

Michel Foucault

A testem, e papír, e tűz

A bolondság története 56–59. (69–73.) oldalán azt mondtam, hogy az álomnak és a bolondságnak sem a státusa, sem a szerepe nem ugyanaz a karteziánus kételkedés kifejlődésében: az álom megengedi, hogy kételkedjünk ebben a helyben, ahol vagyok, ebben a papírban, amelyet látok, ebben a kézben, amelyet kinyújtok; de a bolondság nem eszköze vagy állomása a kételkedésnek, hiszen „én, aki gondolkodom, nem lehetek bolond”. A bolondság kizárásáról van szó tehát, melyet ezzel szemben a szkeptikus tradíció a kételkedés egyik okául tett meg.

Derridának e téziszhez tett ellenvetése összefoglalásához kétségkívül az lesz a legjobb, ha idézzük a passzust, ahol legerőteljesebb Descartes-olvasatát nyújtja.

„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 törékenységét 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 igazodnék. Javasolok tehát Önnek egy hipotézist, amely természetesebbnek tűnhet, nem zökkenti 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, mindenekeelőtt, 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. Emaz 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 kér-

déseket.¹ 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 – Guérault 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.”

*

Derrida érvelése figyelemre méltó. Mélysége, s talán még inkább őszintesége miatt. A vita tétje világosan ki van jelölve: van-e benne valami, ami megelőzi a filozófiai diskurzust, vagy kívül esik azon? Fellelheti-e feltételét kizárásban, visszautasításban, megkevert kockázatban és – miért is ne – félelemben? Gyanú, amelyet Derrida szenvedéllyel utasít vissza. *Pudenda origo*, mondta Nietzsche szerzetesek és vallásuk kapcsán.

Szembesítsük Derrida elemzéseit Descartes szövegeivel!

1. Az álom kiváltságai a bolondsággal szemben

Derrida: „Közönségesebb és hát egyetemesebb tapasztalatról van szó, mint a bolondságé: ez az alvás és az álom tapasztalata.” „A bolond nem mindig és mindenben téved.” „A bolondság csupán véletlenszerűen és részlegesen érintette az érzéki észlelés bizonyos területeit.”

Merthogy Descartes nem mondja, hogy az álom „közönségesebb és egyetemesebb, mint a bolondság”. Azt sem mondja, hogy a bolondok csak időről időre és csak különös vonatkozásokban bolondok. Hallgassuk inkább őt, amint megidézi azokat, akik „állhatatosan ragaszkodnak ahhoz, hogy ők királyok”. Vajon azoknak az embereknek a bolondsága, akik királynak képzelik magukat, vagy akik azt hiszik, hogy üvegtestük van, időszakosabb volna, mint az álom?

Mindazonáltal tény: Descartes a kételkedés útján kiváltságot ad az álomnak a bolondsággal szemben. Pillanatnyilag hagyjuk eldöntetlenül a problémát, vajon a bolondság ki van-e zárva, pusztán el van-e hanyagolva, avagy újra fel van-e véve egy átfogóbb és radikálisabb tapasztalatban.

Descartes, alighogy felhozta a bolondság példáját csak azért, hogy elejtse, máris megidézi az álmok esetét: „Mindenesetre megfontolom, hogy ember vagyok, aki következképpen aludni szokott, s kívül álmában megtörténik mindaz – vagy olykor még kevésbé valószínű dolgok is –, ami ezekkel az esztelenekkel ébrenlétükben.”

¹ *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 epistemológiai jogra és értékre vonatkozó kérdésre mutat. Azt lehetne mondani, hogy ez talán a mély kirekesztés jele. De e hallgatás magáról a bolondságról egyidejűleg a kirekesztés ellentétét is jelzi, mivel *nem a bolondságról van szó* ebben a szövegben, nem kérdés, még a kirekesztése sem az. Nem az *Elmélkedésekben* beszél Descartes magáról a bolondságról.

Kettős előny tehát az álomnál. Egyfelől képes arra, hogy helyt adjon olyan esztelenségeknek, melyek felérnek a bolondsággal, sőt néha túl is szárnyalják azt. Másfelől megvan az a tulajdonsága, hogy közönségesen előfordul. Az első előnye logikai és demonstratív jellegű: minden, ami iránt a bolondság (e példa, melyet most hagytam figyelmen kívül) kétségeket ébreszthet bennem, azok tekintetében az álom is elbizonytalaníthat. Az álom mint elbizonytalanító hatalom korántsem marad el a bolondság mögött; s emennek bizonyító erejéből semmi el nem vész az álom által, amikor mindarról meg kell engem győzni, amit kétségbe kell vonnom. Az álom másik előnye egészen más jellegű. Ismétlődő, gyakran megmutatkozik: egészen közeli emlékeim vannak, nem nehéz rendelkezni az általa hátrahagyott, egészen eleven emlékek fölött. Röviden, gyakorlati előny, ha arról van szó, hogy ne bizonyítsunk, hanem gyakorlatot végezzünk, és behívjunk egy emléket, egy gondolatot, egy állapotot maga az elmélkedés mozgásába.

Az esztelensége szavatolja az álom mint *példa demonstratív* jellegét: gyakorisága biztosítja mint *gyakorlat hozzáférhető* jellegét. S éppen e hozzáférhető jelleg foglalkoztatja itt Descartes-ot, bizonyára jobban, mint demonstratív jellege, melyet egyszer s mindenkorra jelzett, mintegy megnyugtatta magát, hogy a bolondság hipotézise lelkifurdalás nélkül elhagyható. Ezzel szemben többször visszatér annak a témája, hogy az álom gyakran előfordul. Olvassuk: „ember vagyok, aki következképpen aludni szokott”; „hányszor megesett velem, hogy éjjel álmodtam”; „ami megesett álomban”; „figyelmesen erre gondolva visszaemlékszem, hogy gyakran tévedés áldozatául estem álomban”.

Ennélfogva jó okkal tartok attól, hogy Derrida összekeverte az álom e két aspektusát. Minden úgy fest, mintha egyetlen szóval elfedve erővel összekapcsolta volna azokat: „egyetemes”. „Egyetemesen” az álom egyszerre érkezne el mindenkihez és mindennek kapcsán. Az álom: a kételkedés lehetősége mindenben mindenkinek. De ez szócsavarás; ez jóval túlmegegy azon, amit a descartes-i szöveg mond; vagy még inkább, annak különösségein túl nem lépve beszél; eltörli az álom esztelenségének és gyakoriságának jól megkülönböztetett jellegét; kitorli e két karakternek a karteziánus diskurzusban betöltött különös szerepét (demonstráció és gyakorlat); elhagyja a megszokásnak tulajdonított – az esztelenségnél nagyobb – fontosságot.

De miért olyan fontos, hogy az álom ismerős és hozzáférhető?

2. Álomtapasztalatom

Derrida: „Az álomra való hivatkozás, a mi módszertani rendünkben, konstituálja a bolondság hipotézisének a végső kétségbeesésig való kiterjesztését.”

Mielőtt újraolvasnánk az álomról szóló bekezdést,² tartsuk egyelőre eszünkben az iménti mondatot: „De hát ők örültek, s magam is éppennyire esztelen volnék, ha példájukhoz igazodnék.”

Majd a gondolatmenet így halad: az elmélkedő alany elhatározza, figyelembe veszi a tény, hogy ember, s így előfordul, hogy alszik és álmodik. Megjelenik egy emlék, vagy inkább emlékek, álmok tömege, melyek vonásról vonásra pontosan egybevágnak a mai tapasztalattal (e helyen ül, felöltözve, a tűz mellett). Mindamellet érzi, hogy

² Tréfából, kényelemből és Derrida iránti hűségéből használok a 'bekezdés' kifejezést. Derrida valójában képes beszéddel, viccesen mondja: „Descartes új sort kezd”. Tudjuk, semmi efféléről nincs szó.

különbség van az észlelet és az emlék között, melyet az alany nemcsak nyugtáz, hanem elő is idéz magában az elmélkedés mozgásában (nézem e papírt; felemelem a fejem, kinyújtom a kezem, hogy elevenen előugorjék az ébrenlét és álom közti különbség). De egy második szinten új emlékek tűnnek elő (e benyomás elevenisége gyakran álmaim részét képezte), s az emlékekkel eltűnik az eleven érzés, hogy ébren vagyok: felváltja a világos látomás, hogy nincs biztos jel, ami elkülöníthetné az álmot és az ébrenlétet. E megállapítás oly mérvű meglepődést vált ki az elmélkedő szubjektumból, hogy az ébrenlét és álom közti különbség hiánya azt a kvázi-bizonyosságot váltja ki, hogy ő alszik.

Látható: az elhatározás, hogy az álomról gondolkodik, nem csupán azzal a következménnyel jár, hogy témát ad a reflexiónak az álomról és az ébrenlétről. E téma az azt felvető és variáló mozgásban *hatályba lép* az elmélkedő szubjektumban, mégpedig emlékek, eleven benyomások, szándékos gesztusok, bizonyított különbségek, újra emlékek, világos látomás, meglepődés és végül oly differenciálatlanság formájában, ami egészen közel van az alvás érzéséhez. Az álomról gondolkodás nem annyit tesz, mint valami külső dologról való gondolkodás, melynek ismerem az okozatait és az okait. Nem valamiféle különös agyrém vagy az azt előidéző agymozgás megidézése. Az álomról való gondolkodás, amikor épp végbemegy, olyan hatással van az elmélkedő szubjektumra, mégpedig elmélkedése kellős közepén, hogy összezavarja az álom és ébrenlét bevett határait. Az álom *mezavarja a szubjektumot*, aki elgondolja. Nem közönséges feladat az álomhoz igazítani elméjét: meglehet, kezdetben oly téma, melyet maga vetett fel; de gyorsan kiderül, hogy kockázat, melynek kiteszi magát. Annak kockázata, hogy módosul a szubjektum; annak kockázata, hogy egyáltalán nem lesz biztos benne, hogy ébren van; a *stupor* kockázata, mondja a latin szöveg.

Itt mutatja meg az álom példája egy másik kiváltságát: hiába módosította e pontig az elmélkedő szubjektumot, nem akadályozza meg abban, hogy e *stupor* kellős közepén tovább elmélkedjék, érvényesen elmélkedjék, világosan lásson számos dolgot vagy elvet, az ébrenlét és álom közötti mégoly mély megkülönböztetésihiány dacára is. Még ha nem is vagyok többé biztos abban, hogy ébren vagyok, biztos vagyok abban, amit az elmélkedésem láttat: éppen ezt mutatja meg a rákövetkező passzus, amely pontosan egyfajta hiperbolikus elhatározással kezdődik („tétélezzük fel, hogy elaludtunk”), avagy ahogy a latin szöveg erőteljesebben mondja, *Age somniumus*. Az álom gondolata bizonytalansághoz vezetett; emez, a kiváltott meglepődésen keresztül, az álomban levés kvázi-bizonyosságához; e kvázi-bizonyosságból elhatározásaim szisztematikus csalást csinálnak. Az elmélkedő szubjektum mesterséges elaltatása: *Age somniumus*, és ettől fogva az elmélkedés újra kibontakozhat.

Mármost látható minden lehetőség, melyet az álom kétségkívül nem „egyetemes”, hanem szerényen hétköznapi jellege nyújt.

1. Lehetséges, közvetlenül hozzáférhető tapasztalat, melynek modelljét ezernyi emlék kínálja fel.

2. E lehetséges tapasztalat nem csupán az elmélkedés témája: valóságosan és ténylegesen létrejön az elmélkedésben, a következő sor szerint: az álomra gondolni; az álomra emlékezni; megpróbálni dönteni álom és ébrenlét között; nem tudni, álmodunk-e vagy sem; önként úgy tenni, mintha álmodnánk.

3. E meditációs gyakorlat révén az álom gondolata hatályba lép magában a szubjektumban: módosítja azáltal, hogy erőt vesz rajta a *stupor*.

4. De miközben módosítja, miközben elbizonytalanítja a szubjektumot abban, hogy ébren van-e, nem teszi hiteltelenné mint elmélkedő szubjektumot: „állítólagosan alvó szubjektum”-má átalakulva is képes az elmélkedő szubjektum arra, hogy biztosan haladjon tovább a kételkedés útján.

De vissza kell térnünk korábbra, s össze kell vetnünk az álom eme tapasztalatát az ezt közvetlenül megelőző bolondság-példával.

3. A „jó” és a „rossz” példa

Derrida: „Azt jegyezzük meg, hogy *e nézőpontból* az alvó vagy az álmodó bolondabb a bolondnál.”

Derrida szerint Descartes nem zárja ki a bolondságot, csupán elhanyagolja. Elhanyagolja egy jobb és radikálisabb példa kedvéért. Az álom példája prolongálja, teljessé teszi, általánosítja azt, amit a bolondság példája oly alkalmatlanul jelzett. Áttérni a bolondságról az álomra annyi, mint áttérni a kételkedés „rossz” eszközéről annak „jó” eszközére.

Márpedig én azt hiszem, hogy az álom és a bolondság közti szembenállás egészen más természetű. Lépésről lépésre kell összevetnünk a két descartes-i bekezdést, aprólékosan követve szembenállásuk rendszerét.

1. A meditatív gyakorlat *természete*. Világosan megjelenik a használt szótárban. A bolondság-bekezdés: az összevetés szótára. Ha tagadni akarom, hogy „ez a kéz és ez a test az enyém”, akkor szükséges, hogy „bizonyos örültekhez hasonlítsam magam” (*comparare*); de esztelen volnék, „ha példájukhoz igazodnék” (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem*: ha magamra alkalmaznék valamiféle tőlük eredő példát). A bolond: külső szó és viszonyítási pont, mellyel összehasonlítom magam.

Álom-bekezdés: az emlékezet szótára. „Szokásom, hogy megjelenek magamnak álomban”; „hányszor megesett velem”; „figyelmesen erre gondolva visszaemlékszem”. Az álmodó: akire emlékszem, hogy én voltam; emlékezetem mélyéről felemelkedik az álmodó, aki én voltam, aki újra én leszek.

2. A meditatív gyakorlat *témái*. Azon gyakorlatokban tűnnek fel, melyeket az elmélkedő szubjektum magának javasol.

A bolondsághoz: királynak tartja magát, pedig szegény; azt hiszi, aranyba van öltözve, pedig meztelen; üvegtestűnek vagy korsónak képzeletben magát. A bolondság egészen más dolog: deformál és eltávolít; más színpadképhez tartozik.

Az álomhoz: ül (mint én most); érzi a tűz melegét (mint ma érzem); kinyújtja a kezét (amint eldöntöttem, hogy e percben megteszem). Az álom nem helyezi át a színpadképet; megduplázza a mutató névmásokat, melyek a színpad felé mutatnak, ahol vagyok (ez a kéz? Talán egy másik kéz, képzeletbeli. Ez a tűz? Talán egy másik tűz, álom). Az álombeli képzelődés pontosan rátűződik az aktuális észlelésre.

3. A gyakorlat *központi próbája*. A különbség keresésében áll; újból számot tudok-e adni a felvetett témákról elmélkedésemben? Komolyan kérdezhetem-e, hogy üvegtestem van-e, vagy hogy nem vagyok-e teljesen meztelenül az ágyamban? Ha igen, íme, kételkednem kell még a saját testemben is. Ezzel szemben meg van mentve, már ha elmélkedésem elkülönített marad, a bolondságtól és az álomtól.

Az álomtól? Megkísérelem a próbát: emlékem van arról, hogy azt álmodtam, felemelem a fejem. Nosza, felemelem itt és most újra. Van különbség? Van: bizonyos világos-

ság, bizonyos elkülönítettség. De a második próba során e világosság és elkülönítettség talán megtalálható az álomban? Meg, tiszta emlékem van róla. Tehát az, amiről azt hittem, hogy a különbség kritériuma (világosság és elkülönítettség), indifferensen hozzátartozik az álomhoz és az ébrenléthez: tehát nem tehet köztük különbséget.

A bolondságtól? Nyomban elvégeztük a próbát. Vagy inkább közelről szemügyre véve jól látszik, hogy ez nem történt meg, mint ahogyan megtörtént az álom esetében. Ténylegesen szó sincs róla, hogy megpróbáljam bolondnak képzelni magam, aki királynak képzeleli magát. Arról sincs szó, hogy megkérdezzem, nem vagyok-e király (vagy legalább tours-i kapitány), aki elmélkedéshez bezárkózott filozófusnak képzeleli magát. A bolondsággal szemben fennálló különbség nincs próbára téve, csak megállapítva. Alighogy megidézi az esztelenség témáit, máris kiáltásként harsan fel a distinkció: *sed amentes sunt isti*.

4. *A gyakorlat hatása.* A két passzus mindegyikét lezáró mondatokban vagy inkább szentenciákban jelenik meg.

Bolondság-bekezdés: „De hát ők örültek” (többes szám harmadik személy, ők, mások, *istí*); „magam is éppennyire esztelen volnék, ha példájukhoz igazodnék”; bolondság volna (figyeljünk a feltételes módra) akár csak megkísérelni a próbát, utánozni akarni mindeme vétkeket, és bolondozni a bolondokkal, bolondozni, mint a bolondok. Nem a bolondok utánzása bizonygatja, hogy bolond vagyok (amint az imént az álom gondolata győzött meg arról, hogy talán alszom); utánzásuk pusztá terve esztelen. Az esztelenség ránehezül magára a próbatétel ötletére: íme, ezért hiányzik, ezért helyettesíti a különbség pusztá megállapítása.

Álom-bekezdés: Az „ők örültek” mondatra pontosan felel: „elámulok” (*obstupescere*: a különbség kiáltására a megkülönböztetlenség meglepődése felel); s a „magam is éppennyire esztelen volnék, ha” mondatra ez felel: „elámulásom (*stupor*) oly mérvű, hogy szinte képes meggyőzni arról, hogy alszom”. A ténylegesen megkísértett próba olyan jól „sikerült”, hogy íme, itt vagyok (figyeljük a kijelentő mód jelen időt) bizonytalanságban a saját ébrenlétem felől. S ebben a bizonytalanságban döntök úgy, hogy folytatom az elmélkedést.

Bolond dolog volna bolondozni akarni (és le is mondok róla); de az álomról gondolkodni már maga is az alvás benyomását kelti (s erről fogok elmélkedni).

Rendkívül nehezen maradhatunk süketek a két bekezdés egymásnak felelő visszhangjával szemben. Nehezen hagyhat bennünket érintetlenül a komplex ellentétrendszer, ami mögöttük feszül. Nehéz dolog nem észrevenni az egyszerre párhuzamos és különböző két gyakorlatot: a *demens* és a *dormiens* gyakorlatát. Nehéz dolog nem meghallani a szavakat és mondatokat, amelyek összecsapnak e „*toutefois*” két oldalán, melynek Derrida oly mélyen aláhúzta a jelentőségét, ám amelynek – azt hiszem tévesen – nem elemezte a diskurzus játékában betöltött funkcióját. Tényleg nehéz dolog mindössze annyit mondani, hogy a bolondság egy elégtelen példa a kételkedés érvei között, és pedagógiailag ügyetlen, mert az álom mindamelllett jócskán bolondabb, mint a bolond.

Az egész diszkurzív analízis arra mutat: a nem-bolondság megállapítása (s a próba elvetése) nem folytonos az álom-próbával (s annak megállapításával, hogy talán álmodunk).

De miért a *demens* próbájának elutasítása? Abból, hogy nem történt meg, arra következtessünk, hogy ki van zárva? Végtére is Descartes oly keveset, oly sietősen beszél a bolondságról...

4. A szubjektum hiteltelenítése

Derrida: „Descartes, végső soron, soha nem beszél magáról a bolondságról ebben a szövegben... Nem a bolondságról van szó ebben a szövegben, nem kérdés, még a kirekesztése sem az.”

Derrida többször is bölcsen megjegyzi, hogy a descartes-i szöveg helyes megértéséhez az első, latin változathoz kell fordulni. Emlékeztet – és bizonyára igaza van – a Descartes által használt szavakra a híres mondatban: „De hát ők örültek (*sed amentes sunt isti*), s magam is éppennyire esztelen (*demens*) volnék, ha példájukhoz igazodnék.” Sajnos az elemzések során megmarad a szavak eme egyszerű fel- említésénél.

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

A két mondat – miszerint ahhoz, hogy kételkedhessem a testemben, az szükséges, hogy „hasonlítsam magam bizonyos örültekhez”, illetve hogy „de hát ők örültek” – nem türelmetlen és ideges tautológiáról tanúskodik. Semmiképp nem arról van szó, hogy azt akarná mondani: bolondnak kell lenni, vagy úgy kell csinálni, mint a bolondok; hanem arról: ezek a bolondok, és én nem vagyok bolond. Egyszerűen ellaposítaná a szöveget, ha úgy foglalnánk össze, ahogyan Derrida teszi: „mivel itt vagyok [...], nem vagyok bolond, és Ön sem, normális emberek között vagyunk”. Egészen másképp fejlődik a szöveg: a saját testemben kételkedni annyit tesz, mint olyannak lenni, mint a zavart elmék, a betegek, az *insani*. Követhetem-e a példájukat, és legalább színlelhetem-e a magam részéről a bolondságot, és elbizonytalanodhatom-e a saját szememben a tekintetben, hogy bolond vagyok-e vagy sem? Sem nem tudom, sem nem szabad ezt megtennem. Hiszen ezek az *insani*: *amentes*; éppoly *demens* és jogilag hitelvesztett volnék, mint ők, ha igazodnék...

Derrida homályosan érezte a szó e jogi konnotációját. Többször visszatér rá, ragaszkodva és habozva. Descartes, úgymond, „úgy kezeli, mint ami egy episztemológiai jogra és értékre vonatkozó kérdésre mutat”. Továbbá: „Descartes számára 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.” Igen, Derridának igaza van, amennyiben kiemeli, hogy a jogról van szó e tekintetben. Igen, akkor is igaza van, amikor azt mondja, hogy Descartes nem akarta „meghatározni a bolondság fogalmát” (de ki állította ezt valaha is?). De téved, amikor nem látja meg, hogy Descartes rájátszik a bolondság kétfajta (orvosi és jogi) meghatározása közti eltérésre. Mindenekfelett akkor téved, amikor elhamarkodottan azt mondja, hogy az itt feltett jogi kérdés „az eszmék igazságát” érinti, amikor pedig a szavak világosan megmondják, hogy a szubjektum hiteltelenítését érinti.

A problémát tehát így fogalmazhatjuk meg. Kétkelkedhetem-e a saját testemben, kétkelkedhetem-e tényleges megvalósultságomban? A bolondok, az *insani* példája erre hív fel. De az, ha hozzájuk mérem magam, ha úgy teszek, mint ők, magában foglalja, hogy én is, akárcsak ők, esztelenné, képtelenné és hiteltelenné válok elmélkedésem vállalkozásában: nem kevésbé volnék *demens*, ha példájukhoz igazodnék. De ezzel szemben, ha az álom példáját veszem alapul, ha úgy teszek, mint aki álmodik, akkor, akármilyen *dormiens* legyek is, továbbra is elmélkedhetek, gondolkodhatok, világosan láthatok. *Demens* állapotban nem tudnám folytatni: ennél az egyetlen hipotézisnél kénytelen vagyok megállni, más dolog után nézni, kutatni, vajon egy másik példa megengedi-e, hogy a testemben kétkelkadjem. *Dormiens* állapotban folytathatom elmélkedésemet; megmarad a hitelem, hogy gondolkodjak, így tehát határozok: *Age somniemus*, ami új mozzanatot hoz az elmélkedésbe.

Tényleg jócskán eltávolodott olvasat kellene annak állításához, hogy „nem a bolondságról van szó ebben a szövegben”.

Ám legyen, mondják erre Önök. Fogadjuk el Derridával szemben, hogy ennyi figyelmet kell szentelni a szövegnek és minden apró különbségének. De azt is bizonyította-e Ön, hogy a bolondság valóban ki van zárva a kétkeléshez vezető útról? Nem fog-e Descartes még egyszer hivatkozni rá a képzelet kapcsán? Nem lesz-e szó róla a festők esztelensége és mindama fantasztikus agyrem kapcsán, melyet kitalálnak?

5. A festők esztelensége

Derrida: „Descartes amit korábban kizárt mint esztelenséget, azt most elfogadta mint az álom lehetőségét... Hisz e képzetekben, képekben, karteziánus értelemben vett ideákban minden hamis vagy fiktív lehet, akárcsak ama festők ábrázolásai, akiknek képzelőereje, amint Descartes kifejezetten mondja, elég 'esztelen' ahhoz, hogy annyira új dolgokat találjon fel, amihez még csak hasonlót sem láttunk soha.”

Valóban, többször szó lesz még a bolondságról a descartes-i szöveg hátralevő részében. S az elmélkedő szubjektum számára betöltött hiteltelenítő szerepe korántsem akadályozza meg, hogy az elmélkedés ránehezedhessék, hisz a bolondság nem az esztelenségek tartalmára nézve került játékon kívülre, hanem a szubjektumra nézve, aki egyszerre szeretne „bolondozni” és elmélkedni, amikor annak eldöntéséről van szó, vajon képes-e a szubjektum a bolondságot újra számításba venni, utánozni, színlelni, és azt kockáztatni, hogy többé nem fogja tudni, eszénél van-e vagy sem. Azt hiszem, már mondtam: a bolondság a szubjektum számára van kizárva, aki kétkelkodik abban, hogy hitelessé teheti magát kétkelkítő szubjektumként. De egyáltalán nincs kizárva mint a reflexió és a tudás tárgya. Nem jellemző-e, hogy a bolondság, amely-

ről Descartes a fentebb megvizsgált bevezetésben beszél, orvosi terminusokban van meghatározva mint annak az eredménye, hogy „az agyat megrongálta és eltömítette az epe fekete gőze”.

De Derrida ragaszkodhatna ahhoz, és igazolhatná, hogy a bolondság megtalálható még a kételkedés mozgásában, elegyítve a festők képzeletével. Amint a festők képzeletének leírásához használt „esztelen” szó jelzi, nyíltan jelen van: „ha talán képzeletük elég esztelen ahhoz, hogy valami annyira újat találjanak ki, amihez hasonlót még nem láttunk [...] bizonyára legalább a színeknek, melyekből összeállították, igaziaknak kell lenniük”. Derrida tökéletesen érezte, mi a különleges a kifejezésben: „képzeletük elég esztelen”. Olyan jól érezte, hogy idézetében kiemelte mint bizonyításának kétségkívül különös figyelemre méltó pontját. Teljességgel aláírom, hogy igenis szükség van arra, hogy elkülönítsük, félretegyük e néhány szót.

De más okból: egész egyszerűen azért, mert *nem található meg* Descartes szövegében. A fordító betoldása. A latin szöveg csupán azt mondja: „*si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...*”, „ha talán valami nagyon újat feltalálnak”. Különös, hogy tézisének igazolása érdekében Derrida szabad elhatározásából azt választotta ki, tartotta meg és emelte ki, ami *csak az Elméletek* francia kiadásában található; szintén különös, hogy ragaszkodott hozzá, s azt állította, az „*extravagant*” szót „kifejezetten” Descartes használta.

Nem úgy tűnik tehát, hogy az álom példája Descartes számára csupán a bolondság esetének általánosítása vagy radikalizálása volna. Nem azért különbözteti meg a bolondságot az álomtól, mert gyenge, kevésbé jó, elégtelen, kevésbé „megvilágító”, „nem hatékony” példa volna; s korántsem csekélyebb érvényessége okán lesz mintegy félreteve megidézése után. A bolondság példája szemben áll az áloméval; konfrontálódnak egymással, és szembehelyezkednek egy egész különbségrendszer szerint, amely rendszer világosan artikulálódik a descartes-i diskurzusban.

Mert hogy attól tartok, Derrida e különbségek közül sokat figyelmen kívül hagy. Szavak betű szerinti különbségeit (*comparare/reminisce; exemplum transferre* meggyőzni; feltételes mód/ kijelentő mód). Képek tematikus különbségeit (tűz mellett lenni, kinyújtani a kezét és kinyitni a szemet/királynak képzelni magát, arannyal borítva lenni, üvegtestűnek lenni); szövegtani különbségeket a bevezetések elrendezésében és szembeállításában (az első az *insanus* és *demens*, illetve a *demens*-nek az *insanus*-ra gyakorolt *jogi implikációira* játszik rá; a második az „emlékezni, hogy aludtunk/meggyőződve lenni, hogy alszunk” megkülönböztetésére, illetve az ezzel az emlékekkel vonatkozásban álló elmében az egyikről a másikra történő *réalis átmenetre* játszik rá). De főként azon különbségeket, melyek az elméletek történéseinek a szintjén jelentkeznek, az egymásra következő *események* szintjén: az elméletek szubjektum által megtett *cselekedetek* (összehasonlítás/visszaemlékezés); az elméletek szubjektumban végbement *hatások* (egy különbség hirtelen és közvetlen észlelése/meglepődés-ámulat-különbség hiány tapasztalata); az elméletek szubjektum minősítése (érvénytelen, ha *demens* volna; érvényes, még ha *dormiens* is).

Látható, hogy a különbségek ezen utolsó halmaza vezérli az összes többi; nem annyira a szöveg jelölő szervezésére vonatkozik, mint inkább események (cselekedetek, hatások, minősítések) sorozatára, amely magával ragadja az elméletek diszkurzív gyakorlatát: a szubjektum módosulásairól van szó maga a diskurzus gyakorlata által. S az a benyomásom, hogy ha egy olvasó – legyen oly figyelem-

re méltóan kitartó, mint Derrida – megannyi betű szerinti, tematikus vagy szövegteni különbséget elvétett, akkor ez az alkotó elvek, jelesül a „diskurzív különbségek” félreismeréséből ered.

*

Magát az „elmélgedések” címet is észben kell tartanunk. Minden diskurzus kijelentések halmazából épül fel, melyek mindegyike a maga helyén s a maga idejében keletkezik, mint megannyi diszkurzív esemény. Ha pusztá demonstrációról van szó, e kijelentések események sorozataként olvashatók, melyek bizonyos számú formális szabály szerint kapcsolódnak egymáshoz. Ami a diskurzus szubjektumát illeti, ő egyáltalán nincs bevonva a demonstrációba: hozzá képest rögzített, változatlan és mintegy semlegesített marad. Ezzel szemben egy „elmélgedés”, mint megannyi diszkurzív esemény, új kijelentéseket teremt, melyek az elbeszélő szubjektum módosulásainak sorozatát hozzák magukkal: az elmélgedésben elhangzottakon keresztül a szubjektum átlép a homályból a fényre, a tisztátalanságból a tisztaságba, a szenvedélyek szorításából az eloldozottságba, a bizonytalanságból és a rendezetlen mozgásból a bölcsesség derűjébe stb. Az elmélgedésben a szubjektumra szünet nélkül hat a saját mozgása; diskurzusa hatásokat vált ki, melyek foglyul ejtik; a diskurzus kockázatnak teszi ki a szubjektumot, próbákon vagy kísértéseken viszi keresztül, állapotokat idéz elő benne, s oly státussal vagy minősítéssel ruházza fel, amelynek a kezdeti pillanatban nem volt birtokában. Röviden: az elmélgedés maga a létrehozott események hatása által mozgó és módosulásra képes szubjektumot feltételez. Ebből látni való, mi volna a demonstratív meditáció: diszkurzív események halmaza, melyek egyidejűleg alkotják olyan kijelentések csoportját, melyek a dedukció formális szabályai révén kapcsolódnak egymáshoz, illetve a kijelentő szubjektum olyan módosulásainak sorozatát, melyek folytonos láncban kapcsolódnak egymáshoz. Pontosabban a demonstratív elmélgedésben a formálisan kapcsolódó kijelentések abban a mértékben módosítják a szubjektumot, ahogyan előrehaladnak, megszabadítják meggyőződéseitől, avagy ellenkezőleg, szisztematikus kételkedéshez vezetnek el, megvilágosodásokat vagy elhatározásokat váltanak ki, eloldják kötöttségeitől vagy közvetlen bizonyosságaitól, új állapotokba vezetnek át. És megfordítva, a szubjektum döntései, hullámvásai, áthelyeződései, első vagy szerzett minősítései tesznek lehetővé új kijelentéshalmazokat, amelyek a maguk részéről szabályszerűen következnek egymásra.

Az *Elmélgedések* e kettős olvasatot követeli meg: egyfelől kijelentések *rendszer*t alkotó halmaza, melyen minden egyes olvasónak végig kell haladnia, ha próbára akarja tenni igazságukat; másfelől módosulások *gyakorlatot* alkotó halmaza, melyeket minden egyes olvasónak végre kell hajtania, ha ő maga akar a szubjektum lenni, aki saját nevében kimondja ezt az igazságot. És ha valóban vannak az *Elmélgedések*nek bizonyos helyei, amelyek kimerítően megfejthetők kijelentések rendszeres láncolataként – ezek a tiszta dedukció mozzanatai –, akkor ezzel szemben léteznek egyfajta „khiazmusok” is, ahol a diskurzus két formája keresztezi egymást, s ahol a szubjektumot módosító gyakorlat rendezi a kijelentések sorát, vagy vezérli a különálló demonstratív csoportok kapcsolódását. Úgy tűnik, hogy a bolondságról és az álomról szóló passzus ezek közé tartozik.

Tekintsük most újra a maga egészében, mégpedig mint a demonstratív és az aszketikus vonulat kereszteződését!

1. A közvetlenül megelőző passzus gyakorlati szillogizmusként jelenik meg.

Nem szabad bíznom abban, ami egyszer becsapott.

Az érzékek, amelyek révén mindent birtokolok, amit a legigazabbnak és legbizonyosabbnak fogadtam el, megcsaltak, nem is egyszer.

Tehát nem szabad többé bíznom bennük.

Látható: deduktív töredékről van szó, amely általános érvényű: *minden*, amit a *legigazabbnak* fogadtunk el, kétségbe vonódik az azokat szállító érzékekkel együtt. *A fortiori*, semmi nem maradhat tehát, ami ne válna legalább ennyire kétségessé. Szükség van arra, hogy még általánosítsunk? Derrida hipotézise – miszerint a bolondság (hatástalan) és az álom (hatásos) példája hivatottak végrehajtani eme általánosítást, és még tovább vinni a kételkedés-szillogizmust – tarthatatlan tehát. Akkor mi végre említődnek?

2. Nem annyira ellenvetés vagy megszorítás, mint inkább ellenállás okán említődnek: vannak érzékelhető dolgok, amelyekben „*ésszerűen* nem kételkedhetünk”. A „*plane*” szót adta vissza a fordító az „ésszerű”-vel. Mi hát e „lehetetlenség”, amikor az imént állítottunk fel egy teljességgel kényszerítő erejű szillogizmust? Mi hát ezen akadály, ami szembe-szegül azzal, hogy „átfogóan”, „egészen”, „teljesen” (*ésszerűen*?) kételkedjünk, amikor az imént védelmeztünk meg egy *ésszerűen* megtámadhatatlan érvelést? Ez annak lehetetlensége, hogy a szubjektum ténylegesen megvalósítson az őt magát módosító gyakorlatban egy ilyen általános kételkedést; ez annak lehetetlensége, hogy önmagát mint egyetemesen kételkedő szubjektumot konstituálja. Egy ilyen általános érvényű szillogizmus után problémát okoz még az óvatossági intelem tényleges kételkedésként való újrafelvétele is, a szubjektum, „aki tudja, hogy mindenben kételkednie kell” átalakulása egy olyan szubjektummá, „aki minden dologra alkalmazza elhatározását, hogy kételkedik”. Jól látható, miért adta vissza a fordító a „*plane*” szót „*ésszerűen*”-nel: miközben meg akarom valósítani ezt az *ésszerűen* szükséges kételkedést, annak teszem ki magam, hogy elveszitem az „ésszerű” minősítést, amelyet az elmékedések elején érvényre juttattam (mégpedig legalább három alakban: elég érett az elmém, mentes vagyok gondoktól és szenvedélyektől, biztosítottam békés visszavonulásomat). Ha meg akarom oldani, hogy mindenben kételkedem, akkor szabad-e *ésszerűségem* hitelteleníteni? Ha meg akarom tartani *ésszerű* minősítésemet, szabad-e lemondanom e kételkedés véghezviteléről, vagy legalább általában való véghezviteléről?

A „teljesen kételkedni tudni” szavak fontossága abból ered, hogy e két diszkurzív forma kereszteződési pontját jelzik – a rendszer és a gyakorlat formájáét: az aszketikus diszkurzivitás szintjén még nem vagyunk képesek *ésszerűen* kételkedni. Merthogy ez utóbbi fogja irányítani a rákövetkező kibontakozást, és nem a kétséges dolgok kiterjedése a kérdéses, hanem a kételkedő szubjektum státusa, ama minősítés kidolgozása, amely lehetővé teszi számára, hogy egyszerre legyen „mindenben kételkedő” és *ésszerű*.

De mi hát az akadály, a kételkedés gyakorlatának ellenállási pontja?

3. A *testem* és a közvetlen észleletem arról, hogy van? Pontosabban egy térség, amely mint „eleven és közeli” határoztatik meg (szemben mindazon „távoli” és „halvány” dolgokkal, amelyeket gond nélkül kétségbe tudok *vonni*): itt vagyok, házikabátba öltözve, ülök a tűz mellett; röviden: a ténylegesen megvalósult dolgok egész rendszere, melyek elmékedésem e pillanatát jellemzik. Életbevágóan fontos, hogy Descartes itt nem a bizonyossá-

got idézi meg, mellyel saját testünkről általában rendelkezünk, hanem éppenséggel mindazt, ami az elmélkedés e meghatározott *pillanatában ténylegesen* ellenáll annak, hogy a *ténylegesen megvalósulva* elmélkedő szubjektum megvalósíthassa a kételkedést. Látható: korántsem bizonyos dolgok állnak ellen önmaguknál (természetüknél, egyetemességüknél, intelligibilitásuknál) fogva a kételkedésnek, hanem az, ami az elmélkedő szubjektum tényleges megvalósultságát jellemzi (elmélkedésének helye, a gesztus, hogy éppen elmélkedik, az észleletek, melyek gondolkodóba ejtik). Ha valóban kételkednék a ténylegesen megvalósult dolgok e rendszerében, ésszerű volna-e még? Nem mondana-e le egy ésszerű elmélkedés mindama garanciáiról, melyeket magának választott, amint az imént mondotta volt vállalkozása első pillanatában: elég előrehaladott korú, de nem túlságosan (eljött a pillanat, amikor nem szabad annyiban hagyni a dolgokat), körülményei (nyugalomban van, gondok nélkül, melyek szórakoztató tehetnék), helyzete (békés visszavonultság). Ha szabad kételkednem a helyben, ahol vagyok, a figyelemben, amelyet e papírlapnak szentelek, s ebben a tűzmelegben, amely jelen pillanatomat fémjelzi, hogyan maradhatnék meggyőződve vállalkozásom ésszerű jellegéről? Ha kétségbe vonom mindazt, ami ténylegesen megvalósult, akkor nem tesz-e egyben lehetetlenné minden ésszerű elmélkedést, és nem fosztom-e meg minden értékétől elhatározásom, hogy végre felfedezem az igazságot?

A két példát – egyiket a másik mellett, mindkettő a szubjektum tényleges állapota rendszerének kétségbevonására kényszerít – azért hozza fel, hogy erre a kérdésre válaszoljon.

4. Első példa: a bolondság. A bolondok valóban teljességgel illúziókat táplálnak afelől, hogy mi konstituálja tényleges állapotukat: azt hiszik, fel vannak öltözve, pedig meztelemek, azt hiszik, királyok, pedig szegények. De magamra vehetem-e ezt a példát? Tényleges elhatározássá alakíthatom-e rajta keresztül a javaslatot, hogy mindenben kételkednünk kell, ami az álomból jön? Lehetetlen: a bolondok *isti sunt dementes*, azaz jogilag hiteltelenek mint ésszerű szubjektumok, és ha magamat úgy minősíteném, mint őket, az ő példájuk nyomán („példájukhoz igazodnék”), akkor az engem tenne hiteltelenné, és nem lehetnék ésszerű szubjektuma az elmélkedésnek („éppennyire esztelen volnék...”). Ha arra használjuk a bolondság példáját, hogy átmenjünk a rendszerekről az aszkézisre, a javaslatról az elhatározásra, akkor jóllehet konstituálhatjuk magunkat mindent kétségbe vonó szubjektumként, de nem minősülhetünk továbbra is olyan szubjektumnak, aki ésszerűen vezeti elmélkedését a kételkedésen keresztül az esetleges igazságig. A tényleges állapot ellenállását a kételkedés gyakorlatával szemben túl erős példa csökkenti le: magával sodorja az érvényes elmélkedés lehetőségét; a „kételkedő szubjektum” – „elmélkedő szubjektum” kettős minősítése ez esetben egyidejűleg nem lehetséges.

Abban, hogy a bolondságot mint minden igazságkeresés elhiteltelenítőjét fogja fel; hogy nem volna „ésszerű” magára alkalmazni a szükséges kételkedés megvalósításának érdekében; hogy nem képes színlelni akár csak egy pillanatra is; hogy a lehetetlenség nyomban a *demens* terminus megbélyegzésében tör ki: itt a döntő pont, ahol Descartes elhatárolja magát mindazoktól, akik számára a bolondság így vagy úgy az igazság hordozója vagy megvilágítója lehet.

5. Második próba: az álom. A bolondság tehát ki lett zárva, korántsem mint elégtelen példa, hanem mint túláradó és lehetetlen próba. Így az álmot idézi meg: éppúgy kétségbe vonja a szubjektum tényleges állapotát, mint a bolondság (azt hiszi, hogy az asztalánál ül, pedig meztelenül fekszik ágyában); viszont számos dologban különbözik tőle: része a szubjektum lehetséges állapotainak (ember vagyok), gyakran aktualizált lehetséges állapotainak (szokásom aludni és álmodni), emlékeinek (jól emlékszem, hogy

álmodtam), illetve azon emlékeinek, melyeknek benyomása a legélesebb (amennyiben képes vagyok érvényesen összehasonlítani aktuális benyomásomat és álomemlékemet). Az álom e tulajdonságai alapján lehetséges végrehajtani az elmélkedő szubjektum saját tényleges állapota kétségbevonásának gyakorlatát. Első mozzanat (ami meghatározza a próbát): emlékszem, hogy azt álmodtam, amit aktuálisan észlelek mint tényleges állapotomat. Második mozzanat (ami egy pillanatra látszólag érvényteleníti a próbát): a gesztus, hogy maga az arról való elmélkedés pillanata, hogy alszom-e, látszólag az ébrenlét világosságával és elkülönítettségével rendelkezik. Harmadik mozzanat (ami érvényessé teszi a próbát): nemcsak álmom képeire emlékszem, hanem világosságuk is oly nagy, mint aktuális benyomásaimé. Negyedik mozzanat (ami lezárja a próbát): egyszerre látom nyilvánvalóan, hogy álom és realitás megkülönböztetésének nincs biztos jegye; és annyira meg vagyok lepődve, hogy többé nem tudom egészen biztosan, ebben a bizonyos pillanatban nem alszom-e éppen. A sikeres próba e két oldala (bizonytalan ámulat és nyilvánvaló látomás) konstituálja a szubjektumot mint saját jelen állapotában ténylegesen kételkedő és mint elmélkedést érvényesen folytató szubjektumot, aki mindent félretesz, ami nem nyilvánvaló igazság. A két minősítés (mindenben kételkedő, ami az érzékekből ered, illetve érvényesen elmélkedő) ténylegesen megvalósult. A szillogizmus megkövetelte egyidejű működésüket; az elmélkedő szubjektum jelen állapotának tudata megakadályozta, hogy e követelmény teljesüljön. A kísérlet, hogy a bolondok példáján igazítsa ki az inkompatibilitást, igazolta azt; ellenben az erőfeszítés, hogy aktualizálja az álom eleveenségét, megmutatta, hogy ez az inkompatibilitás nem meghaladhatatlan. És az elmélkedő szubjektumból kételkedő szubjektum válik két ellentétes próba révén: az egyik, amely a szubjektumot mint ésszerű szubjektumot konstituálta (szemben a hitelét veszített bolonddal), a másik, amely mint kételkedő szubjektumot konstituálta (az álom és az ébrenlét megkülönböztetethetlenségében).

A szubjektum eme minősítése végül elfogadtatván (*Age somniumus*) a szisztematikus diszkurzivitás újra keresztezheti a gyakorlat diskurzusát, felülkerekedhet, vizsgálhatja az intelligibilis igazságokat egészen addig, míg egy új, aszketikus mozzanat az elmélkedő szubjektumot mint a „nagy csaló” egyetemes tévedése által fenyegetett szubjektumot konstituálja. De a „nem-bolond” (akárcsak az „esetleges álmodó”) minősítés még az elmélkedés e mozzanatában is érvényben marad.

*

Úgy tűnik számomra, Derrida ráérezett, eleveenséggel és mélységgel, hogy a bolondságról szóló e passzusnak különleges helye van az *Elmélekések* kibontakozásában. S ezt az érzést átírja szövegébe még abban a pillanatban is, amikor úrrá akar lenni rajta.

1. Derrida annak érdekében, hogy elmagyarazza, az *Elmélekések* e bizonyos helyén a bolondságról van szó, feltalál egy hangváltást, ami áthelyezné, kívülre vetné és kiűzné magából a szövegből a nehezen értelmezhető felkiáltást: „de hát ők örültek”.

Derrida valóban kényelmetlen problémával találta szembe magát. Ha igaz, ahogyan felteletezi, hogy az első *Elmélekés* egész mozgása a kételkedés általánosítását eszközlí, akkor miért áll meg – akár egy pillanatra is – a bolondságnál, sőt az álomnál? Miért bajlódik annak igazolásával, hogy az eleven és közeli észleletek nem kevésbé kétségesegek, mint a halványabbak és távolibbak, minekutána az imént állapította meg, *általánosan*, hogy nem szabad bízni abban, ami az érzékektől ered? Miért e vargabetű a testem, e papír, e tűz különös vonatkozása felé, miért a kitérő a bolondság és az álom sajátos csalásai felé?

Ezt az elhajlást Derrida törésszámba veszi. Idegen beavatkozást képzeli, egy értelmileg visszamaradott egyén skrupulusait vagy habozását, akit aggaszt a mozgás, amely túlrad, és amely az utolsó pillanatban utóvédharcot vív. Amint Descartes kimondta, hogy nem szabad bízni az érzékekben, mintha egy hang emelkednék szólásra, egy városias bölcsességgel megáldott idegen paraszt hangja. A maga egyszerű módján megpróbálná legalább tompítani, korlátozni a gondolkodó elhatározását: „rendben van, hogy kétségbe vontok bizonyos észleleteket, de [...] hogy itt ültök a tűz mellett, ezt a nyelvet beszélitek, ezt a papírt tartjátok a kezetekben és más hasonló dolgok”,³ bolondnak kellene lennie, aki ebben kételkedik, pontosabban csak a bolondok tévedhetnek ilyen bizonyos dolgokban. Én aztán nem vagyok bolond. Majd Descartes visszavenné a szót, s azt mondaná e nyakas falusinak: tudom, hogy Ön nem bolond, ha egyszer nem tudja rászáni magát; de emlékezzen csak vissza, hogy Ön minden éjjel álmodik, és mindennapi álmai nem kevésbé bolondok, mint a bolondság, amelyet Ön visszautasít. És a saját testében kételkedni nem tudó, hisz bolondnak lenni nem akaró közbeszóló naiv habozását legyőzné az álom példája, amely annyival „természetesebb”, „közönségesebb”, „egyetemesebb”.

Csábító hipotézis. A legjobban oldja meg Derrida problémáját: megmutatja, hogy a filozófus egyenesen halad előre „a létezőség totalitásának” megkérdőjelezése felé; hogy éppen ez eljárásának filozófiai formája és jellemző jegye. Csak azért állt meg egy pillanatra egy oly sajátosság „létezőség”-nél, mint a bolondság, mert egy együgyű megrántotta a kabátujját, és kérdőre vonta; a maga jószántából korántsem maradt volna hátra ezeknél a meztelen királyokról és korszokról szóló történeteknél. Így a bolondság elutasítása, s a „de hát ők örültek” váratlan felkiáltása maguk találnak elutasításra és a filozófiai diskurzuson *kívülre* való háromszoros elzárásra Derridánál. Hiszen másik szubjektum beszél (nem az *Elmélkedések* filozófusa, hanem ez a közbeszóló, aki rosszul kikapált hangját hallatja); hiszen a nem-filozofikus naivítás pozíciójából beszél; hiszen, végezetül, a szót visszavevő és az álom „erősebb” és „bizonyítóbb erejű” példáját idéző filozófus lefegyverzi az ellenvetést, és a bolondságot elutasítóval valami annál is rosszabbat fogadtat el.

De most láthatjuk, milyen árat fizetett Derrida ügyes hipotéziséért. Mellőz számos *szó szerinti* elemet (melyek nyomban előtűnnek, ha vesszük a fáradságot a latin szöveg és a francia fordítás összehasonlítására); kihagyja a *szövegtani* különbségeket (az álom- és a bolondság-bekezdések közötti jelentéstani és nyelvtani szembenállások egész játékát); végül és mindenekelőtt eltörli a lényegi *diskurzív* meghatározottságot (a gyakorlat és a demonstráció két vonulatát). Derrida miközben e másik, közbeszóló és együgyű hangot képzeli Descartes írása mögé, furcsamód kioltja a szöveg minden különbségét. Vagy még inkább, miközben eltörli e különbségeket, miközben mindinkább egymáshoz közelíti a bolondság próbáját és az álom próbáját, miközben első, halvány és hiányos vázlatot csinál az egyikből, miközben az egyik elégtelenségét a másik egyetemességében oldja fel: eközben Derrida a descartes-i kirekesztés nyomában jár. Descartes számára az elmélkedő szubjektumnak magát nem-bolondnak minősítve kellett kizárnia a bolondságot. Márpedig e kirekesztés a maga részéről kétségkívül túl veszélyes Derrida számára: immár nem a hitelvesztés kockázata miatt, mellyel a filozófáló szubjektumra lecsapni készül, hanem a minősítés miatt, mellyel a filozófiai diskurzust bélyegeznék meg. A kirekesztés valójában mint a bolond diskurzushoz képest „másikat” határozna meg azt; a kívüllevés viszonylatát hozná létre közöttük; a „másik oldalra” tessékelné a filozófiai diskurzust abbéli pusztá vélelmében, hogy nem bolond. Márpedig e megosztástól,

³ Derridát idézem. Tudjuk, hogy Descartes szövegében e dolgokat, melyekben nehéz kételkedni, nem „természetűk”, hanem közelségük és elevenségük jellemzi. Az elmélkedő szubjektumhoz képest.

kívüllevéstől, meghatározottságtól meg kell óvni a filozófus diskurzusát, ha az „minden véges és meghatározott totalitás meghaladásának terve” akar lenni. Lévéen meghatározó, e descartes-i kirekesztést ki kell tehát rekeszteni. Ennek érdekében Derrida, mint látjuk, három műveletre kényszerül: a szöveg minden látható ökonómiája ellenére azt kell állítania, hogy a bolondságban rejlő kételkedési potenciál *a fortiori* benne foglaltatik az álomban; azt kell képzelnie (hogy számot adhasson arról, hogy mindennek ellenére szó van a bolondságról), hogy másvalaki zárja ki a bolondságot a saját szakállára és egy közbevetés átlója szerint; végül együgyű parasztosságát leleplezve el kell vennie e kirekesztés minden filozófiai státusát. Belefoglalással fordította át a descartes-i kirekesztést; ellenvetés-státust adva diskurzusának, kirekesztette a kirekesztőt; filozófia előtti naivitásában elutasítva kirekesztette a kirekesztést: nem kevesebbre volt szüksége Derridának ahhoz, hogy a descartes-i szöveg végére járjon, és semmivé tegye a bolondság kérdését. Láthatjuk az eredményét: a szövegkülönbségek elhagyása, valamint egy hangkülönbség ezt ellensúlyozó feltalálása a második szintre vezetik vissza a descartes-i kirekesztést; így végül kizárt, hogy a filozófiai diskurzus kirekeszti a bolondságot.

2. De a bolondság így nem tehető semmivé. Ha tényleg feltesszük is, hogy Descartes nem „beszélt” volna a bolondságról ott, ahol az *insani*-ről és a *dementes*-ről van szó a szövegben, ha feltesszük is, hogy egy pillanatra átengedte a szót egy parasztnak, hogy megfogalmazzon egy ennyire faragatlan kérdést, akkor nem mondhatnánk-e azt, hogy furfangosan és hallgatólagosan bár, de hozzáfogott a bolondság kirekesztéséhez?

Nem mondhatnánk-e azt, hogy ténylegesen és folyamatosan megkerülte a bolondság kérdését?

Derrida jó előre megfelel az ellenvetésre. Persze, Descartes igenis szembenéz a bolondság kockázatával; de nem ahogy Ön állítja, előzetesen és szinte marginálisan a korszok és meztelen királyok esete kapcsán, hanem filozófiai vállalkozásának magát a velejét tekintve; pontosan ott, ahol diskurzusa, elszakadván az érzékek tévedéseire vagy az agy eltömődéseire vonatkozó természetes megfontolásoktól, radikális dimenziót ölt a hiperbolikus kételkedésben és a gonosz szellem hipotézisében. Nos, itt foglalkozik és néz szembe a bolondsággal: a gonosz szellemmel valójában azt tételezem fel, hogy radikálisabban csalatkozom még azoknál is, akik azt hiszik, üvegtüstük van; egyenesen arról is meggyőzhetem magam, hogy 2 meg 3 az nem 5; azután a *cogitó*val elérem azt a végső csúcsot, azt a minden meghatározottsághoz képest túlzást, amely megengedi, hogy azt mondjam – tévedve vagy sem, bolondan vagy sem –, hogy vagyok. A gonosz szellem volna ekképpen az a pont, ahol a filozófia maga, mégpedig a rá jellemző túlzásban, a bolondságot kockáztatja; s a *cogito* az a pillanat, amikor a bolondság elenyészik (nem azért, mert ki van rekesztve, hanem mert az értelemmel szembeni meghatározottsága irrelevánssá válik). Ezért hát Derrida szerint nem kell túl nagy fontosságot tulajdonítani a paraszt apró tréfájának, aki a szöveg elején beront a falu bolondjaival: csengettyűik ellenére sem sikerül feltenniük a bolondság kérdését. Ezzel szemben az Esztelenség minden fenyegetése ott villódná a gonosz szellem máskéülben aggasztó és sötét alakjai alatt. Ugyanígy a bolondok legrosszabb esztelenségeinek újraélése az álomban a szöveg elején könnyű győzelem volna; ezzel szemben a gonosz szellem nagy örjögése után nem kevesebbre, mint a *cogito* csúcspontjára (és a „létezés totalitására” feletti túlzására) volna szükség ahhoz, hogy a bolondság és az ész meghatározottságai mint nem radikálisak tűnjenek fel. Az egyetemes csaló nagy, ünnepélyes színháza és a „gondolkodom” az esztelen és az alvó még természetes meséjét ismétlik meg, ezúttal a filozófiai radikalitásban.

Derridának azért, hogy egy efféle értelmezés tartható legyen, először is tagadnia kellett, hogy szó van a bolondságról ott, ahol meg van nevezve (mégpedig sajátos, gondtal megkülönböztetett kifejezésekben); most pedig bizonyítani kell, hogy ott van szó róla, ahol nincs megnevezve. E bizonyítást Derrida két szemantikai levezetéssor segítségével hajtja végre. Elégséges idézni őket:

Gonosz szellem: „totális bolondság”, „totális fejetlenség”, „a test rendetlensége” és „a tiszta gondolkodás felfordulása”, „esztelenség”, „felfordulás, melyet nem vagyok képes uralni”.

Cogito: „bolond vakmerőség”, „bolond terv”, „terv, amely elismeri a bolondságot mint szabadságát”, „hiperbola szabálytalansága és mértéktelensége”, „hallatlan és egyedi kilengés”, „a Semmi vagy a Végtelen felé való kilengés”, „hiperbolikus csúcs, amelynek, mint általában minden tiszta bolondságnak, hallgatagnak kellene lennie”.

Mindeme levezetések Descartes szövege körül szükségesek ahhoz, hogy a gonosz szellem és a *cogito*, Derrida óhaja szerint, a bolondsággal való szembenézés igazi színterévé váljanak. De ennél többre van szükség: arra, hogy kitöröljön magából Descartes szövegeiből mindent, ami arra mutat, hogy a gonosz szellem epizódja szándékos, ellenőrzött, kordában tartott gyakorlat, amelyet elejétől a végéig egy olyan elmélkedő szubjektum visz véghez, aki soha nem hagyja magát zavartatni. Ha igaz, hogy a gonosz szellem hipotézise jóval túlterjeszti a tévedés gyanúját azokon az érzékcsalódásokon, melyekre bizonyos bolondok nyújtanak példát, akkor az, aki megalkotja e fikciót (mégpedig maga a tény révén, hogy szándékosan és a gyakorlat által alkotja meg), elkerüli annak kockázatát, hogy „elhiggye”, amint az a bolondok szerencsétlen esetében így van. Megtévesztenek bennünket, de nem imponálnak nekünk. Lehet, hogy minden illúzió, de minden hihetőség nélkül. A gonosz szellem kétségkívül jobban megtéveszt, mint az eltömődött agy; életre tudja hívni a bolondság minden csalóka díszletét; teljesen más dolog, mint a bolondság. Egyenesen azt is mondhatnánk, hogy az ellentéte: mivel míg a bolondságban *hiszem*, hogy csalóka bíbor fedi nyomorú meztelenségemet, addig a gonosz szellem hipotézise megengedi, hogy *ne higgyem*, hogy ez a test és ez a kéz létezik. Az igaz, hogy az ámitás kiterjedését tekintve a gonosz szellem nem marad el a bolondság mögött; de a szubjektumnak az ámitáshoz képest elfoglalt helyzetét tekintve a gonosz szellem és az esztelenség szigorúan szemben állnak egymással. A gonosz szellem azután újítja meg a *bolondság* potenciálját, hogy az elmélkedés gyakorlata kizárta annak a kockázatát, hogy *bolondok vagyunk*.

Olvassuk újra Descartes szövegét! „Azt gondolnám, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és minden egyéb külső dolog csupán érzékcsalódás és álom” (miközben a bolond azt hiszi, hogy illúziói és álmai valóban az ég, a levegő és a külvilág minden dolga). „Úgy tekinteném magam, mint akinek nincs keze, szeme [...], hanem hamisan hiszi mindeme dolgokat” (miközben a bolond tévesen azt hiszi, hogy teste üvegből van, de magát *nem* úgy tekinti, mint aki hamisan vélekedik). „Gondosan ügyelni fogok arra, hogy ne higgyek el semmilyen hamisságot” (miközben a bolond mindezt elfogadja).

Jól láthatjuk: a cseles csalóval szemben az elmélkedő szubjektum nem úgy viselkedik, mint az egyetemes tévedés által bolonddá tett bolond, hanem mint a nem kevésbé cseles, mindig éber, állandóan ésszerű ellenfél, aki mindig ura marad fikciójának: „szilárd lélekkel óvakodni fogok e nagy csaló minden cseleitől, s hogy ez a csaló – legyen mégoly hatalmas és agyafúrt – bármit is rám tudjon kényszeríteni”. Jócskán messzire kerültünk a Derrida által csinosan variált témáktól: „totális bolondság, totális fejetlenség, amit *nem tudok kordában tartani*, mert rám van *szabva* – a hipotézis értelmében –, és

amiért nem vagyok többé felelős”. Hogyan is képzelhetnénk, hogy az elmélkedő szubjektum nem felelős többé azért, amit maga nevez „kínos és fáradságos terv”-nek?

*

Kérdezhetnénk talán, miképpen eshetett meg, hogy egy szövegekkel szemben oly aprólékos és oly éber szerző, mint Derrida, nem csak ennyi dolgot figyelmen kívül hagyott, hanem megannyi áthelyezést, felcserélést, behelyettesítést is véghezvitt? De talán csupán annak ismeretében kell ezt firtatnunk, hogy Derrida csak egy régi hagyományt elevenít fel olvasatában. Ennek egyébként tudatában is van; s úgy tűnik, e hűség tényleg megnyugtatja. Mindenesetre visszaretten attól, hogy arra gondoljon, a klasszikus interpretátorok figyelmetlenségéből mellőzték a bolondságról és az álomról szóló passzus fontosságát és sajátosságát.

Egy dologban legalább teljesen egyetérttek: egyáltalán nem figyelmetlenségük az oka, hogy a klasszikus interpretátorok – Derrida előtt és hozzá hasonlóan – kitörölték Descartes e passzusát. Hanem rendszer okán. Egy rendszer okán, amelynek ma Derrida a legeltökéltebb képviselője annak utolsó fellángolásában: diszkurzív gyakorlatok szövegnyomokra való redukálása; bekövetkező események elhagyása annak érdekében, hogy csak egyetlen olvasat jegyeit őrizték meg; hangok feltalálása a szöveg mögött annak érdekében, hogy ne kelljen vizsgálni, miképpen vonódik be a szubjektum a diskurzusba; az eredetinek mint kimondottnak és ki nem mondottnak a megbélyegzése a szövegben annak érdekében, hogy ne kelljen áthelyezni a diszkurzív gyakorlatokat arra a transzformációs mezőre, ahol végbemennek.

Nem mondanám, hogy metafizika, a metafizika vagy annak bezárulása mindaz, ami a diszkurzív gyakorlatok e „textualizálódása” mögött rejtőzik. Jóval messzebb mennék: azt mondanám, hogy történetileg jól meghatározott kis pedagógia, amely nagyon is látható módon nyilvánul meg. Pedagógia, ami arra tanítja a tanítványt, hogy a szövegen kívül semmi nincs, viszont benne, szóközeiben, üres helyein és ki-nem-mondásaiban a kezdet tartaléka regnál; hogy tehát egyáltalán nem szükséges másutt keresni, ám itt, ha nem is a szavakban, hát az áthúzott szavakban, *rácsozatukban* megnyilatkozik „a lét értelme”. Pedagógia, ami fordítva adja meg a mesterek hangjának a határtalan szuverenitást, amely megengedi számukra, hogy a végtelenségig újraolvassák a szöveget.

Bourdin atya feltételezte, hogy Descartes szerint nem lehetséges a bizonyos dolgokban kételkedni akkor sem, ha alszunk vagy nem vagyunk eszünknel. A megalapozott bizonyossághoz képest az álom vagy delírium ténye irreleváns volna. Erre az értelmezésre Descartes egész kifejezetten azt válaszolja: „Nem emlékszem, hogy effélel mondtam volna, még elaludván álomban sem.” Valóban: semmi nem fogható fel világosan és elkülönítetten, ami nem igaz (s e szinten nincs feltéve a kérdés, vajon az, aki felfog, álmodik-e vagy delirál). Viszont, teszi hozzá nyomban Descartes, ki tudja hát *megkülönböztetni* „azt, ami világosan el van gondolva, és ami csak annak tűnik és látszik”? Ki képes hát tudni, mint gondolkodó vagy elmélkedő szubjektum, hogy világosan tud vagy sem? Ki képes nem csalódásokba ringatni magát saját bizonyossága felől, és nem hagyni, hogy rátelepedjen? Hacsak nem éppen azok, akik nem bolondok? Azok, akik „bölcsek”. És Descartes visszavág Bourdin atya felé: „De minthogy csak a bölcsek osztályrésze, hogy megkülönböztessék azt, ami világosan el van gondolva, és ami csak annak tűnik és látszik, nem csodálkozom, hogy ez a jóember keveri az egyiket a másikkal.”

Fordította Gángó Gábor