

**Tóth Olivér István:**  
*Áramlatok és uszadékfák*  
Schmal Dániel: *Az elme filozófiája a kora újkorban.*  
*A test–lélek probléma*<sup>1</sup>

Schmal Dániel *Az elme filozófiája a kora újkorban* című könyve a magyar nyelvű koraújkor-kutatás „kontextualista” irányzatának legújabb terméke, amelyet a szerző bejelentése szerint hamarosan egy másik, a kora újkori elmefilozófia további témaköreit tárgyaló kötet fog követni, és azokat a fejezeteket tartalmazza majd, amelyek a mostani összeállításból kimaradtak (19).<sup>2</sup>

Schmal – mint azt a bevezetőből megtudjuk (13) – egyfelől arra vállalkozik, hogy a kora újkori filozófusoknak az elme státuszára vonatkozó elképzeléseiről átfogó képet nyújtson, másfelől arra, hogy ezt a legújabb filozófiatörténeti kutatások eredményeinek ismeretében tegye. Ebben az értelemben a könyv azt a – szerző korábbi könyvének „Befejezés” fejezetében bejelentett<sup>3</sup> – „kontextualista” filozófiatörténeti programot követi, amelynek alkalmazását a kora újkor kutatásában – mint azt Schmal maga is írja a bevezetőjében (17, 5. lábjegyzet) – Boros Gábor már régóta szorgalmazza.<sup>4</sup>

Ez a filozófiatörténeti megközelítés igyekszik elvonatkoztatni a kortárs „céhes meggyőződéseinktől”,<sup>5</sup> és megpróbálja a filozófiát annak a kora újkori gazdag kulturális szövetnek a részeként láttatni, amelyből azt a filozófiai tartalom sérülése nélkül nem lehet kiszabdálni. Ennek egyik következménye, hogy a ha-

---

<sup>1</sup> Schmal Dániel: *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test–lélek probléma*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2015, 302. oldal.

<sup>2</sup> A szövegben zárójelben szereplő számok a könyv oldalszámaira utalnak.

<sup>3</sup> Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartézianizmus problémája*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012, 278.

<sup>4</sup> Lásd: Boros Gábor: „A filozófia hosszú 17. századai (módszertani megfontolások)”. In: Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.): *...de van benne rendszer. Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia műhelyének tiszteletére*. Budapest, Eötvös Collegium, Filozófia Műhely, 2012, 2–22.

<sup>5</sup> Schmal, I.m. 278.

gyománosan filozófiainak tekintett szövegeknek olyan rétegeit is forrásként kezeli, amelyeket amúgy eszmetörténetileg érdekesnek, de filozófiatörténetileg érdekteleneknek tekintenénk, és az sem elhanyagolható szempont, hogy a kora újkori kultúra majd minden jelenségét forrásként lehet számításba venni, amennyiben ezekben filozófiával kapcsolatos állásfoglalások találhatók. Egy ilyesféle szempont érvényesítése azzal jár, hogy a források bősége átláthatatlanná válik, amely a ránk hagyományozott – a kora újkori filozófiát valamiféle fejlődéstörténetbe ágyazó – narratívákat is destabilizálja. Schmal megfogalmazásában ez a filozófiatörténeti módszer

nem egy fősodorhoz viszonyítva helyezi el a többi áramlatot, hanem – megszabadulva az egy irányba hömpölygő folyó rögeszméjétől – állóvizet ábrázol. Vagy talán olyan formációt, amelynek vízrajzát egymásra sokféleképpen ható, gyengébb és erősebb áramlások teszik mozgalmassá. Változik a táj, változik az uszadékfák egymáshoz mért helyzete, az az érzésünk lehet tehát, mintha haladna valamerre a folyam, ám viszonyítási pont híján azt sem tudjuk megmondani, hogy ezt egy irányba teszi-e. (245)

Így pedig nagyban a filozófiatörténész *választásától* függ, hogy a forrásbőségéből melyik forráscsoportokat vonja be a vizsgálódás körébe (17).

A könyv alapvetően két nagyon eltérő igényű, felépítésű és kidolgozottságú részből áll. Az első négy fejezet szoros tematikus egységet alkot. Schmal a bevezetőben is bejelentett álláspontja szerint (14) a kora újkori filozófiában a test egy új, mechanisztikus fogalmának megjelenése miatt léptek fel a gondolkodók új elmefilozófiai megközelítésekkel. Az első fejezet azt mutatja be, hogy a mechanikus-korpuszkuális filozófia megjelenése milyen változásokat hozott létre mind a természettudományokban, mind az elmefilozófiában. A második fejezet jórészt azzal foglalkozik, hogy ez a felfogás hogyan kényszerítette ki a hagyományos hülemorfikus kép átalakulását szubsztanciadualizmussá. A harmadik fejezetben pedig arról van szó, hogy a dualizmus inherens filozófiai nehézségei hogyan vezettek a materialista monizmus, majd – a negyedik fejezetben bemutatott módon – a neutrális monizmus, idealizmus és fenomenalizmus kidolgozásához.

Nem véletlen, hogy nem emeltem ki neveket ebben a rövid összefoglalóban, hiszen a könyv – programjához illeszkedő módon – egyik nagy erénye, hogy

igyekszik túllépni a kora újkori filozófia „kanonikus hatosán” (Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume) és a „hézagmentes filozófiatörténet”<sup>6</sup> ideáljához illeszkedve kevésbé ismert szerzőket is tárgyal – Mary Astell, Robert Boyle, Samuel Clarke, Anthony Collins, Gassendi, Malebranche és Regius –, ezzel is mutatva, hogy a kora újkori filozófia története sokszínűbb annál, semmint hogy adekvát módon megjeleníthető legyen hat szerző vitájaként. Ennek ellenére ezeket a fejezeteket azért mégis csak a „kanonikus hatos” nézeteinek részletes, és kontextualizált bemutatása strukturálja, amely nézeteket Schmal ráadásul egy egyértelmű áramlat részeként írja le. Test és elme viszonyának szubsztanciadualista felfogását a mechanizált természettudomány következményének tekinti, a további megoldásokat pedig ezen megoldás elégtelenségeire adott megoldási kísérletekként ábrázolja.

Ez a négy fejezet tulajdonképpen úgy működik, mint egy „könyv a könyvben”: problémafelvetése világos, a gondolatmenete jól követhető, állásfoglalásai a tárgyalt probléma roppant komplexitása ellenére kristálytiszták, a vizsgált szerzők és szövegek kiválasztásának szempontja világos és indokolt. Vitán felül áll, hogy az e lapokon bemutatott gondolatok nemcsak a magyar filozófiatörténetírás élvonalába tartoznak, hanem nemzetközi szinten is magas nívót képviselnek.

Ez azonban korántsem jelenti, hogy a könyv e fejezeteivel kapcsolatban ne lennének fenntartásaim. Ismert anekdota, hogy miután Jonathan Bennett kora újkori filozófiát összefoglaló történeti munkája megjelent,<sup>7</sup> a legkülönbözőbb filozófusok specialistái egyöntetűen állították, hogy egészen kitűnő munkáról van szó, csak éppen az ő kutatási területüket tárgyaló fejezet van tele félreértésekkel és pontatlanságokkal. Mi tagadás, talán ugyanezt a hibát követem el,

---

<sup>6</sup> A kifejezés Peter Adamson programadó broadcastjára utal (<https://www.historyof-philosophy.net>, utolsó elérés: 2018. január 19.), amelynek egyes részei immár könyv formájában is olvashatók: Peter Adamson: *Classical Philosophy. A history of philosophy without any gaps*. Volume 1. New York, Oxford University Press, 2014; Peter Adamson: *Philosophy in the Hellenistic & Roman Worlds. A history of philosophy without any gaps*. Volume 2. New York, Oxford University Press, 2015; Peter Adamson: *Philosophy in the Islamic World. A history of philosophy without any gaps*. Volume 3. New York, Oxford University Press, 2016.

<sup>7</sup> Jonathan Bennett: *Learning From Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford, Clarendon Press, 2001.

mikor a következőkben elsősorban a Spinoza-fejezettel kapcsolatos kritikai megjegyzéseimet ismertetem.

Fő kritikai észrevételem, hogy a szerző adós marad annak bemutatásával, hogy Spinoza metafizikájában pontosan milyen viszony áll fenn az egyes attribútumok és a szubsztancia között, azaz annak a kimutatásával, hogy az attribútumok ugyanazt az isteni lényeket fejezi ki különbözőképpen. Ennek hiányában hiába rögzíti Schmal, hogy Spinoza szubsztanciamonista és tulajdonságdualista, amennyiben a fizikai és a mentális állapotok ugyanazon szubsztancia – vagy realitás – eltérő aspektusait alkotják (84), mégis, motívatlan marad, hogy mi kapcsolja össze ezeket az aspektusokat, azaz miért igaz az, hogy minden kiterjed modulusnak megfelel egy gondolkodó modulus, és hogy egy-egy attribútum modulusai között fennálló összefüggés miért párhuzamos. Hiszen önmagában elképzelhető lenne egy olyan szubsztanciamonista és tulajdonságdualista rendszer, ahol a kiterjedés és gondolkodás modulusai egymástól függetlenül változhatnak. Ellenvetésem nem pusztá kukacoskodás, hiszen Spinozának számos olyan értelmezése létezik, amely tagadja, hogy egy-az-egyben megfelelés lenne a kiterjedés és a gondolkodás modulusai között: akár azért, mert a gondolkodás attribútuma „gazdagabb” (lévén, hogy a gondolkodás attribútuma minden további attribútumot reprezentál, míg a további attribútumok csak a gondolkodással állnak reprezentációs viszonyban),<sup>8</sup> akár azért, mert tagadják, hogy Spinoza ne engedte volna meg, hogy az elme önterápiája révén fizikai változás nélkül is megváltozzon.<sup>9</sup> Ugyanezen a ponton talán lehetett volna utalni arra az értelmezési problémára is, hogy nem magától értetődő: amikor Spinoza végtelen sok attribútumról beszél, akkor a végtelen sok nem jelentheti-e az összes lehetségest, azaz szám szerint kettőt.<sup>10</sup> Továbbá, bár a szerző interpretációjával konzisztens azon megállapítása, hogy Spinoza szerint nincsenek tisztán értelmi ideák, az azonban a legkevésbé sem világos hogy ez miképp hozható összhangba Spinozának az elme örök részéről szóló kijelentéseivel.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Pl. Yitzhak Y. Melamed: *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York, Oxford University Press, 2013.

<sup>9</sup> Pl. Ursula Renz: *Die Erklärbarkeit der Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2010.

<sup>10</sup> Lásd Jonathan Bennett: *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing, 1984, 75–80.

<sup>11</sup> Az ezeket a kijelentéseket tisztán értelmi ideaként értelmező megoldásokhoz lásd pl. Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997; Don

Nem tartom szerencsés választásnak azt sem, hogy Schmal a pusztá idea és a tudatos tapasztalat alanyaként értett elme közti különbséget az elmék – és így a nekik megfelelő testek – komplexitása különbségeként definiálja (87). Ez ugyanis – bár kétségtelen, hogy a tudatossággal és nem az elme természetével kapcsolatban – egy olyan álláspont, amelyet sokan képviseltek egykor a Spinoza-szakirodalomban,<sup>12</sup> azonban mára konkluzívan megcáfolták.<sup>13</sup> Nemcsak arról van szó, hogy ez az elképzelés nehezen egyeztethető össze Spinoza karteziánus gyökereivel – hiszen Spinoza Descartes-tól átvett példái a tudatosság és az elmével rendelkezés egy mindent-vagy-semmit elméletét látszanak feltételezni –, hanem arról is, hogy inkoherens, mivel Spinoza nem tesz kategoriális különbséget elmék és ideák között. Vagyis amennyiben az egyes elméket – amelyek nem mások, mint az egyes testek ideái – az tünteti ki, hogy rendkívül komplex a tárgyuk, akkor egyfelől kénytelenek vagyunk egy világlelket feltételezni – hiszen az egész kiterjedt létezés egyetlen végtelenül komplex, de Istentől kategoriálisan különböző individuumot alkot, amely tehát triviálisan lényegesen komplexebb, mint az elmével rendelkező emberi test –, másfelől vagy tagadnunk kell a laikusok által elmével bírónak tekintett egyszerűbb állapotok mentális tapasztalatát, vagy hasonló tapasztalatot kell tulajdonítanunk az emberi test összetettebb szerveinek. Ezek egyike sem látszik Spinoza filozófiájának egyes alapállításaival összeegyeztethetőnek.<sup>14</sup>

---

Garrett: „Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal”. In Olli Koistinen (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2009, 284–302; Tad M. Schmaltz: „Spinoza on Eternity and Duration – The 1663 Connection”. In: Yitzhak Melamed (szerk.): *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. New York, Oxford University Press, 2015, 205–20.

<sup>12</sup> Pl. Steven Nadler: „Spinoza and Consciousness”. *Mind*. 2008, 117, 467, 575–601; Don Garrett: „Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination”. In Charlie Huenemann (szerk.): *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 4–25; Andrea Sangiacomo: „Adequate knowledge and bodily complexity in Spinoza's account of consciousness”. *Methodos*. 2011. 6, 11, 77–104.

<sup>13</sup> Michael LeBuffe: „Theories about Consciousness in Spinoza's *Ethics*”. *Philosophical Review*. 2010. 119, 4, 531–563.

<sup>14</sup> Ezen szcenáriók cífolatához ld. Renz, I.m.; Ursula Renz: „Finite Subjects in the *Ethics*”. In: Michael Della Rocca (szerk.): *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press, 2015, 204–19; Ursula Renz: „The definition of the human mind and the numerical difference between subjects (2P11-2P13S)”. In: Michael

Szintén félrevezetőnek érzem azt, ahogyan Schmal Spinoza szubsztancia-monizmusában a *natura naturans* és *natura naturata* különbségét hangsúlyozva arra a meglátásra jut, hogy a *Deus sive natura* kifejezésben az „avagy” nem azonosságot jelöl, hanem a véges és végtelen okok „radikális” különbségét fejezi ki (90). A végtelen okok problémájának a végtelen moduszok problémájáról való leválasztása meglehetősen kétséges kimenetelű vállalkozásnak tűnik,<sup>15</sup> ráadásul ismertek azok az értelmezések, amelyek szerint a véges és a végtelen oksági lánc valójában nem választható el ilyen formán egymástól.<sup>16</sup> Továbbá azt sem látom át, hogy Schmal ebben az esetben hogyan tud elszámolni azokkal a szöveghe-lyekkel, ahol Spinoza a véges moduszokra úgy hivatkozik, mint „Isten, ameny-nyiben...” (pl. E2p11c). Itt a szerző ráadásul a korban megfogalmazotthoz képest fordítva teszi fel a kérdést. A kérdés ugyanis szerinte az, hogy mi a vi-szony a végtelen és a tőle radikálisan különböző végeesség között. Holott Bayle óta a kérdést sokkal inkább úgy szokás föltenni, hogyan lehetséges egyáltalán az, hogy a végtelentől bármi különböző valódi létezéssel bírjon?<sup>17</sup>

Az itt megfogalmazott ellenvetéseket kiváltó nézetek nyilvánvalóan zavarják azokat, akik Spinoza filozófiájába mélyebben beleásták magukat, azonban – mint azt a fentebb idézett anekdota illusztrálni hivatott – nem biztos, hogy másoknak is gondot okoz, és talán egy ilyen terjedelmű könyvtől nem is várha-tó el, hogy a Spinoza-kutatás minden kérdésében naprakészen foglaljon állást.

---

Hampe – Ursula Renz – Robert Schnepf (szerk.): *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Leiden, Brill, 2011, 99–118.

<sup>15</sup> A szerző a 90. oldal elején bejelenti, hogy a végtelen moduszok problémáját nem említi, miközben éppen a véges és végtelen okok megkülönböztetésének közepén tart, ahol – a 89. oldalon explicite hivatkozott módon – végtelen okokon a végtelen moduszok között fennálló létrejövési viszonyt érti.

<sup>16</sup> Pl. Don Garrett: „Spinoza's Necessitarianism”. In Yirmiyahu Yovel (szerk.): *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill, 1991, 191–218.

<sup>17</sup> Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique...* Rotterdam, R. Leers, 1697, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q> (utolsó letöltés: 2018. január 19.); Friedrich Henrich Jacobi: „Über die Lehre des Spinoza”. In: Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Beilagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. *Werke* 4. 1–2. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968; G.W.F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977; Michael Della Rocca: *Spinoza*. New York, Routledge, 2008.

A könyv második fele négy, egymáshoz lazán kapcsolódó fejezetből áll. Az ötödik fejezet a vitalizmust hivatott bemutatni, a hatodik fejezet azt tárgyalja, hogy a kora újkorban miként változtak az elme és a biológiai életfunkció viszonyáról alkotott elméletek, majd a hetedik és nyolcadik fejezet a szerző korábbi könyvének egy-egy fejezetét kibővítve test és elme egységéről, illetve test és elme interakciójáról alkotott elképzeléseket vizsgálja. A könyv e fejezeteit is a bemutatott szerzők sokfélesége és – számomra legalábbis mindenképpen – üdítő újszerűsége jellemzi: Schmal tárgyalja Giovanni Alfonso Borelli, Charles Bonnet, Lady Cavendish, George Cheyne, Anne Conway, Géraud de Cordemoy, Cudworth, Antoine Dilly, de la Forge, Francis Glisson, Mapertuis, Henry More, Ignace-Gaston Pardies, Julius Caesar Scaliger, Georg Ernst Stahl, René-Joseph Tournemie és Thomas Willis tanait. Azért is érdemes ezt a közel sem kimerítő listát ilyen hosszan sorolni, hogy világossá váljék: a nem kanonikus szerzők beemelése Schmal részéről nem lözung, hanem megvalósított program, továbbá, hogy a szerző tényleg egymás mellett kezeli a mai értelemben vett filozófusokat a kora újkori kultúra más képviselőivel.

Érdemes kiemelni, hogy a szerző abban is követi a nemzetközi trendeket, hogy a női filozófusok tárgyalását magától értetődőnek tekinti. Ugyanakkor talán Lady Cavendish filozófiájáról alkotott ítélete kissé nagyvonalú, miszerint – állapítja meg a szerző Long és Sedley a hellenisztikus filozófusokról szóló munkáját idézve – filozófiája inkább fantáziadús, ám kevésbé alkalmas egy (természet)tudományos program művelésére (127). Ennek megértésében segítette volna az olvasót, ha a szerző ismertette volna Cavendish – Schmal által nyilvánvalóan jól ismert – vaskos tudományfilozófiai munkáját is.<sup>18</sup>

E részek – ellentétben a korábban bemutatott négy fejezettel – strukturálisan kevésbé egységesek, problémafelvetésük indítéka nem mindig követhető, a tárgyalt szerzők és művek kiválasztása pedig olykor esetlegesnek tűnik. Ezek a különbségek talán leginkább abból a megközelítésbeli sajátosságból fakadnak, hogy míg az első négy fejezet nagyon világos koncepcióval mutatta be a tárgyalt álláspontokat, és mintegy logikus, egymásra felelő mozzanatokként értékelte a különböző munkákat, addig ezekben a fejezetekben álláspontok enciklopédia-szerű felsorolását kapjuk anélkül, hogy világos lenne, hogy az egyes szerzők milyen viszonyban álltak egymással, és elméleteik milyen módon álltak párbeszédben a többi bemutatott elmélettel. Nyilvánvaló, hogy ez a különbség rész-

---

<sup>18</sup> Margaret Cavendish: *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

ben abból is fakad, hogy – bár az első négy fejezet is igyekszik nem kanonikus szerzők felé nyitni – a „kanonikus hatos” nézetei alapvetően mégis előtérben maradnak.

Példaként a 7. fejezet 3. alfejezetét emelném ki. Ennek általános bevezetője visszautal a korábbiakra és Descartes filozófiájának egyes belső problémáit tárgyalja (193). Majd a 7.3.1 „Az egységes okság elmélete” című szakasz elején a szerző a következő kijelentést teszi:

Az egyik lehetséges egységfogalom alapja a test és az elme között fennálló szoros oksági kapcsolat. Az erre vonatkozó elméletet Descartes első kommentátorai, Louis de la Forge (1632–1666), Géraud de Cordemoy (1626–1684), Arnold Geulincx (1624–1669) és Johannes Clauberg (1622–1665) dolgozták ki. (194)

Az olvasó ezek után talán joggal várná, hogy a szakasz a fent említett négy szerző munkássága alapján fogja az egység oksági elméletét tárgyalni. Ezzel szemben – egy, a szöveghez csak lazán kapcsolódó, Regisről szóló betoldást leszámítva – valójában La Forge elméletét mutatja be, miközben egy helyen ismét kijelenti, hogy „Clauberg, Cordemoy és Malebranche magyarázata ugyanabbe az irányba mutat” (194). Kissé váratlan, hogy Geulincx a listából indoklás nélkül eltűnik (egyébként Schmal az egész főfejezetben sehol máshol nem említi Geulincxet), és helyét Malebranche veszi át, akiről az olvasó a bevezető nyomán (16) azt gondolná, hogy mégis csak jelentősebb szerző annál, semhogy egy alszakasz közepén lopóddzon be a gondolatmenetbe. Ehhez képest szintén előre nem látható fordulat, hogy Clauberg a következő, 7.3.2 „Conjunctio vagy commercium?” című szakasz főszereplője. Az anyag ilyenén módon történő felosztása meglehetősen nehezen követhetővé teszi a gondolatmenetet.

A könyv két része között oly szembevetendő a különbség, hogy az alapján valószínűleg nem szentségtörés azt feltételezni, hogy a két rész eltérő keletkezéstörténettel rendelkezik. Mélylélektani búvárkodás nélkül is adódik a feltevés, hogy a szerző az első négy fejezet megírása után időzavarba került, és az utolsó négy fejezeten belüli koncepciót nem sikerült kellő mélységben átgondolnia. Ennél azonban azt gondolom, hogy egy mélyebb, konceptuális probléma húzódik meg a háttérben. A könyv két része ugyanis mintegy a bevezetőben bejelentett filozófiatörténeti program két aspektusát képviseli.



Az első négy fejezetet olvasva joggal merül fel az olvasóban, hogy az uszadékfákról tett drámai bejelentés végső soron csak nagyban, a kontextus egészére vonatkoztatva értelmezhető: a kora újkori elmefilozófia mintha egy egészen világos sodrást alkotna, a tárgyalt álláspontok egymáshoz viszonyított helyzete és elmozdulása tisztán kivehető lenne, még ha nem is tisztázott a kérdés, hogy ez a világosan körvonalazott sodrás a filozófiatörténet további korszakaihoz és áramlataihoz képest miféle elmozdulást – fejlődést, hanyatlást esetleg hangsúlyeltolódást – képvisel.

Ezzel szemben a második négy fejezetet olvasva az uszadékfák hasonlata még optimistának is tűnik, hiszen a fejezetek egymáshoz való viszonya alapján úgy tűnik, hogy a mozgások közti viszonyok nem követhetők – vagy talán nem is állnak viszonyban egymással. Az uszadékfák hasonlatát használva: nem tudjuk megítélni, hogy az uszadékfák egymáshoz közelednek, vagy éppen távolodnak, pusztán a koordináta rendszert, és ezért jelentésüket veszített változások, hangsúlyeltolódások regisztrálhatók.

Egy filozófiatörténetből kölcsönzött hasonlattal élve olyan, mintha az utolsó négy fejezet képviselné azt a kaotikus dionüszoszi kardalt, amely a filozófiatörténet mély és eredendő értelmetlenségét ábrázolja, és amely annak a lehetőségfeltételét alkotja, hogy az első négy fejezet apollói párbeszéde világos és érthető összefüggéseivel létrejöhessen. Azaz mintha az utolsó négy fejezet azt mutatná be, ami a bevezetőben ismertetett „kontextualista” filozófiatörténeti program negatív oldala: a narratívák destabilizálása és e narratívák hiányában az egyes szerzők esetleges „jelentősége” a filozófia történetében. Ezzel szemben az első négy fejezet mintha a program pozitív oldalát mutatná be, azaz hogy egy „kontextualista” filozófiatörténeten belül is lehet egyértelműen körvonalazott nagy elbeszéléseket megfogalmazni, ha azt a háttérben felvonuló, az elbeszélésből kimaradó szereplők bemutatása ellenpontozza.

Összességében tehát egy roppant izgalmas művel van dolgunk, amely azonban több szempontból is inkább egy szellemi út egy darabjának, egy nagyobb ívű munka egyik fázisnak tűnik, mintsem kiforrott kész műnek. Miközben a könyv első fele világszínvonalú filozófiatörténeti összefoglalót nyújt, a könyv második felének kidolgozottsága hagy kívánnivalót maga után. Azonban ezen túlmenően is úgy tűnik, mintha két, egymással összeegyeztethetetlen filozófiatörténeti koncepció is jelen lenne a könyvben: az első fejezetek mintha mégis csak egy olyan nagy elbeszélést látszanának nyújtani, amelynek lehetőségét az előszó és a későbbi fejezetek tagadni látszanak. Azonban ez egyáltalán nem von

le a könyv értékéből, inkább egy olyan izgalmas szellemi feszültségre irányítja rá a figyelmet, amely további diszkussziót érdemel, és bizonyára jövőbeli kutatások tárgya lesz.