

## Evidencia és végtelen Descartes-nál\*

„Két különböző dolog evidensen ismerni valamit, és tudni, honnan ered ez az evidencia.”

Antoine Arnauld

Antoine Gombaud, közismertebb nevén Méré lovag, egy levelében így ír Pascalnak: „Felhívom a figyelmét arra, hogy ha mégoly kevés végtelen vegyül is egy kérdésbe, az azonnal értelmetlennek válik, mivel ilyenkor az emberi elme összezavarodik és eltéved” (Pascal 1991. 354). Méré tömören fogalmazza meg azt az antikvitásból örökölt elvet, miszerint a végtelen irracionális, és makacsul ellene szegül minden racionalizálási törekvésnek. Ez az elv még a kora újkorban is tartotta magát, annak ellenére, hogy a végtelenhez való kognitív viszony forradalmi változásokon ment keresztül. Descartes a végtelen fogalmának újraértelmezésével maga is hozzájárult e változásokhoz. A végtelen megismerhetőségére vonatkozó legfőbb tézise éppen ellentéte a Méré által hangoztatottnak. Descartes szerint ugyanis nemcsak lehetséges a végtelen evidens megismerése, hanem a végtelenre minden véges tárgynál evidensebb megismerés vonatkozik. Jelen tanulmányban ennek az állításnak a tartalmát vizsgálom.

Az állítás két központi fogalma a végtelen és az evidencia. Descartes terminológiai különbséget tesz a határtalan (*indefinitum*) és a végtelen (*infinitum*) között (*Alapelvek* I. 26, AT VIII-1. 14–15). Míg az *indefinitum* azt a végtelenséget jelöli, amelyet véges mennyiségek (szám, tér, idő) növelésével képzünk, addig az *infinitum* kizárólag Isten végtelenségét jelenti. A végtelen kifejezést ezért mostantól fogva nem mennyiségi, hanem – a descartes-i szándéknak megfelelően – minőségi és metafizikai értelemben fogom használni. Amikor tehát Descartes azt állítja, hogy a végtelen megismerése evidens, akkor az úgy értendő, hogy az elme Isten ideáját evidens módon ismeri meg. Noha az evidencia és a bizonyosság a karteziánus gondolkodás kulcsfogalmai, Descartes sehol nem

\* Jelen tanulmány megírását az OTKA K 81165-ös számú kutatási projektje támogatta. A tanulmány egy korai változatát 2013. február 15-én felolvastam a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhelyben (KUFIM). A műhely résztvevőitől számos hasznos kritikát kaptam, amelyek nyomán a tanulmányt jelentős mértékben átalakítottam. Ezúton szeretnék köszönetet mondani a KUFIM tagjainak, Balázs Péternek, Boros Gábornak, Horváth Zoltánnak, Kistüttösi Gyulának, Komorjai Lászlónak, Mester Bélának, Schmal Dánielnek és Szécsényi Endrének értékes megjegyzéseikért.

definiálja őket (Buzon–Kambouchner 2002. 9). Az *Alapelvek*ben a bizonyosságot ama legegyszerűbb fogalmak (*simplicissimae notiones*) közé sorolja, amelyek meghatározhatatlanok, ugyanis a meghatározásukra vonatkozó bármely próbálkozás csak zavarosabbá, nem pedig világosabbá teszi őket (*Alapelvek* I. 10, AT VIII-1. 8). Mindazonáltal a *Szabályok*ban Descartes különbséget tesz evidencia és bizonyosság között, és e különbségtétel árulkodó. Az evidencia annak a megismerési módnak a sajátja, amely közvetlenül, minden következtetés vagy levezetés nélkül ragadja meg az igazságot, és amelyet intuíciónak (*intuitus*) nevez; a bizonyosság viszont azon igazságok sajátja, amelyeket levezetéssel, azaz következtetéssel ismerünk meg, aminek a dedukció (*deductio*) nevet adja. Míg tehát az intuíció evidens, addig a dedukció „csak” bizonyos megismerést eredményez, hiszen az első közvetlen, a második közvetett megragadását biztosítja az igazságnak (*Szabályok* III. AT X. 368). Ha tehát arra vagyunk kíváncsiak, miként lehetséges a végtelen evidens megismerése, a végtelenre vonatkozó intuíciót kell közelebbről megvizsgálnunk. Az intuíció kifejezés használata azonban a descartes-i életművön belül átalakul. A *Szabályok* után Descartes keveset használja ezt a kifejezést, és helyét fokozatosan a világos és elkülönített (*clara et distincta*) megismerés veszi át. A *clara et distincta* megismerés – éppúgy, mint az intuíció – evidenciával jár. Azokban a szövegekben, ahol Descartes a végtelen evidenciájáról beszél, többnyire nem az *intuitus*szal, hanem a *clara et distincta* kifejezésekkel írja le a megismerés aktusát.

A végtelent a véges elme tehát világos és elkülönült megismeréssel ismeri meg, és ennek evidenciája minden egyéb megismerés evidenciafokát meghaladja. E tanulmányban először is annak pontos meghatározására vállalkozom, hogy mi jellemzi azt a kognitív aktust Descartes-nál, amelynek eredménye a végtelen evidens belátása. Ehhez értelmeznünk kell, hogy milyen megismerési művelet teszi lehetővé a végtelen evidens megismerését, azaz mi jellemzi az intuitív, valamint a *clara et distincta* megismerést, továbbá, hogy miben különbözik a végtelenre vonatkozó evidens belátás más, véges tárgyakra vonatkozó evidens belátásoktól. Magyarozatot kell találnunk arra is, miért van fokozatbeli különbség különböző evidens megismerések között, azaz miért beszél Descartes evidens és még evidensebb megismerésről. Végül pedig annak a viszonynak a pontos meghatározására vállalkozom, amely a véges elme és a végtelen között létesül abban az esetben, amikor ez utóbbi evidens módon adódik az elme számára. Hogyan lehetséges ez az adódás és mi a pontos tartalma? Hogyan „érintkezhet” a véges a végtelennel a világos és elkülönített belátás aktusában?

Ennek a viszonynak a pontos meghatározása több okból is lényegbevágó. A végtelen megismerhetőségére vonatkozó descartes-i tézis a karteziánus metafizika középpontját képezi. Ennek ellenére szinte alig akadt a korban olyan gondolkodó, aki kritika nélkül elfogadta volna. Több huszadik századi kommentátor ugyanakkor a végtelen karteziánus gondolatában egy nagyon előre-mutató momentumot vélt felfedezni, ti. a transzcendencia filozófiai leírását (Lé-

vinas 1946/2001, Rodis-Lewis 1999, Marion 1992), amelynek világos megértése és kiaknázása további elemzéseket tesz szükségessé. A descartes-i metafizika megértése szempontjából is fontos tisztázni a végtelenre vonatkozó evidencia tartalmát. Amellett fogok érvelni, hogy Descartes-nál a végtelen az elme transzcendentális struktúrájának részét képezi, és, mint ilyen, minden evidens megismerés alapjául szolgál. Másként szólva, az elme végtelenre nyitottsága teszi lehetővé és alapozza meg az evidenciát az emberi megismerésben. Éppen ezért a végtelenre vonatkozó evidencia lényegileg és több szempontból különbözik a véges tárgyakra vonatkozó evidenciától. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a véges-végtelen viszonyt kizárólag ismeretelméleti-fenomenológiai kontextusban elemezem, azaz nem vizsgálom a végtelen evidens belátásából levezetett istenérvet, ami már az ontológia területére vezetné az elemzést.

A továbbiakban először azt vizsgálom meg, hogy a harmadik elmélkedésben Descartes milyen alapvető tulajdonságokkal jellemzi a végtelen megismerését, majd ezeket a jellemzőket egyenként alaposabb elemzésnek vetem alá, hogy végül teljes világossággal álljon előttünk a végtelenre vonatkozó evidens megismerés jellege, valamint a véges elmének a végtelenhez fűződő viszonya.

## I. A VÉGTÉLEN VILÁGOS ÉS ELKÜLÖNÍTETT MEGISMERÉSE

A véges elme és a végtelen közötti viszony legpontosabb leírását a harmadik elmélkedésben találjuk. Ezt a viszonyt az teszi lehetségessé, hogy az elmében megvan a végtelen ideája. Az *Elmélkedések*ben követett ún. analitikus vagy meditatív rend alapján a gondolkodó én azután bukkan rá a végtelen ideájára, miután evidens módon felismerte az *ego cogito, ego existo* tétel szükségszerű igazságát, és vizsgálni kezdi, milyen ideák alkotják a gondolkodását. Az ideák között van egy kitüntetett idea, amely végtelen realitást foglal magában, és amely nem más, mint Isten ideája: „Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes” (AT VII. 45, *magyar kiadás* [mk] 56). Isten ideája esetén tökéletesség és végtelenség elválaszthatatlanok egymástól olyannyira, hogy azt a tökéletes végtelenség vagy a végtelen tökéletesség ideájának is nevezhetjük. Itt azonban meg kell állni egy pillanatra. A szakirodalomban vita folyik arról, hogy vajon Isten attribútumai milyen viszonyban állnak egymással, vajon van-e közöttük kitüntetett, és ha igen, melyik az. Van, aki a tökéletességet tekinti ilyennek (Curley 2000), van, aki a végtelenséget (Marion 1986. 241–242), van, aki pedig amellett érvel, hogy nem lehet egyiket sem kitüntetettnek venni (Beysade 1992). Anélkül, hogy állást foglalnék ebben a vitában, csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy a végtelenség és a tökéletesség egymástól elválaszthatatlannak tűnik, hiszen a végtelennek minőségi, nem pedig mennyiségi végtelenként történő értelmezése – aminek folytán Descartes-nál az *infinitum* elkülönül az *indefinitumtól*, és

aminek köszönhetően a végtelen istennévvé válhat – csak úgy lehetséges, ha a végtelent végtelen tökéletességként vagy a tökéletesség végtelenségeként értjük meg. Megítélésem szerint e kapcsolat nélkül értelmezhetetlen a végtelen ideája Descartes-nál (vö. Pavlovits 2008).

A tökéletesség és végtelenség kapcsolatából ered a végtelen ideájának egyik kitüntetett vonása, ti. hogy ez az idea pozitív, nem pedig negatív: „[A]z sem volna helyénvaló, ha úgy vélekednénk, hogy a végtelent nem igaz idea révén észlelem, hanem pusztán csak a véges negációja révén, amiként a nyugalmat a mozgás, a sötétséget a fény negációja révén észlelem” (AT VII. 45, mk 56). Locke rendkívül világos meghatározását adja annak, hogy mit kell érteni a végtelen negatív ideáján: „A végtelenről alkotott ideánk [...] semmi egyébnek nem tűnik, mint a szám végtelenségének.” (Locke, 1690/2003. II. XVII. 8). Locke szerint a végtelenség mindig egy véges mennyiség attribútuma, amelyet a szám végtelensége szerint megsokszorozunk (vagy osztunk). A végtelen ideájának alapját tehát mindig véges mennyiség (tér vagy tartam) adja, és úgy jön létre, hogy a végtelenbe tartva a véges mennyiséget növelni kezdjük tagadva, hogy a növelés bármikor határokba ütközhet. A végtelen ideája következőképpen Locke szerint egy dinamikus (folyton növekvő), negatív (a lehatároltság tagadásaként megértett) és szükségszerűen mennyiségi idea, amely soha nem jut el az abszolútumához. Ezzel szemben Descartes azt hangsúlyozza, hogy a végtelen ideája (szemben a határtalannal), nem negatív, hanem pozitív idea. A minőségi végtelen ideájában ugyanis a véges és végtelen viszonya megfordul a mennyiségi végtelenhez képest: ez esetben a végtelen megelőzi a végest, és így a véges tekintendő a végtelen tagadásának, nem pedig fordítva. Ez a tökéletesség-tökéletlenség viszonyában a legnyilvánvalóbb: „Valóságosan előbb van meg Isten végtelen tökéletessége, mint a mi tökéletességünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatárolása és tagadása” (*Beszélgetés Burmannal*, AT V. 153, Descartes 1981. 44). Ugyanez a viszony érvényesül a véges-végtelen esetében: a véges a végtelen lehatárolása és tagadása, nem pedig a végtelen a véges lehatároltságának tagadása. *A filozófia alapelvei* ezt így fogalmazza meg: „Isten tökéletességeinél nem veszünk észre korlátokat [és] roppant biztosak vagyunk abban, hogy nem is lehetnek korlátok náluk” (*Alapelvek* I. 27, AT IX-2. 37, mk 39).<sup>1</sup> Ezt jelenti tehát a végtelen ideájának pozitivitása, minek következtében a végtelen egy olyan ideaként adott az elmében, amelynek lényege (pozitív lévén) közvetlenül belátható. Hangsúlyozandó, hogy ez a feltétele annak, hogy a végte-

<sup>1</sup> A latin szöveg a franciával szemben hangsúlyozza, hogy nem *negatív* ismerjük fel végtelenségét (ti. a lehatároltság tagadása révén), hanem *pozitív* látjuk be, hogy semmilyen határ nem tartozik hozzá: *in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus* (AT VIII-1. 15). Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy a végtelen pozitívításának megfogalmazása komoly nyelvi akadályokba ütközik, mivel a végtelent fogalmilag minden nyelvben a végesség tagadásával fejezzük ki (*apeiron, infinitum, infinite, infini, Unendlich, végtelen*).

lenre közvetlen, világos és elkülönített belátás vonatkozzon, hiszen ez esetben az elmének nem kell a végtelent különböző műveletek során megkonstruálnia.

Descartes tovább hangsúlyozza a végtelen ideájának pozitivitását annak ki-jelentésével, hogy a végtelen ideája materiálisan nem hamis idea. Azokat az ide-ákat nevezi Descartes materiálisan hamisnak, amelyek esetében nem lehetünk biztosak afelől, hogy valós tárgyat jelenítenek-e meg a számunkra vagy sem, azaz van-e pozitív reprezentatív tartalmuk, vagy csupán valami tagadásaként jönnek létre (Kékedi 2009). Erre példa a hideg és a meleg ideája, amelyekről nem tudjuk eldönteni, hogy megjelenítenek-e valami pozitívát önmagukban, vagy csupán a másik tagadásai-e. „Azt sem mondhatjuk, hogy Istennek amaz ideája netán materiálisan hamis volna, s hogy ennél fogva a semmitől is származ-hatnék” (AT VII. 46, mk 57). Az tehát, hogy a végtelen ideája materiálisan nem hamis, azt jelenti, hogy ez az idea nem a véges tagadásával jön létre, hanem ön-magában belátható a pozitív tartalma, azaz végtelensége. A végtelen ideájának pozitivitása tehát *sine qua non* feltétele annak, hogy evidens megismerés vonat-kozzon rá. A negatív ideák nem megismerhetők *clare et distincte*, mert a rájuk vonatkozó megismerés nem tiszta (hiszen nem eldönthető, hogy valójában mit jelenítenek meg), és nem elkülönített (hiszen az, aminek a tagadásai, benne foglaltatnak ezen ideákban). A locke-i negatív végtelen azért sem szemlélhető végtelenként, mert dinamikus ideáról lévén szó, az elmének folytonosan nö-velnie kell azt, míg ha szemügyre veszi, máris egy tetszőlegesen nagy, de véges mennyiséget szemlél.

Miután rögzítettük a végtelen ideájának legfontosabb tulajdonságait, vizs-gáljuk meg, milyen speciális jellemzői vannak annak a megismerési aktusnak, amely Descartes szerint a végtelenre vonatkozik. A harmadik elmélkedés három ilyen jellemzőt különböztet meg: (1) minden megismerés közül a legvilágosabb, (2) minden megismerés közül a legelső, és (3) végrehajtása nem jár tárgyának megértésével, csupán belátásával.

(1)

Descartes a következőket írja a harmadik elmélkedésben: „Mivel Istennek ez az ideája a leginkább világos és elkülönített (*maxime clara et distincta*), s mivel több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea, egy sincs ezek közül, mely önmaga révén igazabb volna, vagy kevésbé keveredhetnék a hamisság gya-nújába, mint épp Istennek ez az ideája” (AT VII. 46, mk 58). A végtelen ideája nemcsak világosan és elkülönítetten adódik az elme számára, hanem a *legnagyobb fokú* világosság és elkülönítettség jellemzi. Ez abból ered, hogy ez az idea objek-tíve a legnagyobb fokú valóságot és igazságot tartalmazza minden idea közül. „Isten ideája ráadásul még a legteljesebb mértékben világos és elkülönített is, hiszen mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy valóságos és igaz, s hogy valamilyen tökéletességet tartalmaz, ebben az ideában benne foglal-

tatik” (uo). Majd a bekezdés konklúziójaként Descartes harmadszor is elismétli, hogy „az az idea, amellyel Istenről rendelkezem, valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb s leghatározottabb” (AT VII. 46, mk 58). A legnagyobb fokú valóságot és igazságot, azaz végtelen valóságot és végtelen igazságot magában foglaló ideára a legvilágosabb és legelkülönítettebb megismerés vonatkozik. Ez pedig az evidencia tekintetében is a legmagasabb rendű megismerést jelenti: „nem látok semmit, amit az emberi elme ennél evidensebben és ennél bizonyosabban képes lenne megismerni” (AT VII. 53, mk 67). Ez a végtelen ideájára vonatkozó megismerés legfontosabb jegyének tűnik – hiszen Descartes háromszor is hangsúlyozza –, és egyúttal központi kérdésünkre irányítja a figyelmet: mi a végtelenre vonatkozó evidencia tartalma, és mi okozza a különböző evidens belátások közötti fokozatokat.

(2)

A végtelen ideája megismerésének második fontos jellemzője, hogy elsőbbséggel bír minden más megismeréshez képest: „Értelmem számára teljesen nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé (*ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti*), azaz előbb van meg bennem Isten észlelése, mint saját magamé” (AT VII. 45, mk 57). Az elsőbbség itt nyilvánvalóan nem a megismerés analitikus vagy meditatív rendje szerint értendő, hiszen ott – nevezetesen a második elmélkedésben – az általános kétely bevezetését követően az első bizonyosságot és igazságot a *cogito* igazsága jelenti. A harmadik elmélkedésben azonban a sorrend a prioritás értelmében megfordul, hiszen Descartes azt állítja, hogy Isten észlelése megelőzi önmagam észlelését. Vajon ez az elsőbbség egy kondicionális viszonyt fejez ki a végtelen és a véges tárgy megismerése között? Azt jelentené tehát, hogy önmagam észlelése *feltételezi* Isten észlelését, azaz hogy önmagam véges ideája észlelésének *előfeltétele* a végtelen észlelése? Amikor önmagamat észlelem, az valójában egy kettős észlelés lenne: egyrészt észlelem a végtelent, másrészt észlelem saját magam ideáját? És vajon e kettősség minden véges tárgy észlelését jellemzi? E kérdések megválaszolásához pontosan látnunk kell a *cogitóra* és a végtelenre vonatkozó evidenciák viszonyát.

(3)

A végtelen megismerését ugyanakkor egy sajátos ellentmondás is jellemzi: egyrészt Descartes kijelenti, hogy ez minden megismerés közül a legvilágosabb, legelkülönítettebb és legigazabb, másrészt hozzáteszi, hogy a végtelen ideája felfoghatatlan és megérthetetlen. Hogyan fér össze a maximális evidencia a megérthetetlenséggel? Descartes szerint ez nem jelent ellentmondást: „S még

az sem mond ennek ellent, hogy a végtelent nem vagyok képes megérteni (*comprehendam*) [...] A végtelen természetéből fakad ugyanis, hogy én, aki véges vagyok, nem tudom megérteni (*comprehendatur*)” (AT VII. 46, mk 58). A végtelen megérthetetlensége, úgy tűnik, a véges elme és a végtelen között fennálló összemérhetetlenségből ered. Ennek folytán a végtelen ellenáll a megértésnek. A maximális világosság és a megérthetetlenség közötti ellentmondást az oldja fel, hogy Descartes különbséget tesz megértés (*comprehensio*) és belátás (*intellectio*) között, és azt állítja, hogy míg az első nem, addig a második igenis vonatkozhat a végtelenre. Noha ez a megkülönböztetés itt, a harmadik elmélkedésben nincsen részletesen kifejtve, Descartes számos más helyen hangsúlyozza fontosságát.<sup>2</sup> Jelen esetben úgy tűnik, hogy a végtelenre vonatkozó *clara et distincta* megismerés világosságát egyedül a belátás (*intellectio*) biztosítja, és ebből semmit sem von le az a tény, hogy közben a végtelen ideája megérthetetlen marad az elme számára. E megkülönböztetésből azonban újra csak arra kell következtetnünk, hogy a véges tárgyakra vonatkozó evidens megismerés többkomponensű: egyszerre valósul meg bennük a belátás és a megértés. De mit is kell egészen pontosan a megértés, és mit a belátás alatt értenünk? Mit jelent, hogy ezek egyszerre valósulnak meg a véges tárgyakra vonatkozó evidens megismerésben, és miként válnak ketté a végtelenre vonatkozó megismerésben? Hogyan befolyásolja ez a különbség a különböző tárgyakra vonatkozó megismerések evidenciafokát? Mi jellemzi a végtelen evidenciáját, ahol a megismerés csupán a belátásra korlátozódik, de nem jellemzi a megértés?

Összegezve az eddigieket: a végtelenre vonatkozó megismerés azonos az egyszerű, világos és elkülönített véges tárgyakra vonatkozó megismeréssel, amennyiben mindkét fajta tárgyra *clara et distincta* megismerés vonatkozik. A végtelenre vonatkozó megismerés azonban három fontos szempontból különbözik a véges tárgyakra vonatkozó megismeréstől: egyrészt evidensebb, azaz világosabb, elkülönítettebb és igazabb; másrészt elsőbbséggel bír a véges evidens megismerésekhez képest; harmadrészt pedig elválik benne a tiszta és egyszerű belátás a megértéstől, ami a véges tárgyakra vonatkozó evidenciák esetén együtt jár. Annak érdekében, hogy egészen pontos képet kapjunk arról a megismerési módról, amely a végtelenre vonatkozik, e négy pontot kell megvizsgálnunk. Ezért további vizsgálódásaink e négy fő kérdés körül szerveződnek: (1) Mi jellemzi általában az evidens megismerést? (2) Mit jelent és minek köszönhető, hogy a végtelenre vonatkozó megismerés minden megismerés közül a legevidensebb (legigazabb, legvilágosabb és legelkülönítettebb)? (3) Mit jelent, hogy

<sup>2</sup> Lásd Mersenne-hez írott levél, 1630. április 15; az ellenvetések első sorozatára adott válaszok: AT VII. 113; valamint *Beszélgetés Burmannal* 15. töredék, AT V. 154. Ezekre a szövegekre a későbbiekben visszatérek.

a végtelen megismerésének minden véges megismeréshez képest elsőbbsége van? (4) Miként lehetséges, hogy a legegvideensebb megismerés eredménye egyúttal megérthetetlen?

## II. AZ EVIDENCIA, INTUÍCIÓ, *CLARA ET DISTINCTA* MEGISMERÉS

Descartes evidens megismerésnek nevezi az intuíciót, valamint a világos és elkülönített megismerést. A végtelen ideája kapcsán azonban ritkán beszél intuícióról, elsősorban a világos és elkülönített megismerést használja. Ennek – mint láttuk – lehet az oka, hogy abban a korszakban, amikor a végtelen megismerhetősége foglalkoztatta (ti. 1630 után), az *intuitus* már átadta a helyét a *perceptio clara et distincta*-nak. Ennek kapcsán azonban két kérdés is felmerül: vajon miért szakít Descartes az *intuitus* használatával, és vajon az *intuitus* ugyanazt a megismerési aktust jelenti-e, mint a *perceptio clara et distincta*? Elsőként vegyük szemügyre az *intuitus* jellemzőit.

A *Szabályokban* az intuitív megismerés forrása az a matematikai módszer, amelyet a görög matematikusok fejlesztettek ki az aritmetikában és a geometriában. Itt az összetett tételek bizonyítása önmaguknál fogva evidens, axiomatikus igazságokra épül. Descartes ezt a módszert igyekszik az igazság megismerésének általános módszerévé fejleszteni egyrészt azért, hogy ismeretelméletileg meghatározza az elmének azt a képességét, amely az egyszerű igazságok közvetlen megragadására képessé teszi, másrészt azért, hogy az intuitíve megismerhető tárgyak körét a tisztán matematikai objektumokon és kijelentéseken túl bizonyos metafizikai tárgyakra (*ego*, Isten) is kiterjeszti. Az intuíció tehát a legegyszerűbb igazságok, azaz az alapelvek megismerését végzi. A *Szabályokban* az intuíció meghatározása így hangzik:

Intuíción [...] egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és elkülönített felfogását (*tam facilem distinctumque conceptum*) [értem], hogy ahhoz, amit beláttunk (*intelligimus*), semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, egy tiszta és figyelmes elmének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából (*rationis luce*) születik meg (AT X. 367, mk 102).<sup>3</sup>

Az intuíció olyan felfogás (*conceptio*) vagy belátás (*intellectio*) az elmében, amelyhez figyelem kell, nem igényel erőfeszítést az elme részéről, és a megismerés eredménye kétségbenvonhatatlan. Az intuitív megismerés az ész világosságából születik, ezért Descartes sok helyen a „természetes világosság” (*lux, lumen natu-*

<sup>3</sup> Szemere Samu fordítását módosítottam és a továbbiakban is így teszek, külön jelzés nélkül.



*rale; lumière naturelle*) kifejezést alkalmazza ennek a képességnek a jelölésére.<sup>4</sup> Az intuíció tehát egy olyan közvetlen a priori megismerési mód az elmében, amelynek képességét az ész természetes világossága biztosítja, és amelynek eredménye világos, minden mástól elkülönített, és – evidenciája folytán – szükségszerűen igaz.<sup>5</sup>

A *Szabályok*ban kidolgozott ismeretelméleti módszer másik alapvető megismerési módja a dedukció. A dedukció az intuícióval nem belátható, összetett igazságok bizonyításában játszik szerepet. Ez esetben egy folytonos megszakítatlan „gondolatmozgás” révén ún. deduktív láncokat hozunk létre, amelyek szükségszerű kapcsolatot létesítenek az intuícióval belátott alapelvek (axiómák) és a bizonyítandó tételek között. Ezen láncok minden láncszemének érvényességét és szükségszerűségét intuícióval látjuk be, noha a láncsor egészét gyakran nem vagyunk képesek egységben látni. Descartes ezúton tesz különbséget evidencia (*evidentia*) és bizonyosság (*certitudo*) között: „a dolgok többségének megismerése bizonyos, mert önmaguknál fogva nem evidensek” (AT X. 369, mk 103). Ebből következik, hogy minden evidens megismerés bizonyos, de nem minden bizonyos megismerés evidens. Ahhoz, hogy egy igazság evidens legyen, az szükséges, hogy igazsága önmagánál fogva belátható legyen, azaz intuíció vonatkozzon rá. Hozzá kell még ehhez tenni, hogy a *Szabályok* az intuíció evidenciáját abszolútnak tekintik, azaz olyan igaz megismerésnek, amely igazsága minden kétely felett áll. A kétségbevonhatatlanságot a harmadik szabályban található meghatározás kétszer is kiemeli („[hozzá] semmiféle további kétely nem fér [...], minden kétségen felül áll”).<sup>6</sup> Az intuíció abszolút jellegéből viszont az következik, hogy evidencia tekintetében nincsen különbség a különböző intuíciók között.

Az *intuitus* meghatározása világossá tette, hogy az intuíció egyfajta mentális látást jelent. Az ismerhető meg intuícióval, amit az elme egyetlen pillanatban és pillantással átlát és belát. Azt, hogy Descartes a megismerés elementáris aktusának meghatározását a látás-metaforára alapozza, szóhasználata is nyilvánvalóvá teszi. Hangsúlyozza, hogy az *intuitus*t nem a skolasztikus filozófiában bevett módon, hanem eredeti, latin jelentésében használja. Ez pedig az *intueri* igéből eredően egyszerűen „látást” jelent (3. szabály, AT X. 367, mk 103).<sup>7</sup> Evidens

<sup>4</sup> Lásd *A filozófia alapelvei* I. 30. „Az Isten által adományozott megismerő képességünk, amit természetes világosságnak hívunk (*lumen naturae, lumière naturelle*), soha egyetlen tárgyat sem észlel, amely ne lenne igaz, abban a vonatkozásban, amelyben észleli, vagyis, amelyben világosan és elkülönítetten megismeri.” (AT VIII-1. 16, IX-2. 38, mk 41).

<sup>5</sup> A descartes-i intuíció részletesebb elemzését lásd Boros 1998. 88–93.

<sup>6</sup> De Buzon és Kambouchner szintén hangsúlyozzák az intuíció abszolút jellegét: „Intuíció az elme minden egységes aktusa, amely abszolút módon, és teljes egészében ragad meg egy bizonyos objektív tartalmat” (Buzon–Kambouchner 2002. 36).

<sup>7</sup> Descartes gyakran hangsúlyozza a párhuzamot az intuíció és az érzéki látás között: „Azt mármint, hogyan kell használni az elme intuícióját, megtanulhatjuk abból, ha összehasonlítjuk a szem használatával” (AT X. 400, mk 122).

tehát az, ami jelen van az elme számára és amit – ennek köszönhetően – az elme közvetlenül lát, legyen az egyszerű idea, vagy egyszerű ideák nyilvánvaló kapcsolata vagy különbsége.<sup>8</sup>

Descartes a *Szabályok* után szakít az intuíció kifejezéssel. Meglepő fordulat, hogy az *Értekezés a módszerről* című művében egyszer sem fordul elő. A második részben, ahol a módszer alapját képező evidencia-szabályt megfogalmazza, már a világos és elkülönített megismerés kifejezést alkalmazza (AT VI. 18, mk 30). Boros Gábor szerint ennek az a magyarázata, hogy az intuíció erősen kötődik a látás metaforájához (Boros 1998. 261).<sup>9</sup> A terminusnak a francia nyelven írt *Értekezés*ben történő hanyagolására ugyanakkor az ellenkezője is lehet magyarázat, hogy tudniillik a francia *intuition* kifejezés semmiféle vonatkozást nem tartalmaz a mentális látásra, és helyette tisztább megfogalmazását adja ugyanennek a kognitív aktusnak a világos és elkülönített megismerésként történő körülírása. Ezzel viszont azt feltételeznénk, hogy az *intuitus* és a *perceptio clara et distincta* ugyanazt jelenti. E másodiknak Descartes pontos meghatározását adja az *Alapelvek* I. 45-ben:

Világosnak azt nevezem, ami olyképp van jelen és olyképp nyilvánvaló (*praesens et aperta est*) egy figyelmes elme számára, mint amikor azt mondjuk, világosan látjuk a tárgyakat, melyek jelenvalókként elég erőteljesen hatnak, és a szemünk is rendelkezik látásuk képességével. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, ami annyira körülhatárolt, és az összes többitől különálló, hogy csakis azt foglalhatja magában, ami nyilvánvalóan jelenik meg annak az embernek, aki kellő módon veszi azt szemügyre. (I, 45; AT VIII-1. 22, mk 48.)

Ez a meghatározás ugyanúgy a látás-metaforát használja, mint az *intuitus* definíciója, ami a két kifejezés azonos jelentése mellett lehet érv. Ezt erősíti továbbá az, hogy Descartes a *Szabályokban* az intuíció kapcsán is használta a világosság és elkülönítettség kritériumait: „az elme intuíciójához két dolog szükséges: nevezetesen, hogy a tételt világosan és elkülönítetten (*clare et distincte*), valamint hogy mint egészet egyszerre és ne egymás után lássuk be” (AT X. 407, mk 126). Mindebből úgy tűnik, nem lehet az *intuitus* visszaszorulásának az a magyarázata, hogy túlzottan dominál benne a látás, és az *intuitus*, valamint a *clara et distincta* megismerés tekinthető ugyanannak a gondolati aktusnak.

<sup>8</sup> Vö. 12. szabály: „világos, hogy az elme intuíciója kiterjed mindezekre a[z egyszerű] természetekre éppúgy, mint egymás közötti szükségszerű kapcsolataik megismerésére s végül minden egyébire, amit az értelem, mint pontos tapasztalatot akár önmagában, akár a képzeletben talál” (AT X. 425, mk 137).

<sup>9</sup> Jean Laporte kevésbé tartja dramatikusként az *intuitus* háttérbe szorulását, és felhívja a figyelmet, hogy az *intuitus* kifejezés nem tűnik el teljesen a *Szabályok* utáni szövegekből, csak használata visszaszorul: Laporte 1945. 48. 5. jz.

Ugyanakkor a descartes-i szövegek alapján nem lehetetlen érvelni az *intuitus* és a *clara et distincta perceptio* különbsége mellett sem. Descartes ugyanis, futólag bár, már a *Szabályok*ban is alkalmaz egy másik metaforát az intuíció kapcsán: az érintés metaforáját. Az egyszerű ideák intuitív megismerése esetén jogosulatlan feltételeznünk, hogy az idea tartalmaz valamit „azon kívül, amit intuitíve látunk vagy gondolkodásunkkal megérintünk (*quod intuemur, sive quod attingimus cogitando*)” (AT X. 420, mk 134). Az érintés metaforája az intuíció közvetlenségét hangsúlyozza, amennyiben az érintés során nincsen távolság a megismerő alany és a megismerés tárgya között, ezért nincsen szükség közvetítő közegre (pl. fényre), tehát a tárgy jelenléte közvetlenebb, mint a látás esetén. Ez a metafora-váltás a későbbiekben tesz szert jelentőségre éppen a végtelen világos és elkülönített megismerése kapcsán. A *Szabályok*ban azonban e szöveghelyen kívül nem fordul elő az érintés, csak az 1630-ban Mersenne-nek írt levelekben válik hangsúlyossá. Ezért nem értek egyet J-L. Marionnal, aki megpróbálja az érintést ugyanolyan fontosnak feltüntetni az *intuitus* értelmezésében, mint a látást (Marion 1981 48). Míg az *intuitus* etimológiailag és *per definitionem* szorosan a látáshoz kapcsolódik, addig a *clara et distincta perceptio*, noha szintén kapcsolódik a vizualitáshoz, inkább megengedi az érintés metafora használatát. A másik érv az *intuitus*, valamint a világos és elkülönített megismerés különbözősége mellett az a fokozatosság az evidenciában, amelyet a végtelenre vonatkozó megismerés leírása feltételez a harmadik elmélkedésben, és amely, legalábbis a *Szabályok* tanúsága szerint, nem jellemzi az intuitív belátásokat. Úgy tűnik, hogy míg a különböző intuíciók abszolút evidenciát eredményeznek, addig a világos és elkülönített megismerések esetén különbség van az evidenciafokok között.

Bizonyos tehát, hogy az evidencia feltétele a megismerésben a közvetlenség, ami annyit tesz, hogy a tárgy *jelen van* az elmében, és az elme szemével *látható* vagy a gondolkodással *érinthető*. Az evidencia alapvetően az intuícióhoz kapcsolódik, ami maga is a megismert tárgy világosságát és minden mástól való elkülönítettségét feltételezi. Minden intuíció világos és elkülönített megismerést eredményez. Vajon mi teszi lehetővé, hogy míg az *intuitus* által jelölt megismeréshez abszolút evidencia kötődik, addig a *clara et distincta* megismerések esetén az evidenciafokok között különbség mutatkozik? Ezt a kérdést a *clara et distincte* megismerés egy kitüntetett esete alapján érdemes tovább vizsgálni, amikor az evidens megismerés nem véges tárgyra, hanem a végtelenre irányul.

### III. A LEGVILÁGOSABB, LEGELKÜLÖNÍTETTEBB ÉS LEGIGAZABB MEGISMERÉS

Térjünk hát vissza azokhoz a sajátosságokhoz, amelyek a végtelen közvetlen megismerését jellemzik. Elsőként arra keresem a választ, vajon miért tekinti Descartes a végtelenre vonatkozó megismerés aktusát minden megismerés kö-

zül a legvilágosabbnak, a legelkülönítettebbnek és a legigazabbnak, azaz a leg-evidensebb megismerésnek.

A végtelen ideájára vonatkozó megismerés rendkívüli evidenciával bír, mivel ez az idea „valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb és a legelkülönítettebb” (AT VII 46, mk 58). Descartes szerint ennek közvetlen oka az, hogy a végtelen ideája „több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea” (ibid.). Az idea objektív realitása nem más, mint az általa reprezentált tárgy realitásfoka.<sup>10</sup> Az ideák reprezentatív tartalmuk realitásfokát tekintve különböznek egymástól. Minél nagyobb ez a realitásfok, az idea annál pozitívabb, minél kisebb, annál negatívabb. Az egyik véglet: a semmi ideája, amelynek tartalmát maximális negativitás, a másik pedig a végtelenül tökéletes lét, amelynek tartalmát maximális pozitivitás jellemzi: „nemcsak Istennek, vagyis a legtökéletesebb létezőnek a reális és pozitív (*realem et positivam*) ideája lebeg előttem, hanem úgyszólván a semminek, vagyis annak, ami a lehető legtávolabb van minden tökéletességtől, valamiféle negatív ideája is” (AT VII. 54, mk. 68). Az idea reprezentatív tartalmának realitásfoka szoros összefüggésben áll az ideára vonatkozó megismerés minőségével. Descartes ezért vezeti be az idea kapcsán a hamisság és az igazság kategóriáit. Az idea minél negatívabb, annál hamisabb, minél pozitívabb, azaz reálisabb, annál igazabb. A materiálisan hamis idea bizonyos mértékben a semmitől is származik (*a nihilo esse posse*, AT VII. 46, mk 57), ami a megismerés esetén homályosságot eredményez, hiszen szemügyre véve az ideát, nem eldönthető, hogy „reális minőséget (*realis qualitas*)” (AT VII. 44, mk 55) jelenít-e meg vagy sem. Ezzel szemben, minél több realitást mutat fel az idea, annál igazabb lesz, hiszen minél nagyobb fokú az idea reprezentatív tartalmának realitása, annál világosabban és elkülönítettebben adódik az észlelés számára. Ha tehát elfogadjuk az ideák reprezentatív tartalmi közötti fokozatosságnak és a rájuk vonatkozó megismerés világosságának kapcsolatát, akkor egyértelművé válik, hogy a legreálisabb és legpozitívabb idea egyben a legigazabb idea, a legigazabb idea pedig a legevidensebb megismerést eredményezi. Márpedig a végtelen ideájának reprezentatív tartalma a végtelenül tökéletes lét, ami reprezentatív tartalmánál fogva minden egyéb ideát meghalad. Fontos hangsúlyozni, hogy Descartes itt, a harmadik elmélkedés kontextusában, az igazságot és a hamisságot csupán intramentális értelemben használja, ami annyit tesz, hogy az idea attól függetlenül igaz vagy hamis, hogy helyesen jeleníti-e meg a tárgyat vagy sem. Ezért írja Descartes, hogy „azt talán még elképzelhetem (*fingi*), hogy ez a létező [ti. a végtelenül tökéletes lét] nem létezik, azt azonban már semmiképp sem képzelhetem el, hogy az ideája semmi valósat nem mutat fel számomra.” (AT VII. 46, mk 58).

Ha tehát kapcsolatot tételezünk az ideák reprezentatív tartalmának realitása és a rájuk vonatkozó megismerés minősége között, akkor a végtelen ideája a

<sup>10</sup> Az ideák reprezentatív és propozicionális tartalmáról lásd Schmal 2012. 244.

legigazabb idea. A végtelen realitás oly nagyfokú jelenlétet képez az elmében, hogy az elme szeme nyilvánvalóan látja azt. Ebben az értelemben ez az idea a legvilágosabb, hiszen a világosság kritériuma, hogy olyan nyilvánvalóan legyen jelen az elmében, mint amikor egy élesen megvilágított tárgy erőteljes hatást gyakorol a szemünkre, amely rendelkezik a látás képességével. Ugyanakkor a végtelen ideája a legelkülönítettebb idea is, hiszen szemügyre vétele esetén garantáltan semmi egyéb nem keveredik ehhez az ideához. Ennek egyrészt az a magyarázata, hogy a végtelen ideája nem tartalmaz semmi végeset, másrészt pedig, mivel a végtelen ideájától idegen minden kiterjedés, tökéletes egyszerűséggel adódik az elme belátása számára: „az egység, az egyszerűség, vagyis mindannak elkülöníthetetlensége, ami Istenben van, egyike, s nem is a legcsekélyebbike azoknak a tökéletességeknek, amelyek meglétét Istenben belátom” (AT VII. 50, mk 63).

Vajon e fejtegetés választ ad-e arra a kérdésünkre, hogy mi a magyarázata az evidens megismerések közötti különbségeknek az *Elmélkedésekben*? Ha egy *clara et distincta* belátás tárgya nem egy axiomatikus kijelentés, hanem egyetlen idea, akkor a különböző ideákra vonatkozó megismerések evidenciafokában különbség mutatkozik. Vannak világos és elkülönített (azaz evidens) megismerések, és vannak még világosabb és még elkülönítettebb (azaz még evidensebb) megismerések, attól függően, hogy az idea által reprezentált tárgy milyen fokú realitást zár magába. A *Szabályokban* az intuíció elsődleges tárgyai elsősorban axiomatikus kijelentések, és csak másodsorban vonatkozik ideákra. Az axiomatikus kijelentések evidenciafoka abszolút, hiszen vagy belátható közvetlenül az igazságuk, vagy nem. Ha belátható, akkor nem fér hozzájuk kétely, ezért abszolút evidensek. Az ideákra vonatkozó közvetlen belátás problémája csak az *Elmélkedésekben* kerül elő. Mivel az ideák reprezentatív tartalmuk realitásfoka alapján különbözőek, és mivel e realitásfok mértéke, illetve a rájuk vonatkozó megismerés világossága és elkülönítettsége között szoros kapcsolat van, ezért a *clara et distincta* megismerések között is különbség mutatkozik. E konklúzió megvilágítja egyrészt, hogy mi indokolja az evidenciafokok különbségét, másrészt, hogy miért a végtelen ideáját észleli az elme a legnagyobb evidenciával.

Az evidenciafokok megkülönböztetése azonban egy másik szempontból is szükségesnek tűnik, mégpedig azért, mert különbséget kell tenni implicit és explicit evidencia között. Ez viszont már a végtelenre vonatkozó megismerés másik jellemzőjével, észlelésének prioritásával áll összefüggésben.

#### IV. A VÉGTELENRE VONATKOZÓ BELÁTÁS ELSŐBBSÉGE

A végtelen megismerésének második fontos tulajdonsága, hogy „előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé (*ac proinde priorem in me esse perceptionem infiniti quam finiti*)” (AT VII. 45, mk 56). Vizsgáljuk meg, hogy mit jelent

ebben a kijelentésben a prioritás, és milyen összefüggésben áll az evidencia fokának növekedésével.

Mint már láttuk, Descartes számára központi jelenősége van annak, hogy a végtelen ideája pozitív és nem negatív idea. A végtelen nem ellentétéből, a végesből, és nem tagadás útján jön létre, hanem végtelen tökéletességként eleve adott az elmében. Ez esetben véges és végtelen viszonya fordított: a véges jelenti a végtelen tagadását, és ezzel analóg módon a tökéletlenség jelenti a tökéletesség tagadását. Minden véges és egyúttal tökéletlen létező a végtelen és tökéletes lét lehatárolása és tagadása. Ahogy a lét rendjében a végtelen megelőzi a végeset, ugyanúgy megelőzi az észlelés rendjében is. Amikor ugyanis egy véges létező ideáját észlelem, azt szükségképpen lehatároltként, a végtelen tagadásaként szemlélem. A lehatároltság belátása szükségképpen együtt jár annak belátásával, ami lehatárolódik a belátás tárgyában. Descartes ezt részletesebben is kifejti egy Clerselier-nek írott levelében:

Márpedig azt állítom, hogy az a fogalom (*notion*), amellyel a végtelenről rendelkezem, a véges előtt van meg bennem, mivel csupán abból, hogy belátom (*je conçois*) a létet, vagy azt, ami van, anélkül, hogy végesként vagy végtelenként gondolnám el, magát a végtelen létet látom be; ám ahhoz, hogy képes legyek belátni egy véges létezőt, szükséges, hogy valamit kivágjak (*je retranche*) a lét általános fogalmából, aminek következtében meg kell előznie ezt. (Clerselier-hez 1649. április 23, AT V. 356.)

Minden véges ideára vonatkozó világos és elkülönített belátás előfeltételezi és tartalmazza tehát a végtelen belátását. A végtelen belátása előfeltétele a véges belátásnak, hiszen a végeset csak és kizárólag a végtelenhez viszonyítva értem meg végesként. A prioritás tehát előfeltételt jelent: az, amit előbb látok be, a következő belátás előfeltétele. A végtelen azonban nem az egyedüli előfeltétel, amely befolyásolja az evidenciát.

Nyilvánvaló, hogy a *cogito* belátása kitüntetett az evidens megismerések sorában. Az általános kétely megfogalmazása után ez jelenti az első evidenciát, valamint a *cogito* evidenciája kapcsán fogalmazza meg Descartes a világos és elkülönített megismerések igazságára vonatkozó tételét (AT VII. 35, mk 45–46). Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a *cogitor*a vonatkozó megismerést Descartes már a második elmélkedésben bizonyos tekintetben *evidensebbnek* nevezi más világos és elkülönített megismeréseknél. Ezt a viasz észlelésének elemzése teszi nyilvánvalóvá. Miután megtisztítottam minden ráakodó érzéki tulajdonságtól, a viasz ideáját az elme világosan és elkülönítetten szemléli (AT VII. 31, mk 41). Ez esetben tehát egy evidens intuícióról (*inspectio mentis*) van szó, amelynek eredménye a világos és elkülönített belátás. E belátás hátterében azonban meghúzódik egy előfeltétel, ti. az elme önmagára vonatkozó belátása: „Mit mondhatok hát az énről, aki – úgy látszik – ezt a viaszt oly elkülönítetten észleli? Vajon nem úgy van-e, hogy önmagamat nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem

egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg?” A válasz nyilvánvalóan igenlő: „Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, mégpedig annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom” (AT VII. 33, mk 42). A viaszra vonatkozó evidens belátást megelőzi egy másik belátás, amely nem más, mint a *cogito* belátása. Az elsőbbség természetesen itt sem időben értendő, hanem az előfeltétel értelmében: a *cogito* belátása a viasz világos és elkülönített belátásának előfeltétele, és mivel előfeltételt képez, ezért abszolútabb és – következésképpen – *evidensebb*. Ha tehát egy belátás előfeltételül szolgál egy másik belátásnak, akkor e prioritás az evidenciafok növekedésével jár.

Descartes többször hangsúlyozza, hogy ugyanolyan prioritási viszony áll fent a végtelen ideája és a *cogitóra* vonatkozó belátás, mint a *cogitóra* és más véges tárgyakra vonatkozó belátás között. Másként szólva: a végtelenre vonatkozó belátásnak azért van elsőbbsége a *cogitóra* vonatkozó belátáshoz képest, mert a *cogito* létére vonatkozó belátás előfeltételezi a végtelen belátását. Descartes erre vonatkozó érve úgy hangzik, hogy önmagamat szükségszerűen tökéletlen és véges létezőként látom be, hiszen kételkedem, azaz nem vagyok sem mindentudó, sem mindenható. Tehát a *cogito ergo sum* evidenciája implicite tartalmazza a végtelennek és tökéletesnek a belátását: „Mert hiszen milyen alapon látnám be, hogy kételkedem, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?” (AT VII. 45–46, mk 57). Mivel tehát a végtelen belátása a *cogito* belátásának előfeltétele, ezért a végtelent evidensebb módon látjuk be, mint a *cogitót*.

Egy véges tárgyra vonatkozó világos és elkülönített belátás következképpen többszörösen összetettnek tűnik, mégpedig azért, mert minden véges tárgyra vonatkozó belátásnak kettős előfeltétele van: egyrészt a *cogito*, másrészt a végtelen belátása. Mint előfeltétel, a *cogito* evidenciafoka magasabb, mint a véges tárgyra vonatkozó világos és elkülönített belátásé, és mivel a végtelen belátása a *cogito* belátásának is előfeltétele, ezért a végtelen világos és elkülönített belátása evidencia tekintetében minden más belátást meghalad. A Burmannal folytatott beszélgetésben Descartes a véges tárgy evidens belátását *explicit*, a végtelennek, mint előfeltételének a belátását pedig *implicit* belátásnak nevezi: „Implicit módon azonban Isten s az isteni tökéletességek megismerésének mégis, mindig meg kell előzniük önmagunk s önmagunk tökéletességeinek ismere-

tét” (Descartes 1981. 44–45, AT V. 153). Ez a megkülönböztetés – megítélés szerint – nagy jelentőséggel bír az evidencia megértése szempontjából.<sup>11</sup> Úgy tűnik, hogy a tudatosság, amely az explicit belátás sajátja, nem feltétele az evidenciának. Minél mélyebben ásunk le az evidens adottságok feltételrendszerében, annál evidensebb belátásokhoz jutunk. Jean-Luc Marion a végtelen észlelésének prioritását transzcendentális feltételnek nevezi: „a végtelen nem csak transzcendenciája folytán előzi meg a végest, hanem főként azért, mert ő a véges lehetőségének transzcendentális feltétele” (Marion 1986. 241). Az evidens észlelés előfeltételeinek feltárása az elme transzcendentális struktúrájának megértéséhez vezet. E struktúra magában a végtelenben gyökerezik, amely egyúttal minden evidencia és igaz megismerés lehetőségfeltételét alkotja. A végtelen minden véges idea háttérében annak lehetőségfeltételként, vagy horizontjaként kerül belátásra. A végtelen nélkül tehát soha semmilyen véges idea nem adódna az evidens megismerés számára.

Összegezzük az eddigieket. A megismerés implicit és explicit formái nyomán kétféle evidenciát kell megkülönböztetni Descartes-nál: beszélhetünk egyrészt implicit evidenciáról, amely nem tudatosan közvetlenül, miközben az explicit evidencia lehetőségfeltételét képezi; másrészt explicit evidenciáról, amely a tudatos világos és elkülönített belátásokat kíséri. Ugyanakkor, az *Elmélkedések* kontextusában mind az explicit, mind az implicit evidenciák esetében beszélhetünk fokozatosságról. Egyrészt az implicit evidenciák erősebbek, mint az explicitek, másrészt pedig az explicit evidenciák között is különbségek adódhatnak attól függően, hogy a világos és elkülönített megismerés tárgyai, az ideák, reprezentatív tartalmuk alapján milyen mértékű realitást mutatnak. Hozzá kell ehhez tenni, hogy az *Elmélkedések* tanúsága szerint ugyanarra a tárgyra implicit és explicit észlelés is vonatkozhat. A *cogito* evidenciája meghúzódik minden evidens megismerés háttérében, de az elmém szemét („*mentis aciem*” AT VII. 51) képes vagyok önmagam felé fordítani, és ekkor önmagamat ideaként szemlélem. Ugyanez a helyzet a végtelennel. A végtelen minden észlelés háttérében horizontként húzódik meg, és minden észlelés lehetőségfeltételét képezi. Ily módon minden evidenciánál evidensebb, sőt minden evidencia alapját képezi. Ugyanakkor Descartes szerint lehetséges a végtelennek a közvetlen és tudatos, azaz explicit észlelése. Ez esetben a végtelen ideaként adódik az észlelés számára.

<sup>11</sup> Kétségtelen, hogy a Burmannal folytatott beszélgetés hitelességét a kommentátorok hosszú időn keresztül megkérdőjelezték. F. Alquié például nem vette fel az általa szerkesztett, három kötetes filozófiai írások közé, arra hivatkozva, hogy ezt a szöveget nem hitelesítette Descartes, és hogy több ponton összeegyeztethetetlen a karteziánus tézisekkel (Descartes 1998. 765). Az elmúlt évtizedekben azonban egyre többen érvelnek amellett, hogy egy olyan hiteles szövegről van szó, amely rendkívül értékes adalékokkal szolgál a descartes-i gondolkodás megértéséhez. Beyssade 1982-es kiadása is ezen alapul. A kísérő tanulmányban Beyssade meggyőzően érvel álláspontja mellett (Descartes 1981. 153–160).



A végtelen explicit észlelése szükségessé teszi, hogy a szemléletünkben megszabaduljunk minden véges tárgytól, mivel a véges tárgyak jelenlétében csak implicit belátásról beszélhetünk. Jelen tanulmányban nem térek ki annak elemzésére, miként tartja lehetségesnek Descartes a szemlélet megtisztítását a véges formáktól. Csak arra a paradoxonra utalok, amelyet a „végtelen ideája” kifejezés jelent, mint a szemlélet ama sajátos fenoménje, amely a végtelen explicit belátását lehetővé teszi. Az idea ugyanis Descartes meghatározásában vagy kép,<sup>12</sup> vagy forma, amely egy gondolat tudatosulását eredményezi.<sup>13</sup> Márpedig bármely kép vagy forma *per definitionem* véges. Tehát amikor Descartes a végtelen ideájáról, mint minden közül a legtisztább és legvilágosabb ideáról beszél, akkor egy olyan forma nélküli formára utal, amely semmiképpen nem jelenhet meg képként.<sup>14</sup>

Kézenfekvőnek tűnik, hogy az implicit evidenciát ne a látás-, hanem az érintés-metáforával írjuk le, hiszen az implicit evidencia esetén semmiképpen sem beszélhetünk látásról, csupán jelenlétről az elmében. Az elme ezért ilyen esetben sokkal inkább „érintkezik” önmagával vagy a végtelen léttel (amelynek lehatárolódása), mintsem látná azt. Ám a descartes-i szövegek nem viszik végig ezt a lehetőséget, és a szöveghelyek alapján úgy tűnik, Descartes nem tett módszeres különbséget a két metafora alkalmazása között. Akár vizuális, akár taktilis viszonyként értelmezzük, a végesnek közvetlen végtelenre vonatkozása paradoxon, amely soha nem valósulhatna meg, ha a végtelen nem adná magát egy ilyen észlelés számára. Végezetül ennek az észlelésnek a paradox jellegét kell megvizsgálunk.

## V. MEGÉRTÉS ÉS BELÁTÁS

Véges és végtelen érintkezése a mentális térben nem harmonikus. Noha a harmadik elmélkedés csak futólag említi, Descartes számára fontos kitétel, hogy a végtelent nem vagyunk képesek megérteni, csupán belátni. Mint már utaltam rá, ez egy paradoxonhoz vezet: a végtelen ideája egyrészt a legigazabb, a legvilágosabb, a legelkülönítettebb idea, másrészt megérthetetlen és felfoghatatlan. Hogyan vonatkozhat valami megérthetetlenre a legvilágosabb és legevidensebb megismerés?

<sup>12</sup> „A természetes világosság révén [...] nyilvánvaló a számomra, hogy a bennem lévő ideák bizonyos értelemben képekhez hasonlatosak” (Harmadik elmélkedés, AT VII. 42, mk 53).

<sup>13</sup> „Az idea alatt értem bármely gondolatnak azt a formáját, a melynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk” (Válasz az ellenvetések második sorozatára, AT VII. 160, mk 124).

<sup>14</sup> Ennek ellenére az ötödik elmélkedés mégis képnek nevezi: „ez az idea [...] igaz és változhatatlan természetű kép” (AT VII. 68, mk 84). E kifejezés tisztázásához a kép descartes-i jelentésének további elemzésére lenne szükség.

A belátás és a megértés megkülönböztetése először 1630-ban, a Mersennek írt francia nyelvű levelekben jelenik meg, ugyanazokban a szövegekben, ahol Descartes kifejti az örök igazságok teremtett voltára vonatkozó álláspontját.<sup>15</sup> Itt ezt olvassuk: „Tudható (*on peut savoir*), hogy Isten végtelen és mindenható, miközben lelkünk, véges lévén, nem képes azt megérteni (*comprendre*) vagy felfogni (*concevoir*)” (Mersenne-hez 1630. május 27, AT I. 152). Itt Descartes egyrészt a tudni (*savoir*), másrészt a megérteni (*comprendre*) és a felfogni (*concevoir*) kifejezéseket használja a különbség érzékeltetésére. Mivel azonban a francia kifejezések használata többnyire ingadozik, ezért érdekesebb a latin terminusokhoz tartani magunkat, amelyeket Descartes következetesen használ.<sup>16</sup> Ez esetben a belátást az *intellectio/intelligere* jelöli, míg a *conceptio/concipere* valamint a *comprehensio/comprehendere* a felfogást és a megértést jelentik. A fenti szövegrészlet tartalmazza Descartes-nak azt az alaptézisét, amely a belátás és megértés megkülönböztetését szükségessé teszi: az elme azért képtelen megérteni a végtelent, mert véges. Ugyanakkor, mint már láttuk, végessége nem akadályozza meg, hogy a végtelent belássa. Ha az elmét végessége akadályozza meg a végtelen megértésében, akkor ez a megkülönböztetés csak a végtelenre vonatkozó megismerés esetén szükségszerű, a véges tárgyra vonatkozóan nem. A véges tárgyak világos és elkülönített megismerésekor (explicit evidencia), úgy tűnik, a belátás és a megértés egy és ugyanaz. De mit is jelent egészen pontosan a megértés?

Ismereteim szerint Descartes sehol nem definiálja pontosan a megértés aktusát. A fent idézett levélben a megértést ahhoz hasonlítja, amikor karunkkal átölelünk valamit: „éppúgy, ahogy kezünkkel megérinthetünk egy hegyet, de nem vagyunk képesek úgy átölelni, ahogy egy fával tennénk, vagy bármi mással, ami nem haladja meg karjaink kiterjedését: mert megérteni (*comprendre*) annyi, mint gondolkodásunkkal átölelni, de ahhoz, hogy egy dolgot tudjunk (*pour savoir une chose*) elegendő megérinteni a gondolkodásunkkal (*toucher de la pensée*)” (uo). A megértés itt tehát bennfoglalásként, a belátás pedig a gondolkodás érintéseként határozódik meg. Itt az érintés-metafora a megértés nélküli belátás leírására szolgál. A megértés tehát szükségképpen azt feltételezi, hogy a bennfoglaló (tehát az elme) összemérhető legyen a megértés tárgyával. Amikor az elme megismerő ereje megfelel a tárgynak, azaz összemérhető vele, akkor a megértés lehetséges. Azon tárgyak esetén, amelyek éppúgy végesek, mint az elme, és amelyek megfelelnek a világos és elkülönített megismerés feltételeinek, a

<sup>15</sup> Mersenne-hez 1630. április 15, május 6, május 27-i. Az örök igazságok teremtettségének valamint a megértés és belátás megkülönböztetésének viszonya alapos elemzést igényelne, amelyre itt nem keríthetünk sort. J.-M. Beyssade komolyan elemzi a problémát, de a másik oldalról. Szerinte a belátás és a megértés megkülönböztetése segítségével magyarázható az örök igazságok teremett voltának tétje a descartes-i gondolkodásban. Beyssade (2001) 278–281.

<sup>16</sup> Ld. Beyssade hivatkozott tanulmányának *L'intellection de l'infini* c. fejezetét. Beyssade (2001) 272–285.

megértés az evidens megismerés pillanatában megvalósul. Ez esetben belátás és megértés nem különbözik egymástól.

Egészen más a helyzet azonban, amikor az elme a végtelent ismeri meg. Cateurus az ellenvetések első sorozatában rákérdez arra, hogyan lehetséges a végtelen világos és elkülönített megismerése. Válaszában Descartes újra a belátás és megértés megkülönböztetésével él, hangsúlyozva, hogy a *clara et distincta* megismerés nem jelent világos és elkülönített *megértést*, csupán világos és elkülönített *belátást*: „A végtelen mint végtelen valójában egyáltalán nem megértett, ám mégis belátott (*nullo quidem modo comprehendendi, sed nihilominus tamen intelligi*)” (AT VII. 112). Majd a következő magyarázatot fűzi ehhez: „mert világosan és elkülönítetten belátni, hogy egy dolog olyan, hogy nem lehet benne határ, az annyi, mint világosan belátni, hogy végtelen” (uo). Itt a végtelen ideájának megint az a vonása kerül előtérbe, amelyet már többször hangsúlyoztunk, ti. a pozitivitása. Az, hogy ettől az ideától természeténél fogva idegen minden határoltság, pozitív belátás, nem pedig negatív megértés eredménye,<sup>17</sup> és ezért a végtelenre vonatkozó belátásunk tiszta és elkülönített. Noha ez a belátás a végtelennek a lényegére vonatkozik, mégsem meríti azt ki. Másképp szólva: a belátás nem foglalja magában a végtelen minden tulajdonságát, ami a megértés feltétele: „magát a dolgot pedig, amely végtelen, pozitíve látjuk be, ám nem adekvát módon [fr. nem teljes terjedelmében], azaz nem értjük meg mindazt, ami benne intelligibilis” (uo). A pozitív belátás egyúttal annak belátása is, hogy amit belátunk: megérthetetlen. Amikor az elme a végtelent világosan és elkülönítetten megismeri, akkor a belátás és megértés, az evidens megismerés egymástól elválaszthatatlan mentális aktusa hirtelen kettéválik. A végtelen nem csupán odaadja magát a világos és elkülönített megismerésnek, de egyúttal meg is vonja magát tőle. És e mozzanat Descartes szerint lényegi eleme a végtelenre vonatkozó megismerésnek.

Descartes több helyen hangsúlyozza, hogy a végtelen megértésére irányuló kísérlet jóvátehetetlen hiba: „nevetséges lenne, ha mi, akik végesek vagyunk, [a végtelen] valamijének a meghatározására vállalkoznánk, és ezáltal végesnek feltételeznénk, miközben megpróbáljuk megérteni (*comprehendere*)” (*A filozófia alapelvei* I. 26, AT VIII-1. 14).<sup>18</sup> Azért hiba tehát a végtelen megértésére törekedni, mert ha a megértés bekövetkezik, akkor biztosak lehetünk benne, hogy megértésünk elvétette célját: nem azt értettük meg, mint amit meg akartunk érteni. Véges elmével megérteni csak véges dolgot lehet. A megértett végtelen nem végtelen, hanem véges, pontosabban: *indefinitum*. Következésképpen, ha a végtelen megismerése során nem mondunk le a megértésről, sőt, ha nem

<sup>17</sup> A negatív megértés eredménye nem más lenne, mint amit Descartes (ezen a helyen is) *indefinitum*nak, azaz határtalannak nevez. Ennek alapja véges mennyiség (kiterjedés, tartam, szám), amelynek a növelése során megértjük, hogy nem ütközhet határokbá. Az *indefinitum* azonban nem lehet világos és elkülönített megismerés tárgya.

<sup>18</sup> Lásd még Mersenne-hez írt levél 1630. április 15: „már nem végtelen lenne, ha képesek volnánk megérteni (*comprendre*)”, AT I. 147.

érezzük azt, hogy a végtelen ellene szegül megértésének, akkor biztosan nem a végtelennel van dolgunk.<sup>19</sup>

Gondolkodásunkkal érintjük a végtelent, belátjuk lényegét, ám egyúttal azt is belátjuk, hogy lényege, amire a megértés vonatkozna, kimeríthetlensége folytán megvonja magát a megértésünktől. Ez a mentális érintés mutatja fel legtisztábban azt a viszonyt, amely a véges elme és a végtelen között létesül a belátás pillanatában. Ám ez az érintésben nagyon erős feszültséggel terhes: váratlanul kettéválk ugyanis benne az, ami minden evidenciában együtt jár: belátás és megértés. Ez az esemény a megismerő és a megismert összemérhetetlenségének az eredménye. E felfoghatatlan belátásban éppúgy tapasztalatként adódik a megismert kimeríthetetlen végtelensége, mint a megismerő meghaladhatatlan végessége. A diszharmonia ily módon a szó legszorosabb értelmében egy határtapasztalathoz vezet: abban, ahogyan a végtelen ellene szegül megértésének, az elme saját végességét tapasztalja, miközben ugyanezen belátás a végtelen transzcendenciájának tapasztalatát is eredményezi.

\*\*\*

A végtelen és az evidencia viszonyának vizsgálata hangsúlyossá tette azt a tényt, hogy Descartes szerint az elme eredendően a végtelenre nyitott. E nyitottság kétféleképpen jellemzi az elmét: egyrészt úgy, hogy a végtelen az elme transzcendentális alapját képezi, másrészt úgy, hogy az elme képes a végtelent ideaként észlelni. Az első esetben a végtelen minden véges tárgyra vonatkozó észlelés horizontjaként határozódik meg, amely az észlelést lehetővé teszi, és amelyre implicit evidencia vonatkozik. A második esetben a végtelen észlelése explicité válik. A végtelen explicit észlelése minden egyéb észlelésnél evidensebb. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az elme a végtelent tárgyiasítaná, hiszen ez esetben a végtelen szükségszerűen lehatárolódna. A végtelen explicit észlelése csak határtapasztalatként lehetséges, amelyben kettéválk belátás és megértés. Noha a végtelen maximális evidenciával adja magát a belátás számára, megvonja magát a megértéstől. Ebben a határtapasztalatban a végtelen evidenciája éppoly fontos szerepet játszik, mint az elme végességének evidenciája. A végtelen evidens észlelése egyesíti Isten és az *ego* észlelését.

## IRODALOM

- Beysade, Jean-Marie 1992. The Idea of God and Proofs of His Existence. In J. Cottingham (szerk.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. 174–199.
- Beysade, Jean-Marie 2001. RSP ou Le monogramme de Descartes. In Jean-Marie Beysade *Études sur Descartes*. Paris, Seuil. 247–325.

<sup>19</sup> Lásd erről J.-L. Marion elemzését: Marion 1986. 244.

- Boros, Gábor 1998. *René Descartes*. Budapest, Áron Kiadó.
- Buzon, Frédéric de – Denis Kabouchner 2002. *Le vocabulaire de Descartes*. Paris, Ellipses.
- Curley, Edwin M. 2000. Vissza az ontológiai érvhez! Ford. Kaposi Dorottya. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk Descartes*. Budapest, Áron Kiadó. 223–251.
- Descartes, René 1670/1980. *Szabályok az értelem vezetésére*. Ford. Szemere Samu. In Descartes, René. *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René 1636/1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, IKON kiadó.
- Descartes, René 1640/1999. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1642/1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris.
- Descartes, René 1996. *Oeuvres*. Charles Adam, Paul Tannery (szerk.) 11 kötet. Paris, Vrin. (A tanulmányban erre a kiadásra AT rövidítéssel, a kötet- és az oldalszám megjelölésével hivatkozom.)
- Descartes, René 1998. *Oeuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (szerk.) 3. kötet. Paris, Garnier.
- Descartes, René 1981. *L'entretien avec Burman*. Szerk. Jean-Marie Beyssade. Paris, PUF.
- Kékedi Bálint 2009. Descartes és Arnauld az ideákban fellelhető materiális hamisságról. *Elpis*. 5. sz. (2009/2). 36–55.
- Laporte, Jean 1945. *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF.
- Lévinas, Emmanuel 1949/2001. La philosophie et l'idée de l'infini. In Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin. 229–247.
- Locke, John 1690/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Rodis-Lewis, Geneviève 1999. La transcendance cartésienne de l'infini. In Jean-Marie Lardic (szerk.) *L'infini entre science et religion au XVIIe siècle*. Paris, Vrin. 25–36.
- Marion, Jean-Luc 1981. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris, Vrin.
- Marion, Jean-Luc 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF.
- Marion, Jean-Luc 1992. Le phénomène saturé. In J.-L. Chrétien – M. Henry – J.-L. Marion – P. Ricoeur. *Phénoménologie et théologie*. Paris, Criterion. 79–128.
- Pascal, Blaise 1991. *Oeuvres complètes*. Szerk. Jean Mesnard. 3. kötet. Paris, Desclée de Brouwer.
- Pavlovits Tamás 2008. A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál (Lévinas Descartes-értelmezése). In Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László (szerk.) *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan. 59–72.
- Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat.