

Jacques Derrida

## Cogito és bolondság története

„A döntés pillanata bolondság”  
(Kierkegaard)

„Akárhogy is, ez a könyv rettenetesen kockázatos dolog volt.  
Egy átlátszó lap választja el a bolondságtól.”  
(J. Joyce az *Ulysses* kapcsán)

Ezen elmékedések kiindulópontja, amint az előadás<sup>1</sup> címéből világosan kiderül, Michel Foucault könyvében van: *Bolondság és esztelenség. A bolondság története a klasszikus korban* (FOUCAULT 1961).

Sok szempontból csodálni való, lélegzetében és stílusában hatalmas könyv: annyival inkább elbátortalanító számomra, akinek nemrégiben megadatott a szerencse Michel Foucault tanításában részesülni, s így csodáló és hálás tanítványi tudattal viseltetem iránta. Merthogy a tanítványi tudat, midőn elkezd – nem mondanám, hogy vitázni, de – beszélgetni a mesterrel, vagy inkább továbbvinni a be nem fejezhető és hallgatólagos beszélgetést, ami tanítvánnyá teszi őt, nos, a tanítványi tudat: boldogtalan tudat. Amint elkezd beszélgetni a világban, azaz válaszol, már úgy érzi, hogy rajtakapták, mint a gyereket, aki meghatározás szerint (s amint a neve: *enfant* is mutatja) képtelen beszélni, de főként válaszolnia nem szabad. És midőn, mint jelen esetben, félő, hogy e beszélgetést – tévesen – vitázásnak veszik, a tanítvány tudja, hogy egyedül van e tény miatt, mellyel máris vitába száll a mester hangja, amely megelőzte az övét. Végtelenül elvitatva, kétségbe vonva, avagy megvádolva érzi magát: tanítványként a mester által van, aki benne-előtte-érte beszél, rosszállva ennek a vitának a kinevelését, és előre kétségbe vonva azáltal, hogy a tanítvány előtt kibontakoztatja azt. Mint belső mestert elvitatja őt a tanítványa, aki szintén ő maga. A tanítvány e végtelen boldogtalansága talán annak következménye, hogy nem tudja, vagy maga előtt is titkolja még, hogy a mester, akár az igazi élet, talán mindig távol van.

Össze kell hát törnünk az üveget, vagy inkább a tükröt, a tanítvány végtelen elmékedését-spekulációját a mesterről. És el kell kezdenünk beszélni.

Mivel az ösvény, amelyet e megfontolások követnek, távolról sem lesz egyenes vagy egyvágású, minden további preambulomot feláldozva egyenesen e reflexiók fókuszában lévő legáltalánosabb kérdések felé tartok majd. Az út során határoz-

<sup>1</sup> Néhány jegyzet és néhány (zárójelbe tett) rövid passzus kivételével e tanulmány az 1963. március 4-én a *Collège philosophique*-ban tartott előadást adja vissza. Jean Wahl javasolta, hogy publikáljuk a *Revue de Métaphysique et de Morale*-ban, s egyben volt szíves beleegyezni, hogy a szöveg megtartsa eredeti alakját, az élőbeszédét, annak követelményeivel és a vele járó fogyatékoságokkal együtt. Hiszen ha már egyszer, általában véve az írás, a *Phaidrosz* szavai szerint „atyja segítségé”-től megfosztva, törekeny és az „eleven és lelkes szót” nélkülöző „árnykép”-ként sosem tud „magan segíteni”, akkor nem kiszolgáltatottabb és pörébb, mint valaha, ha a hang improvizációját utánozva le kell mondania még a stílus fogódzóról és hazugságairól is?

zuk meg és pontosítjuk az általános kérdéseket, amelyekből sok – többségük – nyitva marad.

Kiindulópontom soványkának és erőtetettnek tűnhet. Hatszázhetvenhárom oldalas könyvében Michel Foucault három oldalt (54–57. [69–73.]) szentel – mégpedig második fejezetének egyfajta bevezetéseképpen – Descartes első elmékedése egy bizonyos passzusának, ahol a bolondság, a különcség, a téboly, az örület látszólag – hangsúlyozom: *látszólag* – el vannak bocsátva, ki vannak rekesztve, ki vannak csempésztve a filozófiai méltóság köréből, meg vannak fosztva a filozófiai polgárjogtól, attól a jogtól, hogy filozófiai megfontolás tárgyát képezzék. Descartes egy olyan *cogito* ítélőszéke, legfelső fóruma elé bocsátja és idézi őket, amely, lényegénél fogva, nem *tudhatna* bolond lenni.

Azt állítva – ítéljük meg, helytelenül vagy helyesen –, hogy Foucault egész tervének értelme ebbe a néhány célzatos és némiképp talányos oldalba sűrűsödhet össze; s azt állítva, hogy Descartes és a karteziánus *cogito* számunkra itt javasolt olvasata, ami szándékát és lehetőségének feltételeit illeti, a maga problémakörébe vonja *A bolondság története* egészét – kérdések kettős sorát teszem fel:

1. Először egy némiképp előítéletes kérdés: igazolódik-e az *értelmezés*, amelyet Descartes szándékát illetően számunkra javasolnak? Amit értelmezésnek nevezek, nem egyéb, mint bizonyos átjáró, szemantikai viszony, amit Foucault felkínál *egyfelől* aközött, amit Descartes mondott – vagy amiről hiszi, hogy mondta vagy mondani akarta –, s *másfelől* bizonyos, általunk pillanatnyilag szándékosan nagyon homályosan megnevezett „történeti struktúra”, vagy ahogy Foucault mondja, bizonyos értelemteljes történeti totalitás, bizonyos totális történeti terv között, amelyről azt gondolja, hogy *különösképpen* azáltal jeleníthető meg, amit Descartes mondott – vagy amiről hiszi, hogy mondta vagy mondani akarta. Ha azt kérdezem, igazolódik-e az értelmezés, akkor tehát két dolgot kérdezek, két előítéletes kérdést teszek fel egybefogva:

a) Jól megértette-e a *jelet* magát, a jelet magában? Másképp szólva jól megértette-e, amit Descartes mondott és mondani akart? A jel önmagában, közvetlen anyagában való megértése, hogy úgy mondjam, csupán az első mozzanat, ám egyben nélkülözhetetlen feltétele minden *hermeneutikának* és a jeltől a jelöltre való minden átmenetel igényének. Általában: ha megkíséreljük az átmenetet egy feltárt nyelvről egy rejtőzöre, előbb teljes szigorral meg kell bizonyosodnunk a feltárt értelem felől.<sup>2</sup> Például az analitikusnak először is ugyanazt a nyelvet kell beszélnie, mint a betegnek.

b) Az első kérdés második velejárója: Descartes kinyilvánított szándéka (ha egyszer megértettük) mint jel valóban abban a viszonyban áll-e a hozzá viszonyítandó totális történeti struktúrával, amelyet neki akar tulajdonítani? *Azzal a történeti jelentéssel rendelkezik-e, amelyet neki akar tulajdonítani?*

<sup>2</sup> Freud az *Álomfejtésben* (II, 1. fejezet) álom és szóbeli kifejezés összeköttetése kapcsán emlékeztet Ferenczi megjegyzésére: minden nyelvnek megvan a maga álomnyelve. Az álom (s általában egy magatartás vagy egy tudat) rejtőző értelme csak egy nyelv egységén keresztül kommunikál a kinyilvánított tartalommal. Egy olyan nyelven keresztül, amelyet tehát az analitikusnak a lehető legjobban kell beszélnie. (A kérdéshez vö. LAGACHE 1956.) *A lehető legjobban*: vajon nem elvi természetű vagy redukálhatatlan az analitikus biztonsághiánya vagy elégtelensége, lévén az előrehaladás egy nyelv ismeretében és gyakorlatában természetűl fogva a végtelenbe nyitott? *Először is* a nyelv, legalábbis a „mindennapi” nyelv jelölőjének eredendő és lényegi többértelműsége, meghatározatlansága és játéktere miatt, amely éppen a rejtett és a kinyilvánított közötti különbséget szabadítja fel; *továbbá* az egyes nyelvek egymás közötti, a történelmen keresztüli lényegi és eredendő kommunikációja miatt; *végül* minden egyes nyelv önmagával folytatott játéka, viszonya vagy „üledékképzése” miatt. S a filozófiatörténész, bármilyen módszere és terve, nincs-e kiszolgáltatva ugyanezen veszélyeknek? Főként ha számot vetünk azzal, hogy a filozófiai nyelv bizonyos mértékig a nem-filozófiai nyelvben gyökerezik.

„Azzal a történeti jelentéssel rendelkezik-e, amelyet neki akar tulajdonítani?” – ismét két kérdés egyben:

– *azzal* a történeti jelentéssel rendelkezik-e, amelyet neki akar tulajdonítani? Rendelkezik-e *ezzel* a történeti jelentéssel, *olyan* történeti jelentéssel, amelyet Foucault akar neki tulajdonítani?

– *azzal* a *történeti* jelentéssel rendelkezik-e, amelyet neki akar tulajdonítani? Történetiségében bomlik-e ki e jelentés? Másképp szólva, teljesen és keresztül-kasul történeti-e a szó klasszikus értelmében?

2. A kérdések második sorozata (s itt némiképp túllépünk Descartes és a karteziánus *cogito* esetén, amelyet immár nem önmagában veszünk szemügyre, hanem úgy, mint ami egy általánosabb problematika felé mutat): Nem kérdőjeleződnek-e meg a bolondság e történetének *bizonyos* filozófiai és módszertani előfeltevései a karteziánus *cogito* ama újraolvasásának fényében, amelyre javaslatot teszünk? Vagy amelyre inkább emlékeztetünk, hiszen rövidesen elmondom: bizonyos értelemben a legklasszikusabb, a legbanálisabb, jöllehet nem a legkönnyebb olvasat lesz. Csak *bizonyos* előfeltevéseket kérdőjelezünk meg, mert Foucault vállalkozása túl gazdag, túl sok irányban véteti magát észre ahhoz, hogy egyetlen módszer vagy akár a szó hagyományos értelmében vett egyetlen *filozófia* mentén bontakozzék ki. S ha igaz – amint Foucault mondja, amint Foucault Pascalt idézve megvallja –, hogy a bolondságról csak „a bolondság másik oldalához” való azon viszonylatában lehet beszélni, amelyik megengedi az embereknek, hogy „ne legyenek bolondok”, vagyis az észhez való viszonylatában,<sup>3</sup> akkor talán lehetséges lesz nem hozzátenni bármit is ahhoz, amit Foucault mond, hanem csupán még egyszer *elismételni* ész és bolondság e *választóvonalán*, amelyről Foucault oly szépen beszél, e *cogito* vagy *cogitók* értelmét; egyik értelmét, hisz a karteziánus típusú *cogito* nem az első, s nem az utolsó formája a *cogitónak*. S talán lehetséges lesz bizonyítani, hogy egy olyan tapasztalatról van itt szó, amely a maga kihegyezettségében nem kevésbé kalandos, veszélyes, talányos, éjszakai és patetikus, mint a bolondságé, és amely – azt hiszem – sokkal kevésbé *ellenséges*, vádoló, tárgyira irányuló és tárgyiasító vele szemben, mint ahogyan azt Foucault gondolná.

Első lépésben a *kommentár* műfaját fogjuk gyakorolni: amennyire csak lehetséges, a leghívebben kísérni vagy követni fogjuk Foucault szándékát, és visszairjuk a descartes-i *cogito* értelmezését *A bolondság története* totális sémájába. Az első lépés során tehát meg kell jelennie a karteziánus *cogito* értelmének Foucault olvasatában. Ehhez emlé-

<sup>3</sup> Azt, hogy végső soron minden történelem csak az értelem, azaz *általában* az Ész története lehet, Foucault nem tudja nem bizonyítani. Rögtön meglátjuk. Vagyis nem tudja nem bizonyítani, hogy egy nehézség legáltalánosabb jelentése, amelyet a „klasszikus tapasztalatnak” tulajdonít, jóval túlmegy a „klasszikus koron”. Vö. például a 628. [721.] oldalal: „s amikor legvisszahúzódotabb lényegébe hajszolva végső struktúrájában akarták megközelíteni, megfogalmazására csak az *észnek* a képzelgés hibátlan logikájában feltároló *nyelvet* találták: éppen azt, ami elérhetővé tette, tüntette el mint bolondságot”. Maga az ész nyelve. De mi az a nyelv, ami *általában* ne volna az észé? S ha csak az általában vett racionalitásnak és értelemnek van története, akkor ez azt jelenti, hogy a filozófiai nyelv, amint beszélni kezd, visszaserzi a negativitást – vagy a feledést, ami ugyanaz – még akkor is, ha úgy tesz, mintha bevallaná vagy elismerné. Sőt, így talán még biztosabban. Az igazság története tehát a negatív emez *ökonómiajának* története. Talán ideje tehát, hogy visszatérjünk a történetietlenhez, mégpedig a klasszikus filozófia történetietlenségével radikálisan szembeállított értelemben. Nem azért, hogy félreismerjük, hanem hogy ezúttal – csendben – megvalljuk a negativitást. A negativitás, nem pedig a pozitív igazság a történelem nem-történeti alapzata. Egy annyira negatív negativitásról lenne szó tehát, hogy már nem is lehetne annak nevezni. A negativitást mint az értelem konstituálásának szolgálatában végzett *munkát* mindig is a dialektika – azaz a metafizika – határozta meg. Csendben megvallani a negativitást annyi, mint hozzáférni a gondolkodás és a nyelv nem klasszikus típusú elválasztásához. S talán a gondolkodás és a filozófia mint diszkurzus elválasztásához, tudván, hogy ez a szakadás csak a filozófiában mondható ki, hogy ott elmosódjék.

kezetnünk kell a könyv általános tervére, s meg kell nyitnunk a margón néhány kérdést, melyeknek az lesz a sorsa, hogy nyitva és a margón maradjanak.

Bolondságtörténetet írva Foucault – s ez könyve ára, de egyben lehetetlensége is – *magának* a bolondságnak a történetét akarta megírni. *Magának*. Magának a bolondságnak. Vagyis neki adva át a szót. Foucault azt akarta, hogy a bolondság könyve *szűzsége* legyen a szó minden értelmében. Könyve témája s beszélő alanya, könyve szerzője, a magáról beszélő bolondság. *Magának* a bolondságnak a történetét írni – a maga pillanatából, a maga hatásköréből kiindulva, nem pedig az értelem nyelvén, a pszichiátriának a bolondságról kialakított nyelvén. (A -ról agnosztikus és retorikai vetülete itt fedik egymást.) Bolondságról, amit már önmaga alá tiportak, uralom alá hajtottak, legyűrtek, elzártak, vagyis tárgyiasítottak és száműztek mint egy olyan nyelv s egy olyan történeti értelem másikat, amelyet magával a logosszal akartak összekeverni. „Nem a pszichiátria történetét – mondja Foucault –, hanem magának a bolondságnak a történetét, elevenségében, a tudás általi csapdába ejtése előtt.”

Arról van szó tehát, hogy elkerülné az objektivista csapdát vagy naivitást, ami abban állna, hogy a klasszikus ész nyelvén írja meg maga a vad bolondság történetét, olyan fogalmakat használva, amelyek történeti eszközei voltak a bolondság foglyul ejtésének – az ész kifinomult, rendőri nyelvén. A vad bolondságét, ahogy viselkedik és lélegzik, mielőtt ugyanezen klasszikus ész hálójába fogták és megbénították volna. Foucaultnál állandó az akarás, hogy elkerülje ezt a csapdát. Az akarás a legvakmerőbb, a legvonzóbb e kísérletben. Ez adja meg csodálatra méltó feszültségét is. De ez az is, ami – komolyan mondom – a *legőrültebb* a tervben. És figyelemre méltó, hogy ez az állhatatos akarás, hogy elkerülje a csapdát (azt a csapdát, amelyet a klasszikus ész állított a bolondságnak, s amelyet most Foucault-nak állít, aki anélkül akar bolondságtörténetet írni, hogy megismételné a racionalista agressziót), ez az akarás, hogy megkerülje az eszt, *kétféleképpen* nyilvánul meg, ami első látásra nehezen összeegyeztethető.

*Van, ahol* Foucault *en bloc* visszautasítja az Ész nyelvét, ami a Rend nyelve. Vagyis egyszerre az objektivitás vagy az univerzális racionalitás nyelve, amelynek a pszichiátria akar a kifejezője lenni, illetve a város rendjének a nyelve: a filozófiai város joga fedésbe kerül itt a városi joggal mint olyannal is, és a meghatározott struktúrák (mint a politikum metaforája vagy metafizikája) egységében működő filozófiaival is. Így tehát, miután felidézte a XVIII. század végén megszakadt dialógust ész és bolondság között – amely szakadás a nyelv (s a nyelvhez való jog) totalitásának a pszichiátriai ész (a társadalmi ész és az államrezon e megbízottja) által való bekebelezését eredményezte, miáltal elvágta a bolondság szavát –, Foucault efféle mondatokat ír: „A pszichiátria nyelve, ami az ész monológja a bolondságról, csak egy efféle hallgatáson alapulhat. Nem ennek a nyelvnek a történetét akartam írni, hanem inkább e hallgatás archeológiáját.” S a könyv egészén átvonul a bolondságot a csendhez kapcsoló téma: „nyelv nélküli szavak”, avagy „beszélő szubjektum nélkül”, „egy nyelv folytonos morajlása, amely nyelv magában beszélne, beszélő szubjektum nélkül és beszélgetőtárs nélkül, önmagára torlódva, torkon ragadva, elhalva, mielőtt bárhogy is megfogalmazódott volna, és kiáltás nélkül visszatérve a csendbe, amelyet el sem hagyott. Az értelem elmeszesült gyökere.” Maga a bolondság történetírása tehát nem egyéb, mint a hallgatás archeológiája.

De mindenekelőtt: van-e története magának a hallgatásnak? Továbbá: az archeológia, bárha a hallgatásé, nemde logika, vagyis szervezett nyelv, terv, rend, mondat, szintaxis, „mű”? Nem lesz-e a hallgatás archeológiája a leghatásosabb, a legáltalóbb

újrakezdés, *ismétlés* a szónak, a bolondság ellen elkövetett tettnek a legteljesebben feloldhatatlanul kétértelmű jelentésében, mégpedig abban a pillanatban, amikor lelepleződik? Nem beszélve arról, hogy minden *jel*, melyen keresztül Foucault e hallgatásnak és ennek az elvágott szónak az eredetét jelzi, mindannak az eredetét, amit ez az elvágott és megtiltott, elítélt beszéd a bolondságból csinált volna, mindeme jelek, mindeme dokumentumok, kivétel nélkül, a tiltás jogi szférájából vannak kölcsönözve.

Már most kérdezhetnénk – és azokban a pillanatokban, amikor nem a hallgatásról való beszéd tervét követi, Foucault is kérdezi (érzésem szerint túl mellékesen és túl kimondatlanul): mi legyen eme archeológia nyelvének forrása és állása, e nyelv, melyet a klasszikus észről különböző észnek kell meghallania? Mi a történeti felelőssége az archeológia e logikájának? Hol helyezzük el? Elég-e, ha egy kulcsra zárt műhelybe elrakjuk a pszichiátria eszközeit annak érdekében, hogy visszataláljunk az ártatlansághoz, és minden cinkosságot megszakítsunk ama racionális vagy politikai renddel, amely a bolondságot fogságban tartja? A pszichiátria csak a rend megbízottja, egy megbízott a többi között. Lehet, hogy nem elég bezárni vagy száműzni a megbízottat, most az ő szavát vágva el; lehet, hogy nem elég tartózkodni a pszichiátria fogalmi anyagától ahhoz, hogy a saját nyelvünket igazoljuk. Európai nyelvünk, nyelve mindennek, ami – közelről vagy távolról – részt vett a nyugati ész kalandjában, *egészen* véve nem egyéb, mint óriás küldöttsége a tervnek, amelyet Foucault a bolondság foglyul ejtésének vagy tárgyiasításának színe alatt meghatároz. *Semmi* e nyelvben, és *senki* azok közül, akik beszélnek, nem kerülheti el a történeti bűnösséget – ha van ilyen, és ha klasszikus értelemben történeti –, amelynek perét Foucault le akarja folytatni. Ám a per aligha lehetséges, hisz a vizsgálat s az ítélet pusztán előszámlálásuk révén is vég nélkül ismétlik a bűnt. Ha a *Rend*, melyről beszélünk, oly hatalmas, ha hatalma a maga nemében egyedülálló, akkor éppen magasabban meghatározott jellege miatt lehetetlen, egyetemes és strukturális volta miatt, az egyetemes és végtelen cinkosság miatt, amelybe bevonja mindazokat, akik nyelvben értik meg a rendet, jóllehet a leleplezéshez is ő biztosítja számukra a formát. A rend tehát a rendben lelepleződik le.

Így hát csak kétféleképpen kísérrelhető meg, hogy *totalisan* elszakadjunk a történeti nyelv *totalitásától*, amely száműzte volna a bolondságot, és a hallgatás archeológijának megírása érdekében megszabaduljunk tőle:

Vagy hallgatunk egy bizonyos hallgatásról (egy *bizonyos* hallgatásról, amely majd csak egy olyan *nyelvben*, s egy olyan *rendben* fogja meghatározni magát, amelyek képesek lesznek megvédeni a hallgatást attól, hogy bármiféle némasággal fertőződjön meg), vagy követjük a bolondot száműzetésének útján. A bolondok boldogtalansága, hallgatásuk végtelen boldogtalansága ez: azok a legjobb szónokok, akik a legjobban elárulják őket. Amikor valaki *magát* a hallgatásukat akarja mondani, már át is állt az ellenséghez és a rend oldalára, még akkor is, ha a renden belül a rend ellen harcol, és eredetében kérdőjelezi meg azt. Nincs olyan trójai faló, amelynek az Ész (általában) túl ne járna az eszén. Az ész rendjének meghaladhatatlan, pótolhatatlan, császári nagysága teszi, hogy az ész nem egy *de facto* rend vagy struktúra, egy meghatározott történelmi struktúra, egy struktúra a többi lehetséges között. Ez az oka, hogy csak nála lehet ellene fellebbezni, csak benne lehet ellene tiltakozni, és nem enged nekünk mást a maga területén, csak a furfangot és az ügyeskedést. Ami oda vezet, hogy az ész történeti meghatározottságát az általában vett Ész ítélőszéke elé idézzük meg. Az ész elleni forradalom – persze a klasszikus ész történeti formájában – csak az észben belül mehet végbe, ama hegeliánus vetület szerint, melyre a magam részéről nagyon fogé-

kony voltam Foucault könyvében annak ellenére, hogy hiányzik a Hegelre való pontos hivatkozás. (De a klasszikus ész csak egy meghatározott példája az általában vett Észnek. Az Ész egyedülálló volta az oka annak, hogy az „ész története” kifejezés, s következésképpen a „bolondság története” is nehezen gondolható el.) Mióta a hangját hallatja, csak az ész *belügyeinek* hatáskörében tudunk működni, így hát az ész elleni forradalomnak mindig megvan az a korlátozott hordtávja, melyet – pontosan a *belügy*-minisztérium nyelvén – izgatásnak neveznek. Kétségkívül képtelenek vagyunk történelmet, pláne archeológiát írni az ész ellen, hiszen a történelem fogalma a látszat ellenére mindig is racionális fogalom volt. Talán a „történelem” vagy az „arkhé” szó jelentését kellett volna először firtatni. Egy írás, amely megkérdőjelezésük érdekében túllépne az eredet, az ész, a történelem értékein, képtelen volna arra, hogy hagyja magát egy archeológia metafizikai karámjába rekeszteni.

Foucault az első, aki tudatosította, élesen tudatosította magában e merész vállalkozást és a beszéd szükségességét; annak szükségességét, hogy egy olyan ész forrásáig merítse ki nyelvét, amely mélyebb, mint a klasszikus korban felszínre bukkanó ész. Foucault annak szükségességét nyilvánítja ki, hogy a beszéd kerülje el a klasszikus ész objektivista programját; a beszéd szükségességét akár az ész nyelvének önmaga ellen meghirdetett háborúja árán is, ahol a nyelv szüntelenül újra felvonná – lerombolná vagy újramegépelné – önnön lerombolásának gesztusát. Mivel Foucault az első, így hát a hallgatás archeológiájának igénybejelentését, e purista, intranzigens, erőszakmentes, nem-dialektikus igényt könyvében igen gyakran kiegyenlíti, kiegyensúlyozza (szinte azt mondanám: ellentmond neki) egy tézis, amely nem csak egy nehézség megvallása, hanem egy *másik* terv megfogalmazása is, amely nem kényszermegoldás, hanem másféle terv, mégpedig tán nagyra törőbb, hatásosabban nagyra törő, mint az első.

A nehézség megvallását többek között olyasféle mondatokban találhatjuk, mint ez, amelyet egyszerűen azért idézek, hogy ne fosszam meg Önöket sűrű szépségétől: „Az észlelés, amely vad állapotában igyekszik megragadni őket (a bolondság fájdalmairól és moráljásairól van szó), szükségképpen ahhoz a világhoz tartozik, amely már csapdába ejtette őket. A bolondság szabadsága csak annak az erődnek a magasából hallatszik, amely rabként őrzi. Itt nincs más a számára, mint börtöneinek mord közállapota, úzött voltának néma tapasztalata, és számunkra, számunkra csupán a túlparton levőként való megjelölése.” S alább Foucault bolondságról beszél, „amelynek vad állapota soha nem állítható vissza önmagában”, és „elérhetetlen eredeti tisztaság”-ról (VII. oldal).

E nehézséggel vagy lehetetlenséggel kapcsolatban a nyelv megzendítését illetően, melyen e bolondságtörténet le van írva, Foucault valójában elismeri annak szükségességét, hogy diskurzusát azon keretek között vezesse, amit „menedék nélküli relativitás”-nak nevez, azaz egy ész vagy egy *logosz* abszolútumára való ráhagyatkozás nélkül. Elismeri egyszerre szükségességét és lehetetlenségét annak, amit másutt „támaszték nélküli nyelv”-nek nevez, azaz olyannak, ami elvileg – ha ténylegesen nem is – elhárítja azt, hogy az ész egy szintaxisán nyilvánuljon meg. Elvileg, ha nem is ténylegesen – de a tény nem engedi magát itt egykönnyen zárójelbe tenni. A nyelv ténye kétségkívül az egyetlen, ami végül minden zárójelbe tételnek ellenáll. „Itt, az ékesszólás emez egyszerű problémájában – mondja még Foucault – rejtezik és fejeződik ki a vállalkozás fő nehézsége.”

Mondhatnánk talán, hogy e nehézség megoldása inkább *gyakorolt*, semmint *megfogalmazott*. Szükségképpen. Azt akarom mondani, hogy a bolondság hallgatása nincs *kimondva*, nem mondható ki e könyv *logoszában*, hanem közvetetten, metaforikusan nyil-

vánul meg, hogy úgy mondjam, e könyv *pathoszában* – a szó legjobb értelmében véve. A könyv a bolondság új és radikális dicsérete, amelynek szándéka nem megvallható, mert a hallgatás *dicsérete* mindig a *logos*zban van, egy nyelvben, ami tárgyiasít. „Jót mondani” a bolondságról annyi volna, mint a *logos*zhoz csatolni, főként ha ez a „jót mondani” maga sem egyéb jelen esetben, mint a „jól mondani” bölcsessége és boldogsága.

Mármost a nehézség mondása, a mondás nehézségének mondása még nem annak meghaladása; épp ellenkezőleg. Mindenekelőtt nem annak mondása, hogy mely nyelvből, mely beszélő instanciából kiindulva mondjuk a nehézséget. Ki észleli, ki közli a nehézséget? Nem tehetjük ezt meg sem a bolondság megközelíthetetlen és vad hallgatásában, sem pedig egyszerűen a börtönőr, vagyis a klasszikus ész nyelvén, hanem csak olyasvalaki nyelvén, *aki számára* értelemteljes, és *akinek* megjelenik az ész és a bolondságot a klasszikus korban szembeállító párbeszéd avagy háború, avagy félreértés, avagy összecsapás, avagy kettős monológ. Lehetséges tehát a történeti felszabadítása annak a *logos*znak, amelyben a két monológ avagy a félbeszakított párbeszéd, avagy mindenekelőtt egy *meghatározott* ész és bolondság párbeszédének megszakadási pontja létrejöhetnek, ma pedig megérthetők és kimondhatók. (Feltéve legalábbis, hogy azok azok lehetnek; de most belehelyezkedünk Foucault hipotézisébe.)

Nos, ha Foucault könyvét az elismert lehetetlenségek és nehézségek ellenére meg lehetett írni, akkor jogunk van megkérdezni, hogy végső kiútként mire támaszkodik e kiút és támasz nélküli nyelv: ki közli a kiúttalanságot? Ki írta és kinek kell meghallania, mely nyelven és a *logos*z mely történeti helyzete alapján, e bolondságtörténetet? Hisz nem véletlen, hogy épp ma formálódhatott ki efféle terv. Jó okkal tételezzük fel – nem feledve (*épp ellenkezőleg*) *A bolondság története* gondolati gesztusának merészségét –, hogy megkezdődött a bolondság bizonyos felszabadítása, hogy a pszichiátria, bármi kevéssé is, de megnyílt, hogy a bolondság mint esztelenség fogalma felbomlott, ha ugyan egységes volt valaha is. Egy efféle terv épp e felbomlás nyitásában találhatta meg történeti eredetét és átjáróját.

Foucault – azzal együtt is, hogy bárki másnál érzékenyebb és figyelmesebb az efféle kérdésekre –, úgy tűnik, nem tudta elfogadni, hogy elismerje ezek előzetes módszertani vagy filozófiai jellegét. Márpedig igaz, hogy ha egyszer megértettük a kérdést és a jogcímre vonatkozó nehézséget, akkor a nekik szentelt előzetes munka minden kutatás terméketlenségéhez vagy megbénulásához vezetne. A könyv megírásának tettében igazolódhat: a beszéd mozgása a bolondság tárgyában igenis lehetséges. De e lehetőség megalapozása nem túl klasszikus még?

Foucault könyve azon művek közé tartozik, melyek nem adják át magukat a vizsgálat előretekintő jókedvének. Ezért kell a hallgatás archeológiáját illető nehézség megvallása mögött egy *másféle* tervet megjelenítenünk: egy tervet, ami talán ellentmond a hallgatás archeológiájának.

A hallgatás ugyanis, melynek archeológiáját művelni akarja, nem némaság vagy eredendő beszédhiány, hanem beállt hallgatás, *utasításra* félbeszakított beszéd. Arról van szó tehát, hogy egy *logos*z belügyében, ami megelőzte az ész–bolondság szakadást, egy *logos*z belügyében, ami a maga kebelében engedi annak a párbeszédét, amit később észnek és bolondságnak (esztelenségnek) nevezek, a maga kebelében engedte szabadon közlekedni és egymással kereskedni az ész és bolondságot, mint ahogy a bolondokat közlekedni engedték a középkori városokban; arról van szó tehát, hogy e szabadkereskedelmi *logos*z belügyében hozzáférjünk az ész protekcionizmusának eredetéhez, amely ragaszkodik ahhoz, hogy biztonságban legyen, hogy örültekházi

ápolókat jelöljön ki magának, hogy maga is örültekházi ápolóvá váljon. Arról van szó tehát, hogy elérjük a pontot, ahol a párbeszéd megszakadt és két monológgá oszlott: azt a pontot, amit Foucault nagyon erős szóval *Döntésnek* nevez. A Döntés egyszerre köti össze és választja el az észet és bolondságot; úgy értendő itt, mint egyszerre a rend eredeti aktusa, *fiat*, dekrétum, illetve mint szakadás, cezúra, elkülönítés, szétválás. Inkább *viszályt* mondanék, hogy jelezzem, belső osztódásról van szó, az *általában vett* ész belügyének tekinthető szakadásról és gyöttelemről, az *általában vett logosz* viszályáról, maga a *sentire* aktusában beállt szakadásról. A külső (ami) a belső meg-  
hasad és elválík, a hegeli *Entzweigung* kipattanásának megfelelően.

Úgy tűnik tehát, hogy a *logosz* első viszálya felkutatásának terve másik terv, mint a hallgatás archeológiájáé, és másféle problémákat vet fel. Ez esetben arról volna szó, hogy feltörjük a szüzi, egybefüggő talajt, amelyen homályos módon gyökeret vert az észet és bolondságot összekötő és elválasztó döntés aktusa. Észnek és bolondságnak a klasszikus korban közös gyökere volt. De e közös gyökér, ami *logosz*, ez az egybefüggő alapzat sokkal régebbi, mint a középkor időszaka, amelyet Foucault röviden, de ragyogóan megidéz szép nyitó fejezetében. Lennie kell egy alapító egységnek, ami már a középkor szabad kereskedelmét is hordozza, s ez az egység egy *logosz* egysége, vagyis egy észé; már történeti értelem persze, de sokkal kevésbé meghatározott, mint amennyire klasszikusnak mondott formájában az lesz; még nem kapta meg a „klasszikus” korszak-meghatározást. Eme archaikus ész közegében bukkan fel majd a szakadás, a viszály mint módosulás, ha úgy tetszik mint felfordulás, sőt forradalom, de belső forradalom, magán, magában. Hiszen e *logosz*, ami kezdetben vala, nem csak minden viszály köz(ös) helye, hanem – s ez nem kevésbé fontos – maga a légkör is, melyben Foucault nyelve mozog, melyben a bolondság egy története a klasszikus korban *tényleg* megjelent, s melynek határai közt *joggal* van megjelölve és megrajzolva. Így hát talán a döntés kezdetéről (vagy lehetőségéről) és az elbeszélés kezdetéről (vagy lehetőségéről) szóló egyidejű számadással kellett volna kezdeni az eredeti *logosz* elgondolását, amelyben a klasszikus kor erőszaka lejátszódott. Emlékeztetnünk kell rá, hogy a *logosz* középkor és klasszikus kor előtti története nem prehistorikus éjszaka és némaság. Bármilyen legyen is a pillanatnyi szakadás, ha volt ilyen a középkor és a görög hagyomány között, e szakadás és eltérés kései és származékos a logikai-filozófiai örökség alapvető állandóságához képest.

Legalább két okból kínos, hogy Foucault előtt homályban maradt a döntésnek a maga igazi történeti talajában való gyökerezése:

1. Kínos, mert Foucault műve elején kissé talányos utalást tesz a görög *logoszra*, amelyről azt mondja, hogy a klasszikus ésszel ellentétben „nem volt ellentettje”. Olvasom: „A görögök viszonyultak valamihez, amit *hübrisz*-nek neveztek. E viszonyulás nem csak elítélés volt: Thraszümakhosz vagy Kalliklész létezése elégségesen mutatja ezt még akkor is, ha diskurzusuk Szókratész megnyugtató dialektikájába már beburkoltan hagyományozódott ránk. De a görög *Logosznak* nem volt ellentettje.”

[Fel kellene tehát tételeznünk, hogy a görög *logosznak* nem volt ellentettje, vagyis, egyszóval, hogy a görögök közvetlenül az elemi, eredeti és osztatlan *Logoszhoz* tartották magukat, amelyben általában minden ellentmondás, minden háború – esetünkben minden polémia – csak utólagosan tűnhet fel. E hipotézisben el kellene fogadnunk azt, amit Foucault egyáltalán nem tesz meg, hogy a történelemnek, s „Szókratész megnyugtató dialektikájá”-nak leszarmazása a maga *totalitásában* már megbukott és e görög *logoszon* – melynek nem volna ellentettje – kívülre száműzetett. Hiszen ha a

szókratészi dialektika abban az értelemben megnyugtató, ahogy Foucault gondolja, akkor az épp annyit tesz, hogy már kiűzte, kizárta, objektíválta, avagy – ami furcsamód ugyanaz – magához asszimilálta és egyik mozzanataként megszelídítette, „magába foglalta” az ész másikat, s hogy maga derítette jókedvre, nyugtatta meg magamagát prekarteziánus bizonyosságban, *σωφροσύνη*-ben, bölcsességben, józan észben és ésszerű okosságban. Következésképpen elkerülhetetlenül

a) vagy az a helyzet, hogy a szókratészi pillanat s egész utóköra közvetlenül részesül e görög *logosz*ban, amelynek nem volna ellentettje; s így a szókratészi dialektika nem volna megnyugtató (talán rövidesen lesz alkalmunk megmutatni, hogy nem megnyugtatóbb, mint a karteziánus *cogito*). Ez esetben, e hipotézisben a preszókratikusok általi elragadtatás, mellyel Nietzsche, aztán Heidegger, s mások provokáltak bennünket, jó adag misztifikációt tartalmazna, melynek még fel kellene fejteni történeti-filozófiai motivációit;

b) vagy az a helyzet, hogy a szókratészi pillanat és a kalliklészi *hübriszen* aratott dialektikus győzelem már a *logosz* magán kívülre való deportálását és száműzését jelzik, és egy döntés, egy különbség rajta ejtett sebé; s ekképp a kirekesztés struktúrája, amelyet Foucault le akar írni könyvében, nem a klasszikus ésszel együtt születne. Évszázadok óta be volna kebelevezve, erősítve és ágyazva a filozófiába. A filozófia és az ész minden történetének lényegi részét képeznék. A klasszikus kor ebből a szempontból sem sajátos, sem kitüntetett nem volna. És minden jel, melyet Foucault a *Stultifera navis* cím alatt összegyűjt, csak egy megrögzült viszály felszínén játszódna le. A bolondok szabad közlekedése – túl azon, hogy azért nem annyira, nem olyan egyszerűen szabad – nem volna egyéb, mint társadalmi-gazdasági epifenomén a magával görög kezdetének hajnalától meghasonlott észnek a felszínén. Mindenesetre bizonyosnak tűnik számomra (bármilyen legyen is a hipotézis, amellyel megakadunk egy merőben hamis probléma és hamis alternatíva tárgyánál), hogy Foucault képtelen *egyszerre* megmenteni a már megnyugtató szókratészi dialektikát illető egyetértését és a klasszikus kor különösségét vélelmező tézisé, amely korszakban az ész a maga másikának kizárásával szilárdítaná meg magát, vagyis azáltal, hogy – mint *tárgyat* – *konstituálja* a maga ellentettjét, hogy megvédje magát vele szemben, és megszabaduljon tőle. Hogy elzárja azt.

A döntés, a megosztás, a különbség történetét írni szándékozván Foucault azt kockáztatja, hogy a jelenlét eredendő egységén felbukkanó eseményekre vagy struktúrákra való felosztást konstituálja; s így megerősíti a metafizikát a maga alapvető működésében.

Valójában ahhoz, hogy e hipotézisek egyike vagy másika igaz legyen, s hogy választani lehessen közülük, *általában* fel kell tételeznünk, hogy az észnek lehet ellentettje, az ész másika, hogy az ész képes volna ilyet konstituálni vagy felfedezni, és hogy az ész ellentéte és másika *szimmetria* volna. Itt van a dolgok veleje. Engedjék meg, hogy távol maradjak ettől!

Bárhogy értelmezzük is a klasszikus ész helyzetét, jelesül a görög *logosz*hoz képest, s függetlenül attól, hogy ez utóbbi ismerte-e a viszályt, avagy sem: a *hagyomány*nak, a *logosz* hagyományának (van másmilyen?) doktrínáját Foucault vállalkozása, úgy tűnik, *minden esetben* előzetesen magában foglalja. Bármilyen legyen is a görögök viszonya a *hübrisz*hez, ami kétségkívül nem volt egyszerű... Itt megnyitnék egy zárójelet és egy kérdést: a „bolondság” miféle változatlan értelmének nevében közelíti egymáshoz Foucault, bármilyen legyen is e közelítés értelme, a Bolondságot és a *Hübriszt*? Fordítási probléma, mégpedig a fordítás súlyos filozófiai problémája merül fel itt még akkor is, ha Foucault számára a *Hübrisz* nem a Bolondság. A különbség meghatározása nagyon kockáza-

tos nyelvi átjárót feltételez. A fordítók gyakori elővigyázatlanágának e tekintetben igen bizalmatlanná kell tennie bennünket. (Különösképpen gondolkodom arra a passzusra is, amelyet „örjögés”-sel és „vad kiáltozás”-sal fordítanak a *Philéboszban* (45e).<sup>4</sup> Mert ha a bolondság értelme ilyen változatlan, mi ennek viszonya ama történeti változatokhoz, ama *a posteriori*-khoz, azon *eseményekhez*, melyek Foucault elemzését irányítják? Ez az értelem előrehalad, a nem-empirikus módszer dacára, az adatokban és a vizsgálatban. Az eredmény: történet, amelyben – legalábbis jog szerint – az eseményhez való fordulás végső soron elengedhetetlen és meghatározó. Merthogy a bolondság fogalma, melyet Foucault soha nem vet alá tematikus kérdezősködésnek, manapság – a népszerű köznyelvet leszámítva, amely a kívánatosnál tovább halad a maga útján azután is, hogy a tudomány és a filozófia megkérdőjelezte e fogalmat – nemde hamis fogalom, oly mértékben szétesett fogalom, hogy Foucault, miközben elveti a pszichiátria vagy a filozófia anyagát, amely még mindig bebörtönzi a bolondot, végső soron egy elfolyó, kétértelmű, ellenőrizhetetlen talajról kölcsönvett fogalmat használ, mivel nincs más választása. Nem volna jelentősége, ha Foucault csak idézőjelben használná a szót mint mások nyelvét, azokét, akik az általa vizsgált korszakban történeti eszközként használták. De minden úgy történik, mintha Foucault *tudná*, mit jelent a „bolondság”. Minden úgy történik, mintha állandó jelleggel és mélyen lehetséges és megszerzett dolog volna a bolondság fogalmának biztos és szigorú előzetes megértése, nominális definíciójában legalább. Ezzel szemben meg lehetne mutatni, hogy Foucault szándéka szerint – akárcsak a vizsgált történeti gondolkodásban – a bolondság fogalma mindazt lefedi, amit a *negativitás* címkéje alá sorolhatunk. Nos, elképzelhető, miféle problémákat vet fel a fogalom illetén használata. Hasonló kérdések vethetők fel a könyv egészén keresztül húzóó igazságfogalom kapcsán is...) Bezárom ezt a hosszú zárójelet. Nos, bármi legyen is a görögök viszonya a *Hübriszhez*, és Szókratészé az eredendő *logoszhoz*, mindenestre bizonyos, hogy a klasszikus ész, de már a középkori ész is viszonyult a görög észhez, s hogy ennek a többé-kevésbé közvetlenül észlelt, más hagyományvonulatokkal többé-kevésbé keveredett örökségnek a közegében bontakozott ki a klasszikus ész (szerencsétlen) vállalkozása. Ha a viszály Szókratésztől ered, akkor talán mindenekelőtt a bolond helyzete érdemelne tudakozódást a szókratészi és Szókratész utáni világban – feltéve, hogy van valami, amit bolondnak nevezhetünk. Enélkül – s minthogy Foucault nem tisztán *apriorikusan* halad előre – történeti leírása a periodizáció, a földrajzi, politikai, etnológiai stb. határolás banális, de elkerülhetetlen problémáit veti fel. Viszont ha a *logosz* ellentett és kizárás nélküli egysége egészen a klasszikus kor „válságá”-ig megőrződött, akkor ez a válság, hogy úgy mondjam, másodlagos és származékos. Nem érinti az ész egészét. S ebben az esetben, mellékesen szólva, a szókratészi diskurzusban nem volna tehát semmi megnyugtató. A klasszikus kori válság egy olyan *logosz* elemi hagyományából és hagyományában fejlődne ki, amelynek nincs ellentette, hanem minden meghatározott ellentétet magában hordoz és *kimond*. Az értelem és az ész hagyományának e doktrínája annál inkább szükséges lett volna, mivel egyedül ez képes *általában* értelmet és racionalitást adni Foucault diskurzusának, s egyúttal minden diskurzusnak ész és esztelenség háborújáról. Hiszen e diskurzusok azt akarják, hogy megértsék őket.]

2. Az imént azt mondtam, *két okból* kínos, hogy homályban marad a preklasszikus *logosz* története, a történet, melynek nincs előtörténete. A másik ok (melyet röviden felidézek, mielőtt rátérnék Descartes-ra) eredményezi, hogy Foucault a megosztást, a viszályt

<sup>4</sup> Vö. például még *Lakoma* 217e–218b, *Phaidrosz* 244b–c; 245a; 249–265a skk, *Theaitétosz* 257e, *Szofista* 228d–229a, *Timaios* 86b, *Állam* 382c, *Törvények* X, 888a.

mélyen hozzáköti magának a történelemnek a lehetőségéhez. A megosztás maga a történelem eredete. „A *bolondság szükségessége* a nyugati történelem egész menetén keresztül hozzákötődik ama döntés gesztusához, amelyik az alapzajtól és annak állandó monotonijától elválasztott egy jelentéssel rendelkező nyelvet, ami az időben hagyományozódik és teljeseedik be; röviden, hozzákötődik a *történelem lehetőségéhez*.”

Következésképpen: ha valóban a történelem eredete a döntés, amelynek révén az ész magát konstituálja, kizárva és tárgyiasítva a bolondság szabad szubjektivitását; ha e döntés maga a történetiség, az értelemnek és a nyelvnek a feltétele, az értelem hagyományának a feltétele, a műnek a feltétele; ha a kirekesztés struktúrája a történetiség alapvető struktúrája, akkor e kirekesztés „klasszikus” pillanata, amelyet Foucault leír, se nem abszolút értelemben kiváltságos, se nem archetipikusan példaszzerű. Mintapéldányként, nem pedig modellként példa. Mindenesetre ahhoz, hogy kétségkívül mély egységese megjelenjék, talán nem azt kellett volna kiemelni, amiben struktúrája kirekesztő, hanem azt, amiben és főként amiért a *rá jellemző és módosult* kirekesztő struktúra történetileg különbözik a többtől, minden más struktúrától. S ha a problémát a maga példaszzerűségében vetjük fel: egy példáról van szó több lehetséges közül, avagy egy „jó példáról”, egy kivételezettségében megvilágító erejű példáról? Végtelen nehézségű problémák ezek, nagyszabású problémák, melyek Foucault könyvében kísértének, és szándékában jobban jelen vannak, mint abban, amit véghezvitt.

Végül az *utolsó kérdés*: ha e nagy felosztás maga a történelem lehetősége, a történelem történetisége, akkor mit jelentsen itt „e felosztás történetét írni”? A történetiség történetét írni? A történelem eredetének történetét írni? A „*hüsteron proteron*” itt nem egyszerű „logikai hiba” – a logika, a konstituált ész belügyének hibája. Leleplezése nem szörszálhasogatás vagy logikus gondolkodás. Ha van az általában vett észnek története, akkor az ész története nem az őt *már* magában foglaló eredetének története, hanem egy meghatározott alakzatának története.

E második terv – amely éppúgy törekszik az értelem és értelmetlenség közös gyökere felé, mint az eredeti *logosz* felé, amelyben megoszlik egy nyelv és egy hallgatás – korántsem kényszermegoldás mindannak tekintetében, ami „a hallgatás archeológiája” cím alatt összegyűlhetett. Archeológia, mely egyszerre tart igényt arra, és mond le arról, hogy magát a bolondságot mondja. A „magát a bolondságot mondani” kifejezés önellentmondás. Anélkül mondani a bolondságot, hogy a tárgyiasságba üznénk, annyit tesz, mint hagyni, hogy magáért beszéljen. Hiszen a bolondság lényege szerint nem szólal meg: „a mű hiánya” – mondja mély értelműen Foucault.

Így hát nem kényszermegoldásnak, hanem egy másik és nagyra törőbb tervnek kellett elvezetnie az ész dicséretéhez (lényege szerint csak az észnek van dicsérete); de ez esetben egy mélyebb észről van szó annál, mint amely egy történetileg meghatározott konfliktusban kerül ellentétes pozícióba és határozódik meg. Még mindig Hegel... Így hát nem kényszermegoldás, hanem nagyra törőbb ambíció, még ha Foucault ezt írja is: „Emez elérhetetlen eredeti tisztaság (ti. maga a bolondságé) *hiányában* [kiemelés tőlem] a strukturális kutatásnak a döntés irányába kell továbbhaladnia, amely egyszerre összeköti és elválasztja észet és bolondságot; törekednie kell arra, hogy felfedezze az állandó közlekedést, a homályos közös gyökeret, az eredeti összeütközést, amely értelmet ad az értelem és az esztelen egységének éppúgy, mint szembenállásának.”

Mielőtt Foucault leírná a pillanatot, amikor az ész a klasszikus korban, úgynevezett „különös erőszak” által, a hallgatásra redukálja a bolondságot, azt mutatja meg, hogy a bolondság kirekesztése és elzárása miképpen talál egyfajta strukturális helyet, ame-

lyet egy másik kirekesztés, a lepra készített elő történetileg. Sajnos nem időzhetnek a „Stultifera navis” című fejezet e ragyogó passzusainál, melyek szintén számos kérdést vetnének fel.

„Erőszakkal” rátérek tehát a nagy elzárásra, amely a XVII. század közepén a bolondok és mások számára létrehozott elkülönítő házakkal a Foucault könyvében leírt klasztrikus folyamat kezdete és első állomása volna. Anélkül egyébként, hogy tudnánk: egy afféle kezdet, mint az elkülönítő házak létrehozása, vajon egy jel-e a sok között, vagy alapvető tünet, vagy pedig ok. Az ilyen kérdések egy magát tisztán strukturalistának beállító módszeren kívülinek tűnhetnének; vagyis e módszer számára a strukturális totalitásban minden annyira összetartozó és körkörös, hogy az okság klasszikus problémái félreértésből eredhetnének. Meglehet. De kérdem, amennyiben történetről van szó (Foucault történetet akar írni), akkor lehetséges-e a szigorú strukturalizmus, és mindenekelőtt elkerülhető-e – akár ha e leírások rendjében és rendje kedvéért – a baj okára vonatkozó minden kérdés, mely, hogy úgy mondjam, a struktúra súlypontja felé mutat. Ha legitim módon le is mondunk egyfajta oksági stílusról, feltehetően nincs jogunk lemondani a bajok okára vonatkozó minden kérdéstről.

A Descartes-nak szentelt passzus éppen „A nagy elzárás”-ról szóló fejezet nyitánya. Maga a könyv nyitánya tehát, és helyzete a fejezet élén elég meghökkenítő. Itt még kevésbé megkerülhetőnek tűnik számomra az imént feltett kérdés, mint másutt. Nem tudjuk, vajon e passzus az első elmélkedésről, melyet Foucault a bolondság *filozófiai* elzárásaként értelmez, arra szolgál-e, hogy előjátékként megadja a hangot a történeti és társadalmi-politikai drámához, a lejátszódó *totális* drámához. Ez az „erőszak”, beleírva az elméleti tudás és a metafizika dimenziójába, vajon tünet, ok, nyelv? Mit kell feltételeznünk vagy megvilágítanunk annak érdekében, hogy e kérdés vagy e leválasztás érvényét veszítse a maga értelmében? És ha ez az erőszak strukturalisan összetartozik a dráma totalitásával, mi az állása eme összetartozásnak? Végül – bármi legyen is a filozófia helye e totális történeti struktúrában – miért választotta az egyetlen karteziánus példát? Miképp példázatos Descartes, amikor ugyanabban a korban annyi más filozófus is érdeklődött a bolondság iránt, avagy – ami nem kevésbé jelzésértékű – hagyta különféleképp figyelmen kívül?

Foucault e tömören megidézett, de elkerülhetetlen, a módszertanon túlmutató kérdések egyikére sem válaszol közvetlenül. Az előszó egyetlen mondata igazít el e problémát illetően. Felolvasom: „A bolondság történetét írni annyit tenne tehát: a történeti egész – fogalmak, intézmények, jogi és rendőri intézkedések, tudományos fogalmak – strukturalis kutatását végezni, melyek fogságban tartják a bolondságot, amelynek vad állapota soha nem állítható vissza önmagában.” Hogyan szerveződnek ezek az elemek „a történeti egész”-ben? Mi a „fogalom”? A filozófiai fogalmaknak előjogaik vannak? Hogyan viszonyulnak a tudományos fogalmakhoz? Megannyi kérdés ostromolja e vállalkozást.

Nem tudom, Foucault mennyiben értene egyet annak kimondásával, hogy az efféle kérdésekre adandó válasz előfeltétele mindenekelőtt a filozófiai diskurzus filozófiai tartalmának belső és autonóm elemzése. Csak miután e tartalom totalitása feltárult előttem a maga értelmében (ami viszont lehetetlen), akkor leszek képes a totalitást teljes szigorúsággal elhelyezni totális történeti formájában. Visszaillesztése csak akkor nem tesz rajta erőszakot, ha e filozófiai értelemnek *magának* a visszaillesztése lesz. Ami különösen Descartes-ot illeti, nem tudunk válaszolni a rá, tézisének rejtőző történeti értelmére, totális struktúrához tartozására vonatkozó bármiféle történeti kérdés-

re az előtt, hogy nyitott szándékainak, filozófiai diskurzusa nyílt értelmének szigorú és kimerítő belső elemzését ne nyújtottuk volna.

E nyílt értelem, amely első megközelítésben olvashatatlan, e valóban filozófiai szándék érdekel most bennünket. De először Foucault háta mögött olvasva.

\*

„Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde...”  
(Herder)

Descartes állítólag az első elmékedésben követett el erőszakot, ami nagyon sommásan abban állna, hogy a bolondság lehetőségét sommásan magán a gondolkodáson kívülre űzte.

Először a döntő descartes-i passzust olvasom, amelyet Foucault idéz. Azután követjük e szöveg foucault-i olvasatát. Végül beszélgetésbe elegyítjük Descartes-ot és Foucault-t.

Descartes azt írja (mégpedig abban a pillanatban, amikor elhatározta, hogy megszabadul minden vélekedéstől, amelyet eddig „hitelben” birtokolt, és mindent újra kezd az alapoktól: *a primis fundamentis*. Számára ehhez elég, ha lerombolja a régi alapokat anélkül, hogy vélekedéseiben egyenként kételkednie kellene, hiszen az alapok romba dőlése magával rántja az épület többi részét. Az ismeret törekeny alapjainak egyik, legtermészetesebben nyilvánvaló eleme az érzékiség. Néha megcsalnak az érzékeim, tehát mindig megcsalhatnak: így kétségbe vonok minden érzéki eredetű ismeretet): „mindaz, amit egészen mostanáig teljességgel igaznak és bizonyosnak fogadtam el, vagy az érzékektől, vagy az érzékek közvetítésével jutott el hozzám. Ezeket azonban olykor csaláson kaptam rajta, márpedig a körültekintő okosság azt követeli, hogy sohase bízzunk meg teljesen azokban, akik akár csak egyszer is rászedtek már bennünket.”

Descartes új sort kezd.

„De” (*sed forte*... ragaszkodom a *forté*-hoz, amit Luynes hercege nem fordított le: Descartes, amikor a fordítást átnézte, nem ítélte szükségesnek javítani a kihagyást. Jobb tehát, amint Baillet mondja, „egybevetni a franciát a latinnal”, amikor az *Elmélekedéseket* olvassuk. Csupán a Clerselier-féle második francia kiadásban jut a *sed forte* teljesen érvényre, és „peut-être qu’encore que” „ha lehetséges is, hogy”-nak van fordítva. Jelzem ezt a vonatkozást, amely mindjárt kinyilvánítja fontosságát.) Folytatom tehát az olvasást: „De ha lehetséges is, hogy megtévesztenek olykor az érzékek bizonyos *kicsiny és távoli* [kiemelés tőlem] dolgokat illetően, talán van sok más ismeretünk, melyekhez ésszerű kétség nem férhet, még ha ugyanezen érzékekből merítettük is őket.” Volna tehát, *talán volna tehát* érzéki eredetű ismeret, amelyben nem volna ésszerű kételkedni. „Ilyen például az – folytatja Descartes –, hogy itt vagyok, ülök a tűz mellett, házikabát van rajtam, kezemben a papír, s más effélék. Ugyan milyen alapon tagadhatnám, hogy ez a kéz és ez a test az enyém? Hacsak nem hasonlítom magam azokhoz az örültekhez, akiknek az agyvelejét megzavarta és tönkretette az epe fekete gőze, hogy állhatatosan ragaszkodnak ahhoz, hogy ők királyok – legyenek bár koldusszegények –, vagy ahhoz, hogy aranyat és bársonyt viselnek – holott meztelenek –, vagy korszónak képzelik magukat, vagy azt, hogy üvegből van a testük...”

És íme, a Foucault szemében legárukodóbb mondat: „De hát ők örültek, *sed amentes sunt isti*, s magam is éppennyire esztelennek (*demens*) látszanék, ha példájukhoz ragaszkodnék.”

Nem a bekezdés itt történő lezárásánál szakítom meg idézetemet, hanem a következő bekezdés első szavánál, amely visszairja az általam imént olvasott sorokat egy nagyon szűken artikulált retorikai és pedagógiai mozdulatba. *Praeclare sane...* az első szó. Le is van fordítva „*toutefois*”-val („*mindenesetre*”). Kezdetre a bekezdésnek, melyben Descartes elképzeli, hogy álmodni továbbra is álmodhat, és hogy a világ nem lehet valóságosabb, mint az álma. S eltűzöttan, hiperbolikusan általánosítja az alvásról és az álomról alkotott hipotézist („Nos tételezzük fel most, hogy elaludtunk...”). A hipotézis és a hiperbola segítségével bontja ki a természetes okokra alapozott kételyt (hiszen e kétely is tartalmaz hiperbolikus mozzanatot), hogy csupán a nem-érzéki eredetű igazságokat ne hagyja figyelmen kívül, jelesül a matematikát, amelyek igazak, „legyek bár ébren vagy aludjak”, s amelyek csak a gonosz szellem mesterséges és metafizikai támadása alatt engednek.

Miféle olvasatát dolgozza ki Foucault e szövegnek?

Szerinte Descartes, amikor így találkozik a bolondsággal az álom és mindenféle érzéki tévedés *szomszédságában* (a *szomszédságában* szó Foucault-é), akkor nem részéti őket, hogy úgy mondjam, egyenlő elbánásban. „A kételkedés ökonómiájában alapvető egyensúlyhiány áll fenn egyfelől a bolondság, másfelől a tévedés között...” (Futólag megjegyzem, hogy Foucault másutt gyakorta leleplezi a bolondságnak a tévedésre való klasszikus visszavezetését...) Így folytatja: „Descartes nem kerüli ki a bolondság veszélyét, miközben megkerüli az álom vagy a tévedés eshetőségét.”

Foucault tehát párhuzamba állítja a következő két eljárást:

1. azt, amellyel Descartes megmutatná, hogy az érzékek csak a „kicsiny” és „távoli” dolgokban téveszthetnek meg bennünket. Ez volna az érzéki eredetű tévedés határa. S az imént felolvasott passzusban Descartes igenis azt mondja: „ha megtévesztenek is olykor az érzékek bizonyos kicsiny és távoli dolgokat illetően, van sok más ismeretünk, melyekhez ésszerű kétség nem férhet...” Kivéve, ha bolondok vagyunk: e hipotézist azonban Descartes, úgy tűnik, eleve kizárja ugyanebben a passzusban.

2. azt az eljárást, amellyel Descartes megmutatja, hogy az álom nem képes létrehozni azon egyszerű és univerzális elemeket, melyeket csupán összerendez, mint például „a testi természet általában, valamint a hozzá tartozó kiterjedés, a mennyiség, a szám stb.”, pontosan mindazt, ami nem érzéki eredetű, s a természetes kétség által sebezhetetlen matematika és geometria tárgyát alkotja. Azt hihetnők tehát Foucault-val, hogy Descartes az álom és az érzékiség *analízisében* (szigorú értelmében veszem a szót) magot akar találni, a közelségnek és az egyszerűségnek egy kétségre visszavezethetetlen elemét. Az álomban és az érzéki észlelésben hagyom magam mögött, vagy ahogy Foucault mondja, „kerülöm meg” a kételkedést, és érem el újra a bizonyosság talaját.

Foucault így ír: „Descartes nem kerüli ki a bolondság veszélyét, miközben megkerüli az álom vagy a tévedés eshetőségét... Sem a képekkel benépesített álom, sem az érzéki tévedések világos tudata nem hajthatják a kételkedést egyetemessége végző fokáig: tegyük fel, hogy szemünk félrevezet bennünket, 'télélezük fel most, hogy elaludtunk', az igazság mégsem vész bele mindenestül az éjszakába. A bolondsággal viszont más a helyzet.” Alább: „A kételkedés ökonómiájában alapvető egyensúlyhiány áll fenn egyfelől a bolondság, másfelől a tévedés között. Más és más helyet fog-

lálnak el az igazsághoz és az igazságot keresőkhöz képest: az álmok vagy az illúziók már az igazság szerkezetében megsemmisülnek, míg a bolondságot a kételkedő szubjektum zárja ki.”

Tényleg úgy tűnik, hogy Descartes nem ássa bele magát a bolondság tapasztalába mindaddig, amíg nem találkozik egy visszavezethetetlen, de magának a bolondságnak a belügyéhez tartozó maggal. Nem érdeklí a bolondság, nem fogad el róla hipotézist, nem veszi tekintetbe. Rendeletileg kizárja. Esztelen lennék, ha azt gondolnám, hogy üvegből van a testem. Azaz: gondolkodom, tehát ki van zárva. Előrenyúlva a *cogito* pillanatához, melyre számos, következménnyel terhes állomás vár, Foucault azt írja: „annak – nem a gondolkodás tárgya, hanem a gondolkodó szubjektum számára lényegi – lehetetlensége, hogy bolond volna”. Magán a gondolkodáson belül történik meg a bolondságnak a maga lehetetlenségében való elüldözése, kétségbe vonása, leleplezése.

Tudomásom szerint Foucault az első, aki ebben az *Elmélkedésben* így elkülönítette az örületet és a bolondságot az érzékiségtől és az álmoktól. Filozófiai értelmükben és módszertani funkciójukban különítette el őket. Ez olvasatának eredetisége. De vajon figyelmenlenségéből nem ítélték úgy a klasszikus értelmezők, hogy ez az elválasztás célszerű? Mielőtt e kérdésre felelnénk, avagy mielőtt folytatnánk a kérdésfeltevést, jegyezzük meg Foucault-val, hogy e kirekesztő határozat, amely bejelenti a nagy elzárás politikai határozatát, avagy válaszol rá, avagy lefordítja, avagy kíséri, de amely mindenestre összetartozik vele, e határozat lehetetlen lett volna például egy Montaigne számára, akiről tudjuk, mennyire rögeszmésen foglalkoztatta – magában gondolkodásának aktusában és mindenestül – annak lehetősége, hogy bolond, vagy hogy megbolondul. A descartes-i határozat jelzi tehát, mondja Foucault, „a *ratio* uralomra jutását”. De minthogy a *ratio* uralomra jutása nem „merül ki” „valamiféle racionalizmus előretörésében”, Foucault sorsára hagyja Descartes-ot, hogy érdeklődése azon történeti (politikai-társadalmi) struktúra felé forduljon, melynek a karteziánus gesztus csupán egyik jele. Hiszen, amint Foucault mondja, „számos jel” „árulkodik a klasszikus kori átalakulásról”.

Megpróbáltuk olvasni Foucault-t. Kíséreljük meg most naivan olvasni Descartes-ot, és nézzük meg, mielőtt újra feltennénk a „jel” és a „struktúra” viszonyára vonatkozó kérdést, kíséreljük meg megnézni, amint jeleztem, mi is lehet *maga a jel értelme!* (Mivelhogy a jel itt már rendelkezik a filozófiai diskurzus autonómiájával, már jelölő–jelölt-viszony.

Újraolvasva Descartes-ot, két dolgot jegyzek meg:

1. hogy a passzusban, amelyre hivatkoztunk, s amely megfelel a *kételkedés természetes* okokra alapozott fázisának, Descartes *nem kerüli meg* az érzéki tévedés és az álom eshetőségét, nem „haladja meg” azokat „az igazság struktúrájában” azon egyszerű oknál fogva, hogy – úgy tűnik – semmikor és sehogy nem haladja és kerüli meg őket. És hogy semmikor sem tolja félre *minden* olyan ismeret totális tévedésének lehetőségét, amelynek az érzékekben és az összeállító képzelőerőben van az eredete. Azt kell itt megérteni, hogy az álom-hipotézis nem egyéb, mint radikalizálása, vagy ha úgy tetszik, hiperbolikus eltúlzása annak a hipotézisnek, amelyben az érzékek *olykor* megcsalhatják az embert. Az álomban érzékelhető képeim *totalitása* nem egyéb, mint illúzió. Ebből következik, hogy az álom által megingathatatlan bizonyosság számára az álom *a fortiori* az érzéki eredetű *percepció* illúziója volna. Elég tehát az álom esetét vizsgálni ahhoz, hogy tárgyalhassuk, a mi pillanatnyi szintünkön, a természetes kétel-

kedés esetét, az érzéki tévedés esetét általában. Azaz: miféle bizonyosság és igazság mentes az érzékeléstől, vagyis az érzéki tévedéstől, illetve a képzelőerő és az álom összeállító tevékenységétől? Ezek a nem-érzéki és nem képzelőerőre alapozott bizonyosságok és igazságok. Ezek az *egyszerű* és *intelligibilis* dolgok.

Valójában ha alszom, akkor minden, amit álomban észlelek, „hamis illúzió” lehet, amint Descartes mondja, különösképpen pedig a kezem, a testem létezése, az, hogy kinyitjuk a szemünket, megmozdítjuk a fejünket stb. Másképp szólva: amit korábban, Foucault szerint, látszólag kizárt volna mint esztelenséget, azt most elfogadta mint az álom lehetőségét. Mindjárt meglátjuk, miért. De tétélezzük fel, mondja Descartes, hogy minden álombeli képzetem illúzió. Még ebben az esetben is kell lennie képzetemnek olyan természetesen bizonyos dolgokról, mint a testem, a kezem stb., bármennyire illuzórikus, bármennyire hamis legyen is e képzet annak viszonylatában, amit reprezentál. Hisz e képzetekben, képekben, karteziánus értelemben vett ideákban minden hamis vagy fiktív lehet, akár csak ama festők ábrázolásai, akiknek képzelőereje, amint Descartes kifejezetten mondja, elég „esztelen” ahhoz, hogy annyira új dolgokat találjon fel, amilyenekhez még csak hasonlót sem láttunk soha. De a festészet esetében van legalább egy mögöttes elem, ami nem foszlik szét illúzióként: ez a *szín*. Ez itt csupán *analógia*, hiszen Descartes nem tétélezi fel az általában vett szín szükségszerű létezését: a szín egy érzéki dolog a többi között. De *éppúgy, ahogy* egy találatekonysággal és képzelőerővel készült mégoly teljes képben marad egy visszavezethetetlenül egyszerű és valóságos rész – a szín –, *éppígy* van az álomban egy nem csalóka, egyszerű rész, amelyet minden fantasztikus kompozíció előfeltételez, s amely semmiféle felosztásra nem vezethető vissza. De ebben az esetben – s ezért csupán analógiás a festő és a szín példája – ez a rész se nem érzéki, se nem képzelt, hanem *intelligibilis*.

E vonatkozáshoz Foucault nem ragaszkodik. Felolvasom a bennünket érdeklő descartes-i passzust... „Hiszen valójában még a festők sem képesek arra, próbáljanak bár a *legkimódoltabban* ábrázolni szokatlan és rendkívüli formájú szíréneket és szatírokat, hogy mindenestül teljességgel új formákkal és természettel ruházzák fel őket, hanem csupán különböző állatok testrészeit keverik és állítják össze. Vagy ha netán *képzelőerejük annyira esztelen*, hogy valami olyannyira újat gondolnak ki, hogy ahhoz hasonlót senki sem látott – s így művük teljességgel költött és hamis dolgot reprezentálna –, ha másnak nem, a színeknek, amelyekből komponáltak, valódiaknak kell lenniük. Ugyanezen az alapon, még ha az általános dolgok, úgymint a szem, a fej, a kéz és más hasonló elképzelt dolgok is, azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy vannak bizonyos más, még egyszerűbb és egyetemesebb dolgok, amelyek igazak és létezők, amelyek keverékéből, nem jobban és nem kevésbé, mint az igazi színek keveréséből, a dolgok valamennyi, gondolkodásunkban található képét – akár igazak és valóságosak, akár költöttek és fantasztikusak – kialakítjuk. Ebbe a nembe tartozik a testi természet általában, valamint a hozzá tartozó kiterjedés, a minőség vagy nagyság, a szám; továbbá a hely, ahol vannak, az idő, ami tartamukat méri, és más effélék. Ennélfogva mindezek alapján talán nem következtetünk helytelenül, ha azt mondjuk, hogy a fizika, az asztronómia, az orvostudomány és az összes többi olyan tudomány, amely az összetett dolgok szemléletétől függ, bizony kétséges és bizonytalan. Ezzel szemben az aritmetika, a geometria s a többi efféle tudomány, amely csakis a legegyszerűbb és legáltalánosabb dolgokkal foglalkozik, s ügyet sem vet arra, hogy léteznek-e ezek a valóságban vagy sem, tartalmaz valami bizonyosat és kétségbevonhatatlant. Hiszen akár ébren vagyok, akár alszom, kettő meg három az öt, a négyszögnek pedig négy

oldala van, s lehetetlennek látszik, hogy ennyire átható igazságok a hamisság vagy bizonytalanság gyanújába keveredhessenek.”

S megjegyzem, hogy a következő bekezdés – amely felé figyelmünk rövidesen fordul – is „*toutefois*”-val, „*mindenesetre*”-vel (*verumtamen*) kezdődik.

Így emez *intelligibilis* egyszerűség vagy általánosság bizonyosságát – amely a gonosz szellem fikciójával rövidesen metafizikai, mesterséges és hiperbolikus kétségbe vonódik – egyáltalában nem folyamatos redukció révén szereztük meg, végül felfedezve az érzéki vagy képzelőerőre alapozott bizonyosság magjának ellenállását. A mag tisztán intelligibilis, és az így elért, még mindig természetes és ideiglenes bizonyosság az érzékekkel való gyökeres szakítást feltételez. Az analízis e pillanatában *semmilyen* érzéki vagy képzelőerőre alapozott jelentés mint olyan *nincs* megmentve, a kétségbe vont érzéki *semmiféle* sérthetetlensége *nincs* bizonyítva. *Minden* jelentés, *minden* érzéki eredetű „*idea*”, *ugyanazon a címen, mint a bolondság, ki van zárva az igazság területéről*. Ebben nincs semmi meglepő: a bolondság csak egyik és egyébként nem súlyosabb esete annak az érzéki illúzióknak, amely itt Descartes-ot érdekli. Így megállapíthatjuk, hogy:

2. az esztelenség hipotézise – a karteziánus rend e pillanatában – nem kezeltek kiténtetetten, és nincs külön kirekesztve. Olvassuk el újra a passzust, amelyben az esztelenség megjelenik, s amelyet Foucault idéz! Szituáljuk újra! Descartes éppen megjegyezte, hogy mivel az érzékek néha megcsalnak bennünket, „a körültekintő okosság azt követeli, hogy sohase bizzunk meg teljesen azokban, akik néhányszor rászedtek bennünket”. Új sort kezd, és azzal a *sed forté*-val indít, amelyre az imént hívtam fel a figyelmüket. Hiszen az egész rákövetkező bekezdés nem Descartes végleges és megállapodott gondolkodását fejezi ki, hanem a nem-filozófus ellenvetését és csodálkozását, a filozófiában novíciusét, akit e kételkedés megrettent, s aki tiltakozik, és így szól: rendben van, hogy kétségbe vontok bizonyos „kicsiny és távoli” dolgokat illető érzéki észleleteket, de a többi! Hogy itt ültök a tűz mellett, ezt a nyelvet beszélitek, ezt a papírt tartjátok a kezetekben és más hasonló dolgok! Szóval Descartes felvállalja ennek a naiv olvasónak vagy közbeszólónak a csodálkozását, és úgy tesz, mint aki magára veszi a felelősséget, amikor így ír: „Ugyan milyen alapon tagadhatnánk, hogy ez a kéz és ez a test az enyém? Hacsak nem vélem magam hasonlatosnak azokhoz az örültekhez, akiknek...” stb. „S magam is éppennyire esztelennek látszanék, ha példájukhoz igazodnék...”

Látjuk, mi a pedagógiai és retorikai értelme a *sed forté*-nak, amely az egész bekezdést irányítja. Nem egyéb, mint a színlelt ellenvetés „de talán”-ja. Descartes az imént mondta, hogy minden érzéki eredetű ismeret megcsalhatja. Úgy tesz, mintha meghallgatná az elképzelt nem-filozófus csodálkozó ellenvetését, akit ekkora vakmerőség megrettent, s azt mondja Descartes-nak: nem, nem minden érzéki ismeret, ezek nélkül Ön bolond lenne, és ésszerűtlen dolog volna a bolondokhoz igazodni, bolond diskurzust javasolni nekünk. Descartes ezt az ellenvetést *visszhangozza*: itt vagyok, írok, Ön hallgat engem, tehát nem vagyok bolond, és Ön sem, normális emberek között vagyunk. A bolondság példája ekképpen nem megvilágító erejű az érzékiség ideájának törekénységét illetően. Ám legyen. Descartes rábólint e természetes nézőpontra, vagy inkább úgy tesz, mint aki ráhagyatkozik e természetes kényelemre, hogy annál jobban, annál radikálisabban s annál végérvényesebben elszakadjon tőle, és nyugtalanítsa beszélgetőpartnerét. Azt mondja, ám legyen, Ön azt gondolja, bolond volnék, ha kételkednék abban, hogy itt ülök a tűz mellett stb., esztelen volnék, ha a bolondok példájához igazod-

nék. Javasolok tehát Önnek egy hipotézist, amely természetesebbnek tűnhet, nem zökent ki Önt, mert közönségesebb és hát egyetemesebb tapasztalatról van szó, mint a bolondságé: ez az alvás és az álom tapasztalata. Descartes bontja ki tehát e hipotézist, amely az ismeret *minden érzéki* alapját lerombolja, és csupán a bizonyosság *intellektuális* alapjait állítja előtérbe. E hipotézis, mindenekelőtt, nem futamodik meg a bolondságénál jóval súlyosabb, mert episztemológiai esztelenségek lehetősége elől.

Az álomra való hivatkozás tehát nem hátrál meg a bolondság lehetősége elől, melyet Descartes állítólag figyelembe vett vagy egyenesen kizárt volna. Épp ellenkezőleg: az álomra való hivatkozás, a mi módszertani rendünkben, konstituálja a bolondság hipotézisének a végső kétségbeesésig való kiterjesztését. Emez csupán véletlenszerűen és részlegesen érintette az érzéki észlelés bizonyos területeit. Descartes számára egyébként itt nem arról van szó, hogy meghatározza a bolondság fogalmát, hanem arról, hogy jogi és módszertani célokból felhasználja az esztelenség bevett fogalmát annak érdekében, hogy feltehesse a pusztán az ideák *igazságára* vonatkozó jogi kérdéseket.<sup>5</sup> Azt jegyezzük meg, hogy *e nézőpontból* az alvó vagy az álmodó bolondabb a bolondnál. Vagy legalábbis hogy az álmodó – azon ismeretprobléma tekintetében, amely itt Descartes-ot érdeklí – messzebb van az igaz észlelettől, mint a bolond. Az alvás esetében, nem pedig az esztelenség esetében válik gyanússá az érzéki eredetű ideák *abszolút totalitása*, fosztódik meg – Guérout kifejezésével – „objektív értékétől”. Az esztelenség példája tehát nem jó, nem megvilágító erejű példa; nem jó eszköze a kételkedésnek. Legalább két okból.

a) Nem fedi le az érzéki észlelés mezőjének *totalitását*. A bolond nem mindig és mindenben téved; nem téved eléggé, soha nem eléggé bolond.

b) Hatástalan és szerencsétlen példa a pedagógia rendjében, hiszen kiváltja a nem-filozófus ellenállását, akinek nincs mersze hozzá, hogy kövesse a filozófust, amikor az felteszi, hogy akár bolond is lehet abban a pillanatban, amikor beszél.

Adjuk át Foucault-nak a szót! A descartes-i szöveg helyzete előtt, melynek elvére az imént mutattam rá, Foucault – s a jelen esetben csak folytatom a könyv logikáját anélkül, hogy bármiféle szövegre támaszkodnék – *két igazságra* emlékeztethetne bennünket, amelyek második olvasatban az ő értelmezését igazolnák, amely ily módon csupán látszólag különböznék az általam javasolttól.

1. E második olvasatban feltűnik, hogy Descartes a bolondságot csupán mint az érzéki tévedés egy, s a többi mellett nem a legsúlyosabb esetét gondolja el. (Foucault tehát a bolondság descartes-i fogalma tényszerű meghatározásának, nem pedig jogi nyelvhasználatának nézőpontjába helyezkedne bele.) A bolondság csak az érzékek és a test egyik hibája, kicsit súlyosabb annál, mint ami minden ébren levő, de normális emberre leselkedik, s az episztemológia rendjében sokkal kevésbé súlyos annál, amelynek álmunkban mindannyian ki vagyunk szolgáltatva. Így hát nem foglaltatik-e benne – mondaná kétségkívül Foucault – a bolondság egyetlen példára, az érzéki tévedés esetére korlátozásában a bolondság kirekesztése, elzárása, s mindenekelőtt a *cogitónak* és mindannak biztonságba helyezése, ami az értelemhez (*intellect*) és az észhez tartozik? Ha a bolondság csupán az érzékek – vagy a képzelőerő – eltévelyedése, akkor a test dolga, a test oldalán áll. A szubsztanciák reá-

<sup>5</sup> *Téma-e a bolondság, avagy utal valamire:* jelzésértékű, hogy Descartes, végső soron, soha nem beszél magáról a bolondságról ebben a szövegben. Nem téma a számára. Úgy kezeli, mint ami egy episztemológiai jogra és értékre vonatkozó kérdésre mutat. Azt lehetne erre mondani, hogy ez talán a mély kirekesztés jele. De e hallgatás magáról a bolondságról egyidejűleg jelzi a kirekesztés ellentétét, mivel *nem a bolondságról van szó* ebben a szövegben, nem kérdés, még a kirekesztése sem az. Nem az *Elmélkedésekben* beszél Descartes magáról a bolondságról.

lis megkülönböztetése a *cogitón* kívüli sötétségbe űzi a bolondságot. Foucault egy másutt javasolt kifejezésével élve a külsőn belülrre s a belsőn kívülrre van zárva. Ő a *cogito* másika. Nem lehetek bolond, amikor gondolkodom, s amikor világos és elkülönített ideáim vannak.

2. Belehelyezkedve hipotézisünkbe, Foucault erre is emlékeztethetne bennünket: Descartes semlegesítette volna a bolondságot a maga eredetiségében azáltal, hogy a bolondságra tett utalását az ismeret problematikájába írta bele, hogy a bolondságból nemcsak testi dolgot, hanem testi *tévedést* is csinált, hogy csupán mint az idea, a képzet vagy az ítélet módosulásával foglalkozott a bolondsággal. Egyenesen kárhoztathatnánk Descartes-ot azért, hogy eközben, bizonyos mértékig, nemcsak episztemológiai fogyatékoságot csinált belőle (mint minden tévedésből), hanem morális fogyatékoságot is az akarat elhamarkodott lépésével összefüggésben, ami egyedül szentesítheti tévedésként az észlelés intellektuális végességét. Innen csak egy lépés, hogy bünt csinálnak a bolondságból, s e lépést, amint Foucault szépen megmutatja a többi fejezetben, rövidesen könnyűszerrel meg is tették.

Foucault-nak tökéletesen igaza lenne, ha akkor emlékeztetne bennünket e két igazságra, ha a karteziánus út naiv, természetes és metafizika előtti állomásán vesztegelnénk, azon állomáson, amelyet a természetes kételkedés úgy jellemez, ahogy az a Foucault által idézett passzusban felbukkan. Hiszen nagyon úgy tűnik, hogy e két igazság sebezhetővé válik a maga részéről, amint átlépünk a kételkedés ténylegesen filozófiai, metafizikai és kritikai fázisába.<sup>6</sup>

1. Vegyük észre mindenekelőtt, hogyan követi az első elmélkedés retorikájában az első *toutefois*-t, amely az álom „természetes” hiperboláját (miután Descartes azt mondta, „de hát ők örültek, és magam is éppennyire esztelennek látszanék” stb.) jelenti be, egy másik „*toutefois*” a következő bekezdés elején. Az első „*toutefois*”-ra, amely a *természetes kételkedésen belüli hiperbolikus pillanatot* jelzi, egy másik „*toutefois*” felel, ami az *abszolút hiperbolikus pillanatot* jelzi, kivezetve bennünket a természetes kételkedésből, és átvezetve a gonosz szellem hipotéziséhez. Descartes, amint elismer- te, hogy az aritmetika, a geometria és a legáltalánosabb fogalmak kívül esnek az első kételkedésen, így ír: „Mindenesetre régóta bevésődött elmémbe egy bizonyos nézet, miszerint van valamely Isten, aki képes mindent megtenni...” stb. S ez a beharangozó- sa a jól ismert folyamatnak, amely a gonosz szellem fikciójához vezet el.

Merthogy a gonosz szellem hipotéziséhez való folyamodás megjeleníti, megidézi egy *totális bolondság*, egy totális fejtelenség lehetőségét, amit nem tudok kordában tartani, mert rám van szabva – a hipotézis értelmében –, s amiért nem vagyok többé felelős. Totális fejtelenség, vagyis bolondság, ami immár nem pusztán a testnek, a tárgynak, a test-tárgy- nak a *res cogitans*, a gondolkodó szubjektivitás felügyelt és biztosított városának határa- in kívüli rendtelensége, hanem bolondság, amely bevezeti a felfordulást a tiszta gondol-

<sup>6</sup> Annak érdekében, hogy kiemeljük ezt a sebezhetőséget, és eljussunk a legnagyobb nehézséghez, pontosítani kellene azt, hogy „az érzékek és a test hibája” vagy „a test tévedése” kifejezéseknek Descartes számára nem volna semmiféle jelentése. Nincs testi tévedés, különösen a betegségben nincs: a sárgaság vagy a melankólia csupán *alkalmat adnak* a tévedésre, amely csak akkor születik meg, ha az akarat beleegyezik az ítéletbe, vagy megerősíti azt, amikor „mindent sárgának mond”, vagy amikor „azt hisszük, hogy beteg képzeletünk zavaros képei igaz dolgokat adnak vissza”. (XII. Szabály. Descartes hosszan időz ennél: a legrendellenesebb érzéki vagy képzeletből eredő tapasztalat, önmagában, a maga szintjén és mozzanatában tekintve, sohasem csal meg bennünket; sohasem csalja meg az értelmet [*entendement*], „hacsak pontosan szemléli a vele szemben álló tárgyat, akár benne magában van, akár képzeletében, s ezenkívül nem gondolja, hogy a képzelet híven adja vissza az érzékek tárgyait, hogy az érzékek a dolgok igazi alakját mutatják meg, végül hogy a külső dolgok mindig olyanok, amilyeneknek megjelennek”.)

ködésbe, annak tisztán intelligibilis tárgyaiba, a világos és elkülönített ideák mezejére, a matematikai igazságok területére, amelyek kívül esnek a természetes kételkedésen.

Ez esetben a bolondság, az esztelenség semmit nem kímél többé, sem saját testem észlelését, sem a tisztán intellektuális észleleteket. És Descartes egymás után felteszi:

a) amit látszólag nem tett fel, amikor a nem-filozófussal beszélgetett. Felolvasom (Descartes éppen megidézte ezt a „rossz szellemet, aki éppoly ravasz és csaló, mint amilyen hatalmas”): „Fölteszem, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog, amelyet látunk, nem más, mint illúzió és csalás, amellyel megtéveszti hiszékenységet. Önmagamot úgy fogom tekinteni, mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzékem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés...” E tézist a második elmélkedésben újra megfogalmazza. Messze vagyunk immár a pihenőtől, amit fenntebb az esztelenségnek adott...

b) ami kívül esett a természetes kételkedésen: „Lehetséges, hogy azt akarta (itt a csaló Istenről van szó, mielőtt a gonosz szellemhez folyamodna), tévedjek minden alkalommal, valahányszor csak összeadom a kettőt és a hármat, vagy valahányszor csak megszámolom a négyszög oldalait” stb.<sup>7</sup>

Igy sem az érzéki eredetű ideák, sem az intellektuális eredetű ideák nem lehetnek biztonságban a kételkedés eme új fázisában, s amit korábban esztelenség néven félretolt, most befogadja a gondolkodás leglényegibb belsejébe.

Filozófiai és jogi műveletről van szó (de már a kételkedés első fázisa is az volt), amely többé nem nevezi néven a bolondságot, és amely előtérbe állítja a jog lehetőségét. *Jog szerint* az első kételkedésben semmi nem áll ellen az esztelenségnek nevezett felfordulásnak, jóllehet tényszerűen és természetes nézőpontból – Descartes számára csak úgy, mint olvasója számára és számunkra – semmiféle természetes nyugtalanság nem volna lehetséges e ténybeli felfordulást illetően. (Őszintén szólva annak érdekében, hogy a dolgok mélyére hatoljunk, egyenesen szembe kellene néznünk tény és jog kérdésével a *cogit*óhoz és a bolondsághoz való viszonyukban.) E természetes kényelem alatt, e látszólag filozófia előtti bizalom alatt rejtőzik a lényegi és jogi igazság elismerése: azaz a filozófiai diskurzusnak és kommunikációnak (vagyis magának a nyelvnek), ha intelligibilis értelemmel akar rendelkezni, vagyis diskurzusként megfelelni lényegének és hivatásának, tényleg és egyben jogilag kívül kell maradnia a bolondságon. Magukban kell hordozniuk a normalitást. S ez nem karteziánus gyengeség (jóllehet Descartes nem néz szembe saját nyelvének kérdésével),<sup>8</sup> nem egy meghatározott történeti struktúrához kötődő fogyatékoság vagy misztifikáció: lényegileg egyetemes szükségszerűség, amelyen semmiféle diskurzus nem tud kívül kerülni, mert az értelem értelméhez tartozik hozzá. Lényegi szükségszerűség, amelyen semmiféle diskurzus nem tud kívül kerülni, még az sem, amely misztifikációt vagy erőszakot leplez le. És paradox módon szigorúan foucault-i az, amit itt mondok. Hiszen most észleljük Foucault eme állításának mélységét, amely különös módon Descartes-ot is megvédi az ellene felhozott vádaktól. Foucault azt mondja: „A bolondság a mű hiánya.” Ez alapvető megjegyzés a könyvében. Hisz a mű a legelemibb diskurzussal kezdődik, egy értelem első artikulációjával, a

<sup>7</sup> Itt az érveknek az *Elmélkedések*ben követett sorrendjéről van szó. Tudjuk, hogy az *Értekezés*ben (4. rész) a kételkedés eredendően eléri „a geometria legegyszerűbb tárgyai”-t, ahol is az emberek olykor „hamis következtetéseket vonnak le”.

<sup>8</sup> Leibnizhez hasonlóan Descartes is bízott a „tudós” vagy „filozófiai” nyelvben, amely nem feltétlenül az, amit az iskolákban tanítanak (III. Szabály), s amelyet gondosan el is kell választanunk „a megszokott beszédmód”-tól, amely csupán „tévútra vezet” (Második elmélkedés).

*mondattal*, egy „mint olyan”<sup>9</sup> első szintaktikai beharangozásával, mivel mondatot alkotni annyi, mint *kinyilvánítani* egy lehetséges jelentést. A mondat lényegileg normális. Magában hordozza a normalitást, azaz *az értelmet*, a szó minden értelmében, a descartesiban különösképpen. Magában hordozza a normalitást és az értelmet, bármi legyen is – az egészség vagy a bolondság – annak az állapota, aki kimondja, vagy akin áthalad, vagy akin, akiben artikulálódik. Legegyszerűbb szintaxisában a *logosz* az ész, mégpedig már történeti ész. S ha a bolondság általában minden meghatározott és mesterséges történeti struktúrán túl a mű hiánya, akkor a bolondság valóban lényegileg és általában a hallgatás, egy cezúraban és sérülésben elvágott beszéd, amely *megszegi* az életet mint *általában vett történetiséget*. Nem meghatározott hallgatás, ami erre a pillanatra jobban rá van kényszerítve, mint egy másikra, hanem lényegileg a történelmet és a beszédet megnyitó erőszakhoz és tiltáshoz kötődő hallgatás. *Általában*. Az általában vett történetiség dimenziójában – amely nem keverendő össze sem egy történetetlen örökkévalósággal, sem a tények történetének valamely empirikusan meghatározott pillanatával – ott van a visszavezethetetlen hallgatás osztályrésze: hordozza és kísérti a nyelvet, ami egyedül rajta kívül s egyedül vele *szemben* tud felemelkedni. A „szemben” egyszerre jelenti itt a háttérret, amelyből a forma erővel kiemelkedik, és az ellenfelet, amellyel szemben erővel biztosítom és nyugtatom magam. Jóllehet a bolondság hallgatása a mű hiánya, mégsem egyszerűen a mű mottója, nincs művön kívül a nyelv és az értelemadás számára. Az értelmetlenséghez hasonlóan nem egyéb, mint azok határa és mély forrása. Persze ha így adjuk meg a bolondság lényegét, azt kockáztatjuk, hogy a pszichiátriai munka során feloldjuk benne a tény meghatározást. Ez állandó fenyegetés, de nem szabad, hogy elbátortalanítsa az igényes és türelmes pszichiátert.

Olyannyira, hogy (Descartes-ra visszatérve) minden filozófus vagy minden beszélő szubjektum (és a filozófus nem egyéb, mint a tulajdonképpeni *beszélő szubjektum*), ha meg kell idéznie a bolondságot a gondolkodáson *belül* (és nem a testen vagy valamiféle külsődleges instancián belül), akkor csak a *lehetőség* dimenziójában és a fikció nyelvében, avagy a nyelv fikciójában teheti ezt meg. Már ettől is megnyugszik a maga ténybeli bolondsággal szemben álló nyelvében – ami olykor nagyon szószátyárnak tűnhet, de ez egy másik probléma –, távolságot tart, a beszéd és az élet folytatásához elengedhetetlen távolságot. De ebben nem erre vagy arra a történeti nyelvre jellemző gyengeség vagy biztonságkeresés rejlik (például a „bizonyosság” keresése a karteziánus stílusban), hanem olyasvalami, ami általában minden nyelv lényegére és tervére magára jellemző: még a látszólag legbolondabbakéra is; még és mindenképp az azokéra is, akik a bolondság dicsérete és a bolondsággal való cinkosság révén magukat a bolondsághoz legközelebb igazítják. Mivel a nyelv nem egyéb, mint maga a bolondsággal való szakítás, még jobban megfelel lényegének és hivatásának, még inkább szakít a bolondsággal, ha szabadabban igazítja hozzá magát, s mindinkább közelít hozzá: egészen addig, hogy csak ama „átlátszó lap” válassza el tőle immár, amelyről Joyce beszél, csak önmaga válassza el tőle, hiszen ez az áttetszőség nem egyéb, mint egy mindent semlegesítő semmi *elemi* nyelve, értelme, lehetősége és szétválasztása. Ebben az értelemben hajlanék arra, hogy Foucault könyvét a védelem és az elzárás nagyszabású gesztusának tekintsem. Egy XX. századi karteziánus gesztusnak. A negativitás visszaszerzésének. Látszólag a maga részéről az ész zárja el,

<sup>9</sup> Vagyis miután, többé-kevésbé implicit módon, *megszólítja a létet* (még a lényegben és létezőben való meghatározása előtt); ami csak azt jelentheti: *megszólítottani a lét által*. A lét nem lenne az, ami, ha a beszéd egyszerűen megelőzné vagy megszólítaná. A lét értelme a nyelv utolsó bolondokházi ápolója.

de – amint Descartes is tette – a tegnapi ész választja céltáblául, nem pedig az általában vett értelem lehetőségét.

2. Ami a második igazságot illeti, amelyet Foucault ellenünk vethetett volna, úgy tűnik, az is csak a kételkedés természetes fázisára nézve van érvényben. Descartes nemcsak hogy nem dobja ki a bolondságot a radikális kételkedés fázisában, s nemcsak az intelligibilis kellős közepébe állítja fenyegető lehetőségét, hanem semmi meghatározott ismeretnek sem engedi meg, hogy jogszerűen kívül kerüljön rajta. Mivel a megismerés egészét fenyegeti, így az esztelenség – az esztelenség hipotézise – nem belső módosulás. A bolondságot a megismerés egyetlen pillanatra sem tudná tehát egymagában uralni és kordában tartani, azaz objektíválni. Legalább annyira, hogy a kételkedést ne szüntesse meg. Merthogy a kételkedés vége felvet egy problémát, amelyre hamarosan visszatérünk.

A *cogito* aktusa és a létezés bizonyossága előszörre valóban kívül esnek a bolondságon. De túl azon, hogy előszörre már nem objektív és reprezentatív megismerésről van szó, a szó szoros értelmében nem mondhatjuk többé, hogy a *cogito* kívül esik a bolondságon azért, mert hatókörén kívül helyezkedik el, vagy mert – ahogy Foucault mondja – „én, aki gondolkodom, nem lehetek bolond”, hanem éppenséggel azért, mert a maga pillanatában, a maga saját hatáskörében a *cogito* aktusa érvényben *marad még akkor is, ha bolond vagyok, még akkor is, ha* gondolkodásom mindenestül bolond. A *cogitónak*, akár csak a létezésnek, meghatározott értéke és értelme van, ami kívül esik a meghatározott bolondság és a meghatározott értelem alternatíváján. A *cogito* élesen hasító tapasztalatával szemben az esztelenség, amint az *Értekezés a módszerről* mondja, jóvátehetőenül a szkepticizmus oldalán áll. A gondolkodás tehát nem ijed meg többé a bolondságtól: „a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni” (*Értekezés*, 4. rész). 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. *Csak úgy tesz, mint aki kirekeszti az első állomás első fázisában, a természetes kételkedés nem-hiperbolikus mozzanatában.*

A karteziánus *cogito* hiperbolikus vakmerősége, bolond vakmerősége, melyet mint vakmerőséget többé aligha érthetünk meg nagyon jól, hisz Descartes kortársaival ellentétben inkább sémájába, semmint élesen hasító tapasztalatába vagyunk túlon túl beleyugodva és abban vagyunk túlon túl járatosak, bolond vakmerősége tehát egy olyan eredeti ponthoz való visszatérésben áll, ami nem tartozik többé az ész és esztelenség *meghatározott* fogalompárjához, ellentétéhez vagy alternatívájához. Legyek bolond, avagy sem, *cogito, vagyok*. A bolondság tehát a szó minden értelmében csak *esete* a gondolkodásnak (a *gondolkodásban*). Egy olyan ponthoz való visszahátrálásról van szó tehát, ahol minden *meghatározott* ellentmondás megjelenhet egy ilyen tényszerű történeti struktúra formájában, mégpedig azzal a nulla fokkal összefüggésben, ahol a meghatározott értelem és értelmetlenség közös eredetükben egyesülnek. Ez a nulla fok, amelyet Descartes mint *cogitót* határozott meg – talán kimondhatjuk ezt –, ez az a nézőpont, amely pillanatnyilag a miénk.

Ellenálló lévén minden ész és esztelenség meghatározott ellentmondásával szemben, ez az a pont, amelyből kiindulva ezen ellentmondás, e megszegett vagy megszakított párbeszéd meghatározott történeti formái mint olyanok megjelenhetnek, és kimondhatóvá válnak. Ez a megszeghetetlen bizonyosság pontja, amelyben a foucault-i elbeszélés éppúgy, mint a totalitásnak vagy inkább az ész és bolondság közötti csere *minden*

meghatározott formájának az elbeszélése gyökerezik. Ez az a pont,<sup>10</sup> ahol a totalitás totalitáson kívülre kerülése révén való elgondolásának terve gyökerezik. Azon kívülre kerülve, azaz meghaladva a totalitást, ami – a létezőben – csakis a végtelen vagy a semmi irányában lehetséges. Még akkor is, ha annak totalitására, amit elgondolok, hatást gyakorol a hamisság vagy a bolondság, még ha a világ totalitása nem létezik is, még ha az értelmetlenség el is özönlötte volna a világ totalitását, gondolkodásom tartalmát beleértve: gondolkodom, vagyok, *miközben* gondolkodom. Még ha *ténylegesen* nem is érek itt el a totalitáshoz, ha *ténylegesen* nem is értem meg és nem fogom át, megfogalmazok egy ilyen tervet, s e terv értelme olyan, hogy csak a végtelen és meghatározatlan totalitás előzetes megértéséhez képest határozza meg magát. Ezért bolond e terv a reálisra, a tényre és a létezőre vonatkozó lehetőség, jog és értelem túláradásában, s ezért ismeri el a bolondságot mint szabadságát és önnön lehetőségét. Ezért nem emberi az antropológiai *ténylegesség* értelmében, hanem metafizikai és démoni: először a démonnal, az értelmetlenség gonosz szellemével való háborúban ismer magára, és magasságához méri magát, úgy állva ellen neki, hogy önmagára redukálja a természetes embert. Ebben az értelemben mi sem kevésbé megnyugtató, mint a *cogito* a maga saját és kezdeti pillanatában. A világnak mint az általam általában elgondolható dolgok totalitásának meghaladására vonatkozó terv nem megnyugtatóbb, mint Szókratész dialektikája, midőn az szintén túlterjeszkedik a létezőség totalitásán, egy rejtett nap fényébe állítva bennünket, ami ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. És ez nem téveszti meg Glaukónt, amikor felkiált: „Ej, Apollón, ez aztán a fölséges túlszárnyalás! ῥαιμονίας ὑπερβολῆς” – amelyet meglehetősen laposan „csodálatos transzcendenciá”-nak fordítanak. E démoni túlzás messzebbre megy el, mint a *hübrisz* szenvedélye, legalábbis ha emebben csak az embernek nevezett létező patológikus elváltozását látjuk. Egy ilyen *hübrisz* az ember belügyéhez tartozik. Magában foglalja – feltéve hogy szabálytalanság és mértéktelenség – a hiperbola alapvető szabálytalanságát és mértéktelenségét, amely megnyitja és megalapozza a világot mint olyat a rajta való túlhaladással. A *hübrisz* csak a démonikus hiperbola által megnyitott térben túlzó és túlradó.

Abban a mértékben, amennyire *kicsúcsosodik* a karteziánus kételkedésben és *cogit*óban egy hallatlan és egyedi kilengés, a nem-meghatározott, a Semmi vagy a Végtelen felé való kilengés, az elgondolható dolgok totalitásán, a meghatározott létezőség és értelem totalitásán, a tényszerű történelem totalitásán túlhaladó kilengés terve, annyira minden vállalkozás, ami egy meghatározott történeti struktúrára akarja azt visszavezetni, akarja azt oda elzárni, bármennyire átfogó legyen is, azt kockáztatja, hogy a lényeg hiányzik belőle, az *élet* tompítja le. Azt kockáztatja, hogy erőszakot tesz rajta a maga részéről, mégpedig totalitárius és historicista stílusérszakot, ami elveszti a józan eszét-értelmét és az értelem eredetét.<sup>11</sup> (Hisz a racionalistákkal szemben, az értelemmel, a *józan* ésszel és értelemmel szemben is létezik erőszak; s talán ez az, amit Foucault végeredményben megmutat, hisz az áldozatok, akikről beszél nekünk, mindig is az értelem hordozói, az *igaznak* s az elleplezett *jó(zan)* értelemnek az *igazi* hordozói, elnyomva a *meghatározott* „józan ész” által, a „megosztó” ész által, amely nem osztja meg magát eléggé, s amely túl gyorsan határozza meg magát.) Strukturalista értelemben veszem a „totalitárius” szót, de nem vagyok benne biztos, hogy e szó két értelme nem ad-e hírt magáról a történelemben. A strukturalista totalitarizmus itt a *cogito* elzá-

<sup>10</sup> Nem annyira *pontról* van szó, mint inkább időbeli eredetiségről általában.

<sup>11</sup> Azt kockáztatja, hogy eltünteti a kilengést, melynek révén minden (értelem)filozófia, diskurzusának valamely régiójában, az értelmetlenség alaptalanságához viszonyul.

rásának aktusát hozná működésbe, ami ugyanolyan fajta volna, mint a klasszikus kor erőszaka. Nem mondom, hogy Foucault könyve totalitárius volna, mivel legalább kezdetben felteszi az *általában vett* történetiség eredetére vonatkozó kérdést, megszabadulva így a historicizmustól. Azt mondom, hogy a terv megindítása során néha kockáztatja azt. Értsük jól egymást: amikor azt mondom, hogy a világba való beléptetése valaminek, ami nincs ott, és amit a világ feltételez, amikor azt mondom, hogy a „compelle intrare” („a nagy elzárás”-ról szóló fejezet mottója) *magává az erőszakká* válik, amikor a hiperbola felé fordul, hogy visszahozza a világba, amikor azt mondom, hogy ez a világon belülségre redukálás maga az eredete és értelme annak, amit erőszaknak hívnak, és ami minden kényszerzubbonyt lehetővé tesz, akkor nem egy *másik világhoz*, valamiféle alibihez vagy transzcendens egérúthoz fellebbezek. Az erőszak egy másik lehetőségéről volna itt szó, ami egyébként gyakran az első cinkosa.

Úgy vélem tehát, hogy (Descartes-nál) mindent vissza lehet vezetni egy meghatározott történeti totalitásra, kivéve a hiperbolikus tervet. Hiszen e terv annak az elbeszélésnek az oldalán áll, amely Foucault-t elbeszéli, nem pedig annak, amelyet Foucault elbeszél. És nem hagyja, hogy elmeséljék, nem hagyja, hogy objektiválják mint eseményt egy meghatározó történelemben.

Értem én, hogy a mozgásban, amelyet *karteziánus cogitónak* neveznek, nem csupán e hiperbolikus csúcst találhatók, melynek – mint általában minden tiszta bolondságnak – hallgatagnak kellene lennie. Descartes, amint elérte e csúcst, igyekszik megnyugodni, Istenben szavatolni a *cogitót* magát, azonosítani a *cogito* aktusát egy ésszerű ész aktusával. Amint *kimondja* és *végiggondolja* a *cogitót*, már megteszi ezt. Azaz amint időbelivé kell tennie a *cogitót*, ami csak az intuíció, a magára figyelő gondolat pillanatában, a pillanat e pontjában vagy csúcán van érvényben. A *cogitónak* s az időbelivé tétel mozgásának eme összeköttetésére kellene most fordítanunk figyelmünket. Hisz ha a *cogito* még a legbolondabb bolond számára is érvényben van, akkor tényegesen nem-bolondnak kell lenni ahhoz, hogy végiggondoljuk, hogy megragadjuk, hogy kommunikáljuk, hogy az értelmét kommunikáljuk. És itt Istennel és egy bizonyos emlékezettel<sup>12</sup> kezdődne a

<sup>12</sup> A hatodik elmélkedés utolsó előtti bekezdésében a normalitás témája kapcsolatba kerül az emlékezetével, mégpedig egyébként abban a pillanatban, amikor ez utóbbit az abszolút Ész mint „isteni igazmondás” szavatolja. Általánosságban az evidenciák emlékezetének Isten általi szavatolása nem azt jelenti-e, hogy egyedül az isteni ész pozitív végtelensége tudja abszolút módon összeegyeztetni a temporalitást és az igazságot? Kizárólag a végtelenben, a meghatározottságokon, a tagadásokon, a „kirekesztéseken” és „elzárásokon” túl történik meg az időnek és a(z) igazság(-)gondolatnak emez összebékítése, amelyről Hegel azt mondta, hogy a XIX. század óta ez a filozófia feladata, holott a gondolat s a kiterjedés közötti megbékélés a „karteziánus”-nak nevezett racionalizmusok szándéka lett volna. Azt, hogy az isteni végtelenség volna e két megbékélés helye, feltétele, neve vagy horizontja, egyetlen *metafizikus* sem vonta kétségbe, sem Hegel, sem azok többsége, akik – mint Husserl – az igazság és az értelem lényegi időbeliségét vagy történetiségét akarták elgondolni vagy megnevezni. Descartes számára végső soron magában az időben volna meg annak a válságnak a belső (azaz itt: *intellektuális*) eredete, amelyről beszélünk: az időben mint a részek közötti szükséges kapcsolat hiányában, mint a pillanatok közötti áthaladás kontingenciájában és folytonossághiányában. Ami azt feltételezi, hogy e helyütt mindazon értelmezéseket követjük, amelyek szembehelyezkednek Laporte értelmezésével a pillanatnak Descartes filozófiájában elfoglalt szerepe tárgyában. Egyedül a folyamatos teremtés az, ami egyesíti a megőrzést és a teremtést, melyek „csak a mi gondolkodásmódunk tekintetében különböznek egymástól”, békíti össze végső soron a temporalitást és az igazságot. Isten zárja ki a bolondságot és a válságot, azaz „megérti” azokat a nyomot és a különbséget összefogó jelenlében. Ami annyit jelent, hogy a válság, az anomália, a negativitás stb. visszavezethetetlenek a végesség vagy egy véges pillanat, az abszolút ész *meghatározottságának* vagy általában az észnek a tapasztalatára. E végtelen észnek (az általában vett és meghatározottságain túli észnek) a horizontján kívül akarni ezt tagadni, és szinteg biztosítani a pozitívítást (az igaz, az értelem, a norma stb. pozitívítását) annyit tesz, mint eltörölni akarni a negativitást, elfelejteni akarni a végességet magában abban a pillanatban, amikor a klasszikus, nagy racionalizmusok teologizmusát színelég mint misztifikációt lepleznék le.

lényegi „fogyatkozás” és válság. S itt kezdődne a hiperbolikus és bolond tévelygésnek az elhamarkodott visszahonosítása, ami azért keres menedéket és nyugszik meg az okok rendjében, hogy újra hatalmába kerítse az elhagyott igazságokat. Legalábbis Descartes szövegében ezen a ponton jön létre az elzárás. Itt válik a hiperbolikus és bolond tévelygés újra útmutatóvá és módszerré, „biztos” és „határozott” előrejutássá létező világunkban, melyet Isten mint szilárd földet adott a számunkra. Mert hiszen, végezetül, egyedül Isten az, aki – miközben megengedi nekem, hogy elhagyjam a *cogitót* – a maga saját pillanatában mindig hallgatag bolondság maradhat, Isten az, aki szavatolja képzeitemet és kognitív meghatározottságaimat, azaz diskurzusomat a bolondsággal szemben. Hiszen kétség sem fér hozzá, hogy Descartes számára egyedül Isten<sup>13</sup> véd meg a bolondsággal szemben, amely előtt a *cogito a saját hatáskörében* csupán a legszívélyesebben megnyílhat. És Foucault olvasata erősnek és megvilágítónak tűnik számomra, nem a szöveg általa idézett állomásán, ami korábbi és alacsonyabb a *cogitónál*, hanem azon pillanattól kezdve, amely közvetlenül a *cogitónak* a legélesebb csúcsába sűrített tapasztalatát követi, ahol ész és bolondság még nincsenek elválasztva egymástól, amikor a *cogito* pártjára állni sem annyit nem tesz, mint az észnek mint értelmes rendnek a pártjára állni, sem annyit, mint a rendtelenségére és a bolondságéra. Hanem annyit tesz, mint újra megragadni a forrást, amelyből kiindulva ész és bolondság meghatározhatók és mondhatók. Foucault értelmezése attól a pillanattól tűnik számomra megvilágító erejűnek, amikor a *cogitónak* el kell gondolnia önmagát, és hallatnia kell a hangját egy szervezett filozófiai diskurzusban. Azaz *majdnem mindig*. Hiszen ha a *cogito* még a bolond számára is érvényben van, akkor bolondnak lenni (ha ugyan, még egyszer mondom, e kifejezésnek

<sup>13</sup> De Isten nem egyéb, mint maga az ész abszolútjának, az általában vett észnek és értelemnek a másik neve. És mi tudhatná a bolondságot kirekeszteni, visszavezetni, avagy – ami egyre megy – abszolúte megérteni, ha nem az általában vett ész, az abszolút és meghatározottság nélküli ész, amelynek másik neve Isten a klasszikus kor racionalistái számára? Csak azért vádolhatjuk ezen egyéneket vagy társaságokat, akik bolondokházi ápolók és védelmet nyújtó határok mögé próbáltak meg menedékbe húzódni, biztonságba helyezkedni, hogy e menedékből evilági, véges menedéket csináltak, és úgy folyamodtak Istenhez a bolondság ellen, hogy Istenből egy harmadikat vagy egy véges hatalmat csináltak: azaz tévedtek. Nemcsak e történeti gesztus tartalmát és tényleges végességét illetően tévedtek, hanem Isten gondolatának és nevének filozófiai különösségét illetően is. Ha a filozófia megtörtént – ez mindig is kétségbe vonható –, akkor csupán abban a mértékben, amennyiben kialakította a véges menedékén túli gondolkodás tervét. Ha egyének, társaságok és minden általában vett véges totalitás mozgásában írjuk le eme véges bolondokházi ápolók történeti konstitúcióját, akkor egy határon belül minden leírható (s ez legitim, hatalmas, szükséges feladat) – kivéve magát a filozófiai tervet. És kivéve magának e leírásnak a tervét. Anélkül, hogy előzetesen elismertük és tiszteletben tartottuk volna magának e tervüknek az intencionális értelmét, nem állíthatjuk azt, hogy az infinitista racionalisták filozófiai terve eszközül vagy alibiként szolgált volna ama (máskülönben kétségbevonhatatlan) történeti-politikai-társadalmi erőszakhoz, ami a világban végbement. Hiszen saját intencionális értelmében e terv mint a végtelen gondolata adódik számunkra, azaz azé, ami nem meríthető ki semmiféle véges totalitás által, semmiféle eszköszszerű, technikai vagy politikai funkció, vagy meghatározottság által. Ha ilyenek adódik számunkra, akkor ebben áll, mondhatná valaki, hazugsága, erőszaka és misztifikációja; akár még rosszhiszeműsége is. Kétségkívül szigorúan le kell írni a struktúráját, ami ezt a túlaradó intenciót a történeti totalitáshoz köti, meg kell határozni az ökonómiaját. De emez ökonómiai cselek, mint minden csel, csak a véges beszéd és intenciók számára lehetségesek, amennyiben egy végességet egy másikkal helyettesítünk. Nem hazudunk, amikor semmit (semmi végeset vagy meghatározottat) nem mondunk, amikor Istent, a Léteket vagy a Semmit mondjuk, amikor nem módosítjuk a végeset beszéde kinyilvánított értelmében, amikor a végtelent mondjuk, azaz amikor mondódnunk és elgondolódnunk engedjük a végtelent (Istent, a Léteket vagy a Semmit, hiszen beszéd és intenciók a végtelen értelméhez, hogy nem lehet az egyik ontikus meghatározottság a többi között). Ekképpen az isteni igazmondás és az Isten és a gonosz szellem közötti különbség témája csak látszólag közvetett fényben nyilvánul meg. Egyszóval Descartes tudta, hogy a véges gondolkodásnak – Isten nélkül – soha nem volt joga kirekeszteni a bolondságot stb. Ami annyit tesz, hogy a véges gondolkodás mindig is csak tényleg, erőszakkal zárja ki azt a történelemben. Vagy még inkább azt, hogy ez a kirekesztés, ez a különbség tény és jog között nem egyéb, mint a történetiség, maga a történelem lehetősége. Vajon Foucault mást mond? „A bolondság szükségessége... hozzákötődik a történelem lehetőségéhez.” (Foucault kiemelése.)

egyértelmű filozófiai jelentése van, amit nem hiszek: egyszerűen a *logosz* minden meghatározott formája másikat mondja ki) annyit tesz, mint nem tudni elgondolni és kimondani a *cogitót*, azaz megjeleníteni mint olyat a másik számára; egy másik számára, aki én magam is lehetek. Attól a pillanattól fogva, hogy Descartes kijelenti a *cogitót*, a levezések és megtámogatások olyan rendszerébe írja bele, melyek megtagadják annak eleven forrását, s a tévedés elkerülése érdekében kikényszerítik a *cogito* saját tévelygését. Hallgatásba burkolva a beszéd problémáját, melyet a *cogito* megfogalmaz, Descartes alapjában véve úgy tűnik, hogy odaérti: gondolkodni és mondani a világosat és elkülönítettet ugyanaz a dolog. Ki lehet mondani, *amit* gondolunk, és *hogyan* gondolunk anélkül, hogy megtagadnánk a *cogitót*. Analóg – csupán analóg – módon lát Szent Anzelm az *insipiens*ben, a balgában valakit, aki nem gondolkodott, mert nem tudta elgondolni, amit mond. A bolondság számára is csend volt, egy olyan gondolat beszédes csendje, ami nem gondolta a szavait. Ez is egy vonatkozás, amibe hosszabban bele kéne bocsátkozni. Mindenesetre a *cogito* végbemegy, amint megnyugszik a maga kijelentésében. De végbemenetele előtt a *cogito*: bolondság. A bolond, ha kétségbe tudná vonni a gonosz szellemet, akkor semmi esetre sem tudná magának mondani azt. Tehát nem tudja kimondani. Mindenesetre Foucault-nak annyiban igaza van, hogy a tévelygés kikényszerítésének terve már felébreszti a kételkedést, amely mindig is módszertani kételkedésként jött számításba. A *cogito* és az ésszerű (normális) ész ezen azonosításának még arra sincsen szüksége (ha igen, csak jogszerűen), hogy az igazmondó Isten mint legfelsőbb bolondokházi ápoló egzisztenciabizonyítékaira várjon. Ez az azonosítás abban a pillanatban végbemegy, amikor Descartes *meghatározza a természetes világosságot* (amelynek a maga meghatározatlan forrásaként érvényben kell lennie még a bolondok számára is), abban a pillanatban, amikor elszakad a bolondság vonzásától azáltal, hogy elvek és axiómák sorozatával határozza meg a természetes világosságot. (A kauzalitás axiómája, amely szerint legalább annyi realitásnak kell lennie az okban, mint az okozatban; továbbá minekutána ez az axióma meg szokta engedni Isten létének bizonyítását, az axióma, miszerint „a természetes világosság, amely azt tanítja, hogy a csalás szükségképpen valamiféle hiánytól függ”, bizonyítja majd az isteni igazmondást.) Ezen axiómák – melyek meghatározása dogmatikus – kételkedéstől mentesek, kételynek soha alá nem vetettek, csupán *viszamenőleg* alapozódnak meg Isten létezéséből és igazmondásából kiindulva. Ezáltal az axiómák a megismerés történetének és a filozófia meghatározott struktúráinak befolyása alá esnek. Emiatt a *cogito* aktusának – 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, amelybe 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 önmaga számára. A másikhoz mint másikhoz való viszonyban biztosítja be magát az értelem a bolondság s az értelmetlenség ellen... S a filozófia: talán a bolondság közvetlen közeléből vett biztosíték ama szorongás ellen, hogy megbolondulunk. *Patetikusként* is nevezhetnénk e hallgatólag és különös pillanatot. Ami pedig a hiperbola működését illeti, Descartes diskurzusának struktúrájában s az okok rendjében, nos, olvasatunk a látszat ellenére mélyen megegyezik Foucault-éval. Ténylegesen Descartesnak – s mindannak, amit csak e név jelöl –, ténylegesen a bizonyosság rendszerének a feladata mindenekelelt a hiperbola ellenőrzése, uralása, korlátozása azáltal, hogy meghatározza egy olyan természetes világosság közegében, amelynek axiómái kezdettől ki vannak vonva a hiperbolikus kétség alól, s azáltal, hogy hatásköréből olyan átjárót csi-

nál, amelyet szilárdan benne tart az okok láncolatában. De úgy véljük, hogy e mozgás csak akkor írható le a saját helyén és pillanatában, ha az ember előzetesen elszakad a hiperbolikus csúcstól, s ez az, amit Foucault, úgy tűnik, nem tett meg. Abban az olyanyira illékony és lényegileg megragadhatatlan pillanatban, amikor a karteziánus *cogito* még kikerüli az okok lineáris rendjét, az ész rendjét általában és a természetes világosság meghatározottságait, nem ismétlődik-e meg, bizonyos pontig, a husserli *cogito* által és a Descartes-kritika által, melyet magában foglal?

Ez csak egy példa volna, hiszen egy napon fel fogjuk fedezni, miféle az a dogmatikus és történetileg meghatározott talaj – a miénk –, amelyen a karteziánus deduktivizmus kritikájának, a világ totalitására vonatkozó husserli redukció szárnyalásának és bolondságának nyugodnia, majd pedig meggyengülnie kellett azért, hogy kimondható legyen. Újracsinálhatnánk Husserlrel azt, amit Foucault csinált Descartes-tal: megmutathatnánk, hogy a tényleges világ semlegesítése (abban az értelemben, melyben semlegesíteni annyi, mint egyben uralni, redukálni, kényszerzubonyban szabadon hagyni) az értelmetlenség semlegesítése, az erőszak legkifinomultabb formája. És valóban, Husserl egyre inkább társította a normalitás és a transzcendentális redukció témáját. A transzcendentális fenomenológiának a jelenlét metafizikájában való gyökerezése, az eleven jelen egész husserli tematikája nem egyéb, mint az *értelme* mély *biztosítása* a maga bizonyosságában.

Elvlasztva a *cogit*óban a hiperbolát (amelyről azt mondom, hogy nem zárható be egy tényszerű és meghatározott történeti struktúrába, lévén minden véges és meghatározott totalitás meghaladásának terve) *egyfelől*, és *másfelől* azt, ami Descartes filozófiájában (avagy abban, ami az ágostoni *cogit*ót vagy a husserli *cogit*ót fenntartja) egy tényszerű történeti struktúrához tartozik, korántsem javaslom, hogy minden filozófiában válasszuk el a búzát az ocsútól valamiféle *philosophia perennis* nevében. Éppen ellenkezőleg. Arról van szó, hogy magának a filozófiának a történetiségével vessünk számot. Hiszem, hogy a történetiség általában lehetetlen volna a filozófia története nélkül, és hiszem, hogy a filozófia a maga részéről nem volna lehetséges, ha egyfelől csak hiperbola volna, vagy másfelől csak meghatározott történeti struktúrák, véges *Weltanschauung*ok volnának. A filozófia saját történetiségének ebben az átjáróban van a helye, és itt konstituálódik: a hiperbola és a véges struktúra, a totalitáson való túláradás és a zárt totalitás e dialógusában, a történelem és a történetiség különbségében. Azaz azon a helyen, vagy inkább abban a pillanatban, amikor a *cogito* és minden, amit itt szimbolizál (bolondság, mértéktelenség, hiperbola stb.) kimondódnak, megerősödnek és meggyengülnek, szükségszerűen feledésbe mennek egészen újbóli aktiválódásukig, ébredésükig a túlzás egy másik kimondásában, ami később szintén egy-egy újabb hanyatlássá és krízissé válik. A beszéd, mivel alá van vetve a krízis és az ébredés eme időbeli ritmusának, első lélegzetvételétől fogva a bolondság elzárása révén nyitja meg a maga beszédterét. E ritmus egyébként nem olyan váltakozás, ami ráadásul időbeni lenne. Ez maga a temporalizáció mozgása abban, ami azt a *logosz* mozgásához kapcsolja. De a beszéd eme erőszakos felszabadítása csak addig lehetséges és csak addig folytatható, amíg óvja magát az eredeti erőszak e gesztusától, vagy nyoma annak, és csak addig, amíg eltökélten, tudatosan, a beszéddel való visszaélés (ami nem egyéb, mint a beszéd használata) közvetlen közelében tartózkodik, épp elég közel ahhoz, hogy *kimondhassa* az erőszakot, hogy beszélgessen magával mint visszavezethetetlen erőszakkal, s épp elég messze ahhoz, hogy *éljen* és mint beszéd éljen. Ezért a válság vagy a feledés talán nem balesete, hanem rendeltetése a beszélő filozófiának, ami csak a bolondság elzárásával élhet, de ami meghalna mint gondolkodás, mégpedig egy még rosszabb erőszak által, ha egy

új beszéd minden egyes pillanatban nem engedné szabadon a régi bolondságot, hogy magába zárja, a maga jelenében, az aznapi bolondot. Csakis a bolondság emez elnyomásának köszönhetően uralkodhat véges-gondolkodás, azaz történelem. Ha nem érné be egy meghatározott történeti pillanattal – egyben kiterjesztve ezt az igazságot a történetiségre általában –, akkor a véges-gondolkodás uralma, mondhatnánk, csak a benünk lévő bolond többé-kevésbé leplezett elzárása és megalázása és leláncolása és kigúnyolása révén állhatna fenn. A bolondénak, aki mindig csak egy *logosznak* mint apának, mint mesternek, mint királynak a bolondja lehet.

De ez más téma és más történet. Foucault-t még egyszer idézve fejezem be. Sokkal a Descartes-ról szóló passzus után, mintegy háromszáz oldallal távolabb Foucault a *Rameau unokaöccsét* bejelentve, némi lelkifurdalással így ír: „Midőn a kételkedés a rá leselkedő legnagyobb veszélyekkel nézett szembe, Descartes a tudatára ébredt, hogy nem lehet bolond – jöllehet még sokáig kész volt elismerni, akár a gonosz szellemnek tulajdonítva a dolgot, hogy az esztelenség hatalmai ott öröködnék gondolatai körül.” Ma este megkíséreltük, hogy behelyezkedjünk e lelkifurdalás térközébe, Foucault lelkifurdalásába, Descartes lelkifurdalásába Foucault szerint. Ennek a „még sokáig kész volt elismerni”-nek a terében megpróbáltuk nem eloltani e *másik* fényt, e fekete s oly kevésbé természetes fényt: az „esztelenség hatalmai”-nak a virrasztását a *cogito* körül. Megpróbáltuk *leróni tartozásunkat* a gesztussal szemben, mellyel Descartes maga lerója tartozását a bolondságnak mint a filozófia ellentétes eredetének fenyegető hatalmaival szemben.

Így hát ama dolgok között, melyek miatt Foucault hálára kötelezett, szerepel az is, hogy jobban megéreztettem velem – inkább monumentális könyve, semmint az *Elmélkedések* naiv olvasata által –, hogy a filozófiai cselekvés mennyire képtelenné vált arra, hogy lényegét és tervét tekintve ne legyen karteziánus többé, képtelenné vált arra, hogy többé ne tartsa emlékezetében a karteziánizmust, ha karteziánusnak lenni – amint azt Descartes maga kétségkívül értette – annyi, mint karteziánusnak akarni lenni. Azaz, amint megkíséreltem legalább megmutatni, mondani akarni a démonikus hiperbolát, amelytől kiindulva a gondolat önmagánál jelenti magát, maga *megretten*, s önmaga legfelsőbb pontján *biztosítja* magát a bolondságban és a halálban való megsemmisülése vagy hajótörése ellen. *Önmaga legfelsőbb pontján* a hiperbola, az abszolút nyitottság, a gazdaságtalan kiadás mindig újrakezdődik, és belefoglaltatik egy *ökonómiá*-ba. Az ész, a bolondság és a halál közti viszony ökonómia, elkülönböződés-struktúra, amelynek visszavezethetetlen eredetiségét tiszteletben kell tartani. E 'mondani akarni a démonikus hiperbolát' nem egy akarás a többi között; nem egy akarás, amely alkalmoszerűen és esetlegesen beteljesül a mondás által mint a tárgy által, egy szándékos szubjektivitás tárgybeteljesülése által. E mondani akarás, amely egyébiránt nem a hallgatás ellenlábasa, hanem feltétele, minden akarás eredeti mélysége általában. Mi sem volna tehetetlenebb egyébként eme akarás megragadásához, mint egy voluntarizmus, hiszen ez az akarás mint végesség és mint történelem szintén első szenvedély. Magában őrzi egy erőszak nyomát. Inkább írja, mint mondja magát, *takarékoskodik magával*. Ezen írás ökonómiája nem egyéb, mint szabályozott viszony a túlradó, illetve a túlradt totalitás között: az abszolút túlradás *elkülönböződése*.

Úgy határozni meg a filozófiát mint 'mondani akarni a hiperbolát' annyi, mint bevallani – s talán e gigászi vallomás a filozófia –, hogy a történeti mondásban, melyben a filozófia jókedvre derül, és kizárja a bolondságot, önmagát árulja el (vagy elárulja magát mint gondolkodást), krízisbe és önfeledésbe kerül, ami mozgásának lényegi és szükségszerű periódusa. Csak a *rettegésben* filozofálok, de abban a *bevallott* rettegésben,

hogyan megbolondulok. A vallomás, a maga jelenében, egyszerre feledés és kitérülés, védelem és kiszolgáltatottság: ökonómia.

De e krízis, melyben az ész bolondabb, mint a bolondság – lévén értelmetlenség és feledés –, és ahol a bolondság értelmesebb, mint az ész, hisz közelebb van az értelem eleven, habár hallgatag vagy morajló forrásához, nos, e krízis mindig már megkezdett és véget nem érő. Elég azt mondani, hogy ha klasszikus, akkor nem a *klasszikus kor* értelmében az, hanem a lényegi és örök, jóllehet szokatlan értelemben történeti 'klasszikus' értelmében.

A *krízis* fogalmának jelentése talán sehol és soha nem tudta oly mértékben gazdagítani és összegyűjteni minden lehetőségét – ahogy minden energiáját sem –, mint Michel Foucault könyvéből kiindulva. Itt a krízis egyfelől a szó husserli értelmében az ész és az értelmet az objektivizmus, az eredetek feledésének, maga a racionalista és transzcendentális kibontás általi elfedésének képében fenyegető veszedelem. Veszedelem mint a saját biztonsága által fenyegetett ész mozgása stb.

A krízis döntés is, a cezúra, melyről Foucault beszél, a döntés a *krinein* szó értelmében, a Parmenidész által költeményében elkülönített két út közötti választás és megosztás értelmében: a *logosz* útja és a nem-út, a labirintus, a „*palintropé*”, ahol a *logosz* eltéved. Az értelem és az értelmetlenség útja; a lét és a nemlét. Megosztás, melyből, melytől a *logosz*, betörésének szükségszerű erőszakában, mint bolondság válik el önmagától, számúzi önmagát, s feledi eredetét és önnön lehetőségét. Nem a lehetőség mint krízis az, amit végességnek nevezünk? A krízistudat és a krízisfeledés bizonyos azonossága? A negativitás elgondolásának és a negativitás redukciójának azonossága?

Az ész krízise végezetül: hozzáférés az észhez és észkitörés. Hiszen Michel Foucault annak elgondolására tanít bennünket, hogy léteznek az észnek olyan krízisei, melyek különös cinkosságban vannak azzal, amit a világ a bolondság krízisének nevez.

Fordította Gángó Gábor

#### IRODALOM

FOUCAULT, Michel 1961. *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon. (Magyarul: *A bolondság története*. Ford.: Sujtó László. Budapest: Atlantisz, 2004.)

LAGACHE, Daniel 1956. Sur le polyglottisme dans l'analyse [A többnyelvűségről az analízisben]. In *La Psychanalyse* I. Paris: PUF.