

# AKARAT ÉS VÉGTELEN A DESCARTES-I FILOZÓFIÁBAN

## WILL AND INFINITY IN THE PHILOSOPHY OF DESCARTES

Schmal Dániel

PhD, habilitált egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar  
Filozófia Tanszék, Budapest  
schmal.daniel@btk.ppke.hu

### ÖSSZEFOGLALÁS

A végtelen fogalma (Isten végtelen tökéletessége), mint valamennyi ideánk közül a legevidensebb, kitüntetett szerepet játszik a descartes-i filozófiában. Descartes egyenesen úgy tekintett a végtelen észlelésére, mint bármely véges létező megragadásának elmaradhatatlan előfeltételére. Mindazonáltal a descartes-i gondolkodás aligha nevezhető a végtelen filozófiájának, hiszen elmékedései során Descartes valami másra is rámutat a lélekben, olyasmire, ami megkérdőjelezi a végtelen egyedülálló szerepét a bizonyosság forrásaként. Ez a további tényező a szabadság, az akarat indifferenciája, amely nem előfeltételezi a végtelen észlelését, s amelyet mégis a legteljesebb bizonyossággal ragadhatunk meg önmagunkban. Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a bennünk lévő szabad akarat megragadása nem a végtelenből ered, hanem olyasminek a megragadása, ami *ellenáll* a végtelennek. Következésképpen Descartes-ról nem állítható megszorítás nélkül, hogy a végtelenből gondolkodik.

### ABSTRACT

Being the most evident of all our ideas, the notion of infinity (i.e. the infinite perfection of God) has a decisive role to play in the philosophy of Descartes. He goes so far as to claim that the perception of infinity is the precondition for the perception of *any* finite being. In spite of the dignity of this idea, Descartes's thought can hardly be termed as a 'philosophy of infinity' because in the course of his meditations he puts his finger on something else in us, which seems to undermine the unique role of infinity as the source of certainty. This factor is freedom, the indifference of the will, which, though not hinging on the perception of the infinity, can also be grasped with the utmost evidence. Accordingly, it will be argued that the perception of one's free will, far from stemming from the perception of the infinity, is the perception of something that *resists* infinity. Given this resistance posed by the indifference of the will, Descartes cannot be stated without qualification 'to philosophize from the infinity'.

**Kulcsszavak:** Descartes, végtelen, isteni tökéletesség, bizonyosság, akarat, szabadság, indifferencia

**Keywords:** Descartes, infinity, divine perfection, evidence, will, freedom, indifference

## ELŐJÁRÓBAN

A descartes-i filozófia, mint ismeretes, két kiindulópontot feltételez minden evidens megismerés számára. Az egyik az én létezésének bizonyossága, amelyet a gondolkodás bármely aktusa hozzáférhetővé tesz számunkra (ez a *cogito ergo sum*), a másik Isten, azaz a legtokéletesebb létező ideája. Időben első a *cogito*, az a „bizonyos és megrendíthetetlen” arkhimédészi pont, amelyre támaszkodva – mint megtudjuk – „nagy dolgok megvalósulása remélhető” (AT VII. 24.; Descartes, 1994, 33.). Ami Isten ideáját illeti, az René Descartes szerint „valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb és a legelkülönítettebb” (AT VII 46.; Descartes, 1994, 58.). Hogyan viszonyul egymáshoz ez a két kiindulópont, melyek mindegyike világos és elkülönített ismereteket ad, s minden másra visszavezethetetlen bizonyosságot ígér? Descartes szerint mindkettő elsőnek tekinthető, de más és más relációban. A *cogito* a megismerés időbeli rendjében, míg Isten ideája a létezés rendjében az első.<sup>1</sup> Később a Descartes-ot értelmező filozófiai hagyomány más módon is egymáshoz rendelte e két kiindulópontot, amennyiben a *cogitót* az első tényigazsággal, Isten ideáját pedig az első észigazsággal azonosította.<sup>2</sup>

Ha kiindulásképpen az első magyarázat keretein belül maradunk (a másodikra később fogok visszatérni), s ezen belül nem a megismerés időbeli, hanem a létezés metafizikai rendjére fókuszálunk, a következő általános kijelentést tehetjük: ahogy a végtelen a lét rendjében megelőzi a végest, úgy bizonyos értelemben az észlelés rendjében is megelőzi, a végtelen észlelése ugyanis feltétele a véges észlelésének. Ez a kijelentés nem mond ellent annak az állításnak, hogy a végtelen Isten ideája temporális értelemben későbbi, mint a *cogito*, hiszen amikor azt mondjuk, hogy a végtelen az észlelés rendjében is megelőzi a végest, akkor nem időbeli relációról beszélünk, hanem a véges végtelentől való függőségéről, ami az észlelés szerkezetében is tükröződik. A végtelen észlelésének olyan „strukturális” prioritása ez, amelyre az esetek többségében azért nem figyelünk fel, mert a véges észlelésének implicit háttere marad. Ugyanakkor a végtelennek ez az implicit jelenléte az észlelésben fenomenológiai elemzéssel feltárható. Amint azt Pavlovits Tamás megmutatta<sup>3</sup>, Des-

<sup>1</sup> E megkülönböztetés mint a „dolgok igazságának rendje” (in ordine ad ipsam rei veritatem) és „az én észleléseim rendje” (in ordine ad meam perceptionem) jelenik meg az *Elmélkedések az első filozófiáról* előszavában. (A *rend* szó a bevett fordításban voltaképpen felesleges, Descartes az *in ordine ad* kifejezéssel csupán egy viszonyra utal: a *dolog igazságához viszonyítva* és az *én észlelésemhez viszonyítva*.) Vö. AT VII. 8.; Magyarul: Descartes, 1994, 13.

<sup>2</sup> Lásd például Gottfried Wilhelm Leibniz megjegyzéseit a descartes-i *Alapelvek* első könyvének hetedik paragrafusához: Leibniz, 1965, 4/357.

<sup>3</sup> Az alábbiakban elsősorban *A végtelen észlelése a kora újkorban* című MTA doktori disszertációra hivatkozom (Pavlovits, 2019), de az itt kidolgozott gondolatmenet fontosabb pontjai Pavlovits korábbi publikációiban is megjelentek. Lásd például Pavlovits, 2008, 2012, 2013a, 2013b.

cartes-nál a végtelen jelen van az észlelés fenomenológiájában – e döntően fontos körülményre a *végtelen fenomenológiája tételeként* (rövidítve: VFT) fogok utalni a továbbiakban. VFT: csak azért vagyok képes megragadni a végest, mert már előzőleg, implicit módon megvan bennem a végtelen ismerete.

Mi következik ebből? Ismét Pavlovits szavait idézem: „Ha a végtelen észlelése megelőzi a véges észlelését, akkor az elme végessége nem lehet olyannyira radikális, miként azt gondolni szokták, hiszen – szól a magyarázat – a végtelen észlelése révén a végtelen beíródni látszik az elme kognitív struktúrájába.” (Pavlovits, 2019, 93., vö. Pavlovits, 2013a, 11.) Mindez annyit jelent, hogy bár e tény a felfogás időbeli rendje nem tükrözi, a végtelen nemcsak metafizikai, hanem kognitív értelemben is elsőbbséget élvez a végessel szemben: Descartes-nál az elme – amint Pavlovits fogalmaz – „a végtelenből gondolkodik”.<sup>4</sup>

Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy az így kirajzolódó kép kiválóan megragadja ugyan a descartes-i gondolkodás egyik aspektusát, de csak az egyik aspektusát ragadja meg, azaz – mint látni fogjuk – csak bizonyos vonatkozásban, bizonyos megszorításokkal és kiegészítésekkel együtt érvényes. A *cogito* kitüntetettsége ugyanis Descartes-nál nem csupán azt jelenti, hogy az *ego* ismerete temporálisan és explicit módon korábbi Isten megismerésénél, hanem azt is, hogy a véges megismerése bizonyos értelemben *ellenáll* a végtelennek. Az *ego cogito, ego sum* igazsága eszerint olyan ellenállási pont, amely lehetetlenné teszi, hogy a descartes-i filozófia *en bloc* a végtelenből építkezzen.

## 1. AZ AKARAT TÖKÉLETESÉGE

Amint azt a negyedik elmélkedésből tudjuk, az *ego*, amelynek létezését saját gondolkodásunk ténye megfellebbezhetetlen bizonyossággal állítja, két alapvető képességgel rendelkezik: értelemmel és akarral. Az értelem megragad bizonyos ideákat, azaz megért. A megértés képessége bennem véges: nem terjed ki mindenre (AT VII. 56.; Descartes, 1994, 70.). Az értelem tehát véges, de – mint Descartes kifejti – korlátai nem adnak elégséges magyarázatot az emberi elme hibás működésére. Ha pusztán a megértés végessége okozná a tévedést, akkor ezt a hibát egyszerűen a tudás hiányából – a végtelen összefüggések felismerésének a lehetetlenségéből – eredeztetnénk. Descartes azonban úgy véli, hogy ahol hiba lép fel, ott nem csak tudáshiánnyal, nem csak nézőpontunk korlátozottságával van dolgunk. *A tévedést az akarat téves ítélete okozza*, amennyiben az akaratlagos ítélet túlmerészkedik a megértés határain.

<sup>4</sup> Pavlovits, 2019, 8., 256. A kifejezést Pavlovits Maurice Merleau-Ponty-tól kölcsönzi (vö. Pavlovits, 2019, 8.).

Descartes két lépésben fogalmazza meg álláspontját, először a megismerőképesség határaitól beszél, majd az akarat határtalanságáról. Ami a véges megismerőképességet illeti, ennek olyan leírását adja, amelyben jól kivehetők a VFT körvonalai.

„[H]a például a megismerés képességét nézem, rögtön föl ismerem, hogy nagyon is fogyatékos és véges formában van meg bennem, ám ugyanakkor megalkotom egy másik ilyen képesség ideáját, amely sokkal nagyobb, sőt amely a legnagyobb, vagyis végtelen, s amelyet – abból kiindulva, hogy képes vagyok megalkotni ennek ideáját – Isten természetéhez tartozóként ragadok meg.” (AT VII. 57.; Descartes, 1994, 71., saját kiemelésem)

A megismerés fogyatékoságának tapasztalata tehát automatikusan egy végtelen megismerőképesség ideájához vezet: a véges a végtelenre utal. Ezek után következik a második lépés:

„Egyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amit akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni.” (AT VII. 57.; Descartes, 1994, 71.)

Ezen a ponton Descartes félreérthetetlenül fogalmaz: az akarat esetében az, amit a véges elmélkedő önmagában talál, nem utal a végtelenre. Descartes a döntés szabadságát olyan abszolút képességnek tekinti, amelyet közvetlenül az isteni végtelenség és mérhetetlenség mellé helyez<sup>5</sup>, s világossá teszi, hogy e szabadság ideáját nem veszi úgy körül a végtelen ideája, ahogyan azt az összes többi esetben látjuk. Nehéz lenne tehát kikerülni azt a végkövetkeztetést, hogy az akarat szabadsága ebben az értelemben azért nem függ a végtelentől, mert maga is végtelen.

A szabad akarat döntése Descartes-nál bizonyos értelemben *causa sui*: olyasmi, ami – mint Spinoza mondaná – éppúgy „önmagában van, és önmagából érthető meg”, mint Isten. Hadd hívjam már itt fel a figyelmet a „bizonyos értelemben” megszorításra, de hogy az iménti kijelentés milyen értelemben igényel árnyalást, arra később fogok visszatérni. Egyelőre elegendő annyit látnunk, hogy a negyedik elmélkedés szerint az akarat ideája nem utal semmilyen nagyobb, végtelen akaratra, hanem önmagában áll, s mint ilyen, tökéletes. Ez teszi érthetővé Descartes, közvetlenül az előbbi idézet után következő szavait:

„Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség [az akarat képessége], amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni, és Istenhez hasonlónak tartani.” (AT VII. 57.; Descartes, 1994, 71–72.)

<sup>5</sup> AT VII. 57.; Descartes, 1994, 71. Vö. az *infinitus* és *immensus* jelzőkkel Istennel összefüggésben.

E kijelentés fényében Descartes tétele röviden így foglalható össze: az akarat tökéletes. Nem csoda, hogy Spinoza, aki határozottan elutasította a szabad akarat e descartes-i gondolatát, Descartes-ot is azok között említi, akik szerint az ember nem illeszkedik teljesen a természetbe, hanem „állam az államban” (*Etika*, III. rész, Előszó. In Spinoza, 1925, 2/137.; Spinoza, 1997, 161.), hiszen szabad akarata révén önálló és független a dolgok kauzális rendjétől. Ha Spinozának igaza van, s ha a szabad akarat Descartes-nál valóban Istenhez hasonló, akkor ez egyszerűen azt is jelenti, hogy az akarat szabadságával kapcsolatban nem érvényes a VFT, s ily módon a VFT nem egyetemes elv a descartes-i filozófiában. Csak ott és csak addig van szerepe, ahol és ameddig meg nem jelenik az akarat, amely önmagában tökéletes. Ezt az elvet a továbbiakban a tökéletes szabadság tételének (TSzT) fogom nevezni.

Ezen a ponton szeretnék visszatérni a szükséges megszorításokra. Abból, hogy a szabad akarat tökéletes, az következik, hogy tartalma nem dedukálható semmiből, ami nem ő maga, így a szabad akarat döntése nem ismerhető meg még Istenből sem. Az azonban – s ezért kell az említett megszorítással élni – nem következik a TSzT-ből, hogy a szabad akarat nem függ Istentől. Minden jel arra mutat ugyanis, hogy Descartes-nál a szabad akarat mint a véges elme cselekvése – azaz maga is mint véges modusz – része annak a léthierarchiának, amelyben a teremtett létezők kivétel nélkül okságilag függenek a teremtőjüktől. A *Filozófia alapelveiben* a legfőbb létező ideájából kiolvasható egyik isteni attribútum, amely még a *tökéletesség* fogalmát is megelőzi, a legfőbb hatóképesség. Isten – mondja Descartes – *summe potens*<sup>6</sup>, azaz hatalma kivétel nélkül minden teremtett valószínűságra kiterjed. Nincs okunk azt gondolni, hogy az emberi akarat kivétel lenne ez alól. Amint a *Filozófia alapelveiben* olvassuk: „bünt követnénk el [...], ha azt gondolnánk, képesek lennénk valaha is bármi olyan dolgot tenni, amit ő előzőleg el ne rendelt volna...” (PP I.40, AT IX-2. 42.; Descartes, 1996, 45. A fordítást módosítottam). Az akarat – éppúgy, mint bármely más teremtmény – folyamatosan függ Isten teremtő és fenntartó működésétől.

Paradox szituációval van tehát dolgunk. A szabad akarat egyrészt okságilag függ Istentől, másrészt levezethetetlen ebből az oksági függésből, azaz nem ismerhető meg ezen a metafizikai reláción keresztül. (Hogy pontosabban fogalmazzunk: nemcsak az függ az akaratban Istentől, ami valamilyen teremtményi szubsztancia benne – azaz maga a választás mint mentális aktus –, hanem a választás tartalma is, az, hogy a lehetséges alternatívák közül melyikre esik a döntés, amit Isten nemcsak előre ismer, de amit eleve el is rendelt, vagy jóvá is hagyott.) A paradoxon tehát abban áll, hogy valami, ami létezését tekintve függ Istentől, nem érthető meg és nem vezethető le ebből a függésből. Itt sérül a „racio-

<sup>6</sup> *Principia philosophiae* (a továbbiakban: PP), I.14, AT VIII-1. 10., vö. AT IX-2. 31., az utóbbi változat magyar kiadása: Descartes, 1996, 32.

nalista” filozófiák nagy alapelve, amely szerint a létezés és a megismerés rendje fedésben áll egymással.<sup>7</sup>

Ha megpróbálunk e paradoxon mélyére hatolni, a következőket kell megfontolni. Bár az eddig látottak megerősítettek minket abban a meggyőződésünkben, hogy az akarat „bizonyos értelemben” egy szinten áll Istennel, az ezzel kapcsolatos bizonyosság egészen más természetű, mint a végtelen észlelése. Másrészt az akarat szabadságának belátása közvetlen kapcsolatban áll azzal, amit a *cogito* elvének, a descartes-i filozófia egyik alapvető bizonyosságformájának nevezünk. A továbbiakban e két kérdéssel fogok foglalkozni. Azt fogjuk látni, hogy épp az akarat abszolút tökéletessége az a tény, ami miatt a *cogito* több, mint csupán az igazsághoz vezető út egyik – tudniillik *időbeli* – kezdőpontja Descartes-nál. A *cogito* a TSZT miatt nem oldható fel a végtelenben, hanem ellenállást képez vele szemben. Ha pedig ez így van, akkor Descartes nem – helyesebben nem *csak* – a végtelenből építkezik.

## 2. AZ AKARAT SZABADSÁGA ÉS A VÉGTELEN ISTENI HATALOM

Descartes számára a szabadság lényege az indifferencia, annak a képessége, „hogy egy bizonyos dolgot képesek vagyunk megtenni vagy nem megtenni (azaz állítani vagy tagadni, követni vagy kerülni)” (AT VII. 57.; Descartes, 1994, 72.; a fordítást módosítottam). Olyan formális képesség ez, amely egyenlő az Istenben és az emberben. „Mert igaz ugyan, hogy Istenben ez [az akarat] összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint bennem – egyrészt a hozzá kapcsolódó megismerés és hatalom tekintetében [...], másrészt tárgya tekintetében, mivel több dologra terjed ki –, mégis, amennyiben pusztán önmagában tekintjük, formálisan és minden más-tól elvonatkoztatva, *egyáltalán nem tűnik nagyobbnak.*” (AT VII. 57.; Descartes, 1994, 72.; saját kiemelésem)

Mármost az emberi szabadságnak ezt az indifferenciáját önmagunkban nyilvánvaló módon tapasztaljuk, s Descartes szerint e szabadságnak belsőleg tudatában vagyunk. E szabadság tudata Descartes-nál egyike a velünk született első ismereteknek (vö. PP I. 39., AT VIII-1. 19.; AT IX-2. 41.; Descartes, 1996, 45.). Más oldalról, mint láttuk, Istennel kapcsolatban világosan felismerjük, hogy a hatalma végtelen, és mindenre kiterjed. Isten tökéletes hatalma révén nemcsak előre tudott mindent, ami a teremtett világban történik, történt, vagy történni fog, de akarta és előre el is rendelte kivétel nélkül mind az eseményeket, az emberi szabad akarat döntéseit is beleértve. Ez a két igazság az emberi szabadság és az

<sup>7</sup> Vö. Spinoza, *Etika*, II. rész, 7. tétel: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connectio rerum*. In: Spinoza, 1925, 2/89. („Az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.” Spinoza, 1997, 92.)

isteni mindenhatóság összeegyeztethetőségének jól ismert problémáihoz vezet. Descartes a felmerülő nehézségeket a *Principia* lapjain úgy kezeli, hogy kijelenti: mindkét tézis szilárd alapokon nyugszik, hiszen mindkettőt világosan és elkülönítetten ragadjuk meg, ezért még akkor is igaznak kell tartanunk mindkettőt, ha a kettő kapcsolatát nem látjuk át világosan (PP I. 41., AT VIII-1. 20.; AT IX-2. 42.; Descartes, 1996, 45–46.).

E megoldás nem megnyugtató. Descartes ugyanis egyszerre látszik azt állítani, hogy „*minden* alá van vetve Isten hatalmának”, és azt, hogy „emberi szabadság nincs alávetve semmilyen hatalomnak”. Lehetnek-e együtt igazak ezek a kijelentések? Descartes szerint igen, s e remény alapját nála az isteni hatalom végtelenségének – következésképpen kiismerhetetlenségének – a felismerése képezi. Descartes szerint Isten hatóképessége végtelen, ezért véges elménkkel nem vagyunk képesek megragadni. Pusztán azt látjuk be *clare et distincte*, hogy Istenben megvan a mindenhatóság, tudásunk azonban nem képes áttekinteni e hatalom teljes terjedelmét.

Ennek a helyzetnek a leírása szépen illeszkedik a VFT-hez, Descartes ugyanis az erről szóló fejtegetésében ugyanazokkal a gondosan megválasztott igékkel operál, amelyeket a végtelen észlelésének fenomenológiai leírásaiban használ. Amikor arról beszél, hogy világos ismerettel rendelkezünk az isteni hatalom végtelenségéről, akkor úgy fogalmaz, hogy ezt az isteni attribútumot képesek vagyunk elménkkel „megérinteni” (atingere, connaître), de nem vagyunk képesek átfogó módon „megragadni” vagy „átölelni” (comprehendere, comprendre). E szóhasználat terén, amint arra Pavlovits Tamás felhívta a figyelmet<sup>8</sup>, Descartes meglehetősen konzekvens; minden olyan esetben, amikor a végtelen megismeréséről van szó, ugyanezekkel az igékkel találkozunk. A végtelent elménkkel „érinthetjük”, de nem „ölelhetjük át”, hiszen a VFT értelmében a végtelent oly módon ismerjük, hogy világosan belátjuk: *a gondolkodásunkkal megcélzott tárgy mindig több, mint ami belőle aktuálisan elgondolható, s e többlet nyilvánvaló belátása része magának a percepciónak*. Ha tehát Descartes az isteni mindenhatóság kapcsán arról beszél, hogy ennek mélységét nem vagyunk képesek „megragadni”, akkor mindenképpen olyan megismerési modalitással van dolgunk, ahol helye van a VFT-nek, mert a gondolkodás a végtelen pozitív ideájából táplálkozik.

Más azonban a helyzet a saját akaratunk szabadságával kapcsolatban. Ha Descartes valóban konzekvens a szóhasználat terén, akkor jelentőséget kell tulajdoní-

<sup>8</sup> Lásd a *Végtelen észlelése* 5.6-os fejezetét, 120. skk. (Pavlovits, 2019). Némi zavart okozhat, hogy Pavlovits a *comprehensio* kifejezést (és rokonait) *megértésnek*, az *intellectiōt* és rokonait pedig *belátásnak* fordítja, s a *megragadás* az utóbbi csoporttal áll kapcsolatban (olykor a *percipere*, *concipere* fordításaként, *passim*). A jelen tanulmányban én a *megragadás* kifejezést a *comprehensio* és rokonai fordítására tartom fenn, úgy vélem ugyanis, hogy ez adja vissza a leghitelesebben a latin szó etimológiáját.



tanunk annak a ténynek, hogy saját szabadságunk megragadásával kapcsolatban ugyanazzal a *comprehendere* igével találkozunk, amely Isten megismerésével összefüggésben használhatatlannak bizonyult számunkra. Isten esetében nem rendelkezünk komprehenzív megismeréssel, de – mondja Descartes – *az emberi szabadságot képesek vagyunk átfogó módon megragadni* (*comprehendere*, PP I.40–41., AT VIII-1. 20.; AT IX-2. 42.; Descartes, 1996, 45–46.).

A Descartes által alkalmazott terminológia megerősíti az eddigi felismerésünket: az akarat esetében olyan formális tökéletességről van szó, amelyben nincsen jelen a végtelen, hiszen az akarat bennünk lévő képességét képesek vagyunk véges elménkkal teljes egészében „átkarolni” vagy „megragadni”. Itt tehát nem érvényesül a VFT. Összességében tehát két tétellel és két megismerési móddal van dolgunk:

- i) Az emberi szabadságot *meg tudjuk ragadni*, azaz a szabad akarat képességéről véges elménkkal is komprehenzív ismereteket tudunk szerezni. Ez az ismeretünk belső tapasztalatból ered, és akkora bizonyossággal jár, hogy ennél – mondja Descartes – *semmit sem tudunk világosabban megismerni* (PP I. 41., AT IX-2. 42.; Descartes, 1996, 46.).
- ii) Az isteni mindenhatóság végtelen természetét ezzel szemben nem tudjuk átfogó módon *megragadni* teljes terjedelmében, hanem csupán *megérinteni* vagyunk képesek (vö. Pavlovits, 2019, 134.).

Ez az „érintés” azonban, ami a végtelen megismerésének egyedül lehetséges modalitása, a tökéletesség ideája miatt a belátás utolérhetetlen világosságával jár, hiszen – emlékezzünk vissza – Isten ideája „valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb és a legegkülönítettebb” (AT VII 46.; Descartes, 1994, 58.). E kijelentés mellé helyezzük most oda azt, amit Descartes a szabadságról állít: „ennél semmit sem tudunk világosabban megismerni” (PP I. 41, AT IX-2. 42; vö. AT V. 158–159.). Két abszolút evidenciával, a megismerés két szilárd pillérével van tehát dolgunk. Az egyik Isten végtelen tökéletességének fokozhatatlan evidenciája, a másik a szabadság fokozhatatlanul evidens tapasztalata.

Ami Descartes számára lehetővé teszi, hogy egyszerre állítsa Isten abszolút hatalmát és az ember abszolút szabadságát, az a két evidenciaforma közötti kapcsolat tisztázatlan volta. Mivel az akarat és az isteni hatóerő viszonyát nem ismerjük, Descartes szerint azt sem jelenthetjük ki, hogy nem állhatnak fenn egyszerre. E két ismeret konfliktusa azért tűnik tehát különösen is érdekesnek, mert egyrészt feloldhatatlannak látszik az emberi ész számára, másrészt Descartes úgy véli, az alapját képező tézisek egyikétől sem áll módunkban megválni. Saját belső szabadságunk olyan fokozhatatlanul nyilvánvaló tény, hogy ezt az isteni mindenhatóság (a végtelen isteni tökéletesség) bármely racionális fogalma tiszteletben kell hogy tartsa:



„[O]lyannyira meg vagyunk győződve a szabadságról és az indifferenciáról, ami bennünk van, hogy [...] Isten mindenhatósága sem akadályozhatja meg, hogy higgyünk benne. Mert nem lenne igazunk, ha kételkednénk abban, amit belsőleg észlelünk [appercevons interieurement], s amiről tapasztalatból tudjuk, hogy megvan bennünk, csak azért, mert nem fogunk fel [nous ne comprenons pas] egy másik dolgot, amelyről tudjuk, hogy természetéből következően felfoghatatlan [incompréhensible].” (PP I.41, AT IX-2. 42.; Descartes, 1996, 46.)

Jól látható itt az, amit korábban az akarat tökéletességének és a végtelennel szembeni ellenállásának neveztem. Az akarat tökéletessége annyit jelent, hogy még „Isten mindenhatósága sem akadályozhatja meg, hogy higgyünk benne”. Az akarattal kapcsolatban egy megkérdőjelezhetetlen ténynek vagyunk a birtokában, a mindenhatóság kapcsán pedig egy racionális belátásnak, amely azonban – s ez igen lényeges mozzanata az érvelésnek – minden világossága dacára híján van a *teljes* transzparenciának. A végtelenség „érintése” itt annak tiszta belátását jelenti, hogy az a hatalom, amely Istenben van, többlettel rendelkezik az általunk mindenkor elgondolthoz képest, azaz meghaladja, transzcendálja minden véges hatalom ideáját. Ugyanakkor itt is maximálisan igaz, amit Pavlovits hangsúlyoz: „[n]oha a végtelen a legevidensebb megismerésünk tárgya, e megismerés felfoghatatlan és megérthetetlen marad” (Pavlovits, 2019, 135.). Descartes azért reméli, hogy e két pillér közötti szakadék áthidalható, mert a végtelen fogalma megérthetetlen.

### 3. A SZABADSÁG TAPASZTALATA ÉS A *COGITO*

Tegyünk egy további lépést a kérdés vizsgálatában. Említettem, hogy a szabadság tapasztalata szoros kapcsolatban áll a *cogito ergo sum* tézisével. Ennek látható jelei vannak az *Alapelvek* idézett szövegében. Descartes, amikor az akarattal kapcsolatos introspektív bizonyosságot említi, egy sor olyan kifejezést használ, amellyel a belső állapotaink evidenciáját szokta jellemezni. Nem tudjuk, hogy e szóhasználat mennyire tudatos, mindenesetre a közvetlen utódok annak a jelét látták benne, hogy Descartes különbséget tett az evidencia két formája – a fenomenális leírás és a konceptuális analízis – között. Melyek ezek a jellemző igék? Az akarat indifferenciájával kapcsolatban fokozhatatlan bizonyossággal rendelkezünk, mert – olvassuk – „bensőségesen” vagy „mélyen”, „belsőleg” vagy „önmagunkban” (intime) ragadjuk meg, „önmagunkban tapasztaljuk” (apud nosmet ipsos experimur), s oly módon vagyunk a tudatában, hogy nem is tudnánk letagadni (libertatis et indifferentiae... nos conscios esse<sup>9</sup>). Descartes ezekkel

<sup>9</sup> A latin *conscium esse* (s ennek megfelelően a *conscientia*) olyan tudásra utal, amely letagadhatatlan.

a kifejezésekkel olyan jelenségekre szokott utalni, amelyek nem rendelkeznek a matematikai ismeretekhez hasonló aprioritással, de amelyek önmagunk belső állapotaiként közvetlen tárgyai a tudatnak, s amelyeket ily módon megkérdőjelezhetetlen bizonyossággal tapasztalunk. Ilyen esetekben a lélek belső állapotaival kapcsolatos (mondhatnánk pszichológiai) tényeket konstatálunk, ami nem azonos azzal a megismerésmóddal, amikor valaminek a természetét szemléljük, s ebből vonunk le következtetéseket. Ez utóbbi megismerésformát így írja le Descartes:

„[A] matematikusok valamennyi bizonyítása igaz létezőkre és tárgyakra vonatkozik, s hasonlóan a matematika egész és egyetemes tárgya s mindaz, amit a matematika e tárgyban szemlél, igaz és valóságos létező, s rendelkezik igaz és valóságos természettel, éppannyira, mint magának a fizikának a tárgya. (*Beszélgetés Burmannal*, AT V. 160.; magyarul Descartes, 1994, 80. [lábjegyzetben])

Ebben az itt leírt megismeréstípusban a *szemlélésnek* van kitüntetett szerepe. A figyelmes elme ilyenkor olyan formákat vagy tartalmakat vizsgál, amelyek „igaz létezőket és tárgyakat” tárnak elénk, azaz „igaz és valóságos természettel” rendelkeznek (vö. AT VII. 64.; Descartes, 1994, 80.). E formák szemlélete deduktív lépésekben kibontakozó új ismeretekhez, újabb és újabb *a priori* igazságokhoz vezethet el a tárgyak természetével kapcsolatban. A szabadság ismerete nem ilyen. Descartes a szabadságról vitatkozva egy adott ponton a következőket mondja a teológus Franz Burmannak:

„De rosszul vitatkozunk ezekről a kérdésekről: ki-ki szálljon magába, s ellenőrizze *tapasztalata alapján*, vajon rendelkezik-e tökéletes és feltétlen akarattal, s hogy vajon képes-e megragadni bármit, ami fölülmúlná az akarat szabadságát. Senki sem fog mást tapasztalni!” (AT V. 159.; Descartes, 1994, 72., saját kiemelésem)

Az *experiri* (tapasztalni) ige hangsúlyos használata kézzelfoghatóvá teszi az említett különbséget. Itt nem egy *a priori* igazság megállapítása, hanem egy megkérdőjelezhetetlen tapasztalati tény *a posteriori* rögzítése történik.

Azt látjuk tehát, hogy a szabadság tapasztalata olyan megismerésmódot feltételez, amely lényegesen különbözik a kontemplatív megismeréstől. Az utóbbi fogalmi gazdagságával ellentétben (gondoljunk például a háromszög fogalomra) az előbbi olyan tényt konstatál, amelynek információtartalma szűk, azaz a belőle kibontható ismeretek köre igen csekély, ám amelyet közvetlen tapasztalat hitelesít. Ilyen szűk információval rendelkezik a gondolkodás bármely aktusa, ha elvonatkoztatunk a gondolat tartalmától. Abból a tényből, hogy gondolkodom, levonható a következtetés, hogy vagyok, hogy gondolkodó dolog vagyok, sőt ezen az úton

Isten létének felismeréséig is eljuthatok. Ám függetlenül attól, hogy e következtetések helytállóak-e, vagy sem, s hogy a konzekvenciák láncolata meddig vezet, a kiindulópont egy olyan nyilvánvaló evidencia, amely az átélés erejénél fogva kétségbevonhatatlan. Akárhogyan alakul is e tényállás („gondlokodom”) más ismeretekhez fűződő viszonya, a második elmélkedésben megfogalmazott *cogito* érv rendíthetetlen (azaz a Burmannal folytatott beszélgetés imént idézett fordulata a *cogitó*val kapcsolatban is megállná a helyét). Minthogy a „gondlokodom” és a szabadság tapasztalata e tekintetben hasonlítanak egymáshoz, a két kiinduló elv – a *cogito* és Isten – bizonyossága nemcsak a lét és a megismerés rendjén belüli helyüket tekintve térnek el egymástól, hanem a hozzáférésünk módja is radikálisan különböző. Bár Descartes e különbséget soha nem fogalmazza meg kellő világossággal, korántsem alaptalan az a bevezetőben említett értelmezői hagyomány, amely a filozófia két kiindulópontjának két – *a priori* és *a posteriori* – megismerésmódot feleltet meg, s ily módon első tény- és első észigazságként értelmezi e princípiumokat.

De akármit gondolunk is e hagyomány helyességéről, egy bizonyos: a szabadság és az akarni képes én példája arra utal, hogy Descartes nem csak a végtelenből gondolkodik. A Descartes utáni filozófia ezzel szemben valóban „a végtelenből gondolkodik”, amennyiben felszámolja a két descartes-i alapelv (az említett két pillér) heterogeneitását. A továbbiakban annak vázlatos bemutatásával szeretném zárni a gondolatmenetet, hogy e folyamat – a kettősség felszámolása – miképp megy végbe Spinoza és Malebranche gondolkodásában. Reményeim szerint e vázlatos kitekintés érthetőbbé teszi az eddig mondottakat, s megvilágítja a kérdés valódi tétjét.

#### 4. A VÉGTELENBŐL GONDOLKODNI

A szabadság és az isteni mindenhatóság viszonyában vizsgált két megismerésmód feszültségét a Descartes utáni gondolkodás többféleképpen igyekszik enyhíteni. Spinoza egészen nyilvánvalóan nem tulajdonít episztémikus értéket a szabadság *tapasztalatának*, azaz a tapasztalati megismerés kitüntetett episztémikus értékét számolja föl. A tapasztalat nála kibontatlan – (még) meg nem értett – konceptuális igazság, olyan észismeret, amelyet helyzetünkéből adódóan nem láthatunk át, hiszen csonka ideákkal rendelkezünk vele kapcsolatban.<sup>10</sup> Spinoza tagadja annak a ténynek az ismeretelméleti jelentőségét, amit Descartes – mint láttuk – rendíthetetlen alapnak tekintett, hogy tudniillik érezzük a szabadságunkat. Ebből az érzésből Spinoza szerint semmilyen következtetés nem vonható le a dolgok valóságos ter-

<sup>10</sup> Vö. *Etika*, I. rész, függelék: az embereknek „tudatuk van akarásaikról és vágyaikról, míg az okokra, amelyek vágyakozásra és akarásra készítetik őket, mivel nem ismerik őket, álmukban sem gondolnak” (Spinoza, 1925, 2/78.; magyarul: Spinoza 1997, 74.).

mészetével kapcsolatban. Nála ezzel szemben a szabadság egy másfajta koncepciója jelenik meg, amely nem az egyén belső tapasztalatára támaszkodik, s amelyről valóban elmondhatjuk, hogy a szabadságnak a végtelenből való olvasása.<sup>11</sup>

Nicolas Malebranche körülbelül ugyanebben az időben szintén megfosztja a tapasztalatot kitüntetett episztémikus értékétől. Nála azonban a helyzet bonyolultabb, mint Spinozánál, mert a tapasztalat ismeretelméleti szerepének redukciója a malebranche-i filozófiában nem teljes, s ráadásul az a kevés, ami e szerepből megmarad, épp az akarat szabadságával függ össze. E bonyodalmatokat a jelen pillanatban figyelmen kívül hagyhatjuk, hiszen a Descartes-tal való összevetés szempontjából elegendő arra rámutatni, hogy Malebranche-nál az én belső állapotaira vonatkozó bizonyosság egyszerűen lélektani *tényeket* rögzít: azt konstatálja, hogy az alany egy adott pillanatban *ilyen és ilyen* mentális állapotban van, ám ez a lélek saját állapotait illető belső tanúsítás a dolgok természetéről nem sokat mond. Az eredmény egy egyszerű *tényismeret*, amely egyrészt nem vezethető le semmilyen más ismeretből – ahhoz, hogy átéljük, tapasztalni kell –, másrészt annyira szűk információtartalommal bír, hogy az én létezésén túl, amely bármelyik mentális állapotból megismerhető, maga sem forrása semmilyen további ismeretnek. Még arra a belátásra sem tehetünk szert általa, amely oly fontos volt Descartes számára, hogy a gondolkodás különbözik a testtől.<sup>12</sup> Ezzel az átélést kívánó, *a posteriori*, de episztémikus értékét tekintve fogyatékos tapasztalattal szemben a valódi megismerés Malebranche szerint *a priori*. Ez a fajta megismerés nála is olyan formákra vonatkozik, amelyeknek – mint Descartes fogalmazott – megvan a maguk igaz természete, „ami változhatatlan és örök, amit nem én találtam ki, ami nem függ az én elmémtől” (AT VII. 64.; Descartes, 1994, 80.). Az ilyen formákat úgy tudjuk felismerni, hogy megértésük fenomenológiai értelemben valami, már ismert visszaidézésére emlékeztet. Ezeknek az igazsága ugyanis – mint Descartes mondja – „olyannyira megegyezik a természetemmel, hogy miközben ezeket első alkalommal feltárom, úgy tűnik nekem, mintha nem is valami újat sajátítanék el, hanem inkább csak visszaemlékeznék olyan dolgokra, amelyeket már korábban is tudtam...” (AT VII. 64.; Descartes, 1994, 80.). Az ilyen lényegekkal kapcsolatban különféle tulajdonságokat lehet *a priori* bizonyítani, mint például egy háromszög esetében azt, hogy „három szögének összege egyenlő két derékszögével” stb. (AT VII. 64.; Descartes, 1994, 80–81.). Ugyanez nem mondható el sem a *cogito ergo sum*ról, sem a szabadság indifferens képességéről. Ezek tehát Malebranche szerint egészen heterogén és eltérő természetű megismerési formák.

<sup>11</sup> Lásd az *Etika* V. részét: Spinoza, 1925, 2/277. skk.; magyarul: Spinoza, 1997, 351. skk.

<sup>12</sup> Malebranche szerint a test-elme distinkció alapja a test (azaz a kiterjedés) és nem a lélek ideája, hiszen ez utóbbival nem rendelkezünk. A saját lelkünkkel kapcsolatos tudat nem eredményez ideát, mert nem tárja fel a tárgy természetét. Vö. Nicolas Malebranche, *Beszélgések a metafizikáról és a vallásról*, II.10. In: Malebranche, 1979–1992, 2/696–697.; Malebranche, 2007, 62–63.

Az első összhangban áll a VFT-vel, a második nem. Malebranche úgy véli, hogy e tény elégséges ahhoz, hogy az utóbbi bizonyosságtól megtagadjuk a tárgyak természetére vonatkozó epizódikus relevanciát. Az ilyen belső tapasztalatra támaszkodó ismeretek kapcsán Malebranche nem is beszél *ideákról*, az idea ugyanis az ő terminológiájában az adott állapoton túlmutató, tranzitív, s ekként informatív reprezentáció. Ezzel szemben a belső átélésen alapuló megismerés kapcsán Malebranche pusztán „tudatról” vagy „(ön)tudatról” beszél (conscience), hiszen e tapasztalatok révén a lélek semmi egyéb tárgyról nem szerez ismeretet, mint csupán saját belső állapotairól. Ahol ideáról van szó, ott a reprezentáció alapjaként jelen van a végtelen, valódi gondolkodás tehát a malebranche-i felfogás szerint csakis a végtelenben – a végtelenből – lehetséges. Ezt fejezi ki az Istenben látás (vision en Dieu) tana.

Descartes-nál, mint láttuk, más a helyzet. Bár az említett kettősség nála is kitapintható, de mind az öntudathoz kapcsolódó tapasztalat, mind pedig az apriori belátás egymással egyenértékű ismeretek forrása. Jóllehet észleleteinknek csak egy része áll kapcsolatban a végtelennel, másik részük szintén megkérdőjelezhetetlen, s így a végtelennel *szemben* jelöl ki szilárd viszonyítási pontokat a gondolkodás számára. Spinoza és Malebranche ezt az így keletkezett „ellenállást” minimalizálja, helyreállítva ezzel a lét és a megismerés rendjének (nem időben értett) megfelelését, amelyet Descartes a negyedik elmélkedésben a szabadság hangsúlyozásával felszámolt. E rend helyreállítása az alapja minden olyan gondolkodásnak, amely valóban a végtelenből építkezik.

\*

Összefoglalva: jóllehet Descartes-nál az isteni végtelenség ideája a legevidensebb idea, ebbéli minőségében nem áll egyedül. Az emberben magában is létezik ugyanis egy olyan képesség, amelyet az elme a lehető legevidensebben ragad meg, ez pedig az akarat indifferenciájának a ténye. Különös dolog ez. Ha általános szabálynak tekintjük, hogy *a véges megismerésének transzcendentális feltétele a végtelen észlelése*, s ezért valamiképp Isten ideája minden bizonyosság összforrása (amint Descartes írja: „bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé”<sup>13</sup>), akkor itt jól látható kivétellel van dolgunk. Ezen a ponton nem a végtelenen keresztül ragadjuk meg a végest, hanem olyasmit veszünk észre magunkban, ami határt szab a végtelennek. A végtelen észleléséhez hozzátartozik, hogy miközben a lehető legvilágosabban ismert, van benne valami, ami számunkra megragadhatatlan. Descartes-nál éppen ennek a páratlan világozással felismert többletnek köszönhetően állítható, hogy ami a végtelenben

<sup>13</sup> AT VII. 45.; Descartes, 1994, 57. Vö. „Úgy tűnik ugyanis, hogy a végtelen két módon is észlelhető: explicit módon, mint a legvilágosabb és a legkülönítettebb idea, és implicit módon, mint minden véges észlelés a priori feltétele.” Pavlovits, 2019, 128.

meghaladja a megismerésünket, az semmiképpen sem sértheti azt a szabadságot, amelynek meglétét cáfolhatatlanul érezzük magunkban. E tapasztalat mint megismerési forma megfellebbezhetetlen ugyan, de nem megmagyarázható, és nem vezethető le más igazságokból. Minthogy ez a megismerési forma Descartes-nál a racionális analízissel egyenértékű, filozófiájában az emberi ének létezik egy olyan komponense – a szabadság –, amely ellenáll annak, hogy olyasmiből értsük meg, ami nem ő maga. Válaszúthoz érkezünk tehát. Vagy tagadjuk ennek a tapasztalatnak az episztémikus értékét, mint Spinoza tette, s ez esetben valóban lehetségessé válik a végtelenből való gondolkodás, vagy elismerjük, hogy e tapasztalat *genuin* episztémikus értékkel rendelkezik. Ez esetben azonban – s mint láttuk, Descartes ezt az utat választja – az én nem érthető meg a végtelenből.

A tanulmány megírását az NKFIH 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták.

## IRODALOM

- AT – Descartes, R. (1996a): *Œuvres*. (éd. Adam, Ch. – Tannery, P.) Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin (11 vols. Első kiadás: 1897–1913. E kiadásra AT-rövidítéssel, a kötet és az oldalszám megadásával utalok.)
- Descartes, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. (ford. Boros G.) Budapest: Atlantisz Kiadó
- Descartes, R. (1996): *A filozófia alapelvei*. (ford. Dékány A.) Budapest: Osiris Kiadó
- Leibniz, G. W. (1875–1890/1965): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. (Hrsg. Gerhardt, C. I.) Berlin Weidmannsche Buchhandlung (7 vols. Repr. Hidesheim, Georg Olms Verlag)
- Malebranche, N. (1979–1992): *Œuvres*. (éd. Rodis-Lewis, G.) Paris: Gallimard (2 vols.)
- Malebranche, N. (2007): *Beszélgések a metafizikáról és a vallásról*. (ford. Kékedi B., Moldvay T., Schmal D.) Budapest: L'Harmattan
- Pavlovits T. (2008): A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál (Lévinas Descartes értelmezése). In: Bokody P. – Szegedi N. – Kenéz L. (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest: L'Harmattan Kiadó
- Pavlovits T. (2012): Ész és végtelen – a gondolkodás határtapasztalata Descartes-nál. In: Laczkó S. – Faragó E. (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz – Az ész*. Szeged: Státusz Kiadó, <http://acta.bibl.u-szeged.hu/49227/>
- Pavlovits T. (2013a): Evidencia és végtelen Descartes-nál. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3, 9–29. <https://bit.ly/33735Fc>
- Pavlovits T. (2013b): A végtelen megérthetlensége Pascal és Descartes szerint. *Különbség*, 1, 103–115. <http://acta.bibl.u-szeged.hu/30770/>
- Pavlovits T. (2019): *A végtelen észlelése a kora újkorban*. Doktori értekezés (kézirat). <http://real-d.mtak.hu/1125/>
- Spinoza, B. (1925): *Opera*. I–IV. vols (ed. Gebhardt, C.) Heidelberg: Carl Winter
- Spinoza, B. (1997): *Etika*. (ford. Szemere S., Boros G.) Budapest: Osiris Kiadó