

## A tudom-is-én-micsoda és a kora újkori racionalizmus\*

„A tudom is én micsoda manapság nálunk is igencsak divatba jött” – olvassuk Dominique Bouhours 1671-es *Beszélgéteiseiben* arról a „rejtett és felfoghatatlan” minőségről, amely semmi máshoz nem hasonlítható értéket kölcsönöz egy tárgynak vagy személynek.<sup>1</sup> E divat alól a filozófia sem kivétel. A tudom-is-én-micsoda kifejezés a korszak számos gondolkodójánál felbukkannak. Az új filozófia e divatot követve maga is szakít a pedáns iskolai gondolkodás középkorias formáival, hogy a „józan észre” (*bon sens*) hivatkozva széles hallgatóságot szólítson meg a szalonokban divatos, kiművelt beszélgetések nyelvén keresztül. Jacques Rochault híres „szerdái” vagy Fontenelle *Beszélgéteiseinek* holdfényes parkja<sup>2</sup> egyaránt arra utalnak, hogy a XVII. század második felének filozófiai irodalma integráns része annak az ízlés jegyében végbemenő kulturális átrendeződésnek, amely a korban fokozatosan átrajzolja a nyilvánosság tereit. De vajon e tág értelemben vett rokonságon túl találhatók-e tartalmi összefüggések a tudom-is-én-micsoda filozófiai használata és népszerű jelentése között? Vajon e kifejezés, amely ebben az időszakban indul diadalútjára, hogy „a minőség mesterséges jeleként”<sup>3</sup> egy új ízlésidéál védjegye legyen, érintkezik-e azokkal az elméleti problémákkal, amelyek tárgyalása során fel-felbukkan a kor filozófiai irodalmában?

A kézenfekvő válasz – amennyiben mércének tekintjük Bouhours *Beszélgéteit*<sup>4</sup> – első látásra nemleges. A szerző kritikusan viszonyul a mechanikai természetfilozófiához, s a

---

\* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint a 49541-es számú OTKA pályázat támogatásával készült.

<sup>1</sup> Dominique Bouhours: „A tudom is én micsoda”. Ford. Harkányi András. *Laokoón*, 1. (2001), 2-13., 7. A szöveg a szerző *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène (Ariste és Eugène Beszélgéteisei)* című művének V. fejezete. Dominique Bouhours: *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*. Szerk. Bernard Beugnot, Gilles Declercq. Honoré Champion, Paris, 2003. Első kiadás: Dominique Bouhours: *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*. Sebastien Cramoisy, Paris, 1671. Az általam megadott oldalszámok a következő kiadásra utalnak: Dominique Bouhours: *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène*. Desprez, Cavalier, Paris, 1748. (Továbbiakban: Bouhours)

<sup>2</sup> Az előbbivel kapcsolatban lásd Francisque Bouillier: *Histoire de la philosophie cartésienne*. Durand, Paris, 1854. I. 497–498., valamint Roger Ariew „Rochault, Jacques” szócikkét in Roger Ariew, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz, Theo Verbeek (szerk.): *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. The Scarecrow Press, Lanham, Toronto, Oxford, 2003. 224-225. 224. Az utóbbival kapcsolatban: Bernard le Bovier de Fontenelle: *Beszélgétesek a világok sokaságáról*. Ford. Lakatos Mária, Budapest: Magyar Helikon, 1979. 17.

<sup>3</sup> Richard Scholar: *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something*. Oxford University Press, Oxford, 2005. 184. (Továbbiakban: Scholar)

<sup>4</sup> Lásd 1. jegyzet.

tudom-is-én-micsoda fogalmát nem utolsósorban éppen arra használja, hogy a természet okkult minőségeit (amelyekben az új filozófia képviselői a „tudatlanság azílumát” látják) visszahelyezze jogaiba egy művelt társalgási ideál jegyében. A tudom-is-én-micsoda Bouhours szerint nemcsak a társadalmi kapcsolatokban és a művészetben, hanem a természet műveiben is titokzatos erőként tevékenykedik. A tenger, amelynek partján az első beszélgetés szereplői sétálnak, magával ragadja a tekintetet, a hullámok sodra, a fények színpompás játéka csodálatot ébreszt, a jelenségek okai azonban makacsul ellenállnak a racionális elemzés minden kísérletének. Az árapály megmagyarázhatatlan váltakozása például az a kérdés, „ahol zátonyra fut a filozófia: olyan szakadék ez, amelybe belevész az emberi szellem”.<sup>5</sup> Ám ahol a tudomány súlyos hajója zátonyra fut, ott a könnyed beszélgetés csónakja, amelyet a kiművelt ízlés és a jelenségek felett érzett csodálat vezérel, akadálytalanul halad. A tudom-is-én-micsoda fogalmával Bouhours a természetet is a műalkotásokhoz teszi hasonlónak: a csodálat és az esztétikai tapasztalat számára hódítja vissza a mechanikai filozófiától, amely világos magyarázatot ígér, s racionális elveket keres a felszín mögött. Amikor az új filozófia hívei a jelenségek magyarázatát ígérik, a mechanikai okok feltárásával mintha a tudom-is-én-micsodát igyekeznének kiszorítani a természet területéről.<sup>6</sup>

Első látásra tehát aligha képzelhető el nagyobb ellentét két szemlélet között. A továbbiakban mégis amellet fogok érvelni, hogy a tudom-is-én-micsoda filozófiai használata nem csupán a filozófia és a társalgási nyelv külsődleges egymásra hatásának dokumentuma, hanem e két tényező szoros kapcsolatban áll egymással. Igaz, a tudom-is-én-micsoda és a hozzá tartozó lexikai variánsok a XVII. századi filozófiában nem a természet, hanem az érzékelés problémái kapcsán bukkannak fel leggyakrabban. Ahhoz tehát, hogy a tudom-is-én-micsoda filozófiai előfordulásait értékelni tudjunk, a szövegek ismeretelméleti kontextusát kell elemezni. Minthogy a kifejezés e speciális használata az általam ismert irodalomban szerényebb figyelemben részesül, talán nem lesz felesleges bemutatni azokat a témákat, amelyek tárgyalása során a tudom-is-én-micsoda megjelenik, s a modern ízlésfogalom kialakulásához köthető, releváns tartalommal telítődik a kor filozófiai műveiben.

---

<sup>5</sup> Dominique Bouhours: *Ariste és Eugène Beszélgetései* – „A tenger” (Első beszélgetés) 15. (A továbbiakban Bouhours I.) Figyelmet érdemelnek az *abîme* (szakadék, mélység, örvény) kifejezés teológiai konnotációi. Míg Bouhours a természeti folyamatok megmagyarázhatatlanságában az isteni hatalom kifürkészhetetlen jelenlétét látja, addig a mechanikai filozófia éppen a törvények magyarázó erejével igyekszik bizonyítani az isteni bölcsesség működését a világban.

<sup>6</sup> E folyamat véleményem szerint nem egészen problémamentesen írható le a „varázstalanítás” weberi fogalmával. Amint azt Jan Swammerdam, Leibniz vagy Malebranche írásai jelzik, sokkal inkább a „varázs” egy új szemléletéről és a „csoda” fogalmának átalakulásáról, mint megszüntetéséről beszélhetünk a korban.

## A tudom-is-én-micsoda Descartes-nál

A fizikai világ Descartes felfogása szerint nem más, mint *res extensa*, kiterjedt dolog, amely – miként a matematikai kiterjedés – végtelenül osztható. Descartes természetfilozófiai programja az anyagi világ valamennyi jelenségét, eseményét és változását kvantitatív minőségekre: a testek méretére, mennyiségére, alakjára és mozgására kívánta visszavezetni abban a meggyőződésben, hogy a szó szigorú értelmében csak e minőségek illetik meg az anyagot. E felfogás megfelel az ész igényeinek: a természetet racionálisan megérthetővé és kontrollálhatóvá teszi. Az érzékeink által élénk tárt fizikai világ ezzel szemben nemcsak kvantitatív minőségeket hordoz, hanem olyan érzeteket és érzéseket is ébreszt, amelyek nem fejezhetők ki a matematika egzakt nyelvén. Ariste és Eugène, Bouhours *Beszélgéseinek* szereplői csak azért láthatják a tengerparti dűnék „különös alakját”, a tenger „mérhetetlen kiterjedését”,<sup>7</sup> mert a színek eltérő árnyalatai kontrasztot hoznak létre a látómező elemei között. S a tengerre tekintve, amely csodálattal tölti el őket, nemcsak „mérhetetlen kiterjedését”, nemcsak „az egymásra torlódó hullámok különböző alakjait”, vagyis a *res extensa* különféle módosulásait látják, hanem hangokat is hallanak, s pillanatról pillanatra váltakozó színek sokaságát érzékelik. E kétféle – kvantitatív és kvalitatív – minőség megkülönböztetése a descartes-i gondolkodás egyik sarkalatos pontja. Amint 1641-ben írja:

[S]emmi más nem tartozik a test lényegéhez, mint hogy egy hosszú, széles és mélységében kiterjedt dolog, amely képes különböző alakok és mozgások befogadására [...]; míg ellenben a színek, a szagok, az ízek, s más effélék csak az elménkben létező érzetek csupán...<sup>8</sup>

Descartes úgy véli, hogy az utóbbi csoportba sorolt minőségek – például a tenger színe, íze, illata és hőmérséklete – éppúgy csak a *res cogitans*hoz, azaz az érzékelő elméhez tartozó minőségek, mint az a csodálat vagy félelem, amelyet a csendes vagy háborgó víztükör ébreszt a szemlélőben. Azok a minőségek tehát, amelyek a hétköznapi tapasztalatban együtt és egyszerre jelentkeznek, ontológiailag két önálló szubsztanciához, a testhez és az elméhez, azaz egy *res extensa*hoz és a *res cogitans*hoz tartoznak.

A Descartes által megfogalmazott oppozíció az érzetek e két csoportjának eltérő ismeretelméleti értékéből következik. Az Ariste és Eugène által látott vízfelület kiterjedése, a hullámok mozgása és alakja bizonyos transzformációs szabályok szerint megfelel a tárgyak

---

<sup>7</sup> Vö. Bouhours I., 2.

<sup>8</sup> *Elmélkedések az első filozófiáról, A válaszok VI. sorozata.* In René Descartes: *Œuvres*. Szerk. Charles Adam, Paul Tannery. Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1996. VII, 440. (A továbbiakban: AT) Mindazon szövegek esetében, ahol publikált magyar fordítás híján nem jelölöm meg a fordítót, az idézeteket a saját fordításomban közlöm.

tényleges kiterjedésének, mozgásának és alakjának. Ezzel szemben egyáltalán nem világos, hogy az olyan tisztán kvalitatív érzeteknek, mint a szín, a hang, az íz vagy a hő, milyen fizikai tények felelnek meg a külvilágban. Korrespondeálnak-e egyáltalán valamilyen természeti valósággal, vagy pusztán pszichológiai realitással rendelkeznek az elmén belül?

Descartes válasza nem egyértelmű ebben a kérdésben. Bizonyos szövegek azt állítják, hogy „amiket az ízek, az illatok, a hangok, a meleg, a hideg, a fény, a színek, s más ehhez hasonlók érzeteinek nevezünk [...], *semmit* nem ábrázolnak, ami a gondolkodáson kívül létezne”.<sup>9</sup> Ha ez igaz, akkor az érzetek nem egyebek, mint a lélek olyan pszichológiai állapotai, amelyeket csak utólag vonatkoztatunk a testünk vagy a külvilág tárgyaira. Nevezzük ezt az érzékelés *nem-referenciális* elméletének. Más szövegek ezzel szemben azt sugallják, hogy a szóban forgó érzetek vonatkoznak ugyan valamire, ám a tárgy természetét nem tárják fel számunkra. Ezt az elméletet az előzővel ellentétben *referenciálisnak* nevezhetjük. A tudom-is-én-micsoda Descartes-nál az érzetek referencialitásának kérdése kapcsán bukkan fel. A *Filozófia alapelveinek* egyik megjegyzése az 1647-es francia fordítás alapján így szól:

[A]mikor azt mondjuk valakinek, hogy színeket észlelünk a tárgyakon, akkor ő ugyanúgy van ezzel, mintha azt mondanánk neki, hogy *tudom-is-én-micsodát* észlelünk ezeken a tárgyakon, aminek a természetét ugyan nem ismerjük, ám ami mégis [...] olyan világos és nyilvánvaló érzetet idéz elő bennünk, amit *színérzetnek* nevezünk.<sup>10</sup>

A szöveg 1644-es latin eredetije a tudom-is-én-micsoda helyén csupán annyit mond: „*percipere aliquid [...] quod quidem quid sit ignoramus*”, azaz: „észlelünk valamit, amiről azonban nem tudjuk, hogy micsoda.”<sup>11</sup> Amikor például sárga színt látunk, ez az érzet a *res cogitans*hoz tartozik, s a fizikai világban semmi olyasmi nem felel meg neki, ami rendelkezne a sárga szín minőségével. Arról tehát, amit észlelünk, az érzékelés révén „nem tudjuk, hogy micsoda”, hiszen az a valóság, amely a descartes-i elmélet értelmében megfelel ennek a színérzetnek, csupán a főveny szemcséinek mikroszkopikus elrendeződése, ám maga az érzet nem tárja föl, hogy e fizikai elrendeződés milyen. A tudom-is-én-micsoda kifejezés ugyanezen sorok Descartes által autorizált 1647-es francia fordításában jelennek meg. (AT IX-2, 57.) E szavak használatát az teszi fordítói bravúrrá, hogy kapcsolatot teremt az

---

<sup>9</sup> *Principia philosophiae*, I. 71. (AT VIII-1, 35. Ld. még AT VII, 233.) A latinul idézett címmel a mű eredeti, latin nyelvű változatát nevezem meg. A magyar kiadás ennek 1647-es francia fordítására támaszkodik, így a magyar cím megadásával egyszersmind a szöveg francia változatára is utalok.

<sup>10</sup> *A filozófia alapelvei*, I. 70. (AT IX-2, 57.) Magyarul: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris, Budapest, 1996. 63–64. (A tanulmányban idézett magyar fordításokat esetenként a szövegösszefüggéshez igazítva módosítottam. E változtatásokat a továbbiakban külön nem jelzem.)

<sup>11</sup> *Principia philosophiae* I. 70. (AT VIII-1, 34.)

érzékelés szakfilozófiai problémája, és a tudom-is-én-micsoda divatos témája között. A szöveg azt állítja, hogy a szóban forgó érzetek – színek, ízek, illatok – egyszerre ismerősek, hiszen minden mással összekeverhetetlen érzéki minőséggel rendelkeznek, és mégis definiálhatatlanok. Amire vonatkoznak, az csupán egy tudom-is-én-micsoda, amely mindazonáltal ott van, s hat az érzékelésre. Úgy tűnik, a kifejezés filozófiai használata jól illeszthető a szó divatos értelméhez: olyan minőségre utal, amely az érzékelés számára közvetlenül ismerős, ám amelynek okát nem könnyű, sőt egyenesen lehetetlen feltárni. Ugyanakkor a descartes-i szövegek nem bontják ki az utalást. Sem a latin eredeti, sem a francia fordítás nem teszi világossá, hogy a tudom-is-én-micsoda olyan finom differenciára utal-e, amely gazdagítja és minden mástól megkülönbözteti tárgyát, vagy egyszerűen az érzetek okaival kapcsolatos masszív tudatlanságunkat fejezi-e ki.<sup>12</sup>

Nem véletlen azonban, hogy a tudom-is-én-micsoda éppen az érzékelés területén bukkan fel a descartes-i filozófiában. A természeti jelenségek – a tenger hullámozgása, az árapály mozgása –, mint láttuk, visszavezethetők a fizika ésszerű törvényeire, s ugyanígy a *res cogitans* állapotai is elvileg transzparensnek és hozzáférhetőnek a reflexív tudatosság számára. A nehézséget e két terület összekapcsolása jelenti. Hogyan vonatkoznak a „gondolkodó dolog” bizonyos állapotai a „kiterjedt dolog” olyan állapotaira, amelyekre nem hasonlíthatnak? Vajon a kettő közötti kapcsolat az érzetek belső természetétől függ, azaz a sárga szín érzete természeténél fogva utal az anyagi részecskék egy bizonyos elrendeződésére, miként azt a referenciális elmélet állítja, vagy egy ösztönös – esetleg tanult – ítélet jóvoltából utólag vonatkozik csak a fövényre, s jelenik meg annak sárga színeként, amint azt az ellenkező olvasat sugallja? Akármelyik elméletet vesszük is alapul, a tudom-is-én-micsoda az érzékelés, az *aiszthészisz* legbelsőbb természetéhez tartozik: az emberi érzékelőképesség és a világ kapcsolata az a hely, ahol az új filozófiában helye marad a „tudom is én micsoda” kifürkészhetetlenségének.

### **Leibniz és a tudom-is-én-micsoda**

A XVII. század második felének elméletei a referenciális és nem-referenciális megközelítés mentén polarizálódtak, s a tudom-is-én-micsoda markánsan eltérő felfogásaihoz vezettek. A referenciális megközelítés egyik legismertebb képviselője Gottfried Wilhelm Leibniz, aki az érzékelés természetét – Spinozához hasonlóan – egy alaposan kidolgozott metafizika keretein

---

<sup>12</sup> Michèle Ménard „Tudom-is-én-micsoda” szócikke – Furetière szótára alapján – a kifejezés e két értelmét különbözteti meg. (Ld. François Bluche [szerk.]: *Dictionnaire du Grand Siècle*. Fayard, Paris, 2005. 789. sk.)

belül tárgyalja. Elgondolásának témánk szempontjából két sarkalatos pontja van: az egyik az anyag, a másik a lélek természetére vonatkozik.

Az anyag Leibniz szerint végtelenül osztható, és *plenumot* alkot, azaz hézag nélkül kitölti a világegyetemet. Így ír: „mindebből az következik, hogy a legkisebb testet az összes többi legkisebb változásakor is éri valamilyen hatás, bármennyire távoliak, és bármily kicsinyek legyenek is ezek...”<sup>13</sup> Nem létezik tehát olyan jelentéktelen fizikai esemény, amely az okok és okozatok természetes láncolatán keresztül ne lenne hatással az egész világegyetemre. A lélekkel kapcsolatos tézis a következő: amikor a lélek érzékeli, vagy – ahogyan Leibniz fogalmaz – percipiálja e fizikai eseményeket, e percepciók nem fizikai okokból, hanem kizárólag a lélek saját természetéből fakadnak,<sup>14</sup> hiszen a lélek „természete a kezdet kezdetén oly módon lett megalkotva, hogy egymás után megjelenítse az anyag változásait”.<sup>15</sup> Leibniz szerint a lélek lényegi tevékenysége éppen az anyag változásainak reprezentációja. A megjelenítés képessége mindenekelőtt a hozzá tartozó test állapotaira vonatkozik, a lélek – miként Leibniz fogalmaz – „kifejezi” a testet. Egy érzet (például a tengerparti fövény sárga színe) így elsődlegesen azokat a mozgásokat reprezentálja, amelyek az agyban mennek végbe, midőn tekintetünkkel a tárgy (jelen esetben a fövény) felé fordulunk. Fontos szerepet játszik itt az „elsődlegesen” megszorítás, hiszen észleleteink közvetve a külvilágot, sőt az egész világegyetemet megjelenítik:

[E]gy test nemcsak azoknak a testeknek a hatását szenved, amelyek vele érintkeznek, hanem ezek közvetítésével megérzi azokat is, amelyek a vele közvetlenül érintkező testekkel érintkeznek: ebből következik, hogy ez a testek közötti közlekedés tetszőleges távolságba elhat. [...] [É]s ahogyan ez a test az egész világegyetemet megjeleníti ama kapcsolat által, amely a teljesen kitöltött térben az anyag valamennyi részét összeköti, ugyanígy a lélek is megjeleníti az egész világegyetemet, amikor ezt a különleges módon hozzátartozó testet megjeleníti.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: „Réponse aux réflexions contenues dans la seconde édition du Dictionnaire critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l’harmonie préétablie”. In Uő: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*. Szerk. Christiane Frémont. Flammarion, Paris, 1994. 195. (A továbbiakban: F)

<sup>14</sup> Vö. „mégpedig úgy, hogy maguktól teljesen megfeleljenek annak, ami a világmindenségben történik...” (G. W. Leibniz: „Discours de métaphysique”. [§ 23.] In Uő: *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Szerk.: George Le Roy. Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1993. 61. [A továbbiakban: DM] Magyarul: „Metafizikai értekezés”. In *Válogatott írásai*. Ford. Endreffy Zoltán, Nyíri Tamás. Európa, Budapest, 1986. 50.)

<sup>15</sup> G. W. Leibniz: *Éclaircissement des difficultés que de M. Bayle a trouvées dans Le système nouveau de l’union de l’âme et du corps*. (F 139.)

<sup>16</sup> G. W. Leibniz: „Monadologie.” [§ 61.] In Uő: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison – Principes de la philosophie ou Monadologie*. Szerk. André Robinet. Presses Universitaires de France, Paris, 1986. 107. Magyarul: „Monadológia”. In *Válogatott írásai*, 319.

A lélek tehát „a különleges módon hozzátartozó test” megjelenítésén keresztül fejezi ki az egész mindenséget, így lesz minden egyes lélek a világegyetem tükre. Leibniz elgondolása különösnek tűnhet, hiszen amikor Ariste és Eugène a tenger eltérő árnyalatait nézik, nyilvánvalóan nem a saját testük, de nem is a teljes világmindenség, hanem a tenger felszínének változásait érzélik. Van-e egyáltalán értelme arról beszélni, hogy észleleteink a testünk, vagy a világmindenség állapotait fejezik ki?

Leibniz válasza a reprezentáció és a tudatosság fogalmának szétválasztásában rejlik. Elménk természetét a reprezentáció képessége definiálja, ám a lélek számtalan dolgot percipiál, aminek mégsem vagyunk tudatában. Ezért nem értelmetlen arról beszélni, hogy érzeteink a saját testünket, s ezen keresztül a világegyetem állapotait jelenítik meg, holott sem a testünknek, sem pedig a távoli eseményeknek nem vagyunk tudatában, hanem a tenger hullámainak mozgását és a víztükör változásait látjuk. Ahhoz, hogy bizonyos állapotok tudatossá váljanak az elme számára, nem elegendő a reprezentáció képessége, hanem további feltételeknek is teljesülniük kell. A reprezentáció vagy a kifejezés fogalma Leibniz szerint csupán két osztály elemeinek pontos megfelelését jelenti. „Ahhoz [...], hogy egy dolog kifejezzen egy másikat – írja –, elegendő, hogy létezzen a relációk egy konstans törvénye, amely lehetővé teszi, hogy az egyik dolog egy-egy elemét megfeleltessük a másik egy-egy elemének.”<sup>17</sup> Ha elménk érzetei kifejezik a test állapotait, ez annyit jelent, hogy a mentális állapotok osztálya szigorú korrelációban áll a fizikai állapotok osztályával. Testünk infinitezimálisan kicsiny változásai reprezentálják mindazokat az eseményeket, amelyek a fizikai univerzum bármely pontján mennek végbe, elménk pedig tökéletesen kifejezi a testet. Ebben az értelemben állítható, hogy „valamennyi elme mindent tud, [csak] zavarosan. És bármely elme egyszerre percipiálja mindazt, ami az egész világon történik” (C 10.).<sup>18</sup> Ám az infinitezimálisan kicsiny fizikai eseményeknek infinitezimális mentális állapotok felelnek meg. Ezeket Leibniz *petits perceptions*-nak, olyan végtelenül kicsiny észleleteknek nevezi, amelyek az észlelhetőségi küszöb alatt maradnak.

Leibniz szemmel látható módon szakít az érzékelés karteziánus paradigmájával: a tudatosság nála nem az elme alapvető megkülönböztető jegye, mint Descartes írásaiban. Ahhoz, hogy egy reprezentáció tudatos legyen, Leibniz szerint nem elegendő, hogy kifejezze

---

<sup>17</sup> [G. W. Leibniz:] „Du principe de raison.” [11.] In *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Szerk. Louis Couturat. Georg Olms, Hildesheim, 1961. 15. (A továbbiakban: C)

<sup>18</sup> Leibniz szerint a lélek nemcsak a fizikai világot reprezentálja, hanem Istent is, hiszen „minden okozat kifejezi az okát” (DM [§ 28.] 65. Magyarul: *Válogatott írásai*, 42.). Ily módon lelkünk „kifejezi Istent és a világegyetemet, valamint az összes lényeket és az összes létezőt” is (DM [§ 26.] 64. Magyarul: Uo. 40.), így lesz az egész mindenség tükre.

tárgyát: arra a további körülményre van szükség, hogy elérje az említett észlelési küszöböt, ez pedig a reprezentációs mező olyan „mintázatát” feltételezi, amelyben erőteljes differenciák mutatkoznak:

Ha több percepció közül [...] egy sincs, amelyik felülmúlná a többit, és ha olyan benyomásokot váltanak ki, amelyek körülbelül egyenlő erősek, vagy egyformán tudják lekötöni a lélek figyelmét, akkor a lélek csak zavarosan percipiálhatja őket.<sup>19</sup>

Ilyen zavaros percepciót jelentenek azok az érzetminőségek – egy egynemű színfolt, hang, íz vagy illat –, amelyek minden más érzettől világosan különböznek ugyan, ám amelyek tartalmában képtelenek vagyunk bármiféle további megkülönböztetést tenni, s így a tudatosság számára egyszerűnek tűnnek. A tudatos megkülönböztetés lehetetlensége ugyanakkor korántsem jelenti azt, hogy e percepciók híján vannak minden tartalmi különbségnek. Ezek az „egyszerű” minőségek tartalmilag végtelenül differenciáltak, ám azok az infinitezimális percepciók, amelyek az anyag végtelenül kicsiny differenciáira referálnak, nem lépik át a tudatosság küszöbét. „[A]z egyszerre adott végtelen változatosság e zavaros észleletei eredményezik azokat az érzeteket, amelyekkel a színekkel, ízekkel és tapintási minőségekkel kapcsolatban rendelkezünk.” (C 10.)

Ezen a ponton jelenik meg a tudom-is-én-micsoda kifejezés a leibnizi elméletben. Minthogy tudatosan megragadható érzeteink voltaképpen a tudatosság küszöbe alatt maradó relációk végtelen sokaságát rejtik, nem tudjuk megmagyarázni, hogy egy érzet miért olyan, amilyen, nem tudjuk leírni, hogy mi adja azt a sajátos karakterét, amelynek tudatában vagyunk. A *petites perceptions* sokasága egy homogén észleletben csak zavarosan jelenik meg:

Ha fel tudok ismerni egy dolgot más dolgok között anélkül, hogy meg tudnám mondani, miben állnak megkülönböztető jegyei vagy tulajdonságai, akkor ez az ismeret *zavaros*. Ezen a módon olykor *világosan* tudjuk – anélkül, hogy a legcsekélyebb kétségünk is volna felőle –, hogy jó vagy rossz-e egy vers vagy egy festmény, mert van benne egy *tudom-is-én-micsoda*, amely gyönyörködtet vagy taszít bennünket.<sup>20</sup>

A tudom-is-én-micsoda leibnizi használata több szempontból is különbözik a descartes-i előzményektől. E kifejezés Leibniznél nem egyszerűen egy érzet ismeretlen tárgyára utal, hanem az érzésekkel kapcsolatos ítéleteink nehézségeire. A sárga és a vörös közötti ítéletnek Leibniz szerint megvan az alapja a tárgy természetében – érzeteink ugyanis, mint láttuk,

---

<sup>19</sup> DM [§ 33.] 72. Magyarul: *Válogatott írásai*, 50.

<sup>20</sup> Uo. [§ 24.] 62. Magyarul: Uo. 37.



referálnak tárgyakra –, ám a releváns különbséget nem vagyunk képesek egzakt módon kifejezni. Az érzékelés ennyiben hasonlít az esztétikai tapasztalatra. Az esztétikai ítélet alapja ugyanis – amint arra a tudom-is-én-micsoda fogalma rávilágít – gyakran egy olyan érzés, amely kellőképpen erős ahhoz, hogy különbséget tudjunk tenni értékes és értéktelen között, arról azonban nem ad felvilágosítást, hogy miben áll e különbség.<sup>21</sup> Hasonlóképpen az elemi érzetminőségek is kellően erőteljesek ahhoz, hogy megkülönböztethessük őket, arról azonban nem vagyunk képesek számot adni, hogy eltérő jellegüknek mi az alapja.

Leibniz a tudom-is-én-micsoda kifejezést Descartes-tal ellentétben már egyértelműen abban a Bouhours-féle értelemben használja, amely az ízlés fogalmát önálló, a racionalitás karteziánus elveivel nem mérhető rangra emeli a XVII. század második felében. Leibniz úgy véli, hogy az *aisztéziszis* legelemibb formái hasonlítanak az esztétikai ítéletre, amelyekről nem tudunk egzakt szabályok segítségével számot adni. Ám egyszersmind azt is világossá teszi, hogy e képességünk hiánya nem a racionális magyarázat elvi lehetetlenségéből, hanem a tudatosság korlátaiból fakad, hiszen érzeteink egzakt módon referálnak a tárgyban lévő legkisebb különbségre is. Leibniz nem a tudom-is-én-micsoda tapasztalatát, hanem e közismert és divatos téma segítségével – amelyet magától értetődő természetességgel vesz át a művelt társalgás világából – az érzékelés természetét kívánja megvilágítani.

### **Malebranche és a tudom-is-én-micsoda**

Ha Leibniz az érzetek referenciális funkciója és tudatos jellege közül az elsőt tekintette az érzékeléshez tartozó alapvető vonásnak, idősebb kortársa, Nicolas Malebranche, az ellenkező alternatívát dolgozta ki, s az érzetek tudatos voltára helyezte a hangsúlyt. Úgy vélte, hogy érzeteink a lélek olyan belső állapotai, amelyek eredetileg nem rendelkeznek referenciális funkcióval, hanem csak mintegy utólag tesznek szert arra a képességre, hogy az elmén kívüli világra utaljanak. Az érzetek nem egyebek, mint a tudatosság elemi formái, amelyek önmagukban pusztán azt fejezik ki, hogy milyen állapotban van a lélek. Az érzetek eredeti természetét így leginkább az olyan, tárgy nélküli állapotok világítják meg, mint a szédülés, a megmagyarázhatatlan szorongás vagy feldobottság. Malebranche ezek mintájára írja le az ízek, az illatok, a színek vagy a hangok minőségeit is. Az érzetek – referencialitás híján –

---

<sup>21</sup> Vö.: „Hasonlóképpen látjuk, hogy a festők és más művészek biztosan felismerik, hogy valamely műben mi a helyes és mi a hibás, de ítéletük okát adni gyakran nem képesek, és ha kérdést intéznek hozzájuk, azt mondják, hogy abban a tárgyban, amely nekik nem tetszik, hiányzik valami *tudom-is-én-micsoda* [*nescio quid*].” (G. W. Leibniz: „Meditationes de cognitione, veritate et ideis”. In Uő: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften. Akademie, Darmstadt–Leipzig–Berlin, 1923–.VI. 4, 586. Magyarul: „Elmélkedések a megismerésről, az igazságról és az ideákról”. Ford. Boros Gábor. In *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009. 148.)

összesen két vonással rendelkeznek: 1) „Valamilyenek”, azaz lényegükhöz hozzátartozik egy tudati minőség, amelynek alapján meg tudjuk különböztetni őket egymástól, illetve 2) emotív erővel rendelkeznek, azaz tapasztaljuk, hogy egy adott mentális állapot kellemes, kellemetlen vagy esetleg közömbös, s ennek megfelelően ragaszkodunk hozzá vagy szabadulni igyekszünk tőle. Ez utóbbi vonás azért fontos, mert ez teszi lehetővé, hogy érzeteink bizonyos ösztönös ítéleteink eredményeképpen elkezdjenek majd a külvilágra vonatkozni.

E nem-referenciális megközelítés közvetlen következménye az érzékelés és a külvilág közötti kapcsolat esetlegessége. Minthogy az érzetek önmagukon túl semmi egyebet nem fejeznek ki, semmilyen belső, racionálisan elemezhető kötelék nem fűzi őket a test állapotaihoz. Amint Malebranche *Az igazság kutatásáról* című művének első könyvében írja: „Semmiféle kapcsolat nem létezik a mozgások és az érzetek között, ez igaz. De a test és az elme között sem létezik.”<sup>22</sup> Malebranche szerint az agyban zajló fizikai változások és az elme állapotai között *de facto* létezik ugyan valamiféle korreláció, ám ez nem az egyik vagy a másik szubsztancia lényegéből, hanem pusztán egy Isten által megállapított természettörvény érvényességéből eredeztethető. Jóllehet e pszichofizikai törvények egyfajta „háttérmechanizmusként” rögzítik, hogy a különféle mozgásokat milyen érzetek kövessék, Isten alkothatott volna más, a jelenlegiektől eltérő természettörvényeket is, amelyek révén ahol most sárga színt látunk, ott kéket vagy pirosat észlelnénk. (OC I, 148. [I. 13. 5.]

Leibnizcel összevetve jól látható, hogy e lehetőség csak azért nyitott, mert az érzetek nem fejezik ki belsőleg a test állapotait, csupán jelzésként szolgálnak: tudatosítják az elmében, hogy a testnek jól vagy rosszul megy a sora. Ehhez nem szükséges, hogy a világegyetem valamennyi fizikai eseményével korreláljanak, sőt feladatukat éppen azért tudják jól ellátni, mert tárgyukat *nem* reprezentálják minden részletében, hanem a létfenntartás szempontjából irreleváns kvantitatív folyamatokat (az anyag mikroszkopikus fizikai változásait) kvalitatív „címkekkel” helyettesítik. Így a dolgok az érzékelés folyamatában egy durvább, ám az élő test szükségleteinek megfelelőbb felbontásban válnak láthatóvá:

Jóllehet tehát az idegrostjaink változása igazság szerint csak olyan mozgásokból áll, amelyek rendszerint fokozatilag különböznek csupán egymástól, a lélek esszenciálisan különböző változásokként kell hogy felfogja ezeket. [...] Az a mozgás például, amelyik a fájdalmat okozza, nagyon gyakran alig különbözik attól, amelyik csiklandozást okoz, ugyanakkor arra van szükség, hogy a fájdalom és a csiklandozó érzés, amelyet e két mozgás kivált a lélekben, esszenciálisan különbözzön. (OC I, 127–127. [1. 10. 5.]

---

<sup>22</sup> [Nicolas Malebranche:] „De la recherche de la vérité.” [1.12.] In *Œuvres complètes de Malebranche*. 20 vols., Dir. André Robinet. Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1958–1967. I, 142. (A továbbiakban: OC) A *Recherche* a Robinet-féle összkiadás első három kötetében található Geneviève Rodis-Lewis szerkesztésében.

Malebranche az érzékelést olyan funkcionális folyamatnak tekinti, amely csak a test fenntartásának érdekével összefüggésben értelmezhető, önálló kognitív értéke az igazság keresésében nincsen. Ezért alapvető módszertani szabály, hogy „soha ne ítéljük meg az érzékek alapján, hogy a dolgok mik is önmagukban, csupán a testünk vonatkozásában” hozzunk ítéletet róluk. (OC I, 77–78. [1. 6. 3.]) Azáltal, hogy a testeknek nem a valós, fizikai konstitúcióját ismerjük meg a velük való kontaktus során, hanem kellemes vagy kellemetlen érzeteket keltenek bennünk, a természet szeretetet vagy idegenkedést ébreszt irántuk a lélekben, s lehetővé teszi a létfenntartást. Az érzetek ugyanis a racionális elemzésnél gyorsabban hatnak, azonnal mozgósítják a lelket, s így kényelmesebb alkalmazkodást tesznek lehetővé, mint a környezeti hatások intellektuális analízise, amely – ha egyáltalán lehetséges volna – a fizikai részecskék végtelenül nagy számú tulajdonságának számbavételét követelné.

Ha az elme csak azt látná a testekben, ami valóságosan bennük van, és nem érezne olyasmit, ami nincs meg bennük, csak nagy nehézségek árán tudná szeretni és használni őket. Arra van tehát szükség, hogy kellemesnek tünjenek, s olyan érzeteket okozzanak, amelyekkel maguk nem rendelkeznek. (OC I, 73. [1. 5. 1.]

A tudom-is-én-micsoda nem ezen a ponton kerül elő a malebranche-i szövegekben, de a helye itt is pontosan körülrajzolható. Előbukkan azonban egy ennél szűkebb, bár az érzékek általános elméletével szorosan összefüggő kontextusban, a szenvedélyek természetével kapcsolatban. (Scholar 147. sk) A szenvedélyek Malebranche szerint olyan lélekállapotok, amelyeket a test heves fizikai mozgásai váltanak ki az elmében, vagy amelyeket – a malebranche-i filozófia pontosabb nyelvén fogalmazva – a Természet Alkotója hoz létre az elmében e fizikai változások alkalmával. E lélekállapotok „arra indítanak, hogy szeressük a testünket, s mindazt, ami hozzájárulhat a test fenntartásához”. (OC II, 128. [5. 1.]

Malebranche szenvedélyelmélete szemmel láthatólag abba az imént vázolt pszichológiai sémába illeszkedik, amely a lelkiállapotok szerepét kizárólag a létfenntartás vonatkozásában értékeli.<sup>23</sup> A lélek emotív állapotai kitüntetett szerepet játszanak céljuk, „nevezetesen az egészség és az élet megőrzése, a férfi és a nő egyesülése, a társadalom, a társas kapcsolatok, és az érzéki javak megszerzése szempontjából”.<sup>24</sup> A szenvedélyek hasonlítanak az egyszerű

---

<sup>23</sup> A testek Descartes szerint végtelenül sokféleképpen mozgathatják érzékeinket, mégsem felel meg e végtelen sokféleségnek végtelenül sokféle *passion*, hiszen a szenvedélyeknek (azaz a lélek passzív állapotainak) az egyetlen funkciójuk, hogy a testünk számára hasznos dolgok irányába mozgassanak, azaz kiváltsák a lélekben azt az akaratot, hogy az adott tárgyat megszerezze. Ily módon az elmében a testek végtelen változatossága helyett csak az reprezentálódik szenvedélyként, ami számunkra hasznos. Vö. René Descartes: *A lélek szenvedélyei* 2.52. Ford. Dékány András. Ictus, Szeged, 1994, 68-69.

<sup>24</sup> [Nicolas Malebranche:] „Traité de morale.” [1. 13. 7.] In *Œuvres de Malebranche*. Szerk. Geneviève Rodis-Lewis. Gallimard, Paris, 1992. 2, 539.

érzetekhez, amennyiben gyakran ellenállnak a racionális elemzés igényének, s olyan érzelmeket indukálnak, amelyek okai rejtve maradnak előlünk. Az emberi lélek emocionális háztartása az érzetekhez hasonlóan megbízhatóbban orientálja a végtelenül összetett fizikai környezetében élő embert, mint a tiszta értelem, amely könnyen eltéved ott, ahol az érzelmek magabiztosan tájékoznak.

Malebranche világos különbséget tesz tehát megértés és megérzés között, s e két képességet el is választja egymástól. Az előbbi evidens összefüggéseket ragad meg ott, ahol világos ideákra támaszkodhat, ahol azonban nincs lehetőség racionális belátásra, az utóbbi mutat irányt. Malebranche *Az igazság kutatása* ötödik könyvében a szimpátia és az antipátia jól ismert érzéseinek tárgyalásával zárja a szenvedélyekkel kapcsolatos fejtegetéseit:

Egy társaságban megpillantunk valakit, akinek megjelenése és a modora [*l'air et les manières*] titkos kapcsolatban van testünk jelenlegi diszpozíciójával. Tekintete megérint bennünket, és belénk hatol. Minden megfontolás nélkül arra indít bennünket, hogy szeressük, és jóindulattal viseltessünk iránta. A tudom-is-én-micsoda mozgat bennünket, mert az észnek semmiféle szerepe nincsen benne. (OC II, 242. [5. 12.]

Amint a testi diszpozíciókra történő utalás világossá teszi, a két embert összekötő „titkos kapcsolat” alapja nem valamilyen okkult minőség, mint Bouhours fejtegetéseiben, hanem a részecskék egymásra hatása, amely elvileg leírható lehetne a mechanikai filozófia egzakt terminusaival is. E kapcsolat tehát nem a fizikai okok természetéből, hanem tudásunk korlátaiból fakadóan „titkos”. Pusztán érezzük a mikroszkopikus okok hatását, tapasztaljuk a szenvedélyeket, de – minthogy e szenvedélyek kvalitatív, nem pedig kvantitatív regiszterben mozognak – nem tudjuk őket mechanikailag megmagyarázni. A szenvedélyek mint tudatos mentális állapotok csupán jelzik a fizikai okokat, amelyekhez nem fűzi őket szükségszerű kapcsolat, így elménk számára egy tudom-is-én-micsodának bizonyulnak.

E kifejezés szubsztantív előfordulása Malebranche-nál egyértelműen arra a nyelvhasználatra támaszkodik, amely az ízlés új fogalmának születéséről tanúskodik a korban. Amikor Malebranche a rokonszenvvel kapcsolatban kijelenti, hogy „az észnek semmiféle szerepe nincsen benne”, voltaképpen helyet teremt az ízléssel kapcsolatos korabeli diskurzusnak a karteziánus racionalitás építményén belül. Az érzékelés az okok bonyolult szövedékét egy olyan mentális kódrendszerrel helyettesíti, amelyik éppen azért orientál gyorsabban és hatékonyabban, mint az okok ismerete, mert nem az ész ellenőrzése alatt áll. Ugyanakkor – s ebben áll a malebranche-i gondolkodás másik nagy hatású kijelentése – a minden racionális tartalmuktól megfosztott érzetek kvalitatív jellegük tekintetében abszolút korigálhatatlannak bizonyulnak.

Az érzékek becsapnak. Amikor az ő tanúságukra hivatkozva úgy ítélünk például, hogy a cukor édes, az áloé keserű, s általánosságban, hogy a testek önmagukban jók vagy rosszak, tévedünk, de egyáltalán nem tévedünk, amikor azt hisszük, hogy egy adott érzés, amely a testnek köszönhetően megérint bennünket, jó vagy rossz, kellemes vagy kellemetlen. (OC 8-2, 981.)

Malebranche e kijelentése heves viták kiindulópontja volt a korban. Minthogy az érzetek eredendően semmire sem irányulnak, vajon nem veszedelmes-e a „jó” és a „rossz” fogalmát az érzéki gyönyörhöz vagy fájdalomhoz kapcsolni? A „gyönyör – mondja Malebranche – egyáltalán nem teszi felismerhetővé, hogy mi az, ami ténylegesen cselekszik a lélekben, s mi az az ok, ami létrehozta” (OC 8-2, 985.). Ha tehát a gyönyör érzete jó, s mint ilyen, boldoggá tesz, akkor a boldogság függetlenné válhat az őt kiváltó októl. Minthogy a szó hagyományos értelmében a boldogság nem más, mint „ami önmagáért kívánatos” (*quod est propter se expetendum*), a malebranche-i elmélet könnyen azzal a veszéllyel járhat, hogy a lélek érzéseit és szenvedélyeit – vagyis a lélek mindazon állapotát, amelyek valami módon „megérintik” – önmagáért kívánatosnak mutatja.<sup>25</sup>

### **A tudom-is-én-micsoda és a racionalitás**

Leibniznél az érzetek „kifejezik”, Malebranche-nál csupán „jelzik” okaikat. E két fogalom ismeretelméleti különbségének a tudom-is-én-micsoda kétféle értelme felel meg a két szerzőnél. Leibniznél e kifejezésben foglalt tagadás a reprezentáció és a tudatosság aszimmetriájára utal: érzeteink hüen reprezentálják ugyan az okok végtelen gazdagságát, tartalmukat azonban csak korlátozottan tudjuk tudatosítani. Leibniznél tehát a tudom-is-én-micsoda azon a határon jut szóhoz, ahol egy adott érzés túlmutat önmagán: többet fejez ki, mint amennyit megmutat a tudatosság számára. A háborgó tenger zúgása mögött ott sűrűsödik azoknak a mikroszkopikus eseményeknek a végtelen sokasága, amelyek egyenként szinte semmik, együtt azonban tompa, differenciálatlan morajként lépik át az érzékelés küszöbét.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Antoine Arnauld, aki élete végéig heves kritikával illette a malebranche-i elmélet e pontját, a következőképpen fogalmaz: „Semmi sem tehet boldoggá, csak az, ami önmagáért kívánatos. Ha tehát az érzéki gyönyörök boldoggá tesznek minket, önmagukban kívánatosak kell hogy legyenek, s ily módon meg kell engednünk, hogy valaki az érzéki örömet pusztán az érzéki öröm kedvéért keresse.” (*Œuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*. Szerk. G. Du Pac De Bellegarde–J. Hauteffage. Sigismond d’Arnay, Lausanne–Paris, 1775–1783. [repr. Éditions Culture et Civilisations, Bruxelles, 1964–1967. XL, 23.]) Ez pedig nem a kálvária nyelve – teszi hozzá. (Vö. Jean-Luc Solère: „Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle”. *Chroniques de Port-Royal*, 44. [1995], 351–379., 353.)

<sup>26</sup> G. W. Leibniz: *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Szerk.: Jacques Brunschwig. Flammarion, Paris, 1990. 42. Magyarul: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola. L’Harmattan, Budapest, 2005. 23. (Vö. DM § 33.)

Az érzékelés tárgya így látszólag homogén, ám e homogeneitás csupán a reprezentációk változatos tartalmának a véges emberi tudatosság felé forduló arca.

A malebranche-i tudom-is-én-micsoda negatív mozzanata ezzel szemben az érzet legbelsőbb természetéből fakad: az érzetek, az érzések, a szenvedélyek nem egyebek, mint a lélek állapotai, amelyek ellenállnak a racionális elemzés kísérletének. Egy éles fájdalom, egy eleven szín, egy édes vagy keserű íz tapasztalata önmagán kívül semmi másra nem utal, s mindaddig, amíg önmagukban tekintjük őket – azaz amíg e primér érzeteket elválasztjuk az utólagos ítéletektől –, önmagukon kívül semmi másnak az ismeretével nem szolgálhatnak számunkra. Itt az érzetek egyszerűsége nem csupán látszólagos. Az az arcuk, amely a véges emberi tudatosság felé fordul, az érzetek egyetlen arca, nincsen egy észrevétlenül megbúvó racionális konstitúció a háttérben, mint Leibniznél. Így tautologikus – pusztán önmagukat kijelentő – egyszerűségüknél fogva megfellebbezhetetlenek, s tényként kényszerítik rá magukat a lélekre.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a descartes-i szóhasználat, illetve Picot abbé Descartes-fordításának némi bizonytalansága után mind Leibniz, mind pedig Malebranche pontosan abban a csiszolt társalgási kultúrához köthető értelemben használja a tudom-is-én-micsoda kifejezést, amelyet a történészek joggal hoztak összefüggésbe az ízlés esztétikai fogalmának születésével. A tudom-is-én-micsoda fordulattal mindkét szerző az érzékelés, illetve a szenvedélyek természetét világítja meg. Minthogy azonban a háttérben álló érzékelélmélet markáns különbségeket mutat, mindkét megközelítés felfogható úgy, mint a kifejezés egy-egy alternatív olvasata.

Az ízlés fogalmának születését gyakran mutatják be úgy, mint azt a folyamatot, amelynek során az élmény és az irracionalitás a karteziánus racionalitás ellenében vív ki polgárjogot magának. Leibniz és Malebranche példája ezzel szemben arra utal, hogy az „élmény”, a szabályok alá nem foglalható „megérzés” fontos szerepet játszik az *aiszthészisz* XVII. századi racionalista elméleteiben is. Mindkét filozófusnál helyet kap az a megmagyarázhatatlan minőség, amelyhez a kiművelt ízlés kultúrája kapcsolódhat. Leibniz ezt annak a harmóniának a látens tapasztalatával azonosítja, amely valamennyi érzelmi rezdülésünket a világegyetem egészéhez köti, míg Malebranche a privát érzések minden magyarázattól elzárkózó igazságával hozza összefüggésbe. Ám az ellentétek dacára mindkét elmélet világossá teszi, hogy egy olyan nagy jelentőségű kulturális elmozdulás, mint a modern értelemben vett esztétikai ízlés kialakulása, a racionalista filozófiákat sem hagyta érintetlenül. E folyamat nem e filozófiák ellenében, hanem egy olyan szellemi közegben ment végbe, amelyben a szellemesség, a finom és csiszolt modor, valamint a kiművelt ízlés értéke

hatott a filozófiai diskurzusra, amelynek ismeretelméleti belátásai viszont ugyancsak hatást gyakoroltak az ízlés fogalmának formálódására.