

Losonczy Péter

## Retorika és racionalitás Descartes-nál<sup>1</sup>

### BEVEZETÉS: AZ ÉSZ KARTEZIÁNUS FILOZÓFIÁJÁNAK ÚJRAÉRTÉKELÉSE

Mint Kołakowski írja, „minden nemzedéknek szüksége van a maga Platónjára, Kantjára, Pascaljára” (KOŁAKOWSKI 2000, 8). Ebbe a sorba minden bizonnyal Descartes-ot is felvehetjük. A „magunk Descartes-jának” megértése többek között a racionalitás descartes-i fogalmának és az ész karteziánus filozófiájának újragondolása révén lehetséges. Úgy vélem, az észhasználat reformjának karteziánus programja<sup>2</sup> nem merül ki abban a fordulatban, amely – Heidegger szavaival – a „bizonyosságnak az igazsággal szembeni elsőbbsége”-ként határozza meg az újkori filozófia látásmódját (HEIDEGGER 1993, 70). A heideggeri értelmezés valójában nem vesz tudomást arról, hogy Descartes-nál a világos és elkülönített megragadás formájában adott bizonyosság éppenséggel a végtelességében és tevékenységében megragadhatatlan Istenre való vonatkozásában nyeri el végső megalapozottságát, s ennyiben a szubjektivitásban megragadott *bizonyosságok* sora egy radikálisan heteronóm szerkezetben lesz az *igazság* rendszerévé. A Heidegger által kritikai éllel említett momentum azonban meghatározónak bizonyult azon értelmezők körében is, akik Descartes-ot a modern racionalizmus atyjaként ismerték el. Holott, mint arra Philip Clayton is figyelmeztet, Descartes s vele együtt a XVII. század filozófiai gondolkodását még nem a XVIII. századi francia felvilágosodás vagy a kanti transzcendentálfilozófia szelleme hatotta át. Clayton meghirdeti „a *cogitō*n túli karteziánizmus (Cartesianism beyond the *cogitō*)” felderítésének programját, melyet Descartes istenfogalmának és a karteziánus metafizika teológiai meghatározottságának elemzése révén kíván kivitelezni (CLAYTON 2000, 54). Bizonyos értelemben elmondhatjuk, hogy Claytonhoz hasonlóan látja a helyzetet Jean-Luc Marion is, aki egy nem szubsztanciális *cogitō*-fogalom bevezetésének lehetőségét veti fel (vö. MARION 1999, 204–205). E belátások egy igen sokrétű vizsgálódás kiindulópontjául szolgálhatnak, itt azonban csupán írásom szemléletmódjának érzékeltetése végett kerültek említésre.

### DESCARTES A RETORIKÁRÓL

Descartes *Szabályok az értelem vezetésére* című munkájában a következőképpen jellemzi a dialektikusok által az igazság megismerése céljából alkalmazott következtetési formákat:

<sup>1</sup> Az alábbi tanulmány elkészítésében felbecsülhetetlen segítséget jelentett a Leuveni Katolikus Egyetem doktori ösztöndíja.

<sup>2</sup> Az *Értekezésben* Descartes megjegyzi: „nem elég ugyanis, hogy valakinek jó esze legyen; a földolog az, hogy azt jól használja” (DESCARTES 1992, 15).

„[A] dialektikusok minden művészete nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetésekkel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkeznek ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus levezet. Nyilvánvaló ebből, hogy ők maguk az ilyen formulából semmi újat nem tanulnak, s hogy ezért a közönséges dialektika teljesen haszon nélkül való azok szempontjából, akik a dolgok igazságát akarják kutatni, hanem csak olykor használható arra, hogy már ismert érveket könnyebben magyarázzunk másoknak. Ennélfogva a filozófiából a retorikába kell utalni” (DESCARTES 1981, 125).

E gondolatmenet alapján világossá válik, hogy Descartes elkülöníti egymástól a filozófiai és a retorikai érvelésmódot. Ez azonban nem jelenti azt, hogy alábecsülné vagy haszontalannak tartaná az utóbbit. Legfőbb törekvése az, hogy meghatározza a filozófiai és a retorikai észhasználat legitím célját és lehetőségeit annak érdekében, hogy elkerülje a dialektikusok tévedését, akik egy, a retorikában alkalmazható érvelési módot próbálnak hasznosítani a filozófia területén. A baj tehát nem is a dialektikával van, hanem magukkal a dialektikusokkal, akik egyszerűen nem a megfelelő diszciplína keretein belül alkalmazzák a dialektikát. A *Szabályok*ban írottak némi támpontot adnak annak megértéséhez, miként is vélekedett Descartes a retorikáról. Mivel a dialektika *nem* új ismeretek felderítésére való, hiszen már előfeltételezi azokat, nem a dolgok igazságának kutatásában nyújt segítséget, hanem abban, hogy a már elért igazságokat könnyebben magyarázzuk el másoknak.<sup>3</sup> Éppen ezért kell Descartes szerint a dialektikát „a retorikába utalnunk”. Ez azt jelenti, hogy a retorikát olyan diszciplínaként határozhatjuk meg, amely a már ismert igazságokat az azok eléréséhez szükséges erőfeszítés nélkül próbálja másoknak elmagyarázni.

Itt fontos megemlítenünk néhány olyan tényezőt, amely a karteziánus metafizika alapkérdéseit érinti. Először is, Descartes szerint „a tudományoknak a filozófiából kell meríteniök valamennyi elvüket”, ezért a megalapozott tudományok érdekében „a filozófiában kell biztos elveket” megállapítani (DESCARTES 1992, 34). Itt a „filozófia” valójában az első filozófiát, vagyis a metafizikát jelenti. Másodsorban, Descartes saját metafizikáját visszatérően úgy jellemzi, mint aminek eredményeit mindenki az *Elmélkedések*ben leírt módon, az igazsághoz vezető *egyéni* út bejárása révén érheti el. Az *Alapelvek* első pontjában például kifejti, hogy egészen addig akadályoztatva leszünk abban, hogy „eljussunk az igazság megismeréséhez”, amíg legalább „egyszer életünkben nem vállalkozunk minden olyan dolog kétségbevonására, melynek bizonyosságát illetően a legkisebb gyanú is felmerülhet”. A valódi filozófiai ismeretek tehát nem sajátíthatók el a műben kifejtettek pusztá megtanulásával (DESCARTES 1996, 25). Mindazonáltal ez a gesztus sajátos erőfeszítést igényel. Az *Elmélkedések* „szinopszisa” ugyanis világossá teszi, hogy a kétely kiterjesztésének során „az elme [...] tulajdon szabadságával élve fölteszi, hogy semmi sem létezik, aminek létezését illetően a legcsekélyebb mértékben is kételkedhetik” (DESCARTES 1994a, 17). A főszóvegben pedig Descartes kijelenti: „ki fogok tartani e meggondolás mellett”, még akkor is, ha „fáradtságos ez az elhatározás, és van bizonyos restség bennem, amely az élet megszokott rendjéből kilépni nem enged” (DESCARTES 1994a, 31). Egyértelmű tehát, hogy a *Szabályok*ban felvázolt retorika-kép mögött a karteziánus filozófiai praxis által megala-

<sup>3</sup> Ugyanezt hangsúlyozza az *Alapelvekben* is: a „dialektika [...] annak módozatait tanítja, hogyan értessük meg másvalakivel az általunk már ismert dolgokat” (DESCARTES 1996, 15).

pozott tények állnak. A retorika – legalábbis részben – olyan igazságokra támaszkodik, amelyeket filozófiai érvelés útján értünk el, így leginkább az ezekkel kapcsolatos megfontolások kifejtésére vállalkozhat.

A descartes-i retorika-konceptiót tovább árnyalja az *Értekezés* néhány szöveghe-lye. Descartes itt először azt jegyzi meg, hogy tanulmányai során belátta: az „ékes-szólásnak páratlan ereje és szépsége van” (DESCARTES 1992, 18). Később azonban kijelenti: ráébredt arra is, hogy az amúgy nagyra becsült ékesszólás „inkább az elme adománya, mintsem a tanulás gyümölcse. Akik a legélesebb elméjük és legjobban dolgozzák ki gondolataikat, hogy világosan és érthetően kifejtsek, azok tudják meggyőzni a legjobban az embereket arról, amit állítanak, ha paraszti nyelven beszélnek és sohasem tanultak is retorikát” (DESCARTES 1992, 20).

A retorika itt sem pejoratív kontextusban jelenik meg, csupán az előbb alkalmazott megkülönböztetés kritériumai bővülnek további elemekkel. Descartes állítása sze-rint az ékesszólás révén történő meggyőzés képessége egyfajta veleszületett tehet-ség, nem pedig tanulás révén elsajátítható tudomány. Fontos látnunk továbbá, hogy a retorika „páratlan ereje és szépsége” révén nem az értelemre, hanem a képzeletre és a szenvedélyekre gyakorol hatást. Meg kell jegyezzük azonban, hogy az igazság kérdésében a retorika nem feltétlenül megbízható, hiszen a rétor téves alapelvek nyo-mán is végezheti tevékenységét, s így meggyőző erejét – akarva-akaratlanul – rossz ügy szolgálatába állíthatja.

A fentiek világosan kirajzolják egy retorikaelmélet körvonalait. A retorika már ismert igazságok kifejtése, az azok eléréséhez szükséges kutatásnál egyszerűbb metódu-sok segítségével. A jó rétor valójában nem képzés, hanem inkább az éleselmjűség veleszületett képessége által lesz azzá, ami. Ez utóbbi megfelelő használata pedig abban áll, hogy *világosan és érthetően* fejtse ki mondandóját. Ezzel szemben a des-cartes-i értelemben vett filozófia *új igazságok* feltárását végzi el. E tevékenysége során a filozófus a – mindenkiben közös és legnagyobb mértékben megosztó – józan ész helyes használatára, vagyis az *Értekezésben* kifejttet négy módszertani szabály-ra támaszkodik. A meggyőzés végső kritériuma itt nem más, mint hogy ítéleteibe kizá-rólag azt foglalja bele, ami *világosan és elkülönítetten* áll elméje előtt (vö. DESCARTES 1992, 15). Ezek a belátások olyan igazságokra vonatkoznak, amelyek velünk szüle-tett módon adóttak számunkra. Úgy tűnik tehát, hogy a filozófus semmilyen értelem-ben nem szorul rá a retorikai elemekre, hiszen a tudomány rendszerét ideális esetben a biztos belátások sajátos önmozgása építi fel.

## AZ ÉSZHASZNÁLAT HELYES MÓDSZERE ÉS A RETORIKA

Mindazonáltal világos, hogy maga a módszer is rejt bizonyos retorikai vagy a retoriká-val rokon elemeket. Mint Peter France írja, Descartes szerint a meggyőzéshez „nincs szükség az olvasóközönség sajátos felkészítésére, sem pedig a képzeletre, a szenve-délyekre, avagy az érzékekre való hatásgyakorlásra (mint azt a retorikai hagyomány állítja): a módszer maga éppen eléggé retorikus” (FRANCE 1972, 48). Úgy vélem azon-ban, hogy a módszerről szóló mű ennél is tovább megy. Az *Értekezés* egy történetbe ágyazva mutatja be a módszer felfedezésének és alkalmazásának folyamatát. „[M]int-egy képben rajzolom meg benne életemet, hogy mindenki ítélkezhesen róla” – írja Descartes. Ugyanakkor kifejti, hogy „a mesék kedvessége ébresztően hat az elmére;

[...] a történelem emlékezetes tettei felemelően hatnak reá, s ha kellő körültekintéssel olvassuk őket, segítenek kiművelni ítélőerőnket” (DESCARTES 1992, 16, 18). A történetmondás mint alkotói fogás tehát olyan esztétikai és retorikai potenciállal rendelkezik, amelyet maga Descartes is kihasznál. Az *Értekezés* mint szellemi önéletrajz arra hivatott, hogy a hagyományos értelemben vett retorika eszköztárát is felhasználva külsődleges támogatást adjon a benne felvázolt tudományos programnak.

Mégis miért van szüksége Descartes-nak ilyen „külső” támogatásra? France két okot említ meg ezzel kapcsolatban. Egyrészt azt, hogy a descartes-i filozófiában feltárt igazságok objektív természete ellenére óhatatlanul számolni kell a félreértés lehetőségével az ismeretközli és az olvasó között. Ennek oka az, hogy az ismeretközlés tökéletes folyamata olyan, a matematika mintájára felépített univerzális nyelv létezését feltételezné, amely nem adott számunkra. Descartes egy Mersenne-hez írott levelében a következőket jegyzi meg: „hiszem, hogy e nyelv lehetséges, s eljuthatunk ahhoz a tudáshoz, melytől léte függ, s mely által a paraszt jobban megítéli majd az igazságot, mint a filozófus. Nem bízom abban, hogy megérem e fölfedezést: nagy vállalkozásoknak kellene bekövetkezniük a dolgok menetében, s az egész világnak földi paradicsommá kellene változnia, ez azonban csak a regényekben történhet” (idézi Eco 1993, 208–209). France szerint Descartes azért folyamodik gyakran az ismétléshez, hogy elhárítsa az univerzális nyelv hiányából fakadó problémákat, vagyis retorikai eszközökkel pótolja azt a fogyatékoságot, amit a matematikai nyelv hiánya okoz a kommunikációban. Ezenkívül a retorikai természetű elemek használatának szükséges volta mellett szól az is, hogy az akarat és az értelmi belátás tevékenysége között kimutatható feszültség<sup>4</sup> az értelmi evidencia elutasításához vezethet; az érvelőnek ezért „egyszerre kell megvilágítania az értelmet, és féken tartania az akaratnak azon hajlamát, hogy elharmarkodott ítélet formájában adja hozzájárulását” valamihez (FRANCE 1972, 49). France további elemzésekben mutatja be a módszer kifejtésének retorikai aspektusait. Fontos megemlítenünk, hogy szerinte az analízis és a szintézis elvei is értelmezhetők ebben a kontextusban, mivel a szintézis azoknak szánt megértési mód, akik az analízis útját nem lennének képesek bejárni (uo. 51). Én pedig arra az általános tanulságra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Descartes tulajdonképpen egy sajátos együttműködést alapoz meg a filozófiai és a retorikai beszédmód között. Egyrészt, mint láttuk, a helyes filozófia kifejtése nem nélkülözhet bizonyos retorikai elemeket. Másrészt viszont, úgy vélem, ez az együttműködés átjárást biztosít a szűkebb értelemben vett észismeret és a tágabb értelemben vett megismerés területei között.

A retorikai és a filozófiai tevékenység közti alapvető különbséget tehát két fő tényező adja. Egyrészt, míg a filozófia új ismeretekhez vezet, addig a retorika a már ismerttet fejt ki. Másrészt, a retorika – a filozófiával ellentétben – nem az értelemre támaszkodva fejt ki hatását. Elvileg azonban elképzelhető egy olyan ideális helyzet, amikor a rétor a filozófus által felfedett igazságokat adja közre a maga eszközeivel, s egyúttal az igazság ügyét szolgálja azáltal, hogy nem pusztán az ember kognitív potenciáljának szigorú értelemben vett racionális szegmensére apellál. Más szóval, a filozófiával együttműködő retorika a szenvedélyeket is mozgósíthatja akkor, ha tisztában van szerepével és működésének feltételeivel. Ezt azért is fontos hangsúlyoznunk, mert a retorika egyik központi alkalmazási területe, a morálfilozófia összefüggésében tett des-

<sup>4</sup> Amint Descartes az *Elmélkedések*ben fogalmaz, a tévedések (és a „hibák” általában) abból erednek, hogy „időnként messzebbre terjeszkedik az akarat, mint az értelem, s nem tartom meg az értelem szabta határok között, hanem meg nem értett dolgokra is kiterjesztem” (DESCARTES 1994a, 73).

cartes-i kijelentést a szakirodalom általában hajlamos félreértelmezni. A *lélek szenvedélyei* című munkájához csatolt rövid levelezés egyik darabjában Descartes így nyilatkozik: „szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket Szónokként vagy Morálfilozófusként magyarázzam meg, hanem csakis Fizikusként” (DESCARTES 1994b, 27). Ez a megfogalmazás azt a benyomást keltheti, hogy Descartes itt szembeállítja egymással a fizikusként kimunkált etikát, valamint a retorikát és a „morálfilozófiát”. Úgy vélem, sokkal inkább arról van szó, hogy Descartes pusztán meghatározza az etikai diskurzus ama szeletét, amelyen ki akarja fejteni tevékenységét. A természettudós módjára kidolgozott etika elsősorban a szenvedélyek fiziológiai-pszichológiai működését írja le (fenomenológiailag), ami azonban nem zárja ki egyéb etikai beszédmódok lehetőségét. Éppen ellenkezőleg: azáltal, hogy természettudományos leírást ad a szenvedélyekről – létrejöttükről és működésükről –, Descartes valójában tudományos megalapozást nyújt az általánosságban vett etikához, bizonyítván mindenekelőtt azt, hogy etika – *lehetséges*. A tudományos és retorikai beszédmód konkurenciája helyett azok kooperációjáról kell tehát beszélünk. Descartes nem szűkíti a filozófiailag releváns nyelvhasználatot a szigorúan tudományos értelemben vett nyelvhasználatra, már csak azért sem, mert ehhez maga a nyelv hiányzik. Úgy vélem, hogy a nyelviség karteziánus értékelésének vizsgálata további adalékokkal szolgálhat annak megértéséhez, milyen viszony áll fenn az ember kognitív tevékenységének a filozófiai észhasználathoz tartozó, valamint az azon kívül eső formái között.

## NYELVISÉG, FILOZÓFIA, TEOLÓGIA

A nyelviség mint az ember sajátlagos tulajdonsága, bár viszonylag ritkán kerül az értelmezések fókuszába, mégis fontos összetevője a karteziánus gondolkodásnak. Az *Értekezés* ötödik részében az ember sajátos, összetéveszthetetlen természete két jellemző, a nyelvhasználat és a tudatos cselekvés révén kerül meghatározásra. Mint Descartes írja, „a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal”. Továbbá, míg a gépek „nem tudatosan cselekszenek, hanem csupán szerveik elrendezésénél fogva”, addig „az esz egyetemes eszköz, amely minden esetben feltalálja magát” (DESCARTES 1992, 64, 65). Ebben áll a különbség ember és állat között. Az észhasználat említése ugyanakkor alkalmat ad Descartes-nak arra, hogy meghatározza az ember egy újabb sajátosságát, nevezetesen, hogy esetében különös egységben létezik a test és az eszes lélek. Nem elég, írja Descartes, hogy a lélek „úgy legyen belehelyezve a testbe, mint kormányos a hajójába [...], hanem szorosan kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy [...] érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson”. Ez viszont egy újabb emberi sajátosságra, a lélek halhatatlanságára enged következtetni: „az istentagadók tévedése mellett [...] semmi sem tántorítja el annyira a gyenge szellemeket az erény egyenes útjáról, mint ha azt képzelik, hogy az állatok lelke ugyanolyan természetű, mint a miénk, s hogy ennek következtében semmit sem szabad remélnünk az élet után, mintha legyen vagy hangyák volnánk” (DESCARTES 1992, 66). Jól látható tehát, hogy a karteziánus emberkép valójában messze meghaladja az eszes lény fogalmát. Az igazi ember tudatossága mellett nyelviségben létező s így – mint Dékány András rámutat – közösségi lény (vö. DÉKÁNY 2002). Ráadásul érzelmekkel és vágyakkal rendelkező lény is, hiszen a fen-

ti érvelés alapján láthatjuk, hogy ezek teszik a két metafizikai entitást *igazi emberré*. Ami egyben azt jelenti, hogy a szubsztanciális unió egyfajta minőségi ugrást jelent; a két ontológiai régió (a mentális és az anyagi) illetén találkozása egy sajátos létmód megjelenését jelenti. Emellett az ember erkölcsi, illetve vallásilag nyitott lény, akinek lelke halhatatlanságáról való tudomása meghatározó szerepet tölt be morális jellegének kialakulásában. A jelen kereteket messze meghaladná az itt felvetett kérdések tisztázása. Azt azonban fontos megemlítenünk, hogy az iméntiek több szempontból is az *Elméltések*hez csatolt dedikációs levél apologetikai-morálteológiai téziseinek megismétlését jelentik. A továbbiakban azt szeretném röviden felvázolni, miként látom megvalósíthatónak a filozófiai és a teológiai beszédmód, illetve a retorika problematikájának összekapcsolását.

A karteziánus metafizika két központi törekvése Isten létezésének, valamint a test és a lélek között fennálló reális különbségnek a bizonyítása. Itt csupán megemlítem, hogy ezek a kérdések, akárcsak a fenti – az állatok és az ember közti – különbségtétel, Descartes munkásságát a kor apologetikai-metafizikai vitáihoz kapcsolják. Az alábbi pontokban felvázolom, milyen érveket hoz fel a karteziánus metafizika a lélek halhatatlansága mellett:

- (a) A lélek tiszta, anyagtalan szubsztancialitása a lélek létezését minden egyéb létezőtől függetlenné teszi, kivéve Isten teremtő és fenntartó tevékenységét.
- (b) Az emberi test összetett létező, s mint ilyen, nem szubsztancia – következésképpen nem romolhatatlan. Ez az érv annyiban járulhat hozzá a lélek halhatatlanságának elméleti támogatásához, amennyiben – összefüggésben az előbb említett érveléssel a lélekkel kapcsolatban – az emberi test és lélek romolhatatlanságának, illetve romlandó mivoltának kérdésében radikális megkülönböztetést tesz lehetővé.
- (c) Isten létezése és attribútumai garanciát nyújtanak arra, hogy a lélek nem pusztul el a testtel együtt.

Ezek az állítások nem bizonyítják a lélek halhatatlanságát, ám mint Christopher Martin meggyőzően kimutatja, a kérdésre vonatkozó, Descartes által is hivatkozott pápai bulla pusztán meggyőző érvek, nem pedig a szó szoros értelmében vett bizonyítékok kidolgozását kívánja a filozófusoktól (vö. MARTIN 1995, 29–37).

A metafizikai érvek mellett még egy összetevőt kell megemlítenünk, nevezetesen az *etikai teleológiát*, amelyről Descartes az Ellenvetések ötödik sorozatára adott válaszaiban tesz említést<sup>5</sup>. E nyilvánvalóan teológiai kontextusba helyezett kérdéstől nem elválasztható a descartes-i gondviselés-fogalom. Itt csupán röviden idézem Chanutnek írott levelét, amelyben kifejti, hogy az Istenről való metafizikai elmélkedés által az ember számára lehetségessé válik, hogy „akarata révén egyesüljön vele, [és] oly tökéletesen szereti [Istent], hogy semmi másra nem vágyik a világon, csak hogy beteljesedjék Isten akarata” (DESCARTES 2000, 230). Jól tudjuk azonban, hogy Descartes szerint Isten akarata az ember számára megismerhetetlen. Descartes tehát lehetségesnek és szükségesnek tartja a racionális metafizika diskurzusából a gondviselés

<sup>5</sup> AT VII, 375: „Kétségtelen, hogy az etikában [...] ahol gyakran jogosultnak támaszkodhatunk találgatásokra, alkalmanként jámborságra vallhat, ha Istennek az univerzum irányítását célzó terveit próbáljuk kifürkészni, ámde a fizikában, ahol mindenben a legszigorúbb érvekre kell támaszkodnunk, az ilyen találgatások hiábavalóak.”

teológiájának diskurzusába való átlépést, mégpedig úgy, hogy egy sajátos etikai-teológiai célszerűséget tételez – mely utóbbi nem vonatkozhat másra, mint az egyéni üdvösséggel kapcsolatos isteni tervre.

Ezzel pedig elértünk ahhoz a kérdéshez, hogy miként működhetnek együtt a különböző kognitív területekhez tartozó diszciplínák a teológia eme speciális, ám mégis központi kérdése kapcsán. Amint azt Descartes többször is hangsúlyozza, a metafizika (s részben a fizika) képes meggyőző érveket szolgáltatni a halhatatlanság gondolata mellett. A kinyilatkoztatott ismeretek tudói, a teológusok pedig ezekre az „előzetesen szerzett” ismeretekre támaszkodván már legitím módon használhatnak retorikai formában kifejtett érveket, amelyek a hallgatóság képzeletére, vágyaira, reményeire apellálnak. Ugyancsak legitím módon alkalmazhatnak bizonyos szupracionális ismereteket az isteni üdvösségtervvel kapcsolatban. Ezáltal megvalósul az a descartes-i kíváncsi, hogy az észhasználathoz tartozó igazságok racionális belátás útján kerüljenek megismerésre, s egyben az is lehetővé válik, hogy ezeket az igazságokat más kontextusban már „könnyebb formában” (tehát nem filozófusok számára is érthető módon) fogalmazzák meg. Így konkrét apologetikai tevékenységet fejthetnek ki, orientálva a hallgatóságot a kinyilatkoztatott tudás elfogadása felé, ami azonban az isteni kegyelem beavatkozása nélkül nem lehetséges. S egyben – ugyancsak a retorikai tevékenység „célpontját” jelentő emóciókra apellálva – támogatást nyújthatnak az erkölcs ügyének előbbrevitelében. Mindez világosan megmutatja, hogy igenis lehetséges a karteziánus filozófia olyan értelmezése, amely e kognitív tevékenységek egymásra vonatkoztatását, nem pedig feltétlen szembeállítását hangsúlyozza. Ezáltal a retorika kérdése a kortárs Descartes-olvasás legitím problémája lehet. Ráadásul az is egyértelművé válik, hogy az emberi lény imént felsorolt tulajdonságai (észhasználat, nyelviség, test-lélek egysége, szenvedélyek, halhatatlanság, erkölcsiség) nem véletlenszerű elemei a descartes-i gondolkodásnak, hanem egy egységes, antropológiai szempontból is elemezhető filozófiai struktúra részét képezik.

#### IRODALOM

- CLAYTON, Ph. 2000. *The Problem of God in Modern Thought*. Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Company.
- DESCARTES, R. 1981. Szabályok az értelem vezetésére. Ford.: Szemere Samu. In *Válogatott írások*. Budapest: Akadémiai.
- DESCARTES, R. 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Matúra.
- DESCARTES, R. 1994a. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, R. 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.
- DESCARTES, R. 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Budapest: Osiris.
- DESCARTES, R. 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás: válogatás a kései írásokból*. Ford.: Boros Gábor, Gyurgyák János. Budapest: Osiris.
- DÉKÁNY A. 2002. Nyelv és beszéd mint a karteziánus ember *differentia specifica*-ja. *Világosság*, 4–7.
- ECO, U. 1993. *A tökéletes nyelv keresése*. Ford.: Kelemen János, Gál Judit. Budapest: Osiris.
- FRANCE, P. 1972. *Rhetoric and Truth in France: Descartes to Diderot*. Oxford: Clarendon Press.
- HEIDEGGER, M. 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: T-Twins.
- KOŁAKOWSKI, L. 2000. *Isten nem adósunk semmivel. Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a Janzenizmusról*. Ford.: Liska Endre. Budapest: Európa.
- MARION, J.-L. 1999. *On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Transl.: Jeffrey L. Kosky. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTIN, Ch. 1995. On a Mistake Commonly Made in Accounts of Sixteenth-Century Discussion of the Immortality of the Soul. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1.



Oláh Katalin