

AZ ÉSZ APÓRIÁI DESCARTES GONDOLKODÁSÁBAN

LOSONCZ Alpár

A descartes-i gondolkodás, vagy, hogy Foucault-t idézzem (*Szavak és dolgok*) a karteziánus „klasszicista szubjektivitás”, olyan apóriákat rajzolt fel, melyek mindenképpen meghatározóak a modernitás sorsának szempontjából. Nem azt a szokványos álláspontot kívánom ismételni, miszerint a véletlenek zűrzavarával, vagy a homályba vezető gondolati ösvényekkel és a halandók vak kíváncsiságával szemben feszülő rend és az intelligibilitás deduktív szakaszokban megvalósuló descartes-i keresésének rangját az biztosítja, hogy csupán az ösztönző kezdet szerepét játszotta az újkori filozófiában. Hogy a szkepszisnek a bizonyosságba történő átfordítása a logikai törvények fennhatóságával szemben is szabadságot élvező isteni akarat révén, az énre való vonatkozódásból fakadó végtelen regresszus leküzdése, a cogito és a sum közötti utak meglelése, a racionalitás és a cogito sajátos vérszövetsége csak előfutamot jelentenének az újkori bölcelet kibontakozásában.

Az önmaga számára megvalósuló jelenlét programját végrehajtó descartes-i alanyiség lemond arról, hogy számot adjon a világrend dolgainak, az isten által teremtett dolgok titkos, rejtett ésszerűségéről. Ha az ész szerinti gondolkodás és a dolgok rendje, a logika törvényei és az immanens valóság között inkongruencia áll fenn, akkor folytonosan szembe kell néznünk azzal az esetleges következménnyel, hogy a velünk szemben álló dologi viszonylatok nem zárják ki világunk ésszerűtlenségét, kaotikus jellegét.¹ A racionalista tradícióban a külső világ, fogalmi megragadhatatlansága miatt, a veszély szálláscsinálója. Maga a hatalomban megmutakozó racionalizmus is arra hivatott, hogy ellentételezze a tőlünk független, fogalmilag fel nem dolgozott valóságot. Ám szinte aligha volt valaha e hagyományban olyan gondolkodó, aki ily páratlan nyomatékkal jellemezte az emberi cogito törekénységét, szorongásait, az eltévedés és eltévelyedés sötét lehetőségeit, a bizonytalanság

és meghatározatlanság kínzó gyötrelmeit, az új és a másság fenyegető tartalmait, a halmozódó ellentmondásokat.

Az alanyiség kiszolgálta kiszolgáltatottságát, a cogito törekenységét méginkább kidomborítja az időtapasztalat, az atomisztikus ihletettségu temporalitás: az időrészek között szakadék feszül, hiszen a pillanatok nincsenek egymásra utalva, együvé tartozásuk hiányának okán minden újabb pillanat kibontakozása roppant erőfeszítést, a semmiből való kibontakozást igényli. Az időbeli diszkontinuitás, pontosabban a jelen pontjainak diszkontinuitása állandó fenyegetettség gyanánt van jelen. Nemcsak a kezdet fogalmához de egymáshoz is kontingens² módon viszonyul az idő minden részeleme. Amikor Descartes a teremtés és az idő kapcsolatáról szól, akkor azt az elgondolást kell képviselnie, hogy a teremtésnek, a dolgok állandósága fenntarthatósága végett, minden pillanatban végbe kell mennie. Menetelés a véletlen, az azonossághiányok, az ösztön burjánzása, az imagináció képei által befolyásolt élet intézményein keresztül az áttetszőség és a kontingenciák megszelidítése segítségével – ez a descartesi filozófia tétje. A rend helyreállítása, az önjelenlét bizonyosságának állítása az ingadozó élet történéseinek, a sebezhető emberi természet helyére – ezen eszmény megvalósítását tűzi ki célul.

Aligha ragadnánk meg a lényegét, ha Cassirer módjára Descartes-ot besorolnánk azon bölcselek közé, akik gondolkodásában az ész az örökös igazságok birodalmának részeleme,³ minthogy az emberi és az isteni elme összefüggő egészet alkot. Az istenakarát áttöri a logoszt mindenhatósága értelmében, úgy forgathatja a világrendet, mint bármely játszert. Ha ismer valamiféle megváltást vagy teodiceát az inkább az önaffirmáló racionalitás mélyén rejlik, semmint egy isteni üdvözítési terv végrehajtásában. Descartes is, mint kortársai, miközben arra tesz javaslatot, hogy a kétely segítségével tapasztaljuk meg a feneketlen mélységet, a kétely mindenre való kiterjedése okán teremtődő otthontalanságot, hogy vállaljuk az előítéletekké merevedett meggyőződés destrukcióját, annak esélyeit fontolgatja, hogyan lehetünk otthonra biztos vezérfonal segítségével. Hogyan lehet az önviszonyulást az utolsó megalapozás fényében értelmezni, az önadottságban a megjelenítő és megjelenített egységét, az öntudatból kiindulva az ész szerinti fellépést kibontakoztatni – ezek a kérdések ösztönzik gondolkodását. De nem a világ szilárd képében, az isteni és az emberi tevékenységet is meghatározó logikai törvények által megszabott rendben, mintegy racionális résztvevőként, lel magára a descartesi alany. Azt állítja: a szuverenitás akkor magasodik fel bennünk, ha kijelöljük és tudomásul vesszük mindazt, ami felülmúlja erőinket és amire világosságot derítettünk az önmagára utaló alanyiség munkája révén.

Noha minden idegzálával arra irányul, hogy ismételten: a racionalizmus más képviselőihez hasonlóan, minél inkább szélesítse az áttetsző világosságot árasztó racionalitás terepét, hogy minél inkább meghatározza a kör területét, melyet bezár, a nem-racionális szféra redukálhatatlan erőtere nyílik meg Descartes számára. Akármilyen fegyelmet is tanúsítunk annak érdekében, hogy a racionalitás segítségével megváltsuk az adottságokat, megmarad a racionalizálhatatlan. Descartes álláspontja, hogy nincs olyan mozzanat, amelyről nem kell számot adni, hogy miért létezik inkább, minthogy nem létezik, azaz, mindig és minde-

nütt latba kell vetnünk erőnket, hogy feltárjuk az adott dolog hatóokát. A kétely gyakorlata az a pillanat szab határt, amikor rátalálunk arra, ami önmaga oka. De Descartes-tól távol áll, hogy Spinoza módjára kiterjessze a *causa sui* elvét minden létező okozatiságára.⁴ Nem véletlen, hogy Caterus és Arnauld, a nevezetes vitapartnerek, módfelett nehezményezték e gondolatot szerintük, kell, hogy legyen létező, mely kapcsán felesleges rákérdezni; miért bír állandósággal. Leibniz nevezetes ellenvetése, mármint, hogy a hiperbolikus kétely a semmibe vész el, merthogy amennyiben mindenben kételkedünk, úgy semmiben sem kételkedünk, is idevág. Ha mindenben kételkedünk, így az istenben és a kételkedés alanyában is, úgy kiürül a valóság leltára – a valóság a legszűkebb határok közé szorul a tudást szolgáló kétely mindenre való kiterjedése folytán. A kétely, a mindent legitimáló ész határai, az ész és a kétely viszonya – ezek a kérdések meghatározóak a modernitás szempontjából.

A descartes-i eljárás hatalmas anyagot szolgáltat a „posztmodernnek” nevezett gondolkodásnak, mégpedig azáltal, hogy a gondolkodást nem korlátozó tevékenységként tételezi. Érvényteleníti a régi elképzelést, miszerint a gondolkodás a létezőhöz oly módon kapcsolódik, hogy az korlát gyanánt jelenik meg. A kétely és a meditáció korlátlansága magát az alanyiságot, a cogitót taszítja abba a helyzetbe, melytől Descartes annyira óv bennünket, nevezetesen az önazonosság nélküli, a heterogenitás, az esetlegességek kavargása által meghatározott állapotba. Sokszor elemezték a kizárási mechanizmusokat, a határok kijelölésének folyamatait a test, az érzékiség kapcsán, melyek a karteziánusi alany azonosságát hivatottak biztosítani. De itt csupán arra kell irányítanunk figyelmünket, hogy a meditáció áramlásának megállítása céljából Descartes-nak be kellett vezetnie a meditáció folyamatát tekintve kívülálló, a meditáció által nem létrehozott elemet, a *res cogitans*t. Megjelenik a színen ez az állandósággal bíró, valójában sem tudatosként, se, ha úgy tetszik, nem-tudatosként nem minősíthető, nyelv nélküli és időbeliség híján lévő mozzanat, mely ugyanakkor intelligibilis valóságot hivatott képviselni.

A karteziánus tradíció konstruktivizmusa valójában minduntalan szembeütközik azzal a mozzanattal, hogy fennállnak általunk nem teremtett dolgok, az észlegitimáció által megvághatatlan „közömbös” valóság. Az e tradíció jegyében gondolkodóknak, márpedig a nyugat-európai gondolkodás főáramai e hagyomány kontextusában bontkoztak ki, ezért fel kellett fedezniük az adottság fogalmát. A különféle racionalista ihletettségű filozófiák jellegzetességei döntően attól függenek, milyen etikai, politikai vagy episztemológiai viszonyulást tanúsítanak az adottság iránt. A racionalitás úgy létezik, mint erő, mely előzőleg megformálja és neutralizálja az empirikus adottságok lényegét. Az ebből fakadó descartes-i racionalis konstruktivizmus, melyet olyan sokszor bíráltak, azonban csak annyiban érvényesíthető, ha belátja transzcendentális korlátait. Az ész szerinti létezés, a racionalitás hegemoniája, az ittlétünk feletti uralom, Descartes-nál *implicite*, csak úgy lehetséges, hogy az ész belátja mindazt ami meghaladja. Semmi sem oly egyező az ésszel mint az ész ilyen megalázkodása, vagy megtagadása, hogy Pascalt parafrázáljam. Nos, az ész kényszeredetten apóriát jelenít meg a szintéren: egyfelől funkcionálissá teszi, az ésszerűség igényeinek fényében értel-

mezi az istenfogalmat, másfelől a transzcendens hatalmat a tiszta mindenhatóság erejével ruházza fel, melynek akarata a mindenkori világregd alapja.

Pascal elmarasztaló kijelentéseinek egyike szerint Descartes legszívesebben meglett volna Isten nélkül, és nem is tud mit kezdeni Istennel. Megjegyzésének maró gúnya bizonyos vonatkozásban találó, legalábbis egy pascali perspektívából. Ám a descartes-i észfilozófia éppenséggel nem működhet az istenfogalom nélkül, miközben nem szabadulhat az apóriáktól. Egyrészt az istenfogalom az önmagát igazoló racionális gondolkodás instrumentalizált elemeként jelenik meg, másrészt az isten, „akiben a tudomány és a bölcsesség forrásai találtak”, az abszolút indifferencia letéteményese, mely fölébe emelkedik minden véges erőnek. Az istenfogalom nélkülözi azt az objektivitást, amely az egész ész-tartalmát biztosítaná. Oly reflexív folyamatokkal, a reflexív élet önaffirmációjával, az önvizonyulás észszerkezetével állunk itt szemben, melyben feszültség teremődik a modern ihletésű szubjektivitás és az általa legitimált nem-szubjektív elv között. A XVII. századi gondolkodás mintegy az emberben nyit utat a végtelen ármalása előtt, tengelyében a véges, s ezáltal korlátozott erők és a végtelen viszonylatának taglalása áll. Descartes-nál a tudatimmanenciában feltáruló, minden testi dimenzió híján lévő alanyiség egy szubjektivitásfeletti alapra vonatkozik, melyre ugyanakkor behatást nem gyakorolhat. Ezzel szemben ott van az önaffirmáló alanyiség, az én önteremtődésének elve, a szubjektivitás mely a rendelkezésben, elsajátításban, elfoglalásban legitimálja önnön energiáját.

Távol áll e gondolkodástól az adaequatio intellectus et rei elve, annak érdekében, hogy a racionalitást az öntudatból levezethesse, distanciát tart a dolgokkal szemben. Ezért például amikor arról értekeznek, hogyan legyünk úrrá a szenvedélyeken, akkor arra az eszményre gondol, hogy a szenvedélyeket a lehető legerőteljesebben kell elválasztani a külső dolgoktól. Nem a szenvedélyek kiiktatását tűzi ki célul, inkább azt a mozzanatot kutatja, amit egyhelyütt az alanyiség mélyén rejlő kivételes állapotnak, intellektuális örömeinek nevez, melyet a külvilágtól való függetlenségben, a szenvedélyektől érintetlenül, de akár a szenvedélyek szomszédságában is megtapasztalhatunk. Ezenkívül azt állítja, hogy még a legnagyobb szomorúságot ébresztő események, sorscsapások közepette is élvezhetjük ezen észöröm adta élvezeteket, amennyiben eleget teszünk az általa kiemelt életvitel eszményeinek. A megismerélmélet sem a dologi világhoz kapcsolódó hűséget, hanem a távolságtartás szükségességét domborítja ki: a reprezentációra való vonatkozásban fejeződik be. A reprezentáció és a dolog közötti azonossághiány konstitutív értékű, az isteni fellépést kivéve ahol a reprezentáció magában a dologban gyökerezik. A módszer, mely olyannyira előtérbe kerül e filozófiában, csak az azokkal a dolgokkal való érintkezést engedélyezi, melyeket, ahogy mondja, az „ész megérintett”. A módszer mint a dolgokkal való kommunikáció szabálygyűjteménye, mint egyfajta megvalósuló folyamatszertű ésszerűség és ellenőrizhető illetékeség valójában kárpótolja az eltűnő objektív-immanens racionalizmusból fakadó nihilisztikus állapotért, olyan biztonságot ígér, mely alapján bármikor különbséget tehetünk a búza és a konkoly között, és nem fogjuk haszontalanul alkalmazni képességeinket. Csakhogy, annak ellenére, hogy a dolgoktól való elfordulást szorgalmazza, Descartes észfi-

lozófiáját gyakorlati motívumok ösztönzik. Aligha lehet e gondolkodást a már többször említett módon, mármint az „elmélet és a gyakorlat dualizmusa”-féle cím alatt kimeríteni.

Descartes egész gondolkodása gyakorlati nyomatékú, bölcséletének minden elemét átjárja a gyakorlati vonzatú igény. Nemcsak abban az ismert értelemben, hogy a stoikus méltóságot felidéző gondolatmenetek mögött ott lüktet a modern gyakorlati irányultság, az a beállítottság mely ablakot nyit a természettudományok fejlődésének. Hogy deduktív gondolkodásmódja alapul szolgál a természet modern elsajátításának. Jellegzetes, hogy egy helyütt amikor a módszer kérdéseit hozza szóba, akkor félreérthetetlenül leszögezi, hogy a módszer gyakorlását tartja szem előtt, melyet szembeállít a módszernek az elméletben való meggyökerezettségével. A lényeg abban fejeződik ki, hogy Descartes módszerfogalma elképzelhetetlen a modern értelemben vett akaratszabadság nélkül. Dacára annak, hogy eljárása sok szállal kötődik az öt megelőző korok akarátfilozófiájához, melyben mértékadó, hogy az akarat az ész által közvetített megismeréséhez kötődik. Vagy annak, hogy nem egy helyen tudomásunkra hozza: az akarat szabadságát az intellektus által érvényesített keretek közé kívánja helyezni. Hogy az észből áramló világosságból fakad az akarat beállítottsága. Descartes valóban sok helyütt kutatja az akarat ráutaltságát az értelemre, úgy is érvel, hogy az akaratnak és az észnek egyesülniük kell az ítéletben, hogy elkerülhessük a tévedéseket. De az értelem műveletei előtt ott van, ami alapvető, ami a kezdet rangjával bír a modernitásban: a kétely akarása. Az akaratszabadságból fakadó döntés: ami a kezdethez, az első lépéshez szükséges. Az akaratszabadság mélyebb rétegeket érint, mint az értelem bármely lépése – a kétely akarása értelmén túli.

Mindez azonban kikerülhetetlenül felveti az itt kidolgozott racionalitás kommunikatív értékét. A felvilágosodás választott értékei közé tartozik, hogy a modern alanyiség nyilvánosan reflektáljon történelmi adottságairól és hogy közétegye ezen reflexiókat. A gyakorlati ész a nyilvánosságban kibomló racionalitás normáihoz igazodik, minden döntésnek olyan mozzanatokon kell alapulnia, melyek diskurzív módon megindokolhatók. Ezt nevezte Bernard Williams a racionalitás racionalista koncepciójának.⁵ Megfelelhet-e Descartes provizórikus morálja, mely arra hivatott, hogy irányvonalakkal szolgáljon az életvezetés számára, az ész szerinti cselekvés racionalista elgondolásának? Vagy a racionalitás kritériumait valójában csak a kontingens, akarat által közvetített emberi választás érvényesítheti, méghozzá nem a világi, hanem önnön létezésének vonatkozásában?

Descartes egy fáradhatatlan igyekezetet minősít érvényesítendőnek, egy utat, melynek a végén ott rejlik a lehetőség, az indifferens sokaságból kialakulhat az észlénnyek valamifajta közössége. Hiszen semmi sincs jobb módon elosztva e világban, mint az értelemre vonatkozó képességek. Descartes gondolkodása azonban híján van a kommunikatív racionalitás tolmácsolásának. Semmiképpen sem mellékes tény, hogy Descartes pedagógiai-mimetikus funkciókat társított a kétely gyakorlásához: így pl. a Meditációk, mely, ahogy mondja, a legerősebb intellektusoknak íródott, minden olvasójától az eljárás ismétlését igényli. Descartes konstitutív szerepet szán az ismétlésnek. Nem egy megismételhetetlen egzisztenciális tapasztalat közlésére vállalkozott, hanem pedagógiai utalásokként bontja ki ér-

tekezést. Hogyan illeszkedik be a kétely, a meditáció gyakorlása a descartes-i filozófia hierarchiájába, melynek csúcán, mint a bölcsesség legmagasabb foka, tudjuk, az etika helyezkedik el? Descartes provizórikus moráltanában szabályokról beszél, melyeket nem szabad megszegni: legyünk engedelmesek, fogadjuk el országunk törvényeit, mondjunk le az állam gyökeres átrendezéséről avagy a hiányosságok radikális kiküszöböléséről. Hiszen, ha sanyargatnak bennünket a körülmények, ott van, ismételten, az észöröm⁶ lehetősége: a szokássá alakult gyakorlat majdan vagy módosítja kilátástalannak hitt helyzetünket vagy enyhíti a kint. Igazodik e követelmény az ész elveihez vagy az ész híján lévő fakticitáshoz való hűséget követeli? A moralitás pontosabban, Descartes szavaival lakóhelyünk erkölcs⁷ és az erkölcs mint megszokás itt határt húznak a kétely expanziójának. Ha ugyanis kételyünk támad a fennállóval kapcsolatban, ám győzzük meg magunkat, viselkedjünk úgy, mintha meggyőződéseink összhangban lennének a törvények által támasztott követelményekkel. Az állandóság minden esetben elviselhetőbb a bizonytalan változásnál. Legyünk szilárdak elhatározásunkban, amennyiben döntést hoztunk, úgy járjunk el, mintha irányelveink megbízható elvekkel ajándékoznának meg bennünket. A határozatlanság megbánást okoz, határozottságot kell tehát tanúsítanunk mindenekelőtt, még akkor is, ha nem lehetnek biztos ismereteink lakóhelyünk erkölcséről.

A többszörösen használt feltételes mód arra a tényre utal, hogy Descartes állandóan szem előtt tartja „humánfilozófiája” és a dolgok közötti inkongruenciát. Hogy a konstruktív intellektuális lehetőségek és a dolgok immanenciája között megszakad a folytonosság. A klasszicista analogikus okfejtés szellemében Isten helyét itt az okkazonalista módon kormányzó uralkodó foglalja el, akit Walter Benjamin egy helyen a barokk politika világába helyezett karteziánus istenként emlegetett.⁸ Vagyis: Descartes klasszicista szubjektivitása elképzelhetetlen a barokk fejedelem személyének bevonása nélkül. Ez a barokk fejedelem, aki a mindenható Isten helyén jelenik meg, egységessé teszi a descartes-i racionalitás formáit, hatalmas ívben köti össze az elméleti és a gyakorlati filozófiát. Ha az ok foglamát arisztotelészi mércék szerint úgy értelmezzük, mint létet adót, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy az uralkodó egzisztenciája ad létet a törvénynek. Ezért ne kérdezzünk rá a törvények és a szokások okára, a barokk fejedelem léte már önmagában érvényességet kölcsönöz, nemcsak az általa használt eszközöknek az uralomért vívott harcban, hanem a törvény fennállásának is. Minden egyéb különbség ellenére, legalábbis ezen a ponton, Descartes okfejtése hasonul Montaigne és Pascal relativisztikus eszmefuttatásaihoz: „a törvényt valamikor ok nélkül vezették be, de aztán ésszerűvé lett . . . örök érvényűnek kell feltüntetni, és el kell leplezni a születését, ha nem akarják, hogy hamarosan kimúljon.”⁹ Mint ahogy az elméleti filozófiában nem, úgy Descartes racionalizmusa e helyütt sem érinti a világrend tartalmát. A világrend, lett légyen jelen a létezők szférájában, vagy a törvények és a szokások közegeiben, magán viseli egy barokkos színezettségű önkényes akarat pecsétjét. Következetességéből kifolyólag Descartes végsőkéig élezi a szubjektív, önmagára vonatkozó és önmagát affirmáló ész apóriáit. Csupán akkor leszünk képesek önmagunkat vezérelni, megtervezni vágyaink és szenvedélyeink alakulását, amennyiben a fegyelmzésünkre irányuló

normák az introspekcióból, az öntudatunkból kibontott racionalitásból erednek. Ha például a szokások elfogadása is a karteziánus én autonóm lépéséről ad hírt. Nem adhatunk számot világunk racionalitásáról, lévén az ész méltósága a saját maga által teremtett törvények koherenciájával, azaz, autereferencialitásával függ össze. Descartes az észnek ezt az autereferencialitását óhajtotta, ezzel nyitott ajtót a konstruktivista ész modern hegemoniájának.

Jegyzetek

¹Erről lásd: H. Frankfurt: Les désordres du rationalisme, in: Le Discours et sa méthode, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion, Paris, 1987, 400. o.

²Erről részletesebben: H. Blumenberg: Selbsterhaltung und Beharrung, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1969, 20. o.

³E. Cassirer: The Philosophy of the Enlightenment, New Jersey, 1951. 13. o.

⁴Spinozáról ebben az értelemben J. L. Marion: Spinoza et les trois noms de Dieu, in: Herméneutique et ontologie, Publiés sous la direction de Rémi Brague et Jean-Francois Courtine, Paris, 1990.

⁵Ethics and the Limits of Philosophy, London, 1985, 18. o.

⁶Descartes: Les Passions de l'Âme, Paris, 1964, 91. o.

⁷A descartes-i provizorikus morálról, J. Combés: Le Dessein de la Sagesse cartésienne, 1960.

⁸W. Benjamin: Angelus Novus, Budapest, 1980, 282. o.

⁹Pascal: Gondolatok, Budapest, 1987, 122. o. Derrida Le Fondament mystique de l'autorite, Cardozo Law Review, juli/august, 1990 c. könyve erről a problémáról szól a dekonstrukció kontextusában, de Descartes-ról nem ejt szót.