amikor aztán Alekszej mindent kockára tesz, és találomra dobálja be pénzét, akkor „egy rövid pillanatra érez [...] valami várakozást – hasonlíthatott a madame Blanchard akkori érzéséhez, mikor Párizsban a léghajóból lezuhant a földre.”²²

Az alámerülés analógiája árulkodó, Caillois is ezt használja a szédület leírásához. Ahogy a gyerekek vagy a kerengő dervisek forognak, írja, az eksztázis, dezorientáció és hipnózis állapotait idézik elő, akárcsak a hirtelen gyorsulás vagy zuhanás.²³ Az örvényszerű dezorientációt Alekszej is úgy érzékeli, mint ha a térben száguldana, vagyis egy belső érzést fizikaiként, külsőként tapasztal meg, miközben az érzést magát nem fizikai erőfeszítés okozza, hanem a játék izgalma.

A külső és belső dezorientáció ilyen intenzív pillanataiban a szerencsejátékosnak egyre jobban meglazul a kapcsolata a valósággal, ahogy megadja magát a jelen közvetlenségének. Miként Boyd fogalmaz: a szerencsejátékos „elveszett a saját világában... nincs külső realitás többé... az idő nem-létező, az illető bizonyos értelemben őrült.”²⁴ Az őrület visszatérő motívum a szerencsejátékosokról szóló irodalomban. Alekszejben is felmerül a kérdés, nem őrült-e meg, miközben játszott: „Vajon

²⁰ GOGOL 1962, 889.

²¹ DOSZTOJEVSZKIJ 2012, 107.

²² DOSZTOJEVSZKIJ 2012, 158. Mindkét magyar fordítás a „zuhanás” szót használja, míg az angol fordítás a „plunge”-al él, melynek jelentései: lemerülés, alábukás, fejesugrás, vakmerő hazardírozás. – A ford.

²³ CAILLOIS 1962, 24.

²⁴ BOYD 1976, 372. Boyd angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

nem tébolyodtam-e meg akkor, s nem ültem-e egész idő alatt valahol az örültek-házában? Vagy talán nem csak akkor, hanem most is.” A Mahábhárata elbeszélője hasonló hatásokat figyelt meg a szerencsejátékosokon: „A játékosok álmukban sem álmodnak olyan furát / mint amilyet a játékban felhevülve kimondanak.”²⁵

Az identitás átalakulása – transzcendencia

A szerencsejátékról gyakran írják, hogy csatornaként szolgál az identitás módosulásához. A hétköznapi valóságtól elkülönült fantáziavilágban a játékos ideiglenesen megszabadul azoktól a kötöttségektől, amelyek általában szabályozzák cselekedeteit. Játék közben képesek magukat más identitásokban elképzelni és a létezés alternatív módjait felfedezni. CAILLOIS (1962) és GOFFMAN (1969) rámutattak, hogy minden játék új identitást jelent, mely a játék idejéig tart. JACOBS (1988) szerint a játék a „disszociált állapotok” egyike, ROSENTHAL (1986) pedig arról számol be, hogy a játékosok játék közben valaki mássá válnak, sőt, néhányan a különböző játékos „énjeiket” más és más neveken szólítják.

A meghatározatlan „szerencsejátékos identitás” azt jelenti, hogy a játékosok a hétköznapi ént hátrahagyják, ahogy [...] Caillouis fogalmaz: „Így vagy úgy, az ember elmenekül a valós világ elől és egy másikat teremt. De az ember magától is elmenekülhet és mássá válhat.”²⁶ Ennek talán legradikálisabb illusztrációja Luke Rhinehart híres *Kockavetője* (1972): ő megvalósította a végső egzisztencialista fantáziát, és kockadobással hozta meg életének döntéseit. A szerencsejátékos identitás változatossága Fritz Lang *Doktor Mabuse, a játékos* című filmjében is megjelenik: Mabuse-nak nincs fix karaktere, minden jelenetben álruhában jelenik meg. Mabuse állandó változásai felfedik kaméleonszerű személyiségét, az állandó jellegzetességek elutasítását.

[...] A szerencsejáték az idealizált identitások terepe. Ha a játékos a lóversenyben vagy a pókerbe ügyesnek mutatkozik, szakértőnek kezd számítani, s így elnyerheti társai tisztletét és csodálatát. [...] Az egyik játékos így fogalmaz: „a szerencsejáték gyerekkori fantáziáink helyettesítője... és nem pénzügyi fantáziáinké. Ez egyfajta önmegvalósítás. Annak lenni, aki igazából vagyok, jól csinálni dolgokat, részese lenni az eseményeknek – jól érezni magam.”²⁷

UNALOM

A játék okozta „fájdalmon” túl lebeg egy másfajta fájdalom – az unalomé. Egy parti feszültsége rövid életű, hiszen ez az intenzitás csak pár múló pillanattig tartóható fenn. Ezt követően a valóság unalmasnak és színtelennek mutatkozik; a já-

²⁵ DOSZTOJEVSZKIJ 1973, 414.; MAHÁBHÁRATA 1965, 143.

²⁶ CAILLOIS 1962, 19.

²⁷ In: ALVAREZ 1991, 138. Alvarez angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

tékos hullámvölgybe kerül, és erőt vesz rajta a játék alatt megtapasztalt szédület ellentéte, a tompaság. Gogol *A kártyások* című művében Svohnyev leírja, hogy két játék között a szerencsejátékos úgy érzi magát, „akár a hadvezér; hát mit érezhet a hadvezér, ha nincsen háború?”²⁸

A játékarénából kilépve a játékosok kimondhatatlanul unalmasnak tartják a valós világot ahhoz képest, amit éppen elhagytak. Pascal felismerte a szerencsejátékok izgalmá mögött ögyelgő unalom fenyegetését: ha „valaki például örömét leli családjá körében... kártyázzon öt-hat napon át nagy gyönyörűséggel, s nyomorultnak érzi magát, ha újra visszazökkent korábbi életmódjába.”²⁹ Pascal számára a szerencsejáték hasznos, ám veszélyes kitérést jelentett az unalom elől; hasznos, mert felkavaró, s így képes minket eltéríteni, de ugyanakkor veszélyes is, mert súlyosbítja az eredeti unalmat.

De Jong számára az unalom problémája a modernitás lényegi részét képezi. [...] Benjamin volt az egyik első olyan szerző, aki felismerte e kortárs betegség valós borzalmát. Strindberg nyomán így fogalmazott: „A pokol nem olyasvalami, ami előttünk áll – hanem *ez az élet, itt.*”³⁰ Benjamin a földre hozta a poklot és az unalmat a modernitás fundamentális állapotának nevezte.

Mint a modernitás egyik legfontosabb költője, Baudelaire az unalmat egyfajta világi pokolként értette:

*Oly hosszú semmi sincs, miként a sánta órák,
ha súlyos pelyhüket a havas évek szórják
s gyümölcsöd, mord Közöny, a makacs Unalom,
haláltalan huzam arányaiba fon.*³¹

Felismerte az azutáni vágyat is, hogy a fájó ürességet ellentétébe fordítsa – izgalomba, s különösen a szerencsejáték izgalmába. Baudelaire szerencsejátékosai lecsúszott figurák, akik kétségbeesésükben *bármit* szívesebben éreznének, mint a semmit. Az „ajaktalan arcú,” „fogatlan állú” „vén kurtizánok”-at hatalmában tartja egy „bús szenvedély,” egy „makacs öröm:”

*S szívem döbbsent, hogy ily szíveknek lett irigye,
akik, vérük borán mámorosodva mind,
inkább választanák, vad örvényben röpítve,
poklot a semminél, és halálnál a kint.*³²

²⁸ GOGOL 1962, 886.

²⁹ PASCAL 1983, 67

³⁰ Kiem. az eredetiben. Eltérek az eredeti magyar fordítástól: „A katasztrófa nem a mindenkori következő, hanem a mindenkori adott. Strindberg gondolata: nem a ránk váró pokol baj, hanem életünk.” BENJAMIN 1969, 292.

³¹ BAUDELAIRE 2000, 99. *Spleen, II.* (Ford. Babits Mihály.)

³² BAUDERLAIRE 2000, 150. *A játék.* (Ford. Babits Mihály.)

Puskin Anyegin-ábrázolása szintén a szerencsejáték és unalom asszociációjából merít. Jevgenyij egy „felesleges ember” akinek nincs helye a modern élet hajszájában, s annak ellenére, hogy szakadatlanul úton van és állandóan szórakozik, egyre unatkozik:

*Meg sem hatotta semmi sem,
Komoran járt s közömbösen.*³³

Akárcsak Baudelaire szerencsejátékosai, Jevgenyij is a játékba menekül az unalom elől; csak a játék zökkenetheti ki, mikor „komoran járt s közömbösen.”

*Háromfiús familia,
S mind szomjas unalom fia.*³⁴

Az unalmat és az izgalmat a szerencsejáték egyesíti. A szerencsejáték megtestesíti de Jong intenzitás kultuszát, és ugyanakkor az intenzitás fordítottját is: az unalmat. A játékos a monotonitásból a játék feszültségébe menekül, s amikor újra szembesül a hétköznapi valósággal, újra az unalommal találkozik.

ISMÉTLÉS

Mulandó természetük, illetve az izgalom és unalom közti állandó ingadozás következtében az ismétlés a szerencsejátékok lényegi jellemvonásává válik. Mivel egy játék hamar véget ér, azonnal meg kell ismételni; ez a játék egyik leglényesebb vonása. A szerencsejátékos azért játszik, hogy megtapasztalja a játék feszültségét, de mivel a játszma rögtön véget is ér, amint elkezdődött, folyamatosan ismételni kell. A szerencsejáték színterei az egyenletes ismétlés dobolását visszhangozzák. A kaszinóban tétet tesznek meg, kártyákat kevernek, osztanak és gyűjtenek be újra és újra; kockát ráznak és dobnak *ad infinitum*, épp úgy, mint a nietzschei „szükségyszerűség vaskeze, amely a véletlen kockavető poharát rázza, végtelen idők óta.”³⁵ Rulettkerekek forognak a végtelenségig változatlan, szabályos tengelyeken, labdák esnek ki a lottó sorsológépből hétről hétre és hónapról hónapra. [...]

Gadamer szerint az ismétlés a játék lényege: „A mozgásnak, mely játék, nincs célja, ahol befejeződne, hanem állandó ismétlődésben újul meg.”³⁶ Azáltal, hogy formális szerkezetet teremt, mely abszolút és változatlan, renddel ruházza fel a

³³ PUSKIN 2000, 22.

³⁴ PUSKIN 2000, 105.

³⁵ NIETZSCHE 2009, 118.

³⁶ GADAMER 1984, 89.

szerencse véletlenszerű játékát, s így leveszi a játékosról a kezdeményezés terhet.³⁷

Baudrillard az ismétlésben többet lát a szerencsejáték egy meghatározó tulajdonságánál: mozgást, amely megsemmisíti az ok és okozat közti kapcsolatot. A játékok „igazi formája ciklikus vagy visszatérő. És mint ilyen... véget vet a kauzalitásnak.”³⁸ Ez az örök visszatérés Baudrillard számára fontos tényező a szédület kiváltásában, hiszen a játékos vágya, hogy a következő kör eredményét megtudja, és hogy még egyszer próbára tegye sorsát, s egyben csábítás is, hogy továbbjátsszon; a játék tehát a „csábítás szédületét” teremti meg.³⁹

[...]

A JÁTÉK KATEGÓRIÁI

A játék arénájában összeomlik a szerencsejátékosok tudatterének artikulációja és a fundamentális kategóriák észlelése eltorzul: a tér (mely Kant szerint a „külső tapasztalataink” formája), az idő („belső tapasztalataink” formája), az ok-okozat, és a szerencsejáték világára egyedülállóan jellemző pénz érzékelése megváltozik. Az idő múlása ismétlésbe fagy, a tér összezsugorodik és a pénz értéke olvashatatlaná lesz.

Idő

Az időérzékelés kulcsfontosságú a játék tapasztalatához, mivel „a játék fantazmagóriái az idő szötteésébe fonódnak bele.”⁴⁰

Mióta Bergson megkülönböztette a két különböző „típusú” időt (a „homogén és független időt” és „a tudat által megélt igazi időtartamot”⁴¹) fenomenológiai alapigazsággá vált, hogy az idő tapasztalata általánosságban a tapasztalás médiuma. A korábbi abszolút, newtoni idő a tudósok ideje. Számszerűsíthető egységekre lebontva és egyenlően alkalmazva mindenkire, ezt az „óraidőt” a modern életben a karóra viselése példázza. A megélt idő, a tartam [*durée*], melyet megtapasztalunk, azonban egész más, és külön jellemző minden egyénre, s a világban bármelyik adott pillanatban betöltött sajátos helyzetére. Vagyis Bergson az időnek egy *relativisztikus* fogalmát nyitja meg, melynek megtapasztalása a tudat különböző állapotaitól függ. Proust megfogalmazásában: „egyes embereknél az idő is gyorsabban múlik vagy lelassul.”⁴² A szerencsejátékos is ilyen ember.

³⁷ Ld. HUIZINGA 1949, 19–20; CAILLOIS 1962, 5.

³⁸ BAUDRILLARD 1990, 146.

³⁹ BAUDRILLARD 1990, 148.

⁴⁰ BENJAMIN 1969, 383. 12. lábjegyzet

⁴¹ BERGSON 1911, 275. Bergson *Matter and Memory* című munkájából idézett angol szövegek a saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

⁴² PROUST 2009, 282.

A fenomenológiai pszichológusok esettanulmányai a személyes, „megélt” idő nem homogén természetét szemléltetik. [...] Az időbeli helyzet tapasztalatra gyakorolt hatását Erwin Straus a közelgő halál tapasztalatával érzékelteti: „amikor valaki a határtalanból a véglegességbe lép át, minden megváltozik.”⁴³ Bár Strauss nem említi, amikor Raszkolnyikov a *Bűn és bűnhődés*ben elindul, hogy feladja magát, és utoljára látja a világot, teljesen tudatába kerül minden részletének, az élet minden apró összetevőjét magába szívja, és elmerül minden múltó másodpercben. Ez a példa a szerencsejáték kontextusában különösen jól alkalmazható, hiszen sok szerencsejátékos is hasonló analógiát választ. A *számárbórb*ben a főhős, Raphael játék közben annak az elítéltnak a tisztánlátását tapasztalja meg, aki épp megmenekült a biztos haláltól. A kaszinó zsvivájának ellenére („négy- vagy ötsornyi beszelgető”, „az aranyaknak a zenekar hangzavarába keverődő csengés[e]” mellett), Raphael „a szenvedélyeknek azzal a kiváltságával, mellyel megsemmisítik a teret és az időt, tisztán hallotta [...] a két játékos minden egyes szavát.”⁴⁴ Dosztojevszkij, aki politikai fogolyként valóban megtapasztalta a véglegesség intenzitását az álkivégzésén, szintén összefüggésbe hozza egymással e két tapasztalatot. A szerencsejátékról szóló leírását áthatja annak a sűrű intenzitásnak érzése, amelyet az utolsóknak vélt pillanatai alatt érezhetett; mintha ezt a tapasztalatot élné át újra meg újra a kártyaasztalnál.

[...]

A szerencsejátékban [...] megkülönböztethető az időnek egy általános tapasztalata is. [...] Az idő ezen észlelése, mely minden játékban és minden szerencsejátékos számára közös és egy *múltó jelen folyamatos ismétléséből* áll. A szerencsejátékaiban a jelen mindennél fontosabb. A szerencsejátékos figyelme csak arra fókuszál, amire éppen tett. És bármilyen hosszán időzik valaki egy játéktérben, a menetnek egy szempillantás alatt vége. Ez az a pillanat, amikor a golyó kipattan a sorsológépből, amikor a kocka leesik, amikor a rulettlabda becsúszik a boxba. A bizonytalan egyetlen pillanat alatt bizonyossá válik, a jövőből jelen lesz. A szerencsejátékos ebben a pillanatban él. [...] A múlt és a jövő egyébként is irreleváns egy-egy játék tapasztalatában. A megfagyott pillanatban az idő elveszti artikulációját. Ez az a pillanat, írja Benjamin, amikor „a játék kábítószerré változtatja az időt.”⁴⁵ A narkotikus hatást a játékos elszigetelt és múltó pillanatként éli meg, mely folyamatos ismétlésre kerül, minden menetben.

[...]

Ezt a lényegi mulandóságot ragadja meg Baudelaire *Az óra* című versében, melyben ez számára a modernitás természetét is magába zárja:

⁴³ STRAUS 1966, 292.

⁴⁴ BALZAC 1961, 82.

⁴⁵ BENJAMIN 1969, 90.

*Háromezerszer és hatszázszor minden órán
a Másodperc susog: „Emlékezz!” – s fába hullt
szűként perceg a Ma: „Már én vagyok a Múlt
s kiszívtam életed, rút csáppal rájaforrván.”⁴⁶*

A jelen mulandóságának problémája Ágoston óta foglalkoztatja a filozófusokat és a problémát Bergson *tartam* fogalma részben megoldotta. Ez a „megélt idő” a jövőben emlékként foglalja magában a múltat. *Tartama* magába foglalja „a múlt és a jelen egymásba olvadását és egy organikus egység megformálását.”⁴⁷ Tehát Bergson számára a jelen nem egy elszigetelt eset, hanem része a múlt, jelen és jövő organikus „egymásba olvadásának.” Az emlékezetnek közreműködő szerepe van ebben a folyamatban, ugyanis az emlékezet az a mechanizmus, mellyel „a múlt igyekszik visszahódítani a befolyást, melyet elvesztett, azáltal, hogy aktualizálja magát.”⁴⁸

Sajnos Bergson megoldása teljesen alkalmazhatatlan a szerencsejátékosra. [...] Az utóbbi időérzékelését össze nem függő pillanatok sorozata építi fel, amely elmentés az áramló organikussággal, vagyis a *tartam* megélt idejével. A múlt soha nem tudja „aktualizálni” magát a szerencsejátékban, mivel ez megkövetelné az emlékezet működését, márpedig a szerencsejátékban az idő eltörlése egyben az emlékezet eltörlését is jelenti. A szerencse világában a múltnak olyan csekély jelentősége van a jövő számára, mint a jövőnek a múlt számára. Az egyetlen dolog, ami felülmúlhatja ennek a kontingens világnak az időtlenségét az magának az időnek a múlása – a játékok ismétlésében megvalósítva – aminek következtében a nagy számok törvénye léphet életbe és helyreállítható a rendnek valamilyen látszata. A valószínűség rendíthetetlen törvényének Baudelaire adott lírai kifejeződést:

*Emlékezz! a mohó Idő megnyeri sorra
a játszmat, nincs család, csak veszthetsz! – ez a rend.*⁴⁹

A szerencsejátékosok azonban a pillanatba ragadtak, és testi mivoltuknál fogva számukra nem adatik meg egy ilyen előnyös helyzet. Örökre egy kör kimenetelehez, a játék egy pillanatához kötve, emlékezet nélküli egyénekként léteznek. A szerencsejáték során „a játék hatályon kívül helyezi a tapasztalati rendszere-

⁴⁶ BAUDELAIRE 2000, 128. *Az óra.* (Ford. Tóth Árpád.)

⁴⁷ Eltérek az eredeti magyar fordítástól: „ne mint pontot ponthoz rakja a jelenlevő mellé, hanem szervezze őket vele, mint ez akkor történik, mikor úgyszólván egybeolvadtnak jutnak eszünkbe valamely dallam hangjai.” BERGSON 1990, 112–113.

⁴⁸ BERGSON 1911, 169.

⁴⁹ BAUDELAIRE 2000, 128. *Az óra.* (Ford. Tóth Árpád.)

zést,” a fogadás pedig „eszköz az események sokká alakítására, a tapasztalat összefüggéseiből való kioldásra.”⁵⁰

A szerencsejáték nyújtotta borzongást egy időtlen űrben tapasztalják meg a játékosok; alapvetően inszubsztanciális érzékelés ez, nem hagy maga után nyomokat, amikhez a szerencsejátékos kötődhetne, vagy amelyekre emlékezhetne. Semmi nem jön létre, semmi nem változik, igazából semmi sem történik – ezért a játékban emlék sem születik. Nem véletlenül álltja Mister Astley Alekszejről *A játékos* végén, hogy: „Ön egészen elfásult... nemcsak lemondott minden célról... de még emlékeiről is.”⁵¹ Mindez ugyanakkor része az elragadtatásnak, a szerencsejáték *bűvöletének* – ez a „kristálytisza szenvedély, mely kitorli az emléknyomokat és elkobozza a jelentést.”⁵²

[...]

A szerencsejátékos elméjében a mindig-ugyanaz ismétlése megfelel annak, ahogy a játék gazdasági birodalmában is a mindig-ugyanaz ismétlődik. Soha semmi sem termelődik a szerencsejátékban, ehelyett csak a pénz végtelen körforgását találjuk. A mindig-ugyanaz ismétlése egy minden igazi változás nélküli kört implikál. Semmi olyan nem történik, ami megkülönböztetné a kaszinóban vagy a bukmékereknél az egyik estét a másiktól. Semmi szokatlan nem zavarja meg a nyeres és vesztes ár-apályát; nem jelennek meg tájékozódási pontok, melyek változást jeleznének az ismétlés monoton tengerén. Igazi változás hiányában az idő múlásának mérése is lehetetlenné válik, s így a játék folytatódik, felfüggesztődve egy időtlen űrben. A szerencsejáték narkotikus hatását, melyről Benjamin beszélt, a játékosok az időtől való elmenekülésként élik meg.

Az időtlenségnek ezt az állapotát kiválóan érzékelteti, hogy a kaszinókból eltávolítják az órákat. Az órák a közös, objektív időbeli megegyezés jelölőiként léteznek, rendet róva ki az emberi kapcsolatokra és környezetükre. Ennyiben az abszolút newtoni idő győzelmét szimbolizálják az emberi idő felett. Az efféle tudományos idő rendje hiányzik a kaszinóból, a tizenkilencedik században száműzték azt, mint a külvilágból beszüremkedő zavaró tényezőt. Egy korabeli londoni klubban két *ecarte*-ot játszó szerencsejátékost megkértek, hogy távozzanak záróra után. „Az egyetlen válaszuk az volt, hogy állítsák le az órát, csak az elmúló időre emlékezteti őket.”⁵³ Az óra eltávolításával eltűnt a külvilág utolsó nyoma és a szerencsejátékosokat a külvilághoz kötő emlék utolsó töredéke. A huszonegyedik században nincs már ilyesmire szükség, hiszen a kaszinókban sosincsenek órák. Hiányuk az időbeli artikuláció összeomlását jelzi. Minden megkülönböztetés hiányában az idő tapasztalata egy váltakozó sebességgel visszatérő végtelen jelen

⁵⁰ BENJAMIN 1969, 383. 11. lábjegyzet; [Ld. még a kockázatvállalásnak a jövő észlelésére gyakorolt hatásáról pl.: BJORGVINSSON, T., WILDE, G. J. S.: Risky Health and Safety Habits Related to Perceived Value of the Future. = *Safety Science*. 22, 1996, 1–3, 27–33.]

⁵¹ DOSZTOJEVSZKIJ 2012, 196.

⁵² BAUDRILLARD 1990, 135.

⁵³ NEVILLE 1909, 19. Neville angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

a szerencsejátékos elméjében. Az egyik játékos például szétlőtte a karóráját egy revolverrel azért, hogy „megölje” az időt.

A játékosok a játékarénában kizárják a külvilágot, elveszítik személyiségüket és elfelejtik a múltjukat, s így a jelenbe fagyasztták magukat; ez azonban a múlt-hoz való kötődés és az igazi változások élvezetének hiányában üres. Amikor az embernek nincsen emlékezete és érvényes tapasztalata, akkor ahistorikussá válik: „Egyrészt semmilyen múlt nem determinálja... másrészt pedig semmilyen jövő nem létezik számára.”⁵⁴ Ez a fajta egyén foglalkoztatta Benjaminget, mikor arról írt, hogy a modernség körülményei hogyan torzítják el az időtapasztalatot; az eredeti tapasztalat szétfeszlik, és a helyébe a jelen tapasztalata lép, „egy *Most*, mely szüntelenül üresedik, már mindig is múlt”.⁵⁵

A szerencsejátékosok inszubsztanciális ideje tehát szélsőséges esete a modernitás üres idejének: az időt a múlttól és a jelentől elsodorva, a múltó, véletlen pillanatok sorozataként észlelik, és nem pedig Bergson *tartamának* organikus egységéeként.

Tér

A térérzékelés alapvető módja a létezésnek; Merleau-Ponty szerint a tér a szubjektum létének velejében lakozik, s biztosítja „a világgal való kommunikációt, ami régebbi, mint a gondolkodás.”⁵⁶ A kartézianusokkal ellentétben, akik „természetes geometriáról” beszéltek, a térérzékelést *belülről* kell megragadni. Nagyon sokféle útja van az ekképpen értett tér megtapasztalásának, mivel a megélt tér, akárcsak a megélt idő, nem homogén geometriai konstrukció, hanem inkább heterogén és az egyén tapasztalatától függ. Föl lehet fogni, mint „a tudat egy terét,” vagy Husserl kifejezését használva, mint „belső horizontot,”: „mely a megélt tapasztalatok határozatlanságának és ambiguitásának zónájában található.”⁵⁷

Valójában a tértapasztalat kibogozhatatlanul hozzá van kötve az időtapasztalathoz, az előbbi a „külső,” az utóbbi pedig „belső” tapasztalatunkat határozza meg. Tehát a szerencsejátékban a térérzékelés hasonló torzításon megy keresztül, mint az idő: a szerencsejátékos elméjében az időtartam megszűnésének a tér összehúzódása felel meg. Épp úgy, ahogy az idő megfagy és elveszti artikulációját, a tér is összeszűkül, és szintén elveszti *saját* artikulációját.

A szerencsejátékosok tértapasztalatát a játszott játék paraméterei szabják meg; belső horizontjuk nem nyúlik tovább a rulett kerék körméretén. A játék izgalmában a tér összeszűkül, hogy ne öleljen körül többet a magas feszültség alatti játéktér fizikai dimenziójánál. [...] Ez a sűrítés oly mértékig rombolja a perspektíva harmóniáját, hogy a vizuális tér centruma megnövekszik, a periféria pedig

⁵⁴ SIMMEL 1971b, 196.

⁵⁵ In: SPENCER 1985, 61. Az idézett angol szöveg saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY 2012, 279.

⁵⁷ EY 1978, 90.

elhomályosul – ilyesmi a legtöbbünkkel előfordult már, mikor valami intenzív koncentráció ideiglenesen kizárta közvetlen környezetünket. [...] A játékban való elmerülés folytán a játékos összeolvad a környezetével. „Annyira belebonyolódsz abba, amit csinálsz, hogy egygyé válsz a tevékenységgel... nem látod magad különállónak attól, amit épp teszel.”⁵⁸

Mivel a térérzékelés a létezés egyik elsődleges módja és mivel ez garantálja a test térbeli biztonságérzetét, ha összeomlik vagy eltorzul, eluralkodik a zűrzavar; ilyenkor lép föl a szerencsejátékokra oly jellemző „alámerülés” tapasztalata. Merleau-Ponty leírja, hogy az észlelés ingatagsága „nem pusztán a rendezetlenség intellektuális tapasztalatához vezet, hanem a szédülés és az undor vitális tapasztalatához is, ami esetlegességünk tudata és borzalma.”⁵⁹ Ez a dezorientáció a szerencsejátékban az „alámerülés” tapasztalataként jelenik meg. Térben és időben gyökértelenül, Dosztojevszkij például ezt érezte, magával söpri a rulett kerék, „megzúdul a szélvész, megkap engem a szárnyával... s én... elkezdek forogni, forogni, forogni...”⁶⁰

[...] Az akcióban lévő szerencsejátékosok egyik legszembetűnőbb tulajdonsága a környezetük és a saját fizikai jólétük iránt tanúsított közömbösség; ez a mozdulatlanságban megtestesülő közömbösség. Legtöbbjük nem tolerálja, ha félbeszakítják, és a céltudatos koncentráció kizárja a külvilág zavargásait. Egyszer, a legenda úgy járja, Las Vegas majdnem katasztrófa helyszíne lett, mikor a tűzriasztóról megfelelő játékosokat erőszakkal kellett eltávolítani egy égő belvárosi kaszinóból. [...] Egy különösen feszes játék után egy hazardőr leírta, hogy érezte magát, amikor valamiféle testen kívüli állapotot megtapasztalva mozgásképtelenné vált: „Elkapod az úgynevezett »vörös ködöt.« Nem vagy képes elhagyni az asztalt; hozzáfagysz az asztalhoz... nem tudsz mozogni.”⁶¹ A szerencsejátékosok tere tehát *nem* egy mozgás által meghatározott dinamikus tér, hanem inkább a mozgás összeomlása jellemzi; a pangás. [...]

Pénz

Habár Benjamin úgy gondolta, hogy „a játékos célja a nyereség – ez egyértelműen világos,” a legtöbb szerencsejátékos valójában *nem* azért játszik, hogy nyerjen.⁶² Sem pedig, ahogy azt a pszichoanalitikus elmélet megkívná, a veszteségre iránti

⁵⁸ In: CSÍKSZENTMIHÁLYI 1975, 46. Az idézett angol szöveg saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY 2012, 279–280.

⁶⁰ DOSZTOJEVSZKIJ 2012, 138.

⁶¹ Nincs forrás megadva. – A ford.

⁶² BENJAMIN 1969, 257. A család kivétel. Ez a tiszta haszonra való törekvés, a munka egy olyan formája, mely racionális rendet kísérel meg kiróni a szerencsére. Számító attitűdje eltávolítja a játék szférájából, s így a csalást figyelmen kívül hagyhatjuk. CAILLOIS (1962) ki is hagyta, mert számára az a szerencse szellemének „perverzója,” ahogy BAUDRILLARD (1990) is, aki szerint a család „a csábítás szédületének megtagadása.”

mazochista vágyból. A szerencsejátékosok szándékai nem e két szélsőség között találhatóak, mert a nyereség vagy veszteség lehetőségét tekintve ők valójában közönyösek. A szerencsejátékosok célja egyszerűen az, hogy megtapasztalják a játék izgalmát, így tehát a főcél a játék meghatározatlan folytatása. Spanier megfogalmazásában, „akár nyersz, akár veszítesz, mindenképp érzed a borzongást.”⁶³

[...] a hazardírozás motivációi annyira heterogének lehetnek, mint maguknak a játékoknak a sokfélesége [...], alapjukul azonban egy közös elem szolgál – az izgalomnak vagy a játék borzongásának az átélése mint önmagában álló cél. Ez kisebb vagy nagyobb mértékben jelen van a szerencsejáték összes formájában, miközben igencsak sarkalatos részét képezi a pénz devalvációja, valamint a nyereség vagy veszteség iránt tanúsított közömbösség. Még a lottózók, akik, mondhatnánk, a szerencsejátékosok azon csoportja, mely leginkább érdekelt a pénzügyi nyereségben, sem mentesek ettől. Bizonyítékul szolgálhatnak erre azok a játékosok, akik még azután is folytatják a játékot, miután hatalmas összegű főnyereményeket nyertek. Az Ohio állami lottónyertesekről szóló tanulmányban Kaplan (1988) úgy találta, hogy valójában senki nem hagyta abba a játékot nyereség után, és hogy épp ellenkezőleg, a legtöbb játékos még növelte is a szelvényekre fordított kiadását. A szerencsejáték más formái, mint például a lóversenyfogadás esetében a nyereség szintén nem a pénz miatt fontos, hanem inkább azért, mert a nyereség bizonyítja a szerencsejátékos ügyességét és érzékét a játékhoz. A pénzt itt inkább szociális, sem mint gazdasági eredmény; ez biztosítja az elismerést és a rangot, emiatt tekintik a játékost társai egyenrangúnak.

Bár a szerencsejátékosok elsősorban nem azért játszanak, hogy nyerjenek, a pénz *jelenléte* mégiscsak fontos a játékban: létfontosságú a játék számára, mivel ez az a médium, amin keresztül a résztvevők regisztrálják a játékban való részvételüket. A modern szerencsejátékban a pénz egyrészt a kommunikáció eszköze, másrészt a játékos jelenlétének szimbóluma. A pénz nyelvébe bele van ágyazva a kockázat, a büntetés és a jutalom rituáléja, hogy az olyan játékokban, mint a póker, ékesszólóan kifejezhesse „a jelentés minden finom árnyalatát.”⁶⁴ Ebben az értelemben jelenléte létfontosságú egy játék kibontakozásához, ez a játék dinamója. A pénz szükséges az affektív feszültség – az izgalom – létrehozásához, hiszen egy játékban nem csak a fogadás pénzügyi értéke forog kockán, hanem az is, amit képvisel – a szerencsejátékos véleménye, ítéletei, tulajdonképpeni identitása. A szerencsejátékos a fogadás megtételével kerül bele a játékba: fogadásának sorsa karaktere próbájává válik, és az a játékos, aki egy vállrándítással képes elintézni a veszteséget, az akarat erejét demonstrálja, vagy azt, amit Goffman „arcnak” [*face*] nevez.⁶⁵

Minden játékot lehet a pénztől eltérő mértékegységgel játszani, de a borzongás nem lesz ugyanaz. A gyufaszálakért játszott póker gyerekjáték; ilyenkor a szeren-

⁶³ SPANIER 1992, 13. Spanier angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁶⁴ ALVAREZ 1991, 174.

⁶⁵ GOFFMAN 1969.

csejatekos nem képes teljes szívvel belépni a játékba. Mint olyasmi, amivel alátámasztják a véleményüket, a fogadás a szerencsejátékosok integritásának mércéje, márpedig a játékost csak valami hozzá méltó képviselheti – ezért tekintette Richardson a zsetonjait önnön megtestesülésének: ezek voltak „különlegességének jelképei.”⁶⁶ Ebben az értelemben írja Rosenthal is, hogy: „minél több pénze van valakinek, annál több saját szubsztanciája van, annál inkább *valaki*.”⁶⁷

Tehát kétértelmű a pénz szerepe a szerencsejátékban. Egyfelől létfontosságúnak is tekinthető, ez a játék nyelve és a borzongás egyik alkotóeleme. Másfelől viszont nem kielégítő ok magára a játékra nézve: paradox módon, amint *bekerül* egy játékba, rögtön devalválódik. Ez az ellentmondás vezette Baudrillard-t a következő kijelentésére: „A szerencsejáték titka, hogy a pénz nem értékként létezik.”⁶⁸ Akkor miként is létezik tulajdonképpen? Ahhoz, hogy ezt megválaszoljuk, meg kell vizsgálnunk a pénznek a szerencsejátékosra gyakorolt hatását.

Dosztojevszkij azt állította, hogy „a legfőbb: maga a játék. Tudja, mennyire vonzza az embert? Nem, esküszöm Önnek, nemcsak a mohóság, habár azelőtt elsősorban a pénz önmagáért kellett.”⁶⁹ Richardson megfontoltabban adott számot a pénzhez fűződő kapcsolatáról, amikor azt írta, hogy a hazardírozás „az élet feltételeihez szükséges médium minőségével” ruházta fel.⁷⁰ Tehát úgy tűnhet, a szerencsejátékosok nem azért játszanak, hogy nyerjenek; a pénzzel játszanak, nem pedig a pénzért. Vagyis amikor egyre csak nyernek olyan játékokban, melyek kevés igazi kihívást jelentenek a számukra, hamar unatkozni kezdenek. Ahogy Jack Richardson fogalmaz „Belefáradtam abba, hogy minden nap nyertem... A játék nem lett más, mint üres munka.”⁷¹ A szerencse eleme nélkül, a minden elvesztésének kockázata nélkül a játék nem nyújtott többé borzongást, és monoton munkává vált. Nem csoda, hogy a csúcspókerezők, miután hatalmas pénzüsszegeket nyertek óriási erőfeszítéssel, gyakran elmennek szórakozni és elvesztegetik a pénzt crapsen vagy a ruletten – ezekben a játékokban ugyanis nincs tapasztalatuk.

Pascal nagyon is tisztában volt a pénz ambiguitásával a szerencsejátékokban, felismerte, hogy nem önmagában a pénz és nem is önmagában a játék tette a szerencsejátékot az unalom oly hatásos ellenszerévé. A *Gondolatokban* elképzelt egy életet, melyben az unalom minden sarkon ott leselkedik:

Van, aki gond nélkül tölti életét, mert mindennap játszik kis tétben. De adjuk csak neki oda minden reggel azt a pénzt, amit aznap megnyerhet, és

⁶⁶ RICHARDSON 1980, 121. Richardson angolul idézett szövegei saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁶⁷ ROSENTHAL 1986, 112. Rosenthal angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁶⁸ BAUDRILLARD 1990, 86.

⁶⁹ DOSZTOJEVSZKIJ 1972 571

⁷⁰ RICHARDSON 1980, 75.

⁷¹ RICHARDSON 1980, 201.

kössük ki, hogy ne játsszék: boldogtalanná tesszük vele. Erre azt mondhatják, nem a nyereségért, hanem a játék okozta szórakozásért játszik. Játsszon tehát tét nélkül, nem leli benne kedvét, unatkozni fog. Tehát nem csupán a szórakozást keresi.⁷²

A pénznek jelen kell lennie a szerencsejátékokban, de fontos nem lehet. Ellenében a külvilággal, ahol ez az érték kívánatos médiuma, a játékban önmagában a pénzt majdnem értéktelen dologként fogják fel. És mint ilyen, a szerencsejátékos számára *devalválódik*. [...] Chip Reese a következőképpen fejt ki ennek a devalvációnak a mechanizmusát:

A pénz nem jelent semmit. Ha igazán érdekelne, nem lennél képes leülni egy pókerasztalhoz és elblöffölni \$50,000-t. Ha arra gondolnék, hogy mit vehetnék ebből a pénzből, nem lennék jó játékos. A pénz az csak az egyyardos mérőrud, amivel a sikeredet mersed. Játékpénzként kezeled a zsetont és nem gondolsz rá, míg vége nem lesz.⁷³

A devalváció az egyik „trükk,” amit a szerencsejáték az értékkel játszik, és Baudrillard szerint éppen ebben rejlik az igazsága. A szerencsejáték, állítása szerint, „erkölcstelen,” mert szétrobbantja a pénz és értéke kapcsolatát. Ez a döntő kapcsolat, hiszen „a szerencsejátékban a pénzt *elcsábítják*... ha egyszer tétté vált, megszűnik reprezentációnak vagy jelnek lenni. Márpedig a tétet nem lehet befektetni; a tét a szerencse kihívása.”⁷⁴ A materiális szükségletek birodalmától elszakítva, a pénz a játék eszközévé válik; gazdasági értéktől mentes játékszerré. [...] Amikor a pénzt zsetonra váltják, a szerencsejátékosok gondolkodásmódja megváltozik. Valami csoda folytán a játékaréna a pénz prózaiságát fantasztikussá és idegenné változtatja; ilyenkor „egy életszükséglet mintegy varázsütésre játékszer lesz, a valóság pedig illúzió.”⁷⁵ [...]

A SZERENCSEJÁTÉK-TAPASZTALAT FAJTÁI

Terméketlen költekezések

A devalváció kiemeli a játék egyik legszembeűnőbb tulajdonságát: a lényegileg *terméketlen* és nem-haszonelvű természetét. Semmilyen vagyon, semmiféle javak nem termelődnek a pénz végtelen körforgásában, és ebben az értelemben „a játék maga a tiszta pazarlás, az idő, az energia, az ügyesség és gyakran a pénz pa-

⁷² PASCAL 1983, 74–75.

⁷³ In: ALVAREZ 1991, 42.

⁷⁴ BAUDRILLARD 1990, 139.

⁷⁵ ALVAREZ 1991, 44–45.

zarlása.”⁷⁶ Bár először a puritánok illették kritikával a terméketlen herdálást, való igaz, hogy a pénz a tiszta pazarlás eseménye, az, amit Bataille „terméketlen költekezéseknek” hív: olyan tevékenység, melyet csak önmaga kedvéért folytatnak, s melynek alapelve a tiszta fogyasztás. A burzsoá racionalitással szemben, mely elismeri „a racionális elsajátításhoz, megőrzéshez és fogyasztáshoz való jogot,”⁷⁷ létezik terméketlen költekezés is – a vagyon pazarlása, pusztítása, vagy a kirívó fogyasztás – melynek önmagán túl nincs célja. Ez a fajta költekezés a vagyont-eremtés és -termelés ellentétéként jelenik meg és a javak „felélését”⁷⁸ mint fundamentális emberi szükségletet jelképezi. Bataille az áldozatbemutatást, a potlatsot és a szerencsejátékot hozza példának a vagyon tág értelemben vett nem-haszonelvű és anti-burzsoá elhasználására; mindez már a tizenhetedik századi arisztokráciára is jellemző volt, melynek tagjai szerencsejáték-orgiákban élvezkedtek. A vagyon birtoklása a költekezés kötelezettségét vonta maga után, és a kettő harmonikusan létezett egymás mellett egészen a burzsoázia „viszonylag új keletű,” tizenhetedik századi felemelkedéséig, amikor is a „mérsékelt kiadás” elve kezdett el dominálni. [...] „Mérsékelt kiadás” alatt Bataille az erősebb, nemesi osztály megalázó árnyéka alól kiemelkedő burzsoázia racionalista orientációját érti. „Ez a racionalizmus a világ szigorúan gazdasági ábrázolását jelentette”, melynek eredményeképpen a költekezés iránti gyűlölet vált „a burzsoázia létjogosultságának igazolásává.”⁷⁹ [...]

Bataille költekezés fogalma a szerencsejáték által teremtett izgalom gazdasági megfelelője. A primitív és feudális társadalmi csoportokban jelen lévő vágyat képviseli az „alámerülésre”, melyet a burzsoá társadalom gazdasági haszonelvűsége megtagad. A szerencsejáték tehát olyan küzdőtérnek tekinthető, ahol a tizenhetedik század óta domináló burzsoá racionalitást kifordítják. A szerencsejátékos pénzhez való viszonyát is a „terméketlen költekezés” jellemzi. A vagyon racionális felhalmozására való törekvés nélkül, pusztán a játék kedvéért játszanak; az önmegvalósításért, az elismerésért és a tiszta élvezetért. A tizenhetedik század nemessége a becsületét demonstrálta, amikor játszott, és nem törődött a játékban rejlő közönséges, pénzügyi potenciállal. A modern szerencsejátékosok is ugyanebben a szellemben játszanak: a terméketlen költekezéssel, az önmagában és önmagáért álló tevékenységgel mutatják meg, milyenek, és valósítják meg önmagukat.

Hazardírozás, szerencse és rang

A játékban nem minden szerencsejátékos merül alá: különböző játéktílusok léteznek, és mindegyiknek megvan a saját racionalitása.

⁷⁶ CAILLOIS 1962, 5.

⁷⁷ BATAILLE 1985, 117. Bataille angolul idézett szövegei saját fordításomban jelennek meg. – A ford.

⁷⁸ BATAILLE 1985, 121.

⁷⁹ Uo.

[...]

Dosztojevszkij jó példa a pénzügyi nyereségért folytatott burzsoá vagy utilitarista játék és az arisztokratikus hazardírozás közti ellentétre; Dosztojevszkij természetesen az utóbbi táborba tartozik, a játékot önmagáért játssza. Ennek ellenére kezdetben meg van róla győződve, hogy ha körületekintően jár el, és mindent előre kiszámol, akkor nyer, és csak akkor „ragadtatik el” és veszít, amikor izgalomba jön. [...]

A játékasztal felé haladva megfigyeltem, hogy ha valaki hidegvérrel, nyugodtan és számolással játszik, akkor *egyszerűen lehetetlen veszíteni!* Esküszöm – abszolút lehetetlenség! Csak a vak szerencse áll szemben a számításaimmal; ennél fogva előnyben vagyok vele szemben... Ha minden nap kis adagokban hazardírozol, lehetetlen nem nyerni.⁸⁰

Dosztojevszkij hisz rendszerének hatékonyságában: ahhoz, hogy valaki nyerjen, egyszerűen nyugodtnak és ésszerűnek kell maradnia; a probléma az, hogy ő hamar elveszti józan eszét, amikor játszik: ahelyett, hogy visszafogná magát, alámerül a játékban – és a katasztrófában. Miután egy-két holland forint kockáztatásával nyert és így érzékelhetően felhalmozódtak nyereségei, azon elmélkedik, hogy a nyereség után abba kellett volna hagynia, de nem tudta türtőztetni magát: „Elvesztettem lélekjelenlétemet, feszültté váltam, elkezdtem kockáztatni, felbőszültem, összevissza tettem meg tétjeimet, mert összeomlott a rendszerem – és veszíttem.”⁸¹

Úgy hitte, ha fenntartja a burzsoá értelem imperatívuszát a zűrzavarral és a szenvedéllyel szemben, akkor minden a helyére kerülhet, és a világ, s ami még fontosabb, a *játék*, rendezetté válhat. Az volt csak a bökkenő, hogy Dosztojevszkij *soha* nem tudott így játszani, mert megvetette a „burzsoá mentalitást,” és újra és újra úrrá lett rajta az izgalom, a kockázat utáni vágy. A játék izgalmát választotta (ahogy minden szerencsejátékos, aki megtapasztalja a borzongást) a pénzügyi nyereség helyett, a kontrollvesztést a korlátozás helyett, az „arisztokratikusát” a „burzsoá” etika helyett. Anna Suslovának így ír a veszteségeiről panaszkodva: „Vajon mit tettem, hogy ezt érdemeljem? Rendetlen szokásaim miatt van ez? Egyetértetek, rendetlen életet folytattam, de mi ez az egész *burzsoá mentalitás!*”⁸² Úgy hitte, az igazi szerencsejátékos „pusztán a játék kedvéért, csak szórakozásból... nem pedig a csőcselékre oly jellemző nyereségvágyból”⁸³ játszik.

⁸⁰ DOSZTOJEVSZKIJ 1987, 345–346. Dosztojevszkij ezen angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁸¹ DOSZTOJEVSZKIJ 1987, 246. Dosztojevszkij ezen angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁸² DOSZTOJEVSZKIJ 1987, 219. Dosztojevszkij ezen angolul idézett szövege saját fordításomban jelenik meg. – A ford.

⁸³ DOSZTOJEVSZKIJ 1973, 321.

Ebben a játékban a pénzt semmibe veszik, kihívják a szerencsét és kockáztatnak, s a játék egyben az önmegvalósítás terepe. Nietzsche allegorikus kockavetése pedig valójában éppen ezeket az értékeket foglalja magában. Egy olyan filozófiában, mint amilyen Nietzschéé, amely a burzsoá moralitást szolgálainak tekinti, és az arisztokratikus túlzás mellett tör lándzsát, a kockákat a földre vetik és azok az égre esnek: „mert isten-asztal a föld... és isteni kockavetések rengetik.”⁸⁴ A jó játékosnak annyira ésszerűtlennek kell lennie, mint Zarathustrának, el kell utasítania minden logikát, udvarolnia kell a szerencsének. A szabályokat és rendszereket el kell törölnie, a szerencsét pedig igenelnie kell egyetlen mindent vagy semmit dobással. A mester-szolga dialektika értelmében az a szerencsejátékos, aki mindent kockára tesz és „alámerül,” vagyis igenli a szerencsét, erősebb, mint az, aki visszafogja magát, és célja a pénzügyi nyereség. Nietzsche szerint a sikeres játék a szerencse igenlése, amely majd szükségszerűen előhívja a nyerőszámot. A játékosok azért vesztenek, mert nem igenelnek elég határozottan, és csak óvatos dobásokba bocsátkoznak:

Riadtan, megszegyenülve, esetlenkedően, miként a tigris, hogyha elvételte az ugrást: nemegyszer láttalak benneteket így félrevonulni... Félre-sikerült egy *dobásotok*.

No de mit számít, ti kockavető! Nem tanultatok játszani gúnyolódni úgy, ahogy játszani és gúnyolódni kell!

Sok játékos érzi úgy, hogy az *igazi* nyerés, ellentétben a különböző ésszerű számításokkal, melyek pusztán a veszteséget minimalizálják, csakis egyetlen bátor hazardírozással érhető el. Richardson például így ír: „Azt hittem, hogy csodálatra méltó önuralmat gyakorlok, de valójában félttem szembenézni egy nagy hazardírozás kockázatával, teljesen alávetni magam a szerencse erejének és érezni, hogy az összecsapásban egész lényem forog kockán.”⁸⁵ Nem volt elég erős teljes erejéből igenelni a szerencsét; s pár nap leforgása alatt szerinte ezért veszttette el egész bankjegyköteget.

[...]

A szerencse igenlése lehetőséget biztosít a bátorság és a becsület kinyilatkoztatására a kockázattal szemben. Vagyis a szerencse igenlése az én igenlése is. Alekszej is megváltásra lel a hazardírozásában; utolsó pénzét felteszi a rulet-re, hogy eldöntse, „ember volt vagy semmi.” A kockázat kifizetődött: „ezért én többet kockáztattam, mint az életemet, s íme, újra az emberek sorába jutottam!”⁸⁶ Gogol Utyesityelnije hasonlóan érvel, amikor kijelenteti, hogy: „a kockázat vállalása a

⁸⁴ NIETZSCHE 2001, 276.

⁸⁵ RICHARDSON 1980, 153.

⁸⁶ DOSZTOJEVSKIJ 2012, 194.

legnagyobb virtus. Mert *nem* kockáztatni mindenki tud. Biztosra menni akármelyik irodapatkány is mer.”⁸⁷

[...]

A játék ismétlésének oka és a szerencsejátékosok sarkalatos célja az örökké tartó játékra való törekvés. Fenn akarják tartani a borzongás múló érzését, egy olyan állapotra törekedve, mely igazából nem létezhet – a borzongás *folytonos* érzésére. Gadamer szerint a játékok lényege, hogy a haszonelvű célok birodalmától elválnak és kizárólag a maguk kedvéért űzik őket. Tehát „a játék léte mindig valóra válás, tiszta teljesülés, energia, melynek telosza önmagában van.”⁸⁸ Nyerj vagy veszíts, a játék a lényeg, amely önmagában való cél; a szerencsejátékos célja tehát az, hogy játékban maradjon. A játék végkimenetele nem olyan fontos, mint annak a bizonyos körnek a vége. A szerencsejátékosokat nem a nyereség vagy a veszteség frusztrálja, hanem hogy az adott játéknak véget vetettek; a játék újratemtéséhez tehát újra és újra játszaniuk kell, és ez az ismétlés annyira leköti a játékosokat, hogy teljes *lényüket* elnyeli.

[...]

Schopenhauer szerint nem a cél, hanem egy cél utáni törekvés elégít ki bennünket. Minden megtapasztalt öröm megszűnik, amint elértük, s így minél távolabbi a cél, annál jobb, hiszen éppen a távolság nyújtja számunkra azt az illúziót, hogy a cél elérése kielégíthet minket. Tehát amint a játékot megnyerik vagy elveszítik, vége, a borzongás eloszlik, és a szerencsejátékosnak újra kell teremtenie. Minden szerencsejátéknak ez a kínzó állapot szolgál alapjául; Balzac szerint a szerencsejátékos a modern Tantalosz, aki „századuk gyönyöreinek peremén él... afféle eszes örült, aki nyomorúságáért úgy kárpótolta magát, hogy agyrémeket becézett.”⁸⁹

(Reith, Gerda: *The Experience of Play*. In: *The Age of Chance: Gambling and Western Culture*. London – New York, Routledge, 2002, 127–155.)

Fordította: Kiss Kristóf

IRODALOM

- ALVAREZ, AL: *The Biggest Game in Town*. Herts, Oldcastle Books, 1991.
 BALZAC, HONORÉ DE: *A számárbőr*. Ford. Rónay György. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1961. [BALZAC, HONORÉ DE: *The Wild Ass's Skin*. Trans. H. J. Hunt. Harmondsworth, Penguin Classics, 1977.]
 BARNHART, RUSSELL T.: *Gamblers of Yesteryear*. Las Vegas, Gamblers Book Club Press, 1983.

⁸⁷ GOGOL 1962, 895–896. Kiem. az eredetiben.

⁸⁸ GADAMER 1984, 95.

⁸⁹ BALZAC 1961, 9.

- BATAILLE, GEORGES: *Visions of Excess*. Trans. A. Stoekl, C. R. Lovitt, D. M. Leslie. Manchester, Manchester University Press, 1985.
- BAUDELAIRE, CHARLES: *Charles Baudelaire versei*. Ford. Babits Mihály, Szabó Lőrinc, Tóth Árpád. Budapest Sziget Könyvkiadó, 2000. [BAUDELAIRE, CHARLES: *Les Fleurs de Mal*. Trans. R. Howard. Brighton, John Spiers/The Harvester Press, 1982.]
- BAUDRILLARD, JEAN: *Cool Memories 1980–1985*. London, Verso, 1990.
- BENJAMIN, WALTER: *Kommentár és prófécia*. Ford. Barlay László et al. Budapest, Gondolat Kiadó, 1969. [BENJAMIN, WALTER: *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. Trans. H. Zohn. London, Verso, 1992.]
- BERGLER, EDMUND: *The Psychology of Gambling*. New York, International Universities Press, 1970.
- BERGSON, HENRI: *Idő és szabadság*. Ford. Dienes Valéria. Szeged, Universum, 1990. [BERGSON, HENRI: *Time and Free Will*. Trans. F. L. Pogson. New York – London, Macmillan 1910.]
- : *Matter and Memory*. Ford. N. M. Paul, W.S. Palmer. New York – London, Macmillan, 1911.
- BOYD, D.: Excitement: The Gambler's Drug. In: *Gambling and Society*. Ed. W. R. EADINGTON. Springfield, IL, Charles C. Thomas, 1976.
- CAILLOIS, ROGER: *Man, Play, and Games*. Trans. M. Barash. London, Thames and Hudson, 1962.
- CASSIRER, ERNST: *The Philosophy of Symbolic Forms*. vol. 2, Trans. R. Manheim. New Haven, CT, Oxford University Press, 1953.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, MIHÁLY: Play and Intrinsic Rewards. = *Journal of Humanistic Psychology* 15. 3, 1975, 41–63.
- DEVEREAUX, EDWARD: *Gambling and the Social Structure*. Kiadatlan Ph.D. dolgozat, Harvard University, 1949.
- DOSZTOJEVSKIJ, FJODOR MIHAJLOVICS: A játékos: Egy fiatalember feljegyzései. In: *Elbeszélések és kisregények*. Ford. Devecseriné Guthy Erzsébet. Budapest, Magyar Helikon, 1973, 307–466.
- : *A játékos*. Ford. Szabó Endre. Budapest, Fapadoskonyv.hu, 2012. [DOSTOEVSKY, FYODOR: *The Gambler*, Trans. V. Terras, Ed. E. WASIOLEK. Chicago – London, University of Chicago Press, 1972.]
- : *Dosztojevszkij művei: Tanulmányok, levelek, vallomások*. Ford. Szabó Mária. Budapest, Magyar Helikon, 1972. [DOSTOEVSKY, FYODOR: *Selected Letters of Fyodor Dostoevsky*. Trans. A. R. Magarshack. Harmondsworth, Penguin, 1987.]
- EY, HENRI: *Consciousness*. Ford. J. F. Floodstrom. Bloomington, Indiana University Press, 1978.
- GADAMER, HANS-GEORG: *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. [GADAMER, HANS-GEORG: *Truth and Method*. Trans. G. Barden, J. Cumming. London, Sheed and Ward, 1975.]
- GOFFMAN, ERVING: *Where the Action Is: Three Essays*. London, Allen Lane, 1969.

- GOGOL, NYIKOLAJ VASZILJEVICS: A Kártyások: Történet a Régmúlt Időkből. In: *Gogol Művei: Elbeszélések, Színművek, Holt Lelkek*. Ford. Áprily Lajos et al. Budapest, Magyar Helikon, 1962, 869–910. [GOGOL, NIKOLAI VASILIEVICH: *The Gamblers*. In: *The Government Inspector*. Trans. C. Garnett. London, Chatto and Windus, 1926.]
- HUIZINGA, JOHAN: *Homo ludens: Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására*. Trans. Máthé Klára, Szeged, Universum Kiadó, 1944. [HUIZINGA, JOHAN: *Homo Ludens*. London, Routledge and Kegan Paul, 1949.]
- MERLEAU-PONTY, MAURICE: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2012. [MERLEAU-PONTY, MAURICE: *The Phenomenology of Perception*. Trans. C. Smith. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.]
- NEVILLE, RALPH: *Light Come, Light Go*. London, Macmillan, 1909.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Virradat: Gondolatok a morális előítéletekről*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2009.
- [NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Daybreak*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.]
- : *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. [—: *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth, Penguin, 1969.]
- PASCAL, BLAISE: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. [PASCAL, BLAISE: *Pensées*. Trans. A. J. Krailsheimer. Harmondsworth, Penguin, 1987.]
- PROUST, MARCEL: *Az eltűnt idő nyomában: A megtalált idő*. Ford. Jancsó Júlia. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2009. [PROUST, MARCEL: *Remembrance of Things Past*. vol. 3. Trans. C. K. Scott-Moncrieff, T. Kilmartin, A. Mayor. Harmondsworth, Penguin, 1983.]
- PUSKIN, ALEKSZANDR SZERGEJEVICS: *Anyegin*. Ford. Áprily Lajos. Pécs, Alexandra Kiadó, 2000. [PUSHKIN, ALEXANDER: *The Queen of Spades and Other Stories*. Trans. R. Edmonds. Harmondsworth, Penguin, 1962.]
- RICHARDSON, JACK: *Memoir of a Gambler*. London, Jonathan Cape, 1980.
- SIMMEL, GEORG. *The Adventurer*. In: *On Individuality and Social Forms*. Ed. D. N. Levine. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1971.
- SPANIER, DAVID: *All Right, O.K., You Win: Inside Las Vegas*. London, Mandarin, 1992.
- SPENCER, LOYD: *Allegory in the World of the Commodity*. = *The New German Critique* (34. Winter), 59–77.
- STRAUS, ERWIN: *Phenomenological Psychology*. Trans. E. Eng. London, Tavistock, 1966.

HELEN KEANE

Dohányzás, függőség és időteremtés

A dohányzásellenes diskurzusban a dohányos gyakran az értékes és szűkös idő tékozlójaként tűnik föl. Míg a cigarettavásárlás és a dohányzás a mindennapjaiból vesz el időt, a kétes élvezethez való kötődése a jövőjét emészti fel. A veszteség mértékét igen pontosan kiszámolták – cigarettánként körülbelül öt és fél percnyi élet.¹ Nem csoda, hogy a cigarettázást gyakran „az öngyilkosság egy alattomos formájának” tekintik.² Minden cigaretta energiába és pénzbe kerül, miközben egy lépéssel közelebb hozza a betegséget és a halált. A képek, amelyek a dohányosokat az idő foglyaiként ábrázolják, mint akiket gúzsba köt a múlt, főleg olyan szövegekben jelennek meg, amelyek a dohányzást a nikotinhoz kötődő erős fizikai függőségként értelmezik. Ebben a modellben a nikotinfüggőség idegen és ártalmas erő, amely átveszi az irányítást áldozatainak élete felett: nem tudnak nem dohányozni, bármennyire is szeretnének leszokni. A függő számára a dohányzás nem okoz már örömet; a cigarettázás csupán a normális működéshez és az elvonási tünetek elkerüléséhez elég.

Ez a fejezet azokat a feszültségeket vizsgálja, melyek a dohányzást addiktív rendellenességként felfogó értelmezésekben rejlenek, miközben elsősorban az idő és az élvezet kérdéseire összpontosít. Ugyanis még a nikotinfüggőség veszélyeiről szóló szövegekben is folyamatosan feltűnnek a dohányzás autoerotikus örömei, amelyek mintegy beszennyezik a dohányzásellenes érvelés világos tisztaságát. Gyakori megoldás erre a feszültségre, hogy a dohányzás jövőbeli súlyos következményeit hangsúlyozzák. Ám ha a dohányzás örömeit ugyanolyan komolyan vesszük, mint a veszélyeit, a dohányzás és az idő kapcsolata annyira összetetté válik, hogy azt a jövőbeli kockázat retorikája már nem képes befogadni. Nemcsak hogy a dohányzás jelentését nem lehet a függőség patológiájára korlátozni, de ha a dohányzást erre redukáljuk, az a szándékoltól egészen eltérő hatással jár. A függőség kategóriájának határait szétfeszíti, és elhomályosítja az egészség és a patológia, a rend és a rendellenesség, a produkció és a destrukció, valamint a jelen és a jövő közötti megkülönböztetéseket.

[...]

¹ ANTI-CANCER COUNCIL OF VICTORIA: *Smoking: Your Questions Answered*. In: *Deadly Habits?* Ed. KAYE HEALEY. Wentworth Falls, Australia, Spinney, 1992, 11–12, 12.

² DIANE DUCHARME: *The Cigarette Papers*. In: *Recoveries: True Stories by People Who Conquered Addictions and Compulsions*. Eds. LINDSEY HALL – LEIGH COHN. Carlsbad, Calif., Gurze, 1987, 83–101, 87.

NIKOTINFÜGGŐSÉG

[...]

Bármiféle tudományos hitelessége is legyen a nikotin sajátos gyógyszerterának, az, hogy a dohányzás jelentését egy „vegyi anyagnak alávetett rabszolgaságra” redukálják, valamint, hogy ragaszkodnak ahhoz, hogy azt drogfüggőségként azonosítsák, olyan diskurzív események, amelyek a dohányost patológiai alanyként teremtik meg. A (rossz) szokásból addiktív betegséggé alakítják át a dohányzó problémáját, így rendellenes belső lényre a rehabilitáló fegyelmelés tárgyává válik. A függőség kortárs diskurzusai emellett nyugtalanító módon hajlamosak tagadni az emberi létezés heterogenitását: egy totalizáló, kész narratívát idéznek meg, amely hogy minden függő tapasztalatára és cselekedeteire magyarázatot adjon, egy teleologikus, univerzális erkölcsiséget vezet be, amelyben az egészség és a normalitás elsajátítása és fenntartása képezik az alapvető értékeket.³

Az, hogy „a dohányos” figuráját „a heroinfüggő” mintájára alkotják meg, első pillantásra azt a felfogást erősíti, hogy a dohányosok gyenge és erkölcstelen deviánsok. A diskurzus résztvevői számára azonban a dohányzás addikcióként való tételezése tudományos és emberséges, és egy működő alternatívát jelent a rossz szokásokról és az önfegyelm hiányáról szóló moralizálással szemben. A fő érve, hogy „az emberiség által ismert legaddiktívabb anyagtól” való függőség legyőzése nem pusztán akaraterő kérdése, és hogy a dohányosokat nem kellene hibáztatni.⁴ Ebben az összefüggésben a dohányost gyakran a gonosz és pénzéhes dohánycégek ártatlan áldozataként jelenítik meg. Míg minden dohányosra passzívként tekintenek, akár első-, akár másodkézből lélegzik be a füstöt, a dohányipar a betegség és a halál aktív ágensének szerepét tölti be. E jóindulat egyik feltétele ugyanakkor, hogy elfogadjuk a patológián alapuló identitást. A nikotinfüggőség diskurzusa azt sugallja, hogy a dohányosok alapvetően, pszichológiai szinten különböznek a nem dohányosoktól. Testük nemcsak tolerálja, hanem igényli is a mérget a működéséhez. Ikrekről szóló tanulmányok megerősítették a „dohányos gének” létezését, amelyek a nikotinfüggőségre való hajlamot vezérlik. Ez pedig azt sugallja, hogy a dohányos/függő identitása a személyes identitás legmélyebb és megváltozhatatlan szintjén, vagyis a DNS-ben van kódolva.⁵

³ Egy tágabb szinten a nikotinfüggőséget a medikalizáció vonalán lehetne elhelyezni, amelyen az emberi életvitelt és tapasztalatokat egyre inkább orvosi alapokon értik meg és magyarázzák. Az, hogy a dohányzást egészségügyi problémaként alkotják meg, egy példa arra, hogyan uralkodik az orvosi tudás autoritása a társadalmi életben.

⁴ BITTOUN, R.: *Stop Smoking!: Beating Nicotine Addiction*. Milsons Pt., Australia, Random House Australia, 1993, 2, 99. A további idézetekre zárójelben hivatkozom a szövegben.

⁵ MATTHEWS, R.: Some Are Born to Be Smokers Say Scientists. = *The Sunday Telegraph* [UK] on-line. Reuters Newsbriefs Health List, 1995. június 11. A kritikusok meggyőzően vonták kétségbe a leegyszerűsített genetikai determinizmust, amely olyan fogalmakat generál, mint a „dohányzó gének”, és hitelt ad az elképzelésnek, hogy a genetikai kódok képesek bizonyos magatartásformákat előidézni. Ld. FOX KELLER, E.: Master Molecules. In: *Are Genes Us? The Social Consequences of the New Genetics*. Ed. CARL F. CRANOR. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1994, 89–98; és ROSE, S. ET AL.: *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. Harmondsworth, Penguin, 1984. Ugyanakkor az egyé-

[...]

Mindazonáltal az, hogy a dohányosok képét egy addiktív drog erőtlen áldozataként konstruálják meg, nem távolítja el a vitát az etikai és morális ítélet birodalmától. Inkább tágítja a normalizáció hatáskörét, és az autoritással és az orvosi diskurzus ismerős vonzerejével tölti meg azt. Igaz, a nikotinfüggőség diskurzusa a függő dohányosokat mint beteg és nem mint morálisan romlott egyéneket alkotja meg, de továbbra is feltételezi, hogy az egyetlen mód a jelentőségteljes, produktív és boldog életre az egészséges, nem dohányzó életmód elsajátítása, egy olyan életmódé, amely sokkal többet jelent, mint a nikotintól való tartózkodás.

Az addikció diskurzusának etikai dimenzióit jól megvilágítja a Anonim Nikotinisták (korábban Dohányosok) programja. Ez a tizenkét lépésből álló program, amely az Anonim Alkoholistákén alapul, a fizikai addikcióról alkotott elképzelést nyílt morális állásfoglalással ötvözi. A NicA számára a dohányzás fizikai, érzelmi és szellemi betegség, melynek eredete, kezdeti tünetei mélyen gyökereznek és a függő életének minden aspektusát áthatják”.⁶ Az „első lépés” szavaival élve: a függőknek nincs hatalmuk a drog felett, s így az életük kezelhetetlenné vált. Nem pusztán a függőség megszüntetésére van szükség, hanem a felépülésre is, amely az „alapos erkölcsi söprögetés” folyamatát is magában foglalja.⁷ A dohányos és a nikotin viszonya ebben a modellben sokkal több fizikai függőségnél; a „dohányos” a drogtól való függőség által meghatározott szubjektivitássá válik, és egy mindenét átható érzelmi gyengeség jellemzi. A *Recovery from Smoking* [Felépülés a dohányzásból] egy tizenkét lépésből álló útmutató a leszokáshoz, ötvenkét oldalt szentel az érzelmi felépülés folyamatának, több mint kétszer annyit, mint a leszokók előtt álló fizikai problémák tárgyalásának.⁸ Ebben a szövegben a nikotinfüggőség egy mély, belső gyötrődés külső jele, a dohányos pedig valójában ezt próbálja álcázni és irányítani a kényszeres dohányzással. A dohányos jórészt kompetens és racionális viselkedése szintén csak álca, hiszen valójában mélyen magányos, a szégyen és a félelem irányítja (a hízástól való félelemtől az elhagyatottságtól való félelemig), és ami a letragikusabb, tökéletesen érzéketlen. (*Recovery*, 45–76) A nikotint és a dohányzás rituáléját ugyanis arra használja, hogy érzelmeit elrejtse nemcsak mások, hanem önmaga előtt is. Ahhoz, hogy sikeresen felépülhessen, az érzelmi újranvelődés hosszú és fájdalmas útján kell tehát elin-

niségről szóló népszerű narratívákban a gének hatalma töretlen maradt. Nelkin és Lindee amellel érvelt, hogy a DNS ma a keresztény lélek szekuláris megfelelőjeként funkcionál: az emberi identitás alapja és az én helye (Ld. NELKIN, D. – M. S. LINDEE: *The DNA Mystique: The Gene as a Culture Icon*. New York, Freeman, 1995, 40–41). Ebben a kulturális összefüggésben értelmet nyer, hogy a függőséggel szembeni gyengeséget egy kitörölhetetlen hibának kell jelölnie a genetikai állományban.

⁶ JAY, L.: Nicotine Anonymous. In: *The Clinical Management of Nicotine Dependence*. Ed. JAMES COCORES. New York, Springer Verlag, 1991, 326–36, 329.

⁷ NICOTINE ANONYMOUS: How Nicotine Anonymous Works. = *Nicotine Anonymous*, 1996. január 15. <http://www.slip.net/~billh/nicworks.html>

⁸ HANSON HOFFMAN, E.: *Recovery from Smoking: Quitting with the 12 Step Process*. Center City, Minn, Hazelden, 1991. A további idézetekre zárójelben hivatkozom a szövegben.

dulnia, meg kell tanulnia, hogy „azonosítsa, elfogadja, kifejezze az olyan érzelme-
ket is, mint a szégyen, a félelem, a szomorúság, a magány, a gyász, a depresszió és
a harag” (*Recovery*, 46). A dohányos így olyan szubjektummá válik, aki önfejleszt-
ést igényel, a *Recovery from Smoking* pedig olyan gyakorlatok sorozatát kínálja,
amelyek segítik az olvasót ezen az egészséges élethez vezető úton.

A DOHÁNYOS MINT DROGFÜGGŐ ARCKÉPE

Egy dohányos/függő hatásos portréját mutatja be Ellen Walker, a NicA modell
ékeszszóló bajnoka *Smoker: Self-Portrait of a Nicotine Addict* [A dohányos: Egy niko-
tinfüggő arcképe] című munkájában. Walker története a klasszikus függőség-narra-
tívák sok elemét tartalmazza: a drog iránti megszállottság, titkolózás és szégyen,
kudarcot vallott leszokási kísérletek, kétségbeesés és öngyűlölet. Ő azonban a
könyv megírásának idején még mindig aktív nikotinfüggő, és ennyiben külön-
bözik azoktól a drámaibb, és sok szempontból veszélyeztetettebb függőktől, akik
csak akkor mesélik el a történetüket, amikor már leszoktak.

Walker úgy mutatja be saját személyes történetét, mint amely millió más do-
hányos történetét is képviseli. Nagyon régóta dohányzik, szemtanúja volt annak,
hogy édesapja tüdőrákban halt meg, kétségbe van esve, mégis képtelen leszokni.
Dohányzása gyógyíthatatlan betegségként jelenik meg. Az ismerős függő iden-
titást elsajátítva kijelenti, hogy „mint más függőségek esetében, a drog gyakran
megszabja, merre megyek, milyen emberekkel érintkezem, még azt is, hol fogok
dolgozni”⁹ (*Smoker*, 13–14).

A dohányzás makacs hétköznapisága és a dohányosra jellemző személyiség,
amely egy dohányosé, azonban aláássák minden arra irányuló kísérletét, hogy
egy valódi kábítószerfüggő identitását öltse fel. A legtöbb dohányos élete ugyanis
viszonylag rendezettnak, önállóknak és produktívnak tűnik. Bár a könyv szerint
ez sokszor illúzió, és a dohányos pályafutásának megvannak a maga mélypont-
jai: előfordult, hogy Walker hajszárítóval szárította ki a szeméből kiszedett régi
csikkeket; nem ment templomba a gyerekeivel, mert akkor két órán át nem do-
hányozhatott volna; nászútján azzal volt elfoglalva, hogy hogyan csempésszen
cigaretta a fürdőszobába, és életét kockáztatta, amikor egy hóviharba kiment
dohányozni. Ám azzal, hogy ezeket az eseteket annyira ijesztőnek találja, inkább
hangsúlyozza, semmint kétségbe vonja becsületességét és felelősségérzetét.

Mivel a jó minőségű nikotin egyenletes adagját viszonylag könnyen fenn lehet
tartani, a dohányosok általában nem kétségbeesett kábítószerfüggők, akiket egy
kezelhetetlen, kényszeres vágy irányít – egészen addig, amíg meg nem próbál-
nak leszokni. Amikor absztinenciájának leghosszabb periódusáról ír, Walker azt
sugallja, hogy a dohányosok valójában csak akkor válnak függőkké, amikor egy

⁹ WALKER, E.: *Smoker: Self-Portrait of a Nicotine Addict*. San Francisco. Harper, 1990, 13–14. A továb-
bi idézetekre zárójelben hivatkozom a szövegben.

ideig nem dohányoznak. Egy cigaretta nélkül eltöltött hét után Walker egy „használhatatlan göröngy” (*Smoker*, 51). Felszed 20 kilót, a vérnyomása megemelkedik, megmerevedik a nyaka, fájdalmas kiütései lesznek, sajognak az ízületei, és öszszességében egy depressziós remetévé válik, aki képtelen koncentrálni, dolgozni, aludni vagy épp abbahagyni a sírást. Nyolc hónap kinszenvedést követően újra dohányozni kezd. Ironikusan megjegyzi, hogy miután visszaszokott az egészségtelen dohányzásra, minden egyes nappal egyre egészségesebb és optimistább lett. Tünetei fokozatosan eltűnnek, és képes folytatni normális, elfoglaltságokkal teli életét.

A függőség és a normalitás, betegség és egészség dichotómiái, amelyek központi jelentőségűek a függőség betegségekre alapozó modelljei számára, a dohányzás esetében bizonytalanok – a rák, a tüdőtágulás és a szívbetegség kísértetei ellenére is. A betegségtudat hiányának részben az az oka, hogy a dohányzás komoly következményei jövőbeliek. Elvont lehetőségekként léteznek, miközben a leszokás gyötrelme testi és azonnali. Éppen az egészség választása tesz beteggé. Narratívájában a nikotin *pharmakon*, egyszerre mérge és gyógyszer. Megöli Walkert, de képes meggyógyítani is.

A *dohányos* létezése önmagában tanúbizonyság a dohányzás drogfüggőségek között elfoglalt sajátos státuszára. [...] Például annak ellenére, hogy a dohányosok képtelenek uralni drogfogyasztásukat, képesek racionális gondolkodásra és helyzetük realista értékelésére. Erős ellentétben egy aktív alkoholistával, aki tagadásba és önmegtévesztésbe zárkózik, Walker élesen látja, hogy függő, és képes erről világos leírást adni. [...]

Egy másik paradoxon, hogy az „egyedülállóan alattomos” drog, amelytől Walker függ, nem is veszélyezteti az egészségét.¹⁰ A nikotint önmagában nem tekintik különösebben ártalmasnak, és megfigyelték, hogy jótékony hatásai is vannak az agyra.¹¹ Az ártalmas anyagok – orvosi kifejezéssel – a cigarettafüstben lévő kátrány és a széngáz. Ezt az addiktív ágens és az ártalom forrása közötti megkülönböztetést azonban nem lehet hangsúlyozni egy olyan diskurzusban, amely a függőséget és a fizikai ártalmat mint egy mindenen átívelő rendellenesség összefonódó elemeit alkotja meg. A Walker által támogatott NicA filozófia szerint ugyanis a

¹⁰ FARRAR, VI.

¹¹ Ld. RUSSELL, MICHAEL A. H.: Nicotine Intake and Its Regulation by Smokers. In: *Tobacco Smoking and Nicotine: A Neurobiological Approach*. Eds. WILLIAM R. MARTIN ET AL. New York, Plenum, 1987, 25–50, 43–47. Megállapították, hogy a dohányzás javítja a koncentrációt, a memóriát és a kognitív feladatok elvégzését részben a nikotin agybéli tevékenysége miatt. (WESNES, KEITH: Nicotine Increases Mental Efficiency: But How? In: *Tobacco Smoking and Nicotine: A Neurobiological Approach*. Eds. WILLIAM R. MARTIN ET AL. New York, Plenum, 1987, 63–79; és WARBURTON, D.: The Appetite for Nicotine. In: *Appetite: Neural and Behavioural Bases*. Eds. CHARLES R. LEGG – DAVID BOOTH. Oxford, Oxford University Press, 1994, 264–84, 271–72.) Emellett kapcsolatban áll a Parkinson-kór, az Alzheimer-kór, a Tourette-szindróma, a méhnyakrák és a fekélyes vastagbélgyulladás csökkent kockázatával is. (BITTOUN: *Stop Smoking*, 100; és FORD, BARRY J.: *SmokeScreen: A Guide to the Personal Risks and Global Effects of the Cigarette Habit*. North Perth, Australia, Halycon, 1994, 129; A további idézetekre zárójelben hivatkozom a szövegben).

dohányzás rossz hatásai és a függőség zsarnoksága nem szétválaszthatók, mivel a fizikai és a lelki ártalom forrása maga a függőség mint betegség.

A dohányzásról való leszokáshoz léteznek segédletek, amelyek látszólag a jó nikotin/rossz nikotin ellentétét konstruálják meg. A jó nikotint, mint például a rágót és a tapaszt, úgy ünneplik, mint a rossz nikotinhoz való kötődés úttörő kezelését. Ironikus módon azonban a nikotin gyógyírként, legalábbis rövid távon, több gyötrelmet okozhat a fogyasztójának, mint a nikotin méregként: hányinger, hányás, szédülés, száj- és torokfájás, kiütések és álmatlanság a kezelés lehetséges mellékhatásai. Egy másik veszély a túlzott hasonlóság: a nikotinos rágótól ugyanúgy kialakulhat a függőség, mint a cigarettától.

[...]

Ezen feszültségek és paradoxonok alapján nem meglepő, hogy a cigaretta örömei éppen olyan világosan, ha nem világosabban, tűnnek ki a szövegéből, mint a hátrányai. Walker beismeri, hogy a dohányzás hatására „olyan lelki béke uralkodik el rajta, amilyen soha máskor” (*Smoker*, 19), és hogy a „nikotin mindent megtesz, amit kérnek tőle. Működik.” (*Smoker*, 18) Később hozzáteszi, hogy a cigaretta tulajdonképp a dohányosok istenévé válik, mivel „sosem vall kudarcot. Mindig ott van.” (*Smoker*, 108) Nem csoda, hogy a dohányzásról való leszokáshoz készített útmutatók úgy beszélnek a leszokásról, mint egy szeretett lény elvesztése feletti gyászról, az újonc ex-dohányosokat pedig figyelmeztetik, hogy élénk, dohányzással kapcsolatos álmaik lehetnek (*Stop Smoking*, 73–74).

[...]

A DOHÁNYZÁS ÉS A JÖVŐBELI KOCKÁZAT

A jelenlegi dohányzásellenes irodalomban szokatlan, hogy Walker életrajzi narratívája és Hoffman Tizenkét Lépés programja a lelki és szellemi károkra helyezi a hangsúlyt. Mivel a dohányzásnak, más függőségektől eltérően, nincsenek a normális életvitelt nyilvánvalóan veszélyeztető vagy társadalmilag káros következményei, a legtöbb szöveg a dohányfogyasztásról való kép megalkotásában legfőbb társadalmi problémaként a fizikai betegséget emeli ki. A dohányosok többségének a cigarettázás igazán ártalmas orvosi következményei a jövőben jelennek. A dohányzásellenes diskurzus tehát a kockázat gondolatának bevetésével a jelen örömeit a jövő veszélyeivel ellensúlyozza.

A kétdimenziós idősíkbán, amely „az áramlás egyenletes folytonossága, ahol az univerzumból minden egyenlő sebességgel halad”, a dohányos képe úgy jelenik meg, mint aki a legjobb esetben is időpazarló, a legrosszabb esetben pedig perverz és önpusztító időromboló.¹² Az elképzelés, hogy a függőség a rendellenes temporalitás egy formája, sok különböző helyen előfordul. Például Norman

¹² Whorfot BARBARA ADAM idézi: Perception of Time. In: *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Ed. TIM INGOLD. London, Routledge, 1994, 503–26, 514.

Denzin szociológus heideggeri kategóriákat hívva segítségül az alkoholizmust az idő betegségének nevezi. Az alkoholista módosult és inautentikus időtudattal él, nincs szinkronban a „normális idővel”, elidegenedett attól. Fél a jövőtől és a múlttól, mégis bennük ragadt, képtelen a jelen mostjában létezni. Ezzel szemben a normális idő a jelenben alapoz meg minket, ami lehetővé teszi számunkra, hogy elérendő célokért dolgozzunk.¹³ Walker szövegében függőnek lenni kudarcot jelent a múltó idő kihívásával szemben. Úgy látja magát, mint aki „örök tinédzser-létben” ragadt, aki egy impulzív döntés foglya, amelyet harminc évvel ezelőtt hozott, naiv és magányos főiskolai hallgató korában (*Smoker*, 64). A bizalom abban, hogy a cigaretta majd megoldja a problémáit, azt jelentette, hogy elvesztette az esélyt arra, hogy megtanulja, miként legyen felnőtt. Függősége a múltja fogságában tartja a jelenét, és lerombolja a jövőjét.

A mainstream közegészségügyi irodalom kevésbé metaforikusan alkalmazza a temporális magyarázatokat. [...] Ezekben a megközelítésekben a kockázatot érintő pontos információ jelenti a kulcsfegyvert a függőséggel szemben, ahogyan azt a *SmokeScreen: A Guide to the Personal Risks and Global Effects of the Cigarette Habit* [FüstSzűrő: Útmutató a dohányzás személyes kockázataihoz és globális hatásaihoz] című ausztrál könyv példázza.¹⁴ [...] a szöveg azt sugallja, hogy azok az emberek, akik a dohányzás következményeként veszítik életüket, valószínűleg tizenöt-huszonöt évvel korábban halnak meg (*SmokeScreen*, 210). Általában véve az amerikai dohányosok körülbelül nyolc évet vesztenek az életükből (*SmokeScreen*, 132). [...]

Ismét a feszültséget a megváltoztathatatlan szükségszerűség, vagyis a jelen és a jövő lehetőségeinek szembeállításával magyarázzák. Mögötte az a feltételezés bújjik meg, hogy a függőség erőinek, amelyek jelenleg foglyul ejtik és megtévesztik a dohányos akaratát, valamilyen módon gyengülni fog a szorítása, sőt, idővel meg is szűnnek, s így lehetővé válik, hogy a dohányos megszabadítsa magát. A dohányzásellenes szövegek ezáltal optimista hangot tarthatnak fenn fenyegető üzenetük ellenére. A dohányosok az igazsággal ily módon felfegyverkezve gondoskodhatnak róla, hogy jövőjük más legyen, mint a jelenük; megnyugtadják őket, hogy a leszokás rendkívül hatékonyan csökkenti a kockázatokat, és hogy a test „ámulatba ejtő regenerálódó képességgel” bír. Négy dohányzásmentes hónap

¹³ DENZIN, N.: *The Alcoholic Society: Addiction and Recovery of the Self*. New Brunswick, N.J., Transaction, 1993, 97–101.

¹⁴ A közegészségügyi diskurzus általában azt feltételezi, hogy az emberek alábecsülik a dohányzás kockázatait, és nincsenek tisztában a veszélyek mértékével, ezért a „pontos” információt úgy értik, mint ami a kockázatok jelentőségét hangsúlyozza annak érdekében, hogy fokozza a kockázat érzékelését. Létezik ugyanakkor bizonyíték arra, hogy a fogvasztók a dohányzás halálózásra és várható élettartamra kifejtett hatásait hajlamosak a „tudományos” becsléseken felül becsülni. (VISCUSI, W. K.: *Smoking: Making the Risky Decision*. New York, Oxford University Press, 1992, 7, 83.) A kockázat ilyen túlértékelése különösen a tüdőrák esetében jut kifejezésre. Ennél fogva lehetne amellet érvelni, hogy a pontosságért való aggodalmat azzal az információval szolgálnák a legmegfelelőbbben, ha megnyugtatón a nyilvánosságot, miszerint a dohányosok esetében a tüdőrák kialakulásának kockázata valószínűleg kevesebb, mint ahogyan képzelik.

után a füstben található négyezer vegyi anyagnak már nincs nyoma a testben. Továbbá tíz-tizenöt év után a korai halál kockázata majdnem visszaesik ugyanarra a szintre, mint azok esetében, akik sosem dohányoztak (*SmokeScreen*, 204).

A dohányos testének regenerálódó képessége ugyanakkor csak a történet egyik oldala. A jövőbeli kockázattal való fenyegetés mindeközben úgy állítja elő a dohányos testét, mint ami már mindig is beteg és egészségtelen volt. A *SmokeScreen* szerint kettőből egy hosszú távú dohányos esetében a függőség halálosnak bizonyul (123–27). Nem lehet tudni, kit taglóz le és kit kímél meg, ezért az összes dohányosnak feltételeznie kell, hogy az előbbiek közé fog tartozni. Emellett a statisztikák a dohányosokat olyan emberekként mutatják be, akik nyolc évvel korábban hálnak meg, mint a nem dohányosok, s ez az összes dohányost úgy tünteti fel, mint aki már eleve időt veszít az életéből. A dohányos, aki jól érzi magát mostani egészségében és fittségében, tagadásban él teste valódi identitását illetően, amely pedig annak gyors hanyatlásában áll.

[...]

A függőség és a jövőbeli kockázat diskurzusaiban egyaránt vannak olyan nyomok és rések, amelyeken keresztül alternatív értelmezései is felbukkannak a dohányzásnak. Ha a dohányzás vonzó tulajdonságait komolyan vesszük, és a temporalitás viszonylatában gondolkodunk róla, lehetővé válik, hogy a dohányzás és az idő között másféle kapcsolatot létesítsünk, s hogy ebből a dohányos az idő és az öröm aktív és gyakorlott megteremtőjeként tűnjön fel. Mindez nemcsak átértékeli a dohányzást, hanem megmutatja a függőség pozitív tulajdonságait is. A befejező rész ezeket a lehetőségeket vázolja fel.

TEMPORALITÁS ÉS ADDIKCIÓ

A dohányzás öröme temporális hatásokhoz kapcsolódik, az az apró rítus, mely jelzi az idő múlását, időt vesz igénybe. Valóban lehet emellett érvelni, hogy a cigaretta időt teremt. Richard Kleint idézve:

A pillanat, mikor elővesz valaki egy cigarettát, lehetővé teszi számára, hogy egy zárójelet nyisson a hétköznapi tapasztalat idejében, ez a felfokozott figyelem tere és ideje, amely a transzcendencia érzését hívja elő (*Cigarettes*, 16).¹⁵

Hilary Graham megmutatta, hogy számos fiatal, fehér, munkásosztálybeli anya számára a dohányzás jelenti a mindennapos túlélést. A cigaretta segítségével struktúrát és rendet visznek a másképpen kaotikus munkanapokba. Emellett a dohányzás asszertíven önmagára irányuló tevékenysége a maguk számára teremtett és magukra fordított teret és időt is megtestesítette.¹⁶ A temporalitás visz-

¹⁵ KLEIN, R.: *Cigarettes Are Sublime*. Durham, N.C, Duke University Press, 1993.

¹⁶ GRAHAM, H.: *Surviving by Smoking*. In: *Women and Health: Feminist Perspectives*. Eds. SUE WILKINSON – CELIA KITZINGER. London, Taylor & Francis, 1994, 102–103, 116–20.

gálata ugyanakkor a dohányzással kapcsolatos nemi különbségek megértéséhez is hozzájárulhat. Sokan sajnálkoztak afelett, hogy a nők milyen gyengék a cigaretta csábításával szemben, és hogy milyen nehéz leszokniuk. A feminista leírásokban a nők cigarettától való függősége sokszor alávetett státuszukat tükrözi. Azért dohányoznak, hogy kezelni tudják az abból fakadó frusztrációt, hogy mindig „kedvesnek” kell lenniük, a sokféle szerepük által okozott stresszt, és hogy a dohányzáson kívül kevés olyan tevékenység van, amikor irányítani tudnának. A nők dohányzásának kapcsán gyakran idézett másik tényező a hízástól való félelem, amelyet úgy írnak le, mint ami már a „paranoiához közelít” (*Stop Smoking*, 80). A patriarchális elnyomás tüneteként értelmezett dohányzó nő központi alakjával ellentétben áll a keményen ivó, keményen dohányzó karrierista nő képe, aki „maszkulin” szokásokat sajátít el a hatalom és a siker hajszolása során.¹⁷

Ezek a magyarázatok, akármennyi is bennük az igazság, úgy ábrázolják a nőket, mint akiket a hiány motivál, miközben a férfiak dohányzását nem problematizálják. A nők a hatalom, az önbizalom, a magabiztos viselkedés, a szabadság vagy a szeretet pótlása képpen cigarettáznak. A férfiak ezzel ellentétben dohányzó puristák, akik magáért a dohányzásért dohányoznak. Ha azonban a dohányosokat az idő és a tér manipulátorainak tekintik, olyan tipikusan férfi igényeket is el lehet képzelni, amelyeket a cigarettázás elégít ki. A *Füst* című Wayne Wang/Paul Auster filmben a dohányzás teszi lehetővé a férfi intimitást. A füst ködének védelmében a férfi karakterek titkokat és történeteket osztanak meg egymással, vigasztalást nyújtanak, tanácsot adnak egymásnak, megerősítik a barátságukat. Valahol a tevékenység és a tétlenség között a dohányzás teremti meg azt a teret, amely elég nyitott ahhoz, hogy a feltárulkozást és az érzelmi kapcsolat kialakulását elősegítse anélkül, hogy tátongó és fenyegető ürességével az érzékenység maszkulin formáinak óvatos kibontását gátolná.

Fontos elem, hogy a cigaretta által teremtett idő és tér természete nem univerzális, hanem a kontextustól és a dohányos nemi identitásától függ. A *Füst* férfikarakterével szemben Ellen Walker, aki nikotinfüggőként jellemezte magát, a cigarettafüstöt „tapintható falnak” nevezi, amelyet arra használ, hogy eltávolítsa magát másoktól mind fizikai, mind érzelmi értelemben (*Smoker*, 105). Ha az addikció és az idő témáit összekapcsoljuk, a dohányzás temporális tulajdonságai központi jelentőségűvé válnak. A regényolvasóhoz hasonlóan a magányos dohányos kivonhatja magát, legalábbis részben, a mindennapos társadalmi idő alól, amikor a füst függönyének védelmében átadja magát a magányos élvezetnek. Nowotny megfigyelése szerint Nyugaton az emberek úgy vélik, kevés az idő, és mindig „több idő”-re vágnak (*Time*, 97). De általában nem pusztán több időre, hanem egy egészen más jellegű idő után vágyakoznak. Az emberek „magukra akarnak időt fordítani”, a társadalmilag szervezett munka és a szabadidő beosztásán túl.

¹⁷ Ld. Neales írását a dohányzó és italozó „Új Ausztrál Nő” „városi legendájáról”: NEALES, S.: *The Ultimate Equality: Die Like a Man.* = *Age*, Melbourne, Australia, 1993. március 27., 20.

A dohányzás tekinthető úgy, mint az „autonóm pillanat iránti vágyakozás” beteljesülésének megélése (*Time*, 132). A személy érintkezésben marad a környezetével, de kontemplatív távolság helyeződik a cselekvő és a cselekedet közé, melyeket a dohányzás tevékenysége kapcsol össze. A dohányzást nem tekintik cselekvésnek, ugyanakkor tétlenségnek sem (*Cigarettes*, 35).

A cigaretta eltérő időbelisége részben a körkörösségen és az ismétlésen alapul. Az egyes mozdulatok azonossága rekurzív és visszafordítható időt sejtet, mely megnyugtató ellentétben áll a lineáris idő egyenletes menetelésével a halál felé. Klein megfigyelése szerint:

„Minden egyes cigaretta számszerűen magában foglalja az összes többi, vele pontosan megegyező cigarettát, amelyet a dohányos sorozatban fogyaszt; mindegyik cigaretta azonnal előhívja a következőt és válaszol az előzőre” (*Cigarettes*, 26).

A jelen kontextusban a lánc inkább egy kerékhez hasonlít. Minden egyes cigaretta kapcsolatban áll az elmúlt és a jövőbeli cigarettákkal, de nem szükségszerűen az őt közvetlenül megelőző és követő szomszédjával. A kapcsolat a megismélt pillanatok között van, amelyek felidéznek, és előre sejtetik egymást: a reggeli kávéhoz, a vonatra való várakozáskor vagy a szex után elszívott cigaretta, esetleg a nap utolsó cigarettája. A dohányzás kerekén a dohányzás nyújtotta megelégedettség a vágnak éppúgy ösztönzője, mint beteljesülése. A függőség ebből a szempontból nem a dohányzás rettenetes következménye, hanem az élvezet része, mely megerősíti a vágy megjósolható visszatérését. Itt a vágy iránti függőség jelenik meg, Barthes szavaival, „a vágyam az, amelyre vágyom, és a szeretett lény nem több, mint ennek eszköze”.¹⁸ Végző soron a függőség biztosítja az élvezet potenciálisan végtelen ismétlődését.

A dohányzás azáltal, hogy a hétköznapi időn kívül egy másfajta időt teremt, egy olyan időt, amely nem tevékeny és nem is tétlen, sok más időtöltéshez hasonlít, melyet szintén temporális másságáért értékelnek: ilyen a zenehallgatás, az úszás, a meditáció vagy a szado-mazochista rituálék, hogy csak néhányat említsünk. Ahelyett, hogy pusztán megsemmisítené az időt a jövőben, a dohányzás egy más jellegű időt teremt a jelenben. A cigaretta függőséget okozó tulajdonsága épp annyira esztétikai, mint amennyire kémiai jellemző, ez is a hatalmához tartozik, hatalma pedig része a függőséget okozó tulajdonságának.

A dohányos, aki leteszi a cigarettát az időtöbblet egyik formáját a másikra cseréli. Az egészség feltételezett ideálja, amelyet az egészséget propagáló diskurzusban ünnepelnek, elhomályosítja ezt a cserét azáltal, hogy a jövőbeli betegség elkerülését az önmegerősítő és önbeteljesítő gyakorlatok elsajátításával ütközteti.

¹⁸ ROLAND BARTHES: *Beszédtöredékek a szerelemről*. Ford. Albert Sándor. Budapest, Atlantisz, 1997. [*A Lover's Discourse: Fragments*. Trans. Richard Howard. Harmondsworth, Penguin, 1990, 31.]

Ha az egészséget úgy kezeljük, mint ami minden érdemlegest és értékeset felöllel, nem veszünk tudomást a tényről, hogy a hosszú és betegségmentes élet iránti vágy ellentétbe kerülhet, és gyakran ellentétbe is kerül az olyan szokásokkal, amelyektől úgy érezzük, hogy többet teszünk a pusztá létezésnél. Önarcképében Walker azt, hogy a kockázatok ellenére képtelen a leszokásra, erős függősége melletti tanúságtételként jeleníti meg. Írása azonban úgy is olvasható, mint a jelenbeli létezés és az egyéni jövő védelmezése, építése közötti feszültség terméke. A kettő közti egyensúly felállítása talán inkább egyéni ízlés, mintsem igazság kérdése.

(Keane, Helen: *Smoking, Addiction, and the Making of Time. High Anxieties: Cultural Studies in Addiction*. Eds. Brodie J. F – Marc Redfield. University of California Press, 2002, 119–133.)

Fordította: Vásári Melinda

IRODALOM

- ADAM, BARBARA: Perception of Time. In: *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Ed. TIM INGOLD. London, Routledge, 1994, 503–26.
- ANTI-CANCER COUNCIL OF VICTORIA: Smoking: Your Questions Answered. In: *Deadly Habits?* Ed. KAYE HEALEY. Wentworth Falls, Australia, Spinney, 1992.
- BARTHES, ROLAND: *Beszédtöredékek a szerelemről*. Ford. Albert Sándor. Budapest, Atlantisz, 1997. [BARTHES, ROLAND: *A Lover's Discourse: Fragments*. Trans. Richard Howard. Harmondsworth, Penguin, 1990, 31.]
- BITTOUN, RENÉE: *Stop Smoking!: Beating Nicotine Addiction*. Milsons Pt., Australia, Random House Australia, 1993.
- DENZIN, NORMAN: *The Alcoholic Society: Addiction and Recovery of the Self*. New Brunswick, N. J., Transaction, 1993.
- DUCHARME, DIANE: The Cigarette Papers. In: *Recoveries: True Stories by People Who Conquered Addictions and Compulsions*. Eds. LINDSEY HALL – LEIGH COHN. Carlsbad, Calif., Gurze, 1987.
- FORD, BARRY J.: *SmokeScreen: A Guide to the Personal Risks and Global Effects of the Cigarette Habit*. North Perth, Australia, Halycon, 1994.
- FOX KELLER, EVELYN: Master Molecules. In: *Are Genes Us? The Social Consequences of the New Genetics*. Ed. CARL F. CRANOR. New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1994.
- GRAHAM, HILARY: Surviving by Smoking. In: *Women and Health: Feminist Perspectives*. Eds. SUE WILKINSON – CELIA KITZINGER. London, Taylor & Francis, 1994.
- HANSON HOFFMAN, ELIZABETH: *Recovery from Smoking: Quitting with the 12 Step Process*. Center City, Minn, Hazelden, 1991.
- JAY, L.: Nicotine Anonymous. In: *The Clinical Management of Nicotine Dependence*. Ed. JAMES COCORES. New York, Springer Verlag, 1991.

- KLEIN, RICHARD: *Cigarettes Are Sublime*. Durham, N. C., Duke University Press, 1993.
- MARTIN, WILLIAM R. ET AL. (Eds.): *Tobacco Smoking and Nicotine: A Neurobiological Approach*. New York, Plenum, 1987.
- MATTHEWS, ROBERT: Some Are Born to Be Smokers Say Scientists. = *The Sunday Telegraph* [UK] on-line. Reuters Newsbriefs Health List, 1995. június 11.
- NEALES, SUE: The Ultimate Equality: Die Like a Man. = *Age*, Melbourne, Australia, 1993. március 27.
- NELKIN, DOROTHY – M. SUSAN LINDEE: *The DNA Mystique: The Gene as a Culture Icon*. New York, Freeman, 1995.
- NICOTINE ANONYMOUS: How Nicotine Anonymous Works. = *Nicotine Anonymous*, 1996. január 15. <http://www.slip.net/~billh/nicworks.html>
- ROSE, STEVEN ET AL.: *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. Harmondsworth, Penguin, 1984.
- VISCUSI, W. KIP: *Smoking: Making the Risky Decision*. New York, Oxford University Press, 1992.
- WALKER, ELLEN: *Smoker: Self-Portrait of a Nicotine Addict*. San Francisco. Harper, 1990.
- WARBURTON, DAVID: The Appetite for Nicotine. In: *Appetite: Neural and Behavioural Bases*. Eds. CHARLES R. LEGG – DAVID BOOTH. Oxford, Oxford University Press, 1994.

LORRAINE GREAVE

Füstfüggöny – a nők dohányzásának kulturális jelentése

Ez a fejezet a nők dohányzásáról, identitásáról és a nők dohányzására adott társadalmi reakciókról szól. Ha meg akarjuk érteni a nők dohányzási szokásait, tőlük kell megkérdeznünk, mit jelent számukra a cigaretta. Ezt a személyes jelentést azonban a dohányipar ravasz stratégiái, valamint a dohányzást érintő folytonosan változó társadalmi és kulturális normák és szabályozások jelentős mértékben bonyolítják.

Meglátásom szerint a dohányzás segíti a nők alkalmazkodását a társadalmi normákhoz, segít megbirkózni az életkörülményekkel. Sokszor lökhárítóként vagy falként funkcionál a nők egyéni, belső és megélt tapasztalatai, valamint külső társadalmi valóságuk között. A dohány nagy mennyiségben történő fogyasztása, ellentétben az alkohol- és a drogfogyasztással, nem befolyásolja a nőket társadalmi szerepeik és kötelezettségeik ellátásában. A cigaretta esetében, bár ez is öngyógyításra használt drog, nem létezik a „túlhasználatnak” egy olyan szintje, amely társadalmi szankciókat vonna maga után. A cigarettázás a társadalmi kontroll egy formájaként is funkcionálhat, mivel a cigaretta csillapítja a negatív érzéseket, és következképpen engedelmesebbé tesz. A várandós dohányosok képezik az egyetlen kivételt ez alól a szabály alól.

Bár léteznek úttörőnek számító tanulmányok, például Richard Kleintől a *Cigarettes Are Sublime [A cigaretta fenséges]* (1993), a nők dohányzása eddig nem került komoly elemzés fókuszába. Csak a közelmúltban, a nemi különbségeket is figyelembe vevő kutatások nyomán értették meg a legfontosabb különbségeket a nők és a férfiak cigarettázási szokásai között. [...] Ám mivel a nők különböző társadalmi osztályhoz, különböző etnikumhoz, és különböző életkorba tartoznak, és szexuális orientációjuk is különböző lehet, nem szabad azt feltételezni, hogy egységes és közös tapasztalataik vannak vagy lesznek. [...]

A NŐK DOHÁNYZÁSÁT BEFOLYÁSOLÓ TÖRTÉNELMI ÉS KULTURÁLIS TÉNYEZŐK AZ IPARI ORSZÁGOKBAN

A dohányzás története konfliktusokkal terhelt, mióta Észak-Amerika első felfedezői a dohányt Európába hozták. A dohányzás heves reakciókat és nem elhanyagolható mértékű morális és jogi szabályozást váltott ki az évszázadok során. Az 1500-as évek folyamán Európában „dohányházakat” alapítottak a dohányzók számára, és a gyógyszerárak csak receptre árusították a dohányt.¹ Ironikus, hogy

¹ Vö. CORTI, E.: *A History of Smoking*, London, George Harrup, 1931, 5. és 6. fejezet.

csaknem öt évszázaddal később Észak-Amerikában a dohányosokat ismét marginális társadalmi terekbe szorítják.

A tizenhatodik századi Európában a dohányzást egyszerre tartották morális gyengeségnek, megalkuvásnak, az „indián barbarizmus” jelének, valamint gyógyírnak a rákra, az asztmára, a fejfájásra, a férgekre, és a „női megbetegedésekre.”² Amióta Európában megjelent a dohány, a nők dohányzásának ügye folyamatosan terítéken van. Az 1800-as évek végén a gyárilag előállított cigaretták a nők dohányzási szokásait is megváltoztatták, a férfiak közül pedig még többen kezdtek dohányozni. Ezt megelőzően Európában csak a férfiak és néhány munkásosztálybeli nő dohányzott, ők többnyire pipából vagy szivar formájában szívták a dohányt. Ekkoriban a dohányzás nem számított nőiesnek. Kétszáz év alatt azonban kialakult az elképzelés, hogy a nőknek ugyanolyan joguk van dohányozni, mint a férfiaknak.

[...]

NŐKRE FÓKUSZÁLVA

Az első, nyíltan az észak-amerikai és egyesült királyságbeli, illetve más ipari országokban élő nőket megcélzó cigarettahirdetés az 1920-as évek végén jelent meg. Más társadalmi változásokkal összhangban a nők piacának megcélzása hatékonyan terjesztette el a cigarettázást a nők körében. Az 1930-as évek folyamán tovább nőtt a nők dohányzásának társadalmi elfogadottsága, és a második világháború végére széles körűvé vált. A második világháború alatt a nőknek kellett pótolniuk a férfi munkaerőt, amíg a férfiak harcoltak. Ez a társadalmi szerepeket érintő hangsúlyeltolódás bizonyította a nők erejét és különféle munkákhoz való alkalmazkodó készségét. Időlegesen felfüggesztették a nők társadalmi helyét és szerepét érintő előítéleteket is, és a nők könnyebben átvehették a korábban férfiasnak vélt viselkedésmintákat.

Ekkoriban tehát mind a kapitalizmus, mind pedig a haza érdekét szolgálta, hogy a nők átvegyék a férfiak szerepeit. A dohánycégek számára pedig ott volt a nők hatalmas, felderítetlen piaca. A dohánycégek a fronton harcoló férfiak hazafias támogatóinak szerepében jelentek meg, és reklámkampányaikban gyakran buzdították az otthon maradottakat, hogy kartonnyi cigarettával támogassák a katonákat. Mielőtt az 1940-es években először felmerült, hogy a dohányzás egészségügyi problémákat okozhat, és mielőtt a dohányzás széles körű orvosi kutatások célkeresztje lett, a kifejezetten nőket célzó dohányhirdetések száma egyre növekedett.³ Egészen az 1950-es évekig kellett várni arra, hogy egészségügyi csoportok szervezeten lépjenek fel a dohány ellen az Egyesült Államokban, Kanadá-

² Uo. 58, 75, 79.

³ Vö. ERNSTER, V.: Mixed Messages for Women: A Social History of Cigarette Smoking and Advertising. = *New York State Journal of Medicine*, July, 1985, 335–340, és HOWE, H.: A Historical Review of Women, Smoking and Advertising. = *Health Education*, May/June 1984, 4.

ban és az Egyesült Királyságban; tevékenységüket onnan folytatták, ahol néhány dohányellenes lobbizás az első világháború előtti években abbahagyta. Bár ebben az időben még mindig úgy gondolták, hogy a dohányzáshoz köthető betegségek csak a férfiakat érintik, mivel a dohányzás a nők között is terjedt, fokozatosan fény derült az ő érintettségükre is. Ennek ellenére a dohányzás káros egészségügyi hatását kutató vizsgálatok homlokterében egészen az 1980-as évekig férfiak álltak.

A HALHATATLANSÁGTÓL A SZABADSÁGIG

A gyárban előállított cigaretta kicsit több, mint egy évszázada hozzáférhető. Az 1800-as évek végétől az 1920-as évekig a nők dohányzását lázadásnak tekintették, és marginálisnak számított, hiszen a prostitúció szimbóluma volt.⁴ Nagy számban csak a második világháború óta dohányoznak a nők az ipari országokban. Míg azonban a dohányzásellenesség keresztes lovagjait jelenleg az egészség és a környezetvédelem aggasztja, a század elején legfőbb aggodalmuk az erénytől való elfordulás volt, s jelképe, a dohányzás. A dohányzó nők bukott nők voltak, „kurvák”, „prostit” és „bűnösök”. Ez az egyenlőségtétel annyira beivódott a köztudatba, hogy a nyilvános helyen történő dohányzást kifejezetten erkölcsellennek tartották. 1908-ban egy New York-i nőt letartóztattak, mert cigarettázott.⁵

Az 1920-as években újraéledt a háztartásbeli nő és az anyaszerepben lévő nő ideálja.⁶ Az otthon őrei és az anyák nem dohányoztak. A nők jogai azonban kiszélesedtek, és ezt kiváló érzékkel fordították saját hasznukra a cigarettagyártók. Az 1920-as évektől kezdve a Great American Tobacco Company célzott erőfeszítéseket tett arra, hogy eltörölje a nyilvánosan dohányzó nőket sújtó tabut. A feminizmust marketingfogásnak használták és a „fogyasztói szókincs” [*jargon of consumerism*] része lett.⁷ A. A. Brill, akit a vállalat azért bérelt fel, hogy stratégiai tanácsokat adjon, egyértelműen fogalmaz:

A nők számára a cigaretta a szabadság szimbóluma lehet... A dohányzás az orális erotika szublimációja; a cigaretta szájbavétele az orális zónát ingerli. Teljesen normális, hogy egy nő dohányozni akar. Az első dohányzó nőkben valószínűleg túltengtek a férfias tulajdonságok és azért vették át ezt a szokást, mert férfias tevékenység volt. De ma a női emancipáció sok női vágyat a fel-

⁴ BANNER, L.: *American Beauty*. New York, Alfred Knopf, 1983, 76.

⁵ COOK, L. – J. MILNER: *Smoking Symbols: Gender, Tobacco Use, and the Archeological Record*. A Society for Historical Archeology éves konferenciáján elhangzott előadás. Richmond, Virginia, 1991. január 12.

⁶ Vö. EHRENRICH, B. – D. ENGLISH: *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women*. Garden City, Anchor Books, 1979, 5. fejezet.

⁷ EWEN, S.: *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*. London, McGraw-Hill, 1976, 160.

színre hozott. Számos nő ugyanazt a munkát végzi, mint a férfiak. A cigaretta, amelyet eddig a férfiakkal azonosítottak, most a szabadság fáklyája lett.⁸

Ennek eredményeként az 1929-es New York-i húsvéti felvonuláson a cigaretta-ázó nők egy dohánygyár-toborozta és széles körben reklámozott csoportja menetelt, ők a „szabadság fáklyájára” a nők elnyomása elleni lázadásból gyűjtöttak rá. Ezt a marketingfogást az Egyesült Államok vezető feministáinak együttműködésével valósították meg. Ewen „kereskedelmi feminizmusnak”-nak [*commercial feminism*] hívja ezt az irányzatot, és, bár a „kereskedelmi feminizmus” nem szorítkozik pusztán a dohányzásra, továbbgondolt változatai ma is a cigarettamarketing eszközeit képezik.

Mivel nem volt bizonyíték a dohányzás egészségkárosító hatásaira, a dohányzás ellenzői az 1920-as években higiéniai és morális érveken kívül nem tudtak mással dolgozni. Könnyű volt a cigarettaelenes kampányt nőellenes, antifeminista, és a választás szabadságát ellenző kampánynak tekinteni. Ugyanis az 1920-as évekre a dohányzás már nem a prostitúció emblémája volt, mint az első világháború előtt, hanem a nők szabadságának szimbóluma lett, és a viktoriánus értékek elhalványulását jelezte. A dohányzás ugyanakkor elválaszthatatlanul összefonódott a ruhák reformjával, a bubifrizurával, az éjszakai étellel és a választójoggal is.

Hat évtizedre volt szükség ahhoz, hogy egészségügyi és társadalmi elemzők megcáfolják a nők szabadsága és a nők dohányzása közötti kapcsolatot. A dohányzás erős addiktív tulajdonságára ugyanis csak fokozatosan derült fény, amikor a dohányosokban tudatosult, hogy milyen nehéz letenni a cigarettát. Ennek ellenére, a cigaretta reklámok szabadságmotívumának ellenpontjaként a „szabadságvesztés” fogalmát nehezebb volt a cigarettához társítani, és beépíteni a köztudatba.

A FÉRFIASTÓL A NŐIESIG

A dohányzás férfias jellege az egyik fő tényezője volt annak a kulturális szimbolizmusnak, amelyet a dohányzó nők az 1920-as évek ipari országaiban megéngattak. A dohányzás a férfiak területe volt, különösen mielőtt a tömeggyártott cigaretta betört volna a piacra, és még a pipa és a szivar dominált; ekkoriban a dohányzó nő férfiasnak számított. Marjorie Garber, a nyugati cross-dressing kulturális jelentéseiről írt elemzésében megmutatja, hogy a dohányzásnak milyen nagy szerepe volt a társadalmi nemek közötti határ elmosódásában. Megjegyzi, hogy a huszadik század első évtizedeiben a dohányzást általánosan a férfi ízlés megnyilvánulásának tartották, és főleg a leszbikusokról gondolták, hogy a férfi öltözék és attitűd felvételével párhuzamosan a dohányzás is vonzó a számukra. Romaine Brooks, Una Troubridge, Radclyffe Hall és Colette jól illusztrálják „a társadalmi

⁸ Uo.

és a szexuális felszabadulás" [*liberation*] közötti kapcsolatot.⁹ A „felszabadulást” ők úgy értelmezték, hogy végre lehetőség nyílik a férfiként való viselkedésre (és a dohányzásra).

Az 1930-as évekre a divat egyre függetlenebb lett a nemtől, a cigaretta női fogyasztási cikke is vált, és csökkent a nőies és a férfias öltözködés közti különbség. A cigaretta reklámokban és a populáris kultúrában a dohányzás és a férfiaság közti kapcsolat ennek ellenére megmaradt.

(HETERO)SZEXUALITÁS

Az 1940-es és 50-es évekre a cigaretta nélkülözhetetlen erotikus tárgygyá vált, a férfiakra gyakorolt vonzerő növelésének lett eszköze. Ez nem csak azt tette lehetővé, hogy a dohánytermékek terjesztői elérjék a heteroszexuális nők hatalmas piacát, hanem megerősítette a dohányzás, a hatalom és a szexuális kihívás közti kapcsolatokat is az észak-amerikai kultúrában.

Ha egy nő dohányzott, az már nem azt jelentette, hogy lesbikus, épp ellenkezőleg, a cigarettázás a heteroszexuális nők divatos tevékenységévé vált. Ugyanakkor az 1940-es évektől az 1980-as évekig a dohánytermékek marketingesei arra törekedtek, hogy a cigarettát divatos kifinomultsággal és a felfelé történő társadalmi mobilitással kapcsolják össze.

A divatlapokon keresztül indított kampányok például a divatbemutatók ki-futóin ábrázoltak dohányzó nőket.¹⁰ Az ehhez hasonló marketingstratégiák világosan tükrözik a patriarchátus és a kapitalizmus értékrendszerét, amennyiben a heteroszexualitás intézményét támogatják, céljuk pedig a profit növelése. [...]

A múlt század folyamán az ipari országokban a nők dohányzásának kulturális jelentése, és ennek kapcsolata a társadalmi nemmel [*gender*] elmozdult: a dohányos nőket a férfiak eleinte *megvásárolták* (pl. a prostituáltakat), aztán *hasonlóakká* váltak a férfiakhoz (leszbikus/férfias/androgün), végül pedig *vonzóvá* váltak férfiak számára (divatos/heteroszexuális). Sokak számára ez tükrözi a nők saját szexuális létük fölött gyakorolt hatalmának történelmi változásait. Néhány radikális számára azonban ugyanez a heteroszexualitás intézményének további megszilárdulását, a szexuális orientáció kérdésének eltörlését, és a női hatalom fogalmának manipulálását bizonyítja.

⁹ GARBER, M.: *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. London, Routledge, 1992, 156.

¹⁰ VÖ. AMOS, A.: *Women's Magazines and Tobacco – Preliminary Findings of a Survey of the Top Women's Magazines in Europe*. In: *The Global War, Proceedings of the Seventh World Conference on Tobacco and Health*. Eds. B. DURSTON – K. JAMROZIK. Western Australia, Health Department of Western Australia, 1990.

PATRIOTIZMUS ÉS HÁBORÚ

A dohányzás androgün megjelenítése a második világháborúval és a nők munkaerő piacra kerülésével jelent meg újra Európában és Észak-Amerikában, ahol a nőknek gyakran nem hagyományos (férfi) munkát kellett végezniük. A cigaretta és a hazaszeretet között az első világháborúban létrejött kapcsolat a második világháború során tovább erősödött. A nőket egyaránt ábrázolták nem hagyományos munkakörökben (a cigaretta is jelen volt a képeken) és aktív katonai szolgálatot teljesítve.¹¹ Továbbá a cigarettát mind az Egyesült Királyságban, mind pedig az Egyesült Államokban nélkülözhetetlen élelmiszernek nyilvánították, és az élelmiszerhez hasonlóan jegyre adagolták. 1941-ben Roosevelttel kijelentette, hogy a dohány alapvető termény, és az amerikai dohánytermesztőket még a katonai szolgálat alól is felmentette.

A kapcsolat a dohányzás, az egyenlőség, a férfiasság és a hazafiasság között ezekben a nyugati országokban erősebbé vált és beárnyékolta a nők dohányzására irányuló minden maradék morális ellenvetést. A dohánytermékek előállítói, csakúgy, mint az első világháború alatt, összekapcsolták a külföldön szolgáló „fiúk” kényelmét a cigaretta hozzáférhetőségével. Kanadában például az újságok listázták a dohányalap támogatóinak nevét és adományuk összegét. [...]

A második világháború után, amikor nagyszámú nőt küldtek vissza a hagyományos szerepekbe, a cigarettareklámok azonnal másfajta képekkel kezdtek operálni. Az – általában fiatal, fehér és középosztálybeli – nőket feleségként, a viszontlátást váró szeretőként, vagy a nászútra kartonszám cigarettát vivő menyasszonyként ábrázolták.¹² Az 1940-es évek alatt a dohányzást egyre inkább társaságbeli szabadidős tevékenységként reklámozták, melyben nők és férfiak egyaránt részt vehetnek – ez a téma még mindig uralja a dohánygyárak hirdetéseit.

MUNKA ÉS SZABADIDŐ

1950 és 1970 között a cigarettareklámok egyre ritkábban ábrázoltak dolgozó nőket, háziasszonyokat, vagy anyákat. Az uralkodó értékrend a középosztálybeli családi életre helyezte a hangsúlyt. Valószínűleg a dohányzás okozta egészségügyi károsodásra utaló bizonyítékok megjelenése kényszerítette a hirdetőket arra, hogy a cigarettázó nőket már ne az élet aktív szereplőiként ábrázolják, hanem úgy, mint akik pusztán társasági életet élnek.¹³ A forgalmazók a nők dohányzását egyre inkább szabadidős tevékenységként határozták meg, a kikapcsolódás forrásaként. Ahogy a nők munkaerőpiaci részvétele növekedett, a dohánymarketing egyre inkább azt hangsúlyozta, hogy nők élete stresszes, és a pihenéshez segítségre van szükségük. Ilyen segédletnek tüntették fel a cigarettát, a dohánykereske-

¹¹ JACOBSON, B.: *Beating the Lady Killers*. London, Pluto Press, 1986, 44.

¹² ERNSTER, V.: *I. m.*, 337.

¹³ SEXTON, D. – P. HABERMAN: Women in Magazine Advertisements. = *Journal of Advertising Research*, 14:4, 1974. augusztus, 44.

delmi lapok pedig külön megcélozták a munkaerőpiacon jelen lévő stresszes nők „kiaknázatlan nyugati piacát”.¹⁴ A cigarettaforgalmazók tehát sikerrel ültették el az emberek fejében azt az elképzelést, hogy a nők túlhajszoltak, anélkül, hogy konkrét munkavégzés közben ábrázolták volna őket. [...]

Ez a marketing megközelítés egy összetettebb kulturális üzenetet hordoz. Látványosan a nők függetlenségét mozdítja elő, ám valójában a nők függőségét támogatja. E szerint a cigarettán keresztül elérhető az egyenlőség, a cigaretta öröm és jutalom, nem pedig a függőség szimbóluma. [...] A legtöbb kutatásban azonban a hangsúly továbbra is a nők egyéni dohányzási szokásain maradt, mintha a nők a dohányzást pusztán „választanák.” Pedig számos olyan társadalmi szerkezeti tényező van, amely a kortárs nyugati kultúrában a nők cigarettához való vonzódását és kötődését táplálja.

SZIMBÓLUM ÉS MEGNYUGVÁS: A DOHÁNYOS NŐK HANGJA

Amikor a dohányzásról beszélnek, a nők egyaránt említik annak szimbólumértékét és megnyugtató voltát. Olyan ellentmondások kerülnek elő, melyek a dohányzást övező kulturális és történelmi ambivalenciákat tükrözik. A dohányzó nők számos fontos témát érintenek, úgymint a dohányzásnak a társas kapcsolatok szervezésére, a róluk kialakult kép formálására vagy az érzelmek irányítására történő felhasználását. A nők a kötődés vagy épp az egyenlőség megteremtésére, a távolság megtartásra, hárításra vagy egy kapcsolat megszakítására is használhatják a dohányzást. A dohányzás hozzájárulhat a függetlenséghez, a különbözőség kifejezéséhez, lehet egy stílusjegy, fejezhet ki elfogadást. A nők érzelmeik szabályozására, különösen negatív érzéseik csökkentésére használják a dohányzást. Egyfajta támasztéknak látják a cigarettát, amely a kiszámíthatóság, a biztonság forrása. Ugyanakkor büntület, feszültség és önbüntetés eredete is.

A függők számára az, ami egykor stimuláló és erőt adó inger volt, nyüggé és stigmává válik. Ami egykor kívánatos volt a dohányzásban, lehet, hogy már nem az, és néha maguk a dohányzó nők sem kívánatosak kulturális értelemben. De a kötöttség, amelyet a cigaretta reprezentál, világos. Míg sok nő azért kezd el dohányozni, mert ettől a függetlenség és a szabadság érzését várja, a tényleges eredmény a függőség és a korlátok. A cigarettázás kínálta támogatás konfliktusok árán érkezik, és ára van.

Olyan [a cigaretta], mint egy társ. A legmegbízhatóbb társ, akivel találkoztam. A cigaretta a legjobb barátom... (Barb)

A cigaretta stabilabban jelen van az életemben, mint bármelyik ember. (Carla)

¹⁴ B. JACOBSON: *I. m.*, 48.

A társadalom számára egyértelműen hasznos, amikor a nők elnyomják negatív érzelmeiket. Ha a nők elfojtják a dühüket, a körülöttük lévőket nem zökken-
tik ki kényelmükből és önelégültségükből. Nem kell felelősséget vállalniuk, amíg
a nő a dohányzáson keresztül „vissza nem szívja a dühét”. Hasonló társadalmi
haszna van annak is, amikor a nők a dohányzáson keresztül valósítanak meg
mikrointerakciókat. A dohányzás által működtetett kapcsolatok ugyanis azokat a
feladatokat látják el, amelyeket a megfelelő társadalmi struktúráknak és politikai
irányelveknek kellene.

NŐK, DOHÁNYZÁS ÉS IDENTITÁS

[...]

A dohányzás jelentése(i) a nők számára többszintű(ek) és változékony(ak).
Hasznos Sandra Bartky „fegyelmező gyakorlatok”-fogalmát [*disciplinary practice*]
a nők dohányzási viselkedésére alkalmazni. Bartky szerint három gyakorlatot haj-
tanak végre a nőknél azért, hogy a nőiességet és a női identitást létrehozzák. Ezek

...egy bizonyos méretű és alakú test létrehozását megcélzó; az ebből a
testből gesztusok, pózok és mozgássorok bizonyos repertoárját előhívók; és
a testnek díszített felületként való kiállítását megteremtők.¹⁵

Bartky szerint a nők valódi érzelmi állapotának kifejezése általában elutasítás-
ra kerül. Az egyik példa erre a fajta „fegyelmező gyakorlatra” az egyén belső álla-
potától független „arcra fagyott mosoly” imperatívusza, vagy éppen a kényszer,
hogy az arc ráncait eltüntessék annak ellenére, hogy azok a múlt érzelmi tapasztalatait őrzik. A másik a dohányzás szerepe abban, hogy a negatív érzelmeiket
elfojtsák. A dohányzást tehát társadalmi *haszonnak* is tekinthetjük; ha a dohányzás
a nők elfojtott érzelmeinek szelepéül szolgál, akkor a körülöttük élők nincsenek
rászorítva, hogy ezekre reagáljanak.

Bár a dohányzás végső soron a hatalomtól való megfosztást jelent, átmenetileg
mégis segít a női identitás megszilárdításában és a hatalom növelésében. Ebből
a szempontból a dohányzást abba hagyni nem pusztán nehéz folyamat, hanem
komoly veszteség is. Noha a nők esetleg teherként beszélnek róla, a dohányzás
mégis fontos eleme a nőiségnek. Mivel a dohányzás a nők cselekvőképességének
vagy hatóerejének [*agency*] kifejezője is, a leszokás úrt hagy maga után, s így a
nők nehezen találják meg újra a helyüket a társadalomban. A leszokás tehát nem
más, mint amit Bartky „lefokozásnak” [*de-skilling*] nevez.¹⁶ Ennek a tudomásul

¹⁵ BARTKY, S. L.: Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power. In: *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Eds. IRENE DIAMOND – LEE QUINBY. Boston, Northeast University Press, 1988, 64.

¹⁶ Uo., 27.

vétele alapvető fontosságú ahhoz, hogy megértsük a nemdohányzó identitást (és lehetséges korlátait).

[...]

(Alexander, Anna – Mark S. Roberts /Eds./: *High Culture: Reflections on Addiction and Modernity*. SUNY 2003, 261–273.)

Fordította: Szép Eszter

IRODALOM

- AMOS, AMANDA: Women's Magazines and Tobacco – Preliminary Findings of a Survey of the Top Women's Magazines in Europe. In: *The Global War, Proceedings of the Seventh World Conference on Tobacco and Health*. Eds. BETTY DURSTON – KONRAD JAMROZIK. Western Australia, Health Department of Western Australia, 1990.
- BANNER, LOIS W.: *American Beauty*. New York, Alfred Knopf, 1983.
- BARTKY, SANDRA LEE: Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power. In: *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Eds. IRENE DIAMOND – LEE QUINBY. Boston, Northeast University Press, 1988.
- COOK, LAUREN J. – J. MILNER: *Smoking Symbols: Gender, Tobacco Use, and the Archeological Record*. A Society for Historical Archeology éves konferenciáján elhangzott előadás. Richmond, Virginia, 1991. január 12.
- CORTI, EGON CAESAR: *A History of Smoking*. London, George Harrup, 1931.
- EHRENREICH, BARBARA – DEIRDRE ENGLISH: *For Her Own Good: 150 Years of Experts' Advice to Women*. Garden City, Anchor Books, 1979.
- ERNSTER, VIRGINIA L.: Mixed Messages for Women: A Social History of Cigarette Smoking and Advertising. = *New York State Journal of Medicine*, July, 1985.
- EWEN, STUART: *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*. London, McGraw-Hill, 1976.
- GARBER, MARJORIE: *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. London, Routledge, 1992.
- HOWE, HOLLY: A Historical Review of Women, Smoking and Advertising. = *Health Education*, May/June, 1984.
- JACOBSON, BOBBIE: *Beating the Lady Killers*. London, Pluto Press, 1986.
- SEXTON, DONALD E. – PHYLLIS HABERMAN: Women in Magazine Advertisements. = *Journal of Advertising Research*, 14:4, 1974. augusztus.

KÖNYVEK

Andrea Timár: A Modern Coleridge: Cultivation, Addiction, Habit. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015, 180 l.

A XVIII. századi gondolkodás és a romantikus szemlélet összefüggéseinek vizsgálata mindig is erőssége volt a hazai anglistikai kutatásoknak. A vizsgálódások kultúratudományos kiterjesztése a művészeti és bölcséleti hagyományon túlra azonban viszonylag új fejlemény. Különösen örvendetes, ha e kutatások eredménye a nemzetközi tudományos térben válik olvashatóvá. Timár Andrea monografikus igényű, kiváló stílusban megírt és átlátható szerkezetben prezentált Coleridge-könyve Csengei Ildikó és Komáromy Zsolt munkáit követve szintén angol nyelven, angol-amerikai kiadónál látott napvilágot, így minden esélye megvan arra, hogy bekerüljön az angol romantika kutatásának nemzetközi vérkeringésébe. A téma-választás is ezt indokolja. Coleridge költészeti és értekező prózai munkáinak sajátos szempontból összeválogatott halmazát elemzi a könyv, melynek központi témáját a kötet alcímében megjelenő és a kötetet szerkezetileg három nagy egységre tagoló három fogalom adja: a kultiváció, az addikció és a habitus. A szerző Coleridge embereszményének pedagógiai vetületét, az emberfő oktatásának és kiművelésének politikáját teszi kritikai vizsgálat tárgyává a költői művek poétikájának perspektívájából, mindvégig azt mérlegelve, hogy a költészeti színrevitel „textuális performanciája” (11) mennyiben támogatja vagy billenti ki a humanitás kibontakoztatását vagy fenntartását célzó pedagógia teoretikus megfogalmazásait.

A kötet első részében tárgyalt „kultiváció” (művelés, művelődés) iránti igény háttérében a humanitás ama (Kanttól és Schillertől örökölt) felfogása áll, miszerint az emberi lényeg a szabadságban, a szabad akarat biztosította autonóm cselekvőképességben rejlik, ezért a képzésnek (*Bildung*) alapvetően e szabad döntésképesség kifejlesztésére kell irányulnia, még hozzá nem külső elvárások (akár a Rousseau-féle társadalmi szerződés kívánalmai) által vezérelve, hanem

erőszakmentesen, úgyszólván belülről fakadóan, ahogy az „edukáció” (oktatás) fogalma sugallja: kibontakoztatva, kicsíráztatva a szabadság inherens „magvát” az egyénben (34). Amint Timár rámutat, Coleridge *On the Constitution of Church and State* című munkájában megfogalmazott pedagógiai elvei komoly politikai téteket hordoznak, hiszen az egyházzal és az állammal való összhangot teszik meg az egyén épülésének legfőbb céljává (28). A kultiváció és az edukáció fogalompárja adja tehát e rész első két fejezetének fókuszát. A harmadik fejezet egy esszé (a Sir Alexander Bell példáját követve a felügyeletet a fenyítés elé helyező 1812-es *The Appeal to Law*) és két vers (Coleridge *Rege a vén tengerésről* és Wordsworth – épp a *Rege* vélt fogyatékoságait korrigálni hivatott – *Peter Bell* című alkotása) tükrében vizsgálja tovább Coleridge nevelésméltét, illetve azt, hogy ez az elmélet mennyiben látszik megvalósulni a költészet kínálta narratívákban. A panoptikus oktatási rendszer (42) bemutatását követően a szerző figyelme a két elbeszélő költeményre irányul, melyek közül – elemzése szerint – csupán a *Peter Bell* címszereplőjében alakul ki az együttérzésnek az a modellje, amelyről az elmélet szól, mivel a *Rege* tengerésze, ahogy hallgatósága is, megreked a szimpátia kárhozatos, nem önállóságot és kritikai távolságot, hanem kiszolgáltatottságot és passzivitást rejtő változatában. A szimpátia e két formáját és a két különbözőségét artikulálja az első részt záró negyedik fejezet, melyben az együttérzés Shaftesburyhez kapcsolt „átragadás”-modelljével szemben az Adam Smith-féle, esztétikai eltávolításon alapuló felfogás az, amelyiket a könyv szerzője Coleridge mintájának tekint, amennyiben a nevelőt mint „részvétlen szemlélőt” vagy „láthatatlan ítészt” (56–57) képzelet. (Némi zavart okoz, hogy a kötet bevezető tanulmánya a kötet szerkezeti bemutatásakor három fejezetet említ az első részen belül, miközben az illető rész négy fejezetre tagolódik, mivel a bevezetőben említett három fejezet közül az első vélhetően ketté lett bontva a szerkesztés során; vö. 11–15, 38).

A második részben Timár az „addikció” fogalmát, annak romantikus és modern diskurzusát tárgyalja, hangsúlyozva, hogy a romantika ugyan nem rendelkezett az addikció fogalmával, ám a jelenség és a diskurzus létezett. A hatodik fejezet érvelése szerint Coleridge ez irányú gondolkodása (de akár Wordsworthé is) számos ponton megelőlegezi Walter Benjaminsnak a modern kultúra addiktív jelenségeire vonatkozó nézeteit. A városlakók erőteljes impulzusok utáni sóvárgása éppúgy aggodalmat vált ki Wordsworthból (a *Lirai balladák* 1802-es kiadásához írott előszavában), mint Coleridge-ből, bár az elemző szerint lényegi különbséget mutatnak abban, hogy míg az előbbi ezt a „stimulálhatóságot” természetellenes elhajlásként, addig az utóbbi természetes hajlamként írja le (65). Coleridge épp a városi étellel együtt járó „túlcivilizálódást” kívánja elensúlyozni az egyének képzetével és művelésével. E ponton a ballada műfaja is úgy jelenik meg, mint a szélsőséges stimulációk szétforgácsoló hatásának ellenszere, melynek mindenekelőtt hagyomány- és közösségeremtő funkciója van. A hetedik fejezetben az előbbi gondolatot a kölcsönkönyvtárak és a regényolvasás megrészeztető hatásának tárgyalásával folytatja az értekező. Az olvasás bódulatáról szólva itt is a fanatizmus, vagyis a politikai kockázat mozzanata kerül előtérbe mind Coleridge aggodalmaiban, mind Timár elemzésében. A szabad döntésképesség és önvezérlés demokratikus eszményképét az automataként vezérelhető, elembertelenedett, visszaállatiasodott ember tudattalan, mechanikus viselkedésének rémképe árnyékolja be. Az olvasás Coleridge megfogalmazásában nem egyszerűen „időtöltés” (*pass-time*), hanem az idő elherdálása, sőt „megölés” (*kill-time*, 80), mely – ahogy az egyik elemző fogalmaz – az olvasókat „lefagyott” (83), dermedt moccanatlanságba dönti, így csupán passzív szemlélői, sőt pusztá kellei vagy színhelyei lesznek a történelemnek ahelyett, hogy cselekvőn alakítsák azt. A tragikusan megigézett, a szubjektum és az objektum végzetes összemosódását elszenvedő olvasó példaként jelenik meg Christabel éppúgy, mint Madame Bovary. Kérdés, hogy a híres coleridge-i diktum, „a képzet akaratlagos felfüggesztése” megvalósítható-e, ha maga ez a felfüggesztés sem feltétlenül rendelhető az akarat hatalma alá, s ha ennek nyomán inkább „az akarat akaratlan felfüggesztődéséről” kellene beszélnünk, ahogy

erre később a szerző is utal (vö. 87–88, 96). S ezzel meg is érkeztünk a nyolcadik fejezet témájához, az álomlátás és a hallucináció témaköréhez, amiről Luther és Rousseau történelmi alakja kapcsán ejt szót Coleridge (a *The Friend*-ben), s e fejtegetéseket Timár a *Kubla Kán* politikai performatívumának kontextusába helyezi. E ponton egy kicsit gyorsnak érzem a *Kubla Kán*hoz írt jegyzetben leírt alvás (álomlátás) megfeleltetését azzal az éberálommal, vagy még inkább hallucinációval, amelyről Coleridge a Biblia-fordítással kínlódo, ideggyenge Luther Sátán-látásának ecsetelésekor ír (91–95). Az alvás és felébredés közti váltást megelőző *Kubla Kán*-szerző éppenséggel elkerüli az érzékelt és a képzelt regiszter olyatén összemosódását, amelyben a hangsúlyosan féleber/féltalvó állapotként leírt „szendergésben” (*slumber*) leledző Luther kerül, akiről éppen ezért mondható, hogy valamiféle megszállottság (*obsession, possession*, 97) rabjává válik. Ettől függetlenül a politikai performatívum *Kubla kán*ban színre vitt kalkulálhatatlan működését és az azzal kapcsolatos hárítási kísérleteket érzékenyen és elgondolkodtatóan mutatja be a fejezet.

A kötet harmadik nagy egységét alkotó két fejezet a „habitus” fogalmát olyan dekonstruktív elemként jeleníti meg, mely éppen azért lehet egyszerre „Másikja” (107) a kultivációnak és az addikciónak is, mert szennyező folytonosságot teremt közöttük. A nyolcadik fejezet a *Biographia Literaria*, a *Logika* és az *Opus Maximum* részleteinek elemzése során a rossz és jó habitusok szerkezeti azonossága által teremtett ambivalenciára fókuszál, mely miatt az akarat habitussá tételének szükségessége mellett szükségessé válik egyszersmind e habitusjelleg elleplezése is, más szóval az, hogy a nevelés szubreptív módon természetnek tüntesse fel önnön művi beavatkozását (119). A kilencedik fejezet az anya mediális – az újszülött egyént az isteni/állami kötelekbe bevonó – szerepét, valamint a belépést lehetővé tévő képzelőerőt helyezi középpontba a *Csüggedés* óda invenciózus neveléspolitikai értelmezésén keresztül.

Az *eolhárf*a (és annak összövege) köré épülő konklúzió a családi közösségtől a politikai közönség felé, vagy másként: a bódulat poétikájától a művel(őd)és politikája felé vivő képzés (*Bildung*) problematikusságát mutatja fel ismét egy költői jegyzet tanulmányos visszavonásának példáján.

Timár Andrea széles forrásanyagot és jól megválogatott kritikai irodalom nyugvó, lendületes érvelésű kötete összességében messze több a romantika vagy konkrétan Coleridge esztétikai neveléssel kapcsolatos gondolatvilágának beható elemzésénél. Érdeklődésre tarthat számot mindazok körében, akik akár a modern pedagógiai nézetek előtörténetét, akár a modernitást magát, annak addiktivitással való elemi kapcsolatát kutatják, és nem elégszenek meg azzal a szokványos magyarázattal, mely e problémát a drogok naívan felfogott materialitásává banalizálja.

FOGARASI GYÖRGY

Hoványi Márton: Prophetic Counterparts in The Brothers Karamazov. A Comparative Literature Monograph. Blessed Hope Publishing, Saarbrücken, 2015, 86 l.

A *Bűn és bűnhődés* után *A Karamazov testvérek* talán a legismertebb, színházban legtöbbet játszott és a szakirodalomban a legnagyobb anyaggal rendelkező Dosztojevszkij-mű. Éppen ezért reális Hoványi Márton célkitűzése, hogy a hatalmas regényszöveget egyetlen szempont, a prófétai vonások szövegszerkesztő funkciója felől vizsgálja. A tanulmány erénye, hogy a szerző az összehasonlításokat az intertextualitás módszere mellett mitopoétikai, kultúrtörténelmi, történelmi-szemantikai és diskurzusanalízis felőli szempontoknak is aláveti, olvashatjuk Kovács Árpád különálló tanulmányként is helytálló előszavában, amelyet mindazonáltal, mivel egyben Hoványi írását is összefoglalja, szerencsésebb lett volna utószóként feltüntetni. Már csak azért is, mert lényegében ugyanazt mondja el Hoványi a *Bevezető* fejezetben, módszertani választását azzal indokolva, hogy a Bahtyin és Kristeva nevével fémjelzett megközelítés önmagában kevés teret biztosított volna a prófétai vonások teljes körű feltáráshoz, továbbá az értekezés központi kérdésének – ti. hogyan írja át és értelmezi újra a Dosztojevszkij-regényszöveg a bibliai próféta-szerepet – megválaszolásához. A konkrét szövegelemzést még további három fejezet – *A prófécia bibliai és teológiai koncepciója*, *A prófécia hatása és beépülése az irodalomba*, *A prófécia, a keleti szerzetesi élet és a regény referenciális kapcsolatai* – előzi meg, melyek feladata az interpretáció etimológiai, történelmi és irodalmi magyarázása.

A könyv gerincét adó szereplőjellemezéseket *A mag motívum* című fejezet vezeti be. A mottó, írja Hoványi, egyszerre foglalja magába a regény legfontosabb motívumait – így a magot, a földet, a búzát és az ideáért történő feláldozást – és határozza meg az eseményeket és sorsokat mozgató erőt, a tudás átadását. A mottó jelentőségét a bibliai jelentés és az etimológia felől is magyarázza, az orosz „prorostok” és „prorok” szavak összekapcsolása előtagjuk alapján a két szó eltérő eredete miatt azonban kétségbevonható. A következő fejezetekben (*Zoszima prófétai jellemvonásai*, *Mester és Tanítvány*, *Mitya Karamazov és a prófécia kapcsolódása*) Hoványi Zoszima, Aljosa, majd Dmitrij alakját elemzi. Újszerű és a regényelemzés szempontjából lényeges a szerző azon megállapítása, amit Kovács Árpád is a monográfia erényének tart, hogy beemeli Zoszima alakértelmezésébe a különböző prófétai alakokat, így Elijahot, Nátánt, Zeuszt vagy Jézust. Ennek a fejezetnek, ahogy a későbbieknek is, erőssége a szereplő- és esemény-párhuzamok, továbbá azok bibliai pretextusainak feltárása, ami a motívumrendszeren vagy az alakok hasonló szerepkörén alapszik. Emellett Hoványi logikusan láttatja a jellemváltozásokat okozó események láncolatát, így Zoszima szentté válását, Aljosa mesterré érését és Dmitrij megtérését önmagához. Kevésbé szerencsés azon kitérők fő szövegben való szerepeltetése, amelyek nem szorosan az elemzés tárgyköréhez tartoznak, mivel ezek megtörik az értekezés szerkezetét, nehezítik az olvasást. Ilyen a *Mester és Tanítvány* fejezetben az Elijah és Jézus párhuzam hosszas levezetése, Puskin irodalmi hatásának vagy az orosz nép kiválasztottságának említése.

Az értelemezést lezáró *Konklúziók* című fejezet a könyv legjobban átgondolt és megírt része. Hoványi hét pontban foglalja össze elemzésének lényegét, mindvégig Zoszima alakjának fontosságát hangsúlyozva. Fontos megállapítása az összefoglalásnak, hogy Zoszima alakja nem azonos egyetlen bibliai szereplővel sem, vagyis a szöveg pretextusaiként működő prófétatörténetek Dosztojevszkij értelmezését tükrözik. Nem ennyire szerencsés az ótestamentumi prófétahagyomány és Szent Oroszország Krisztus keresésének összekapcsolása, mivel valós indoklás nélkül marad. Érdekes, de talán túl általános észrevétel a szerző részéről, hogy a szenvedés az önmagunkra ébredéshez vezető út, amely a fejlődéshez elkerülhetetlen. Hoványi következtetéseit egyébként sem

minden esetben kiforrottak, inkább nevezhetőek általános igazságoknak, mint a szövegelemzésből levezetett letisztult értelmezéseknek. Végezetül túlzónak és elhamarkodottnak gondoljuk Hoványi azon kijelentését, hogy az elemzésben bemutatott prófétai vonások irodalmi alakzatként működnek.

A könyv érdemei az értelmezést lezáró és összefoglaló táblázat mellékletként szerepeltetése, ami sokban segíti az olvasót az értelmezés átlátásában. Ötletes, hogy a fejezeteket a szerző ikonábrázolásokkal téri meg, még frappánsabb, hogy az ábrázolásoknak szerepe is lesz az értelmezésben. Az átgondoltabb tagolás, a központi problémához nem tartozó gondolatok mellőzése ugyanakkor emelné az amúgy izgalmas, sokrétű értelmezés fényét.

ZIMMERMANN GERDA

Ewa M. Thompson: A birodalom trubadúrjai – Az orosz irodalom és a kolonializmus. Budapest, Örökség Kulturpolitikai Intézet, 2015, 406 l.

Az Egyesült Államokban élő litván származású irodalomtudós, Ewa M. Thompson könyve egy merőben szokatlan nézőpontból, a posztkolonializmus szemszögéből kísérli meg áttekinteni az orosz irodalom történetét, főként Said elméleti munkáira támaszkodva.

Oroszország esetében a „kolóniákat” az orosz birodalom és a Szovjetunió által bekebelezett kisebb népek és nemzetek alkotják, amelyek saját hangjait az orosz hatalom elnyomja, alsóbbrendűnek titulálva őket. Thompson megkülönböztet „agresszív” és „defenzív” nacionalizmust, az előbbin a központi hatalom területszerző és helyi kisebbségeket elnyomó nacionalizmusát tekinti, az utóbbin pedig a kisebb közösségek identitásőrző önvédelmét – a nacionalizmus ez utóbbi formáját jogosnak és szükségesnek tekinti.

Az orosz írók nagy többségére Thompson úgy tekint, mint a központi hatalom szószólóira – nemcsak a cári Oroszországban vagy a szovjet érában, de a kortárs irodalomban is. Mi több, az orosz irodalomnak nagy felelősséget tulajdonít abban, hogy világszerte elterjedt és elfogadottá válhatott egy olyan hamis Oroszország-kép, amely szerint az oroszok „jóságos gyarmatosítókként” vannak számon tartva, akik erőszak-

mentesen és békével szálltak meg idegen területeket, amelyeket a káosz és a tudatlanság éveit után végre renddel és kultúrával ajándékoztak meg.

A könyv szerint a nyugati gyarmatosítás abban is különbözik az oroszokétól, hogy míg a nyugati filozófiai iskoláiknak és kultúrtörténetének köszönhetően valóban szellemi fölényben volt az általa gyarmatosított területekkel szemben, az oroszokra ez nem volt igaz. Az orosz filozófia szerinte szépirodalmi művekben (pl. Dosztojevszkij regényeiben) és vallási munkákban megjelenő „spekulációkra” korlátozódott. Jelentősen kritizálja az orosz művelődést, nem rejtve véka alá azon meggyőződését sem, hogy Oroszország a XX. század végére egyértelműen a hanyatlás stádiumába lépett.

Külön fejezetet szentel olyan jelenségek tárgyalásának is, mint például a mai orosz tankönyvek történeti objektivitása – amely, bár meglehetősen érdekes, mégsem érthető, mi céllal kerülhetett egy alapvetően szépirodalommal foglalkozó kötetbe.

A szerző kritizálja többek között Puskind, Dosztojevszkijt, Tolsztojt és Szolzsenyicint, amiért nem szentelnek elég figyelmet az Oroszország területén élő nem-orosz nemzetiségeknek, vagy amiért a szereplőik túlnyomó része orosz, és ha meg is jelennek nemzetiségi szereplők, azokat általában negatívan írják le. Felrója Dosztojevszkijnek és Szolzsenyicinnak (akiket egyébként az emberi fájdalom iránt különösen érzékeny szerzőknek tart), hogy csak saját népük fiaival szemben érzékenyek, mások azonban hidegen hagyják őket. Ezt konkrét szöveghelyekkel támasztja alá, például Dosztojevszkij lengyelekről szóló leírásaival. Ebben természetesen sok igazság is van.

Thompson elvárásai azonban helyenként egészen irreálisnak tűnnek. Azt várja az orosz birodalom területén született, általában orosz nemesi körökben élő szerzőktől, hogy ne a saját közegük látásmódját képviseljék, hanem könyveik mutassanak azon túl. A könyv olvasása során az olvasónak az a benyomása támadhat, hogy ideális világban minden szerző köteles lenne a népesség arányában nemzetiségi szereplőket foglalni a könyvébe, és azok (orosz birodalom által okozott) szenvedéseit is bemutatni, így lenne korrekt. Oroszország és a Szovjetunió világa azonban soha nem volt az az ideális világ, ahol ez reális elvárás lehetne. Másrészt pedig – és ez a

fontosabb érv –, nem szabad megfelekedezni arról a tényről, hogy a szépirodalom mindenekelőtt fikció, amellyel szemben nem támaszthatunk ilyen irányú elvárásokat. Az irodalomnak nem feladata a világ igazságtalanságainak objektív bemutatása.

Thompson sajnálattal állapítja meg, hogy míg a nyugati hatalmak képesek voltak párbeszédet kialakítani volt gyarmataikkal és a poszt-kolonializmus mint releváns interpretációs eljárás meglehetősen elterjedtté válhatott, az orosz tudományos és irodalmi élet élesen elutasítja azt.

A legfontosabb kérdés, ami felmerül ennek a túlnyomórészt történeti tények alapján érvelő, izgalmasan megírt munkának olvasásakor, hogy mi volt a szerző célja mindennek bemutatásával. Az esetben, ha a nyugatot szerette volna

meggyőzni, hogy ne higgyen az orosz íróknak, amikor Oroszországot a „jó gyarmatosító” szerepében tetszelegve mutatják be, valószínűleg nem volt értelme fáradnia, ugyanis nyugaton elenyésző kisebbség tekint csak ilyen módon az oroszokra. Ha magának az orosz irodalomtudománynak címezte mindezt, abban a reményben, hogy az orosz tudományos életben is kialakulhat egy posztkolonializmus alapú diskurzus, akkor viszont nem biztos, hogy célravezető ilyen erős kritikával illetni az orosz kultúrát. Az biztos, hogy a könyv úttörő abból a szempontból, hogy egyáltalán felhívja a figyelmet egy ilyen irányú diskurzus lehetőségére. Ha azonban az oroszokkal szeretne párbeszédbe lépni, nem árt az óvatosabb fogalmazás.

KIS ORSOLYA

IN MEMORIAM

GRÁNICZ ISTVÁN
(1946–2016)

A XX. századi orosz irodalom szakértője volt, s különös alaposággal kutatta az orosz formalizmus utóéletét, újabb variánsait. Összefoglaló műve erről *A nyelvészeti poétika útjai és lehetőségei* (Balassi Kiadó, Budapest, 2002). A tartui–moszkvai szemiotikai iskolát a magyarországi befogadás felől áttekintő munkája pedig arra érdemesült, hogy az oroszországi strukturalizmus legrangosabb könyvkiadójánál jelent meg: Тартуско-московская семиотическая школа (взгляд из Венгрии), (*История, воспоминания, размышления*) [„A tartui–moszkvai szemiotikai iskola. (Pillantás Magyarországról.) (Története, visszaemlékezések, töprengések)]. Москва, Школа „Языки русской культуры”, 1998, 309–339.)

Az irodalomkutatás jelentős szakterületeit és irányzatait bemutató *Helikon*-számok közül többnek ő volt a szerkesztője: Kutatási irányok az 1920-as évek szovjet irodalomtudományában (1978/1–2) – Hlebnjikov és az orosz avantgárd (1987/4) – Elsikkasztott orosz irodalom (1993/2–3) – Hermeneutika az orosz századelőn (1997/3). *Anyégin*-kiadását a kritika szerint „nagyyszerű szerkesztés”.

(<http://beszelo.c3.hu/cikkek/igy-gondozd-a-szoveget> – Utolsó belépés: 2016. 04. 01.) jellemzi: *Alekszandr Puskin: Jevgenyij Anyégin*. (Budapest, Matúra klasszikusok, IKON, 1992). Minden alkalommal nagy figyelmet keltettek kuriózumértékű közleményei: Profizmus? – Távol (áll) Moszkvától (*Helikon*, 1992/2, 283–292) – „A kéziratok – ha kiadják őket – nem égnék el” (*Helikon*, 1993/2–3, 155–160). – Borisz Paszternak Nobel-díja és kizárása a Szovjet Írószövetségből (*Helikon*, 1993/2–3, 329–339) – Andrej Szinyavszkij és Julij Danyiel pere (*Helikon*, 1993/2–3, 349–356).

Az Irodalomtudományi Intézet Irodalomelméleti Osztályának volt a tagja. Munkássága elősegítette, hogy azok a viták, amelyek az Osztály égisze alatt indultak az irodalomkutatás és az irodalom korszerűsége érdekében, filológiai megalapozottak legyenek, különösen, ami a vitatott álláspontok szovjetunióbeli háttérét jelentette. (A viták szintje persze nem mindig volt tisztán elméleti. Együtt vettünk részt egy leningrádi vitán, ahol egy bolgár kolléga kárhoztatta, hogy Zsdánov tanításait Zsdánov városában vonjuk kétségbe.)

Évtizedeken át közvetlenül járult hozzá ismereteivel az Intézet nemzetközi tudománypolitikájához, kapcsolatainak kiépítéséhez. Írásai, publikációi a szakma számára fenntartják emlékét, de az a jelentős rész, amelyet az Intézet és a hazai tudományosság képviselőjében vállalt, csak akkor kaphatna kellő hangsúlyt, ha

sor kerülne az Intézet nemzetközi eredményességének részletes feltárására. Az Intézet archívumában sincs ehhez kellően artikulált anyag, hiszen ennek a tevékenységnek legkritikusabb részére a szóbeliség jellemző. Az Intézet vezetői kezdetől fogva nagy határozottsággal építették ki az Intézet nemzetközi kapcsolatait, mindenekelőtt a „nyugatiakat”. Ehhez – még a nyolcvanas években is – kellő elszántságra és taktikai érzékre volt szükség. Az eredményesség egyik jele, hogy az AILC/ICLA (a Nemzetközi Összehasonlító Irodalomtudományi Társaság) az idők folyamán kétszer is magyar elnököt választott magának három-három éves ciklusra: Sőtér Istvánt (1970–73), majd Vajda György Mihályt (1982–85). Az Intézet arra törekedett, hogy a Szovjetunióban az igazi tudósokkal tartson fel termékeny kapcsolatot. Gránicz István ebben megbízható segítség volt. Jól tudta értékelni a szovjet kollégák tudományos súlyát, tekintélyét, így az Intézet vezetése mindig jól értesült, s mindig tudta, kikkel lehet és kell elmélyíteni az együttműködést.

Az Intézet nemzetközi tekintélye kimagasló volt a szovjet blokkban működő irodalomkutató intézmények körében. Ez olyan látszólag apró ügyekben is megmutatkozott, amiknek a jelentőségét ma már nemigen lehet értékelni. Az AILC 1991-ben tartott tokiói kongresszusának egyik szünetében kért meg Milan V. Dimić kanadai professzor, hogy Magyarországra visszatérve tudassam intézeti kollégáimmal köszönetét, mert annak idején el tudták érni a jugoszláv kormánytól, hogy garantálja zavartalan részvételét a nemzetközi társaság 1976-os belgrádi kongresszusán. (Akkoriban ő még jugoszláv disszidensnek számított.) A nyolcvanas években történt, hogy Gránicz Istvánon keresztül kérte egy szovjet kolléga, hogy intézeti meghívással tegyük lehetővé nyugatra távozását. (Korábban így Klaniczay Tibor segítette ki Svájcba egy szovjet tudóst.) Felkészültünk Pistával az akcióra, de a kolléga már Japánból köszönte meg segítőkészségünket.

Nehéz elképzelni, milyen lelki gondokat, beleértve tényleges egzisztenciális félelmet is, okozhatott nem egy intézeti elgondolás vagy manőver Pistának. Számára alighanem természetesnek tűnt, hogy mindez együtt jár azzal a tudományterülettel, amelybe beledolgozta magát, amely eltette, s amely számos kimagasló példával ösztönözte arra, hogy nehéz körülmények között is megőrizze emberi tartását, méltóságát.

SZILI JÓZSEF

TARTALOM

Az addikció kulturális és kritikai elméletei

TANULMÁNYOK

TIMÁR ANDREA: Az addikció kulturális és kritikai elméletei	3
JACQUES DERRIDA: A drogok retorikája (Fordította: <i>Timár Andrea</i>)	17
VIRGINIA BERRIDGE – EDWARD GIFFITH: Az ópium és a nép: ópiumfogyasztás a XIX. századi Angliában (Fordította: <i>Vásári Melinda</i>)	24
EVE SEDGWICK: Az akarat kórságai (Fordította: <i>Jászay Dorottya</i>)	27
BARRY MILLIGAN: Ópium, avagy brit identitás és fertőző Kelet (Fordította: <i>Gyuris Kata</i>)	37
PAUL YOUNGQUIST: Rossz szokások (Fordította: <i>Jásdi András</i>)	43
TIMÁR ANDREA: A függő mint „traumatofil típus”: modernitás és addikció Samuel Taylor Coleridge és Walter Benjamin írásaiban (Fordította: <i>Hamerli Nikolett</i>)	58
ELISSA MARDER: Trauma, függőség és temporális bulimia a <i>Bovaryné</i> ben (Fordította: <i>Tamás Péter</i>)	72
GERDA REITH: A játék tapasztalata (Fordította: <i>Kiss Kristóf</i>)	87
HELEN KEANE: Dohányzás, függőség és időteremtés (Fordította: <i>Vásári Melinda</i>)	110
LORRAINE GREAVES: Füstfüggöny – a nők dohányzásának kulturális jelentése (Fordította: <i>Szép Eszter</i>)	122

KÖNYVEK

ANDREA TIMÁR: A Modern Coleridge: Cultivation, Addiction, Habit / FOGARASI GYÖRGY	131
HOVÁNYI MÁRTON: Prophetic Counterparts in <i>The Brothers Karamazov</i> . A Comparative Literature Monograph / ZIMMERMANN GERDA	133
EWA M. THOMPSON: A birodalom trubadúrjai – Az orosz irodalom és a kolonializmus / KIS ORSOLYA	134

IN MEMORIAM

SZILI JÓZSEF: Gránicz István (1946–2016)	137
--	-----

CONTENTS

Cultural Theories of Addiction

STUDIES

ANDREA TIMÁR: Cultural Theories of Addiction	3
JACQUES DERRIDA: The Rhetoric of Drugs (Translated by <i>Andrea Timár</i>)	17
VIRGINIA BERRIDGE – EDWARD GIFFITH: from <i>Opium and the People</i> (Translated by <i>Melinda Vásári</i>)	24
EVE SEDGWICK: Epidemics of the Will (Translated by <i>Dorottya Jászay</i>)	27
BARRY MILLIGAN: Opium, or the Oriental Infection of British Identity (Translated by <i>Kata Gyuris</i>)	37
PAUL YOUNGQUIST: Bad Habits (Translated by <i>András Jásdi</i>)	43
ANDREA TIMÁR: The Addict as „traumatophile type”: Modernity and Addiction in the Writings of S. T. Coleridge (Translated by <i>Nikolett Hamerli</i>)	58
ELISSA MARDER: Trauma, Addiction, and Temporal Bulimia in <i>Madame Bovary</i> (Translated by <i>Péter Tamás</i>)	72
GERDA REITH: The Experience of Play (Translated by <i>Kristóf Kiss</i>)	87
HELEN KEANE: Smoking, Addiction, and the Making of Time (Translated by <i>Melinda Vásári</i>)	110
LORRAINE GREAVES: Smoke Screen. The Cultural meaning of Women’s Smoking (Translated by <i>Eszter Szép</i>)	122

BOOKS

IN MEMORIAM

SOMMAIRE

Les théories culturelles et critiques de l'addiction

ÉTUDES

ANDREA TIMÁR: Les théories culturelles et critiques de l'addiction	3
JACQUES DERRIDA: Rhétorique de la drogue (Traduit par <i>Andrea Timár</i>)	17
VIRGINIA BERRIDGE – EDWARD GIFFITH: L'opium et le peuple : la consommation de l'opium dans l'Angleterre du XIXe siècle. Introduction (Traduit par <i>Melinda Vásári</i>)	24
EVE SEDGWICK: Les maux de la volonté (Traduit par <i>Dorottya Jászay</i>)	27
BARRY MILLIGAN: L'opium ou l'identité britannique et l'Est contagieux (Traduit par <i>Kata Gyuris</i>)	37
PAUL YOUNGQUIST: Les mauvaises habitudes (Traduit par <i>András Jásdi</i>)	43
ANDREA TIMÁR: L'addict comme „type traumatophile” : modernité et l'addiction dans les écrits de Samuel Taylor Coleridge et de Walter Benjamin (Traduit par <i>Nikolett Hamerli</i>)	58
ELISSA MARDER: Traumatisme, addiction et boulimie temporelle dans <i>Madame Bovary</i> (Traduit par <i>Péter Tamás</i>)	72
GERDA REITH: L'expérience du jeu (Traduit par <i>Kristóf Kiss</i>)	87
HELEN KEANE: Fumer, addiction et création du temps (Traduit par <i>Melinda Vásári</i>)	110
LORRAINE GREAVES: Le Rideau de fumée – le sens culturel du fumer des femmes (Traduit par <i>Eszter Szép</i>)	122

LIVRES

IN MEMORIAM

HELIKON
IRODALOMTUDOMÁNYI SZEMLE

1955–1962

Vegyes tartalmú számok

1963

1. sz. A komplex összehasonlító kutatások elvi kérdései
2. sz. Nemzetközi Összehasonlító Konferencia (Budapest, 1962.)
3. sz. Amerikai prózairodalom
4. sz. Viták a realizmusról

1964

1. sz. Az összehasonlító irodalomtudomány nemzetközi szemléje
- 2–3. sz. A kelet-európai avantgárd
4. sz. Shakespeare-évforduló (vegyes szám)

1965

1. sz. Mai világirodalmi mozgalmak és irányok
2. sz. A szocialista realizmus kérdéseiről
3. sz. Nacionalizmus és kozmopolitizmus; eredetiség – utánzás – hatás fogalmai (Az AILC IV. Kongresszusa – Fribourg, 1964. – előadásából)
4. sz. A kelet-európai összehasonlító irodalomtörténet kérdései

1966

- 1–2. sz. Irányzatok és csoportok az 1920–30-as évek szovjet irodalmában
3. sz. Esmék és művek a modern polgári irodalomban
4. sz. Irodalom és szociológia

1967

1. sz. Irodalom és folklór
2. sz. Pártosság, elkötelezettség, elkötelezetlenség
- 3–4. sz. A szovjet irodalomtudomány legújabb eredményeiből

1968

1. sz. A strukturalizmusról
2. sz. Az irodalmi irányzatok mint nemzetközi jelenségek (Az AILC V. Kongresszusa – Belgrád, 1967. – anyagából)
- 3–4. sz. Az irodalom és a társzművészetek

1969

1. sz. Kelet-európai irodalmak a századfordulón
2. sz. Művészet – tömegkultúra – irodalom
- 3–4. sz. A számítógépek és a humán tudományok (vegyes szám)

1970

1. sz. A Fekete-Afrika irodalmáról
2. sz. Irodalom és összehasonlító módszer (vegyes szám)
- 3–4. sz. Modern stilsztika

1971

1. sz. Irodalom és társadalom (AILC VI. Kongresszus. Bordeaux, 1970)
2. sz. Irodalomelméleti viták Franciaországban
- 3–4. sz. A közép-európai humanizmus kérdései (Sopron, 1971)

1972

1. sz. Science fiction (a műfaj esztétikai és poétikai kérdései)
2. sz. Klasszikusaink és Európa
- 3–4. sz. A szocialista országok irodalmának másfél évtizede

- 1973
1. sz. Műelemzés és műfajelmélet (vegyes szám)
 - 2–3. sz. Irodalomtudomány és szemiotika
 4. sz. A XVIII. század és a felvilágosodás irodalma
- 1974
1. sz. Az AILC kanadai kongresszusa (Montreal, 1973. augusztus 13–19.)
 2. sz. Az elsüllyedt kultúrák irodalma
 - 3–4. sz. Modern poétika
- 1975
1. sz. Irodalom, világirodalom, nemzeti irodalom
 2. sz. Az újabb Délkelet-Európa-kutatások
 - 3–4. sz. Az európai romantika
- 1976
1. sz. Szubkultúra és underground
 - 2–3. sz. Irodalom és irodalomtörténet Ausztriában
 4. sz. Tudomány-e az irodalomtudomány?
- 1977
1. sz. A retorika újjászületése
 2. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa (1976. augusztus 12–17.)
Különböző kultúrákban eredő irodalmak kapcsoltai a XX. században
 3. sz. Az AILC VIII., budapesti kongresszusa.
Összehasonlító irodalomtudomány és irodalomelmélet
 4. sz. A budai Egyetemi Nyomda szerepe a kelet-európai népek társadalmi,
kulturális és politikai fejlődésében (1777–1848)
Budapest, 1977. szeptember 5–8.
- 1978
- 1–2. sz. Kutatási irányok a 20-as évek szovjet irodalomtudományában
 3. sz. Érték és társadalom. Transzgresszív elemzések
 4. sz. Új magyar világirodalom-történet
- 1979
- 1–2. sz. Az ázsiai népek irodalma
 3. sz. A jugoszláv népek irodalma
 4. sz. Az egyéni és a kollektív a nyelvben és az irodalomban
(FILLM XIV. Kongresszus, Aix-en-Provence, 1978)
- 1980
- 1–2. sz. Recepciókutatás és befogadásesztétika
 - 3–4. sz. Az orosz szimbolizmus
- 1981
1. sz. Az irodalom klasszikus modelljei – Az irodalom és a társművészetek –
A regény fejlődése
 - 2–3. sz. Régi és új hermeneutika
 4. sz. Irodalom és felvilágosodás
- 1982
1. sz. A Vormärz-irodalom és néhány magyar vonatkozása
 - 2–3. sz. Új kutatási irányok a szovjet irodalomtudományban
 4. sz. Művelődéstörténet és Kelet-Európa
- 1983
1. sz. Az AILC X. Kongresszusa
 2. sz. Irodalomelmélet és beszédaktus-elmélet
 - 3–4. sz. Irányzatok a mai francia irodalomtudományban

1984

- 1. sz. Polémiák a francia forradalom előtt
- 2 – 4. sz. Svájci népeinek irodalma – svájci irodalom?

1985

- 1. sz. A FILLM budapesti kongresszusa – A polonisztika Magyarországon
- 2 – 4. sz. Az olasz irodalomtudomány napjainkban

1986

- 1 – 2. sz. A műfordítás távlatai
- 3 – 4. sz. Szájhagyományok és irodalom a mai Afrikában

1987

- 1 – 3. sz. A posztmodern amerikai irodalom
- 4. sz. Hlebnyikov és az orosz avantgárd

1988

- 1 – 2. sz. Kanadai irodalmak
- 3 – 4. sz. A stilisztika útjai és lehetőségei

1989

- 1. sz. Az empirikus irodalomtudomány elmélete
- 2. sz. A felvilágosodás és nemzeti fejlődés
(A budapesti Nemzetközi Felvilágosodás Kongresszus anyagából)
- 3 – 4. sz. A szövegkiadás új elmélete és gyakorlata: a szövegek keletkezés-kritikája

1990

- 1. sz. A mai nemzetközi folklorisztika
- 2 – 3. sz. Irodalom és pszichoanalízis
- 4. sz. A jelentésteremtő metafora

1991

- 1 – 2. sz. A biedermeier kora – nálunk és Európában
- 3 – 4. sz. Hagyomány és modernizáció a mai kínai kultúrában

1992

- 1. sz. A frankofon irodalmak sajátosságai
- 2. sz. Profizmus az irodalomtudományban
- 3 – 4. sz. A Név hatalma

1993

- 1. sz. A konstruktivista irodalomtudomány
- 2 – 3. sz. Elsikkasztott orosz irodalom
- 4. sz. A mai lengyel irodalomtudomány

1994

- 1 – 2. sz. Az amerikai dekonstrukció
- 3. sz. A kortárs olasz irodalom
- 4. sz. Feminista nézőpont az irodalomtudományban

1995

- 1 – 2. sz. Poszt szemiotika. A szubjektum-elméletek és a mai irodalomtudomány
- 3. sz. A stílus diszkurzív elmélete
- 4. sz. Rendszerelvű irodalomtudomány

1996

- 1 – 2. sz. Intertextualitás
- 3. sz. Újraegyesült Németország – egységes német irodalom?
- 4. sz. A posztkoloniális művelődéstudomány

- 1997
- 1 – 2. sz. A félmúlt klasszikusai
 - 3. sz. Hermeneutika az orosz századelőn
 - 4. sz. A lehetséges világok poétikája
- 1998
- 1 – 2. sz. Az újhistorizmus
 - 3. sz. Kánonok a kis népek irodalmában
 - 4. sz. Textológia vagy textológiák?
- 1999
- 1 – 2. sz. A szó poétikája
 - 3. sz. Latin-amerikai irodalomelmélet
 - 4. sz. Kulturális antropológia és irodalomtudomány
- 2000
- 1 – 2. sz. A romantika tétjei
 - 3. sz. A korszakok alakzatai
 - 4. sz. (Új) filológia
- 2001
- 1. sz. Változatok a dialógusra
 - 2 – 3. sz. Dante a XX. században
 - 4. sz. Az interpretáció érvényessége
- 2002
- 1 – 2. sz. A *Poétika* újraolvasása
 - 3. sz. Autobiográfia-kutatás
 - 4. sz. A multikulturalizmus esztétikája
- 2003
- 1 – 2. sz. A minimalizmus
 - 3. sz. Mikrotörténetírás
 - 4. sz. Kísérleti irodalom
- 2004
- 1 – 2. sz. Petrarca: hermeneutika és írói személyiség
 - 3. sz. A hipertext
 - 4. sz. Wittgenstein poétikája
- 2005
- 1 – 2. sz. A kritikai kultúrakutatás
 - 3. sz. Régi az újban
 - 4. sz. Vico körei
- 2006
- 1 – 2. sz. Kritikai szubjektivizmus
 - 3. sz. Frege aktualitása
 - 4. sz. Relevancia
- 2007
- 1 – 2. sz. Alteritás, poétika, filozófia
 - 3. sz. Ökokritika
 - 4. sz. Etikai kritika
- 2008
- 1. sz. A második olvasat
 - 2 – 3. sz. A közvetítés poétikája
 - 4. sz. Az autonómia új esélyei

2009

- 1 – 2. sz. Eszmetörténet és irodalomtudomány
3. sz. Szimbólum- és allegóriaelméletek
4. sz. A jövőbelátás poétikái

2010

- 1 – 2. sz. Térpoétika
3. sz. A félre-értelmezett futurizmus
4. sz. A szerző poétikája

2011

- 1 – 2. sz. Testírás
3. sz. Meghekkelt valóságok
4. sz. Új gazdasági kritika

2012

- 1 – 2. sz. A Helikon repertórium 1955–2011
- 3 – 4. sz. Boccaccio 700

2013

1. sz. Narratív design
2. sz. Kognitív irodalomtudomány
3. sz. Corpus alienum
4. sz. Esztétika és politika

2014

1. sz. Cseh dekadencia
2. sz. Funkció történet és kontextuális-kulturális narratológia
3. sz. Az archívumok elméletei
4. sz. Komparatiztikai kutatások az ezredfordulón

2015

1. sz. A kreatív írás-oktatás és a kortárs amerikai próza
2. sz. Transznacionális perspektívák az irodalomtudományban
3. sz. Horatius *Ars poetica*ja
4. sz. Az ólomévek kultúrája és utóélete – A terrorizmus az olasz művészetekben és irodalomban

HU ISSN 0017-999X



MTA

Bölcsészettudományi
Kutatóközpont

**Irodalomtudományi
Intézet**

Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont

Irodalomtudományi Intézet

Felelős kiadó: Fodor Pál, MTA BTK főigazgató

Nyomdai előkészítés:

MTA BTK Történettudományi Intézet
tudományos információs témacsoport

Vezető: Kovács Éva

Tördelőszerkesztő: Horváth Imre

A fedél és a tipográfia Benkő Anna munkája

Nyomdai munkák: Argumentum Kiadó és Nyomda Kft.

F. v.: Láng András

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1.) Előfizethető valamennyi postán, a kézbesítőknél; e-mailen: hirlapelofizetes@posta.hu; faxon 303-3440. További információ: 80/444-444. Példányonként megvásárolható az *Írók Boltjában* (1061 Budapest, Andrásy út 45.), az MTA BTK Történettudományi Intézetében (1014 Budapest, Úri u. 53. I/57.), az MTA BTK Penna Bölcsész Könyvesboltjában (1053 Budapest, Magyar u. 40.), a folyóirat korábbi számai beszerezhetők az Argumentum Kiadónál (1085 Budapest, Mária u. 46., tel.: 485-1040, fax: 485-1041). Külföldön terjeszti a *Batthyány Kultur-Press* Kft. (H-1014 Budapest, Szentháromság tér 6., tel./fax: 201-8891).

Előfizetési díj 2016-ra: 5200 Ft

Egy szám ára: 1300 Ft

Ára: 1300 Ft
Előfizetés egy évre: 5200 Ft



A Helikon folyóirat 2016. évfolyamának megjelentetését
a Nemzeti Kulturális Alap
és a Magyar Tudományos Akadémia támogatja.

nka
Nemzeti Kulturális Alap

