

Pavlovits Tamás

**„A fenséges Istennek szemléletében elnyerhető legfőbb boldogság”
Megjegyzések Descartes *Harmadik elmélkedésének*
utolsó bekezdéséhez**

Losonczi Péter emlékének

A Descartes *Harmadik elmélkedésében* található istenérv arra a tényre épül, hogy az elmében megvan Isten ideája. Ez az idea lehetővé teszi, hogy pusztán belső szemléléséből eljussunk annak bizonyos felismeréséhez, hogy az általa megjelenített dolog nemcsak az elmében, hanem rajta kívül is létezik. E bizonyosság abból fakad, hogy Isten ideája tartalmát tekintve különbözik minden más ideától, amennyiben végtelen. Descartes szerint van tehát az elmében egy olyan idea, amely a végtelent mint végtelent jeleníti meg. E tény nemcsak ontológiailag, hanem észleléseleméletileg is érdekes, hiszen feltehető az a kérdés, miként képes a véges elme a végtelent észlelni. Ez az észlelési viszony minden más perceptuális viszonytól különbözik, hiszen tárgya nem határtalan, hanem végtelen. A karteziánus terminológia szerint különbséget kell ugyanis tennünk a határtalan és a végtelen között. Ha egy tárgynak nem észleljük a határait, akkor határtalannak (*indefinitum*) kell neveznünk, ami különbözik a végtelentől (*infinitem*), amely Isten egyik attribútuma, és amely csak Istent illeti meg. Isten ideája olyan idea, amely a tökéletes végtelent vagy a végtelen tökéletességet jeleníti meg az elme számára: olyan tökéletességet, amely tovább már nem növelhető, mert abszolút. Az abszolút vagy tökéletes végtelenre vonatkozó észlelési aktus azért különleges, mert Descartes szerint Isten ideája minden más ideánál világosabban és elkülönítettebben adódik az elme számára, és így a lehető legegyszerűbb észlelésről van szó. Ugyanakkor ez az evidencia – megint csak minden más evidens észleléstől eltérően – nem jár együtt megértéssel. A végtelen ideája, noha minden másnál világosabb és elkülönítettebb, megérthetetlen marad az elme számára. Az evidencia és a megérthetetlenség sajátos feszültséget eredményez abban az észlelési aktusban, amely Istenre irányul. Az alábbi fejtegetésekben ezt a feszültséget szeretnénk közelebbről megvizsgálni a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése alapján. Ez a bekezdés Isten szemlélésének aktusát írja le olyan kifejezésekkel, amelyek nem tartoznak közvetlenül az észleléselemélet terminológiájához, és látszólag ebben a bekezdésben semmi nem utal az említett feszültségre. Értelmezésemben arra szeretnék rámutatni, hogy a látszat ellenére az itt leírt észlelési aktusnak is az az ellentmondás adja

a valóságos jelentését, amely az észlelés tárgyát képező idea rendkívüli világossága és megérthetetlensége között feszül.

1. A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése és értelmezési irányai

A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése – amely a francia fordításban két bekezdésre tagolódik – az *Elmélnedések az első filozófiáról* című műnek körülbelül a közepén található, és ily módon fontos szerepet tölt be a szöveg gondolati ívében. Ismeretes, hogy az *Első elmélkedés*ben hiperbolikussá tett kétely a *Második elmélkedés*ben a *cogito* bizonyosságába ütközik, amelyet a *Harmadik elmélkedés*ben egy újabb bizonyosság feltárása követ: Isten létée. Ez utóbbi újabb kérdéseket von magával a tévedés lehetőségére, a testi természet sajátosságaira, a saját test, valamint a kiterjedt valóság létre vonatkozóan, amelyeket a további elmélkedések tárgyalnak. A *Harmadik elmélkedés* végére érve Descartes tehát már a *cogito* és Isten bizonyosságára építhet, amikor nekivág a testi természet léte bizonyításának. Ám ahelyett, hogy rögtön nekifogna e vállalkozásnak, tesz egy kis kitérőt, amelyben visszatér a végtelen pozitív észlelésének kérdéséhez, és ír néhány mondatot az isteni fenség szemléléséről:

De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.¹

1 „Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplationem summam alterius vitae foelicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur.” (AT VII, 52; Descartes 1994, 65) „Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons nous dès maintenant qu'une semblable

Miután feltárta az elmében Istennek, azaz a végtelennek az ideáját legfőbb attribútu-
maival együtt, az *Elmékedések* alanya elidőzik ennek szemlélésénél, ami a lehető legna-
gyobb gyönyörűséggel tölti el. A szöveg egészének kontextusában ez a hely több okból is
érdekes. Descartes itt meglepő módon a hit igazságára hivatkozik, ami azért furcsa, mert
az *Elmékedések* gondolati ívének ezen a helyén, tehát a *Harmadik elmékedés* végén, a hit
igazságai egyelőre fel vannak függesztve. Az idézetben Descartes egyértelműen Szent Pál
korinthusiakhoz írt első levelének egyik versére utal.² Az *Elmékedésekben* (a Sorbonne-
hoz írt dedikációs levelet nem számítva) ez ama ritka szöveghelyek egyike, amelyekben
bibliai igazságokra történik utalás. Ez a szöveghely ráadásul beleilleszkedni látszik abba
a keresztény kontemplatív hagyományba, amely a legfőbb boldogságot az istenlátásban
jelöli meg, és amelyhez ebben az életben a személedés visz a legközelebb. Ezen utalások
folytán e bekezdésben az értelmezők olyan vallási tartalmak megnyilvánulását látják,
amelyek alátámaszthatják az *Elmékedések* úgynevezett vallási apologetikus értelmezését.
Ezt az értelmezést azonban kihívás elé állítja, hogy Descartes ezt a szöveghelyet nem az
Elmékedések legvégére illesztette be, mintegy a meditációk folyamatának végső lezárá-
saként és megkoronázásaként, hanem a folyamat közepén időzik el e személedésnél
hangsúlyozva, hogy csak „némi időt” szán rá, holott ez a foglalatosság az elme számára
a földi életben elérhető legnagyobb gyönyörűséget jelenti. Ez az ellentmondás számos
értelmezési lehetőséget kínál – érdemes röviden áttekintenünk néhányat.

Denis Kambouchner a *Méditations métaphysiques de Descartes* című könyvében az
Elmékedések értelmezésének két fő irányát különbözteti meg. Descartes főműve egyrészt
értelmezhető olyan nagyszabású szellemi vállalkozásként, amelynek célja a modern ter-
mészettudomány metafizikai alapjainak tisztázása, valamint a tudományos megismerés
bizonyosságának igazolása. Másrészt olvasható teológiai irányultságú műként is, amely
elsősorban a lélek halhatatlanságának és Isten létének racionális eszközökkel történő
igazolására törekszik.³ E kétféle értelmezést maga Descartes is bátorítja: az elsőt például
az olvasóhoz írott előszóban (*Prefatio ad Lectorem*), a másodikat a Sorbonne teológiai
fakultásához írt dedikációs levélben, amelyben a Sorbonne teológusainak approbációját
kérte műve számára. Noha az első értelmezés kézenfekvőbbnek tűnik, sokan érvelnek
amellett, hogy Descartes dedikációs levelét komolyan kell venni, és hogy az *Elmékedé-
sek* teológiai és vallásfilozófiai vonatkozásai legalább annyira fontosak, mint azok, ame-
lyek a tudomány metafizikai megalapozására irányulnak.

Néhány kortárs értelmezésre szeretnék röviden utalni, amelyek más-más aspek-
tusból ugyan, de fontosnak tartják a vallási-teológiai vonatkozásokat, miközben nagy

méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.” (AT IX, 41–42)

2 „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.” (1Kor 13, 12)

3 Kambouchner 2005, 63–113.

hangsúlyt fektetnek a harmadik elmélkedés utolsó bekezdésének értelmezésére. Az egyik Losonczi Péteré, aki kutatásai során nagy figyelmet szentelt az *Elmélkedések* lehetséges teológiai vagy pontosabban szólva vallásfilozófiai értelmezésének: „Azt az alapvető meggyőződésemet kívánom hangsúlyozni – írja –, hogy a descartes-i filozófiai program, s annak központi darabja, az *Elmélkedések* olyan vállalkozás, amely a maga egészében vallásfilozófiaiilag értelmezhető.”⁴ Losonczi számára az *Elmélkedések* újraértelmezését teszi lehetővé, ha egy olyan program megvalósításaként olvassuk a szöveget, amelyre X. Leó pápa az V. Lateráni zsinaton szólította fel a keresztény filozófusokat, és amelynek célja a lélek halhatatlanságának igazolása a természetes ész segítségével. Descartes a Sorbonne-hoz írt dedikációs levelében e törekvést sajátjának ismeri el, amikor kijelenti: „e feladat megoldásához nem haboztam hozzálátni”.⁵ E kontextusban a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése különösen fontossá válik, hiszen értelmezhető az *Elmélkedések* háttérben esetleg mindvégig meghúzódó teológiai vagy vallásfilozófiai tartalom felszínre bukkanásaként.⁶

Laurence Devillairs *Descartes et la connaissance de Dieu* című művében a kérdéses bekezdést Szent Ágoston *De libero arbitrio* című művének azon helyeivel állítja párhuzamba, melyek a bennünk élő Isten ragyogásának szemléletére vonatkoznak.⁷ Ezzel Devillairs folytonosságot tételez a keresztény kontemplatív hagyomány és a descartes-i szövegrész között. Devillairs szerint Pascalhoz hasonlóan Descartes-nál is tetten érhető a filozófusok istene valamint a hit élő Istene (Ábrahám, Izsák és Jákob Istene) közötti különbségtétel, és e tézis egyik alátámasztására szolgál nála az utolsó bekezdés.

Schmal Dániel *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája* című művében „Descartes és Diótíma” címmel egy egész fejezetet szentel e problémának.⁸ Az imént idézett értelmezőkkel ellentétben Schmal nem ért egyet azzal, hogy az utolsó bekezdés harmonikusan beleilleszkedne a keresztény kontemplatív hagyományba, és olyan elemekre hívja fel a figyelmet, amelyekkel szerinte Descartes távolságtartását akarta jelezni e hagyománnyal szemben. A szerző olyan értelmezést javasol, amely éppúgy érzékeny e hagyomány átalakítására tett kísérletre, mint e hagyomány átvételére. Szerinte a távolságtartás legfőbb jele, hogy az *Elmélkedések* alanya csak meghatározott, tehát korlátozott időt szán az isteni tökéletességek szemlélésére, és felhívja a figyelmet arra az ellentmondásra, amely ezen „öntörvényű gesztus” és a szemlélődésben átélt „elragad-

4 Losonczi 2002, 260–261.

5 AT VII, 3 (Descartes 1994, 8).

6 2006 novemberében Losonczi Péter Tallár Ferencsel közösen konferenciát szervezett Szombathelyen *Conditioes entis* címmel. Losonczi Péter „Descartes és az isteni szépség” címmel tartott előadásának középpontjában a fenti szöveghely részletes elemzése állt vallásfilozófiai szempontból. Sajnos a konferencia anyaga nem jelent meg, ezért erre a tanulmányára nem tudok pontosan hivatkozni.

7 Devillairs 2004, 99–102.

8 Schmal 2012, 17–26.

tatás” között feszül.⁹ Schmal szerint tehát a szöveg kétféle olvasata egyszerre érvényes: egyrészt az, amely összhangban áll a Sorbonne-hoz írt dedikációs levél célkitűzéseivel, másrészt az, amely racionális és voluntarista korlátok közé szorítja a hagyományban semminek nem alárendelt tevékenységet, a szemlélődést. A szerző szerint egy olyan „perspektívatörésről” van itt szó,¹⁰ amely a metafizikai és vallási tradíció modern átértelmezésének folyamatát jelzi a hagyományhoz képest.

Bár nem tartozik a kortárs Descartes-kommentátorok közé, de érdemes megemlítenünk, hogy Emmanuel Lévinas figyelmét is felkeltette a szöveghely, amelyet teljes terjedelmében idéz a *Totalité et infini* című művében a következő értelmezést fűzve hozzá:

A harmadik elmékedés utolsó bekezdése olyan viszonyt hoz létre a végtelennel, amely a gondolkodáson keresztül meghaladja a gondolkodást, és személyessé válik. A szemlélődés itt csodálássá, imádássá és örömmé lesz. Immár nem egy megismert és tematizált végtelen tárgyról, hanem egy fenségéről van szó. [...] E bekezdésben nem stílusbravúrt látunk, sem óvatos főhajtást a vallás előtt, hanem annak kifejeződését, ahogyan a megismerésnek köszönhetően a végtelen ideája átalakul, és a Fenséget arcként teszi hozzáférhetővé.¹¹

Lévinas a *Totalité et infini* című művében azt a karteziánus struktúrát, amely a végtelen pozitív észlelésére vonatkozik, a saját céljaira alakítja át: a végesnek a végtelenhez való viszonyát ő interszjektív viszonyként értelmezi oly módon, hogy a végtelen észlelését a másik ember arca biztosítja.¹² A *Harmadik elmékedés* utolsó bekezdéséhez fűzött értelmezése is ebbe az irányba mutat. Szerinte már Descartes-nál is tetten érhető a végtelen és a személyesség összefonódása, és erre utal itt a végtelen ideájának e sajátos jellemzése: a végtelen arccá válik, és arcként szemlélhető. E néhány példa, amelyet a teljesség igénye nélkül idéztünk fel, jól mutatja, milyen komplex értelmezést tesz lehetővé a *Harmadik elmékedés* utolsó bekezdése.

E tanulmányban nem célunk Descartes szándékainak vizsgálata, sem annak eldöntése, hogy az *Elmékedések* melyik értelmezési lehetőségét erősíti vagy gyengíti az adott szöveg. Ám fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy ez a részlet nemcsak központi helyet foglal el a mű egészében, hanem meg is töri annak gondolatmenetét, mind tartalmi, mind narratív szempontból. Tartalmilag azért, mert idegen elemeket emel be abba a gondolati térbe, amelynek tartalmait a korábbi elmékedések oly gondosan tisztázták és megvilágították, tudniillik a hit igazságait, amennyiben a túlvilági életről és az ott elnyerhető boldogságról esik szó. Narratív szempontból pedig azért, mert az *Elmékedések* narrátora itt „némi időre” felfüggeszti a további vizsgáldást. Teljesen egyetértünk

9 Schmal 2012, 23.

10 Schmal 2012, 23.

11 Lévinas 1994, 233. Saját fordításom.

12 Lásd erről Pavlovits 2008.

Schmal Dániellel, aki ennek kapcsán az idő „józan kiméréséről” beszél, miközben rámutat az e tevékenységgel kapcsolatos ráfordítás csekélysége és a tőle remélt haszon nagysága közötti ellentmondásra.¹³ Meglátásunk szerint azonban ez a sajátos eljárás magyarázható a descartes-i program természetével is anélkül, hogy ebben komolyabb szembeszegülést látnánk a kontemplatív hagyománnyal. A *Szabályok az értelem vezetésére* című mű legelején Descartes, úgy tűnik, előre megfogalmazza azt az elvet, amely megköveteli, hogy a *Harmadik elmélkedés* végén a szemlélődést korlátok közé szorítsa. Ez az elv pedig az igazság keresésének vágyával függ össze: „Semmi sem térít el jobban az igazság keresésének egyenes útjától, mint az, ha nem [az] általános célra, hanem bizonyos részleges célokra irányítjuk figyelmünket.”¹⁴ Az *Elmélkedések* általános célja az igazság keresése: erre már rögtön a mű elején rámutat a kétely radikalitása, amely az igazság megtalálásának biztos eszköze. Mi lehet azonban részleges cél, amely eltéríthet ettől az általános céltól?

Tiszteleges és dicséretre méltó célokra is gondolok, mert ezek gyakran igen finom módon tévesztenek meg bennünket, mint amikor azokat a tudományokat tanulmányozzuk, amelyek hasznosak az élet kényelme szempontjából vagy ama gyönyör tekintetében, amelyet az igazság szemléletében találunk, s amely talán az egyetlen teljes és semmiféle fájdalomtól meg nem zavart boldogság ebben az életben [quae in veri contemplatione reperitur, et quae fere unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas]. Mert a tudományok e gyümölcsseit jogosan várhatjuk ugyan, de ha munkánk közben gondolkodunk róluk, gyakran megesik, hogy elhanyagolunk sok mindent, ami szükséges más dolgok megismeréséhez, akár mert első pillantásra kevésbé hasznosnak, akár mert kevésbé érdekesnek látszik.¹⁵

Ez a szöveg tökéletes magyarázatát adja annak a látszólagos ellentmondásnak, amely a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdésében az idő korlátozása és a szemlélődés során átélt gyönyör között feszül. Noha Isten ideája mindazt az igazságot tartalmazza, amit csak tartalmazni lehet,¹⁶ és szemlélése az igazság szemlélése is egyben, ám belőle sok más

13 Schmal 2012, 18. Érdekességként érdemes megjegyezni, hogy a szöveg Descartes által ellenőrzött és jóváhagyott francia fordításában már korántsem ennyire drámai ez az ellentmondás. Noha a szemlélődésre fordított időt a „quelque temps” kifejezéssel határozza meg, a folytatásban találunk egy ezzel ellentétes fordulatot: „il me semble très à propos de m’arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs” (AT IX, 42, saját kiemelésünk). A folytatásban az „à loisir” kifejezés azt jelenti, hogy erre a tevékenységre annyi időt szánok, amennyit az igényel, vagy amennyi nekem tetszik, mert ebben semmi nem korlátoz.

14 I. szabály, AT X, 361 (Descartes 1980, 98).

15 AT X, 361 (Descartes 1980, 98).

16 „Isten ideája [...] a legteljesebb mértékben világos és elkülönített is, hiszen mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy valóságos és igaz [...], ebben az ideában benne foglaltatik.” (AT VII, 46; Descartes 1994, 58)

hasznos igazság is kikövetkeztethető, sőt kikövetkeztetendő, ami további munkát feltételez.¹⁷ Az Isten szemlélésekor átélt gyönyört, amely ez esetben részleges cél, alá kell hát rendelni az igazság kutatásának, ami az *Elméledések* általános célja. Ugyanakkor nem a *Harmadik elmélkedés* az egyetlen szöveghely a karteziánus korpuszban, ahol Descartes a tiszta metafizikai vizsgálódást időkorlátok közé szorítja. Ugyanez történik Erzsébet hercegnőnek írt második levelében, ahol nem javasolja, hogy bárki évente néhány óránál többet foglalkozzon metafizikával.¹⁸ Kétségtelenül igaz tehát, hogy a tudományok karteziánus struktúrájában a metafizika pozíciója gyökeresen megváltozik a hagyományhoz képest: minden tudás oromköve helyett minden tudás alapjává válik. Ez pedig pontosan jelzi, mennyire eltér Descartes a teológiai-vallási tartalmak értelmezése során az őt megelőző keresztény metafizikai hagyománytól.

2. Szemlélni (*intuire*), csodálni (*admirare*) és imádni (*adorare*)

Függetlenül attól, miként viszonyul a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése a keresztény kontemplatív hagyományhoz, e szöveg számunkra azért érdekes, mert egy észlelési viszonyt ír le. Vizsgáljuk meg minden részletében, mi jellemzi a szöveghely szerint ezt a viszonyt, és próbáljuk meg az itt leírtakat Descartes más szövegeire támaszkodva értelmezni.

Descartes egy tapasztalatot rögzít, miközben nemcsak az észlelés aktusáról ír, hanem a vele együtt járó affektusokról is. Az észlelés alanya az elme, amely saját belső látóképessége, azaz szemei (*acies ingenii*) által szemléli a végtelen ideáján keresztül Istent. Fontos különbség a *Harmadik elmélkedésnek* a végtelen ideájával foglalkozó szöveghelyeihez képest, hogy ezt az ideát itt egyszerűen fénylőnek írja le Descartes, másrészt pedig e fény hatalmasságáról és szépségéről beszél. A fény nagyságát az elme szemének látóképessége nem tudja teljes egészében befogadni. A magyar fordítás („homályba borult elmém szeme”) azt sejteti, hogy homályossága révén az elme eleve nem képes teljes ragyogásában szemlélni e fényt, ám a latin terminus (*caligare*) azt is jelenheti, hogy a fény *elvakítja* az elme szemét, miként azt a francia fordításban is olvassuk.¹⁹ Descartes három igével adja vissza az elme mint alany és a végtelen ideája mint tárgy között létrejövő észlelési aktust: szemlélni (*intuire*), csodálni (*admirare*) és imádni (*adorare*). Ezek az igék azért fontosak, mert általuk rajzolódik ki az az affektív viszony, amely együtt jár a végtelen

17 Lásd AT VII, 52 (Descartes 1994, 65): „De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersmind más, ebből származó igazságokat gyűjtenék egybe [...]” Jól látható, hogy az elmélkedéseket mindvégig az igazság megismerésének vágya hajtja.

18 Descartes levele Erzsébet hercegnőhöz, 1643. június 28. (Descartes 2000, 113–114).

19 „[M]on esprit [...] en demeure en quelque sorte ébloui” – ahol egyébként nem szemekről, hanem az elméről esik szó.

észlelésével. A továbbiakban tehát a végtelen észlelésének e három jellemzőjét próbáljuk megmagyarázni.

Az első ige (*intuire*) még a tiszta percepció szintjén marad. Az *intuire* Descartesnál az elmének azt a képességét jelenti, amely által mentális tárgyakat képes közvetlenül szemügyre venni és evidensen megismerni. A *Szabályok az értelem vezetésére* című műben e képesség összekapcsolódik a világos és elkülönült megismeréssel, ami lehetővé teszi annak magyarázatát, hogy miért a végtelen ideája a legvilágosabb és a legelkülönítettebb minden megismerhető idea közül. Az *Alapelvekben* Descartes ezt a megismerőképességet „természetes világosságnak” (*lumen naturale*) nevezi: „az Isten által adományozott megismerőképességünk, amelyet természetes világosságnak hívunk, soha egyetlen tárgyat sem észlel, amely ne lenne igaz abban a vonatkozásban, amelyben észleli”.²⁰ A szóhasználat jól mutatja, hogy Descartes messzemenően kiaknázza a fény-metaforát a megismerés leírása során. Az elme megismerő képessége egyfajta *fény* vagy *világosság*, amely ha egyszerű tárgy, vagy egyszerű tárgyak kapcsolata felé fordul, akkor azok *világosan* adódnak a megismerés számára. Az ezzel kapcsolatos szövegekben azonban nincsen arról szó, hogy a tárgyak önmagukban fénylenek, inkább azt látjuk, hogy az elme fénye vetül rájuk, és ez biztosítja a megismerésüket. A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdésében azonban más a helyzet: itt nyilvánvaló, hogy maga az idea fénylik, mégpedig olyan fényességgel, hogy az elme szeme elvakul tőle. A kérdés az, hogyan magyarázható meg e fénylés fenomenológiailag.

Itt nyilvánvalóan egy metaforáról van szó. A fénylés abból érthető meg, hogy az elme ez esetben a végtelen tökéletesség ideája felé fordul, amelyben valami olyant észre, amit sehol máshol. Az észlelési tapasztalat rendkívüliségét jelzi, hogy a végtelen tökéletesség az ideán túláradó *többletként* adódik az észlelés számára, amit Descartes hatalmas fényként és szépségként ír le. Az ideában van tehát egy olyan többlet, amely túlrad az észlelés lehetséges keretein, és soha nem lehet észlelés tárgya. Ezért kell olyan fényességként jellemezni, amely független az elme látó- és megismerőképességétől. Az elme eleve véges, szeme csak bizonyos fényességet képes észlelni, egy fokon túl azonban már „elvakul”. Ám az elvakulás is csak metaforikusan értelmezhető, hiszen nem olyan tapasztalat ez, mint amikor a Napba nézünk, ami fájdalommal jár, és arra kényszerít, hogy becsukjuk a szemünket. Ez az elvakulás nem fájdalmas, és nem kényszerít a szemlélődés megszakítására, ezért csak azt fejezi ki, hogy a látvány meghaladja a szellemi látás befogadóképességét. A végtelent jellemző túláradó és a véges elme számára befogadhatatlan fényesség ugyanazt jelenti, amit az idea megérthetetlensége: meg tudjuk érinteni, de nem tudjuk átölelni; tudjuk, hogy van, de gondolkodásunkkal nem tudjuk felfogni (*comprehendere*). Az *Alapelvekben*, ahol Descartes a szemlélődésről beszél, erre helyezi a hangsúlyt:

20 PP I 30, AT VIII, 16 (Descartes 1996, 41).

Jóllehet nem fogunk fel mindent, ami Istenben van, még sincs semmi, amit oly világosan ismernénk, mint az ő tökéletességeit. Egyáltalán nem látok ebben nehézséget azok számára, akik hozzászoktatták elméjüket Isten szemléléséhez, és felfigyeltek az ő végtelen tökéletességeire. Mert bár nem értjük meg őket, mivel a végtelennek olyan a természete, hogy a véges gondolkodás nem képes megérteni, mégis világosabban és elkülönítettebben észleljük e tökéletességeket, mint az anyagi dolgokat, mivel egyszerűbbek és határtalanok lévén, amit észlelünk belőlük, sokkal kevésbé zavaros, mivel jobban megtöltik gondolkodásunkat [mint a határolt dolgok].²¹

Itt a hatalmasságnak a gondolkodással való kapcsolatát úgy jellemzi Descartes, hogy az minden másnál jobban megtölti az elmét. Ez nemcsak annyit jelent, hogy teljesen kitölti, hanem azt is, hogy túlcsoordul rajta. A hatalmas fényesség vakító szépsége ezt a túlcsoordulást írja le metaforikus módon.

A következő ige a csodálatot fejezi ki (*admirare*), amely már nyilvánvalóan olyan észlelési viszonyra utal, amely érzelmekkel jár együtt, hiszen a csodálat vagy csodálkozás egy szenvedély.²² Descartes részletesen elemzi a csodálat szenvedélyét *A lélek szenvedélyei* című művében. Az úgynevezett elsődleges szenvedélyek közé sorolja, amelyekből a többi szenvedély felépül, és abból is az első helyre, ugyanis még azelőtt jelenik meg, hogy megállapíthatnánk, vajon tárgya hasznos-e vagy káros a lélek számára, miközben a többiek esetében (szeretet, gyűlölet, vágy, öröm, szomorúság) ez egyértelmű. A csodálat meghatározása így hangzik: „Amikor az első találkozás valamilyen tárggyal meglep bennünket, s újnak vagy erősen különbözőnek ítéljük mindattól, amit azelőtt ismertünk, vagy attól, amilyennek feltételezésünk szerint lennie kell, ez csodálkozásra készítet bennünket és meglepődünk.”²³ A kérdés mármost az, vajon *A lélek szenvedélyeiben* és a *Harmadik elmékedés* végén ugyanarról a csodálatról van-e szó. A kettőben kétségtelenül vannak közös jegyek. *A lélek szenvedélyeiben* található fenti meghatározás szerint a lélek azt csodálja, amit újnak és a korábbi ismereteitől eltérőnek tart, a 75. paragrafus pedig ezt azzal egészíti ki, hogy a csodálat tárgyát képező dolgok ritkák, rendkívüliek, és azért tűnnek fel ilyennek, mert korábban nem ismertük őket, vagy mert különböznek az általunk tudott dolgoktól. Még ha a végtelen ideájára nem is érvényes, hogy „ritka” (noha csak egy van belőle), sem az, hogy újszerű, mindenképpen jellemző rá a rendkívüliség, hiszen nemcsak abban különbözik minden más ideától, hogy világosabb és elkülönítettebb, hanem hogy evidens észlelése nem jár együtt megértésével. Ezt a végtelen tökéle-

21 PP I, 19, AT VIII, 12 (Descartes 1996, 35).

22 Terminológiailag a *Harmadik elmékedésben* található *admirare* és *admirer* nehezen megkülönböztethető *A lélek szenvedélyeiben* használt *admiration*tól, annál is inkább, mert Descartes többször használja a szó igei változatát („nous l’admiron”: §53 AT XI, 373 „qu’on admire”: §71, AT XI, 381. stb.). Pedig kézenfekvő volna a magyar megkülönböztetést használni „csodálat” és „csodálkozás” között.

23 PA §53, AT XI, 373 (Descartes 2012, 96).

tességnek mint tartalomnak minden véges formán való túlszordulása magyarázza. Ilyen értelemben tehát rendkívüli észlelési tapasztalatot eredményez, amely méltán nevezhető csodálatosnak. Látni kell azonban, hogy *A lélek szenvedélyei* szerint a csodálat nem feltétlenül pozitív szenvedély. Noha Descartes elismeri erényét abban, hogy a tudományok és a tudás elsajátítására sarkall, ám a túlzásba vitt csodálatot igen károsnak tartja, mert megzavarja az ész helyes használatát, és ezért az elmének meg kell szabadulnia tőle: „bármennyire is jó, ha velünk születik valamelyes hajlam e szenvedélyre, mert alkalmassá tesz bennünket a tudományok elsajátítására, később meg kell próbálnunk a lehető legjobban megszabadulni tőle”.²⁴ Ez nyilván nem érvényes a végtelen ideája kiváltotta csodálatra. Épp ellenkezőleg. Az *Alapelvek*ben ezt írja Descartes a végtelen szemléléséről: „Nincsen semmilyen más gondolkodási mód, amely jobban segítene tökéletesíteni az értelmünket, és amely fontosabb lenne ennél.”²⁵ Amíg a hétköznapi csodálat összezavarja az értelmet, addig a végtelen csodálata tökéletesíti azt. További különbséget jelent, hogy *A lélek szenvedélyei*ben leírt csodálat szoros értelemben vett szenvedély, ami azt jelenti, hogy közvetlen kiváltó oka a test, amelynek hatását a lélek *elszenvedí*: „legelőszőr is az agyban megjelenő azon benyomás okozza, amely a tárgyat megjelenítve kiemeli ritkaságát, és ebből fakadóan különösen figyelemre méltó voltát”.²⁶ A végtelen szemlélés észlelés ugyan, és mint minden észlelés, tág értelemben véve szenvedélynek tekinthető, ám mivel itt egy olyan tárgyra vonatkozik a szemlélés, amely veleszületett, nem kívülről, hanem belülről adódik, és mivel világos és elkülönített megismerés vonatkozik rá,²⁷ ezért csak a lehető legáltalánosabb értelemben tekinthető szenvedélynek. Ahhoz, hogy a végtelen ideáját szemügyre vegyük, csak az akarat elhatározása, azaz cselekvés szükséges, és szemlélésekor semmi olyant nem szenved el az elme, ami a testből származna. Ám úgy tűnik, mégsem alaptalan itt valaminek az elszenvedéséről és így csodálatról beszélni. A csodálat – meghatározása szerint – valami olyanra irányul, amit még nem ismerünk. Noha a végtelen ideájában a tökéletes végtelen a lehető legnagyobb világossággal adódik a megismerés számára, mégis ellene szegül megismerésének, amennyiben megérthetetlen marad. Ez az ellenállás pedig semmit sem enyhül azzal, ha elmélyítjük a végtelenre irányuló szemlélődésünket. Ezért sajátos feszültség jellemzi ezt az észlelést, és ez teszi rendkívülivé. Olyan csodálatról van itt szó, amely cselekvés és szenvedés egyszerre: a megismerés és a megismerés lehetetlenségének vegyes tapasztalata.

A végtelenre vonatkozó észlelési viszonyt jellemző harmadik ige – imádni (*adorare*) – meglehetősen ritkán fordul elő Descartes-nál, ezért nehéz más descartes-i szöveghelyet segítségül hívni magyarázatához. A kifejezés vallási jelentést hordoz, és olyan

24 PA §76, AT XI, 385 (Descartes 2012, 104).

25 PP I, 19, AT VIII, 12 (Descartes 1996, 35).

26 PA §70, AT XI, 380 (Descartes 2012, 101).

27 „A szenvedélyeket észleléseknek nevezhetjük [...], ezt azonban semmiképpen sem tehetjük meg, amikor e szót csak evidens ismeretek jelölésére alkalmazzuk.” (PA §28, AT XI, 349; Descartes 2012, 81–82)

érzelmeket fejez ki, amelyeket a szent jelenléte ébreszt a lélekben. Ez az egyetlen olyan mozzanat a szövegben, amely alapul szolgálhat Lévinas értelmezésének, aki szerint a végtelenre vonatkozó észlelési viszony itt személyes viszonyba fordul át, ahol a végtelen arcként jelenik meg. Az arcot csak nagyon tág értelemben, mint a személyesség formáját értelmezhetjük itt, elfogadva azt a feltételezést, hogy az imádás tárgya szükségszerűen személy. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az imádás nem annyira a tárgyról árul el valamit, hanem inkább az észlelő alanyról, pontosabban arról az érzelmi állapotról, amelyet az észlelő alanyban a végtelen vakító szépségének észlelése kivált. Mersenne-nek írt egyik levelében Descartes erős kritikával illeti azt a módot, ahogyan egy kortársa, Jean-Baptiste Morin egyik művében a végtelenről beszél. Ennek kapcsán teszi a következő megjegyzést:

Legfőbb hibája, hogy úgy tárgyalja mindenhol a végtelent, mintha elméje fölötte állna, és mintha meg tudná érteni a tulajdonságait. Olyan hiba ez, amelyet majdnem mindenki elkövet, és amelyet gondosan igyekeztem elkerülni, mert mindig csak úgy viszonyultam a végtelenhez, hogy alávessem magam neki, nem pedig úgy, hogy meg akarjam érteni.²⁸

Az alávetés vagy meghajlás (*se soumettre*) a tisztelet kifejeződése, amely annak elismerése, hogy valami meghalad minket. Descartes itt arra utal, hogy nem elég belátni, hogy a végtelen megérthetetlen a számunkra, de egyúttal le is kell mondanunk arról a vágyunkról, amely a megértésére irányul, annak ellenére, hogy a legnagyobb világossággal ismerjük meg. Az imádás talán arra az összetett érzésre utal, amelyet egyrészt a fölfoghatatlan szépségű fény észlelése feletti öröm, másrészt annak hódolatteljes elfogadása alkot, hogy ez a fény soha nem lehet tökéletes birtokunk, mert végtelenül meghalad minket. A meghajlás, az alávetés, a tisztelet, az alázat és az imádás a véges emberi értelmet végtelenül meghaladó tökéletesség észlelése során az emberi lélekben zajló érzelmi változásokat jeleníti meg.

3. A végtelen tapasztalata

A lélek tehát a végtelen szemlélése során olyan érzelmeket él át, amelyek értelmezhetőek vallási kontextusban is. A szöveg utolsó mondatában explicit utalást találunk a keresztény teológiának a túlvilági boldogságra vonatkozó tanítására, amely hitigazság. Noha meglepő ezen a helyen hitigazságokkal találkozni, ám a hitre vonatkozó félmondatnak szigorú értelemben véve itt nincsen különösebb jelentősége. Lehet egyfajta hipotézisként értelmezni, amelynek igazságértéke még nincsen igazolva. Annál fontosabb a

²⁸ Mersenne-hez 1641. január 28, AT III, 293–294.

mondat befejező része, hiszen ez már nem egy hipotézisre, hanem egy tapasztalatra utal. Ez a tapasztalat nem más, mint az a gyönyör, amelyet a szemlélődés kivált a lélekben. A végtelen vakító fényének észlelése olyan gyönyörérettel jár, amely minden más gyönyört meghalad. A gyönyör az öröm legfelsőbb foka. Az öröm szintén egy szenvedély, meghatározása szerint „a lélek jóleső megmozdulása, amely annak a jónak az élvezete, melyet az agy benyomásai a sajátjaként jelenítenek meg a számára”.²⁹ Ám a végtelen csodálatához hasonlóan a végtelen szemléléssel együtt járó gyönyört sem az agyban keletkezett benyomások okozzák, hiszen ekkor a lélek saját mentális tartalmát veszi szemügyre. Descartes hangsúlyozza is, hogy különbséget kell tenni a testi forrásra visszavezethető öröm és a „tisztán intellektuális öröm” (*la joie purement intellectuelle*) között. Ez utóbbi ugyanis a lélekből ered: „pusztán a lélek cselekvése révén jön létre a lélekben, s amelyről elmondhatjuk, hogy önmagában kiváltott jóleső megmozdulás, amely annak a jónak az élvezete, amelyet az értelme jelenít meg a sajátjaként a számára”.³⁰ Noha megérthetetlensége révén teljesen más, sőt idegen, a végtelent az értelem mégis sajátjaként észleli, hiszen az elme teljes egészében tartalmazza ezt az ideát, amely nemcsak részben, hanem tökéletesen megjeleníti számára a végtelent.³¹ Márpedig a tökéletes végtelen nemcsak egy a javak között, hanem kétségtelenül a legfőbb jó, amelyet az elme teljes egészében birtokol, noha végtelenül túlcsoordul véges keretein. Ebből érthető meg, hogy ez az öröm minden lehetséges tisztán szellemi öröm közül a legnagyobb, olyan gyönyörűség, „amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben”.

A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése nem csupán visszatér egy kis időre a végtelen szemlélésére, hanem tovább mélyíti annak az észlelési viszonynak a leírását, amely a pozitív végtelenre vonatkozik. Annak ellenére, hogy Descartes itt a *Harmadik elmélkedés* általános kontextusához képest új elemeket hoz be (hitigazságok, metaforák, érzelmek), a részletes elemzés azt mutatja, hogy a kérdéses szöveghely nem egy elragadtatás érzelmdús irodalmi leírását tartalmazza, hanem szigorúan megmarad azokon az értelmezési kereteken belül, amelyeket az *Elméltetések* korábbi eljárásai kijelöltek, miközben ki is egészíti ezeket új elemekkel. A végtelenre vonatkozó észlelési viszony leírásának minden részlete abba a részbe illeszkedik, amely a végtelen világos és elkülönített megismerése és megérthetetlensége között nyílik meg. A pozitív végtelen észlelésének evidenciájában olyan többlet foglaltatik benne, amelyet az elme képtelen megérteni. A végtelen ideája által az elme többet gondol el annál, mint amennyit elgondolni képes. Ez pedig olyan határtapasztalatot eredményez, amelyet Descartes a vakító szépségű fény metaforájával ír le. E fényt szemlélve az elmén úrrá lesz a csodálat, a lehetséges legnagyobb gyönyört éli át, miközben tisztelet és alázat tölti el a szemlélet tárgyával szemben.

29 PA §91, AT XI, 396 (Descartes 2012, 111).

30 PA §91, AT XI, 396 (Descartes 2012, 111).

31 Lásd ezzel kapcsolatban Descartes-nak az *Ellenvetések* ötödik sorozatára adott válaszát (AT VII, 368).

Bibliográfia

- Descartes, René. 1996. *Œuvres complètes*, szerk. C. Adam – P. Tannéry. 11 kötet. Paris: Vrin. [AT]
- Descartes, René. 1980. „Szabályok az értelem vezetésére”. Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 97–167. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1994. *Elmékedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris. [PP]
- Descartes, René. 2000. *Test, lélek, morál, politika, vallás*. Ford. és szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.
- Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*, szerk. Boros Gábor. Ford. Dékány András et al. Budapest: L'Harmattan. [PA]
- Devillairs, Laurence. 2004. *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris: Vrin.
- Kambouchner, Denis. 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale, Méditation I*. Paris: PUF.
- Lévinas, Emmanuel. 1994. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer Academic.
- Losonczy Péter. 2002. „Egy másik »Meditationes«? Kísérlet az »Elmékedések« vallásfilozófiai olvasatának megalapozására”. In *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsi Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, 259–270. Budapest: Atlantisz.
- Pavlovits Tamás. 2008. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál: Lévinas Descartes értelmezése”. In *Transzcendencia és megértés: etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter et al., 59–72. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest: Gondolat.