

Boros Gábor

Etika az automaták korszakában*

Kettősségek Descartes etikájában

I.

Módszertani bevezetesként mindenekelőtt szót kell ejtenem az írásom címében rejlő kettősségről, amely a főcím általánosságából s az alcím partikularitásából adódik. Közismert, hogy Descartes nem írt igazán sokat a filozófiájához tartozó etika sajátyszerűségeiről. Sporadikus megjegyzéseket találunk csupán műveiben, melyek szituációnként Pascal *Gondolatainak* interpretátorrához teszik hasonlatossá, akinek elkerülhetetlenül föl kell kutatnia azt a háttérrel, amelyhez viszonyítva a sporadikus megjegyzések értelmet nyerhetnek. Pascal esetében kézenfekvő Lucien Goldmannra utalni, aki kényszerítve látta magát arra, hogy az életrajzot válassza biztos háttérként, noha maga is világosan látta, hogy az életrajz rekonstrukciója is nehézkes és mindig vitatható vállalkozás. Nem kívánom követni Goldmann példáját. Én a magam kettős feladatát abban látom, hogy egyrészt rekonstruáljam annak az életnek a képét, amelyet Descartes maga elé tűzhető célnak tekintett, és hogy, másrészt, folytonosan vizsgáljam azt a közvetlen teoretikus környezetet is, amelybe beleilleszkednek a gyakorlati filozófia körébe tartozó megjegyzések és gondolatmenetek. Ám ez nem tűnik elegendőnek. Számot kell vetnünk legalább néhány kortárs Descartes-interpretációval, amelyek legalább implicit módon benne rejlenek olyan gondolkodók írásaiban, akik kritikával illették vagy ellenkezőleg, megpróbálták továbbgondolni Descartes fő gondolatmeneteit, amiként ezt például Pascal, illetve Spinoza tette. E kortárs gondolkodók számára még adott volt azon előfeltevések közössége, melyek számunkra már vagy elvesztek, vagy idegenné váltak. De vajon ezek az előfeltevések oly evidensen vannak-e jelen az említett gondolkodók műveiben, hogy minden nehézség nélkül ki lehet őket olvasni, inkább mint Descartes műveiből? Részben igen, részben nem. Nem hiszem azonban, hogy van más választásunk. Úgy vélem, az a bizonyosság, amely ebben a kérdésben elérhető számunkra, csak „morális” lehet a szó karteziánus értelmében. Vagyis aligha kerülhetjük el az interpretáció egyfajta körkörösségét, amely kezdetben interpretálandó elsődleges szövegektől az előfeltevéseket tartalmazó kortárs írások felé halad, majd később ezektől az írásoktól vissza az elsődleges szövegekhez, hiszen igazolni kell a kimutatni vélt előfeltevések érvényességét.

Bárhogy áll is azonban a dolog az interpretáció módszerével, a módszert mindenképp azok az eredmények igazolják, amelyeket segítségével el lehet érni. Amire ebben az írásban vállalkozhatom, az pusztán egyfajta minta bemutatása, hogyan gondolom működtethetni az itt javasolt módszert. Természetesen nem vehetem számba valamennyi releváns elsődleges szöveget, s éppoly kevéssé vizsgálhatom át valamenyny XVII. századi szerző művét, aki valamilyen módon megpróbálta egészszé formál-

*A tanulmány a *Világosság* 1998/4-es számában megjelent írás újraközlése.

ni Descartes szétszórt állításait. Az első részben azt próbálom meg jelezni, mi volt Descartes elképzelése „boldog életről” (*vivere beate*), noha nem az Erzsébet hercegnőhöz írott 1645. augusztus 4-i levél *locus classicusa*¹, hanem inkább a módszerről szóló értekezés alapján. A második részben az etikai tanítás teoretikus környezetének egy elhanyagoltabb, szegmentumát fogom megvilágítani, részben az ellenvetések első sorozatára adott válaszokban, részben az *Értekezés a módszerről* harmadik részében. A harmadik részben pedig azáltal igyekszem majd megerősíteni azt, amit az első és a második részben mondok, hogy fölidézek egy ritkán elemzett Spinoza-írást, a Blyenberghhez írott leveleket. Ezek olyan Descartes-olvasatot tárnak elénk, amely nyomatékossítja a Descartes gondolkodásában meglévő, metafizikai értelemben vett partikularizmus és individualizmus rejtett, radikális elemeit, s ezáltal azt is megmutatja, meddig mehetett el Descartes az új életideál kidolgozásában. Végül egy rövid utóiratban szólok hozzá Ch. Taylor és S. James vitájához arról, milyenek kell látnunk Descartes szerepét az „én” (*sein*) történelmében.

II.

Kettős kiindulópontot kell választanunk, ha meg akarjuk határozni a „boldog élet” főbb descartes-i jellemzőit. Egyrészt föl kell idéznünk azt a jól ismert tényt, hogy a kontingencia érzése, amely persze minden igazi keresztény világkép integráns része; a világ késő középkori arculatának meghatározó elemévé vált. Ez azt jelenti, hogy azok az elemek, amelyek korábban megakadályozták az esetlegesség tudatának ilyen uralkodóvá válását, most háttérbe szorultak. Az emberi és isteni értelem hangsúlyozása az akarattal szemben – legalábbis ideiglenesen – tarthatatlanná vált attól a pillanattól kezdve, hogy Occam újraértelmezte az isteni *potentia absoluta*, illetve *potentia ordinata* közti hagyományos különbségtételt. Ez az újraértelmezés, sok egyéb mellett, az etika területén például azzal a következménnyel járt, hogy még az érdemszerző cselekedetek által meghatározott életvitel mellett is elvileg lehetségesnek látszott elveszíteni az örök boldogság jutalmát, és megfordítva. Másfelől azt látjuk, hogy a mai értelemben vett természettudományok fejlődése s az ember számára hozzáférhető természet újjáalakításában elért sikerei a matematika és a kísérletezés összekapcsolódása révén azoknak a figyelmét, akik tanúi vagy részesei voltak e fejlődésnek, arra a szükségyszerűsége irányította, amelyet a természeti jelenségeket mechanisztikus módon kormányzó törvény eszméje rejt magában.

Ez a kétirányú folyamat az egyik oka annak, hogy egyre erőteljesebbé vált az a furcsa és nyomasztó érzés, hogy amilyen mértékben a természet engedni látszott az ember uralomra tördő akaratának, oly mértékben látszott önmaga életének irányítása kicsúszni a kezéből. Ez a nyomasztó érzés pedig nemcsak, s nem elsősorban azért jelent meg hirtelen, mert nem volt lehetséges behatolni saját természetünk rejtelmibe. Az emberi test kutatása s uralmunk alá hajtása terén legalább akkora eredmények születtek, mint a rajtunk kívüli természet vizsgálatában.² Könnyen elgondolhatjuk azt a helyzetet, amikor a természet kutatója egyszercsak megütközéssel látja, hogy a rajtunk kívüli s a bennünk lévő természet rejtvényeinek kutatását megakasztja egy régi teológiai dogma, *vetus opinio* arról az istenről, aki képes mindent megtenni, s aki még

¹ Lásd Gyergyai Albert (szerk.): *Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai*. Budapest: Európa, 1977. 43. sk.

² Legkézenfekvőbb az *Értekezés a módszerről* ötödik részére utalni.

az örök boldogságra vonatkozó reményünket is meghiúsíthatja, annak ellenére, hogy mindent megtettünk érte. Amellett szeretnék érvelni, hogy ez a zavarba ejtő szituáció éppenséggel Descartes-é, s ez az a szituáció, amelyet meghaladni törekedett azáltal, hogy meghatározó eszkatológiai értéket próbált tulajdonítani a – legalábbis az ő szemében – legnemesebb érdemszerző „cselekedetének”, a szó szigorú értelmében vett s emberi habitusként, nem pedig hivatali szervezetként értett tudomány művelésének.

„Tiszteltem teológiánkat, s épp úgy ki akartam érdemelni a mennyországot, mint bárki más. Amikor azonban megtudtam, mint nagyon biztos dolgot, hogy az oda vezető út épp úgy nyitva áll a legtudatlanabb, mint a legtudósabb előtt, s hogy az oda vezető kinyilatkoztatott igazságok meghaladják értelmünket, nem mertem volna alávetni őket gyenge okoskodásomnak. Úgy gondoltam, hogy aki megvizsgálásukra vállalkozik, és sikert akar ebben elérni, annak valami rendkívüli mennyei segítségre van szüksége, s többnek kell lennie embernél.”³

A módszerről szóló értekezés híres ál-biográfijának ebben a bekezdésében benne rejlik a descartes-i vállalkozás valódi motivációjának egyik eleme: valójában Descartes sokkal inkább el akart jutni a mennyországba, mint „bárki más”, s megütközést kellett hogy keltsen benne az a fölismerés, hogy „okoskodásai” gyengék, s hogy rendkívüli mennyei segítségre van szükség a sikerhez. Annak, amit Descartes itt mond, legalább három szempontból is utána kell gondolni ahhoz, hogy tisztábban láthassuk álláspontját. Három kérdésre kell válaszolnunk: hol helyezkedik el ez a bekezdés a mű nyilvánvalóan analitikus rendjében⁴, milyen típusú okoskodás tűnt gyengének a számára, s mi a forrása annak az okoskodásnak, amelyről úgy gondolta, fölválthatja a régít.

Az *Elmélkedések*hez írott ellenvetések második sorozatára adott válasznak megfelelően⁵ az első rész egy analitikus jellegű műben az a hely, ahol a szerző bizonyos értelemben inkább a közvélemény álláspontját fejezi ki a vizsgált kérdéssel kapcsolatban, s nem annyira saját magáét. Az az okoskodás, amelyről Descartes az *Értekezés*ben beszél, azé a teológiáé, amely nem vet számot a ténnyel, hogy Istenről szóló, legalapvetőbb állítása, mely szerint mindenható, hirtelen a legátfogóbb szkeptikus érvként fenyegetheti köznapi bizonyosságainkat. Descartes válasza erre egyértelmű: ezt a fenyegetést azáltal hárítjuk el, hogy arra az okoskodásra építünk, amely bizonyítja, hogy nincs szükségünk semmiféle rendkívüli mennyei segítségre, éppen mert minden érvényes okoskodás egyfajta „rendes” mennyei segítségre épül. E válasz egyértelmű ugyan, ám ez akkor válik igazán nyilvánvalóvá, ha bevonjuk a vizsgálódásba két másik mű, a *Szabályok az értelem vezetésére* és az *Elmélkedések az első filozófiáról* fő gondolatmeneteit. Ám az mindenképp nyilvánvaló már az *Értekezés* negyedik és ötödik része alapján is, hogy az érvényes okoskodás csakis a „józan ész” (*le bon sens*) működéséből fakadhat, melynek a jósága közvetlenül Istentől származik, s alapvetően az örök boldogságunkat szolgálja annak ellenére, hogy az első rész egy tömör megfogalmazása ellentmondani látszik ennek. A helyzet persze inkább az, hogy az evilági

³ Descartes: *Értekezés a módszerről*. Budapest: Ikon, 1992. 20. sk. Az *Értekezés* idézetei Szemere Samu általam gondozott fordításából valók.

⁴ Lásd ezzel kapcsolatban az *Értekezés* idézett kidásában olvasható „vezérfonalat” (10–12.)

⁵ Lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz, 1994. 120. skk. A fordítás az én munkám.

boldogulást célként kitűző tézis inkább kiegészíti az örök boldogságra törekvést, semmint hogy ellentmondana neki.

„Legfőbb kívánságom mindig az volt, hogy megtanuljam az igazat megkülönböztetni a hamistól avégből, hogy tisztán lássak cselekvéseimben, és biztossággal haladjak előre ebben az életben.”⁶

Ugyanennek az értekezésnek az ötödik részében találunk egy igen tömör érvet az emberi lélek halhatatlansága mellett, amely egyszersmind a *bon sens* eszkatológiai szerepét is körülírja.

„Ellenben ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi s az állati lélek, akkor sokkal jobban értjük meg azokat az érveket, amelyek azt bizonyítják, hogy lelkünk egészen független a testtől s ennél fogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okokat, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, azért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.”⁷

Ezzel szemben persze azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy amit eddig mondtam, az kétségkívül bizonyítja az emberi elme eszkatológiai funkcióját Descartes-nál, azt azonban nem, hogy Descartes kifejezetten saját kezébe kívánta volna venni a kezdeményezést az örök boldogságot vagy kárhozatot illető isteni döntéssel kapcsolatban. Ez igaz is: Descartes sehol sem mond ilyesmit *expressis verbis*. Ami mégis arra készít engem, hogy úgy véljem, valójában erre törekedett, legrészletesebben írásom harmadik részében áll majd előttünk, amikor megmutatom, milyen magától értetődően interpretálható Spinoza saját, az *Etikában* elfoglalt álláspontja annak az organikus fejlődésnek az eredményeként, amely a Blyenbergh-leveleken át összeköti egymással a *Descartes filozófiájának alapelveiben* adott saját Descartes-interpretációt az *Etikával*. Emellett földídezhetjük még azt az entuziasztikus mondatot is, mellyel Descartes az értelem vezetésére szolgáló *Szabályokat* zárja le, előrevetítve, milyen gyümölcsöket várhatunk el az értelem akarat fölötti uralmától, ha az értelem kizárólag Istentől kapott ismeretcsíráira és megismerési műveleteire támaszkodik.

„S rövidesen csodálkozva fogja észlelni [brevi mirabitur], hogy egyrészt sokkal nagyobb haladást tett, mint azok, akik részletproblémákkal foglalkoznak, s másrészt hogy nemcsak elérte mindazt, amire mások törekszenek, hanem sokkal magasabb rendű dolgokat [altius] is, mint azok valaha is remélhetnek.”⁸

A „morális” bizonyosság értelmében bizonyos vagyok abban, hogy amikor 1619 novemberében a nevezetes álmok éjszakáját megelőző napon Descartes naplójában csodálatos tudomány alapjainak fölfedezéséről ír [*fundamenta mirabilis scientiae reperirem*], ez a tudomány azért tűnhetett csodálatosnak, mert úgy látszott, magában hordja az érvényes okoskodás által biztosított üdvösség ígérését.

⁶ *Értekezés*, id. kiad. 23.

⁷ *Értekezés*, id. kiad. 66.

⁸ In: Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai, 1980. 98. Szemere Samu fordítását egy ponton módosítottam.

III.

Az *Elmélkedések az első filozófiáról* című műhöz az első sorozat ellenvetést író Caterus alkmaari püspök egyik ellenvetése az a se esse fogalmára vonatkozik, vagyis arra a gondolatra, hogy valami önmaga ható oka lehetne. Descartes egyik, Isten létezését bizonyítani próbáló érve ugyanis arra épül, hogy egyrészt lehetetlen, hogy mi véges emberi létezők önmagunk ható oka legyünk, s hogy másrészt szükségszerű, hogy Isten önmaga ható oka legyen. Caterus okságfogalmának fontos eleme, hogy a ható oknak időben meg kell előznie okozatát, amihez akkor, ha az önmagára vonatkozó okságot vizsgáljuk, az a további előfeltevés is hozzákapcsolódik, hogy az ok okozatát valamilyen előzetes megfontolás alapján hozná létre.⁹ Caterus a maga részéről tagadja, hogy akár az ember, akár Isten önmaga oka lehetne, míg Descartes ellenkező állásfoglalása arra épül, hogy kétségbe vonja az ok időbeli elsőbbségének még a lehetőségét is. Ebből pedig már az is következni látszik, hogy előzetes megfontolásról sem lehet szó akkor, ha az önmagára vonatkozó okságot vizsgáljuk.

„Így hát aligha térünk el túlságosan a kifejezés tulajdonképpeni értelmétől, ha Istent, még ha mindig létezett is, minthogy ténylegesen ő maga tartja fenn önmagát, önmaga okának nevezzük. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy »fönntartáson« nem azt értem, ami a ható ok valamely pozitív ráhatása révén megy végbe, hanem pusztán azt, hogy Isten lényege olyan, hogy nem képes nem mindig létezni.”¹⁰

E tagadás következményeként lehetségessé válik azt állítani, hogy Isten önmagának oka a szó pozitív értelmében, ami itt azt jelenti, hogy rá lehet mutatni arra az isteni lényegben rejlő szükségszerűségekre, melyből következik Isten létezése. Ám a későbbi fejlemények – amelyekhez eminens módon hozzátartozik a harmadik részben vizsgálandó Spinozának az *Etikát* nyitó gondolatmenete – azt mutatják, hogy ez az állítás nem egy ártalmatlan teoréma. Ha ugyanis tekintetbe vesszük az idő descartes-i értelmezését – amire egyébként az imént idézett konklúzió is épül –, mely szerint a mi emberi nézőpontunkból az idő nem egyéb, mint pillanatok puszta egymásra következése bármiféle belső kohézió nélkül, akkor fölmerülhet a kérdés, mi az, ami mintegy Isten felől nézve belső összetartást ad az egymásra következésnek. „Isten felől nézve”, mert Descartes számára még nem jelent igazi teoretikus¹¹ lehetőséget az, hogy a véges embernek is tulajdoníthatná az élet eredendő egységének megalkotására való képességet, mint ahogyan később Heidegger teszi.

Lényegében két lehetőség jelenik meg Descartes előtt. Az egyik szerint Isten mindent átfogó céljára utalhatunk, amely a történéseket örökkévalóan, ám „előzetes” megfontolás alapján vezeti céljukhoz, melyet az ember számára valamennyire kifürkészhetővé a Biblia tesz. A másik lehetőség az, hogy a logikai törvények személytelen szükségszerűségére gondoljunk, amely nemcsak Isten létezését határozná meg lényegéhez való viszonyában, hanem valamennyi természeti történést is, tekintet nélkül arra, hogy hol s mikor mennek végbe ezek az események. Ezek a törvények pedig nyilvánvalóan nem a Bibliában volnának föllelhetők, hanem annál hatékonyabb módon volnának „lelkünkbe vésve”. Kissé elnagyoltan fogalmazva azt mondhatnánk, hogy az első lehető-

⁹ Lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. id. kiad. 111. sk.

¹⁰ Uo. 115. sk.

¹¹ Saját életét tekintve persze talán éppen ő egyik első azok közül, akiknek az élete először is eleve adott egysegítő séma nélküli pillanatokra bomlik fel, hogy aztán órájuk magukra háruljon a gyakorlati életfeladat, az „ön-kiterjesztés” (*sicherstrecken*).

ség Pascalnak a *Gondolatokban* követett útja, míg a második egyértelműen a spinozai *Etikában* rajzolódó perspektíva. Descartes azonban nem sorolható egyik lehetőséghez sem fenntartások nélkül, s ezért az E. Gilson által is elfogadott pascali kritika nem tartható minden tekintetben helytállóknak.

Mielőtt Spinoza és Blyenbergh levélváltását kezdenénk vizsgálni, emlékeztetni szeretnék a módszerről szóló *Értekezés* III. részében, illetve az *Elmélkedések* IV. részében körvonalazódó descartes-i elmélet ama sajátos jegyére, amely érthetővé teszi, miért tartom szükségesnek, hogy az eddig elmondottak épp egy etikáról szóló írásban jelennek meg. E sajátos jegy nem más, mint a negáció és a priváció hagyományos megkülönböztetésének föladata, legalábbis e fogalmak etikai síkján. A pusztá negáció, az *Elmélkedések* francia változatának megfogalmazásában, „olyan tökéletesség hibája vagy hiánya, melynek nem is kellene meglennie bennem”,¹² míg a latin szöveg a privációról, épp ellenkezőleg, azt állítja, hogy olyasminek a hiánya, „aminek valamiképp meg kellene lennie bennem”.¹³ A negáció hagyományos példája az emberben a szárnyak hiánya, a privációé a látástól való megfosztottság.

A negáció–priváció kérdése az *Elmélkedések* negyedik részében összefonódik azzal a gondolatmenettel, amelyben Descartes sajátos módon próbálja okát adni annak, hogy olykor tévedünk. Az érv első lépésében az elbeszélő azt az egyszerű megoldást javasolja, hogy tekintsük negációnak azt a körülményt, hogy nem mindig vagyunk birtokában az igazságnak.

„[A] hibát, amennyiben hiba, nem valamiféle valóságos létezőként fogom föl, [...] hanem mint pusztá hiányt. Ezért aztán arra sincs szükség, hogy föltételezzünk valamifajta Istentől e célra belém helyezett képességet [...]”¹⁴

A második lépés azonban arra a mindennapi intuíciónkra épít, mely azt mondja, hogy ez a megoldás nem kielégítő, „a hiba ugyanis nem pusztá negáció, hanem priváció, vagyis olyan ismeretnek a hiánya, aminek valamiképp meg kellene lennie bennem”.¹⁵

Az a megoldás, amely egyesíti e két ellentétes nézetet, két különböző szempont elkülönítésében áll: szemlélhetjük a tévedést Istenre, illetve mi magunkra való vonatkozással. A tévedés negáció annyiban, amennyiben Istentől függ, mivel semmilyen érveléssel sem tudjuk alátámasztani, hogy Istennek világos és elkülönített ideával kellett volna ellátnia bennünket, valahányszor csak megalkotunk egy ítéletet. Másfelől azonban ugyanez a tévedés priváció, amennyiben az akarat tőlünk függő művelete döntő szerephez jut benne. Nem feladatunk most megvizsgálni, vajon ez a megoldás már „teljességgel kielégítő-e”. Ami most ennél fontosabb, az annak ez előfeltevésnek a vizsgálata, amely e megoldás mögött rejlik: csak annyiban vagyunk följogosítva arra, hogy értékeljük a természet dolgait vagy eseményeit, amennyiben vonatkozásban állnak velünk, s nem annyiban, amennyiben Istentől vagy attól a természettől függnek, amely azon dolgok összessége, amelyek a VI. elmélkedés szerint Isten adományai.¹⁶

¹² Descartes: *Méditationes de prima philosophia*. Stuttgart: Reclam, 1986. 142.

¹³ *Elmélkedések*, id. kiad. 69.

¹⁴ Uo. 68. sk.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Descartes itteni megfogalmazása csaknem spinozai: „per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum, vel rerum creatarum coordinationem a Deo institutam intelligo.” Vö.: W. Röd: „Descartes' Auffassung der Naturzwischen Physik und Metaphysik”. In: L. Schaefer und E. Ströker (szerk.): *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik II. köt. Renaissance und frühe Neuzeit*. Freiburg/München: K. Alber, 1993. 185–216.

Ezen a ponton azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy noha mindaz, amit eddig elmondunk, igaz lehet, mégsem érinti Descartes etikáról alkotott elképzelését, hiszen többször is kijelentette, hogy a IV. elmélkedés az ismeretelméletre vonatkozik, s nem az etikára. Még az is lehet, hogy nem tűnik kielégítőnek a szokásos utalás az Adam–Tannerykiadás 58. oldalára, ahol Descartes egy döntő fontosságú mondatot a következőképp zár le: „s ilyenkor szoktam tévedni és vétkezni.”¹⁷ Az e zárlat mögül is felszínre törő rejtett etikai gondolatmenet még inkább láthatóvá válik, ha a bevezetőben említett módon más, Descartes-tól, illetve Spinozától származó szövegrészeket is bevonunk a vizsgáldásba. A negáció–priváció kérdés vitathatatlanul etikai töltetet kap a módszerrel szóló értekezés III. részében, ahol az ellentétpár tárgyalásának kerete a moral *par provision* harmadik szabálya. Egy mesterien megformált mondatral sikerül Descartesnak azt a látszatot keltenie, mintha az ismert fordulat: „szükségből erényt csinálni”, a sztoikus bölcs attitűdje és a priváció negációra redukálása pusztán egyazon dolog különböző aspektusai volnának.

„Ha tehát mindazokat a javakat, amelyek rajtunk kívül esnek, hatalmunktól egyformán távoliaknak tekintjük, akkor bizonyára épp úgy nem fogjuk sajnálni azoknak a hiányát, amelyek látszólag a születésünknel fogva megilletnek bennünket, ha saját hibáinkon kívül kell nélkülöznünk őket, mint ahogy nem sajnáljuk, hogy Kína vagy Mexikó nem a mi birtokunk.

Ha, amint mondani szokták, a szükségből erényt csinálunk, akkor épp úgy nem kívánjuk, hogy testünk olyan elpusztíthatatlan anyagból legyen, mint a gyémánt, vagy hogy szárnyaink legyenek, mint a madaraknak.”¹⁸

Az idézet második mondata a priváció és a negáció hagyományos példáit egy szintre helyezi, ami nyilvánvalóan nem kevesebbet jelent, mint megfosztani Istent a „morális tökéletességgel” való cselekvés lehetőségétől, vagyis pusztán „metafizikai tökéletességű cselekvést tulajdonítani neki. Ez annyit jelent, hogy ha Leibniz Descartesra gondol a *Metafizikai értekezés* nyitó bekezdésében,¹⁹ akkor, úgy tűnik, általában véve igaza van Isten–természet viszony descartes-i értelmezését illetően. Ám ez nem az egyetlen descartes-i tendencia, bármennyire erős is, mert nem szabad elfelejteni az elsősorban az Erzsébet-levelekben tetten érhető tendenciát, amely a lényegi kettősség másik oldalát alkotja: nincs alapunk arra, hogy fölhánytorgassuk Istennek, miért nem látta el természetünket minden lehetséges tökéletességgel. Sokkal inkább hálásnak kell lennünk azért, hogy természetünk mégiscsak alkalmas jónéhány dolog megtételére.²⁰

¹⁷ *Elmélkedések*, id. kiad. 73.

¹⁸ *Értekezés*, id. kiad. 38.

¹⁹ Vö. G. W. Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai*. Budapest: Európa, 1986. 7. sk.

²⁰ Lásd például az 1645. szeptember 15-i levelet. Ezt a tendenciát úgy is tekinthetjük, mint annak az ágostoni tradíciónak a nyomát, amely a létezőket, amennyiben egyáltalán léteznek, Isten vonatkozásában jónak tekinti, nem pedig neutrálisnak. Amikor Spinoza az *Etika* IV. részének előszavában etimologizálva a jó és a rossz jelentését a kézműves produktumának „perfekciójára”, illetve „imperfekciójára”, (a per-faceréből) vezet vissza, akkor újabb lépést tesz az értéksemleres természet koncepciója felé. Ez a természetfelfogás működés közben figyelhető meg az *Etika* III. részében, ahol Spinoza az emberi indulatokat mintegy a bennünk működő természet egy aspektusaként elemzi. Lásd még e III. rész bevezetőjét.

IV.

Vegyük szemügyre most azt az írást, amely egyértelműen megerősíti iménti interpretációnkat a privációnak negációvá történő redukciójáról. Spinoza és a holland gabonakereskedő, Willem van Blyenbergh levelezésének²¹ „hermeneutikai szituációja” csodálatos példája annak a bújócskának, amelyre a XVII. századi Európa gondolkodói érezték magukat késztetve. 1665-ben vagyunk, Spinoza már befejezte az *Etika* fő részének írását, amelyet azonban életében, azaz 1677 előtt nem lehetett publikálni. A kézírata sem vált a *république des lettres* közkincsévé; mert Spinoza minden egyes esetben kifejezetten saját, külön engedélyéhez kötötte, hogy legszűkebb baráti körén kívül mások is olvashassák azt. Az ifjú, tudásvágytól fűtött Leibniznek például csak annyit engedélyezett, hogy közös bizalmasuk, Van Tschirnhausen gróf beszélhessen az általa birtokolt kéziratban olvasható főbb gondolatmenetekről.

Abban az időben, amikor kezdetét vette a levelezés, Spinoza valószínűleg a *Teológiai-politikai tanulmányon* dolgozott, de akár így, akár úgy, az egyetlen, ekkortájt saját neve alatt megjelentetett műve a *Descartes filozófiájának alapelvei* című írás volt, amely megkísérelte „formalizálni” Descartes metafizikai tanítását azon a „szintetikus” módon, amelyet Descartes maga az *Elmélkedésekhez* írott második sorozat ellenvetésre adott válaszában ítélte el mint a metafizika kifejtésére alkalmatlan *ratio demonstrandit*. Ludovicus Meyer, Spinoza ekkoriban talán legközelebbi barátja egy előszóban óvja az olvasót attól, hogy a műben kifejtett téziseket egyszerűen a szerzőnek, Spinozának tulajdonítsa, hiszen ő pusztán a könnyebb érthetőség érdekében vállalkozott a tőle egyébként több tekintetben távol álló gondolatmenetek újszerű földolgozására.²²

Blyenbergh természetesen mindezzel tisztában is van, s épp ez okozza zavarát a tekintetben, hogy kinek is címezze kérdéseit: Descartes-nak vagy Spinozának. Ám Spinoza zavara nem kisebb, mint Blyenberghé. Az ő zavarának forrása az, hogy nem tudja, hogyan tarthatná a levélbeli párbeszédet abban a nyugodt mederben, amit Descartes nézeteinek egyszerű kifejtése jelent, ha egyszer neki magának is megvan már a saját, ahogy mondani szokás, „következetesebb” véleménye a szóban forgó kérdésekről. E zavarodottság eredménye végül is az lesz, hogy Spinoza megkísérelje exponálni Descartes véleményét a föltett kérdésekről, ám akarva-akaratlan, olyan tendenciákat erősít fel a descartes-i gondolkodásból, amelyek saját kiindulópontját képezik, s olykor olyan nézeteit is jelzi, amelyek már aligha egyeztethetők össze Descartes-tal, még akkor sem, ha tekintetbe vesszük tanításának lényegileg ambivalens karakterét.

A dialógus kiindulópontja egy etiko-teológiai kérdésfölvetés. Vizsgáljuk meg Ádám paradigmaticus esetét! Hogyan találhatunk mentséget arra, hogy Isten végül is kétségkívül közreműködött Ádámnak abban a cselekedetében, amellyel ellene szegült az isteni parancsnak, ti., hogy ne egyék a jó és rossz tudásának fáján termett gyümölcsből. A második, teoretikusabb kérdés pedig a következő. Vajon nem priváció-e Istenre való tekintettel az, ha – most már bárki, bármely időpillanatban – megszegi az Isten-től származó morális törvényt?

Mielőtt megpróbálnánk földézni a levélváltásban kirajzolódó válaszokat e kérdésekre, tudatosítanunk kell magunkban, miért válnak elsődleges fontosságúvá e kérdések

²¹ Lásd Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai, 1980 (2. kiad.) 156–200. Szemere Samu fordítása.

²² Lásd Spinoza: *Ifjúkori művek*. Budapest: Akadémiai, 1956. 214. sk.

a *creatio continua* descartes-i elméletének előterében. Ha ugyanis elfogadjuk azt az elméletet, mely szerint az idő minden pillanata teljességgel különbözik az összes többi pillanattól, beleértve a közvetlenül előtte lévőket s utána következőket is, vagyis ha elfogadjuk, hogy minden pillanat, elvileg, a világ újrateemtése a semmiből, s nem a megelőző pillanatbeli világállapotból, akkor aligha kerülhetjük el a következtetést, hogy bármely adott világállapot bármely egyedi eseményének magyarázatához igénybe kell vennünk Isten különös, épp azt az eseményt előidéző közreműködését. Azaz Ádám engedetlen-sége, úgy tűnik, csakis Isten különös közreműködése alapján magyarázható.

Ez az érvelés Spinoza számára nem kevésbé fenyegető, mint Descartes számára, noha messze nem ugyanazon okból. Spinoza elméletileg – vagyis itt: a barátok szűk körén belül – magától értetődőnek tekinti a priváció negációra redukálását, annak minden filozófiai-teológiai előfeltevésével együtt. Descartes ellenben, a maga hezitáló módján, elfogadni látszik az iménti redukciót, ám ugyanakkor egyáltalán nem igyekszik világossá tenni sem azt, hogy milyen előfeltevések elfogadásával jár együtt ez a redukció, sem azt, hogy milyen mértékig fogadja el őket ő maga.

Spinoza megoldási kísérlete a már jól ismert teorémából indul ki: kifejezetten tagadja, hogy lenne bármi különbség negáció és priváció között, nagyjából azt az utat követve, amelyet már Descartes-nál láttunk. Spinoza egy pillanattig sem próbálja elkendőzni szakítását a tradícióval. Példája a vak ember.

„De ha Isten határozatát és természetét tekintjük, akkor éppoly kevésbé állíthatjuk arról az emberről, mint egy kőről, hogy meg van fosztva a látástól, mert abban az időben éppúgy nem illeti meg a látás azt az embert ellentmondás nélkül, mint egy követ [...] És ezért Isten éppúgy nem oka az ő nem-látásának, mint a kő nem-látásának”²³

Csak annyiban van jogunk privációról beszélni, amennyiben a vak ember jelenlegi állapotát azon a módon fogjuk fel, ahogyan az emberi képzelet igyekszik fölfogni a dolgokat.

„Azt mondjuk, például, hogy a vak meg van fosztva látásától, mert könnyen el tudjuk őt képzelni látónak, akár onnan ered ez az elképzelés, hogy összehasonlítjuk másokkal, akik látnak, akár onnan, hogy jelen állapotát összehasonlítjuk múlt állapotával, amikor még látott.”²⁴

Ez már ismerős, akár még karteziánus is lehetne. Vagy talán inkább „konzekvens” karteziánus, ami egyáltalán nem feltétlenül jelent olyan gondolatmenetet, amely teljesen beilleszthető Descartes gondolkodásának keretei közé. De melyek is azok az előfeltevések, amelyek legjobb esetben is csak részlegesen integrálhatóak a descartes-i rendszerbe? Spinoza elgondolása az isteni tudásról talán kissé különösen hangzik, ám biztosan nem elfogadhatatlan Descartes számára. Istenről nem állíthatjuk, hogy bármiről is általános fogalmakat alkotna, akár absztrakció útján, akár bármi más módon. Az a mód, ahogyan a világot minden pillanatban újrateemti, semmiképp sem származtatható valamiféle absztrakt tudásból a megelőző világpillanatokban foglalt eseményekről. Isten nem azért teremti újra a világot, hogy fenntartsa valamiképp a megelő-

²³ *Politikai tanulmány és levelezés.* id. kiad. 181.

²⁴ Uo.

ző állapotok átlagát. A világ újratereztését nem szabad azon elvárásaink normájához mérni, amelyeket a világ eddigi folyásáról szerzett ismereteink alapján alakítottunk ki a magunk számára. Ez a radikálisan intuicionista és partikularista nézet az isteni tudás mibenlétéről megegyezik a megismerési módoknak az *Etika* II. rész, 40. tétel II. megjegyzésben vázolt elméletével, amely szerint a dolgok megismerésének legmagasabb rendű módja egyáltalán nem alkot egyetemes fogalmakat, mint valamennyi megismerési mód. Ezt a legmagasabb rendű megismerési módot Spinoza intuitív tudománynak nevezi, amely „Isten valamely attribútuma formális lényegének adekvát ideájától halad a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez.”²⁵

Úgy vélem, az *Elmélkedések*hez írott ellenvetések második sorozatára adott válaszként egy nevezetes helye, mely a „gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem” elsődleges ismeretéről beszél, megenged egy olyan interpretációt, mely a különös dolgok tudásának juttat elsőbbséget az általános tételek tudásával szemben, noha az érvelésnek ez az oldala kétségkívül nem olyan hangsúlyos, mint Spinozánál.

*„Ténylegesen azonban inkább ez utóbbit [mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik] tanulja meg annak alapján, hogy önmagában tapasztalja: nem lehetséges, hogy gondolkozzék, ha nem létezik. Elménk természete ugyanis olyan, hogy az általános tételeket a különös tételek ismeretéből alkotja meg.”*²⁶

Az a második előfeltevés, amelyhez az iménti alapján juthatunk el, már nehezebben kapcsolható össze descartes-i szövegrészekkel. Ha ugyanis Isten cselekedeteinek csak egy örökkévaló törvénye van, s ez nem más, mint e cselekedetek maguk, akkor, szigorúan szólva, nem lehetségesek Istentől vagy a természettől megalkotott, normatív, morális törvények. Mert föltéve, hogy léteznek isteni vagy természeti törvények, ezeket vagy meg lehet szegni, vagy nem. Ha igen, akkor egyrészt nem törvények a „tulajdonképpen” értelemben, másrészt nem Istentől vagy a természettől valók. Ha nem szeghetők meg, akkor nem normatívok, s nem morálisak. Márpedig épp ez a meggondolás alkotja annak az állításnak az előfeltevését, mely szerint ha egyáltalán mondhatjuk azt, hogy Isten valamit parancsol az embernek, akkor ezt csakis úgy érthetjük, hogy az egész természetet – a mi magunkét is beleértve – olyan törvények által működteti, melyek kizárják az e „parancssal” ellentétes viselkedést. Ennek az állásfogalásnak két következménye is van. Az első az, hogy nincs jogunk arról beszélni, hogy valaki nem engedelmeskedik az isteni, illetve természeti törvényeknek, még Ádám esetében sem: azt állítani, hogy Isten megtiltotta Ádámnak, hogy egyék a tudás fájának gyümölcséből, pusztán azok képzeletéhez szabott megfogalmazásmód, akik hozzászoktak ahhoz, hogy minden fontosabb dologban világi előljáróknak engedelmeskedjenek. A „tiltás” jelentése tehát ebben az esetben nem más, mint hogy

*„Isten kinyilatkoztatta Ádámnak, hogy az evés ama fa gyümölcséből halált okoz, mint ahogy nekünk is kinyilatkoztatta természetes értelmünk által, hogy a méreg halálos.”*²⁷

²⁵ B. de Spinoza: *Etika*. Budapest: Gondolat, 1979. 125. Szemere Samu fordítása.

²⁶ *Elmélkedések*, id. kiad. 119. sk. Az én kiemelésem.

²⁷ *Politikai tanulmány...* id. kiad. 162.

Szigorú értelemben véve Ádám éppúgy engedelmeskedett a természet törvényeinek, amiként

„[a] fogaskerekekből és súlyokból megalkotott ingaóra éppoly pontosan engedelmeskedik a természet valamennyi törvényének, ha rosszul állították össze, s az órákat rosszul mutatja, mint amikor minden része megfelel a mester szándékának.”²⁸

Ez utóbbi metafora, természetesen, a VI. elmékedésből származik, s ez a tény újból ráirányítja figyelmünket az előfeltevések ama rétegére, mely közös Descartes, Spinoza s még nyilvánvalóan sok más kortárs gondolkodó számára, kik egyként az automaták korának képviselői voltak. Másrészt persze az is nyilvánvaló, hogy Spinoza messze túllépett azokon a határokon, amelyeket Descartes már áthághatatlanak tekintett a „természet varázstalanítása” irányában, vagyis abban az irányban, amely a természet megfosztása felé mutat a kinyilatkoztatásban tudtul adott isteni beavatkozástól. A *Teológiai-politikai tanulmány*nak ez a jól ismert témája az imént jellemzett álláspont másik következménye: a „lelkünkbe vésett fogalmak” kitüntetettsége az isteni kinyilatkoztatásból ismert dolgokkal szemben. Ám az e két megismerési mód első jellemzésére szolgáló megfogalmazások is két Descartes-műből, az *Értekezés* ötödik, illetve a *Szabályok* harmadik részéből származnak, s Descartes attitűdje a kinyilatkoztatással szemben magában véve is eléggé kétértelmű ahhoz, hogy a közös előfeltevések újabb példáját láthassuk benne. Ezzel persze még sem azt nem akarom állítani, hogy Descartes fölismerte ez előfeltevések összeütközését az Isten–ember–világ viszony hagyományos értelmezésével, sem azt hogy, ha fölismerte az összeütközést, akkor fenntartások nélkül elfogadta az előfeltevéseket.

Írásom első részében Spinozára mint arra a gondolkodóra utaltam, akinek írásai áttetszőbbek Descartes-éinál nemcsak a közös előfeltevések, hanem a motivációk tekintetében is. Spinoza kimondja azt, ami mind a saját, mind Descartes vállalkozását lelkesíti: vágyakozás az elme örök megnyugvása iránt, melyhez az elme önmagának, Istennek s a természetnek a megismerés legmagasabb rendű módján való megismerése nyomán jut el – szükségszerűen. E rész lezárásaképp hadd idézzek fel két döntő fontosságú szövegrészletet a Blyenbergh-levelezésből.

„az eszközöket, amelyek csak okok, [a próféták] törvényeknek nevezték és törvények módjára írták meg: az üdvözülést és elkárhozást, amelyek csak amaz eszközökből szükségszerűen folyó okozatok, mint jutalmat és büntetést állították oda.”²⁹

„[m]ert Istent nem bíróként mutatom be, s ezért a cselekedet minősége, nem pedig a cselekvőnek hatalma szerint ítélem meg a cselekedeteket, s a jutalom, amely a cselekedetet követi, oly szükségszerűen következik belőlük, mint ahogy a háromszög természetéből következik az, hogy három szögének egyenlőnek kell lennie két derékszöggel. S ezt megérti majd mindenki, hacsak szem előtt tartja azt, hogy legnagyobb boldogságunk az Isten iránti szeretetben áll, s hogy ez a szeretet szükségszerűen folyik Isten megismeréséből, amelyet annyira ajánlanak nekünk.”³⁰

²⁸ *Elmékedések*, id. kiad. 102.

²⁹ *Politikai tanulmány...* id. kiad. 162.

³⁰ Uo. 180.

V.

Korábban néhány rövid megjegyzést ígértem Charles Taylor nevezetessé vált *Sources of the Self* című könyvének egy vitatott részéhez,³¹ ahhoz a módhoz, ahogyan ő rekonstruálja ész „szituátlanodását” (*disengagement of reason*: a fordítás Habermas-allúziója nem véletlen). Taylor érvelését nemrégiben S. James illetve bizonyos tiszteletteljes kritikával,³² amelyet Taylor rövid válaszában igyekezett elhárítani.³³ Taylor elismeri, hogy eljárásának lényege az, hogy megpróbálja fedésbe hozni Descartes-ot „mint történeti figurát” Descartes-tal, a weberi értelemben vett ideáltípussal. Itt e kísérlet két fő tézisének kell megemlítenünk. Az első tézis értelmében annak belátása, „hogy az elme kifejezetten elkülönül az anyag mechanisztikus univerzumától [...] lényeges összetevője annak az átalakulásnak, amelyet, Weberet követve, a világ „varázstalanításának” [vagy Taylor más megfogalmazásában: a kozmosz neutralizálásának] nevezhetünk.”³⁴ A második tézis a következőt állítja: „az ideák rendje többé már nem olyasvalami, amit *találunk*, hanem olyasvalamivé válik, amit mi *építünk föl*.”³⁵ Az első tézist csupán megerősíteni szeretném: remélem, sikerült rekonstruálnom egy olyan gondolatmenetet Descartes-nak a negációra s privációra vonatkozó, burjánzó fejtegetéseiből, mely ugyanehhez a konklúzióhoz vezet el bennünket. A második tézissel kapcsolatban, úgy gondolom, S. Jamesnek bizonyos mértékig igaza van akkor, amikor Descartes-ot úgyszólván visszaperli a „dogmatikus” tradíció filozófusainak. A „dogmatikus” kifejezést én vezetem be a mostani összefüggésbe azzal a szándékkal, hogy kihangsúlyozzam, tudatában vagyok annak a distinkciónak, mely implicit módon jelen van Taylor Jamesnek adott válaszában, tudniillik az – „ideáltipikusan” értett – kantiánus és rortyánus álláspont megkülönböztetésének. Annak ellenére, hogy az idézett mondat félrevezető lehet, Taylor nem próbálja megalkotni azt a Descartes-ot, aki Rorty „hérosa”. Megkülönbözteti ugyanis a „rendeket”, amelyeket a karteziánus ész *konstruál*, azoktól „a konstrukciókban alkalmazott *standardektől*”, melyeket ez az ész a konstrukció során követ.³⁶ Úgy látom, nem annyira rortyánusként akarja újraértelmezni Descartes-ot, hanem azon interpretátorokhoz csatlakozik, akik a transzcendentális filozófia előfutárát látják benne. Ám még ha szem előtt tartjuk is ezt a fontos megkülönböztetést, kételyek azért még mindig maradnak az interpretáció hűségével kapcsolatban (hozzá kell persze tenni, efféle kételyek jogosultságát maga Taylor sem tagadja). Descartes transzcendentális értelmezéseinek e szilárd bázisa a *Szabályok* hatodik része.

„Hogy a legegyszerűbb dolgokat megkülönböztessük a bonyolultaktól, és rendben kövessük, ahhoz az szükséges, hogy a tárgyak minden sorozatában [...] megfigyeljük, mi a legegyszerűbb, s hogyan távolodik ettől minden egyéb többé vagy kevésbé vagy egyformán.

³¹ Lásd „Internal and external in the work of Descartes” In: J. Tully és D. M. Weinstock (szerk.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 7–19.

³² *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.(3), különösen 143–159.

³³ „Charles Taylor replies” In: Tully–Weinstock (szerk.): 213–257., különösen 214–9.

³⁴ *Sources of the Self*, 148.

³⁵ Uo. 144., a kiemelések az eredetiben.

³⁶ Tully–Weinstock, 218.

*Ez a tétel [...] a művészet legfőbb titkát tartalmazza [...] Arra figyelmeztet ugyanis, hogy az összes dolgokat bizonyos sorokban lehet elrendezni, nem ugyan amennyiben a létezőnek valamely nemére vonatkoznak, ahogyan a filozófusok a kategóriáikba osztották be őket, hanem amennyiben az egyik megismerhető a másiktól [...]*³⁷

A dolgok rendje, amelyhez el akarunk jutni, nem dogmatikus adottság, hanem meg kell konstruálni – vagy talán inkább időről-időre újra kell konstruálni –, éspedig a megismerőnek kell megkonstruálnia ama standardek alapján, amelyek megismerésünket irányítják azáltal, hogy arra készítetnek, bizonyos dolgokat – logikai értelemben – előbb ragadjunk meg másoknál. Legalábbis így próbálhatjuk meg egyeztetni a „történeti” Descartes kijelentéseit az ideáltípussal. De mi a forrása ezeknek a standardeknek? Kétségkívül Isten az, aki beléhelyezte s folytonosan belé is helyezi őket értelmünkbe. De vajon ez az Isten s az emberi értelem közti reláció elvileg megfordulhat-e a Szabályok transzcendentális megalapozású módszertana hatására? Aligha. Ez a reláció a „standardek” közé sorolandó, nem pedig a „rendek” közé. Vagy máshonnan tekintve az adottságoknak ugyanazt a körét: igaz ugyan, hogy az akarat helyes vagy helytelen használata az egyetlen kritériuma annak, hogy dicsérjenek vagy kárhoztassanak bennünket. De vajon Descartes, végső soron, miért is törekedett arra, hogy inkább dicsérjék, mintsem kárhoztassák? Mert meg akarta menteni halhatatlan lelkét. Tehát Isten és a halhatatlan lélek: nem gondolom, hogy itt, Descartes-nál pusztán morális posztulátumokról van szó, bármennyire is igaz lehet Taylor állítása, mely szerint „Descartes etikai elmélete már a kanti pályán mozog.”³⁸ Azt gondolom, Isten és a halhatatlan lélek sokkal inkább egy olyan metafizika elemei, amely mégiscsak „kategóriákhoz” rendeli hozzá a dolgokat a „létezők nemei szerint”, ahogyan a harmadik elmélkedésben például világosan látható e kategóriaháló működés közben.³⁹ Azt azonban nem gondolom, hogy a descartes-i filozófiában rejlő kétértelműséget akkor közelítjük meg a legcélravezetőbben, ha az ideáltípus és a történeti figura kettősségét próbáljuk meg ráhúzni. Én inkább egy másik konceptuális eszközt javasolnék, amelyet szintén Taylor dolgozott ki egy korábbi tanulmányában. A történeti szövegeket elkerülhetetlenül triviálisnak számító „igazságaink” szűrőjén keresztül olvassuk. Ezek az „igazságok” azonban nem egyszerűen és magukban véve triviálisak, hanem triviálissá váltak egy olyan korszak után, amelyben versenyre kényszerültek – lehetőség szerint – triviális igazságok más készleteivel. A megtalálás és a fölépítés közti kontraszt „igazságok” egymással versengő készleteinek újabb példája. Olyan versengése, amely talán Descartes korában vette kezdetét, de mind a mai napig eldöntetlen.

A „Descartes 400” címmel a Torontói Egyetem által rendezett konferencián elhangzott előadás magyar változata. A szerző részvételét e konferencián a Soros Alapítvány támogatása tette lehetővé.

³⁷ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Budapest: Akadémiai, 1980. (2. kiad.) 110. Szemere Samu fordítása.

³⁸ *Sources of the Self*, 152.

³⁹ Vö. W. Rödel: „Méthode et métaphysique chez Descartes” In: N. Grimaldi, J.-L. Marion (szerk.): *Le Discours et sa méthode*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. valamint J. Cottingham: „A New Start? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy” In: T. Sorell (szerk.): *The Rise of Modern Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 145–166.