

Márkus György

## VAN-E TESTE AZ ESZMÉKNEK? AVAGY IRODALMI „FORMA” ÉS FILOZÓFIAI „TARTALOM” DESCARTES-NÁL

Descartes köztudomásúlag dualista volt. Azaz feltételezte, hogy az elme és a test két különböző szubsztancia, melyeknek egyáltalán nincs közös tulajdonságuk, noha kölcsönhatásban állnak egymással abban a kvázi-szubsztanciális kompozitumban, amelyet embernek nevezünk. Ezt a pszichikus történések s tőlük elválaszthatatlan gondolati tartalmak (az ideák) és a testi állapotok közti – épp kölcsönhatásuk teremtette – megfelelést azonban Descartes súlyosan korlátozta. Ez dualizmusának egyik sajátos vonása. Ugyanis szerinte csak azoknak az eszméinknek vannak testi/fiziológiai „pendant-jai”, amelyek – mint az érzetek, észleletek, képzetek vagy emlékképek – valamilyen mértékben „képi” jelleggel bírnak. Képiség (a konfúzió ezzel együtt járó lehetőségével) és testiség nála szorosan összefüggenek egymással. A tiszta értelmi belátás eszméinek – matematikai és metafizikai fogalmainknak – feltételezése szerint egyáltalán nincs testi megfelelőjük. S ez legszigorúbban épp metafizikai ideáinkra érvényes. Mert legegyszerűbb matematikai fogalmainkhoz még asszociálhatunk képzeteket – ez teszi mindenki számára oly könnyen beláthatóvá a geometria axiómáit, noha aztán a tudományos matematikai gondolkodás kibontakozásának akadályává válik. Ami azonban metafizikai eszméinket illeti, ezek bármiféle képi megjelenítése csak és kizárólag hibaforrás. Descartes egyik leggyakoribb s legsúlyosabb vádja kritikusaival szemben az, hogy csak a képzelőerő segítségével képesek felfogni az olyan fogalmakat, mint az „elme” vagy „Isten” – s ennek következtében tökéletesen félre is értik azokat.

Descartes eme nézeteit azonban nem oly egyszerű összeegyeztetni filozófiájának gyakorlatával. Ebben ugyanis a filozófiai gondolatok és gondolatmenetek képies megjelenítése nemcsak nagy, hanem különleges szerepet is játszik. S itt elsősorban nem az ezeket érzékletessé tevő nagyszerű metaforák egész sorára gondolok, hanem azokra a nagyszabású *fikciókra*, amelyek e művekben alapvető *argumentatív* szerepet játszanak – s amelyekkel összehasonlítva az analitikus filozófia kedvelt gondolatkísérletei vértelennek és ötletszegénynek tűnnek. Így áll például a karteziánus fizikát röviden felvázoló 5. ÉRTEKEZÉS középpontjában egy, az imaginárius terekben keresendő elképzelt világ teremtésének és önfejlődésének (a LE MONDE-ban részletesen kifejtett) története. Így szólítja fel az 1. MEDITÁCIÓ olvasóját nemcsak arra, hogy képzelje el: élete s egész tapasztalata nem más, mint álombeli képzelgés, hanem ehhez még hozzáfűzi legsúlyosabb szkeptikus érvként a *genius malignus*, egy korlátlanul hatalmas s éppoly gonosz démon az EZEREGYÉJSZAKÁ-ba illő képzetét. S a metafizika világos fogalmainak a képzelőerő zavaros fikcióival való összeférhetlenségét hangsúlyozó Descartes itt állandóan arra biztatja az olvasót, hogy vésse jól elméjébe s akaratának megfeszítésével ragaszkodjék e fikciókhoz: „szándékosan csapja be önmagát, és képzelje el...”. S ami leginkább meggondolkoztató, az nem e fikciók egyszerű jelenléte és súlya, hanem az a tény, hogy

ezek (mint ezt majd igazolni próbálom) nem eliminálhatók, logikai érveléssel nem helyettesíthetők: argumentatív erejük nem választható el képiségüktől.

Mindennek fényében fel kell tennünk a kérdést: vajon nincs-e mégis „teste” Descartes filozófiai eszméinek? Testen itt persze nem agyi reprezentációjukat értem, hanem *irodalmi/textuális* materializációjukat. Vajon ez utóbbi pusztán olyan külső köntös-e, amely csak arra jó, hogy láthatóvá (esetleg vonzóvá) tegye a testetlen eszmék különben oly világos körvonalait azok számára, akiknek lelki szemeit a testiek még elvakítják? Vagy pedig e filozófia maga is olyan kompozitum, amelyben az irodalmi forma illékony, fiktív materialitása és a filozófiai gondolatok eszmeisége kvázi-szubsztanciális egységet alkot?

E probléma marginálisnak tűnhet – azt hiszem azonban, hogy ma nincs minden aktualitás nélkül. Napjaink filozófiáját az a veszély fenyegeti, hogy oly mértékben és úgy polarizálódik, ami alááshatja a filozófia törekény, csak a szemben álló irányzatok állandó konfrontációjában megvalósuló egységét. A bölcelet racionalitása nevében a szigorú fogalmi elemzésen alapuló diszkurzív érvelést követelő s egyedül azt elismerő filozófiák, amelyek ugyanakkor gyakran belevesznek a csak szakembert érdeklő s csak annak számára érthető részproblémák beható vizsgálatába – a front egyik oldalán. „Literárius” filozófiák, melyek esztétizáló iróniával felfüggeszteni látszanak a bölcelet igazságigényét, s esetenként arra is hajlanak, hogy a logikus argumentációt magát csupán a kényszer személytelen s leplezett formájának tekintsék – a másikon. Lényegesen eltérő gondolkodói stílusok és kifejtési normák egyidejű jelenléte az újkori filozófia egész történetét jellemezte. Ami ma aggodalomra ad okot, az az ezek közti dialógus fokozódó ellehetetlenülése, ami néha a kultúrbotrány szintjét súroló formákban jelentkezik. Mert így jellemezném egy sor neves analitikus filozófus nyilvános fellépését Derrida oxfordi meghívása ellen – de úgyszintén a vitának azt a módját is, amelyet Derrida egyes esetekben – legeklektánsabban Gadamerrel szemben – gyakorolt.

Mai helyzetünkben visszatekintve Descartes-ot – az újkori filozófia atyját – ambivalensen ott találhatjuk ennek a problematikus fejlődésnek a kiindulópontján is. Hisz ő egyrészt az abszolút bizonyosságot igénylő diszkurzív-tudományos bölcelet nagy képviselője, aki számára – mint ezt Heidegger lényegileg jogosan hangsúlyozta – az eredeti értelmében vett „matematikai” alkotja az érvényes ismeret paradigmáját. Másrészt viszont Descartes az újkor egyik „legliteráriusabb” filozófusa. S ezzel elsősorban nem is arra a senki mással össze nem hasonlítható szerepre utalnék, amelyet saját kultúrája stílusideáljának kialakításában játszott. Inkább gondolok itt az irodalmi/műfaji formáknak arra a gazdagságára, amelyekben filozófiáját prezentálta. Önéletrajzi esszé, meditáció, a középkori Summákra emlékeztető, ellentétekre adott válaszszorozat, töredékes axiomatikus kifejtés, oktatási célokat szolgáló tankönyv, befejezetlen dialógus – hogy itt csak azokat az érett írásokat említsem, amelyek filozófiája egészét szándékoztak megjeleníteni. S e formák minden esetben nemcsak világos célszerűséggel vannak megválasztva, Descartes ritka irodalmi érzékenységet és tudatosságot árul el abban is, ahogy egy-egy műfaj konvencióit figyelembe véve azokat elég radikálisan át is alakítja, saját bölcelete tartalmi követelményeihez alkalmazza. (Ez tükröződik többek közt azokban a „helyes olvasatokra” vonatkozó, esetenként igazán meglepő tanácsokban is, előírásokban is, amelyekkel előszeretettel látta el műveit. Nem sok tankönyvíró javasolná például olvasóinak azt, hogy művét először olvassák végig egyfolytában, mintha csak egy regény volna – l. OEUVRES. Adam-Tannery-kiadás [a továbbiakban: AT] IXB, 11–12.) Ehhez hozzá kell még tenni, hogy – mint ezt Bal-

zackal folytatott korai levelezése tanúsítja – Descartes-nak kifejezett retorikai programja volt, amely a kor két nagy irányzatának, a ciceróista és senecista retorikának a szintézisét célozta, s a DISCOURS szűkebb értelemben vett stílusa ezt tökéletesen meg is valósította.

Ha ezek után viszont feltesszük a kérdést, hogyan tekintette maga Descartes irodalmi forma s gondolati tartalom viszonyát műveiben, akkor egyértelműleg le kell szögezni, hogy az előbbit pusztán olyan külső öltözetnek tartotta, amelynek megválasztását kizárólag praktikus/pragmatikus szempontok – az írás célzata s megcélzott olvasóközönsége – motiválják. Az előbbit az utóbbival összetéveszteni azok viselkedésével lenne analóg, akik egy kalap s ruha megpillantását azonosítják egy ember szubsztanciális jelenlétével. (Ez különben teljes összhangban van vázlatos nyelvfilozófiájával is.) Mint ezt ismételtelen hangsúlyozta, ezek az oly különböző műfajú írások – különböző részletességgel és a kifejtés különböző szintjein – *ugyanazt állítják*, ugyanazt a filozófiát képviselik. Ezt egyértelműleg leszögezte (Mersenne-hez írt 1641. januári levelében) a DISCOURS és a MEDITATIONES viszonyáról, s ugyanezt állította explicite ez utóbbi és a PRINCIPIA viszonyáról is (I. AT, V, 291.).

E pontnál szeretnék egy kicsit elidőzni. Egyrészt az, amit Descartes itt állít, elemén-tárisan igaz. Valójában az ember csak csodálhatja azt a türelmet és propagandisztikus, misszionáriusi hevületet, amely Descartes-ot képessé tette arra, hogy ugyanazokat a filozófiai téziseket lényegében azonos, csak részleteikben módosított érvek segítségével s egy alapjában konstans gondolatmenet keretei közt újra és újra, mindig más irodalmi formában kifejtse.

Ugyanakkor ez az állítás, noha számunkra mi sem természetesebb (mit is képvisel-nének egy filozófus írásai, hacsak közben nem változtatta meg nézeteit, ha nem ugyan-azt a filozófiát), valami valóban újat implicál a filozófia természetére vonatkozólag. Mert sem Montaigne, sem Bacon, aminthogy a Descartes által talán leggyakrabban felidézett antik filozófus, Seneca sem mondhatta volna el írásairól, hogy azokban szigorúan ugyanazt a doktrínát fejti ki. Descartes emez állítása szorosan összefügg egyik radikális, a filozófia történetét súlyosan befolyásoló újításával: a bölcsélet *rendszerként* való felfogásával. Ennek az emberileg lehetséges ismeretek objektív logikai tagoltsá-gára s az *ordo idearum*ra vonatkozó elméleti előfeltevései jól ismertek (szélesebb imp-likációival pedig másutt foglalkoztam). Itt pusztán e gondolat kultúrtörténeti kontex-tusára szeretnék hivatkozni. Mindaddig, amíg a filozófia kulturálisan és szociálisan jól meghatározott, konkrét olvasói körök pluralitásához szól (legyenek ezek választott patrónusok, meghatározott, mondjuk egyetemi korporációk tagjai, vagy a humanista eruditák valamely kisebb csoportja), a filozófiai alapbeállítottság állandósága nem von-ja maga után az egyes művekben prezentált filozofémák szorosabban vett azonosságát. Ha valaki a helyes életvitel végső elveiről egy bánatos fiatal özvegyet akar meggyőzni, nem fog ugyanazokra a belátásokra hivatkozni, nem fog ugyanúgy érvelni, mint ha ugyanezt egy idősebb római bürokratának címzi. Ha valaki, mint Bacon, az új tudom-ánnyt azért jellemzi, hogy ennek hasznáról meggyőzze magas patrónusait, akkor e jellemzés nem lesz tartalmilag azonos azzal, amellyel annak jelen művelőjéhez fordul. Descartes azáltal terem új kulturális formát (a rendszert) a filozófia számára, hogy írásai többé nem a *savant*-t vagy az eruditát (s végképp nem az esetleges, „bebiztosítást” célzó ajánlások címzettjeit) szólítják meg, hanem anonim ideális olvasókat, a *honestes gens*-t: elvben mindenkit (a RECHERCHE Polyanderjét), aki csak hajlandó félretenni előítéleteit, nyílt ésszel használni legegyetemesebb, az igazság és hamisság megkülön-

böztetését lehetővé tevő képességünket, a *bon sens*-t. Az ideális olvasóknak ez az elvileg meghatározhatatlan köre az, amelyen belül Descartes aztán igencsak árnyalt, de lényegében megint csak idealizáló megkülönböztetéseket tesz: feltételezett adottságaik s a filozófia iránti érdeklődésük jellege szerint, hogy egy és ugyanazon filozófiájának konkrét kifejtését e befogadói lehetőségekhez s elvárásokhoz igazítsa.

Egy és ugyanazon filozófia, amely ilyen pragmatikus megfontolások alapján különböző irodalmi formákban nyer kifejtést – ez a descartes-i önfelfogás nemcsak elemileg igaz, ebben kifejezésre jut bölcséletének egyik lényegi, új aspektusa. S mégis ez az egyértelmű önjellemzés nem teljesen kielégítő, nem ad teljesen megnyugtató választ magukra a szövegek által felvetett problémákra. Az még talán jól összeegyeztethető vele, hogy Descartes e különböző irodalmi megjelenítéseket egyáltalán nem tartotta egyenértékűeknek, csak a MEDITATIONES-t tekintette filozófiája adekvát prezentációjának. Sokkal több problémát okoz már a két legjelentősebb mű, az ÉRTEKEZÉS és az ELMÉLKEDÉSEK részletesebb összehasonlítása. Itt van mindenekelőtt az a meghökkenítő tény, hogy a DISCOURS – mint erre még rátérek – gyengébb argumentumokból (a legsúlyosabb szkeptikus érv ugyanis hiányzik) erősebb végkövetkeztetést látszik levonni, mint amit a MEDITATIONES állít és igazol. S ez nem írható egyszerűen az előbbi vázlatosabb és „populárisabb” jellegének rovására, mert világosan összefügg a „globálisan” azonos érvek hogy úgy mondjam logikai finomstruktúrájában mutatkozó konzisztens különbségekkel. Ez vonatkozik mindenekelőtt a *cogito*argumentumra, amelynek logikai szerkezete e két írásban oly eltérő, hogy e szempontból egyszerűen nem is lehet azonos évről beszélni. Végül itt van a MEDITATIONES, s részben a DISCOURS, metafizikai okfejtését indító nagy „fikciók” kérdése. Ezeket, mint ezt korábban már deklaratívén kijelentettem, nem lehet az irodalmi képiségtől megfosztott diszkurzív argumentációval helyettesíteni – egyszerűen azért nem, mert ezek *rossz*, hibás érvek. A *genius malignus* képzetéről már a 4. ELMÉLKEDÉS-ben kiderül, hogy elementárisan önellentmondásos, a 6. ELMÉLKEDÉS-ben pedig az álomargumentumról is bizonyosodik, hogy szélesebb összefüggésekbe helyezve inkonkluzív. Descartes szócsöve, a RECHERCHE Eudoxusa aztán világosan meg is fogalmazza emez „érvek” célját és jellegét: ezek a *képzelőerőt* szándékozzák „érinteni”/befolyásolni, hogy egy attitűdöt, a *tévedéstől való félelem* kognitív emócióját idézzék elő (AT X, 513.).

Ugyanaz a filozófia – amelytől azonban *eltérő* irodalmi megjelenítéseit nem lehet mint külső burkot szigorúan le- és elválasztani, mert ezek az absztrakt gondolati tartalmak valóságos testévé nőnek, ismételterhetlen egyéniséget kölcsönözve az egyes műveknek. Ezt a magam kreálta ellentmondást azáltal szeretném feloldani, hogy megkülönböztetem – nyilván nem csak Descartes esetében – azt, amit egy ilyen paradigmikus mű esetenként *állít*, attól, amit *kifejez*. Vagy hogy egy talán szerencsésebb és jobban ismert – a korai Wittgenstein s vele egyidejűleg Walter Benjamin kezdeményezte – szóhasználatban fogalmazzam meg: azt, amit *mond*, attól, amit *mutat*. Mert a filozófia, a nagy filozófia nem redukálható egyszerűen propozicionális tartalmára, a diszkurzíve kifejtett s megalapozott filozofémák egy rendszerére. Ha így lenne, akkor a klasszikus művek olvasása helyett azok jó modern kommentárjainak, analitikus „fordításainak” tanulmányozását kellene előnyben részesítenünk. (Hisz Gueroult vagy Alquié kétségtelenül többet – s esetenként jobban – tud a karteziánus filozófiáról, mint Descartes maga.) A nagy filozófiai mű a maga irodalmi formájától, *textuális gyakorlatától* elválaszthatatlanul – ez utóbbi látszólagos közvetlensége s empatikus, pragmatikai ereje révén – kifejezésre juttat egy a világhoz való, egyszerre kognitív és praktikus atti-

tűdöt, amit normatív igénnyel prezentál (de nem reprezentál) az olvasónak, s amitől értelme és jelentősége elválaszthatatlan. Ezt a tézist szeretném most illusztrálni s részben világosabbá és pontosabbá is tenni a DISCOURS és a MEDITATIONES közti viszony vázlatos elemzésével. Mert Descartes-nak igaza van: ezek a művek ugyanazt *mondják*, de amit a fentebbi értelemben *mutatnak*, az – úgy hiszem – korántsem ugyanaz.

Descartes maga világosan jellemezte az ÉRTEKEZÉS-ben alkalmazott kifejtésmód célját és jellegét. Ez aztán csak „discours” (s nem, mondjuk, traktátus), mert nem tanítani kívánja benne a módszert, hanem csak beszélni, esetleg – hisz egy helyütt az egész művet „fable”-nak nevezi – csupán mesélni róla, mégpedig a lehető legszélesebb olvasóközönség számára. Ezért is írta franciául, hogy – mint Vatiez atyának írja – még a hölgyek is megérthessenek belőle valamit. (Amihez talán érdemes hozzáfűzni őt ismerő első életrajzírója megjegyzését, miszerint Descartes előszeretettel társalgott nőkkel filozófiáról, mivel úgy találta, hogy ők „*plus douces, plus patientes, plus dociles*”, vagyis szelidebbek, türelmesebbek s könnyebben irányíthatók [Baillet, idézi M. Fumaroli: LA DIPLOMATIE DE L'ESPRIT. Paris, 1994. 380.] – s különben is kevesebb könyvet olvastak, s így kevésbé vannak megfertőzve előítéletekkel.)

Nincs okunk kétségbe vonni ennek a motivációnak őszinteségét, s ezt mindenképp figyelembe kell vennünk. De azt is látnunk kell, hogy itt nem minden stimmel. Az még csak hagyján, hogy ennek fényében nem teljesen érthető, miért szorgalmazta akkor Descartes 1637-től kezdve oly buzgalommal a DISCOURS latin fordítását. Ez a jellemzés azonban eléggé ellentétben áll egy másikkal, amelyet Descartes nem kevésbé hangsúlyoz: az ÉRTEKEZÉS célzata szerint *bevezetés* az azt követő három tudományos esszééhez. Vajon a GÉOMETRIE vagy a DIOPTRIQUE szintén a hölgyek „gyengédebb” szelleme/értelme számára íródott? Zavarunk még fokozódni fog, ha figyelembe vesszük magának a szövegnek azt a részét, amely a legközvetlenebbül fordul az olvasóhoz – a 6. ÉRTEKEZÉS-t. Itt ugyanis Descartes valami olyasmit látszik kérni olvasóitól, amit hölgyek – legalábbis a XVII. században – csak nagyon ritkán tudtak volna teljesíteni.

Hogy ezt a zavart valamelyest eloszlassuk, tekintsük egy pillanatra a DISCOURS-t irodalmi alkotásnak, s nézzük meg ilyen értelemben vett felépítését, azt, amit ez az irodalmi szerkezet maga sugall, közvetlenül kifejez, értelmeként felmutat.

Műfaját tekintve az ÉRTEKEZÉS önéletrajzi esszé. Már első mondatával utal az e tekintetben legrelevánsabb hagyományra, hogy egyszersmind distanciálja is magát tőle. Mert az oly híres kezdő sorok a józan ész egyenlő eloszlásáról, mivel senki sem panaszkodik annak hiányát – ez egy jól felismerhető Montaigne-parafrázis. Csakhogy Descartes rögtön csavar is ezen egyet, mert hozzát teszi: „*Nem valószínű, hogy ebben mindenki téved*” (AT, VI, 2.) – s ezzel mintegy magát az ironikus intenciójú montaigne-i megállapítást ironizálja. Vállal s egyben kritizál egy hagyományt.

Mármint ami ennek az esszének irodalmi felépítését, struktúráját illeti, ez, mondhatnám, zenei bonyolultságú. Mert két világosan elkülöníthető felépítési elv rakódik itt egymásra, interferál egymással, s modulálja egymást. Az egyik struktúra a *folyamatos progresszió* – a személyes és partikuláristól a személytelenül univerzális felé, egy egyéni életút *elbeszélésétől* az általános érvényű, diszkurzív *érvelés* felé. Vagyis ez a felépítés a szerzői hang s az ezzel összefüggő kifejtésmód fokozatos, lépésről lépésre történő átalakulásában nyilvánul meg. A meredek, de egyre szélesebbé s biztonságosabbá váló út visszatérő metaforája jelképezi ezt a szerkezetet.

A DISCOURS úgy kezdődik, mint egy tipikus első személyes narrativa, bármennyire stilizált legyen is az, s bármennyire egy intellektuális fejlődés keretei közt voltaképp a

meglevő tudományok rendszeres bírálata álljon is a középpontjában. De már a 2–3. ÉRTEKEZÉS-ben az elbeszélés szelleme az *elmondásnak* adja át a helyét: a centrumba filozófiailag releváns téziseknek – a módszer szabályainak s az ideiglenes morál elveinek – a megfogalmazása kerül, ezek azonban személyes tapasztalaton alapuló döntésekként s egyéni invenciókként vannak előadva („észrevettem”, „megbizonyosodtam”, „eldöntöttem”). A 3. ÉRTEKEZÉS voltaképp már elég behatóan érvel principiumai mellett, de érvei a személyes belátás hangnemében előadott prudenciális megfontolások. A 4. ÉRTEKEZÉS-ben aztán a szerzői hang végképp az ész univerzalitásának szócsövénév válik. Formálisan továbbra is az Én beszél egyes szám első személyben. Ez az Én azonban nem lehet többé René a maga empirikus partikularitásában, hiszen a szkeptikus érvek épp azt függesztik fel („*elképzelem, hogy nincs testem*” stb.), ami egyáltalán egyéníthetné. A 4–5. ÉRTEKEZÉS-ben az egyetemes, filozófiai-metafizikai subjektum fejt ki diszkurzíve, érvelőleg – bár gyakran teleszkopált érvek segítségével – a karteziánus metafizika, fizika és fiziológia alapgondolatait. A 6. ÉRTEKEZÉS-ben aztán – záró kódaként – visszatér a személyes Én hangja: Descartes immár az új tudomány szerzőjének autoritásával fordul közvetlenül olvasóihoz.

A filozófiai érvelés jellege, mint erre már utaltam, alkalmazkodik eme felépítésen belüli helyéhez és funkciójához. A MEDITATIONES-szel összehasonlítva a legfeltűnőbb különbség a *genius malignus*, a csaló mindenhatóság érvének elmaradása, aminek következtében a matematikai axiómák, általában az örök igazságok érvénye nincs megkérdőjelezve. Ennek felel meg a *cogito* érv itt adott megfogalmazása. Itt ez metanyelvi episztemikus (feltehetőleg modálisra fordítható) kijelentés formájában szerepel: „*az az igazság [kiemelve, mintegy idézőjelben]: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy...*” (AT, VI, 32.). Amit itt – a PRINCIPIÁ-val és a Burmannal való beszélgetésben adott magyarázatokkal teljes összhangban – a magam példáján keresztül közvetlenül belátok, az egy örök igazság, két „*egyszerű fogalom*” – gondolkodás és létezés – szükségszerű kapcsolata. Mint ezt néhány sorral alább aztán egyértelműleg meg is fogalmazza: *pour penser, il faut être*, amit megillet a gondolkodás predikátuma, azt szükségszerűleg megilleti a létezés predikátuma is. S Descartes ebből közvetlenül – e gondolatmeneten belül jogosan – levon két következtetést: a gondolkodó Én – szubsztancia, és a *clare et distincte*, a kétségtelen igazság érvényes kritériuma. Ezért az ezt követő érvelést egyáltalán nem érintheti a „körre” vonatkozó arnauld-i ellenvetés. A rudimentálisan prezentált istenérvek ugyanakkor problémátlanul, mintegy definitórikusan tételezik a mindenhatóság és igazságszeretet (*Dieu tout véritable*) egységét az isteni természetben, amelynek értelmi beláthatósága mintegy tételezve van. S ebből az isteni garanciából Descartes – a MEDITATIONES-szel összehasonlítva – itt különösen expanzív és erős végkövetkeztetést látszik levonni: ez biztosít minket egész éber tapasztalatunk metafizikai igazságáról, amennyiben az ellentmondásmentes, s nem ütközik a tiszta értelem világos és megkülönböztetett belátásaival. Mert, szól a 4. ÉRTEKEZÉS zárógondolata, „*minden ideánknak vagy fogalmunknak kell hogy valamilyen igazságalapja legyen, mert különben lehetetlen volna, hogy Isten, aki egész tökéletes és egészen igazságszerető, belénk helyezte volna*” (AT, VI, 40.).

Az érvelésmenet e sajátosságainak jelentőségét élesebb megvilágításba helyezi, ha összefüggésbe hozzuk a DISCOURS korábban csak megemlített „második” irodalmi struktúrájával. Ha e mű felépítése egyrészt – a szerzői hang és a kifejtésmód változásának szempontjából – úgy tekinthető, mint fokozatos progresszió, másrészt, az így prezentált *tartalmak* szempontjából, szerkezete a nyomatékosra tevő *ismétlésé*. Alap-

jellegét tekintve ugyanaz a történet van elmondva kétszer – először egyedi/egyéni, másodsor egyetemes érvénnyel: egy *siker*, egy diadal története. Ha úgy akarják, egy narratív archetípus ez: a nagyvilág forgatagában önmagát majd elveszejtő naivitásé, aki aztán egyedül önmaga erejéből végül mégis meghódítja (itt persze gondolatilag) a világot. A 3. ÉRTEKEZÉS annak a békés visszavonultságnak a felidézésével zárul, amelynek gyümölcseit, az egyedül maga felfedezte módszer segítségével elért részeredményeit itt kapja kézhez, a három tudományos esszé formájában, az olvasó. S ez a saját ész használatából fakadó sikerérzet, e mindennél „*kellemesebb és ártatlanabb meglepedség*” (AT, VI. 27.) ismétlődik meg a DISCOURS második részében az egyetemes emberi értelem diadalaként, amely egyedül önmaga természetére reflektálva képes felülkerekedni minden kételyen és megalkotni azt az egyetemes és egyetlen, a világ egészét átfogó tudományt, amely bennünket mintegy a természet uraivá s birtoosaivá tehet.

Az ÉRTEKEZÉS a maga irodalmi-retorikai megformáltságával a felvilágosodás sokban propagandisztikus, kanonizált *önfelfogását* fejezi ki, annak nyilvános s a nyilvánosságnak szánt ethozát s programját sugallja az olvasónak: az ész hatalmába, a valóság racionális megismerhetőségébe s átalakíthatóságába vetett szilárd, minden kételyen túli meggyőződést – azt az „optimizmust”, ami a felvilágosodásról alkotott átlagos képünket ma is sokban meghatározza. Az a Descartes, aki a DISCOURS-ból szól, a felvilágosodás patrónusa és hőse, ez az a Descartes, akit Condorcet majd hogy szentté avat.

De a DISCOURS egyben – nyilván szándéktalanul – *dokumentuma* is a felvilágosodás ellentmondásainak. Mert az ÉRTEKEZÉS Descartes-ja egyszerre „mindenki” képviselője, aki nem győzi eléggé hangsúlyozni képességeinek átlagos voltát s a maga választotta út, a *methodosz*, „*könnyen járhatóságát*” (például AT, VI, 12.), de ugyanakkor a magányos hérosz is, aki egyes-egyedül képes csak az új tudomány megalkotására – persze egy kis támogatással. A 6. ÉRTEKEZÉS, bármily retorikai művészettel egyesítse is a méltóságteljes autoritás hangját az illő (ál)szerénységével, azért nem is nagyon leplezi, hogy elsősorban leendő/lehetséges szponzorként szólítja meg az olvasókat: „*járuljanak hozzá a szükséges kísérletek költségeihez*” (AT, VI. 73.) – hiszen másra úgysem nagyon alkalmasak. Már a 2. ÉRTEKEZÉS világosan leszögezi, hogy „*a világ majdnem kizárólag két fajta szellemből áll*” (AT, VI. 15.), s ezek egyike számára sem ajánlatos a módszer követése, mert erre – elsősorban erkölcsi alkatukból következően – képtelenek. Így a DISCOURS-ban a merész utazó/felfedező metaforáját, aki az erdő sötétjében talán egyedül, de *másoknak* vág utat, amelyen aztán mindannyian bizton haladhatunk, állandóan felváltja az épület/építész metaforája. S a módszer megalkotója nemcsak abban hasonlítja magát egy építészhez (lásd a Bourdinnek adott választ, AT, VII. 536–537.), hogy ő is az ingatag, homokos felszíntől a bizonyosság sziklájáig ás le, hanem abban is, hogy arányos és jól elrendezett épület csak akkor jöhet létre, ha azt egyetlen mester tervezi s kivitelezi.

Mіндеzt nem tekinthetjük egyszerűen a descartes-i hiúság és önhiúság megnyilvánulásának. E feszültségben a modern kultúra egyik lényeges antinómiája fejeződik ki. A tradíciók ellenőrzésétől megszabadult új tudomány nemcsak igazságainak általános érvényességére tart igényt, hanem – racionalitása szerves összetevőjeként – egyben azok mindenki által való beláthatóságát, kognitív elérhetőségét is hirdeti – elvben. Mert az „episztemikus demokratizmusnak” ez a modernitáshoz szervesen hozzátartozó eszméje kiáltó ellentétben áll azzal a tagadhatatlan ténnyel, hogy e tudomány nemcsak kevesek által művelhető, hanem igen kevesek – kezdetben egy szellemi, ma

egy igen szűk szakmai elit – számára érthető csupán. A kora újkor gondolkodói csak azáltal tudták feloldani ezt az ellentmondást, hogy a tudóst *morális virtuózként* fogták fel és ábrázolták: elsősorban nem intellektuális képességeinek kiválósága, hanem az átlagember számára elérhetetlen ethosz, többek közt az egymás közti érintkezés és kommunikáció új formáiban kifejeződő etikai magatartás jellemzi. A kognitív teljesítményeknek ez a ritkán elérhető morális habitussá való átstilizálása Descartes-nál filozófiailag tökéletesen megalapozódik az ítélet voluntarisztikus elméletében: az igazság felfedezése elsődlegesen szabad akaratunk *helyes* használatától függ.

Ez a gondolkodásmód számunkra idegenné vált. A tudomány időközben egyre szűkebben specializált szakmák pluralitásaként intézményesült, s ha valaki épp ezek közül választ egyet foglalkozás gyanánt, a megfelelő képzettség megszerzése előtt – úgy gondoljuk – többé nem tornyosulnak áthághatatlan társadalmi-kulturális akadályok. S eközben a tudományt aktívan művelő expert, az intézményeit irányító manager s az azokat szponzoráló állami-gazdasági hatalmak képviselői között valahol eltűnt, észrevehetetlenné vált mindaz, ami a tudomány mindennapos művelésének és fejlesztésének etikai aspektusát illeti. A tudományos tevékenység ezen „etizáló” felfogásának felismerése azonban elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy megértsük a descartes-i MEDITATIONES célzatát és jellegét.

A MEDITATIONES azoknak a kiválasztott keveseknek szól, akik képesek ilyen habitus kialakítására – annak a „*kevés olvasónak*”, aki „*akar és képes is komolyan velem együtt elmélkedni, s az elmét az érzékektől, valamint az összes előítélettől elvonni*” (AT, VII, 9.). Ez határozza meg műfaját: *meditáció*. Ez a műfaj mind (sztoikus) filozófiai, mind vallási (a Descartes számára legrelevánsabb ágostoni és ignatiusi) alakjaiban arra irányult, hogy radikális önvizsgálat révén a teljes szellemi reform, a lelki újjászületés útjára terelje s azon vezesse végig olvasóját. A meditációk szövege csak irányt szabó vezérfonal azokhoz az *exorcítumokhoz*, ahhoz a spirituális gyakorlathoz, amelyet egyedül az együtt meditáló olvasó maga tud elvégezni. Ilyen értelemben meditációk Descartes ELMÉLKEDÉSEI is, amelyek nemcsak az értelmet kívánják gyökeresen purifikálni, megtisztítani az előítéletektől, hanem meg akarják változtatni az akarat irányultságát is, hogy ezáltal kitepjkék a lehetséges tévedések gyökereit – hogy világra segítsék azt a racionális Ént, aki az új tudomány társalkotója lehet.

Ez a műfaji forma minden, csak nem külső burok. Nemcsak arról van szó, hogy Descartes maga teljesen komolyan veszi ennek követelményeit: állandóan arra buzdítja és inti olvasóját, hogy töltsön legalább egy napot, de inkább egy hetet vagy heteket azokban elmélyülve minden egyes elmélkedéssel. A 3. ELMÉLKEDÉS-t pedig azzal a kifejezett felszólítással zárja: most pedig lelki szemünkkel kontempláljuk az elért ideát, Isten eszméjét, gyönyörködve annak szépségében. Még inkább árulkodó azonban az a – egy filozófiai mű esetében igazán furcsa – „olvasati előírás”, amely azt követeli, hogy az olvasó felejtse el vagy legalábbis tegye egyelőre félre esetleg felmerülő kérdéseit és ellenvetéseit („*ne kötözködjék*”, mondja egyszerűen Descartes), mert különben ezekkel a megszakításokkal – mint ezt egyik levelében írja (Mersenne-nek, 1640. dec. 24.) – „*megsemmisíti érveim erejét*”.

Ez a látszólagos logikai képtelenség teljesen igaz. A MEDITATIONES, mint az olvasó szellemi átalakítását célzó s annak saját intellektuális tevékenységét, performációit feltételező mű, csak a „szellemi érettség” meghatározott fokán képes szembenézni bizonyos problémákkal. Ezek „túl korai” felvetése épp ezt a fejlődést, az érvek az ideák rendjén alapuló erejének kibontakozását gátolja. S ez nem *ad hoc* mentegődzés, mert



e belátás szerves része a mű gyakorlatának. Descartes ismételt – a 3. ELMÉLKEDÉS-ben például többször is, mind az igazságkritérium, mind az eszmék kauzális klasszifikációjának esetében – arra vezeti rá a vele együtt elméledőt, hogy bizonyos igaz tételek a megvilágosodás egy adott fokán még nem láthatók át.

A kifejtésnek ez a meditatív-performatív „logikája” magyarázza s igazolja nemcsak a fikciók prezentálta „rossz érvek” már érintett szerepét, hanem ez ad választ a „kör” ismert problémájára is. Ha a MEDITATIONES szövegét szigorúan diszkurzív, logikai okfejtésként olvassuk, akkor bizony nemcsak az istenérvek Arnauld által elemzett esetében bukkanunk *circulus vitiosus*okra. Descartes jó néhány más esetben is feltételezni látszik azt, amit bizonyít vagy amit bizonyítania kellene. Hogy másra ne hivatkozzam: már az 1. ELMÉLKEDÉS *dubito* érveit bevezető, nyitó paragrafusok is feltételezik, hogy köznapi ismereteink összessége egyetlen, néhány evidensként elfogadott alaptételre nyugvó s azoktól való távolságuk által stratifikált *rendszer*t alkot. Ha lenne rá idő (ahogy nincs), azt hiszem, igazolni lehetne, hogy egy „performatív” olvasat legalábbis az esetek egy jelentős részében eltünteti a „kör” e látszatát.

Ez a nem diszkurzíve exozitorikus, hanem performatív „logika” alapvetően befolyásolja mind azt, amit a MEDITATIONES „mond”, mind pedig azt, amit ezen keresztül kifejez, „mutat”. Itt csak a legvázlatosabb utalások formájában tudom ezt illusztrálni. A DISCOURS-tól való legszembevetőbb különbség, a gonosz démon érve, problematizálja mindenhatóság és jóság/igazságszeretet eszméinek kapcsolatát, s a szkeptikus epokhé alá vonja az örök igazságok érvényességét is. Ez alapvetően változtatja meg a *cogito* érv jellegét. Descartes itt arra vezeti rá a vele együtt meditálót, hogy fordítsa egész figyelmét arra: mit tesz, amikor végrehajt egy aktust, a gondolkodás aktusát, még pontosabban, amikor azt gondolja: „én vagyok, én létezem”. Egy performáció és a felette való reflexió elválaszthatatlan egysége kölcsönöz minden kétségen túli bizonyosságot a meditáló Én létezésének – de mikor? Akkor és csak addig, ameddig ezt a reflexiót végrehajtja. Ez a „legcsekélyebb” (*minimum quid* – írja Descartes), a reflexió pontszerű aktusaihoz relativizált bizonyosság azonban nem elégséges annak belátásához, hogy a gondolkodó Én szubsztancia. Akkor és addig vagyok *res cogitans*, amikor és ameddig gondolkodom – itt ezt a következtetést vonja le, ahol is a „res”, „dolog” filozófiai szótárának legáltalánosabb s legmeghatározatlanabb terminusa. Csak a 3. ELMÉLKEDÉS vége felé, miután az a posteriori istenérvek révén bizonyította világos és megkülönböztetett eszméink igazságát, merül fel először a gondolkodó Én szubsztancialitása, ami bizonyítást csak a 6. ELMÉLKEDÉS-ben nyer. S az istenérvek, amelyek helyreállítják a mindenhatóság és a jóság szükségszerű kapcsolatát, nem pusztán logikailag szigorúbban s sokkal részletesebben fejtik ki a DISCOURS-ban már előlegezetteket, hanem mindezt összekapcsolják a teremtő végok aktuális végtelenségének, a végtelent a végestől elválasztó áthidalhatatlan távolságnak a gondolatával. Ennek megfelelően módosul a ránk vonatkozó végkövetkeztetés is. A MEDITATIONES élesen elválasztja az értelem „természetes világosságán” alapuló, de aktuális létezését egyáltalán nem implikáló matematikai bizonyosságot attól a „természetes ösztöntől” vagy „hajlamtól”, amely az érzéki tapasztalatba vetett bizodalunkunk alapja, s amely nem globálisan/átlagosan, hanem csupán *pragmatikusan* igazolható: ez a tapasztalat csak arra vonatkozólag nyújt információt, mi a hasznos vagy káros a halandó emberi kompozitum fennmaradásához.

Ez azonban, ha nem újabb kételyt, legalábbis kétértelműségeket teremt. Mert ha az anyagi külvilág empirikus létezőire, a világ létének aktuális hogyanjára vonatkozó

ismereteink forrása egy ilyen tapasztalat, akkor mi az episztemikus érvénye és jelentősége annak a fizikának, amelyet Descartes nagybecsű dugárúként be akar csempészni a metafizika fedezete alatt? S még radikálisabban: mi a végső metafizikai fedezete és hozadéka a megismerés isteni garanciájának? Isten nem lehet csaló, mert a csalás *intenciója* hiányosságot implikál, ami összeegyeztethetetlen az abszolút tökéletesség fogalmával. De mivel egy végtelen lény szándékait, intencióit véges értelmünk egyáltalán nem képes belátni, s minden ezt tételező finális magyarázat nemcsak terméketlen, hanem eretnecség is – mit jelent akkor, hogy „nem csaló”? Ha a számunkra evidens örök igazságok is az isteni akarat beláthatatlan döntésétől függenek, amely megalkothatta volna elménket úgy is, hogy kétszer kettő minden kétségen túl számunkra nyolc legyen (aminek persze *mi* semmi értelmet nem tudunk tulajdonítani) – mi köze van akkor a mi bizonyosságainknak és igazságainknak a végső, metafizikai valósághoz?

Ez persze olyan kérdés, amelyet a meditálónak magának kell megválaszolnia, aminthogy ezt tette és teszi Descartes minden interpretátora – ki-ki a maga módján. E (különben nem egyedüli) kétértelműség feszültsége azonban a DISCOURS magabiztos optimizmusától egész eltérő jelleget kölcsönöz a MEDITATIONES-nek. Utaljon bár argumentációja s fogalmi apparátusa nem egy vonatkozásban az ÉRTEKEZÉS-nél is jobban vissza a múltra, a skolasztikára, amit a mű egésze kifejez és sugall, az a felvilágosodás *valódi* szelleme és gyakorlata. Mert ez utóbbi sokkal gazdagabb, bonyolultabb és ellentmondásosabb, mint saját propagandisztikus önképzete. A felvilágosodás minden jelentős gondolkodója valamiképp szembenézett azokkal a paradoxonokkal, amelyek a véges és kontingens emberi értelem s tárgya, az így vagy úgy felfogott végtelen viszonyából adódnak. Amikor Descartes-hoz hasonlóan, ezek ellenére az autonóm ész a minket gyötrő kétségek és problémák megoldására képes ereje mellett vokoltak, akkor ezt annak tudatában tették, hogy ezzel maguk is új kételyt/problémát teremtenek – immár emez erő természetét és határait illetőleg. Ha mi, fölényünk tudatában, arról oktatjuk ki Descartes-ot, hogy az ész önigazolására irányuló vállalkozás önellentmondásos és értelmetlen, akkor ezzel nem feltétlen mondtunk valami számára meglepőt. Hisz ő maga hívta fel a figyelmet arra, hogy ennek során elkerülhetlenül túllépünk az egyáltalán elgondolhatóknak, értelemmel bírónak a határain. Csak ne feledkezzünk meg arról, hogy hozzátette: „*ellenkeznek az ész természetével kételkedni olyan dolgokban, amelyeket igen jól belátunk, olyan dolgok miatt, amelyeket sem nem értünk, sem azt nem látjuk át, miért is kellene megértenünk*” (6. VÁLASZ – AT, VII. 436). Ez talán kevés meg kétértelmű – de ez a felvilágosodás.

A DISCOURS-ból és a MEDITATIONES-ből két különböző hang, két Descartes szól hozzánk. Melyik az „igazi”? Mielőtt, talán elsielve, a ma feltétlen szimpatikusabbnak tűnő másodikat választanánk, azért vegyük figyelembe, hogy az ELMÉLKEDÉSEK meditáló énje nem Descartes, hanem az ideális olvasó reprezentánsa. Descartes maga az a nagy rendező, aki láthatatlanul, a háttérből irányítja e meditációkat, s időnként kommentálja is azokat. S ez a ritkán feltűnő (és kissé félrevezetőleg szintén énként szóló) hang oly magabiztos, hogy nem is hihetjük másképp: az ő számára nincsenek semmiféle kétértelműségek, melyeket mi csak azért érzékelünk, mert nem voltunk igazán képesek követni irányítását, vele együtt meditálni. Csakhogy ez a Descartes – elrejtőzik.

„*Bene vixit qui bene latuit*”: „*jól él, ki jól elrejtőzik*” – ez az Ovidius-idézet volt Descartes jelmondata. Elsőre minden tökéletesen világosnak tűnik: Galilei elítélését követőleg Descartes elhatározza, hogy kibekkeli azt az időt, amíg eloszlik a félreértésen alapuló szakítás az egyház és az új tudomány között – nem rajta múlt, hogy ez egy kicsit elhú-

zódott. Ez biztos igaz is, csak keveset magyaráz meg. Egyrészt Descartes végül is igen kevésbé álcázva mégiscsak publikálja fizikáját (mert aki komolyan veszi a Föld immobilitásáról a PRINCIPIA 3. könyvében mondottakat, annak legalábbis a humorérzéke hiányzik. Másrészt pedig a „*larvatus prode*”, „*álarcban lépek elő*” gondolatát Descartes vagy másfél évtizeddel Galilei elítélése előtt írta le, amikor még semmi oka nem lehetett arra, hogy elrejtse azt a fizikát, amivel ekkor még nem is rendelkezett. Ez a PRAEAMBULÁ-ban található első s különben legrészletesebb megfogalmazás igazán zavarbaejtő. Most, hogy a nagyvilág színpadára, a nyilvánosság elé szándékszik lépni, írja Descartes, álarcot vesz fel – mint a színészek a színpadon, hogy elrejtse, ha elpirolnak. A színészek szerepet játszanak – amit mondaniuk kell, lehet szégyenletes is, de miért kellene pirolnia Descartes-nak, aki az igazságot akarja mondani? Ám talán épp ezért, hiszen egy másik megjegyzésben arról ír, hogy ma a tudományok is álarcot viselnek, igazi szépségük azonban csak akkor mutatkozik meg, ha ezt levetik. Descartes maga ezért álarcot vesz fel, elrejtí önmagát, hogy semmi személyes ne keveredhessék a meztelen igazsághoz. De ugyanakkor azt is olvashatjuk itt, hogy a tudomány olyan, mint az asszony: amíg csak férjének mutatja meg magát – megbecsülik, de minden értékét elveszti, ha mindenkinek odaadja magát.

Descartes elrejtőzik, de nemcsak magát rejti el, hanem elrejtí az elrejtőzést, az elrejtőzés értelmét is – nemcsak őt nem találjuk, azt sem tudjuk, hol és miért keressük. Az „igazi” Descartes egy, a szövegek teremtette fantom, csak a szövegek explicit, de általuk egyszersmind „inautentikusnak” minősített Descartes-jai vannak – köztük kell, ha kell, választani.

Hát ha magam ilyen választásra kényszerülnék, akkor a két Descartes közül, akit bemutatni igyekeztem, én – a harmadikat választanám: az ELLENVETÉSEK-re adott VÁLASZOK zsémbes, szőrszálhasogató, esetenként vitapartnereit szándékosan félreértő, néha kissé hazudós, sőt feljelentgetős Descartes-ját. Mert ez a kifejezetten nem rokonszenves figura számomra mégis lényegileg példamutató. Lényegileg példamutató abban, amit tesz és abban, ahogy teszi.

Kezdeményezve és megvalósítva ezt a vitát, amelyben nem „reprezentálta” mások nézeteit, hogy a Summák módjára gyorsan rávágja: *sed respondeo*, hanem valóban nyilvánosságot adott kritikusaiknak, Descartes átalakította a humanista eruditák főként magánlevelezésben realizálódó s egy közös, klasszikus hagyományt feltételező *respublica literarum*-ját a *république des lettres*-ré, megteremtve ezzel a modern tudományos nyilvánosság prototípusát. De a MEDITATIONES vitája több mint történeti jelentőségű kulturális kezdeményezés – ez a kollektív szöveg egyben a legmaradandóbb, példás megtestesítése annak, ami a filozófia – legalábbis az újkori filozófia – élő paradigmátikus gyakorlata.

Nem szeretném, ha félreértenének. Nem azt a ma divatos gondolatot akarom ezzel elismételni, miszerint a filozófia – beszélgetés. Én a magam részéről az emberek egy elég szűk körével szoktam csak e szó igazi értelmében „beszélgetni”. Azokkal, akikkel – úgy gondolom – a legfontosabbak tekintetében végső egyetértésre juthatok, talán csak azért, mert azok a dolgok, amik összekapcsolnak, fontosabbak, mint a nézeteltérések. A filozófia, azt hiszem, épp akkor szűnik meg végleg *szümpozion* lenni, amikor többé már nem lehet reménykedni abban, hogy azok, kiket csak a „bölcesség szeretete” kapcsol össze, elérhetik a végső, a „filozófiai szekták” vitáját megoldó konszenzust. Ezt az álmot azonban immár valóban végigálmodtuk. Viszont azt, amikor ketten nem azért beszélnek egymással, hogy *egymást*, hanem hogy egy, a társalgásból kizárt,

arra csak fülelő, azt „lehallgató” esetleges harmadikat, az anonim olvasót, győzzék meg – hát a múltban talán még valami hasonlót is gyakoroltunk néha, de beszélgetésnek azért nem hívtuk sohasem. Ha viszont még ezt az igényt, az olvasónak igazunkról való meggyőzését is feladjuk, akkor – félek – a „bölcsséget szeretők” ideális közössége csak egy, az egész világot átfogó virtuális kávéházzá alakul, ahol mindenki, kétségtelen önélvezettel, a másik mellé beszél.

*Descartes nem beszélget.* Ő vitázik, érvel, néha gúnyolódik, máskor csűr-csavar, esetenként beépíti az ellenérvet saját filozófiájába, máskor módosítja, pontosítja saját tételeit. Halálos komolyan veszi kritikussait – filozófiai ellenérvekre például nem válaszol könnyen adódó teológiai ledorongolással –, mert minden eszközzel meg akar győzni álláspontjuk hamisságáról. Körömszakadtáig védi, akár abszurdításokba bonyolódva, a maga igazságát mint az igazságot. S ez – ha úgy tetszik: ez a „dogmatizmus” – példamutató.

A modernitásban minden jelentős filozófia, Kanttal vallo, végső soron arra a kérdésre igyekszik választ adni: mi az ember? Ma már tudnunk lehet és tudnunk kell, hogy erre a kérdésre nincs bizonyítható vagy akár tények által kellően plauzibilissé tehető válasz – nem mintha a tények e tekintetben irrelevánsak lennének, hanem mert végül is nem rájuk, hanem *értelmükre* kérdezzük. Minden jelentős filozófia erre a kérdésre próbál határozott, konzisztens s ugyanakkor kontingens történeti helyzetünk szempontjából relevánsnak tűnő választ adni, s ezáltal *fejez ki*, mutat fel egy attitűdöt másokhoz és magunkhoz, ahhoz, ami velünk megy, s ahhoz, amit tennünk lehet és tennünk kell.

A filozófia, a nyugati kultúrkörnek ez az egész sajátos kulturális alakulata lélegzetelállítóan merész vállalkozásként indult az életvitel, az emberi élet összefüggő egészének következetes racionalizációjára. Ma tudnunk kell, hogy ez a vállalkozás, a filozófia a maga legeredetibb s legradikálisabb értelmében, fiaszkóval végződik. A filozófiát azonban csak akkor lehet valóban folytatni a filozófia fiaszkója után s annak tudatában, hagyományát csak akkor lehet egyszerre vállalni és meghaladni, ha a különböző lehetséges, plurális nézőpontokból és elkötelezettségekből külön-külön végigvisszük a racionalizációnak ezt a gondolatkísérletét, mindig konkrétan beleütközve annak határaiba, abba, ahol megtörik az élet és történelem kontingenciáján. S a filozófiák vitájában egyedül létező *egyetlen* filozófia csak akkor tarthat számot *mások* érdeklődésére, ha ily módon képes feltárni s talán (ha nagyon optimisták vagyunk) gondolatilag tágitani is e határokat. Mert, hogy megismételjem a bevezetőben megfogalmazott állításomat, a filozófia nem redukálható propozicionális tartalmára, az igazi filozófia több annál, amit tételesen „mond”, mert egyszersmind „mutat”, kifejez is egy teljesen nem racionalizálható attitűdöt, egy kognitív és praktikus viszonyt magunkhoz, másokhoz és a világhoz. De most, pontosítólá, hozzáteszem: a filozófia csak akkor képes ezt „mutatni”, ha következetesen és kizárólag mondja – a magáét, azaz „mond” a maga kulturális hagyományának megfelelően: érvekkel, spekulatív konstrukciókkal, fogalmi elbeszélésekkel. Különben a filozófiából nem marad más, csak lirizáló önmutogatás.

(*Ennek az ELTE filozófia tanszékén tartott előadásnak az elkészítéséhez sokban felhasználtam B. Langnak és Ch. Schildknechtnek a filozófia irodalmi formáival foglalkozó monográfiáit, valamint M. Fumaroli írásait a francia retorika történetéről. A Descartes-értelmezés egyes részleteiben főleg Gueroult, Alquié és Marion műveire támaszkodtam.*)