

# tanulmány

---

KALMÁR GYÖRGY

## *Jelentés, materialitás, élvezet*

SADE TESTELMÉLETEI

A huszadik század ötvenes éveinek megújult Sade-recepciója óta a híres-hírhedt Márki jelentős újraértelmezésen és rekanonizáción ment keresztül: már nem csupán a nyugati történelem egyik „szörnyetegének” tekintik, szövegeit pedig nem egyszerűen egy beteges elme hol pornográf, hol kegyetlen fantáziáiként értelmezik. Az olyan meghatározó gondolkodók, mint Roland Barthes, Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze vagy épp Angela Carter szövegei Sade-ot filozófussá, kultúrkritikussá, és (a szó klasszikus értelmében vett) íróvá léptették elő.

Mint ahogy ez a gazdag, és folyamatosan gazdagodó recepció is mutatja, Sade számos szempontból lehet inspiráló a filozófia, az irodalom vagy a kultúraelmélet számára. Az egyik, a jelen tanulmány szempontjából fontos momentum mindenképpen az, hogy Sade egyszerre szolgál fogalmi és (a Lyotard-i értelemben vett) narratív tudással a test, jelentés és élvezet viszonyairól: diszkurzívan kifejtett testelméleteket és olyan elbeszéléseket nyújt, melyek színre viszik ezen (fogalmi és testi) viszonyokat. Ezek a történetek egyszerre szolgálnak illusztrációul és színes háttérként az elmélet számára, valamint (ami talán még fontosabb) meg is termelik az értelmezés egyfajta fogalmi rendkebe visszagyömöszörlhetetlen *plusz*-át. Véleményem szerint részben ez utóbbi elem, illetve a fogalmiság és elbeszélés, elmélet és fikció, filozófia és irodalom folyamatos és redukálhatatlan összjátéka teszi valóban izgalmassá és teoretikusan is produktívá a Márki írásait.

A jelen írás célja is az, hogy belépjen az elmélet és fikció ezen útvesztőibe, méghozzá egy konkrét szöveghely és egy konkrét kérdés, illetve fogalom kapcsán. A szöveg, melyet részletesen elemezni kívánok, a *Szodoma százhusz napjának* nyolcadik napja, a kérdés, illetve fogalom, amelyet körbe kellene járnunk nem más, mint az élvezet (vagy boldogság, esetleg *jouissance*), egy olyan fogalom, mely úgy tűnik ebben a szövegrészben a maga összetettségében lehet képes megmutatni a jelentés és materialitás, kultúra és test, szöveg és anyag viszonyait.

A *Szodoma százhusz napjának* nyolcadik nap eseményei között ugyanis a következő figyelemreméltó leírást olvashatjuk: „A herceg bevonult a benyílóba Galambbal, Zelandirral, Seggtörővel és Terézzel, hamarosan hatalmas ordítást hallott, mely jelezte, hogy sikerrel járt, majd mikor Galamb szörnyen krárogva előlépett, immár semmi kétség sem maradt afelől, melyik templomban történt az áldozat. A püspök egész egyszerűen lefeküdt a kanapéjára, Adelaidát az orrára ültette, faszát a szájába helyezte, s gyönyörtől ájultan szagolgatta az ifjú asszony fingjait,

végül Curval állva nyomta bele Hébé szájába hatalmas trombitáját, majd más bűnös helyre folyatta el gecijét. Tálaltak. Vacsora közben a herceg azt fejtegette, hogy a boldogság az összes érzéki örömök kielégítését jelenti, úgyhogy nemigen lehetnének boldogabbak, mint most.” (115-116.)

Így kezdődik hát a nyolcadik napon lezajlott filozófiai vita, melynek során a Silling várába magukat bezárt libertinusok a boldogság mibenlétének kérdését feszegetik. A vita azért is lehet érdekes a számunkra, mert számos, az utóbbi évtizedekben felvetett elméleti és filozófiai kérdésre fogalmaz meg egymással versengő álláspontokat. És mivel libertinusokról van szó, a boldogság kérdése kapcsán olyan fogalmak kerülnek játékba, mint a test, szexualitás, jelentés, vágy, fantázia, erkölcs és élvezet. Sade libertinusai – más szóval – mintha „beszállnának” a modern test- és szubjektumelméleti diskurzusba. Ott vannak Silling várában grandiózusz tervükkel, teszik, amit tesznek, és közben próbálják (már csak az olvasó okítása érdekében is) megérteni, hogy mi is történik éppen. Így aztán minden, a vitában megfogalmazott elméleti-filozófiai álláspont tekinthető a szexjelenetek allegorikus vagy elméleti értelmezésének is. Vagy tévednénk, és a viszony fordított, azaz inkább a szexjelenetek lennének a sade-i filozófia didaktikus illusztrációi? Mint remélem hamarosan kiderül, Sade diskurzusának radikalitása részben épp az ilyen vagy-vagy jellegű, bináris logikájú kérdésfeltevések ellehetetlenítésében áll.

Mint a fenti idézetben látható, Sade hercege egy meglehetősen konvencionális hedonista állásponttal nyitja meg a vitát. Persze (minimum) Platón óta tudjuk, hogy a filozófiai témájú beszélgetések nyitótéziseinek részben provokatív szerepe van. Bemelegítő körök ezek, az „előjáték” részei, amelyek feladata a hallgatóság felcsigázása és vitára, gondolkodásra hangolása. Sade-nál egyébként is gyakori a beszélgetések didaktikus felépítése, az egyszerűbb, közhelyesebb vagy naívabb álláspontok felől a „lényegi” mondanivaló felé való haladás, melynek során az olvasót mondhatni lépésről lépésre vezeti el a szöveg a polgári (vagy keresztény) elképzelésektől a libertinizmus filozófiájáig. Mivel a *Szodoma százbűsz napja* egyértelműen „haladóknak” íródott, olyanoknak, akik valamennyire „bírnák” már ezeket a témákat mind filozófiailag, mind idegekkel, mind gyomorral (szemben például az inkább a kezdő Sade-olvasók számára ideális *Justin*nel), itt nem egy naív szűzlány álláspontjából indulunk ki, hanem abból a hedonista álláspontból, mely szerint a boldogság a megélt érzéki örömökben rejlik.

Az álláspont gyengéje – mint az hamarosan kiderül – abban áll, hogy a boldogságot az érzékiséggel azonosítja, az érzékiséget és az érzéki örömet pedig reflektálatlanul, testi jelenségként, a vágy és a jelentés működésétől függetlenül tételezi. Ez arra a klasszikus, a Nyugat történetének nagyobbik részében domináns testelméleti paradigmára emlékeztethet bennünket, mely elválaszthatónak tartja és szembe állítja egymással a természetet és a kultúrát, a testet és a szellemet, a nemi örömet pedig a „nemi ösztön” kifejeződéseként értelmezve a természet és test oldalára helyezi. Mintha a szex és az élvezet kizárólag testi, fizikai dolgok lennének. Mintha az élvezet kizárólag bizonyos érzékeny testrészek stimulálásának a kérdése lenne. Mintha az élvezetnek semmi köze nem lenne a jelentéshez, a kultúrához, a kultúrának pedig szintén semmi köze nem lenne az élvezetnek.

Valójában Sade maga is ironikusan kezeli ezt az (első látásra libertinusnak is vélhető) álláspontot. Vegyük csak szemügyre az idézett rész retorikai és stilisztikai felépítését: „A püspök egész egyszerűen lefeküdt a kanapéjára, Adelaidát az orrára ültette, faszát a szájába helyezte, s gyönyörtől ájultan szagolgatta az ifjú asszony fingjait, végül Curval állva nyomta bele Hébé szájába hatalmas trombitáját, majd más bűnös helyre folytatta el gecijét. Tálaltak. Vacsora közben a herceg azt fejtegette, hogy a boldogság az összes érzéki örömök kielégítését jelenti, úgyhogy nemigen lehetnének boldogabbak, mint most.” A fenti három mondat mind tematikusan, mind stílusában eltér egymástól, így akár humoros hatást is kelthet. A többé-kevésbé perverz szexualitást, az evés arisztokratikus bejelentését és a boldogság mibenlétét boncolgató filozófiai fejtegetést egymás mellé helyező retorika a herceg álláspontját némileg ironikus távolságba helyezi.

Persze a többi libertinus sem késlekedik ennek az álláspontnak a kiigazításával. Durcet az, aki rámutatva az első elmélet naivitására kifejti a második, immár jóval reflektáltabb hipotézist: „Nem libertinushoz méltó beszéd – mondta Durcet. – Hogyan lehetnének boldogok, ha minden pillanatban kielégíthetik magukat? Nem az élvezetben áll a boldogság, hanem a vágyban, a vágy útjában lévő akadályok elsöprésében. Nos, megvan-e ez itt, ahol elég kívánnom valamit, s máris az enyém? Esküszöm – emelte fel kezét –, hogy mióta itt vagyok, gecim egyetlen egyszer sem ömlött olyan tárgyakért, melyek itt vannak; mindig csak olyanokért ömlött, melyek nincsenek itt.” (116).

Ez már egy sokkal modernebb álláspont benyomását kelti. Durcet – a kötelező „négy betűs szavak” használata mellett – meglepően modern terminológiát és modellt alkalmaz: az elérhető és távol lévő *tárgyak* (*objet*) megkülönböztetése, a *vágy* (*désir*) központi szerepe vagy az *évezet* (*jouissance*) fogalma a pszichoanalitikus szakirodalom sarokpontjai. Különösen a francia szöveget olvasva akár az az érzésünk is támadhat, mintha egy Sade-dal felütött Lacan-bevezetőt olvasnánk...

A pszichoanalízis talán legfontosabb elméleti hozománya (a vizsgált téma tekintetében) valószínűleg a vágy és a szexualitás szerepének kiemelése az emberi szubjektum létrejöttében és működésében, illetve ezen fogalmak elválasztása a tisztán ösztön-elvű, biologizáló magyarázatoktól. Laplanche és Pontalis híres alapművében a következőt olvashatjuk a szexualitásról: „Ha abból a közkeletű nézőpontból indulunk ki, amely a szexualitást ösztönként (*Instinkt*), azaz olyan előre kialakított, a fajra jellemző viselkedésként definiálja, amelynek tárgya (az ellenkező nemű partner) és viszonylag rögzült célja (a genitális szerveknek a koituszban való egyesülése) van, akkor többé-kevésbé rögzíthetjük, hogy mind a közvetlen megfigyelések, mind az analízis által feltárt tények csak igen tökéletlen magyarázatra lelnek.” (439.)

Ez a szemlélet egy csapásra ellehetetleníti a fentebb a herceg által hangoztatott pozícióban implicite ott rejlő (természet / kultúra, test / szellem, élvezet / jelentés) klasszikus ellentétpárok bináris rendjét. A pszichoanalízis ott mozdul el a XIX. századi pozitívista orvostudománytól (akár Freud szándéka ellenére is), és lesz a huszadik századi (poszt-) humán tudományok egyik meghatározó diskurzusává, ahol a szexualitást és általában a testi működéseket (köztük a hisztérikus tüneteket) a jelentés világához köti. Freud kiemeli a vágy szerepét, ennek működését pedig

különböző tudattalan (jelölő-) folyamatok és fantázia-konstrukciók működéséként határozza meg. Újra csak *A pszichoanalízis szótárát* idézve: „A freudi pszichoanalízisben a szexualitás mindig vágy formájában ragadható meg: hiszen a vágy (...) a kielégülést olyan fantázia-feltételek függvényévé teszi, amelyek pontosan meghatározzák a tárgyválasztást és a tevékenység elrendeződését” (442).

Ezzel az állítással pedig egyszerre sokkal közelebb jutottunk a *Százhusz nap* megértéséhez. A libertinusok „testi” élvezeteit ugyanis egy előre felállított, „megálmodott” mesternarratíva grandiózus fantáziája szabályozza, melynek fő célja az élvezet (és megszegés) minden lehetséges formájának a szisztematikus és kimerítő kipróbálása. A libertinusok felállítják a különböző élvezeti formák (a különböző „bűnök”) hierarchiáját, a kisebbektől a komolyabbak felé haladva elosztják ezeket a százhusz napra, majd szigorúan végre is hajtják őket. A herceg vitaindító mondata előtti leírásban szereplő műveletek mind ennek a koreográfiának a részei, mind a közösen megálmodott fantázia beteljesítésének állomásai. Más szóval a herceg és a többiek nem egyszerűen egy jelentést nélkülöző materiális-érzéki folyamat részesei, élvezetük nem egyszerűen testi: a *jouissance* olyan fantázia-feltételek függvénye, „amelyek pontosan meghatározzák a tárgyválasztást és a tevékenység elrendeződését.”

Ezt is jelenti, hogy amikor egy sade-i fantáziában egymás mellé vagy kapcsolatba kerülnek egyes testrészek vagy tárgyak, akkor ezen kombináció fantáziákban betöltött szerepe, azaz *jelentése* a meghatározó az élvezet generálásában. Sade gigantikus fantázia-világai a testrészek és tárgyak kimeríthetetlen variációival egy olyan képet vetítenek elénk, melyben a test nem jelentésemleges, hanem inkább valamiféle jelrendszerre hasonlít, melyben minden elem (testrész) bizonyos (rendszerint kulturálisan kódolt) jelentéssel bír. Sade „szexjelenetei” pedig olybá tűnnek, mint afféle költemények, ahol a jelentés eredetisége és megszegő volta az, amely igazán számít (mint „esernyő és varrógép találkozása a boncasztalon”). Sade szex-jelenetei kapcsán Roland Barthes is „grammatikáról” és „szintaxisról” beszél (37) a testek elrendeződése, a pozitúrák és működésük kapcsán. Más szóval Barthes is felismeri a jelentés és rend világával szembe szegezett élvezet jelentés általi konstruáltságát: „A beszéd ugyanis azonos a kéjenc büszkén vállalt védjeggyével, amelynek (a sade-i szóhasználatban) *fantázia* a neve: egy kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy a fantázia a beszéd fogalmának sade-i megfelelője. Ebben a világban nem feltétlenül az a cselekvő, akié a kéj meg a hatalom, az a cselekvő, aki a jelenet meg a mondat (tudjuk, hogy minden jelenet egy másik nyelv mondata), sőt a jelentés eligazítója.” (39)

Barthes-tal egyetértve feltételezhetjük, hogy a fentebb idézett sade-i jelenetben a fiatal lányok szellentései nem elsősorban materiális meghatározottságaik révén válnak az élvezet tárgyává. A sade-i élvezet generálója sokkal inkább az orr és a fing, az arc és a segg (vagy épp a libertinus „hatalmas trombitájának” és egy szűzlány szájának), azaz radikálisan eltérő konnotációkkal és jelentésindexszel bíró testrészeknek az egymás mellé helyezése, metonimikus kapcsolatba hozása, ahol a megszegés valójában a jelentés területén történik meg. A transzgresszióról nem csak egyszerűen az mondható el, hogy egy jelentésteli rend megszegéseként értelmezhető, hanem egy lépéssel tovább menve az is, hogy ez a megszegés már min-

dig is a jelentés területén (is) játszódik. A test pedig nem csak egyszerűen olyan felszín, melyre a kultúra ír jelentéseket, hanem már mindig is jelrendszer: a testrészek kulturális jelentéseket hordozó szemantizált részlettárgyakként funkcionálnak, Sade hősei pedig, amikor úgy tűnik, hogy testekkel szórakoznak, valójában ezen jelentésekkel játszanak.

Mindebben a szubjektum természetesen saját bőrét is a vásárra viszi, és aki ismeri a *Százhusz napot*, az tudja, hogy ez igen fontos része az egész projektnek, melyet az olvasó is átérez, ahogy a megszegések egyre komolyabbá és kegyetlenebbekké válnak. Ezekben a jelentésteli részlettárgyakkal való „játékokban” ugyanis maguk a szubjektumot létrehozó és összetartó jelentés-konstrukciók lendülnek mozgásba. A gyönyörrel való játék tétje így (ahogy azt Barthes is kifejtette a gyönyör-szöveg leírásában *A szöveg örömeiben*) egyben a szubjektum elveszejtése is. (Ez, mint látni fogjuk, a következő testméletnél még hangsúlyosabb lesz.)

Az élvezet jelentés-es fantáziákra és elbeszélésekre való rátámaszkodását tovább hangsúlyozza Sade-nál a mesélők szerepeltetése. Silling világtól elzárt várában ugyanis nagy tapasztalattal rendelkező mesélők (például öreg prostituáltak vagy madame-ok) szórakoztatják a libertinusokat az épp napirenden lévő élvezeti formákat illusztráló történetekkel. A nyolcadik napon a fentebb idézett események előtt Mme Duclos természetesen épp olyan szexuális kalandokról mesélt, melyeket hőseink is kipróbálnak Galambbal, Adelaidával és Hébével. Azaz a testileg is megélt események a történetekben szereplő, a libertinusok fantáziáját felkeltő (elképzelt) események ismétlései; a tökéletes testű Galamb, Adelaida és Hébé pedig csupán távol lévő, lehetetlen tárgyak utánzatai, helyettesítői, testet öltései.

Sade elbeszélése ezen a ponton egyértelműen Freudra, Lacanra, illetve a vágy medializált voltát megfogalmazó René Girard-ra hajaz. A vágy tárgyának szükség-szerűen távollévő és lehetetlen voltát ugyanis a lacani pszichoanalízis fogalmazta meg a legradikálisabb formában. Mint ismeretes, a pszichoanalízis ugyanarra a következtetésre jutott, mint Durcet: a vágy eredeti tárgya sosincs jelen, és sosem birtokolható. (Mint ismeretes, Freud szerint ez a preödipális anya figurája lenne, akinek a feladása az ödipalizáció – azaz emberi szubjektummá válás – alapja.) Így a vágy minden tárgya ezen eredeti, lehetetlen vágyott tárgy helyettesítője. Lacan szavaival: „... természetesen világos, hogy amit meg kellene találni, azt már nem lehet újra megtalálni. A tárgy természetéhez tartozik, hogy elveszített tárgy. (...) Tapasztalatunk világa, a freudi világ feltételezi, hogy ezt a tárgyat, *das Ding*-et, a szubjektum abszolút Másikát kellene újra megtalálni. Azonban legfőljebb olyasvalamiként találhatjuk meg, mint amit elmulasztottunk. Nem található meg, legfőljebb örömteli asszociációi.” (*Ethics* 52.)

Egy adott tárgy pedig nyilvánvalóan olyan mértékben válhat ki élvezetet, amennyiben képes arra, hogy az eredeti tárgy helyettesítőjévé, utánzatává váljon. Ilyen értelemben a fenti rész női szereplői annyiban izgalmasak, amennyiben egyfajta áttétellel beállhatnak a vágy eredeti, lehetetlen, *valós* tárgyának a pozíciójába, ezt pedig nyilvánvalóan csupán egy fantáziához való kapcsolódáson keresztül tehetik meg. A boldogság Durcet fenti elméletében (Lacan örömelv-értelmezésére hajazva) ennek a szubjektum és a Dolog közötti távolságnak a közeledésként való tapasztalása, illetve a különbözőség hasonlóságként való, az imitációnak pedig is-

méltlésként való tapasztalása (mely persze mind illuzórikus). Csupán egy fantázia képzelt tökéletessége, hiánytalansága töltheti be ugyanis a szimbolikusan lévő űrt, gyógyíthatja be időlegesen az élvezet (*jouissance*) pillanatában a (szimbolikus) kasztráció sebét. A szubjektum élvezete tehát legalább annyi kapcsolatot tart bizonyos tévképzetekkel, hallucinációkkal és ezek jelentésével, mint a test neuronjaival. Lacan szavaival: „Az észlelés világát úgy mutatja be Freud, mint ami ezen az alapvető hallucináción alapszik...” (*Ethics* 53.) Az öröme és a szubjektum életének tere egy ilyen hallucináció tere, amelyben a legfontosabb adottság az alany és a tárgy, a szubjektum és a Dolog elválasztottsága, mely így fenntartja a vágyakozás és szublimáció kulturálisan produktív (és a szubjektumot mint szubjektumot is életben tartó) struktúráit. Véleményem szerint a sade-i vállalkozás ezen állásponton is túlmegegy radikalitásában (és eredetiségében), de ez csupán a következő testelmélettel válik majd világossá.

Sade-nál a vágy tehát a Másik vágya, az élvezet a Másik élvezetének ismétlése, a vágy tárgya egy elveszett vagy távollévő fantázia-tárgy helyettesítője, az élvezet pedig részben a test mint jelrendszer által generált jelentések élvezete. Ez pedig azt is jelenti, hogy Sade diskurzusa az élvezet (*jouissance*) fogalmában dekonstruálja a metafizikai hagyományból örökölt olyan bináris párokat, mint a testi / szellemi, jelentés nélküli / jelentéses.

A libertinusok esetében egyébként, ha egészen pontosak akarunk lenni, a vágy talán nem is minden esetben a lacani képlet szerint működik, miszerint a vágy a Másik (értsd: a szimbolikus rend, illetve az ezt megszemélyesítő atyai funkció) vágya, hanem inkább a (Lacan nyomdokain járó) René Girard elképzelései szerint, aki lazítva a lacani formulán a vágy háromszög-struktúrájáról beszél, ahol a szubjektum és a tárgy közé mindig beékelődik a *mediátor* vagy *közvetítő*, akinek a vágyát a szubjektum utánozza. Ami közös a két elképzelésben az az, hogy a szubjektum fantáziái szerint az igazi élvezetet mindig valaki más éli meg, az igazi gyönyör valahol másutt van, és ennek a Másiknak a helyébe kellene belépni (kilépve saját szubjektum formánkból) ahhoz, hogy a *jouissance* ~~szubjektumai~~ lehessünk. A különbség a két vágy-elmélet között pedig abban áll, hogy Girard szerint bárki felveheti a közvetítő szerepét, akire felnézünk, akit elismerünk, akire vágyunk, aki (Lacan úgy mondaná:) a *phallus* birtokosa.

Sade-nál a vágyott-utánzott harmadik szerepe meglehetősen szabadon kezelt, illetve többértelmű: egy bizonyos szinten elmondható (Lacan klasszikus formuláját követve), hogy az maga a Törvény, a rend, a Másik, az Atya (erre majd vissza kell térjünk a következő részek elemzésekor); ugyanakkor a közvetítő funkciója éppoly ambivalens, mint amilyen sokrétegű, hiszen az Atyai rendet legszemérmetlenebbül meggyalázó (elbeszél, mesés, fantazmikus) libertinusok, perverzek és kalandorok is beállhatnak ide. (A két eset egymás mellé kerülése, pedig éppúgy árulkodhat az Atyai rend perverz voltáról, mint a szubjektum ezen renchez való viszonyának szükségszerűen ambivalens jellegéről.)

Girard háromszög-elmélete még közelebb vihet Sade megértéséhez, amennyiben következik belőle, hogy a közvetítőben való csalódás a tárgyban való csalódáshoz és a tárggyal szembeni agresszióhoz vezethet. Amennyiben ugyanis a szubjektum egyszerre isteníti és veti meg a közvetítőt (azt, akinek vágyát utánoz-

za), és így az egyszerre lesz vágyának és féltékenységének is a tárgya, annyiban a tárgy (Galamb, Zelamír és a többiek) egyszerre lesz a végsőig fel- és leértékelt tárgy, a vágy és kitaszítás tárgya, *object* és *abject*, isteníendő és elpusztítandó dolog. Ennyiben pedig Sade-ot értelmezhetjük úgy is, mint a modernitás azon szubjektumát, aki úgy áll bosszút az Atyai renden (mely magára hagyta, gyengének bizonyult, melynek összetartója, Isten „meghalt”), hogy szisztematikusan elpusztítja mindazokat a vágy-tárgyakat, melyeket a rendet mint közvetítőt követve addig istenített. *Traverser la fantasie* – ahogy Lacan mondaná: ahhoz, hogy egy fantáziával leszámolhassunk, melynek foglyai vagyunk, át kell haladnunk rajta, meg kell éljük, és ebben a megélésben kell felszámoljuk, elpusztítsuk.

Sade-nál tehát egyszerre beszélhetünk a vágy tárgyának transzcendenciájáról, valamint a transzcendenciával szembeni erőszakról (és persze, mint hamarosan meglátjuk, az erőszak transzcendentalitásáról). Sade hősei nem véletlenül ordítóznak istenkáromló kifejezéseket a gyönyör pillanataiban: vágyuk tárgya mindig egy távol lévő, lehetetlen, transzcendentális (fantázia-) tárgy ismétlése, ugyanakkor ezen tárgyak élvezete majd (élvezetes) elpusztítása egyben a transzcendencia (mint közvetítő) elleni erőszak kivitelezése is egyben. A szex és erőszak sokértelműsége és áttételes jellege még világosabbá válik a vita következő részeiben.

Lássuk hát, milyen további elképzelésekkel hozakodnak elő Sade hősei ebben a némileg didaktikus (hit)vitában, ahol, mint láthatjuk, éppúgy az egyszerűbb álláspontoktól a radikálisabbak felé haladunk, akárcsak a *Százbűsz nap* a „bűnök” tekintetében.

Durcet állításai nagy egyetértésre találnak a libertinusok között, akik a távol lévő vagy lehetetlen tárgy elképzelésétől hamar eljutnak a tiltott vagy bűnös tárgyig. A herceg így folytatja: „Engem a bűn gerjeszt, a bűnben találok meg azt az ösztökét, mely felébreszti bennem a gyönyör összes érzetét, magáért a bűnért művelem a bűnt, s nem fűz hozzá más érdek, csak maga a bűn. (...) Annyi bizonyos – mondta a herceg, némiképp felhevülve Zafir tapogatózásától –, hogy a bűn egymaga is bír annyi varázserővel, hogy lángba borítsa valamennyi érzékszervünket, anélkül, hogy más eszközökhöz kellene folyamodjunk, s nálam senki sem tudja jobban, hogy a nemiségtől mégolyan távol álló bűnök is éppúgy erekcióhoz vezethetnek, mint a kimondottan parázna célzatúak. Itt vagyok én, állt már a faszom lopástól, gyilkolástól, gyújtogatástól, s tökéletesen biztos vagyok benne, hogy nem az élvezet tárgya mozgat bennünket, hanem a bűn gondolata; következésképpen csakis a bűntől, és nem a tárgytól áll a faszunk, olyannyira nem, hogy ha ezen élvezeti tárgyat megfosztanánk attól a lehetőségtől, hogy ártson nekünk, már nem is állna tőle a faszunk.” (117.)

Természetesen világos, hogy amit itt, Silling várában, vacsora közben egy keresztény kultúra margóján diskurálva bűnnek neveznek, azt ma transzgresszióknak neveznénk, bizonyos társadalmi és kulturális normák áthágásának, megszegésének. A herceget hallgatva könnyen arra a következtetésre juthatnánk, hogy az erkölcsi rend és a test „bűnös” élvezetei, az erkölcs és a gyönyör, a szellemi és a testi egyszerű ellentéző struktúrát képeznek, élvezni pedig csak a renden kívül lehet. A herceg élvezet-elmeletét valóban értelmezhetjük úgy, mint egy elnyomónak és korlátozónak ítélt keresztény erkölcsiség szubverzív (bár kissé közhelyes) kritiká-

ját, mely megtartva annak alapvető fogalmi struktúráit igent mond a rend tagadott és tiltott másikára, a bűnre.

„Mi a gyönyör célja, mit is keres, ha a megszegésben kell támaszra találgon, hogy elérje?” – kérdezi Lacan *A pszichoanalízis etikája* „A megszegés gyönyöre” című fejezetében (195). A herceg fenti büszke vallomása szerint ez a cél legalábbis részben formális: a vágy tárgya (mint fentebb láttuk) szükségszerűen egy határ túloldalán található, távollévő, lehetetlen, transzcendentális tárgy (*Ethics* 203), azaz csak az hordozhatja a gyönyör ígértét, ami a határ túloldalán van, a *jouissance* célja pedig (így, ezzel összhangban) maga a megszegés.

A herceg elmélete ugyanakkor véleményem szerint elvezethet bennünket egy olyan test- és élvezet-elmélethez is, mely dekonstruálja a fenti bináris rendet. Nem nehéz felismernünk ugyanis, hogy a megszegés csakis a normához, renchez és jelentéshez való viszonyában értelmezhető. Ha azt mondjuk, hogy „a bűntől áll a f...szunk”, vajon ezen nem érthetjük-e azt is, hogy élvezetünk tárgya nem egyszerűen egy jelentésteli Renden túli (lehetetlen, jelentés nélküli, lacani értelemben *valós*) tárgy, „a Dolog”, hanem (inkább) egy tárgy, ami a Jelentés Rendjén kívüliség *jelentésével* bír?

Hiszen a herceg számára mégiscsak egyfajta jelentés (a „bűn”) okozza a gyönyört. A herceg erekciója nem a tárgy pozitív, belső tulajdonságaitól függ (hogy például szép vagy csúnya, férfi vagy nő, fiatal vagy öreg, élő vagy halott), hanem attól, hogy a Rend bűnös tárgynak bélyegzi-e vagy sem. Ez pedig inkább egy konstruktivista test- és élvezet-értelmezés felé mutat, melynek legradikálisabb megfogalmazása talán úgy hangozhat, hogy a szexualitás kizárólag azért élvezetes és vágyott, mert tiltott. A szexuális aktus csupán azért vezethet el a *jouissance*-hoz, mert a kultúra ráírta a testre a bűnt. Vagy egy kicsit pontosabban fogalmazva: a szex azért vezethet gyönyörhöz, mert eszközét és tárgyát, a (nemiség által meghatározott) testet már mindig is a „bűn” azaz a tiltások rendszere hozza létre.

Judith Butler, meghatározó kortárs testelméletíró szerint teoretikusan problematikus az – a kereszténységtől Simon de Beauvoirig ívelő – hagyomány, amely a testet egyszerű passzív materialitásként értelmezi, mely bármikor is elválasztható lenne a jelentés rendjeitől: „Mind a biológiai/társadalmi nem megkülönböztetés, mind a nemiség kategóriája előfeltételezi egy, a nemi meghatározottságot megelőző, általános test képzetét. Ez a „test” gyakran egy passzív médium szerepét tölti be, amelyet egy testen „kívül eső” kulturális forrás lát el jelentéssel. A kulturálisan kódolt test bármilyen elméletének kritikusan kell viszonyulnia a passzív, diskurzus előtti „test” mint konstrukció általánosító képzetéhez. Ennek a gondolatnak a korai formái ugyanis az olyan keresztény vagy karteziánus elképzelések, melyek már a XIX. századi biológiák előtt „a testet” tehetetlen anyagként vagy a kiűzetésre utaló profán haszontalanságként értették, egybeolvasztva azt a megtévesztés, a bűn, a pokol és az örök nőiség metaforikájával. Írásaikban Sartre és Beauvoir „a testet” gyakran néma fakticitásként kezelik, amelyet csak egy radikálisan immateriális transzcendens tudat képes megtölteni némi jelentéssel. Ám mi alkotja meg számunkra ezt a dualizmust? Mi függetleníti „a testet” a jelentőfolyamatoktól...?” (*Basjos nemek* 115-116.)



Az idézett, szellemi / testi, jelentéssel / jelentés nélküli, transzcendens / immanens ellentétpárokban gondolkodó hagyománnyal ellentétben (és talán Sade hercegével egyetértésben) Butler úgy véli, „a test is konstrukció” (108), már mindig is az, így pedig a „testi” élvezetek ezen konstrukciók *jelentéseinek* az élvezetei is. A „bűn” vagy a megszegés tehát nem egyszerűen a jelentésteli Rend másika, hanem az a jelölőfolyamat (is), mely (számunkra) a testet (és vele a gyönyört is) létrehozza. A test tehát konstrukció, már mindig is jelentés, az élvezet pedig ezen jelentések és konstrukciók élvezete is, afféle kritikai gyakorlat, mely törekedhet kanonizált jelentések létrehozására, illetve ismétlésére (például a jól nevelt, genitális polgári szexualitásban) vagy de(kon)struktívabb kritikai gyakorlatra is (például a sade-i libertinusok szexualitásában). A szexualitás pedig egy olyan társadalmi gyakorlat, melyben a szubjektumok egyszerre játszanak idegsejtjeikkel, önmagukkal mint jelentéssel az identitással, valamint a testtel mint jelentésteli konstrukcióval.

Butler Foucault-ra hivatkozik, aki a *Felügyelet és büntetés*-ben szintén a testi / szellemi bináris pár felszámolására, illetve komplexebbé tételére törekszik. Foucault értelmezésében – mint ismeretes – a hatalom nem szemben áll a testtel, nem kívülről korlátozza vagy bünteti, hanem része annak: „Nincs értelme azt mondani, hogy a lélek illúzió vagy ideológiai következmény. De annak igen, hogy létezik, realitása van, hogy a test körül, a test felületén, a testen belül állandóan létrejön azon hatalom működése következtében, amely a megbüntetettek nehezedik” (Foucault 42).

Foucault-i értelemben tehát nem képzelhető el test hatalom és lélek nélkül, a „bűn” élvezete pedig nem feltétlenül a Rend (hatalom) kívülsége, hiszen elválaszthatatlan annak működésétől. A „lélek a test börtöne” (Foucault, 43), a hatalom azon effektusa, mely *rendbe teszi* a testet, vagy (következetesebben fogalmazva) *létrehozza a testet* mint rendezett, már mindig is jelentésteli, a „bűn” által struktúrált és a rend megszegését élvezni tudó dolgot.

Ilyen értelemben a megszegés azért járhat a herceg számára erekcióval, mert a hatalom és megszegés viszonyai már mindig is részei a testnek, nem kívülről viszonyulnak hozzá így vagy úgy, a test bizonyos fiziológiai folyamatai pedig (például az erekció vagy az élvezet) nem (csupán) fiziológiai meghatározottságúak. A herceg gyújtogatástól megjelenő erekciója mint jel értelmezhető a kívül / belül, lélek / test, szellemi / materiális ellentétpárok áthelyezéseként vagy dekonstruktív resignifikációjaként is, annak megmutatásaként, ahogyan a testi és a jelentéssel kölcsönösen (és már mindig is) feltételezik és létrehozzák egymást egy szupplementáris viszonyrendszerben.

A kérdés csupán az marad, hogy mindez azt is jelenti-e, hogy Sade hősei mindig is a Renden belül maradnak, a hatalom játékait játsszák akkor is, amikor (a hatalom által meghatározott) „bűnök” végrehajtásán fáradoznak. Kétség kívül lehetséges a *Százhusz nap* olyan értelmezése, mely azt állítja, Sade libertinusai csupán a hatalom és a Rend által létrehozott, a testben előre kódolt megszegéseket és élvezeti formákat hajtják végre. Hiszen ha a hatalom (a Rend) hozza létre a testet, ha a hatalom „bent van,” és a bent / kint ellentétpárnak nincs értelme, ha a gyönyör bizonyos jelentések élvezete is, akkor a testtel elkövethető „bűnök” hogyan is vezethetnének el a Renden kívülre? Ugyanakkor ha a gyönyör működése dekonstru-

álja a kint / bent, jelentésem / testi ellentétpárokat, akkor talán nincs is már sok értelme azt a kérdést feltenni, hogy egy bizonyos működés a Renden belül vagy kívül van-e, hiszen (ahogy Derrida írja a *Grammatológiában*), a belső (már mindig is) a külső.

A „bűn” sade-i szerepe az élvezetben így egy olyan konstitutív külső benyomást kelti, mely egyrészt már mindig is bent (is) van, másrészt külsőként való tételezettségében is szükséges a „belső” létrehozásához. Hiszen a bűn „kint” van, tiltott, kítaszított, nem-én, ugyanakkor ez a kítaszítás a szubjektumon *belül* húzódik, és elengedhetetlenül szükséges annak létrejöttéhez. Ahogy Butler írja az abjekció kapcsán a *Jelentős testekben*: „Ebben az értelemben a szubjektum a kirekesztés és kítaszítás ereje által jön létre, ami egyben létrehozza a szubjektum konstitutív külsejét, a kivetett külsőt, ami végső soron a szubjektumon 'belül' helyezkedik el, annak saját teremtő elutasításaként” (17).

Az a körülmény, hogy a sade-i szubjektum a „bűn” mint ezen, a hatalom által beleírt határ áthágását élvezzi, akár a nyelvi univerzalizmus felé is vezethetne bennünket. Az azonban, hogy ez a szubjektum szétesésével fenyegető művelet mindig a (hatalommal és jelentésemel már mindig is átítatott) test működésében, erekciójában, élvezetében és összerándulásaiban történhet meg, inkább a materiális és jelentésemes kölcsönös és dinamikus egymásba íródását sugallja.

Ezen kérdések továbbgondolásához nem árt felidézni a nyolcadik nap vitájának utolsó hozzászólását: „Csak két-három olyan bűn van a világon, amit érdemes elkövetni – mondta Curval –, ha ezeket elkövetnénk, azzal mindent megtennénk; a többi másodlagos, s az ember nem is érez közben semmit. Az istenit, hányszor nem fogott el a vágy, hogy nekironthassunk a napnak, megfosszuk tőle a világot, vagy vele borítsuk lángba a földtekét! Az lenne a bűn, s nem azok a kis apró-cseprő kilengések, amiket itten mi művelünk, s amivel mindössze annyit érünk el, hogy pár tucat teremtményt egy éven belül sárrá változtatunk” (117-118).

Curval hozzászólása felhívja a figyelmet a *Százhusz nap* projektjének egy olyan aspektusára, melyről eddig nem nagyon beszéltünk. Ez pedig nem más, mint az erőszak, illetve a pusztítás. A könyv fokozatosan vezet el az olvasót a (mai szemmel) ártatlannak tűnő, inkább vicces „bűnöcskéktől” (mint például az orális szex) a már-már fizikai rosszulletét kiváltó kéjgyilkosságokig. A nyolcadik nap „bűnei” inkább mókás csínytevéseknek tűnnek a könyv végéhez képest, és csak burkoltabban vetik fel az erőszak problémáját. Curval hozzászólása azonban világossá teszi, hogy a sade-i vállalkozás egyik lehetséges célja, illetve „kimenete” egyfajta egyetemes pusztítás.

De miért is élvezetes a pusztítás, miért vezet a lakomázás közben a boldogság mibenlétéről szóló filozófiai vita eme radikálisan nem plátói állásponhoz? A legkézenfekvőbb interpretáció nyilván az lenne, ha (a fentebbi értelmezésekkel összhangban) azt mondanánk, hogy az erőszak Sade-nál csak látszólag célozza az „áldozatok” elpusztítását. Valójában a projekt lényege – ahogy arra Curval világosan rámutat – az egész világ elpusztítása lenne. De ebben vajon mi is a jó? – kérdezhetnénk. Azt gondolom, a világ materiális elpusztításának nem sok értelme lehet ebben a kontextusban, azaz itt is sokkal inkább a világ mint rendezettség, értelemmel rendelkező rend elpusztításáról lehet szó. (Az olvasónak akár a fülében cseng-

het a kései Heidegger fogalmisága is, aki a *világ* kifejezést (szemben a földdel) egy jelentésteli, „világló” dolog értelmében használja.)

A fentebbi értelmezések fényében, elfogadva a megszegés és hatalom, élvezet és jelentés egymást feltételező, szupplementáris viszonyát, végül is logikus lehet a következtetés, miszerint a hatalom alóli kilépés egyetlen módja az, ha mindent elpusztítunk. Ez az értelmezés azt sugallná, hogy a szadizmus nem egyszerűen az áldozat kínzásának az élvezete: mögötte a jelentés világával, a szubjektummal mint a hatalom és jelentés által konstruált, belső demarkációs vonalak által határolt lényvel, illetve a világgal (például mint jelentéssel bíró rendezettséggel) szembeni agresszió nyilvánul meg. Az áldozattal szembeni agresszió tehát mindig áttételes, egy áthelyeződés figurája (is).

A *megszegés gyönyöre* című előadásában Lacan érdekes adalékokkal szolgál a szubjektum szadista jellegzetességeinek a megértéséhez. A Törvényt itt Lacan (némileg rendhagyó módon) a „Szeresd felebarátod, mint tenmagad” erkölcsi törvényeként értelmezi (*Ethics* 193), és azt állítja, van valami kegyetlen abban, ha a felebarátomat úgy szeretem, mint önmagam, sőt ez talán épp a legkegyetlenebb választás (194). A szubjektum Freudtól örökölt modellje szerint ugyanis a psziché konfliktusok helye is, ahol a tudattalan gyönyör-akarása szemben áll a szuperegő rend-ész-kedésével. Mint ismeretes, Freud szerint a szuperegő megszületése az ödipális krízis megoldása, amikor is a szubjektum maga ellen fordítja az addig az apával szemben érzett haragját. A szubjektum mint szubjektum a rend belsővé tételével, az idealizált (és ezért szükségszerűen szadisztikus) fantazmikus apafigura introjekciójával, belső instanciává avatásával, valamint az atyai renddel szembeni agresszió önmaga ellen fordításával születik meg.

Ilyen értelemben az élvezettől éppúgy elválaszthatatlan egyfajta tudattalan agresszió, a (képzelt) határ áttörésének, transzgressziójának erőszakossága, mint ahogy a belsővé tett Rend nevében a szubjektumot fegyelmező felettes énhez is hozzátartozik egyfajta kegyetlenség (mely a hétköznapiakban a *jouissance* „nemes célokért” és munkáért való feláldozásában, az infarktuszok és agyvérzések kiugró számában, illetve az ébresztőóra kegyetlen találmányában érhető tetten). Más szóval a pszichoanalízis szerint a szubjektum alapstruktúráiban szado-mazochisztikus berendezkedésű: mindannyian kínozzuk magunkat, mindannyian erőszakot teszünk magunkon néha, és (többé-kevésbé) mindannyian élvezzük is ezt. Ha pedig úgy szeretem a másikat, mint ahogy önmagam, akkor ennek bizony elkerülhetetlenül lesznek szadisztikus komponensei is (vö: *Ethics* 194).

Ehhez adódik még a szubjektum alapvető „üressége,” lényegi középponttól való mentessége (melyet Lacan egymás melletti mustáros üvegek vagy egy a levelek lehántása után semmivé váló káposzta példájával illusztrált), mely az én és másik fundamentális azonosságához vezet az élvezet, megszegés, rend és kegyetlenség ezen viszonyrendszerében:

„Nem tudom, észrevették-e, hogy a francia *mêmê* [jelentése: 1. ugyanaz, 2. én, magam] szó etimológiája nem más, mint a *metipsemus*, ami fölöslegessé teszi a *mêmê*-t a *moi-mêmê* kifejezésben. A fonetikus fejlődés a *metipsemustól* a *mêmê*-ig tart hát – és azt jelöli, ami leginkább én vagyok, ami a legsajátabb abban, ami vagyok, ami legbelül vagyok, és mely túl is mutat rajtam annyiban, amennyiben az

én azokig a falakig terjed, amelyekig még a dolgok néven nevezhetők. Ami a francia nyelvben az önnön vagy önmaga jelentését hordozza (*même*), valójában ezt a belső ürességet jelöli, melyről nem tudom, hogy hozzám tartozik-e vagy senkihez sem.

Erről szólna fenti szofizmusom [a mustáros üvegekről]; arra emlékeztet, hogy a felebarátom rendelkezik mindazzal a gonoszsággal, amelyről Freud beszél, de ez a gonoszság semmiben nem különbözik attól, melytől önmagamban is meghátrálok. Szeretni őt, szeretni úgy, mint önmagamat: ez szükségszerűen valamilyen kegyetlenség felé való haladást jelöl. Az ő vagy az én gonoszságom felé valót? – kérdezhetik. De nem épp most magyaráztam el, hogy semmi sem utal arra, hogy ezek bármiben is különböznenek? Úgy tűnik, hogy nem különböznek, már amennyiben áthágjuk azokat a határokat, amelyek arra szólítanak fel, hogy önmagamat a felebarátommal szemben határozom meg.” (*Ethics* 198.)

Lacan némileg enigmatikus passzusa a maga komplexitásában mutatja meg a szubjektumban, illetve a másikhöz való viszonyban rejlő potenciális erőszak működését. Szempontunkból talán legfontosabb jellegzetessége az, ahogy analóg viszonyba kerül benne az a határ vagy fal, mely a szubjektum jelentésese, strukturált részét elválasztja a magját alkotó ürességtől, valamint az a határ, mely köztem és felebarátom között húzódik. Ez pedig szorosán kapcsolódik a Sade kapcsán feszegetett kérdésekhez. A közös a két határban ugyanis az, hogy ezek tartják fenn az értelem rendjeit, ezek teszik szubjektummá a szubjektumot és renddéli a rendet. Amit Lacan „gonoszságnak” nevez (Sade morálfilozófiai szóhasználatát követve), az nem más, mint az értelem rendjeit fenntartó határok ellen intézett támadás, melynek célja végső soron az értelem (korlátozó) rendjeinek, illetve az önfélreértésen (*méconnaissance*) alapuló, inautentikus szubjektumnak a felszámolása.

A szubjektum tehát ebben a megközelítésben szerkezetéből adódóan egyszerre szereti, vágyja, és gyűlöli azt a (többé-kevésbé) koherens formát, amiben találja magát, ahogy éppily ambivalens érzésekkel viseltetik a lény középen található értelmetlen üresség irányában is. A szubjektumnak ezen központi ürességre redukálása, azaz eltörlése, megszüntetése, „eredeti” állapotára való visszaállításának vágya tulajdonképpen nem más, mint a *jouissance* vágya, hiszen a gyönyör nem más, mint a strukturálatlanságban való pillanatnyi feloldódás, melynek legközelebbi analógiája nyilvánvalóan a halál (lásd a „kis halál,” *petit mort* kifejezést).

Nyilván ezt a feloldódást, a rendet és szubjektumot konstituáló határok áthágását és felszámolását nevezi Bataille (szintén Sade kapcsán) elszabadulásnak: „... az elszabadulás ... mindig egy olyan lény elpusztítása, aki alávetette magát az illendőség korlátainak” (168). És: „Sade ... célja az, hogy elérje az egyetlen tiszta tudatot, amit az „elszabadulás” ér el egyedül (noha az „elszabadulás” a tudat elvesztéséhez vezet), tudniillik a tárgy és az alany különbségének megszüntetését” (166).

Sade-nál az erőszak így egyszerre irányul a (szerencsétlen) áldozatra, az (értelem rendjeibe való bezártságunkért és szubjektum-formánkért felelős) világra, valamint irányul (rejtett szuiciditásként) magára a libertinusra. (A libertinus projekt rejtett szuiciditását talán Marco Ferreri *A nagy zabálás* című filmje mutatja meg a legékeesebben.) Ugyanakkor az erőszak mindezen formáiban tetten érhető a jelentés világával való szembeszállás, a jelentés, morál, szubjektivitás, ödipalizáció és

strukturális viszonyaival való szembeszállás. Ennek a projektnek (melynek az olvasó éppúgy része, mint a szereplők) az erőszak nem célja, csupán eszköze. A cél az, Lacan szavaival, hogy „levágja a szubjektumot pszichoszociális horgonyköteleiről” (201); vagy Bataille szavaival: hogy az erőszak „visszaadja az embert a végtelességnek” (169). Azaz a gyönyör hajszolása valójában a szubjektum és a világ elpusztításának a része, és fordítva, a pusztítás gyönyörteli felszabadulás is. (Ezen utóbbi momentumhoz pedig David Cronenberg *Crash (Karambol)* című filmjére hivatkoznék, aminek a vége felé Vaughan gyönyörteli ordítással töri át autójával a szalagkorlátot, hogy az emberi test és technika orgazmikus és visszavonhatatlan összekeveredésében lehelje ki a lelkét).

Amennyiben megértjük a sade-i vállalkozás ezen végső célját, ez lehetőséget nyújt számunkra egyéb elemeinek reflektáltabb megértésére is. Az egyik ilyen elem, mely határozottan jobban érthető a fentiek fényében, a kitaszított (jelentésű) tárgyak előnyben részesítése: az *object* és az *abject*, a vágy és a kitasztítás tárgyának különtartása a (jelentéses) szubjektum konstitutív alapfeltétele. A kitaszított tárgy gyönyörteli bekebelezése (például a szellentések lelkes beszívása vagy az ürülék megevése) a szubjektum belső határaival szembeni agresszió is, a jelentés-teli világot létrehozó bináris struktúrák felszámolási kísérlete, ami végső soron a szubjektum felszámolásához is elvezethet. Más szóval, amikor Sade hősei élvezettel fálják áldozataik ürülékét, ezzel (metaforikusan) önmagukat (mint ödipalizált szubjektumokat) és a világot (mint a jelentés rendjét) b...sszák meg.

Egy másik, a fentiek fényében összetettebben érthető sade-i jelenség a test erotizált részlettárgyakra bontása, melyet Lacan is ezen vállalkozás fontos elemének tart. Ő idézi a *Juliette*-et: „Add kölcsön azt a testrészed, amely egy pillanatnyi kielégülést nyújt, és ha gondold, használd saját örömdre testem azon részét, mely legjobban tetszik neked” (*Ethics* 202). Mint ismeretes, a részlettárgy fogalmát a pszichoanalízisben a Klein-iskola vezette be, illetve dolgozta ki (bár már Freud-nál is megjelenik), és jelentése „Tárgytípus, melyet a részletöszönők vesznek célba anélkül, hogy valaki annak egészét szerelmi tárgyként választaná. Főként valós vagy fantáziált testrészekről (mell, ürülék, pénisz), illetve azok szimbolikus megfelelőiről van szó” (Laplanche-Pontalis 422).

De miért is fontos a test részlettárgyakra bontása Sade-nál? Lacan szerint „amikor megközelítjük azt a központi ürességet, aminek a formájában a *jouissance*-hoz való hozzáférésünk ezidáig megjelent számunkra, a felebarátom teste darabokra török” (202). Más szóval a gyönyör közelében egyszerre vagyunk a szubjektumon kívül (a legbelsejét alkotó üresség közelében), és veszítjük el ugyanakkor a felebarátot, a másikat mint egész (szerelmi) tárgyat. Azaz a *jouissance* élményében mind a (strukturált, jelentéses) szubjektum, mint a (totális) tárgy szétesik. Megfordítva a dolog logikáját pedig azt mondhatnánk: a szubjektum és a tárgy széttréése a gyönyör megjelenésének egyik alapfeltétele. A vágy tárgyának felsokszorozódásával ugyanis a tárgyak végső soron kivonódnak a Rend totalizáló hatása alól. A részlettárgyak erotikája az egyik ügyes eszköz arra, hogy a szexualitás lazíthasson viszonyain az ödipalizált szubjektivitás, szigorúan genitális nemiség, és az Atya Neve által ellenőrzött nyelvi-szimbolikus rend totalizáló struktúráival. (Erre jó példa lehet még Roland Barthes is, aki *A szöveg öröme*-ben szintén a test részlettárgyakra töré-

sével kombinálja a szöveg mint erotikus test analógiáját, így hozva létre a poszt-strukturalista irodalomelmélet egyik legkiemelkedőbb darabját. (A részlettárgyak barthes-i működését részletesen elemeztem *A szöveg ezer öröm-teste* című tanulmányban, *Alföld* 2001/9.)

Ez azt is jelenti, hogy mind a tárgynak a megvetés és kitaszítás tárgyával való azonosítása, mind a tárgy kozmikusra növelése (a világ elpusztítása), és annak apróbb darabokra (részlettárgyakra) törése réseket nyithat a jelentés és élvezet totalizáló struktúráin. Sade libertinusai akkor is az egész világot b...sszák meg (akkor is a fennálló jelentés elpusztítását hajtják végre), amikor nem egy embert látnak (használnak, élveznek), hanem egy (szubjektivitással csak laza viszonyokat tartó) testrészt, amikor az erotikus tárgymegszállások célpontjává nem olyan tárgyak válnak, melyek visszaírhatók totalizáló jelentésrendekbe. Szándékosan nem úgy fogalmazok, hogy a szubjektivitás (vagy jelentés, vagy rend) *fennhatósága alóli kike-rülésről* van szó, hiszen (mint azt a jelentés és élvezet kapcsolódásainak fentebbi elemzésénél láthattuk) a jelentés világával való (megtépázott, meggyalázott) viszony is gyönyörködtet. (Ezért is mondható, hogy minden destruktivitása ellenére Sade inkább dekonstruktív, mint destruktív.)

Sade-ot így sokkal inkább a margón lehet érdemes elhelyezni: a jelentés és jelentéstelenség, szellemi és testi, normális és patológikus, kultúrán (Renden) belüli és kívüli közötti határokon, melyekre ráíródik, melyekkel játszik, melyekben élvezetet lel, és melyeket egyúttal mozgásba is hoz, kigúnyol, egy erotizált dekonstruktív játék tárgyává is tesz, melynek tétje a jelentés és a szubjektivitás. Határokon, melyeket csak annyiban tart meg vagy vesz komolyan, amennyiben azok megléte, megszegése és lebontása még élvezetet okoz. Ennyiben Sade (szöveg-) helye egyben a határok által létrejövő világ margóján (nem) található.

És persze mindezt egy könyv, a *Szodoma százhusz napja*, azaz *szavak teszik*. Szavak, melyek (mint szavak) valamilyen kapcsolatban kell legyenek az atyai renddel, a szimbolikus kasztráció világával, szavak, melyek (mint performatív szavak) szükségképp megismélik a (nyelv előtti) valós (teljesség, végtelen) elvesztését. Ugyanakkor ezek a szavak az élvezet és undor tárgyai is lesznek (gyakran egyszerre), és elvezethetnek a szubjektum határainak élvezetes „megjátogatásáig” (ha élvezzük a könyvet), azok megerősítéséig (ha egyszer csak becsukjuk és félre dobjuk a könyvet), a test reszignifikációjához valamiféle transzgresszív élvezetben (ha a sade-i fantáziák beíródnak erotikus fantáziáinkba), és természetesen a szubjektum felszámolásához is (amennyiben a könyv által kiváltott rosszullet egy idő után elmúlik, és nem marad más, csak az élvezet).

A szavak persze mindezen esetekben testé lesznek, az olvasó testévé, más és más jelentésű, de így vagy úgy szadista testekké.

## IRODALOM

Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Ádám Péter és Romhányi Török Gábor fordítása. Budapest: Osiris, 2001.

Bataille, Georges. *Sade*. Kálai Sándor fordítása. Vulgo 1999/1. 159-171.

Butler, Judith. *Bajos nemek* (válogatás). Ford: Somogyi Gyula. Vulgo 2005/3. 102-122.

—. *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Budapest: Új Mandátum, 2005.

Delon, Michel. *A sade-i test*. Szabó László fordítása. Vulgo 1999/1. 151-158.

Foucault, Michel. *Felügyelet és büntetés – A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára. Budapest: Gondolat, 1990.

Girard, René. *Deceit, Desire and the Novel. Self and Other in Literary Structure*. Baltimore és London: Johns Hopkins UP, 1984.

Lacan, Jacques. *The Ethics of Psychoanalysis*. New York és London: Norton, 1997.

Laplanche, J. és J.-B. Pontalis. *A pszichoanalízis szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1994.

Sade, Marquis de. *Szodoma százbűz napja*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó.

–. *Les cent-vingt journées de Sodome*. Paris: Pauvert, 1986.

Welton, Donn (szerk.) *Body and Flesh. A philosophical reader*. Oxford: Blackwell, 1998.

BAZSÁNYI SÁNDOR

## *Nádas – Mann – Proust*

Ahhoz, hogy egy író teljesítménye igazán kapcsolatban álljon (vagy érvényesen kapcsolatba hozható legyen) egy másik író teljesítményével, valószínűleg több szükségeltetik, mint pusztán technikai, műfaji vagy ízlésbeli megfelelés (vagy megfeleltetés). Mondjuk az, hogy feltárjuk az adott írók műveiben egyaránt érzékelhető személyiség-mélyréteget, amelyet Nádas Péter többnyire alkatnak nevez, és amelyek eredete, alapszerkezete is részben irodalmi jellegű.

A velünk született alkat működésére vonatkozó, különböző műfajú és tárgyú Nádas-írásokból sematizálható narratíva pedig így szólhatna: a kifürkészhetetlen mélységben gyökeredző alkat még öntudatlanul összpontosul a gyermekkorban; később menthetetlenül összekuszálódik a kamaszkorban; csak hogy végül, jó esetben, újra összerendeződjön a felnőttkor önismereti terepén – szépíró esetében bizonyos műfaji feltételek szerint. Nádas egyik önéletrajzi, az *Emlékiratok könyvének* keletkezéstörténetét elmesélő esszéjében írja az alábbiakat: „Képzeltésemnek legkisebb gyerekkorom óta két határozott formája van. Vagy a halálomról morfondírozom, annak várható közelségéről, módjáról, lehetséges érzeteiről, kicsit úgy, mintha a saját temetése utánról szemlélném már az egészet, avagy csillapítani e gondolat által kiváltott fölfokozottságot, legyen e fölfokozottság akár komikus, akár tragikus természetű, történeteket költök, komplett cselekménysorokat, meséket, históriákat, melyek megoldása megint csak egy halál.” (*Hazatérés*, in: *E*, 18.)

Az alkati eredetű „morfondírozás a halálról” és a „megint csak (...) halálba” torokkolló „történetköltés” gyerekkori alternatívája ismétlődik meg a későbbiekben, immár szabatos műfaji körülmények között: egyfelől például a *Saját halál* című önéletrajzi műben, másfelől mondjuk a keletkezéstörténetét tekintve alaposan dokumentált *Emlékiratok könyvében*.

Alkata szerint szabott szépirodalmi feladatában – a „történetköltésben” – Nádas számára két íróelőd tűnik kivételesen fontosnak: Thomas Mann és Proust.<sup>1</sup> A motivikus vagy szövegszerű áthallások gazdag tárháza: az *Emlékiratok könyvének* ti-