

Gángó Gábor

## Kétely és reflexió: Descartes bolondjáról Foucault és Derrida vitája után

### A „querelle de la folie”

Descartes a metafizikai *Elmélkedések* első részében, az érzéki tapasztalat csalóka voltára vonatkozó megfontolásai után és az álom-argumentum előtt egy további, hagyományos szkeptikus témát is megpendít, éspedig a bolondságét:

„Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam & remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, & similia. Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.”<sup>1</sup>

„Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par le moyen: par exemple, que je sois ici, auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> AT VII, 18–19; OP II, 178. Descartes műveit (a szokásos AT rövidítéssel) az Adam–Tannery-féle kiadás alapján hivatkozom és idézem: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897–1913. Tájékoztató jelleggel (OP rövidítéssel) megadom a Ferdinand Alquié-féle kiadás (Descartes, René, *Œuvres philosophiques* I–III, Paris, Garnier, 1963) megfelelő szöveghelyeinek adatait éppúgy, mint a magyar nyelvű kiadásokét. Schmal Dánielnek a kézirat első változatához fűzött észrevételeit ezúton köszönöm.

<sup>2</sup> AT IX, 14; OP II, 405–406.

„De bármennyire is megtévesztenek olykor az érzékek bizonyos kicsiny és távoli dolgokat illetően, talán van sok más ismeretünk, melyekhez semmiféle kétség nem férhet, még ha ugyanezen érzékekből merítettük is őket. Ilyen például az, hogy itt vagyok, a tűzhely mellett ülök, téli ruha van rajtam, kezemmel érintem ezt a papírt, s más effélék. Ugyan milyen alapon tagadhatnánk, hogy maga ez a kéz s ez az egész test az én kezem, az én testem? Hacsak nem vélem magam hasonlatosnak azokhoz az örültekhez, akiknek agyvelejét tönkretette a fekete epe makacs gőze, s emiatt állhatatosan ragaszkodnak ahhoz, hogy ők királyok – legyenek bár koldusszegények –, vagy ahhoz, hogy bársonyt viselnek – holott meztelenek –, vagy éppenséggel ahhoz, hogy agyagfejük van, hogy teljesen átalakultak tökké, vagy hogy üvegből fűjták őket. De hát ők örültek, s magam is éppennyire esztelennek látszanék, ha mind ebből bármit is fölhasználnék példaként saját magamra vonatkozóan.” (DESCARTES 1994a, 26–27.)

A kérdés azonban – miközben az *Elmélkedések* más vonatkozásait Descartes maga és kortársai is többször és alaposan megvitatták – jószerével annyiban maradt. A bolondság sokkal hangsúlytalanabb szerepet játszik az életműben, mint az álom-argumentum. Mint ismert, az *Értekezés a módszerről* teljes egészében mellözi a bolondságra és a gonosz szellemre vonatkozó érvet, és *A filozófia alapelveinek* 24. §-a is közvetlenül az álomtapasztalat vizsgálatára tér rá az érzéki tévedésekre tett utalás után. Az *Elmélkedések* szövegéhez kapcsolódó filozófiai vitákban, a későbbiekben pedig még inkább, a descartes-i metafizikai terv teológiai vonatkozásai kerültek előtérbe. A bolondság kérdése csupán a Descartes által nem nagyon szívelt jezsuita kritikus, az ellenvételek hetedik sorozatának szerzője, Bourdin atya érdeklődését váltotta ki.

A problémátörténet állása a múlt század hatvanas éveinek elejéig lényegében nem változott. Jean Laporte műve, *Le Rationalisme de Descartes* nem érinti sem a bolondság, sem az álom kérdését, csupán a gonosz szellem problémáját tárgyalja (LAPORTE 1950). Martial Guéroult 1953-as monumentális műve (*Descartes selon l'Ordre des raisons I–II*) sem tér ki a bolondság témájára (GUÉROULT 1991), de Henri Gouhier is csupán érintőlegesen említi az érzéki tévedések és az álom mellett (GOUHIER 1978, 35). Mignem 1961-ben Michel Foucault első nagy műve, *A bolondság története* történeti táblójának megrajzolása közben először fel nem figyelt arra, hogy távolról sem világos, kik is azok a szándékosan kollokvialis meghatározatlansággal bemutatott „nem t'om, miféle bolondok” (*nescio quibus insanis*), akikkel Descartes elhárítja az összehasonlítást. „A nagy elzárás” című fejezet bevezetésekképpen háromoldalnyi teret szentelt a descartes-i passzusnak amellest érvelve, hogy Descartes kirekeszti a bolondot meditációjának mozgásából, s hogy e filozófiai kirekesztésnek köze van a társadalmi-politikai kirekesztések széles újkori skálájához (FOUCAULT 1961, 54–57; 2004, 69–73).

Jacques Derrida válaszul erre terjedelmes kritikát fogalmazott meg előadás, folyóiratcikk, majd könyvfejezet formájában, amelyben a foucault-i tézis cáfolatán keresztül jutott el saját filozófia-felfogásának kifejtéséhez (DERRIDA 1963/1964; 1967). Foucault válasza 1972-ig váratott magára, amikor is a könyvének új kiadásához csatolt egyik függelékben, „A testem, e papír, e tűz” című tanulmányában felfogásának társadalmi-politikai – ha úgy tetszik – életproblémáit nem érintve, az első elmélkedés szoros olvasatán keresztül védelmezte Descartes-ra vonatkozó legfőbb állítását (FOUCAULT 1972a). Attól a személyes érintettségtől tekintett itt el, ami történeti munkáját áthatotta. Ahogy másutt fogalmaz: „*A bolondság történeté*-t némiképp vaktában írtam, a személyes

élményeknek köszönhetően egyfajta költőiséggel.” (FOUCAULT 1994c, 523.) Eme újabb olvasat némely túlságosan sommásnak bizonyuló filozófiatörténeti megállapításának bizonyára az is oka volt, hogy szerzője az első és a második megnyilatkozás között pályájának zenitjére ért: *Les Mots et les Choses* (1966) című műve a francia véleményformáló értelmiség elitjébe emelte.

Foucault 1972-es *Réponse à Derrida* című írásában, amely japánul jelent meg, és az összegyűjtött írások 1994-es kiadásában vált hozzáférhetővé franciául, Derridával szembeni álláspontjának inkább a kor intellektuális-politikai kontextusában gyökerező vonatkozásait látatja, semmint a Descartes szövegére vonatkozó exegetikai ellenvetéseit. Utal rá, hogy eltérő filozófia-felfogások állnak a vita háttérében: „A bolondság története és az azt követő szövegek kívül állnak a filozófián, ahogyan azt Franciaországban gyakorolják és tanítják.” (FOUCAULT 1994b, 282.) Az 1968-as események fényében értelmezhető álláspontja szerint az elzárás nagy rendszere összefüggésben áll a törvényen felül álló államrendőrség megszervezésével (i. m. 283).<sup>3</sup> Úgy nyilatkozik, szívesen lemondott volna a Descartes-tal kapcsolatos néhány oldal közléséről, ha tudta volna, hogy ilyen filozófiai vitába keveredik (i. m. 284). Mindazonáltal álláspontja szoros olvasat általi védelmezésére e szövegében is kísérletet tett: az *'amens-demens'* szavak orvosi-jogi terminusként való értelmezése, melyről az alábbiakban még szó lesz, már itt megtalálható (i. m. 288–289). Ahogy a *Bolondság, irodalom, társadalom* című művében fogalmaz: „amikor *A bolondság történeté-t* írtam, egyfajta társadalomkritikát akartam művelni, és meg nem mondhatom, siker volt-e, vagy kudarc.” (FOUCAULT 1994a, 115.)

Jóllehet Foucault számára Descartes, s Derrida számára Foucault inkább csak ürügy volt (vö. FLYNN 1989, 201–202), tekintve, hogy – talán kissé sarkítva fogalmazva – Derridát a filozófia eredete érdekelte, míg Foucault-t a kapitalizmus eredete, Foucault tíz évvel későbbi válasza, amely kizárólag Descartes-tal foglalkozott, filozófiatörténeti mederbe terelte a vitát.

Az említett három szöveg képezi az azóta híressé vált bolondság-vita vázát.<sup>4</sup> A vita utóéletének értelemszerűen három vonulata rajzolható meg annak megfelelően, hogy téjtét és hozadékát az elemzők Foucault, Derrida, vagy maga Descartes gondolkodásának nézőpontjából vizsgálták.<sup>5</sup> Ez utóbbi irány Jean-Marie Beyssade – Foucault és Derrida érveit a Descartes-értelmezéstörténetbe behelyező – *De hát ők örültek* című írásával vette kezdetét (BEYSSADE 1973). A jelen tanulmány az utóélet e harmadik vonulatának kérdéseire kíván új szempontokkal hozzájárulni, vagyis elsősorban azt vizsgálja, mi a bolondság episztemológiai státusza az első descartes-i elmélkedésben. Mindazonáltal Foucault és Derrida szövegei immár e kérdéskör megkerülhetetlen részévé váltak. Ezért úgy vélem, vizsgálódásom szempontjából az utóélet elsősorban rájuk vonatkozó adalékainak és belátásainak felidézése is releváns. Az első elmélkedésről kifejtett, a későbbi szakirodalom fényében túlzónak, tendenciózusnak vagy hűtlennek bizonyuló megállapításaik – melyek inspiráló ereje azonban rendkívül nagy volt – a szűken vett tárgyon kívüli szándékaikban gyökereznek. Foucault-t és Derridát is más, átfogóbb dolog foglalkoztatja, amelynek kifejtése az adott *ad hoc* kereteken belül felemás maradt, s amely csupán e tágabb kontextusban derülhet ki.

<sup>3</sup> „[O]rganisation d'une police d'État extrajudiciaire”.

<sup>4</sup> A vitának a francia intellektuális élet viszonyaiba ágyazott történetét illetően lásd MACEY 1993, 143–144; ERIBON 1989, 119–121.

<sup>5</sup> Az egyetlen, mindhárom nézőpontra tekintettel levő, s egyben részletes feldolgozás, Roy Boyne munkája inkább beszámoló a vitáról, semmint elemző feldolgozás (BOYNE 1990).

A szerzők további viszonyulását a felvetett problémákhoz olyan utóregzéseknek tekinthetjük, amelyek már nem váltottak ki intenzív érdeklődést. Egyes értelmezők szerint sem Foucault, sem Derrida későbbi életművén nem látszott, hogy a szerzők megszívlelték volna a vita tanulságait (HOSKIN 1990, 41–42). Derrida közvetlenül nem folytatta a Hegel-, Heidegger-féle gesztus mozdulatát az abszolút felé nyitás irányába. Munkásságát a későbbiekben, véget nem érő előmunkálatként, a véges *logosz* szubjektumot elnyomó filozófiai és politikai következményeinek irányába tartó analízis jellemezte. A vita tényleges tárgyával, Descartes és a bolondság viszonyával a későbbiekben nem foglalkozott. Rövid, udvarias viszontválasza ismert, ahol megengedőbb pozíciót foglalt el, jelezve, hogy más Foucault-helyek figyelmesebb olvasása „megkímélhetett volna, meg kellett volna, hogy kíméljen bennünket egy ilyen hosszú és drámai vitától” (idézi KAMBOUCHNER 2005, 392).

## AZ ŐRÜLET TÉMÁJA A FOUCAULT-I ÉLETMŰBEN

Ezzel szemben Foucault későbbi munkásságában gyakran visszatérnek a vita motívumai, amelyeket eltérő hangsúlyokkal variál. Állandóság a változásban ugyanakkor, hogy az örület kezelésének kritikája nála egyben vagy mindenekelőtt kapitalizmus-kritika.

Amint az *Őrület és társadalom* című művében írja, azokat zárták be kezdetben, akik „gátjává, kerékkötőjévé váltak a társadalom korabeli gazdasági normák szerinti megszervezésének” (FOUCAULT 2000e, 266). A XIX. században viszont „az elzárás XVII. és XVIII. századi intézményhálózata által működtetett gépezet, mely felszívta a munkanélküliséget, ezentúl nemhogy elveszítette hasznosságát, de egyenesen kártékonynak, veszedelmesnek bizonyult” (i. m. 268). Ily módon a 'bolond' minősítés mindig meghatározott hatalmi viszonyok között értelmezhető:

„Azt a kijelentést megengedő felismerés, hogy 'ez az ember bolond', nem egyszerű és nem is közvetlen aktus. Valójában bizonyos számú előzetes műveleten alapul, és különösen a társadalmi tér azon felosztásán, amelyet az értékelés és a kizárás erővonalai határoznak meg.” (FOUCAULT 2000f, 79.)<sup>6</sup>

Foucault társadalomkritikai nézetei kifejtéséhez a bolondságnak azt a már Platónnál megtalálható kettős meghatározását fogadta el, amelynek értelmében „az őrzöngésnek [...] két faja van: az egyik emberi betegségből ered, a másik isteni kiragadtatás a megszokott dolgok köréből”.<sup>7</sup> Foucault műveiben azt a folyamatot írja le, melynek során az első meghatározásra, a betegségre való hivatkozással a második fajta, az igazságot kimondó bolond kirekeszthető volt. A beteg bolond világa a diszkurzív értelem számára megközelíthetetlen, néma tartomány. A „normális” embernek lehetősége van arra, hogy túllépjen a diszkurzív értelemre, mint Platónnál a *Phaidroszban* megkülönböztetett négyféle örület segítségével, vagy Walter Benjaminsnál, aki Foucault-nál korábban szembesítette a kapitalizmust eme értelemre túli, álmodó és bolond igazsággal, Nietzschevel és a szürrealistákkal, a drogok kiváltotta *Rauschban* (BOLZ-VAN REIJEN 1991, 68, 78). Ez a módosult tudatállapot másféle igazságtapasztalata, amelynek lehet politikai viszonyrendszere és jelentősége, ha a hétköznapi tapasztalat nem egyéb, mint a kapitalizmus világának tapasztalata. A *μανία*, *Rausch*, *folie* megőrzi azt

<sup>6</sup> Vö. még FOUCAULT 2000f, 65, 78; 2000a, 29–30; 2000c, 88; 2000d, 223; 2000e, 256; 2004, 227. skk.

<sup>7</sup> *Phaidrosz*, 265a. Az örület üdvös oldalairól lásd még: 244a–b; 249d.

a vonatkoztatási rendszert, amelyhez képest módosult. Van a mű, és e mű a hétköznapi tudattal párbeszédet kezdeményez. Ezért kérdezi Foucault „Az örület, a mű hiánya” című esszéjében:

„Miért helyezte határain kívül a nyugati kultúra azt, amiben olyan jól felismerhette volna önmagát, és amiben – hallgatólagosan – fel is ismerte önmagát? Miért fogalmazta meg világosan a XIX. században, de már a klasszikus korban is, hogy az örület az ember csupasz igazsága [...]? [...] Így fakul meg egyfajta gondolkodás eleven képe. A jól ismert játék, hogy önmagunkat az örület tükörképében szemléljük és egy nagyon távoli hangot hallgatunk, amely a lehető legpontosabban megmondja nekünk, kik vagyunk.” (FOUCAULT 1998a, 28.)

Foucault, immár az álom hasonlóan revelatív jellegére tekintettel, a karteziánus gondolkodást is bevonja az igazságtapasztalat e hagyományába: „Ám az álomtapasztalat eredeti dimenzióinak témája nem csupán az irodalmi, misztikus vagy népi hagyományt hatja át; könnyűszerrel kivehetjük nyomait a karteziánus vagy poszt-karteziánus szövegekben is.” (FOUCAULT 2000a, 27.) Foucault számára az álom élesebb, sűrítettebb megismerés, tudatlan világelsajátítás, így joggal gondolhat arra – az első elmékedésről adott olvasatára is kihatóan –, hogy a descartes-i *Olympicában* az álom ebben az értelemben válik tárgygyá. A hármas álomban Descartes álom és meditáció határmezsgyéjén időzik: valóban közelebbi és valós tapasztalata van róla,<sup>8</sup> míg a bolondokkal csak találkozhat. Descartes a hármas álom Baillet által ránk hagyományozott leírásában különbséget tesz álom és „éber” hallucináció között, továbbá az eksztázis fogalmát is elkülöníti. Erre a mozzanatra utal vissza ironikusan Diderot: a *D’Alembert álma* egyik történetének hőse egy filozófiai probléma kiváltotta extázissal csillapítja eredményesen a középfülgyulladás fájdalmát.

„Az ember az antikvitás óta tudatában van annak” – írja ezért Foucault –, „hogy az álomban azzal találkozik, ami van és ami lesz, amit tett és amit tenni fog; itt fedezhető fel az emberi szabadságot és a világ szükségszerűségét egybekötő bog.” (FOUCAULT 2000a, 30; vö. 32.) Foucault-t az álom etikai (és antropológiai) dimenziója érdekli: „Az álom az etikai tartalom tökéletes felfedése, a lemeztelenített szív.” (l. m. 36.)

A másik téma, ami Foucault-t a bolondság-vita után is foglalkoztatta, az igazsághoz való eljutás módzatainak kérdése volt. Egy interjúban a nyolcvanas években elismeri, hogy a *logosz* egysége az ókortól értelmezhető, s úgy véli, e tekintetben is kimutatható a fordulat Descartes-nál, amennyiben a bölcsességhez való hozzáférés aszketikus útját felváltja az evidenciákra való hagyatkozás követelménye az *Elmékedések*ben. Itt sem mulasztja el megismételni továbbra is fenntartott álláspontját, miszerint Descartes „kizárja annak lehetőségét, hogy bolondok vagyunk”. A vitához kapcsolódó szövegekben ezzel szemben a gyakorlat és evidencia általi érvelés párhuzamos stratégiájáról beszél (FOUCAULT 1994d, 630).<sup>9</sup>

1961-es, korai művében Foucault úgy vélte, megtalálta a bolondság társadalmi-politikai kirekesztésének filozófiai megalapozását vagy kísérőjelenségét az általa vizsgált XVII–XVIII. századi korszak egyik alapszövegében, Descartes első elmékedésében. E filozófiai kirekesztés tényét mindenekelőtt az álom és a bolondság descartes-i tárgyalásában az utóbbi rovására fennálló aránytalanság kimutatásával és értelmezésével kísérte meg igazolni:

<sup>8</sup> OPI, 52. skk.

<sup>9</sup> Aszkézis és evidencia logikai sorrendjéhez vö. még FOUCAULT 1994e, 723; 1998b, 189.

„A kételkedés ökonómiájában alapvető egyensúlyhiány áll fenn egyfelől a bolondság, másfelől a tévedés között. Más és más helyet foglalnak el az igazsághoz és az igazságot keresőkhoz képest: az álmok vagy az illúziók már az igazság szerkezetében megsemmisülnek, míg a bolondságot a kételkedő szubjektum zárja ki.” (FOUCAULT 2004, 69–73.)

## DERRIDA: A BOLONDSÁG MINT ERŐTLEN ARGUMENTUM

A vita másik résztvevője, a saját hangját próbálgató Jacques Derrida személyeskedő volt és támadó, miközben filozófiai szempontból élesen exponált olyan módszertani fogyatékoságokat, amelyeket *A bolondság története* kritikai fogadtatásának szövegeiben mások is szóvá tettek (lásd McNAY 1994, 31–37). Foucault egyik monográfusa, aki vitapartnerének ügyét képviseli, ezért némi elégtétellel jegyzi meg, hogy a felek e vita után csupán akkor békültek ki, amikor Derridát 1981-ben Prágában tudatmódosító szerek állítólagos birtoklása miatt letartóztatták (MILLER 1993, 118–121). Derrida polemikus hangjában, történetiség-felfogásában, direkt utalásaiban – s mindenekelőtt Foucault-hoz fűződő viszonyának mester-tanítvány viszonyként, s így a boldogtalan tudat egyik formájaként való jellemzésével – erősen hegelizál. A Hegel-utalások és -gesztusok előrevetítik a *Grammatológiában* kidolgozott Hegel-képet mint a *logoszt* összegző filozófusét. Az abszolút felé nyitás programja nem bizonyult folytathatónak: Derrida gondolkodása a későbbiekben a naiv, az együgyű stb. alávetettségének szubjektumkritikája felé tért el.

A vita Derrida filozófiájának nézőpontjából látható tétjeit legrésztetesebben Christopher Norris fejtette ki. Álláspontja szerint az a dekonstruktivista gesztus, amelynek értelmében „nincs 'kívül' a szövegen, nincs végső fellebbezés a 'megélt' tapasztalathoz”, leginkább a Foucault-kritikában mutatkozik meg (NORRIS 1987, 213). Mindez alkalmat adott kritikusaknak, Foucault-nak és másoknak is, hogy Derrida vállalkozásában a dekonstruktív gondolkodás öncélú textualizmusát lássák. Világ és szöveg azonban Derridánál nem kizáró, hanem folytonos feszültségviszonyban van egymással. Bár Derrida a szubjektum dekonstrukciójára tett törekvésein keresztül maga is tápot adott a hatvanas évek antihumanista strukturalizmusának, „a humanista (vagy antropocentrikus) ideológiák” lehanyaglásának veszélyeit is látta (i. m. 216–219).

Derrida Foucault-kritikájának két fő ága volt: az egyik Foucault episztemológiai tervének egészét, a másik Descartes-olvasatának érvényességét kérdőjelezte meg (OKSALA 2005, 171).<sup>10</sup>

Derrida már a bevezetőben, a mester-tanítvány viszonyról folytatott elmélkedésével is mintegy jelzi, hogy beszéd, hallgatás és elnémulás uralmi kölcsönviszonyai a politika előtti vagy alatti mély rétegekben is áthatják az emberi érintkezést. Ami kritikája első ágának tényleges kifejtését illeti, Derrida egyfelől nem ismeri el annak kivitelezhetőségét, hogy Foucault a klasszikus episztémé racionalitásából kilépve közelítse meg tárgyát, a bolondságot. Másfelől, még mindig a foucault-i vállalkozás egészére tekintve, a klasszikus episztémé esetleges félretételének nyelvi vonatkozásaira hívja fel a figyelmet, és Foucault törekvését e tekintetben is önmaga ellen fordulónak tartja: „Mármost a nehézség mondása, a mondás nehézségének mondása még nem annak meghaladása; épp ellenkezőleg.” (DERRIDA 1967, 61.) Úgy véli, Foucault könyve alapján valójá-

<sup>10</sup> Vö. még MEGILL 1985, 218; NORRIS 1987, 215; BOYNE 1990, 54; DURING 1992, 80; MAY 1993, 17, 2. lj.

ban a klasszikus *logosz* egy mélyebb történeti problémája bontható ki, egy olyan problémáé, ami *A bolondság története* szerzője előtt rejtve maradt:

„Arról van szó tehát, hogy elérjük a pontot, ahol a párbeszéd megszakadt, és két monológgá oszlott: azt a pontot, amit Foucault nagyon erős szóval *Döntés*nek nevez. A *Döntés* egyszerre köti össze és választja el az ész és bolondságot; úgy értendő itt, mint egyszerre a rend eredeti aktusa, *fiat*, dekrétum, és mint szakadás, cezúra, elkülönítés, szétválás. Inkább *viszályt* mondanék, hogy jelezzem, belső osztódásról van szó, az *általában vett* ész belügyének tekinthető szakadásról és gyötlemről, az általában vett *logosz* viszályáról, maga a *sentire* aktusában beállt szakadásról.” (l. m. 62.)

E vonatkozásban Derrida a bolondságot és az ész elválasztó „döntés” történelemkonstituáló voltának foucault-i tervével vitázik. Ellenvetései értelmében a XVII–XVIII. századi „klasszikus” ész, egyfelől nem tarthatna igényt kitüntetett státuszra, másfelől a „döntés”-nek ez esetben történetiség előtti mozzanatnak kellett volna lennie.

Argumentuma másik ágának, a kirekesztés-tézisre vonatkozó kritikájának legfőbb mozzanatai a következők. Derrida, Foucault-val ellentétben, egy episztemológiai szintre helyezi a bolondok és az álmodók érzéksalódását Descartes szövegében, aki szerinte kettős megfontolás alapján választ e két kínálózó példa között. A bolondság-argumentum egyfelől riasztó a filozófiában járatlan olvasó számára, másfelől nem támogatja elég hathatósan az érzéki észlelésre vonatkozó kételkedés kibontását. Derrida egy filozófiában járatlan közbeszóló hangját feltételezi, aki megretten a bolondság feltételezésétől, s úgy véli, Descartes az ő kedvéért veti el e szkeptikus argumentumot, mihamarabb az álom felé fordulva. Az álom példája veszélytelenül helytáll mindazért, amit a bolondság példája képviselhetett volna a szkeptikus elmélkedésben. Derrida olvasatában Descartes tehát nem kirekeszti a bolondságot, hanem felváltja azt egy radikálisabb példával. Derrida ugyanis azt próbálja rekonstruálni, hogyan épül fel körkörösén a kételkedés: a bolondság által szabadon hagyott területet lefedi az álom; az álom által szabadon hagyott területet lefedi a gonosz szellem.

Derrida a bolondság problémáját az ember pszicho-fiziológiai világából a nyelvbe helyezi át, amikor a nyelv egyik használati módjáról, a filozófiáról azt állítja, történetiségében a *logosz* az értelem és értelmetlenség közötti határterületen időzik. Ha Foucault számára a *cogito* a bolondság ellentéte („én, aki gondolkodom, nem lehetek bolond” – FOUCAULT 1972, 583), akkor Derridánál a *cogito* olyan szélsőséges perspektíva, ami az ész és bolondság ellentétes útjait is belátja:

„[...] a *cogito* aktusa érvényben *marad még akkor is, ha bolond vagyok, még akkor is, ha gondolkodásom mindenestül bolond*. A *cogitónak*, akárcsak a létezésnek meghatározott értéke és értelme van, ami kívül esik a meghatározott bolondság és a meghatározott értelem alternatíváján. [...] Az így elért bizonyosság nincs megóvva egy elzárt bolondságtól, hanem magán a bolondságon belül van elérve és biztosítva. Érvényben van *még akkor is, ha bolond vagyok*. Descartes soha nem zárja el a bolondságot, sem a természetes, sem a metafizikai kételkedés állomásán.” (DERRIDA 1967, 85–86.)

Ugyanakkor Derrida szerint a *cogito* eme „élesen hasító” pillanatának megvan a maga, időben rákövetkező, reflektált megisméltése, s e végiggondolás és kimondás már idegen a bolondtól:

„Emiatt a *cogito* aktusa, abban a hiperbolikus pillanatban, amikor a bolondsághoz méri magát, vagy még inkább megmérhetővé válik általa, meg kell ismétlődnie, és el kell különülnie a nyelvtől vagy a deduktív rendszertől, melybe Descartes bele akarja írni attól fogva, hogy felkínálja azt az intelligibilitás és a kommunikáció számára, azaz attól fogva, hogy visszahajlítja a másik számára, ami annyit jelent, hogy ön maga számára. A másikkhoz mint másikkhoz való viszonyban biztosítja be magát az értelem a bolondság s az értelmetlenség ellen [...]” (l. m. 92.)

Derrida álláspontjának akadnak néhány követője a Descartes-kutatók között: Ferdinand Alquié 1972–1973-as, csupán 1994-ben publikált „Le philosophe et le fou” című tanulmányában Derridával egyetértve azt a nézetet képviselte, hogy „senki nem lenne filozófussá, ha nem volna eleve kicsit bolond”, továbbá hogy Descartes nem elveti és kirekeszti a bolondságot, hanem filozófiája „meghaladja és meggyógyítja azt, mégpedig belülről” (idézi KAMBOUCHNER 2005, 267, vö. BOYNE 1990, 37).

## A BOLOND MINT „HITELTELEN” SZUBJEKTUM: FOUCAULT VÁLASZA

Michel Foucault 1972-ben megjelent „A testem, e papír, e tűz” című válaszában csak a kirekesztés-tézist védelmezi Derrida kritikájával szemben, a történetiség eredetére és a bolondság elbeszélhetőségére vonatkozó álláspontjára azonban nem tér ki. Egyfajta válasznak tekinthető, hogy ez utóbbi tervét kifejtő vagy inkább meghirdető előszavát a második kiadásból kihagyta.

Foucault úgy védi meg tézisé, miszerint az álom „kiváltságos” viszonyban van a bolondsággal szemben, hogy megmutatja, az álom nagyobb demonstratív ereje és könnyebb hozzáférhetősége miatt is jobban alkalmazható az elmélkedés aszkézisében, s ennek megvalósulását be is kívánja mutatni egyes mozzanataiban. Kimutatja, hogy a bolondság kizárása következetesen szembeállító nyelvhasználat által valósul meg. Foucault szerint Descartes célja az *'amens-demens'* (Foucault olvasatában: jogi) terminusok használatával nem egyéb, mint a bolond szubjektum hiteltelenítése: „Descartes rájátszik a bolondság kétfajta (orvosi és jogi) meghatározása közti eltérésre” (FOUCAULT 1972, 591).

Foucault cáfolja a derridai értelmezést, mely szerint az álom-argumentum pusztán „radikálisabb” vagy „egyetemesebb” volna, mint ahogy azt is, hogy e megoldás a filozófiában járatlan olvasó kímélése érdekében célszerűbb lenne. Olvasatában efféle külső nézőpontról nincs szó.

A vita Descartes-on túlmutatató tétjeire vonatkozóan Foucault úgy látja, hogy Derrida filozófia-felfogásának, a világ „textuálizálására” és a *cogito* totalizálására vonatkozó stratégiájának részét képezi, hogy „először is tagadnia kellett, hogy szó van a bolondságról ott, ahol meg van nevezve (mégpedig sajátos, gonddal megkülönböztetett kifejezésekben); most pedig bizonyítania kell, hogy ott van szó róla, ahol nincs megnevezve” (i. m. 600). Tanulmányomban amellet kívánok érvelni, hogy Foucault és Derrida vitája, a „querelle de la folie” számos olyan szempontot nyújt, amelyek alapján a descartes-i

bolondnak az első elmélkedésben betöltött szerepe tisztázható. Kiindulópontul Foucault 1972-es válaszában megfogalmazott azon belátása szolgál, miszerint a bolond szerepének az elmélkedés rendjéhez van köze. Úgy vélem, Foucault-nak igaza van abban, hogy Descartes az elmélkedés menetéből kizárja a bolondot, ám megítélésem szerint nem jogi hiteltelensége, hanem episztemológiai fogyatékosága, jelesül a kételkedésre való képtelensége okán.

Ennek kifejtését a vita filozófiatörténeti visszhangjának a vizsgálódásokba való bevonásával kezdem.

## BEYSSADE ÉS MARION: AZ „HONNÊTE HOMME” FELLÉPÉSE

Foucault és Derrida pörében Jean-Marie Beyssade szólalt fel először a Descartes-kutatók közül, általában vizsgálva a kérdést – Foucault két szövegét egynek tekintve –, vajon kinek van igaza a kirekesztésre vonatkozóan. Foucault egy magánlevelében jelezte, hogy a két szöveg között eltelt tíz évben álláspontja sokat változott: ezzel együtt ragaszkodott eredeti mondandójának velejéhez (lásd KAMBOUCHNER 2005, 388–389). Ha külön tárgyaljuk őket, mint láttuk, feltárul az értelmezéstörténet időbelisége, hiszen Foucault helyesbítései csupán Derrida kritikájának ismeretében, attól ösztönözve bontakozhattak ki. Jean-Marie Beyssade úgy véli, Foucault olvasata pontatlan, túlzó, de ez nem jelenti azt, hogy Derridának igaza lenne (BEYSSADE 1973, 275–276). A hagyomány részletezése nélkül utal rá, hogy a Descartes által alkalmazott argumentumok „lerágott csontok”, s újítása mindössze az érvek elrendezésében áll, nevezetesen, hogy a bolondság az érzéki tévedések után és az álom előtt következik (i. m. 278; vö. WILLIAMS 1998, 29). Beyssade szerint a Derrida által vélelmezett közbeszóló felléptetését az elmélkedés műfaja nem engedi meg; ugyanakkor *Az igazság kutatása a természetes világosság által* című dialógus bevonásával a derridai megoldás védhető, hiszen ott valóban felszólal ez a nem-filozófus vagy filozófus-novícius. *Az Elmélkedések* összegyűjti a dialógus által szétválasztott hangok pluralitását (i. m. 281–282).

A fő probléma, azaz a kirekesztés tekintetében úgy foglal állást, hogy a bolonddal való összehasonlítás ténylegesen nem valósul meg, és ennyiben a bolond az elmélkedés mozgásából valóban kirekesztődik (i. m. 279). Más lapra tartozik, hogy a *cogitóból* kirekesztődik-e. Derrida szerint a bolondra is az vonatkozik, ami az álmodóra, de ez Beyssade szerint problematikus. A kérdésre, hogy a bolond számára érvényben vannak-e a matematikai igazságok, nem derül ki a válasz, mert Descartes „a kellemetlen dolgok firtatása előtt elbocsátotta a tanút: s e tényre Foucault hívta fel a figyelmet” (i. m. 284). Mindazonáltal az ellenvetések hetedik sorozatára adott válaszból világosan kiderül, hogy a racionális evidenciák a bolondság esetében is érvényben vannak (i. m. 284–285). (Hozzátehetjük: a vita tendenciózus voltára jellemző, hogy Foucault idézi az ellenvetések azon sorait, amelyeket Derridára alkalmazott ironikusan, válasza csattanójaként, de nem vesz tudomást a közvetlenül utána következő sorokról, ahol Descartes kiterjeszti a matematikai igazságok hatókörét a bolondokra.) Mivel a *cogito* a bolondokra is vonatkozik, így Beyssade végkövetkeztetése az, hogy Foucault olvasata inadekvát (i. m. 290).

A kirekesztés miéértjére adott válaszát tehát Jean-Marie Beyssade *Az igazság kutatása* című datálatlan, talányos descartes-i dialógusra alapozza. Mint írja, e műben kifejezetten benne foglaltatik a gesztus, az „*honnête homme*” (a jóra való ember) bolondságtól való idegenkedésének tiszteletben tartása: itt, a jóra való emberekkel való cinkosság

révén Descartes igenis kirekeszti a bolondságot (i. m. 285–286),<sup>11</sup> s önként lemond a bolondság példájáról egy olyan világban, amely már kizárta a bolondságot (i. m. 287), lévén Descartes fő problémája pedagógiai (i. m. 288). Mindemellett Descartes-ot az *Elmélkedések* önmozgása (a *cohaerentia* követelménye) is rákényszerítette a bolondság kizárására (i. m. 293).

Jean-Luc Marion *La Théologie blanche de Descartes* című művében szintén a kirekesztés-tézist fogadja el, amikor *Az igazság kutatására* hivatkozva azt írja: „A bolondság-argumentumot egyáltalán nem szükséges cáfolni, mert magát hitelteleníti el, lerombolva a talajt, amelyen a kritika gyakorolható volna.” (MARION 1991, 315.) Jean-Marie Beyssade-nak a vitáról adott olvasatára támaszkodva egyben új szövegérvet is felhoz, nevezetesen azt, hogy míg a dialógus a bolondságot nézi a jóra való ember szemével, addig a francia fordítás az önmaga esetleges bolondságára reflektáló szubjektumot látatja. Harmadrészt pedig, a latin eredeti az esetlegesen bolond elmélkedő szubjektumot a kívülálló, a becsületes ember szemével nézi („*nec minus ipse demens viderer*”) (i. m. 315).<sup>12</sup>

Ezek szerint a latin eredetiben benne volna a józan észre hagyatkozó szemlélő érzékenységének kímélése, ahogyan Derrida mondja: ám csak akkor, ha a franciából hiányzó „*viderer*” szó, amelyen Jean-Luc Marion érve megfordul, valóban úgy volna kontextuálisan kiegészítendő, hogy „mások, mégpedig a józan paraszti ésszel rendelkezők szemében látszanék”. A kérdés alaposabb körüljárásához e személytelen igének az első elmélkedés szövegében előforduló további említéseit hívhatjuk segítségül. A második „*videntur*”, amely a festők munkáiban bizonyosnak tekinthető elsődleges minőségekre utal („*Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio*” stb.<sup>13</sup>), semmiképp sem tekinthető a filozófiában naiv közbeszóló nézőpontjának. A harmadik „*videtur*” a matematikai igazságokra vonatkozik („*nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*”).<sup>14</sup> A negyedik a csaló isten mesterkedéseire utaló feltételezésben tűnik fel: „*haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?*”<sup>15</sup> Az ötödik egy irreális feltétel Isten jóságával összefüggésben: „*sed si hoc ejus bonitati repugnaret, talem me creasse ut semper fallar, ab eadem etiam videretur esse alienum permittere ut interdum fallar*”.<sup>16</sup> A hatodik pedig, egy ezzel szembehelyezett reális feltétel: „*falli & errare imperfectio quaedam esse videtur*”.<sup>17</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy pusztán a *videor* ige személytelen használata alapján nem igazolható az esetleges utalás a társadalmi előítéletre Descartes-nál. Ezzel szemben az ige használatának következetes ökonómia mutatható ki az első elmélkedésben. A *praesens indicativi* és *coniunctivi* a meditáció mozgásába felvett, beépülő gondolati elemet jelzi, míg a *praeteritum coniunctivi* (a bolondság és Isten jóságának egy feltételezett értelme esetében) a gondolatmenet zsákutcás, az általános bizonytalanság logikáján belül is irreális eshetőségként jelzett leágazásait. Az irreális lehetőség valóban nem cáfolódik meg az első elmélkedésben, hanem spekulatíván van kizárva: az ötödik említés esetében az 'Isten' szó jelentéséből adódik, hogy a fogalmában benne

<sup>11</sup> E nézetet képviseli WILSON 1978, 12; KENNY 1997, 29, részben IMLAY 1991, 88–90.

<sup>12</sup> AT VII, 19; OP II, 178.

<sup>13</sup> AT VII, 20; OP II, 179.

<sup>14</sup> AT VII, 20; OP II, 179.

<sup>15</sup> AT VII, 21; OP II, 180.

<sup>16</sup> AT VII, 21; OP II, 180.

<sup>17</sup> AT VII, 21; OP II, 180.

foglalt jóságából *nem* következik mindaz, amit az elmélkedő szubjektum feltételezett. E párhuzamos grammatikai hely az irreális feltételen keresztül tehát valóban kirekesztést fejez ki, mégpedig spekulatív-episztemológiai kirekesztést. Az alábbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy a bolondság esetében is ez a helyzet.

A továbbiakban ezért azt a tézist kívánom védelmezni, hogy Descartes valóban kirekeszti az első elmélkedés szkeptikus gondolatmenetéből a bolondságot; ugyanakkor nem a középkori vagy a reneszánsz hagyomány, Erasmus vagy Montaigne történeti előzményeihez képest hajt végre fordulatot, és nem is az újkor új hatalmi technikáinak filozófiai igazolása vagy megalapozása érdekében, ahogyan Michel Foucault rekonstrukciója láttatja. Descartes kirekeszti a bolondságot, de nem vagy nem csupán az érzékeny olvasók kímélésével összefüggésben, s a gondolatmenet érthetővé és befogadhatóvá tétele okán pedagógiai vagy retorikai célzattal, ahogyan Jean-Marie Beyssade érvel. Az ókori toposzok értelmezéstörténetének összefüggésében nyúl vissza egy forráshoz, mégpedig az igazságra törekvő gondolkodásmód, illetve a test és lélek viszonyáról kialakított felfogásának felépítése és kifejtése érdekében.

Descartes azért zárja ki a bolondot, mert nem kételkedik; gondolkodásából ugyanis hiányzik a reflexív mozzanat, melynek jelenlétéről és szükségességéről az *Értekezés* számol be:

„A gondolkodásnak az a működése ugyanis, amely által hiszünk valamit, különbözik attól, amely által tudjuk is, hogy hiszünk valamit.” (DESCARTES 1992, 35.)<sup>18</sup>

Jean-Marie Beyssade teszi meg azt a megkülönböztetést a szakirodalomban, miszerint a gondolat tudata és reflexiója Descartes-nál két dolog. A gondolat (tudattartalom) futó, pillanatnyi, míg a reflexió későbbi, járulékos. Nincs harmadik vagy további reflexiós szint, az csupán verbalizmus volna (BEYSSADE 1979, VIII). Mármost a bolondoknál az első tudatmozzanat rögzül az időben, s nem követi a második, reflexiós mozzanat. Az igazságra vonatkozó kérdés ugyanakkor a második szinten merül fel, és itt meg is válaszolható, mivel a végtelenbe tartó regresszus ki van zárva. E reflexió tartalmazza az utóidejűség temporális mozzanatát, melyet az *Olympica* meditatív, félálomban előrehaladó gondolatmozgásának szukceszivitása éppúgy magában hordoz, mint az *Elmélekések* megvalósult descartes-i példája, az ébrenlét-álom-ébrenlét folyamat.

Úgy tűnik, a naiv közbeszóló Derrida által bevezetett, Foucault által elvetett, Beyssade és Marion által visszavezetett alakjától mégis elköszönhetünk. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy általában véve kétségbe kellene vonnunk azt a tényt, hogy Descartes egyes műveiben kíméli akarta az olvasók érzékenységét. Pályája során kétségkívül állandóan foglalkoztatta a kérdés, hogyan kommunikálja az igazságot.<sup>19</sup>

Az *Elmélekések* előszava is utal arra, hogy itt olyan dolgokat fog kifejtteni, melyeket „nem lett volna hasznos francia nyelven s mindenki által olvasható írásban tárgyalni [...], nehogy esetleg gyengébb elmék is azon akarjanak elindulni”. (DESCARTES 1994, 13.)

Descartes egy 1637. május végi levelében a következőket írja: „féltem, hogy e bekezdés, amely első pillantásra úgy tűnhetnék, hogy a szkeptikusok véleményét akarja

<sup>18</sup> „l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit” (AT VI, 23; OP I, 594.)

<sup>19</sup> „J'éprouverai en la Dioptrique si je suis capable d'expliquer mes conceptions, et de persuader aux autres une vérité, après que je la suis persuadé : ce que je ne pense nullement”. (Marin Mersenne atyának, 1630. november 25. AT I, 182; OP I, 287.)

bemutatni, megzavarja a leggyengébb elméket, különösen amiatt, hogy köznyelven írok”.<sup>20</sup>

Antoine Vatiér, La Flèche-i jezsuita teológusnak írott 1638. február 22-i levelében tér ki arra, miért homályosak és elnagyoltak az *Értekezés* istenbizonyítékai: „ez részben abból ered, hogy csak a végén szántam rá magam, hogy csatolom őket, s amikor a nyomdász sürgetett. De a homályosság fő oka az, hogy sem nem mertem belemenni a szkeptikusok érveibe, sem nem mertem mindent elmondani, ami az elme érzékektől való elválasztásához szükséges [...] úgy tűnt számomra, hogy e gondolatok nem valók egy olyan könyvbe, amelyből szándékom szerint még a nők is megérthetnek valamit.”<sup>21</sup>

Az *Értekezés* negyedik részének elején (ahol a bolondság- és a gonosz szellem-érv hiányzik, csak az érzéki csalódás és az álomtapasztalat van jelen) valóban úgy állítja be a kételkedés menetét, hogy az hangsúlyosan színleli („*feindre*”) a kételkedést.<sup>22</sup> E törekvésekkel harmonizálnak Descartes-nak *Az igazság kutatásában* megfogalmazott szavai, amelyeken a kirekesztés-tézisnek az olvasók érzékenysége felőli védelmezése alapul:

„Si vous n’avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d’une grandeur énorme ; ils jureront qu’ils le voient et qu’ils le touchent ainsi qu’ils imaginent. Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme, que de lui dire qu’il ne peut avoir plus de raison qu’eux pour assurer sa créance, puisqu’il s’en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent.”<sup>23</sup>

„[...] nem találkozott-e ön soha ezekkel a melankolikusokkal, akik azt gondolják magukról, hogy korsók, vagy éppenséggel azt, hogy némely testrészük óriási nagyságú; úgy ítélik meg, hogy látják is és meg is érintik azt, amit elképzelnek. Igaz, hogy sértő volna egy jóra való ember számára, ha bizalma biztosítása érdekében azt mondanánk neki, hogy nem lehet inkább igaza, mint azoknak, hiszen azokhoz hasonlóan arra hagyatkozik, amit az érzékek és a képzelete tárnak elé.”

E rész összefoglalásaként megállapíthatjuk, hogy a befogadás nehézségeire és az argumentációnak a befogadók szellemi színvonalához igazítására Descartes számos esetben utal, az *Elmétkedések* előszavában éppúgy, mint levelezésében. Ám ezek az utalások kivétel nélkül francia nyelvű szövegre, az *Értekezésre*, és kifejezetten e szöveg francia nyelvű befogadóira vonatkoznak. Ezért (a Jean-Luc Marion érvével szembeni grammatikai megfontolásokon túlmenően művelődésszociológiai közhelyre támaszkodva) joggal utalhatunk arra, hogy ezzel szemben az *Elmétkedések* olvasói, a latin nyelven olvasók olyan értelmezői közösséget alkottak, amelyekre más befogadói szabályok vonatkoztak. E kör lényegesen szűkebb, válogatottabb volt: mint Descartes a Beeckmanhoz írott második, barátságukkal szakító levelében írja, egykori közeledésük alapjául az a tény szolgált, hogy Beeckman a garnizonban, ahol megismerkedtek, egyedül tudott latinul. A latin nyelven való befogadó elváráshorizontjára való ráhagyat-

<sup>20</sup> Ismeretlennek, 1637. március, AT I, 353–354; 1637. május vége, OP I, 538.

<sup>21</sup> AT I, 560; OP II, 26–27.

<sup>22</sup> AT VI, 32; OP I, 603.

<sup>23</sup> AT X, 511; OP II, 1119. Szemere Samu fordítása (DESCARTES 1980, 224) minden lényeges ponton elvéri a szöveg értelmét.

kozás, a nyelv elsajátításának szabályai értelmében, magában foglalta azt az előfeltételezést, hogy a klasszikus latinitás első számú auktorának, Cicerónak a szövegeiben már fellelhető argumentumok nem lesznek ismeretlenek, meghökkenetők vagy taszítóak az olvasó számára. Az olvasó tudni fogja, hogy toposzokról van szó. Ennek felismeréséhez nem volt szükség arra, hogy Platónig visszamenően ismerje a kérdés problémahagyományát, olyan klasszikus műveltséggel rendelkezve, mint Thomas Hobbes, aki az *Elmélkedésekre* adott ellenvetések harmadik sorozatában szóvá tette a szkeptikus argumentumok szakállas voltát.<sup>24</sup>

Az *Elmélkedések* szerzője egyébként maga is megmondja: a szkeptikus érvek ókori forrását Cicerónál kell keresnünk. Descartes az ellenvetések második sorozatára adott válaszaival összefüggésben, közelebről egy a kételkedésre vonatkozó, látszólag homályos helyvel kapcsolatban – Mersenne-nek írva – Cicerót jelöli meg tézisei történeti szövegkörnyezeteként: „De nekem nem tűnik homályosnak, úgy ahogy van, és számtalan helyet találunk Cicerónál, ami homályosabb.”<sup>25</sup>

## A KÖZVETLEN SZÖVEGELŐZMÉNY: AZ ACADEMICA VAGY A TUSCULUMI ESZMECSERE?

A magam részéről tulajdonképpeni vizsgálódásaim kiindulópontjául Foucault stratégiájának azon tágabb filozófiai programjából eredő sajátosságát választom, hogy nem csupán a filozófiai, hanem egyben a társadalmi kirekesztésre irányuló szándékot is igazolni kell Descartes-nál. A descartes-i életműben fellelhető egyes szöveghelyek ugyanis azt mutatják, általában véve valóban nem állt távol tőle, hogy címkézzen a bolond jelzővel. Egy levelében Descartes arról elmélkedik, hogy a mindennapi életben sem keresni, sem remélni nem szabad olyan mértékű bizonyosságot, mint a tudományban:

„Óhajthatnánk annyi bizonyosságot az élet vezetését illető dolgokban, mint amennyi a tudomány megszerzéséhez megkívánatik; de mindenestre igen könnyű bizonyítani, hogy abban ennyit sem nem kereshetünk, sem nem remélhetünk.”<sup>26</sup>

Ha valaki azért nem eszik, mert nem bizonyos abban, hogy nem keverték-e mérget az ételbe, és éhen hal: „az illetőt kétségkívül mint bolondot és mint öngyilkost lehetne megvádolni”.<sup>27</sup>

Foucault kirekesztés-tézisének társadalmi-politikai vonatkozásait az első elmélkedés szövegéhez közvetlenül nem kapcsolódó érvekkel is cáfolni lehet. Mindenekelőtt közismert, hogy az *Értekezésben* Descartes kifejezetten és előre elhatárolta magát attól, hogy módszerének, a filozófiai reformnak bármiféle társadalmi alkalmazására gondolni vagy

<sup>24</sup> AT IX, 133; OP II, 599–600; vö. Gouhier 1978, 34. Amint arra Hobbes utalt, az örület kirekesztése kétségkívül nem az újkorral kezdődik. Platónnál az álom és bolondság episztemológiai státuszának vizsgálatakor a Theaitétoszban megfogalmazódik a kérdés, ébren vagyunk-e, vagy álmodunk (Theaet. 157e–158b). Az örület Platón is csak analógiásan vizsgálja, így esete is azt mutatja, hogy a metafizikai vagy episztemológiai kirekesztés korántsem implikálja a társadalmi-jogi kirekesztést (Theaet. 158d). A Descartes-éhoz hasonló elem Platónnál a reflexív mozzanat. A „hamis vélemény” definíciója Platónnál a létezők felcserélése, ám van olyan vonatkoztatási rendszer, amelyhez képest kiderül, hogy a gondolatokhoz tartozó létező fel van cserélve. Ehhez a reflexió során a léleknek szukcesszíven mindkét véleményt szükséges végiggondolnia (Theaet. 189c–e).

<sup>25</sup> Marin Mersenne atyának, 1640. december 31. AT III, 274; OP II, 305.

<sup>26</sup> Ismeretlenek, 1641. augusztus. AT III, 422; francia fordítása: OP II, 359.

<sup>27</sup> „[...] profecto tanquam insanus et sui ipsius interfector esset culpandus”. (Ismeretlenek, 1641. augusztus. AT III, 422–432; francia fordítása: OP II, 359.)

öszönözni akart volna. Továbbá Jonathan Rée utal arra, hogy a karteziánus tradícióból, legyen bár ironikusan felvetve, mint Diderot-nál (*D'Alembert álma*) vagy Voltaire-nél, az is kimutatható, hogy nem olyan éles a váltás aközött, hogy a középkori bolond nem volt felelős, mert idegen hatalmak befolyása alatt állt, majd az újkorban egyszerre felelős (morálisan rossz, bűnös) lett – amint azt Foucault láttatni akarta (RÉE 1974, 126–129).

E jogi-politikai kirekesztésre vonatkozóan azonban Foucault Derridának adott válaszában felhoz egy további érvet is, amely az *Elmélkedések* latin szövegén alapul, s amelyből kiindulva megvilágítható Descartes-nak a bolondságra vonatkozó, általában vett filozófiai pozíciója.

„Mert hiszen kik ezek az *insani*, akik királynak vagy korsónak képzelik magukat? Ők *amentes*; s én nem kevésbé volnék *demens*, ha magamra alkalmaznám a példájukat. Miért e három terminus, vagy még inkább miért használja először az *insanus* terminust, azután pedig az *amens-demens* szópárt? Ha arról van szó, hogy képzeletük valószerűtlenségeivel jellemezze a bolondokat, akkor *insani*-nak nevezi őket: azzal a szóval, ami éppúgy hozzátartozik a közbeszédhez, mint az orvosi terminológiához. *Insanus*-nak lenni annyit tesz, mint annak képzelni magunkat, akik nem vagyunk, annyit tesz, mint agyrémekben hinni, annyit tesz, mint illúziók áldozatának lenni: ennyi a jelek szintjén. S az okok szintjén annyit tesz, hogy az agy gőzzel telítődik. Viszont amikor Descartes immár nem jellemezni akarja a bolondságot, hanem állítani, hogy nem követhetem a bolondok példáját, akkor a *demens* és *amens* terminusokat használja: inkább jogi, mint orvosi kifejezést, amely a vallásos, polgári, jogi aktusokra képtelen emberek egész kategóriáját jelzi; a *dementes* nem rendelkeznek jogaik totalitásával, ha beszédről, ígéretről, kötelezettségről, aláírásról, cselekvési szándékról stb. van szó. Az *insanus* kifejezés jellemez; az *amens* és *demens* hiteltelenít. Az első terminusban jelekről van szó; a két másikban képességekről.” (FOUCAULT 1972, 590.)

E sommás megállapítás bizonyosan nem állja meg a helyét. Boyne joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy Foucault itt „korántsem hibátlan”, már csak azért sem, mert a római jogban a *'furiosus'* volt a jogilag diszkvalifikáló terminus (BOYNE 1990, 89, 16. lj.). Jean-Marie Beyssade észrevételével szemben, aki negáció és priváció árnyalatait vélte kihallani e szavakból, az újabb kommentárirodalom arra az álláspontra helyezkedik, hogy az *'insanus'*, *'amens'* és *'demens'* között nincsen jelentésbeli különbség (KAMBOUCHNER 2005, 270).

Foucault tarthatatlan érve viszont rávilágít arra, hogy a descartes-i terminusok nyomán talán közelebb lehet jutni Descartes bolondság-felfogásának megértéséhez. A „számtalan” Cicero-hely közül – melyekre Descartes levelében utalt – a jelen tanulmány a *Tusculumi eszmecsere* bolondságra vonatkozó passzusára hívja fel a figyelmet: „az ész világosságát elvesztő lelkiállapotot esztelenségnek, eszeveszettségnek nevezték” (*animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam eandemque dementia*).

„Ita fit ut sapientia sanitas sit animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia.”

„Így tehát a bölcsesség a lélek egészsége, a tudatlanság pedig egyfajta egészség-telensége, ami azonos az esztelenséggel, eszeveszettséggel.”

„Hanc enim insaniam, quae iuncta stultitiae patet latius a furore disiungimus. Graeci volunt illi quidem, sed parum valent verbo: quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant; quasi vero atra bili solum mens ac non saepe vel iracundia graviore vel timore vel dolore moveatur.”

„Az esztelenséget, amely a butasággal összekapcsolva szélesebb értelmű, megkülönböztetjük az őrjöngéstől. A görögök is így gondolták, de nincs rá megfelelő szavuk. Amit mi őrjöngésnek mondunk, ők az μελαγχολία-nak nevezik, mintha az elmét egyedül a fekete epe befolyásolná, nem pedig gyakran a vad harag, a félelem, a fájdalom.”<sup>28</sup>

Cicero e *locusa* egy számunkra kulcsfontosságú vonatkozást foglal magában, jelesül az episztemológiai fogatkozás és a betegség összekapcsolását. Ha valóban a *'furiosus'* az a jogi kifejezés, amely a korlátozott cselekvőképességet kimondó szövegekben előfordul (s amelynek emellett természetesen irodalmi nyelvhasználata is volt), akkor Foucault nézetével szemben az a helyzet, hogy Descartes éppen ezt az egyet *nem* használja, holott Cicero bolondságra vonatkozó szókészletének az összes többi eleme (*'insanus'*, *'amens'*, *'demens'*, illetve a mindezeket és még a *'furor'*-t is átfogó *'μελαγχολία'*) megtalálható nála, mégpedig szinonimákként. Az *igazság kutatása* szöveg helyére visszatekintve: a rokon szóhasználat (*'mélancoliques'* és *'atra bili'*) azt is mutatja, hogy ugyanarról a bolondságról van szó mindkét esetben. Amint a dialógus idézett részlete is mutatja, Descartes e bolondságról szólva jellegzetesnek tartja, hogy a közvetlen testtapasztalatról alkotott képzeteket a szervi érzékelés megerősíti – vagyis, hogy nincs kontroll-referencia.

Cicero mint előfutár neve – kinek szkeptikus érvei valóban hozzájárulhatnak a descartes-i *Elmélnedések* jobb megértéséhez – természetesen többször feltűnik a szakirodalomban. Ezen említések azonban hagyományosan az *Academica* II, 26–28 (*Lucullus*, 88–89) *locusaira* hivatkoznak:<sup>29</sup>

„Dormientium et vinulentorum et furiosorum visa imbecilliora esse dicebas quam vigilantium siccorum sanorum. [...] quasi quisquam neget et qui experrectus sit eum <non> somniare, et cuius furor consederit putare non fuisse ea vera quae essent sibi visa in furore. Sed non id agitur, tum cum videbantur quo modo videbantur, id quaeritur.”<sup>30</sup>

„Szerinted az alvók, részegesek és bolondok érzéki benyomásai megbízhatatlanabban, mint azokéi, akik ébren vannak, józanok, egészségesek. [...] Mintha bárki tagadná, hogy aki felébredt, az nem álmodik, és hogy aki elhagyta az őrjöngését, ne azt gondolná, hogy nem voltak igazak őrjöngés közbeni képzetei. De nem erről van szó, hanem arról, hogyan jelennek meg neki a képzetek akkor, amikor megjelennek.”

E helyet Descartes álláspontjához kötni meglehetősen problematikus. Descartes nem osztja azt a mindkét vitapartner által elfogadott álláspontot, hogy az álom,

<sup>28</sup> *Tusc.* III, 5 [10]; CICERO 2004, 117–118.

<sup>29</sup> Lásd BEYSSADE 1973, 286; CURLEY 1978, 68–69; GOUHIER 1978, 35; WILLIAMS 1998, 38–39; KAMBOUCHNER 2005, 273. Ezen kívül a *Lucullus*, 52–54 is tárgyalja a problémát, vö. CICERO 1990, 401–402, 420–421.

<sup>30</sup> *Lucullus*, 88.

részegség és bolondság egyforma szkeptikus potenciállal rendelkezik, és főleg nem fogadja el, hogy a bolondság „elhagyható” állapot volna. Ezért nem használja a *'furor'* terminust, amelynek jelentése – mint a példa mutatja – ezt az értelmezést megengedi, s csak képzett alakjaiban tesz különbséget: a *'furiatus'* időszakosan bolond, őrjöngő, beszámíthatatlan, míg a *'furiosus'* állandó jelleggel. Emellett azt az ebből következő, szintén a dialógus mindkét résztvevője által elfogadott tézist is elutasítja, hogy a bolondság a normális lelkiállapothoz viszonyítva értelmezhető vagy értelmezendő. Ezen túlmenően, azon pozíciók egyikét sem foglalja el, amelyek tekintetében már a két vitapartner álláspontja is eltér. Sem azt nem állítja, mint az antiszeptikus Lucullus, hogy a bolond vagy az álmodó benyomásai megbízhatatlanabbak volnának az ébrenléthez képest, sem azt, mint Cicero, hogy az igazi kérdés a módosult tudatállapotban megjelenő képzetek episztemológiai státusának vizsgálata volna.

A hagyományos és az új javaslat összevetése után a bolondságra vonatkozó cicerói szövegelemzés kérdéseiben egyértelműen a *Tusculanae Disputationes* mellett kell döntenünk. E műben a bolondság nem mint az álommal és a részegséggel egyenrangú szkeptikus argumentum jelenik meg, hanem mint betegség, amely lehetetlenné teszi a reflexiót: nincs szó ébredésről, kijózanodásról, gyógyulásról; a bolondság mindvégig az ész ellentéte, negativitása marad, nem pedig a normális ember átmenetileg tudatmódosult állapota.

## AZ EXTRAVAGÁNS KÖZBESZÓL

Mielőtt rátérnék a bolond gondolkodásának sajátosságaira és a karteziánus *cogitó*hoz képest elfoglalt helyzetére, s ezzel a tanulmány konklúziójára, látnunk kell, hogy a bolondság antik előzményeinek kontextusán keresztül történő meghatározásával szemben felmerülhet egy ellenvetés. Eszerint az eddig vizsgált descartes-i passzus nem az egyetlen bolondságra való utalás az első elmélkedésben; itt ugyanis a valóságtól elrugaszkodó festők esztelenségéről is szó esik:

„Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscunt; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant.”<sup>31</sup>

„Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est si extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables.”<sup>32</sup>

<sup>31</sup> AT VII, 19–20; OP II, 179.

<sup>32</sup> AT IX, 15; OP II, 407.

„Hiszen még a festők sem képesek arra, próbálják bár a lehető legszokatlanabb formájú szíréneket és szatírokat megalkotni, hogy ezeknek minden részét új természetel ruházzák fel, hanem csak különböző állatok testrészeit keverik össze. Vagy ha netán mégis valami olyannyira újat gondolnának ki, hogy ahhoz hasonlót már igazán senki sem látott – ami ilyképpen teljességgel költött s hamis volna – ha másnak nem, igazi színeknek mégiscsak létezniük kell, amelyekből a képet összeállítják.” (DESCARTES 1994, 27–28.)

Jól látható – amint azt a vitában Foucault is szóvá tette –, hogy az *'extravagant'* terminust átvevő és kihasználó Derrida csupán Luynes hercegének francia fordítására, jöllehet Descartes által jóváhagyott fordítására támaszkodhatott. Csak a francia szöveg teremt ily módon közvetlen kapcsolatot a bolondság-epizód és a festő-epizód között, hiszen Luynes hercege a *'demens'* szót is *'extravagant'*-nak fordította. Mivel az *'extravagant'*-nak vagy képzett alakjainak megfelelő szó az *Elmélkedések* latin szövegében nem szerepel, a kérdés a szövegen kívülre vezet bennünket, noha nem az életművön kívülre. Mint ismeretes, az *Elmélkedéseknél* korábbi *Értekezésben* a bolondságról egyáltalán nem esik szó, az *'extravagant'* kifejezés viszont többször is előfordul.

E tekintetben kell tehát most e két szöveg viszonyát megvizsgálnunk, és pedig annak tudatában, hogy a kérdés szakirodalmában a vélemények szélsőségesen megoszlának. A vita tárgya egy különös filológiai probléma. Étienne Gilson, Ferdinand Alquié és Geneviève Rodis-Lewis kommentárjai után<sup>33</sup> az újabb válaszokat áttekintő és saját javaslatát is megfogalmazó Jean-Marie Beyssade 2001-es művéből idézzük: „Az 1637-ben publikált *Értekezés a módszerről* negyedik része úgy tűnik, mintha számadás volna emez 'első elmélkedéseimről', melyek 'annyira metafizikaiak, annyira szokatlanok'. Innen a történeti kérdés: az 1640-ben befejezett *Elmélkedéseknek* van-e igazolható viszonyuk e korábbi munkához?” (BEYSSADE 2001, 83. A részletes elemzés: 84. skk.) A kérdés annál inkább jogos, mert a párhuzamosságot úgy tűnik, kizárhatjuk: Descartes 1639 novemberében kezdett el dolgozni az *Elmélkedéseken* (SORELL 1987, 58).

Az *'extravagant'* szó mutatja, hogy e tekintetben megalapozott az *Értekezés* tanulságait az *Elmélkedések* elemzésekor figyelembe venni. A jelen tanulmányban azt a tézist védem, hogy Luynes hercege volt az első, aki az *Elmélkedéseket* az *Értekezés* felől olvasta: az *Elmélkedések* francia fordításában a betoldás a festő-epizódban a *Discours* nyelvhasználatán alapul. Azt, hogy az *'extravagant'* terminusnak fontos episztemológiai szerepe van az *Értekezésben*, a híres szentencia jelzi: „ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni”. (DESCARTES 1992, 43.)<sup>34</sup>

De számunkra fontosabb a szó első említése az *Értekezés* szövegében, amelyet a karteziánus módszer megidézése után veszünk szemügyre. A módszer itt megfogalmazott leírása ismeretesen így hangzik:

<sup>33</sup> Ferdinand Alquié 1963-as szövegkiadásának kísérő jegyzeteiben Étienne Gilson álláspontjával szemben elveti az *Elmélkedéseknek* az *Értekezés* felőli olvasatának lehetőségét (OP II, 601–604), míg Geneviève Rodis-Lewis a maga 1966-os *Értekezés*-kiadásában elfogadja azt (DESCARTES 1966, 59).

<sup>34</sup> „cette vérité: je pense, donc je suis, étant si ferme et si assuré, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler” (AT VI, 32; OP I, 603.)

„j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et d'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre.”<sup>35</sup>

„[...] módszert alkottam magamnak; ennek segítségével pedig, úgy vélem, fokozatosan növelhetem ismereteimet, s lassanként elérhetem azt a legmagasabb pontot, amelyet elmém közepszerűsége és életem rövid tartama mellett egyáltalán elérhetek.” (DESCARTES 1992, 15.)

Az ismerethez vezető karteziánus út a fokozatosság útja, és a közepszerű elmék a legjobb alanyok ehhez. Descartes az általa választott út követését a személyes példa pedagógiájával akarja elősegíteni, és eltanácsol a művészetek igazságának életünkre való alkalmazásától: „azok, akik a belőlük vett példák után indulnak, könnyen esnek regényhőseink túlzásaiba és olyan célokat tűznek ki maguk elé, amelyek meghaladják erejüket”. (DESCARTES 1992, 19–20.)<sup>36</sup>

E passzusban található meg az a gondolat (a túlzás példájához igazodás), amelynek szavaival (*'règlent – exemples – extravagances'*) Luynes hercege a bolondokra vonatkozó részt az *Elmétkedésekben* lefordította. Kérdés mármost, mit jelent e helyütt Descartes szótárában az *'extravagance'* szó, amelyet a fordító és Derrida is a bolondsággal azonosít. A szó a középkorban kánonjogi értelemben volt használatos, a kánonon kívül lévő iratot jelölt (ez a latin eredeti jelentés, de a későlatin szóhasználat felveszi az új jelentésárnyalatokat). A számunkra releváns jelentés 1580-ból datálódik Montaigne-nél: 'a jellem, akinek nincsenek szabályai' (*caractère de ce qui manque à la règle*). Molière-nél már a mai jelentésárnyalatok találhatóak meg.<sup>37</sup> Az *'extravagance'* szó Molière-éhez és így a mai nyelvhasználathoz közelítő értelme az *Értekezésben* az erkölcsökről szólva kerül elő.<sup>38</sup>

Episztemológiai értelmében véve viszont annak a követelménynek a be nem tartására utal, hogy a kételkedés a mindennapi tapasztalat előzetes rendjéből nő ki, s azt bizonyos értelemben érvényben hagyja, miközben szabályhoz, a közepszerű elmék gondolkodásának lépésről lépésre történő előrehaladásához igazodik. E jelentés felé hajlik a szó előfordulása Descartes-nál egy 1630-as Mersenne-levélben is: „nézeteim nem annyira mód nélküliek, hogy értelmesebb emberek ne képviselhetnék” („*mes opinions [...] ne sont pas si extravagantes, qu'il n'y ait de très habiles hommes qui les soutiennent*”).<sup>39</sup>

Luynes hercege értelmezett, mégpedig az *Értekezés* francia szövege felől értelmezett, amikor a festő-epizód szövegébe betoldotta az *'extravagant'* kifejezést. Nem analógiának fogta fel, mint később – megítélésem szerint helyesen – Derrida, hanem a bolondság másik értelmezése, a „bolondság mint az igazság megvilágító erejű felszínre juttatója a művészet által” felfogásnak az *Elmétkedéseken* belüli *megjelenésének*, és csak ezután történő *elvetésének*. A festők ugyanis eljutnak az igazsághoz, de nem tartanak fokozatosságot. Ha elfogadnánk ezt a megközelítést, akkor az *'extravagance'* az

<sup>35</sup> AT VI, 3; OP I, 570.

<sup>36</sup> „ceux qui règlent leurs mœurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces” (AT VI, 7; OP II, 574.)

<sup>37</sup> *Grande Larousse* 1973, 1843.

<sup>38</sup> „[S]emblent fort extravagantes et ridicules” (AT VI, 10; OP I, 578.); „különösnek és nevetségesnek tetszik” (DESCARTES 1992, 23.) Vö. még ugyanezt a szópárt AT VI, 16; OP I, 584; DESCARTES 1992, 29.

<sup>39</sup> Marin Mersenne atyának, 1630. május 27. AT I, 153; OP I, 269.

átlagtól eltérő észbeli képességek felé való kilengést is jelezni: innen nézve a bolondság elhárítása valóban azt a descartes-i szándékot mutatná, hogy az elmélkedés menétét az „*honnête homme*” szellemi színvonalán tartsa, ám ez nem vagy nem elsősorban egy társadalmi előítélet kímélését, hanem egy antropológiai premissza életbe léptetését jelezni az első elmélkedésben is. Ez az érvelés megerősítésért utalhatna vissza arra, hogy Descartes az *Értekezésben* a spekulatív belátásoknál valóban többre tartja azokat az igazságokat, amelyekre úgy jövünk rá, hogy hamisnak tartásukért az élet koppint az orrunkra, valamint arra is, hogy már a korai Descartes-műben, a *Praeambulában* olvasható az a tézis, miszerint minden elmének megvan a maga korlátja, amelyet nem hághat át.<sup>40</sup>

Ez az értelmezés azonban, amely a klasszikussá vált francia fordítás miatt mindig is ott kísértett, kísért és kísérteti fog az utóéletben, inkább megnehezíti a bolondságra való tényleges descartes-i utalás értelmének felfejtését. Óvatosságra int, hogy az *Értekezés* negyedik részének végén van egy hely, ahol Descartes kifejezetten megkülönbözteti a két terminust, a bolondságot és az extravaganciát. Isten és a lélek létezéséről, létezésük bizonyosságáról szólva utal arra, hogy ehhez képest „az, hogy testünk van, hogy csillagok vannak, hogy föld van s több efféle, kevésbé bizonyos. Mert bár morális bizonyosságunk van ezekről a dolgokról, úgyhogy ha csak túlzók nem vagyunk, nem kételkedhetünk bennük, de metafizikai bizonyosság szempontjából, hacsak esztelenek nem vagyunk, mégsem tagadhatjuk, hogy elég okunk van kételkedni bennük.” (DESCARTES 1992, 49.)<sup>41</sup>

A nyelvhasználat következetes: túlzó (*extravagant*) az, aki mód nélkül kételkedik, és bolond (*déraisonnable*) az, aki nem kételkedik. A bolond és az extravagáns elutasított episztemológiai álláspontja által Descartes a morális bizonyosság érvényességét, illetve a morális és a metafizikai bizonyosságnak *A filozófia alapelveiben* kifejtett különbségét védi meg.<sup>42</sup> Foucault és Derrida vitájában, különösen Derrida szövegében a két terminus használata mégis teljesen egybeesik.

## KÉPZET ÉS REFLEXIÓ: HOGYAN GONDOLKODNAK A BOLONDOK?

A bolond az első akadályon, a közvetlen érzéki bizonyosság „szűrőjén” nem megy át. Képzetei Descartes egészséges képzeteivel állnak párhuzamban: valódi házikabát helyett illuzórikus arany és bársony, valódi kéz helyett cserépféj és üvegtest. A bolond azért sem tudhatja az igazságot, mert már természetesen sem tud kételkedni. Bizonyos közmegegyezéseket, közkeletű, a világsajátításhoz szükséges vélekedéseket semmibe vesz, ezért nem vonható bele az elmélkedés együtt-gondolkodó aszkézisébe. Az elmélkedés kalandjából ki van rekesztve.

E ponton visszatérhetünk Bourdin atyához. Foucault az ellenvetések hetedik sorozatának szerzőjét, az okvetetlenkedő Bourdin atyát idézve vág vissza még utoljára Derridának.<sup>43</sup> Bourdin atya többek között két kérdést tesz fel, amelyek közös jellemző-

<sup>40</sup> Praeambula. Initium sapientiae timor Domini. AT X, 215; OP I, 47.

<sup>41</sup> „avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines. Car encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'à moins d'être extravagant, on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré” (AT VI, 37–38; OP I, 610.)

<sup>42</sup> IV. rész, 205–206. §§. AT IX-2, 323–325; OP III, 522–525; DESCARTES 1996, 132–134.

<sup>43</sup> Descartes felháborodásához vö. pl. levelét Marin Mersenne atyának, 1640. július 30. AT III, 127–128; OP II, 253.

je, hogy egyenrangúként kezelik a bolondságot és az álmodást mint szkeptikus argumentumot. Az első így hangzik:

„Teljesen helyes-e, már elnézést, az, amit Ön mond, hogy a teljesen bizonyos dolgok azok, amelyek még azok számára sem tűnhetnek kétségesnek, akik alszanak, vagy bolondok?”<sup>44</sup>

Válaszul erre Descartes joggal mondhatta, hogy ő semmi ilyet nem állított.<sup>45</sup> A másik kérdés viszont valóban közelebb vihetett volna bennünket Descartes álláspontjának megértéséhez, ha a kérdést nem mellőzte volna teljesen:

„Ha igaz, hogy azok számára, akik alszanak, vagy akiknek elméje zavart, nevetéses és képtelen dolgok mindazonáltal néha nemcsak igaznak, hanem igen bizonyosnak is tűnnek, akkor azok a dolgok, amelyek a legbiztosabbak, miért nem tűnnek hamisnak és kétségesnek?”<sup>46</sup>

A második kérdésre azonban hallgatás volt a válasz. A jelen tanulmány a Bourdin atyának adható válasz felé mutat: Descartes nem azért mellőzte a második kérdést, mert semmi efféle nem mondott, hanem talán éppen azért, mert pontosan azt állította. A sürgető miéltre válasza rövid lett volna: „csak”. Descartes előzetes figyelmeztetés vagy utólagos magyarázat nélkül ebben a jelentésben használja a bolondságra utaló szavakat. A bolond azért nem képes kételkedni a nyilvánvaló dolgokban, mert az *'amens'*, *'demens'*, *'insanus'* szavak jelentése az első elmékedésben: az ember, aki abszurd dolgokat bizonyosnak vesz, és kételkedni egyáltalán nem tud, vagyis a nyilvánvaló dolgokban sem tud. Azért vehette fel így a szótárába, mert a bolondra nem a középkor vagy a reneszánsz antropológiájának problémahagyománya, nem a Foucault által jelzett pszichológiai és politikai kontextus felől tekintett, hanem a szkeptikus érvek ókori filozófiai toposzai felől, mégpedig ama toposz felől, amelyik ezt megengedi.

Amint az első elmékedés e sokat vitatott helyének újabb körüljárása megmutatta, Descartes nem általában „nem t'om miféle bolondokról” beszél, hanem csak azokról, akik a közvetlen érzéki bizonyosság tartományában adják át magukat illúzióiknak. Nem foglal állást a tekintetben, hogy az általában vett bolond, ha van ilyen, csak ebben, vagy más dolgokban is, vagy éppen mindenben téved-e. Nem a bolondság fiziológiája, fenomenológiája, netán társadalomlélektana érdekli, hanem egy episztemológiai helyzet, amelyet a 'bolond' terminussal ír le. Foucault egyébként (másutt) a lényegre tapintva észrevette ezt. Ahogy a *Bolondság, irodalom, társadalom* című 1970-es interjújában fogalmaz: Descartes „racionális filozófiája alapelveinek értelmében utasítja el e hipotézist [ti. a bolondságét]”. (FOUCAULT 1994a, 113.)

Foucault-nál és Derridánál is problémává válik a tévedés és az igazság változó viszonya. Először is az a kérdés, milyen viszonyrendszerben igazak a *bon sens* ítéletei: e ponton vérzik el a bolond, mégpedig azért, mert nincs viszonyrendszere, és nem azért, mert rosszul működő viszonyrendszere van. A bolondságban a *bon sens* mint *differentia specifica* megkövülten jelen van, de nem működik. Erre utalnak a merev anyagképzetekre utaló testmetaforák Descartes-nál, melyek azt sugall-

<sup>44</sup> Hetedik sorozat ellenvetés. AT VII, 457; OP II, 954.

<sup>45</sup> AT VII, 461; OP II, 960–961.

<sup>46</sup> AT VII, 457; OP II, 954.

ják, hogy nem funkcionál az „információs rendszer”-nek ama „kettős könyvelés”-e, amelyek ellenőrzik egymást vagy szavatolják egymás működését, s így lehetővé teszik az egészséges érzékelést (OKSENBERG RORTY 1992, 377–380). Másodszer az a kérdés, hogy az álmodó milyen viszonyrendszerben téved, harmadjára pedig az, hogy a matematikai ész milyen koordináták között hagyatkozhat az ítéleteire. A harmadik vonatkoztatási rendszerben a matematikai ész ér megglepetés: e mozzanatot Foucault figyelmen kívül hagyja, hiszen számára épp ennek az észnek mint elnyomhatatlan, elnyomó hatalomnak a többivel való szembeállítás a tét. Derrida terve viszont az, hogy e harmadik szféra alátámasztottságát firtassa. Ami az ész rögzültségét illeti a bolondságban, Foucault *A bolondság történetében* másutt, maga is hasonló értelemben írja:

„Image n'est point folie. Même s'il est vrai que dans l'arbitraire du fantasme, l'aliénation trouve l'ouverture première sur la vaine liberté, la folie ne commence qu'un peu au-delà, au moment où l'esprit se lie à cet arbitraire, et devient prisonnier de cette apparente liberté.” (FOUCAULT 2003, 297.)

„A képzet távolról sem jelent bolondságot. Még ha igaz is, hogy a fantazma önkényessége nyit elsőnek ablakot az elmebetegség számára hiú szabadsága felé, a bolondság csak valamivel ezen túl kezdődik, amikor is az elme lecövekel e mellett az önkényesség mellett, s e látszólagos szabadság foglya lesz.” (FOUCAULT 2004, 324.)

Az ember, aki hamis bizonyosságra képes, kételkedésre viszont nem, képes-e a *cogitóra*? Descartes egyértelműen és igenlően foglal állást abban a kérdésben, hogy a bolondokban megvan-e az emberre jellemző *differentia specifica*, az értelem. Henry More Morushoz, a cambridge-i neoplatonikus filozófushoz írott, 1649. február 5-i levelében kifejti:

„Hiszen a beszéd a kizárólagos jele és az egyetlen biztos jegye a testben rejtőző és bezárt gondolkodásnak; hiszen a legostobább és legbolondabb emberek valamenynyien, még azok is, akik meg vannak fosztva a nyelv és a beszéd szerveitől, jeleket használnak. Ezzel szemben az állatok semmi effélet nem csinálnak, s ezt tarthatjuk az ember és állat közötti igazi különbségnek.”<sup>47</sup>

Márpedig az emberben egyetlen lélek van, az értelmes lélek.<sup>48</sup> A Marin Mersenne-nek 1640. június 11-én írott levelében foglaltak alapján egyértelmű, hogy a közvetlen tapasztalat érzetadatait (melyekről *A lélek szenvedélyei* 24. §-a számol be) az egyetlen értelmes lélek érzi:

„Lélek nélkül nem magyarázom meg a fájdalom érzését; hisz szerintem a fájdalom csupán az értelemben van; hanem azokat a külső mozgásokat magyarázom, amelyek bennünk ezt az érzést kísérik, s az állatokban csak ezek találhatók meg, nem pedig a tulajdonképpeni fájdalom.”<sup>49</sup>

<sup>47</sup> AT V, 278; OP III, 886.

<sup>48</sup> „Anima in homine unica est, nempe rationalis.” (Regiusnak, 1641 május. AT III, 371; francia fordításban: OP II, 333.)

<sup>49</sup> AT III, 85; OP II, 247.

Az állatokban nincsen lélek, hanem csupán vegetatív és érző erő.<sup>50</sup> Az állatok ezért nem úgy érzékelnek, mint az emberek, hanem mint az érzékszervekkel ellátott automaták.<sup>51</sup>

Érzik-e az értelmes lélekkel rendelkező bolondok az üvegtest vagy cserépfaj közvetlen vagy érzéki testtapasztalatát, mint ahogyan az állatok nem, és ahogyan a normális emberek igen? A válasz a Morus-levél alapján: igen. Ugyanakkor David McCallam egy mélylélektani megfigyelése értelmében a bolondság metaforikája (a meztelenség, az üveg, a cserép) ellentétes félelmekről vagy sejtelmekről is árulkodik. Ez az irracionális nem egyéb, mint „nagyon is valóságos félelem attól, hogy csak egy olyan test semmisségét, az ürességét és átlátszóságát fedezi fel, amely nem tartalmaz racionális észet vagy halhatatlan lelket” (McCALLAM 2003, 138). E megfigyelés plauzibilitása független lehet attól – tehetjük hozzá – hogy az első elmélekedésben leírt kényszerképzetek szintén ismert toposzok voltak a korban: a cserépfaj, a *'fictile caput'* például Erasmus *Dialogus cui titulus ciceronianus sive, de optimo dicendi genere* [Egy cicerói című dialógus, avagy a legjobb beszédfajta] című művében szerepel.

De ha elfogadjuk, hogy a bolondok lelke benne rejlik testükben, akkor is megmarad a kérdés, miért nem alkalmas a bolond a szkeptikus mozgásra? Azért, mert nem tudja kétségbe vonni azt, amit érzékel, vagyis a reflexív mozzanat hiánya miatt. A bolondság kizárása nem azért történik meg, mert a bolond esetleg nem rendelkezik értelemmel, hanem azért, mert a bolond nem alkalmas arra, hogy általa eljusson a *cogitó*ig, amely a különálló gondolkodó lélek létéről tesz tanúságot. A bolond ugyanazt látja, amit tapint: jelesül, hogy a teste üvegből vagy cserépből van, ellenben a kételkedés útján elinduló és a *cogitóra* képes ember két golyót érzékel, de egyet lát, ha egymáson átvett ujjakkal tapintja azt, és ezért felébred benne a gyanú és a csodálkozás.

Kétségkívül a bolondság descartes-i tematizálásának tétjei és intenciói eléggé homályban maradnak ahhoz, hogy az eltérő értelmezéseknek teret adjanak. Első megközelítésben a példa arra vonatkozna, hogy a bolondok kétségbe vonják a közvetlen testtapasztalatot, ám a konkrét esetek mégis olyanok, amelyekben e tapasztalat nincs kétségbe vonva, hanem a mindennapi természetes érzékelés kontextusában mutatkozik hamisan rögzültnek. Az álom-argumentum hajtja végre a közvetlen testtapasztalat kétségbevonásának műveletét. Az álomban valami számunkra „gyanússá” válik: először a gyanús mozzanatot vonjuk kétségbe, majd az álom egészét – s az ébredés igazolja az illúzió kétségbevonásának helyességét. Descartes szerint az álom esetében van olyan vonatkoztatási rendszer – éppen az elme közvetlen bizonyosságaira alapozott tapasztalat –, ahonnan tekintve az álom a magányosan gondolkodó szubjektum előtt illúzióként lepleződik le. Ez a helyzet akkor, ha álmunk valószerűtlen, „bolond” mozzanatokból állnak össze. Ha viszont azt álmodom, amit éppen normálisan csinállok, nincs mód a distinkcióra. A közvetlen bizonyosság vonatkoztatási rendszere azonban ez esetben is érvényben marad, csupán aktuálisan nem tudok különbséget tenni közöttük, mert egybeesnek. De ha már elbizonytalanodott a szubjektum, ezáltal elismerte, hogy létezik ez a külső viszonyítási rendszer. Amennyiben ez a külső referenciapont hiányzik, nincs mód az elmélekedés aszkézisének megindítására. Descartes e külső viszonyrendszert ugyanis nem számolja fel olyan mértékben, mint amennyire a korabeli barokk irodalom azt „az élet álom” motívumával megteszi.

<sup>50</sup> „Non admitto vim vegetandi et sentiendi in brutis mereri animae appellationem, ut mens illam meretur in homine.” (Regiusnak, 1641. május. AT III, 370; francia fordításban: OP II, 331.)

<sup>51</sup> Marin Mersenne atyának, 1640. július 30. AT III, 121; OP II, 249.

Marad a kérdés, miért nem fejtette ki mindezt maga Descartes? A francia nyelvű művekben az olvasók miatt nem volt alkalmas erre a probléma; a tudományos diskurzus pedig, amelyben működése kibontakozott, a teológiai kérdésekre irányult. Bourdin atya ellenvetéseire adott válasza lett volna talán az egyetlen megfelelő hely ennek ismertetésére, de Bourdin atya, aki megbotránkoztatta őt, úgy látszik, ezt nem érdemelte ki.

## IRODALOM

- BEYSSADE, Jean-Marie 1973. «Mais quoi ce sont des fous». Sur un passage controversé de la «Première Méditation». *Revue de Métaphysique et de Morale* 78, 273–294.
- BEYSSADE, Jean-Marie 1979. *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion.
- BEYSSADE, Jean-Marie 2001. *Études sur Descartes. L'Histoire d'un esprit*. Paris: Seuil.
- BOLZ, Norbert – VAN REIJEN, Willem 1991. *Walter Benjamin*. (Reihe Campus. Einführungen. Bd 1042) Frankfurt – New York: Campus.
- BOYNE, Roy 1990. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hayman.
- CICERO, Marcus Tullius 1990. *Hortensius. Lucullus. Academici libri*. Lateinisch–deutsch. Hrsg.: Laila Straume-Zimmermann – Ferdinand Broemser – Olof Gigon. (Sammlung Tusculum. Hrsg.: Karl Bayer – Manfred Fuhrmann – Gerhard Jäger) München – Zürich: Artemis.
- CICERO, Marcus Tullius 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Ford.: Vekérdi József. Budapest: Allprint.
- CURLEY, E. M. 1978. *Descartes Against the Skeptics*. Oxford: Basil Blackwell.
- DERRIDA, Jacques 1963/1964. Cogito et histoire de la folie. *Revue de métaphysique et de morale* 68/69, 1963/4, 460–494, 1964/1, 116–119.
- DERRIDA, Jacques 1967. Cogito et histoire de la folie. In uő: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 51–97.
- DESCARTES, René 1966. *Discours de la méthode*. Chronologie et préface par Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Garnier-Flammarion.
- DESCARTES, René 1980. Az igazság kutatása a természetes világoosság által. In uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 213–240.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Szerk.: Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Szerk.: Boros Gábor. Budapest: Osiris.
- DURING, Simon 1992. *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*. London – New York: Routledge.
- ERIBON, Didier 1989. *Michel Foucault*. Transl.: Betsy Wing. London – Boston: Faber and Faber.
- FLYNN, Bernard 1989. Derrida and Foucault: madness and writing. In Hugh J. Silvermann (ed.): *Derrida and Deconstruction*. (Continental Philosophy II) New York – London: Routledge, 201–218.
- FOUCAULT, Michel 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- FOUCAULT, Michel 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel 1972a. Mon corps, ce papier, ce feu. In uő: *Histoire de la folie à l'âge classique*, 583–603.
- FOUCAULT, Michel 1994. *Dits et écrits 1954–1988*. I–IV. Éd. sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lafrange. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel 1994a. Folie, littérature, société [1970]. In uő: *Dits et écrits 1954–1988*. II., 104–128.
- FOUCAULT, Michel 1994b. Réponse à Derrida [1972]. In uő: *Dits et écrits 1954–1988*. II., 281–295.
- FOUCAULT, Michel 1994c. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In uő: *Dits et écrits 1954–1988*. II., 521–525.
- FOUCAULT, Michel 1994d. À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu de travail en cours [1984]. In uő: *Dits et écrits 1954–1988*. IV., 609–631.
- FOUCAULT, Michel 1994e. L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In uő: *Dits et écrits 1954–1988*. IV., 708–729.
- FOUCAULT, Michel 1998. *A fantasztikus könyvtár*. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk. Vál., ford.: Romhányi Török Gábor. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor Kft.
- FOUCAULT, Michel 1998a. Az örület, a mű hiánya. In uő: *A fantasztikus könyvtár*, 28–35.
- FOUCAULT, Michel 1998b. Az etika genealógiájáról. Michel Foucault beszélgetése Hubert L. Dreyfusszal és Paul Rabinowval. In uő: *A fantasztikus könyvtár*, 171–189.
- FOUCAULT, Michel 2000. *Nyelv a végtelenhez*. Tanulmányok, előadások, beszélgetések. Szerk.: Sutyák Tibor. Ford.: Angyalosi Gergely – Erős Ferenc – Kicsák Lóránt – Sutyák Tibor. Debrecen: Latin Betűk.
- FOUCAULT, Michel 2000a. Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez. Ford.: Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez*, 13–60.
- FOUCAULT, Michel 2000b. Előszó a határsértéshez. Ford.: Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez*, 71–86.
- FOUCAULT, Michel 2000c. Aktaion prózája. Ford.: Kicsák Lóránt. In uő: *Nyelv a végtelenhez*, 87–97.

- FOUCAULT, Michel 2000d. Az emberi természetről: Igazságosság kontra hatalom. Ford.: Kicsák Lóránt. In uő: *Nyelv a végtelenhez*, 201–239.
- FOUCAULT, Michel 2000e. Őrület és társadalom. Ford.: Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez*, 251–269.
- FOUCAULT, Michel 2000f. Elmebetegség és pszichológia. In uő: *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Budapest: Corvina.
- FOUCAULT, Michel 2003. *L'Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Flammarion.
- FOUCAULT, Michel 2004. *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Ford.: Sujtő László. Szerk.: Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz.
- GOUHIER, Henri 1962/1978. *La Pensée métaphysique de Descartes*. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie.) Paris: J. Vrin.
- Grande Larousse de la langue française en six volumes*. 1973. Tome III: ES–INC. Paris: Librairie Larousse.
- GUÉROULT, Martial 1953/1991. *Descartes selon l'Ordre des raisons I–II*. Paris: Aubier.
- HOSKIN, Keith 1990. Foucault under examination: the crypto-educationalist unmasked. In Stephen J. Ball (ed.): *Foucault and education. Disciples and knowledge*. London – New York: Routledge, 29–53.
- IMLAY, Robert 1991. Descartes and Madness. In Georges J. D. Moyal (ed.): *René Descartes*. Vol. II. Critical Assessments. London – New York: Routledge, 88–96.
- KAMBOUCHNER, Denis 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. I. Introduction générale. Méditation I. Paris: PUF.
- KENNY, Anthony 1997. *Descartes. A Study of his Philosophy*. (Key Texts. Classic Studies in the History of Ideas.) Bristol: Thoemmes Press.
- LAPORTE, Jean 1945/1950. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.
- MACEY, David 1993. *The Lives of Michel Foucault*. New York: Pantheon Books.
- MARION, Jean-Luc 1991. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Éd. corrigée et complétée. (Quadrige.) Paris: PUF.
- MAY, Todd 1993. *Between Genealogy and Epistemology. Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania State UP.
- MCCALLAM, David 2003. Encountering and Countering the 'Uncanny' in Descartes's *Méditations*. *French Studies* 57, No. 2, 135–147.
- McNAY, Lois 1994. *Foucault. A Critical Introduction*. New York: Continuum.
- MEGILL, Allan 1985. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press.
- MILLER, James 1993. *The Passion of Michel Foucault*. London: HarperCollins.
- NORRIS, Christopher 1987. *Derrida*. (Modern Masters) London: Fontana Press.
- OKSALA, Johanna 2005. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge UP.
- OKSENBERG RORTY, Amélie 1992. Descartes on thinking with the body. In John Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge UP, 371–392.
- RÉE, Jonathan 1974. *Descartes*. London: Allan Lane.
- SORELL, Tom 1987. *Descartes*. (Past Masters. General Editor Keith Thomas.) Oxford – New York: Oxford UP.
- WILLIAMS, Michael 1998. Descartes and the Metaphysics of Doubt. In John Cottingham (ed.): *Descartes*. (Oxford Readings in Philosophy) New York – Oxford: Oxford UP, 28–49.
- WILSON, Margaret Dauler 1978. *Descartes*. (The Arguments of the Philosophers. Ed. Ted Honderich.) London – New York: Routledge.