

Elmélkedések az első filozófiáról

René Descartes

Elmélkedések az első filozófiáról

René Descartes

Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humane corpore distiuctio, demonstratur 1642.

© Hungarian Edition Atlantisz Könyvkiadó Kft.

Fordította: Boros Gábor

A fordítást az eredetivel egybevetette: Kendeffy Gábor

ISBN 963 7978 5

ISSN 0866-0379

Mesteriskola sorozat

Atlantisz Könyvkiadó

Felelős kiadó: Miklós Tamás

Tartalom

.....	v
1. René Descartes üdvözlétét küldi a szent teológia párizsi fakultásának dékánja és doktori, az oly igen tudós és hírneves férfiak részére	v
2. (7) Előszó az olvasóhoz	vii
3. (12) Az itt következő hat elmélkedés szinopszisa	ix
1. (17) Elmélkedések az első filozófiáról... ..	1
1. Első elmélkedés	1
2. Második elmélkedés	3
3. Harmadik elmélkedés	7
4. Negyedik elmélkedés	15
5. (63) Ötödik elmélkedés	19
6. Hatodik elmélkedés	22
2. Függelék	30
1. Az első ellenvetések	30
2. A szerző válaszai az első ellenvetésekre	30
3. Az ellenvetések második sorozata	32
4. Válaszok a második sorozat ellenvetésre	32
5. (160) Észérvek, melyek Isten létezését és a léleknek a testtől való különbségét bizonyítják	34
5.1. Definíciók	34
5.2. Posztulátumok	35
5.3. Axiómák, vagyis közös fogalmak	36
5.4. 1. tétel	36
5.5. 2. tétel	37
5.6. (168) 3. tétel	37
5.7. Következtetett tétel	37
5.8. 4. tétel	38
6. (171) Az ellenvetések harmadik sorozata a szerző válaszaival	38
6.1. I. ellenvetés: az első elmélkedéshez (Azokról a dolgokról, amelyek kétségbevonhatók)	38
6.2. Felelet	38
6.3. II. ellenvetés: a második elmélkedéshez (Az emberi elme természetéről)	39
6.4. Felelet	39
6.5. (177) III. ellenvetés	40
6.6. Felelet	40
6.7. IV. ellenvetés	40
6.8. Felelet	41
6.9. V. ellenvetés: a harmadik elmélkedéshez (Istenről)	41
6.10. (181) Felelet	42
6.11. VI. ellenvetés	42
6.12. Felelet	42
6.13. VII. ellenvetés	42
6.14. Felelet	42
6.15. (184) VIII. ellenvetés	43
6.16. Felelet	43
6.17. IX. ellenvetés	43
6.18. Felelet	43
6.19. (186) X. ellenvetés	43
6.20. Felelet	44
6.21. XI. ellenvetés	44
6.22. Felelet	45
6.23. (90) XII. ellenvetés: a negyedik elmélkedéshez (Az igazról és a hamisról)	45
6.24. Felelet	45
6.25. XIII. ellenvetés	45
6.26. Felelet	46
6.27. (193) XIV. ellenvetés: az ötödik elmélkedéshez (A materiális dolgok lényegéről)	46
6.28. Felelet	46

6.29. XV. ellenvetés: a hatodik elmélkedéshez (A materiális dolgok létezéséről)	46
6.30. Felelet	47
6.31. Utolsó ellenvetés	47
6.32. Felelet	47
7. (196) Az ellenvetések negyedik sorozata	47
8. (218) Válasz az ellenvetések negyedik sorozatára	48
9. Az ellenvetések ötödik sorozata	51
9.1. (257) Az első elmélkedéshez	51
9.2. A második elmélkedéshez	51
10. (347) A szerző válaszai az ellenvetések ötödik sorozatára	57
10.1. (348) Az első elmélkedés kapcsán tett ellenvetésekről	57
10.2. A második elmélkedés kapcsán tett ellenvetésekről	58
11. (412) Az ellenvetések hatodik sorozata	61
12. (422) Válasz az ellenvetések hatodik sorozatára	62
13. (451) Az ellenvetések hetedik sorozata a szerző válaszaival, avagy Értekezés az első filozófiáról	63
13.1. (479) Megjegyzés	63
3. Utószó	65
4. Tájékoztató irodalomjegyzék	68
1. I. A XVI-XVII. század társadalmáról, világképéről, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetről a következő művek adnak első tájékoztatást	68
2. II. Descartes filozófiájának a XVII. század szellemi életébe való belehelyezését könnyítik meg a következő munkák	68
3. III. Descartes műveinek kritikai kiadása	69
4. IV. Descartes-művek magyar kiadásai	69
5. V. Descartes-életrajzok	69
6. VI. Descartes filozófiáját tárgyaló fontosabb összefoglaló művek	70
7. VII. Egyes részterületeket tárgyaló művek	70
8. VIII. Tanulmánykötetek	71
9. IX. Egyes problémákkal foglalkozó tanulmányok	72
9.1. a. Életrajz	72
9.2. b. Analitikus és szintetikus módszer	72
9.3. c. A cogito-érv	72
9.4. d. Istenérvek	72
9.5. e. Nyelvelmélet	73
9.6. f. Descartes, történelem, retorika	73
9.7. g. Descartes és a tudományok	73

1. René Descartes üdvözlétét küldi a szent teológia párizsi fakultásának dékánja és doktorai, az oly igen tudós és hírneves férfiak részére

Minthogy igen alapos ok készítetett engem arra, hogy ezt az írást Önök elé tárjam, s éppoly alapos okuk lesz meggyőződésem szerint Önöknek is, hogy ezt az írást, mihelyst megismerték célkitűzésemet, védelmükbe vegyék, nem is tudnám alkalmasabb módon figyelmükbe ajánlani, mint úgy, hogy néhány szót szólok arról, milyen szándék vezérelt megírásakor.

Mindig is úgy véltem, hogy azon kérdések közül, amelyeket inkább a filozófiában, mintsem a teológiában kell bizonyítani, két kérdés a legfontosabb: Isten illetve a lélek kérdése. Mert jóllehet, nekünk, hívőknek elegendő hittel hinnünk, hogy az emberi lélek nem pusztul el (2) a testtel együtt, s hogy Isten létezik, ám a hitetleneket aligha győzi meg bármiféle vallás és erkölcsi erény, ha nem bizonyítjuk be számukra e két tételt a természetes ész által. S mivel ebben az életben a vétek gyakorta nagyobb jutalomban részesül, mint az erény, kevesen követnék inkább a helyest, mint a hasznost, ha nem félnék Istent, s ha nem számítanának egy másik életre. S jóllehet persze teljességgel igaz az, hogy azért kell hinnünk Isten létezését, mert a Szentírás ezt tanítja, s másfelől a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk – hiszen, ha egyszer a hit Isten adománya, akkor ugyanaz, aki megadta kegyelmét arra, hogy minden mást higgyünk, azt is előidézheti, hogy az ő létezésében higgyünk –, ezt mégsem tarthatjuk a hitetlenek elé, mivel körbenforgó okoskodásnak tekintenék. Ezenfelül úgy látom, hogy nem csupán Önök és valamennyi többi teológus állítja, hogy Isten létezése a természetes ész által is bizonyítható, hanem a Szentírásból is arra a következtetésre juthatunk, hogy ez igazságot könnyebb fölismeri, mint azokat, amelyek a teremtett dolgokra vonatkoznak; sőt olyannyira könnyű, hogy kárhoztatandók azok, akik nem ismerik föl. Nyilvánvaló ez abból, amit a Bölcsesség könyvének 13. fejezetében olvasunk: „Még sincs mentségük ezeknek sem. Ha egyszer olyan nagy szellemi készségük volt, hogy át tudták kutatni a világot, honnét van, hogy nem találták meg előbb ennek urát?”^{*} A rómaiakhoz írott levél elején pedig azt írja az Apostol, hogy „nincs hát mentségük”. Ám ugyanott a következő szavak – „Ami ugyanis megtudható az Istenről, az világos előttük” – pedig egyenesen arra figyelmeztetnek bennünket, hogy mindazt, amit Istenről tudhatunk, pusztán a saját elménkől merített érvekkel is igazolhatjuk. Ezért aztán úgy véltem, nagyon is helyénvaló lesz, ha megvizsgálom, hogyan is lehet ezt megtenni, azaz, milyen úton ismerhető meg Isten könnyebben és bizonyosabban, mint a világ dolgai.

Ami pedig a lelket illeti, még ha sokan úgy vélik is, (3) hogy nem könnyű megvizsgálni természetét, s még ha nem állják is egyesek azt állítani: az emberi érvek azt támasztják alá, hogy a testtel együtt elpusztul, s az ellenkezője csupán a pusztá hittel tartható, mégis, mivel a X. Leó pápa idejében megtartott lateráni zsinat 8. ülése elítéli ezeket az embereket, s kifejezetten felhívja a keresztény filozófusokat, hogy semmisítsék meg érveiket, s erejükhez mérten bizonyítsák az igazságot, e feladat megoldásához sem haboztam hozzálátni.

Ezen túlmenően, mivel sok istentelenről tudok, akik pusztán csak azért nem akarnak Istenben s az elmének a testtől való elkülöníthetőségében hinni, mert azt állítják: eddig még senki sem volt képes ezeket bizonyítani (noha persze semmiképp sem értek egyet velük, hiszen épp ellenkezőleg: úgy vélem, hogy csaknem valamennyi érv, amelyet kiváló férfiak e kérdések megoldására alkottak, rendelkezik elegendő bizonyító erővel, s meg vagyok győződve róla, hogy aligha lehetséges olyan érv, amelyet korábban még senki sem fedezett volna föl), mégis azon a véleményen vagyok, hogy nincs a filozófiában hasznosabb vállalkozás annál, mint ha egyszer valamennyi érv közül a legjobbakat gondosan összegyűjtjük, s oly pontosan és oly alaposan fejtsük ki őket, hogy a későbbi nemzedékek ne vonhassák kétségbe bizonyíték voltukat. Végül pedig, mivel néhányan, akik tudják rólam, hogy kifejlesztettem egyfajta módszert a tudományokban föllelhető nehézségek megoldására – persze nem új ez a módszer, hiszen mi lehet régebbi az igazságnál, de olyan, amelyet kétségkívül szerencsésen tudtam alkalmazni más kérdések vizsgálatakor – erőteljesen ösztönöztek engem, ezért aztán kötelességemnek éreztem, hogy valamelyest e kérdéssel is foglalkozzam.

(4) Mindaz pedig, amit nyújtani tudtam, benne foglaltatik ebben a tanulmányban. Nem mintha össze akartam volna gyűjteni benne mindazokat a különféle érveket, amelyeket az említett tételek bizonyítására föl lehet hozni – ez nem is érné meg a fáradságot, hacsak nem azon kérdések kapcsán, ahol még nem találhatunk eléggé bizonyos érveket. Csak az első s legkiválóbb gondolatmeneteket követtem, melyeket ily módon a lehető legbizonyosabb és legnyilvánvalóbb bizonyításokként bátorodom végre Önök elé tárni. Hozzáteszem: emez érvek olyanok, hogy nem találhatni egyetlen, az emberi elme előtt rejtve lévő utat sem, amelyen járva valaha is fölfedezhetnénk jobbakat. Az ügy fontossága ugyanis, s Isten dicsősége, amelyet mindez szolgálni hivatott, arra

^{*}A Biblia-idézeteket a következő kiadásból vettük: Budapest, Szent István Társulat, 1976.

kényszerít, hogy e helyütt kissé szabadabban beszéljek önmagamról, mint ez különben szokásom. De bármennyire bizonyosnak és meggyőzőnek tekintem is ez érveket, azért még meg vagyok győződve arról, hogy nem mindenki számára alkalmasak. Mert ha például a geometriát tekintjük, noha Arkhimédész, Apollónius, Papposz és mások írásait mindenki a legmeggyőzőbbnek s a legbizonyosabbnak tartja is azon az alapon, hogy nincs egyetlen olyan részük, mely önmagában tekintve ne lenne igen könnyen fölfogható, vagy ahol a következmény a megelőzőekkel ne állna a legtökéletesebb összhangban, mégis, mivel ez érvelések kissé hosszúak, s igen figyelmes olvasót feltételeznek, csak nagyon kevesen értik meg őket. Ezért, noha azok az érvek, amelyeket itt alkalmazok, véleményem szerint bizonyosság és evidencia tekintetében a geometriai érvekkel egyenlőek vagy talán túl is tesznek azokon, mégis attól félek, sokan nem képesek megfelelőképp fölfogni őket, egyrészt mert ugyancsak kissé hosszúak, s mindegyik a többitől függ, másrészt és kiváltképp pedig azért, mert mindenféle előítéllettől mentes elmét föltételeznek, mely könnyedén kivonja magát az érzékek gyámsága alól. Másfelől bizonyosan nem találunk a világban több metafizikára, mint geometriára alkalmas embert. Ezenkívül (5) még abban is különböznek egymástól, hogy a geometriában, minthogy mindenki meg van győződve arról, hogy semmi olyasmiről nem írnak, aminek nincs szigorú bizonyítása, a tanulatlanok inkább abba a hibába esnek, hogy felfogóképességük fitogtatása közben helyesnek fogadják el a hamisat, mintsem abba, hogy hamisként utasítanak el az igazat. A filozófiában azonban, ezzel ellentétben, mivel mindenki azt hiszi, hogy semmi sincs, amivel kapcsolatban ne lehetne egymásnak ellentmondó álláspontok mellett is érvelni, csak kevesen kutatják az igazságot, és sokkal többen vannak azok, kik úgy igyekeznek megszerezni az éleselméjűség hírét, hogy még a legjobbnak elfogadott nézetekkel is vitába szállnak.

Ezért aztán, bármilyenek legyenek is érveim, minthogy mégiscsak a filozófiához tartoznak, csakis abban az esetben remélem, hogy segítségükkel valami maradandót sikerül alkotnom, ha Önök védőszárnyaik alá vesznek. Másrészt oly kiváló véleménnyel van mindenki az Önök fakultásáról, s a Sorbonne név tekintélye oly nagy, hogy nemcsak a hit kérdéseiben nem találhatni egyetlen társaságot sem – egyedül a szent zsinatot kivéve –, amely oly hitelt érdemlő volna, mint az Önöké, de mindenki tudja, hogy még az emberi filozófiában sincs sehol nagyobb világosság és megalapozottság, sem tökéletesebb erkölcs és bölcsesség az ítéletalkotáshoz. Így hát nem kételkedem benne, hogy ha méltóztatnának magukra vállalni ez írás gondozását, ami először is azt jelentené, hogy hibáit kijavítják, hiszen, tudatában lévén nemcsak ember voltomnak, hanem legalább annyira tudatlanságomnak is, nem állítom, hogy egyetlen hiba sincs benne; másodszor azt, hogy ami hiányzik, vagy nincs kellően megoldva, vagy további kifejtést igényel, az belekerül, megoldást nyer és megvilágíttatik, tegyék ezt akár Önök, akár – az Önök figyelmeztetése alapján – én magam; végül pedig azt, hogy miután a benne foglalt érveket, amelyekkel Isten létét valamint az elmének a testtől való különbségét bizonyítom, annyira világossá tettem, amennyire meggyőződéseim szerint világossá tehetők, (6) s ezáltal igen szigorú bizonyításokként lehet elfogadni őket, ezt kinyilvánítják és tanúsítják. Mondom, ha ez így lesz, nem kételkedem abban, hogy valamennyi tévedést, amely e kérdéseket illetően valaha is gyökeret vert, rövidesen sikerül kiirtani az emberek elméjéből. Az igazság egymaga is könnyen előidézi ugyanis azt, hogy a többi tudós és kiváló szellemű férfiú is aláveti magát az Önök ítéletének; a tekintély pedig eléri, hogy az ateisták, akik inkább csak tudogatnak, mintsem hogy valóban tudósak s kiváló szelleműek volnának, ne engedjenek többé az ellentmondás szellemének, s talán még azt is, hogy azokat az érveket, amelyeket minden ésszel rendelkező teremtmény bizonyításnak tekint, maguk is képviseljék, nehogy értetleneknek tűnjenek fel. Végül ez az oly sok tanúság mindenki mást is hitre indít majd, s többé senki sem lesz a földön, aki Isten létezését vagy az emberi léleknek a testtől való különbségét kétségbe merné vonni. Hogy ez milyen haszonnal járna, Önök mindenki másnál jobban meg tudják ítélni, s nem volna illő, hogy Isten és a vallás ügyére én hívjam fel itt az Önök figyelmét, akik mindig is a katolikus egyház ügyének legfőbb oszlopai voltak.

RENATI
DES-CARTE
MEDITATIONE
DE PRIMA
PHILOSOPHIA
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATUR.



PARISIIS,
Apud MICHAЕLEM SOLY, viā Iacobæ
signo Phœnicis.

M. DC. XLI.
Cum Privilegio, & Approbatione Doctæ

2. (7) Előszó az olvasóhoz

Az Istenre és az emberi elmére vonatkozó kérdéseket néhány évvel ezelőtt már érintettem *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről* című művemben, amelyet francia nyelven 1637-ben jelentettem meg. Ám ezzel a művel nem az volt a célom, hogy e kérdéseket kimerítően tárgyaljam, hanem csak az, hogy érzékeljem, s az olvasók ítéletéből kikövetkeztessen, milyen módon kell majd a későbbiekben tárgyalnom őket. Oly nagy fontosságúnak tűntek ugyanis, hogy úgy ítéltem, még egyszer meg kell vizsgálnom őket. Másrészt pedig oly kevésbé járt, s az általános szokásoktól oly távol eső utat választottam e kérdések kifejtésére, hogy véleményem szerint nem lett volna hasznos francia nyelven s mindenki által olvasható írásban tárgyalni őket részletesebben, nehogy esetleg gyengébb elmék is azon akarjanak elindulni.

Abban az értekezésben mindenkit arra kértem, hogy mindazt, ami az írásaimban kárhoztatható, szíveskedjenek tudomásomra hozni. Nos, a fenti kérdések tárgyalására vonatkozó ellenvetések közül csak kettő érdemel említést, az a kettő, amelyre most, mielőtt e kérdések részletesebb kifejtésére rátérnék, válaszolni fogok.

Az első szerint azon az alapon, hogy az önmagát vizsgáló emberi elme (8) csak annyit észlel, hogy nem más, mint gondolkodó dolog, nem vonható le a következtetés, mely szerint az elme természete, vagyis *lényege* csupán abban áll, hogy gondolkodó dolog, amikor is a *csupán* szó minden mást kizár, amiről esetleg még azt állíthatnánk, hogy hozzátartozik a lélek természetéhez. Erre az ellenvetésre azt válaszolom, hogy ama műben nem is akartam kizárni mindezeket a dolgok igazságának rendje szerint – erről ugyanis ott nem volt szó –, hanem csak az én észleléseim rendjét illetően Ennélfogva mondandóm értelme az volt, hogy egyáltalán semmit sem ismerek, amiről tudnám, hogy lényegemhez tartozik, kivéve azt, hogy gondolkodó dolog vagyok, vagyis olyan dolog, amely rendelkezik a gondolkodás képességével. A következőkben azonban meg fogom mutatni azt is, mi módon lehet abból, hogy semmi mást nem látok, ami lényegemhez tartoznék, mégiscsak levonni azt a következtetést, hogy ténylegesen sem tartozik hozzá semmi más.

A másik ellenvetés szerint abból, hogy megvan bennem egy nálam tökéletesebb dolog ideája, még nem következik, hogy maga az idea tökéletesebb nálam, s még ennél is sokkal kevésbé következik, hogy az, amit az idea megjelenít, létezik. Válaszként arra hívom föl a figyelmet, hogy az idea szóban kétértelműség lappang. Vezetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére, s ebben az értelemben nem mondható nálam tökéletesebbnek; másrészt azonban vehetjük objektív értelemben is, amikor azt a dolgot jelöljük vele, amit megjelenít. Ez a dolog azonban – még ha nem feltételezzük is, hogy létezik az értelmén kívül – tökéletesebb lehet nálam lényegének okán. De hogy miként lehetséges egyedül azon az alapon, hogy megvan bennem egy nálam tökéletesebb dolog ideája, arra következtetni, hogy ez a dolog ténylegesen is létezik, azt a következőkben hosszasan fejtegetem majd.

Láttam még ezen kívül két, meglehetősen hosszú írást, amelyek azonban nem annyira az én erre vonatkozó érveimet támadják, hanem olyan következtetéseket, amelyeket az ateisták közhelyeiből (9) megalkotott argumentumokból vontak le. S minthogy egyfelől az efféle argumentumoknak semmiféle bizonyító erejük nem lehet azoknál, akik az én érveimet megértették, másfelől pedig mivel sokan oly elhamarkodottan és megalapozatlanul ítélnének, hogy inkább az előbb hallott nézeteknek adnak igazat – legyenek azok bármily hamisak is és idegenek a józan észről –, mintsem azok igaz és szilárd cáfolatának, ami azonban később jutott a fülükbe, inkább nem is akarok ezekre válaszolni, nehogy előzőleg elő kelljen adnom őket. Annyit azért általánosságban elmondanék, hogy mindaz, amit az ateisták közönségesen fölemlenek annak érdekében, hogy Isten létezését megtámadhassák, mindig vagy azon alapul, hogy Istennek emberi affektusokat tulajdonítanak, vagy pedig azon, hogy a mi elménket akkora erővel és bölcsességgel ruházzák fel, mintha törekedhetnék annak felfogására és meghatározására, hogy mit lehet és mit kell Istennek tennie. Ennélfogva már akkor is, ha megemlékezünk róla, hogy elménket végesnek kell tekintenünk, Istent pedig fölfoghatatlannak s végtelennek, ezek a megfontolások semmi nehézséget nem fognak okozni számunkra többé.

Most pedig, miután már megismertem az emberek ítéletét, újra belefogok ezen Istenre és az emberi elmére vonatkozó kérdések s egyúttal az egész első filozófia alapjainak tárgyalásába. Nem várom el azonban, hogy a tömegnél tetszést arassak, mint ahogyan azt sem, hogy nagy olvasótáborom legyen. De még csak arra sem biztatnék senkit, hogy olvassa e művet, hacsak nem akar – és képes is – komolyan velem elmélkedni, s az elmét az érzékektől valamint az összes előítéllettől elvonni. Nagyon jól tudom azonban, hogy ilyen olvasó csak kevés akad. Ami pedig azokat illeti, akik nem törődnek azzal, hogy érveim sorát és kapcsolatát fölfogják, (10) s amint sokaknak szokása, csak egy-egy mondatra tesznek elmés megjegyzéseket, ők nem remélhetnek különösebb hasznót e mű olvasásától, s noha talán több ponton is találhatnak majd okot a kötözködéssre, nem egykönnyen tesznek majd megfontolandó s válaszra méltó ellenvetést.

Minthogy pedig sem azt nem ígérem, hogy akár a többiek is mindent első olvasásra kielégítőnek fognak találni, sem annyira elbizakodott nem vagyok, hogy azt gondolnám: minden kérdésben előre tudom látni, mi okozhat nehézséget az olvasónak, először is az Elmélkedésekben kifejtem azokat a gondolatokat, amelyek segítségével a

magam megítélése szerint eljutottam az igazság bizonyos és evidens ismeretéhez, hogy kipróbálhassam, vajon azok az érvek, amelyek engem meggyőztek, másokat is meg tudnak-e győzni. Ezután pedig válaszolok majd néhány igen kiváló szellemű s tudós férfiú ellenvetésére, akiknek ezeket az Elmélkedéseket még a nyomdába adás előtt e célból megküldtem. Elég sokféle ellenvetést tettek, úgyhogy merem remélni, nem egykönnyen jut eszébe valakinek olyan ellenvetés – legalábbis fontosabb –, amit e tudós férfiak még nem érintettek. Ennélfogva nyomatékosan kérem az olvasót, hogy ne ítélkezze az Elmélkedésekről azt megelőzően, hogy emez ellenvetéseket s valamennyi megoldást alaposan átolvasni szíveskedett volna.

3. (12) Az itt következő hat elmélkedés szinopszisa

Az első elmélkedésben kifejtjük azokat az okokat, amelyek alapján valamennyi dolgot, s kiváltképp az anyagi természetűeket illetően kételkedhetünk, mármint addig, ameddig nem biztosítunk a tudományok számára másfajta alapot, mint amilyennel mostanáig rendelkeztek. S még ha ennek az átfogó kételkedésnek a haszna első tekintetre talán nem nyilvánvaló, az a rendkívüli haszna mégiscsak megvan, hogy megszabadít bennünket minden előítéllettől, s így könnyen járható utat nyit az elmének az érzékektől való elkülönítéséhez. De ennek a kételkedésnek az eredménye az is, hogy mindazon dolgokat illetően, amelyeket később igaznak találunk, többé már nem fogunk kételkedhetni.

A másodikban az elme, amely tulajdon szabadságával élve fölteszi, hogy semmi sem létezik, aminek a létezését illetően akár a legcsekélyebb mértékben is kételkedhetik, fölfigyel annak lehetetlenségére, hogy mindeközben ő maga ne létezzék. Ennek aztán egyebek mellett az a legnagyobb haszna, hogy az elme így könnyen elkülöníti azt, ami öhozzá, azaz az értelemmel rendelkező természethez tartozik, attól, ami a testhez. De mivel talán akadnak olyanok, akik ezen a ponton a lélek halhatatlanságát bizonyító érveket várnának, őket szükségesnek tartom figyelmeztetni valamire: (13) arra törekedtem, hogy semmi olyat le ne írjak, amit nem bizonyítok megfelelőképp. Ennélfogva nem követhetem más módszert, mint azt, amellyel a geométerek szoktak élni, hogy tudniillik mindazt, amitől a vizsgált tétel függ, előrebecsátom, mielőtt még magát a tételt illetően bármilyen következtetést is levonnék. Úgy vélem azonban, hogy a legelső és legfontosabb dolog, ami megköveteltetik a lélek halhatatlanságának megismeréséhez, nem más, mint hogy megalkossuk a lélek lehető legvilágosabb fogalmát, amely a testről alkotott fogalmunktól teljes egészében elkülönül. E második elmélkedésben épp ezt a feladatot oldottuk meg. Nézetem szerint továbbá annak tudása is megköveteltetik, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten belátunk, pontosan úgy igaz, ahogyan belátjuk. Ez pedig a negyedik elmélkedés előtt nem bizonyítható. Arra is szükség van, hogy rendelkezünk a testi természet elkülönített fogalmával, amit részint már a második elmélkedésben, részint pedig az ötödikben és a hatodikban alkotunk meg. Ebből aztán le kell vonni azt a következtetést, hogy mindazok, amiket világosan és elkülönítetten különálló szubsztanciákként fogunk fel – miként az elmét és a testet –, ténylegesen is olyan szubsztanciák, amelyek valósággal különböznek egymástól. Ezt a következtetést a hatodik elmélkedésben vonom le. Ugyan-ebben az elmélkedésben kell ezt a következtetést egyúttal annak alapján is megerősíteni, hogy ha figyelmünket a testekre irányítjuk, oszthatóknak látjuk őket, míg ezzel ellentétben az elmét minden esetben oszthatatlanként ragadjuk meg. Nem vagyunk képesek ugyanis megragadni egyetlen elme középső részét sem, amiként ezt képesek vagyunk megtenni egy bármennyire kicsiny test esetében. Ennélfogva felismerhetjük, hogy e két szubsztancia természete nem pusztán különböző, hanem hogy valamiképp ellentétes is egymással. Ennél többet azonban nem foglalkoztam ebben az írásomban e kérdéssel. Egyrészt azért nem, mivel mindez elégséges annak megmutatásához, hogy a test romlásából nem következik az elme halála, valamint ahhoz is, hogy a halandók számára biztosítsuk a túlvilági élet reményét. Másrészt pedig azért sem, mivel azok a premisszák, amelyekből az elme halhatatlanságára következtethetünk, az egész fizika kifejtésének függvényei. Először (14) is tudnunk kell ugyanis, hogy valamennyi olyan szubsztancia, vagyis dolog, amelynek ahhoz, hogy létezzék, isteni teremtésre van szüksége, természeténél fogva romolhatatlan, s csak abban az esetben szűnhet meg létezni, ha ugyanez az Isten megtagadja tőle fenntartó támogatását, s ezáltal megsemmisíti azt. Továbbá arra is föl kell figyelni, hogy általánosságban véve a test is szubsztancia, ennélfogva sohasem semmisülhet meg. Az emberi test azonban, amennyiben a többi testtől különbözik, nem más, mint tagok bizonyos elrendezéséből s több más, hasonló akcidentsből megalkotott egység, míg az emberi elme nem akcidentsből épül föl, hanem tiszta szubsztancia. Hiszen még ha valamennyi akcidence megváltoznék is, ha más dolog felé fordulna megértése, mást akarna, mást érzékelné stb., attól még maga az elme nem változnék meg. Az emberi test viszont már pusztán annak következtében is mássá lesz, hogy valamely részének alakja megváltozik. Ebből pedig az következik, hogy míg a test igen könnyen megsemmisülhet, az elme természeténél fogva halhatatlan.

A harmadik elmélkedésben, úgy tűnik nekem, eléggé részletesen kifejtettem legfőbb érvemet Isten létezésének bizonyítására. Mivel azonban az olvasó elméjét a lehető legnagyobb mértékben el akartam vonni az érzékektől, ezért egyetlen olyan hasonlattal sem akartam ott élni, amely a testi világból indul ki, s így talán néhány dolog homályban is maradt. Ezek azonban, azt remélem, később, az ellenvetésekre adott válaszokban teljes mértékben

tisztázódni fognak. Ilyen, többek között, az a kérdés, hogy a legtökéletesebb létező ideája, amely bennünk van, miként rendelkezik annyi objektív realitással, hogy nem is származhatik mástól, mint a legtökéletesebb októl, amelyet ott egy igen tökéletes gépezettel való összevetés hivatott megvilágítani, amely gépezetnek az ideája valamely mester elméjében van. Mert amiként az ebben az ideában foglalt objektív mesterműnek kell hogy legyen valamely oka, nevezetesen a mesterembernek, vagy bárki másnak a tudása, akitől a mester ezt az ideát megszerezte, ugyanúgy (15) Isten bennünk lévő ideájának nem lehet más az oka, csakis maga Isten.

A negyedik elmélkedésben azt bizonyítjuk, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten fogunk föl, igaz, s ugyanakkor azt is megmagyarázzuk, hogy miben áll a hamisság. Ezt ugyanis szükségképp tudnunk kell mind a korábbiak megerősítése, mind a továbbiak megértése érdekében. (Ám ennek során figyelemmel kell lennünk arra, hogy semmiképp sem a bűnről beszélek, vagyis arról a hibáról, amit a jó és a rossz közötti választáskor követünk el, hanem csupán arról, ami az igazság és a hamisság megítélésével kapcsolatban fordul elő. Azok a dolgok sem tartoznak ide, amelyek a hitre vonatkoznak vagy arra, miként kell élnünk, hanem csak azok, amelyek a spekulatív és pusztán csak a természetes világosság révén megismert igazságokra vonatkoznak.)

Az ötödik elmélkedésben amellet, hogy kifejtjük, milyen az általánosságban tekintett testi természet, új módon is bizonyítjuk Isten létezését. Itt azonban ismét megjelenik talán néhány nehézség, amelyek megoldása később, az ellenvetésekre adott válaszokban található meg. Végezetül pedig azt mutatjuk be, miképpen igaz az, hogy még a geometriai bizonyítások bizonyossága is Isten megismerésétől függ.

A hatodikban végezetül elkülönítjük az értelmi belátást a képzelettől, s megadjuk az elkülönítés ismertetőjeleit. Bizonyítjuk, hogy az elme valóságosan különbözik a testtől, ám azt is, hogy olyannyira szorosan össze vannak társítva, hogy egy egységet alkotnak. Fölsoroljuk az összes hibát, amely az érzékekből származik, valamint megmutatjuk, milyen módon kerülhetjük el őket. Végezetül megemlíti az összes olyan érvet, amelynek révén az anyagi dolgok létezésére következtethetünk. Nem mintha csakugyan hasznosnak gondolnám ezeket annak bizonyítására, (16) amit bizonyítanak, tudniillik hogy ténylegesen létezik valamely világ, hogy az embereknek van testük s más effélékre, amelyekben soha senki sem kételkedett még, akinek megvan a magához való józan esze. Sokkal inkább azért teszem ezt, mivel ha megvizsgáljuk őket, fölismerjük, hogy nem oly szilárdak s nem is oly világosak mint azok az érvek, amelyek révén elménk valamint Isten ismeretéhez jutunk el. Olyannyira így van ez, hogy ezek a leginkább bizonyos és a leginkább evidens érvek valamennyi közül, amit csak az emberi elme tudhat. Tulajdonképpen ennek az egy dolognak a bizonyítását tűztem ki célul ezekben az elmélkedésekben. Ezért aztán nem is sorolom föl itt azokat a különböző kérdéseket, amelyeket alkalomadtán szintén érintek bennük.

1. fejezet - (17) Elmélkedések az első filozófiáról...

amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s a lélek testtől való különbsége

1. Első elmélkedés

Azokról a dolgokról, amelyek kétségbevonhatók

Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forgatnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén. Ez azonban hatalmas munkának látszott, úgyhogy meg akartam várni azt a megfelelő életkort, amely minden későbbinél alkalmasabb a tudományok elsajátítására. Így aztán oly sokáig halogattam a dolgot, hogy most már vétkeznék, ha fontolgatással fecsérelném el azt az időt, amely a cselekvésre még megmaradt. Ma tehát, a legalkalmasabb időben, miután megszabadítottam elmémet (18) minden gondtól és zavartalan nyugalmat biztosítottam magamnak, egyedül félrevonulok, s végre komolyan, szabadon hozzákezek nézeteim emez általános fölforgatásához.

Ehhez azonban nem lesz szükség arra, hogy kimutassam valamennyi nézet hamisságát – ezt talán soha nem is tudnám elérni. De mert a józan ész meggyőződött már róla, hogy azoktól a nézetektől, amelyek nem teljesen bizonyosak és kétségbevonhatatlanok, éppannyira meg kell vonnom a helyeslést, mint azoktól, amelyek nyilvánvalóan hamisak, ezért valamennyinek az elutasításához elegendő lesz, ha mindegyiknél találok valamely okot a kételkedésre. E célból azonban nem kell egyenként átvizsgálnom valamennyit, hiszen ez soha véget nem érő munka volna. Ha az alapokat aláástuk, magától is összeroskad az, amit rájuk építettek, úgyhogy tüstént hozzálátok azoknak az alapelveknek a vizsgálatához, amelyeken mindaz nyugszik, amit valaha hittem.

Nyilvánvalóan mindaz, amit egészen mostanáig teljességgel igaznak fogadtam el, vagy az érzékektől, vagy az érzékek közvetítésével¹ jutott el hozzám. Ezeket azonban olykor csaláson kaptam rajta, márpedig a körültekintő okosság azt követeli, hogy sohase bizzunk meg teljesen azokban, akik akár csak egyszer is rászedtek már bennünket.

De bármennyire is megtévesztenek olykor az érzékek bizonyos kicsiny és távoli dolgokat illetően, talán van sok más ismeretünk, melyekhez semmiféle kétség nem férhet, még ha ugyanezen érzékekből merítettük is őket. Ilyen például az, hogy itt vagyok, a tűzhely mellett ülök, téli ruha van rajtam, kezemmel érintem ezt a papírt, s más effélék. Ugyan milyen alapon tagadhatnánk, hogy maga ez a kéz s ez az egész test az én kezem, az én testem? Hacsak nem vélem magam hasonlatosnak azokhoz az örültekhez, (19) akiknek agyvelejét tönkretette a fekete epe makacs gőze, s emiatt állhatatosan ragaszkodnak ahhoz, hogy ők királyok – legyenek bár koldusszegények –, vagy ahhoz, hogy bársonyt viselnek – holott meztelenek –, vagy éppenséggel ahhoz, hogy agyagfejük van, hogy teljesen átalakultak tökké, vagy hogy üvegéből fűjták őket. De hát ők örültek, s magam is éppennyire esztelennek látszanék, ha mindebből bármit is fölhasználnék példaként saját magamra vonatkozóan.

Ez gyönyörű! Mintha bizony nem volnék ember, ki éjjelente aludni szokott, s kivel álmában megtörténik mindaz – vagy olykor még kevésbé valószínű dolgok is –, ami ezekkel az esztelenekkel ébrenlétükben. Mert valóban, mily gyakran meggyőz a megszokott, éjszakai nyugalom arról, hogy itt vagyok, ruha is van rajtam, s a tűznél

¹Burman (146): *Az érzékektől*: tudniillik a látástól, amelynek révén észlelem a színeket, az alakokat s minden ezekhez hasonlót. Ezen kívül azonban minden mást az érzékek közvetítésével kaptam, tudniillik hallomás révén, mivel mindazt, amit tudok, ezen a módon kaptam és merítettem szüleimtől, tanáraimtól s más emberektől. Nem lehet itt azt az ellenvetést tenni, hogy a szerző figyelmen kívül hagyja a közös alapelveket, Isten és önmagunk ideáját, amelyek sosem voltak az érzékekben (Med. 34. o.). Mert először is, ezeket az ideákat is így kaptam, az érzékek közvetítésével, tudniillik hallás révén. Másodszor: a szerző itt a filozofálni épp csak most kezdő emberre tekint, aki csak azokra a dolgokra fordít figyelmet, amelyeket ismerteknek tud. Mert ami a közös alapelveket és az axiómákat illeti, mint amilyen például a „lehetetlen, hogy ugyanaz a dolog létezzék és ne létezzék” tétel, ezekre az érzéki emberek – akik mindannyian vagyunk, mielőtt filozofálni kezdenénk – nem tekintenek, s nem fordítanak rájuk különösebb figyelmet. Mivel azonban ezek oly világosan velük születtek, s mivel önmagukban tapasztalják őket, ezért nem törődnek velük, s csak zavarosan vizsgálják meg őket, nem pedig absztrakt módon, vagyis elkülönítve az anyagtól s az egyedi dolgoktól. Ha ugyanis így vizsgálnák őket, senki sem kételkednék felőlük. S ha a szkeptikusok így tettek volna, soha, senki nem lett volna szkeptikus, mivel azok, akik megfelelő figyelmet fordítanak e tételekre, nem tagadhatják őket. Harmadszor: e helyütt elsősorban a maga létezésében tekintett dologról van szó, arról, hogy vajon van-e.

ülök, holott valójában ruháimtól megszabadulván takarók közt fekszem! Na de most biztosan éber szemmel figyelem ezt a papírt, nem kókad ernyedten ez a fej, amit most megmozdítok, e kezét pedig meggondoltan és teljes szándékossággal nyújtom ki, s ezt érzékelem is. Ennyire határozott dolgok álmunkban nem fordulnak elő. De hát úgy mondom ezt, mintha bizony már nem is emlékeznék arra, hogy máskor ezekhez hasonló gondolatok is megtévesztettek álmomban! S ahogy ezeket figyelmesebben átgondolom, olyan nyilvánvalónak látom, hogy sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől, hogy elámulok, s már-már szinte maga ez az ámulás erősíti meg bennem azt a véleményt, hogy álmodom.

De hát rajta, álmodjunk! Ne legyenek igazak még az afféle egyedi cselekvések sem, mint amilyen szemünk kinyitása, fejünk mozdítása, karunk kinyújtása, s talán még az sem, hogy egyáltalán rendelkezünk ezzel a kézzel, s hogy miénk ez az egész test. Mégis, azt azért csak el kell ismernünk, hogy az álombeli képzelgések olyanok, mint bizonyos festett képek, amelyek csakis valóságos dolgok hasonlatosságára jöhettek létre. De ha ez igaz, akkor már azt is el kell ismernünk, hogy legalább ezek az általános dolgok, mint a szem, a fej, a kéz és az egész test, vagyis bizonyos nem képzelt, hanem valóságos dolgok léteznek. Hiszen még a festők sem képesek arra, próbálják bár a lehető legszokatlanabb formájú szíréket és szatírokat (20) megalkotni, hogy ezeknek minden részét új természettel ruházzák fel, hanem csak különböző állatok testrészeit keverik össze. Vagy ha netán mégis valami olyannyira újat gondolnának ki, hogy ahhoz hasonlót már igazán senki sem látott – ami ilyenképpen teljességgel költött s hamis volna –, ha másnak nem, igazi színeknek mégiscsak létezniük kell, amelyekből a képet összeállítják. Ugyanezen az alapon, még ha feltesszük is, hogy akár az efféle általános dolgok, mint a szem, a fej, a kéz és más hasonló, csupán elképzelt létezők, azt mégis szükségképp el kell ismernünk, hogy léteznek bizonyos más, még az eddigieknél is egyszerűbb és egyetemesebb dolgok, amelyekből – miként igazi színekből – a dolgok valamennyi, gondolkodásunkban található képét – akár igazak ezek, akár hamisak – kialakítjuk.

Ebbe a nembe tartozik, úgy tűnik, a testi természet általában, valamint a hozzá tartozó kiterjedés; azután a kiterjedt dolgok alakja, a mennyiség, vagyis ezeknek a dolgoknak a nagysága és száma, továbbá a hely, amelyben léteznek, fennállásuk ideje és más effélék.

Ennélfogva mindezek alapján talán nem következtetünk helytelenül, ha azt mondjuk, hogy a fizika, az asztronómia, az orvostudomány és az összes többi olyan tudomány, amely az összetett dolgok szemléletétől függ, bizony kétséges. Ezzel szemben az aritmetika, a geometria s a többi efféle tudomány, amely csakis a legegyszerűbb és legáltalánosabb dolgokkal foglalkozik, s ügyet sem vet arra, hogy léteznek-e ezek a valóságban vagy sem, nagyon is tartalmaz valami bizonyosat és kétségbevonhatatlant. Hiszen akár ébren vagyok, akár alszom, kettő meg három az öt, a négyszögnek pedig négy oldala van, s lehetetlennek látszik, hogy ennyire átlátható igazságok a hamisság gyanújába keveredhessenek.

(21) Mindemellett mélyen belevésődött elmémbe az a régi nézet, miszerint van valamely Isten, aki képes mindent megtenni, és aki engem magamat is teremtett – olyannak, amilyen vagyok. De honnan tudom, nem azt vitte-e végbe Isten, hogy egyáltalán ne legyen föld, ne legyen ég, ne legyenek kiterjedt dolgok, ne legyen alak, ne legyen nagyság, ne legyen hely, és hogy mindez mégis, miként most, úgy tűnjék föl számomra, mintha léteznék? Sőt mi több, nem vihette-e végbe Isten azt is, hogy amiképpen mások időnként tévednek azon dolgok felől, amelyekről mindent tudni vélnek, ugyanúgy én is tévedjek minden alkalommal, valahányszor csak összeadom a kettőt és a hármat, vagy valahányszor csak megszámolom a négyszög oldalait, vagy az elképzelhető legegyszerűbb kérdésben. De talán Isten nem akarta, hogy ily nagyot csalódjam, hiszen a legfőbb jónak mondják. Ha azonban jóságának ellentmondana annak feltételezése, hogy olyannak alkotott engem, aki mindig téved, ugyan-ezzel a jósággal az sem férne össze, hogy olykor-olykor tévedni hagyjon. Márpedig azt semmiképp sem állíthatom, hogy sohasem tévedek.

Lesznek azonban olyanok – s talán nem is kevesen –, akik inkább tagadnák egy ily hatalmas Isten létezését, mintsem hogy az összes többi dolgot bizonytalannak higgyék. Nos, velük most nem is ellenkeznénk, s meg is engednénk, hogy mindaz, amit Istenről mondtunk, pusztá koholmány. Csakhogy magyarázzák bármivel, hogy azzá lettem, ami vagyok – a sorssal, a véletlennel, vagy akár a dolgok folytonos láncolatával –, minthogy a csalatkozás és a tévedés mégiscsak valamiféle tökéletlenség, minél kisebb hatalommal ruházzák fel létrejövetelem előidézőjét, annál valószínűbb lesz, hogy olyan tökéletlen vagyok, hogy mindig tévedek. Ezekre az érvekre, bizony, nemcsak hogy nem tudok mit válaszolni, hanem végül még arra is rákényszerülök, hogy elismerjem: azok közül, amiket hajdan igaznak véltem, semmi sincs, amit ne lehetne kétségbe vonni, s ráadásul nem is meggondolatlanságból vagy könnyelműségből, hanem szilárd és végiggondolt okfejtés alapján. Ennélfogva ezektől az érvektől is meg kell vonnom hozzájárulásomat, éppannyira, mint azoktól, amelyek nyilvánvalóan hamisak, (22) ha csakugyan az a célom, hogy valami bizonyosságra leljek.

Ám az még nem elegendő, hogy erre fölfigyeltem. Gondoskodnom kell róla, hogy minderre emlékezzem is, hiszen szakadatlanul visszatérnek a megszokott nézetek, és szinte még akaratom ellenére is rabul ejtik hiszékenységet, amit mintegy a hosszú megszokás és a meghitt ismeretség jogán lefoglaltak a maguk számára. S addig nem is fogok leszokni arról, hogy helyeseljem e nézeteket és megbízzam bennük, ameddig olyanoknak tekintem őket, amilyenek valójában, tudniillik valamilyen módon kétségesnek – ahogyan ezt már ki is mutattam –, de mindazonáltal igen valószínűnek, melyek elfogadása sokkal inkább megfelel a józan észnek, mint elutasításuk. Ezért, úgy gondolom, nem cselekszem majd helytelenül, ha szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván önmagamot tévesztem majd meg, s egy bizonyos ideig azt képzelem, hogy ezek a nézetek teljességgel hamisak és kitaláltak, mígnem aztán – miután mintegy kiegyenlítődött az ellentétes előítéletek súlya – a rossz megszokás nem fordítja el többé ítéletemet a dolgok helyes megragadásától. Azt pedig tudom, hogy ebből semmiféle tévedés vagy más veszély nem származhat, s a túlzott bizalmatlanság bűnébe sem eshetem, mivel most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom.

Fölteszem tehát,² hogy nem Isten, aki a legjobb, aki az igazság forrása, hanem valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben,³ minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselt a hívés bennem lévő képességének. Önmagamot úgy fogom tekinteni, (23) mintha se kezem, se szemem, se húsom, se vérem, semmilyen érzésem nem volna, s az, hogy mindezzel rendelkezem, nem lenne más, mint hamis vélekedés. Szilárdan ki fogok tartani e meggondolás mellett, s ha az nem is áll hatalmamban, hogy valami igazat fölismerjek, legalább azt megteszem, ami rajtam áll: szilárd lélekkel óvakodni fogok attól, hogy hamis nézetekhez adjam hozzájárulásomat, s hogy ez a csaló – legyen mégoly hatalmas és agyafűrt – bármit is rám tudjon kényszeríteni. Ám fáradtságos ez az elhatározás, és van bizonyos restség bennem, amely az élet megszokott rendjéből kilépni nem enged. Épp mint a fogoly, ki álmában képzelt szabadságot élvezett, s mikor aztán gyanítani kezdi, hogy csupán álmodott, fél az ébredéstől, szemét pedig a behízelt látszatok hatására újra lecsukja, úgy csúszom vissza én is, akaratlanul is, a régi nézetek fogságába, s félek az ébredéstől, nehogy a békés nyugalomra fáradtságos ébrenlét következzen, amit nem a fényben, hanem a fölbolygatott nehézségek átláthatatlan sötétjében kell majd eltöltenem.

2. Második elmélkedés

Az emberi elme természetéről, arról, hogy jobban ismerjük, mint a testet

Oly marcangoló kételyek közé vetett a tegnapi elmélkedés, hogy most már nem vagyok képes nem emlékezni rájuk, ám ugyanakkor nem látom az utat sem, amelyen haladva megszabadulhatnék tőlük. Sőt, mintha (24) váratlanul mély örvény rántott volna magával, mely úgy sodor hol ebbe, hol abba az irányba, hogy sem a mélyben nem tudom megvetni a lábam, sem pedig úszva fölemelkedni a felszínre nem vagyok képes. De nem szabad megtörnöm! Meg fogom próbálni újra, hátha ma sikerül a tegnapi úton messzebbre jutnom. El fogok tehát távolítani mindent, amihez akár csak egy csöppnyi kétely is férközhet, éppúgy, minthogyha teljességgel meggyőződtem volna hamisságáról. Tovább fogok haladni egészen addig a pontig, ahol valamilyen bizonyosságra bukkanok, vagy ahol – ha mást nem is – legalább azt bizonyossággal belátom, hogy nincs semmilyen bizonyosság. Semmi másra nem vágyott Arkhimédész, mint egyetlen szilárd és mozdíthatatlan pontra, hogy aztán ott megvetve lábát az egész Földet kimozdíthassa helyéből. Nagy dolgok megvalósulását remélhetjük akkor is, ha rábukkanok valami egészen csekély dologra, ami bizonyos és megrendíthetetlen.

Fölteszem tehát, hogy mindaz, amit látok, hamis. Nem hiszem el, hogy valaha is létezett volna bármi azok közül, amiket a csalóka emlékezet megjelenít. Nincs semmiféle érzékszervem. A test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, a hely – mindez csupa kiméra. De hát akkor mi marad igaz? Talán csak az az egy, hogy semmi sem bizonyos.

Na de honnan tudom, hogy nincs valami, ami különbözik mindattól, amit épp az imént soroltam fel, s amivel kapcsolatban a legcsekélyebb kétely sem merülhet fel? Nincs-e valaminő Isten, vagy nevezzük bárminek azt a lényt, aki akár ezeket az iménti gondolatokat is belénk ülteti? De vajon mi értelme volna föltenni egy effajta lényt, ha egyszer lehetnék akár én magam is e gondolatok szerzője? Nem vagyok-e tehát legalább én – valami? De hiszen már tagadtam, hogy volna bármiféle érzékszervem, bármiféle testem! Itt azonban megakadok. Mert mi (25) következik ebből? Vajon annyira hozzá vagyok-e kötve a testhez, az érzékszervekhez, hogy nélkülük

²Burman (147): A szerző itt olyannyira elbizonytalanítja az embert, s oly hatalmas kételyek közé veti, amilyenek csak lehetségesek. Ennélfogva nemcsak azt az ellenvetést hozza föl, amelyet a szkeptikusok szoktak, hanem ezen fölül még mindazt, ami egyáltalában fölhozható, hogy ezen a módon csakugyan megszüntessen minden kételkedést. Ebből a célból vezeti itt be a szellemet, jöllehet felróhatja valaki, hogy ez fölösleges feltételezés.

³Burman (147): A szerző itt ellentmondó dolgokat állít, mivel a gonoszság s a legnagyobb hatóképesség nem fér össze egymással.

nem is létezhetem? De hiszen már meggyőztem magam arról, hogy nincs a világon semmi sem: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem győztem-e meg magam ezáltal már arról is, hogy én magam sem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről. Igen ám, de ha van valamiféle rendkívül nagy hatalmú, rendkívül agyafúrt csaló, aki állandóan megtéveszt engem, méghozzá szándékosan? Nos hát akkor aligha kétséges, hogy én is vagyok, ha egyszer engem téveszt meg! Téveessen csak meg amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi se legyek. Olyannyira, hogy – mindent kellően megfontolván – végül is le kell szögezni: az „én vagyok, én létezem” kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.

Most azonban még nem látom pontosan, mi is vagyok, tudniillik mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok. Mostantól tehát óvakodnom kell, nehogy esetleg, meggondolatlanul, egy feltételezett létezőt állítsak önmagam helyére, s így aztán még annak elgondolása során is tévútra jussak, amit a leginkább bizonyosnak és a leginkább evidensnek tartok. Ezért most újból elmélkedni kezdek, és pedig arról, minek is hittem magam hajdanán, mielőtt még az iménti gondolatok elfoglalták volna elmémet. Ebből aztán elvetem majd mindazt, amit az imént felhozott érvek – ha csak igen csekély mértékben is – képesek voltak megcáfolni, hogy végül kizárólag az maradjon meg, ami bizonyos és megrendíthetetlen.

Minek véltem tehát magamat – korábban? Nemde: embernek. De mi az, hogy „ember”? Mondjam tán azt, hogy „eszes élőlény”? Nem, jobb ha ezt nem teszem, hiszen akkor utána azt kellene kérdezni, mi az „élőlény”, mit jelent az „eszes” kifejezés, és így egy kérdésből mindjárt száz másik, s ráadásul sokkal nehezebb teremne. Márpedig nincs annyi szabadidőm, hogy azt efféle szörszálhasogató megkülönböztetésekre akarnám fecsérelni. Sokkal inkább arra fogok hát figyelni, mi volt az, (26) amihez gondolkodásom korábban mintegy önmagától, vagyis a természet vezetésével jutott el, valahányszor csak fölterítette magának a kérdést, mi vagyok. Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete, amelyet még a tetemben is megismerhetünk, és amelyet a „test” elnevezéssel illettünk. Fölmerült aztán az is, hogy táplálkozom, járkálok, érzékelek és gondolkodom. Ezeket a tevékenységeket pedig a lélekre vonatkoztattam. Ám hogy mi is volna ez a lélek, azon vagy egyáltalán nem gondolkodtam, vagy valami egészen kicsiny dolognak képzeltem, szellőhöz, tűzhöz, esetleg éterhez hasonlatosnak, amit durvább részeim zárnak körbe. A testet illetően pedig még csak nem is kételkedtem, hanem úgy véltem, hogy elkülönített ismeretem van természetéről, amit ha alkalomadtán le akartam volna írni úgy, amiként elmémmel megragadtam, efféle fejtegetésbe kezdtem volna: testen értem mindazt, ami alkalmas arra, hogy valamiféle alak határolja, valamilyen hely foglalja magába s hogy olyképp töltsen ki a teret, (26) hogy abból az összes többi testet kizárja. Alkalmasnak kell lennie továbbá arra is, hogy tapintás, látás, hallás, ízlelés vagy szaglás révén érzékeljék, hogy többféleképp is mozogjon, persze nem önmaga által, hanem olyasvalami révén, ami érintkezik vele. Azt ugyanis, hogy volna ereje önmagát mozgatni, érzékelni vagy gondolkodni, azt semmiképp sem ítéltam a test természetéhez tartozónak, sőt, inkább még azon csodálkoztam, hogy egyes testekben rábukkantam ezekre a képességekre.

Na de mi a helyzet most, amikor fölteszem, hogy egy igen hatalmas és, ha szabad így fogalmaznom,⁴ gonosz csaló minden erejével azon igyekezett, hogy minden dologban, amennyire csak képes volt rá, megtéveessen engem? Lehetséges-e még most is azt állítanom, hogy akár csak a legcsekélyebbel is rendelkezem mindazon jellemzők közül, amelyekről az imént azt mondtam, hogy a test természetéhez (27) tartoznak? Erre a pontra irányítom a figyelmem, gondolkodom, újra és újra megfontolom e kérdést, de semmi sem jut eszembe: szinte belefáradok ugyanannak hasztalan ismétlésébe. Hát azokból mi marad, amiket a léleknek tulajdonítottam? A táplálkozás vagy a járkálás? Mivelhogy testtel már nem rendelkezem, ezek sem lehetnek mások, mint képzelgések. Az érzékelés? De hiszen ez sem történhetik test nélkül, s ráadásul mily gyakran megesett már velem, hogy álmomban sok mindent érzékeltem, amelyekről később kiderült, hogy egyáltalán nem is érzékeltem őket. A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem. Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész – olyan kifejezések ezek, amelyek jelentése korábban számomra ismeretlen volt. De most már aztán igazi dolog vagyok, s igaz módon létező; de vajon milyen dolog? Mondtam már: gondolkodó.

De mi van ezen kívül? El fogom képzelni, hogy nem vagyok a testrészeknek ama összekapcsolódása, amit emberi testnek szokás nevezni. Nem vagyok valamiféle lágy légfuvallat sem, mely e részekbe áramlott; nem

⁴Burman (150-151): E megszorítás azért került bele a szövegbe, mert a szerző ellentmondó dolgokat állít, amikor azt mondja: „igen hatalmas és gonosz”, mivel a legnagyobb hatóképesség és a gonoszság egyszerre nem állhat fenn. Ez az oka annak, hogy ezt mondja: „ha szabad így fogalmaznom”.

vagyok szél, nem vagyok tűz, nem vagyok pára, nem vagyok lehelet, sem bármi más, amit elképzelek magamnak: hiszen föltételeztem, hogy mindez egyáltalán nem létezik, s e feltevéshez tartom magam. Ám ennek ellenére én mégiscsak vagyok valami. De talán megeshetik, hogy mindaz, amiről most felteszem, egyáltalán nem létezik – mivel számomra ismeretlen –, valójában mégsem különbözik attól, aminek most magamat tudom. Nem tudom; ennek tárgyalásába most nem bocsátkozhatom. Csak arról vagyok képes ítéletet alkotni, amit ismerek. Tudom, hogy én létezem; azt kérdezem, mi vagyok, ki az az én, akit ekképp ismerek. Ami a leginkább bizonyos, az az, hogy ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig az nem függ azoktól a dolgoktól, amelyekről (28) még nem tudom, léteznek-e, vagyis nem függ képzeletem teremtményeitől. A „képzeletem teremtménye” kifejezés azonban ráirányítja figyelmemet egy tévedésemre: hiszen csakugyan kitalálásról volna szó, ha azt, hogy vagyok, valamiképp a képzelet útján közelíteném meg, mivel elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni. Most azonban már bizonyosan tudom, hogy én vagyok, s egyúttal azt is: lehetséges, hogy amaz összes kép – s általánosan fogalmazva mindaz, ami a testi természethez tartozik – nem más, mint álmodozás. Miután mindezt átgondoltam, most már éppannyira balgának látszanék, ha azt mondanám: működésbe hozom képzeletem, hogy határozottabban fölismerjem, mi vagyok, mint ha azt mondanám: felébredtem ugyan, látok is néhány igaz dolgot, de mert nem látom elég tisztán, most szándékosan újra elalszom, hogy amit látok, azt az álom igazabb és tisztább formában mutassa meg. Ily módon föl ismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mind-ettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga ragadhass meg – méghozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet – saját természetét.

Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.

Bizony, nem kevés ez, ha csakugyan mind hozzám tartozik. De miért ne tartoznék hozzám? Nem én vagyok tán, aki már-már mindenben kételkedem, aki azonban néhány dolgot mégiscsak megértek, aki ezt az egyet igaznak állítom, a többit pedig tagadom, aki többet akarok tudni, aki nem akarom, hogy megtévesszenek, aki – akaratlanul is – sok mindent elképzelek, s aki sok mindent érzéki eredetűnek találok? Mi az ezek közül, ami – még ha folyton-folyvást (29) aludnék is, még ha az, aki megteremtett⁵, amennyire csak tőle telik, megtévessztene engem – nem ugyanúgy igaz, mint az, hogy én vagyok? Mi az, ami megkülönböztethető gondolkodásomtól? Mi az, amiről azt lehetne mondani, hogy különbözik tőlem? Hiszen hogy én vagyok az, aki kételkedem, aki megértek, aki akarok, mindez olyannyira nyilvánvaló, hogy semmit sem találok, ami által evidensebbé volna tehető. De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg – amiként föltételeztem – egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak. Végezetül ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, tudniillik amikor fénnyt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük fel, mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy fölhevülök. Ez utóbbi nem lehet hamis, és éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető. S ha pusztán ennyit értünk e szón, elmondhatjuk, nem más ez, mint gondolkodás.

Ennek alapján most már egy kicsivel csakugyan jobban tudom, mi vagyok. Mindazonáltal még mindig úgy tűnik, s nem tudom megállni, hogy ne úgy higgyem, hogy azokról a testi dolgokról, amelyeknek képei a gondolkodásomban formálódnak, s amelyeket maguk az érzékek tárnak fel, sokkal határozottabb ismerettel rendelkezem, mint magamnak arról a nem tudom mijéről, amiről nem tudok képzeleti képet alkotni. Ámbátor furcsa lenne, ha azokat a dolgokat, amelyekről látom, hogy kétségesek, ismeretlenek és idegenek tőlem, elkülönítettebben ragadnám meg, mint azt, ami valóságos, ami ismert, s ami végül is én magam vagyok. De látom már, hogyan is áll ez a dolog. Örömet leli a tévelygésben elmém, s nem tűri még, hogy az igazság korlátai közé szorítsák. De legyen! Egyelőre engedjük jó lazára (30) a kötőfékét, hogy később, ha majd kellő mértékben meghúztuk, könnyebben hagyja magát irányítani!

Nézzük hát azokat a dolgokat, amelyekről közönségesen úgy vélekednek, hogy a lehető legegkülönítettebben ragadjuk meg őket, vagyis a testeket, amelyeket megérintünk, amelyeket látunk. Persze nem az általában vett testeket, hiszen az efféle általános képzetek valamivel mégiscsak zavarosabbak szoktak lenni, hanem egy különös testet. Vegyük, például, ezt a viaszt: a napokban vonták ki a lépből, ezért még nem veszítette el teljesen a méz ízét, benne van még azoknak a virágoknak az illata, amelyekből gyűjtötték. Színe, alakja, nagysága nyilvánvaló módon áll előttünk. Kemény, hideg, kézhez simuló, s ha ujjunkkal megkocogtatjuk, hangot ad. Minden együtt van, amit csak megkövetelhetünk ahhoz, hogy valamely testet a lehető legegkülönítettebben ismerhessünk meg. De nézzünk csak oda! Mialatt beszélek, véletlenül közelebb viszem a tűzhöz, s lám, maradék íze megszűnik, illata elvész, színe megváltozik, iménti alakja eltűnik, nagysága megnő, folyóssá válik és úgy

⁵Burman (151): De hogy vajon Isten-e, azt nem tudom. Vajon nem inkább az a szellem a teremtőm is, amely megtévesszt engem? Itt azonban ezt még nem tudtam, s csak zavarosan beszéltem e kérdésekről.

felmelegszik, hogy alig érinthető, s ha megkocogtatod, már hangot sem ad ki. Megmaradt-e mégis ugyanaz a viasz? Kétségtávol igen; senki sem tagadja, senki sem gondolja másként. Mi volt tehát e viaszdarabban, amit oly elkülönítetten ragadtunk meg? Azon tulajdonságok közül, melyekről az érzékek révén szereztem tudomást, egészen biztosan egy sem. Hiszen mindaz, amiről az ízelet, vagy a szaglás, vagy a látás, vagy a tapintás, vagy a hallás tanúságot tett, időközben megváltozott, a viasz ellenben megmaradt.

De talán az volt, amire most gondolok, hogy tudniillik maga a viasz nem a méz amaz édessége volt, nem is a virágok illata, nem az a fehérség, nem az alak, nem a hang, hanem az a test, amely kicsivel korábban az iménti módzatok révén vált számomra érzékelhetővé, most pedig más módzatok révén. De akkor mi az pontosan, amit így elképzelek? Figyeljük (31) meg, mi marad vissza, miután eltávolítottuk mindazt, ami nem tartozik a viaszhoz! Nem más, mint valami kiterjedéssel bíró, hajlítható, változékony dolog. De mi az, hogy hajlítható és változtatható? Netán az, amit elképzelek, hogy ugyanis ezt a viaszt kör alakból négyszögletűvé, majd ebből ismét háromszögletűvé lehet alakítani? Semmiképp. Mert belátom ugyan, hogy a viasz számtalan efféle átalakulásra képes, én mégsem tudom ezt a számtalan lehetőséget képzeletemmel végigkövetni. Vagyis a képzelőtehetség nem idézheti elő ezt a belátást. Mit jelent kiterjedtnék lenni? Lehetséges volna, hogy még e viasz kiterjedése is ismeretlen? Hiszen a folyékony viaszban nagyobbá válik, még nagyobbá a forró viaszban, s ha a meleget tovább növeljük, a kiterjedés újra csak nagyobb lesz. De nem is ítélnék helyesen arról, hogy mi a viasz, ha nem tenném föl, hogy a kiterjedés tekintetében még annál is több változatot enged meg, mint amennyit a képzeletemmel valaha is képes voltam átfogni. Nem marad tehát más hátra, mint annak elismerése, hogy nem képzeletemmel fogom fel, mi ez a viaszdarab, hanem kizárólag az elmémmel. Ezt persze a különös viaszdarabra értem, de ha a viaszt általában vesszük szemügyre, az okfejtés még világosabb lesz. Mi tehát ez a viaszdarab, amit csak az elme képes megragadni? Nemde ugyanaz, amit látok, amit megérintek, amit elképzelek, s végül ugyanaz, mint aminek kezdettől fogva gondoltam. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés – és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszatott is korábban –, hanem kizárólag az elme belátása, ami pedig vagy tökéletlen lehet és zavaros – miként az korábban volt –, vagy világos és elkülönített – amilyen most –, aszerint, hogy milyen mértékben figyelek fel alkotórészeire.

Ám közben föltűnik nekem, mennyire hajlamos elmém a tévedésre. Mialatt ugyanis mindezt magamban, csendben, szavak (32) nélkül átgondolom, a pusztá szavak mégis megakasztnak, s csaknem tévútra vezet a megszokott beszédmód. Azt mondjuk ugyanis, hogy magát a viaszt látjuk, ha jelen van, nem pedig azt, hogy a szín vagy az alak alapján úgy ítélünk, hogy jelen van. Ebből aztán már majdnem le is vontam sebtiben a következtetést, hogy tehát a viaszt a szem látása, nem pedig kizárólag az elme belátása által ismerjük föl. Csakhogy egyszer csak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. Nos hát róluk éppolyan megszokott módon mondom, hogy látom őket, mint a viaszról. Na de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta automaták is rejtőzhetnek? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek. Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmémben lévő ítélőképesség révén ragadom meg.

Ámde szégyenkezzék az, aki a közönségesnél több tudásra vágyik, s mégis a közönséges beszédfordulatokból vezeti le kételyeit. Haladjunk tehát tovább, s vizsgáljuk meg, vajon akkor ragadtam-e meg tökéletesebben és határozottabban, hogy mi a viasz: amikor először pillantottam meg, s azt hittem, hogy magával a külső érzékkel, vagy legalábbis az úgynevezett közös érzék révén, azaz a képzelő képességgel ismerem meg, vagy inkább most, amikor már gondosabban megvizsgáltam mind azt, hogy mi is az a viasz⁶, mind pedig azt, hogy miként ismerem meg? De valójában balgaság volna ezt illetően kételkedni; mert mi volt az első észleletben elkülönítetten jelen? Volt-e abban bármi is, amivel akármelyik állat ne rendelkezhetné? Ám mihelyst megkülönböztetem a viaszt a külső formáktól, és mintegy ruhátlanul szemlélem, ekképp őt magát már csakugyan nem tudnám emberi elme nélkül észlelni – jóllehet másfelől igaz az, hogy ítéletemben nagyon is tévedhetek.

(33) De mit mondjak magáról erről az elméről, vagyis önmagáról? Az elmén kívül ugyanis semmi másnak a meglétét nem ismerem el önmagamban. Mit mondhatok hát az énről, aki – úgy látszik – ezt a viaszt oly elkülönítetten észleli? Vajon nem úgy van-e, hogy önmagam nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, még hozzá 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. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ez alatt immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy

⁶Burman (151): A szerző ezt a megelőzőekben vizsgálta, amikor a viasznak azokat az attribútumait és akcidenteit vizsgálta, amelyek a szeme előtt szünek meg és adták át helyüket másoknak.

látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha az alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok. Ha az alapján ítélek így, hogy elképzelem, vagy bármilyen más alapon, az eredmény ugyanez lesz. De amit most a viasszal kapcsolatban megfigyeltem, az összes többi rajtam kívül lévő dologra is alkalmazható. Továbbá, ha a viasz látványa elkülönítettebb lesz annak következtében, hogy nem egyedül a látás vagy az érintés révén vált ismertté számomra, hanem többféle módon, mennyivel elkülönítettebbnek kell mondanom önmagamnak önmagam általi megismerését, ha egyszer nincs az a viasznak vagy bármely más testnek az észlelésével kapcsolatos megfontolás, amely ne bizonyítaná még inkább elmém természetét. De ezen felül még oly sok minden van magában az elmében, aminek révén a róla való ismeretet elkülönítettebbé tehetjük, hogy azokat az utakat, amelyek a testtől indulnak el, szinte számításba se kell vennünk.

És íme, végül is magamtól eljutottam oda, ahová (34) el akartam jutni. Minthogy ugyanis most már tudom, hogy magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelő képesség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet. De mivel ilyen gyorsan nem lehet megszabadulni a régebbi vélekedéshez kötődő megszokástól, ezért jónak látom itt megállni, hogy ez az új fölismerés a hosszabb elmélkedés hatására mélyebben belevésődjék emlékezetembe.

3. Harmadik elmélkedés

Arról, hogy Isten létezik

Most pedig lecsukom a szemem, fületem betapasztom, elcsitítom valamennyi érzékemet, s a testi dolgokat ábrázoló valamennyi képet vagy kitörlöm gondolkodásomból, vagy ha ez nem is lehetséges, legalábbis semmilyen jelentőséget nem tulajdonítok nekik, lévén hamisak és megbízhatatlanok. Így egyedül önmagamhoz szólva, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind közelebbi és meghittebb ismeretségbe kerüljek önmagammal. Én gondolkodó dolog vagyok, azaz kételkedő, állító, tagadó, egy keveset ugyan megértő, ám annál többet nem ismerő, akaró, nem akaró, elképzelő s még érzékelő is. Mert amint az imént fölfigyeltem rá, jóllehet mindaz, amit érzékelek vagy elképzelek, rajtam kívül talán semmi, afelől mégis bizonyos vagyok, hogy a gondolkodásnak azok a módozatai, amelyeket érzeteknek és képzeleti képeknek (35) nevezek – amennyiben ezek pusztán a gondolkodás módozatai – énbenem léteznek.

Ámde ezzel a kevéssel egyúttal mindent föl is soroltam, amit igazán tudok, vagy legalábbis aminek tudására az eddigiekben már fölfigyeltem magamban. Nos hát miért is ne néznék körül figyelmesebben, hátha esetleg mégis vannak bennem más ismeretek, melyeket eddig figyelmen kívül hagytam. Bizonyos vagyok abban, hogy gondolkodó dolog vagyok. S vajon ezáltal már azt is tudom, mi szükséges ahhoz, hogy valamely dologban bizonyos legyek? Ebben az első ismeretben nyilvánvalóan nincs semmi más, mint annak, amit állítok, világos és elkülönített megragadása. Ez azonban bizonyára nem volna elégséges ahhoz, hogy a dolog igazságát illetően bizonyossá tegyen engem, ha valaha is megtörténhetnék, hogy valami, amit ilyen világosan és elkülönítetten megragadok, hamis legyen. Ennélfogva már látom is, hogy általános szabályként fölláthatom azt a tételt, mely szerint igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok.

Ámde korábban sok mindent elfogadtam bizonyosnak és nyilvánvalónak, aminek kétséges voltára később rájöttem. Melyek voltak hát ezek? Nemde a föld, az ég, a csillagok továbbá mindaz, amit az érzékekből merítettem. De mi volt ezekkel kapcsolatban az, amit világosan megragadtam? Mi más, mint az, hogy maguk az ezekről a dolgokról alkotott ideák, vagyis ismeretek, elmém számára jelenvalók? De még most sem vitatom, hogy amaz ideák bennem vannak. Volt azonban valami más is, amit állítottam, s amiről ráadásul a szokássá rögzült hiszékenységtől vezettetve azt is gondoltam, hogy világosan megragadtam, holott valójában egyáltalán nem ragadtam meg, tudniillik hogy léteznek bizonyos dolgok rajtam kívül is, és az említett ideák ezekre mennek vissza, amennyiben hozzájuk teljességgel hasonlatosak. Márpedig ebben vagy tévedtem, vagy ha netán helyesen ítéltam, ez semmiképpen sem az én fölfogóképességemnek volt köszönhető.

Na de hogyan tovább? Amikor az aritmetikában vagy a (36) geometriában valami igen egyszerű és könnyű dolgot vettem szemügyre, mint például hogy kettő meg három az öt, vagy hasonlókat, akkor legalább ezekről el lehetett mondani, nemde, hogy elég mélyen átláttam, tehát igaznak mondhatom őket? Hiszen később is csak azon okból ítéltam őket kétségbevonhatónak, mert fölmerült elmémben, hogy valamiféle Isten esetleg olyan természetet is belém helyezhetett volna, hogy még a legnyilvánvalóbbnak tűnő dolgokkal kapcsolatban is tévedésbe essem. De valahányszor ez az Isten legfőbb hatalmáról szóló, előre megalkotott nézet fölmerül bennem, nem tudom nem elismerni, hogy amennyiben akarja, könnyen előidézhetheti, hogy akár még az olyan dolgokat illetően is tévedjek, amelyekről úgy gondolom, hogy elmém szeme a legegyszerűbb módon belátja

őket. Mégis, valahányszor maguk a dolgok felé fordulok, amelyeket – nézetem szerint – igen világosan megragadok, oly tökéletesen meggyőznek, hogy önkéntelenül a következő szavak törnek föl belőlem: tévésszen csak meg, aki képes rá, mégsem érheti el sohasem, hogy semmi legyen, ameddig azt fogom gondolni, hogy valami vagyok; sem azt, hogy valamikor is igaz legyen, hogy sohasem voltam, mikor egyszer már igaz az, hogy vagyok; sőt, talán még azt sem, hogy kettő meg három több vagy kevesebb legyen ötnél – de sorolhatnám még a hasonló állításokat –, ezekben ugyanis nyilvánvaló ellentmondást látok. S minthogy semmilyen valós ok nem ösztökél annak föltevésére, hogy van valamilyen csaló Isten, sőt, még azt sem tudom igazán, hogy van-e egyáltalán Isten, csak igen gyengécske, s hogy úgy mondjam, metafizikus indok lehet a kételkedésre az, mely ezen a vélelmen alapszik. Hogy azután még ezt az indokot is megszüntessük, mihelyst alkalom adódik rá, meg kell vizsgálnom, vajon van-e Isten, s ha van, vajon lehetséges-e, hogy csaló legyen. Mindaddig, amíg e tekintetben tudatlan maradok, aligha leszek képes arra, hogy bármi másról valaha is igazi bizonyosságra tegyek szert.

Most azonban a rend azt követeli, hogy előbb valamennyi (37) gondolatomat bizonyos nemek alá foglaljam, s azt vizsgáljam, e nemek közül melyekben található meg sajátos értelemben az igazság és a hamisság. Egyesek ezek közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt, vagy pedig Istent gondolom el. Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom szubjektumát, ám a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkodásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások vagyis az affektusok képezik, másik részét pedig az ítéletek.

Mármost ami az ideákat illeti, ha egyedül önmagukban tekintjük és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket, akkor tulajdonképpeni értelemben véve nem lehetnek hamisak. Hiszen akár kecskét, akár kimérát képzelek el, nem kevésbé igaz az, hogy az egyiket képzelem el, mint hogy a másikat. Semmiféle hamisságtól sem kell tartanunk továbbá magában az akaratban vagy az affektusokban. Hiszen kívánhatok bármily visszatetsző dolgot, kívánhatok olyasmit, ami egyáltalán nincs, az, hogy kívánom ezt a dolgot, ettől még nem lesz kevésbé igaz. Ennélfogva aztán egyedül az ítéletek maradnak, amelyekben a tévedéstől óvakodnom kell. Az ítéletalkotás legkönnyebben elkövethető, és egyúttal leggyakoribb hibája az, amikor a bennem lévő ideákról úgy ítélek, hogy azok hasonlóak vagy megegyeznek bizonyos rajtam kívül lévő dolgokkal. Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom bizonyos módozatait tekinteném, s nem vonatkoztatnám őket semmi másra, aligha szolgáltatnának⁷ tévedéseimnek alanyanyagot.

Emez ideák közül, úgy vélem, egyesek velünk születettek, mások külső eredetűek, (38) ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei. Azt ugyanis, hogy megértem, mi a dolog, mi az igazság, mi a gondolkodás, úgy tűnik, csakis saját természetemtől kaphatom. Arról azonban, hogy most zajt hallok, látom a Napot, érzem a tüzet, mindeddig úgy ítéltam, hogy mindez bizonyos rajtam kívül lévő dolgoktól származik. Végül pedig a sziréneket, a hippogriffeket és a többieket én magam találom ki. Vagy akár azt is föltehetném róluk, hogy valamennyiüket kívülről kaptam, vagy hogy valamennyi velünk született, vagy hogy valamennyi az én tevékenységem eredménye: hiszen mindeddig még nem ismertem meg világosan igazi eredetüket.

Itt azonban elsősorban azokat az ideákat kell megvizsgálnom, amelyeket úgy tartok számon, hogy a rajtam kívül létező dolgoktól származnak. Ugyan milyen alapon gondolom azt, hogy ezek az ideák hasonlóak ama dolgokhoz? Mondhatni, erre tanított a természet. Ezenkívül pedig azt tapasztalom, hogy ezek az ideák nem függenek az akaratomtól, s következésképp tölem magamtól sem. Hiszen gyakorta akaratomtól teljesen függetlenül is megjelennek: akár akarom, akár nem, érzékelem a meleget, s ezért föltételezem, hogy amaz érzéklet, vagyis a meleg bennem lévő ideája egy tölem különböző dologtól, nevezetesen a közelemben lévő tűz melegétől származik. Mi sem látszik nyilvánvalóbbnak, mint úgy ítélni, hogy az a dolog bocsátja belém ezt az ideát, amely hasonló hozzá, nem pedig valami más.

S hogy elég szilárdak-e ezek az érvek, most meg fogom vizsgálni. Amikor az imént azt mondtam, erre tanított a természet, arra gondoltam, hogy ezt pusztán egyfajta ösztönös hajlandóságtól vezettetve hiszem, s nem a természetes világosság mutat rá igazságára. Márpedig e két dolog igencsak különbözik egymástól. Mindaz

⁷Burman (152): O.: De minthogy valamennyi tévedés az ideákkal kapcsolatban a külső dolgokra való vonatkozásukból és alkalmazásukból származik, úgy tűnik, a tévedésnek minden lehetősége megszűnik, mihelyt az ideákat nem vonatkoztatjuk többé külső dolgokra.

R.: Ugyanúgy megmarad a tévedés lehetősége akkor is, ha az ideákat nem vonatkoztatom egyetlen rajtam kívüli dologra sem, mivel tévedhetek akár az ideák természetét illetően is, például, ha a szín természetét vizsgálva azt mondom róla, hogy dolog, minőség, vagy azt, hogy maga a szín, amelyet amaz idea megjelenít, ilyen vagy olyan valami. Ha például azt mondom, a fehérség minőség, még akkor is, ha ezt az ideát egyetlen rajtam kívüli dologra nem vonatkozatom, s még ha azt állítom vagy föltételezem is, hogy semmilyen fehér dolog nincs, akkor is tévedhetek elvont értelemben, s magát a fehérséget valamint e fehérség természetét, vagyis ideáját illetően.

ugyanis, amit a természetes világosság mutat meg – mint például: ha kételkedem, ebből következik, hogy létezem, s hasonló –, minden kételyen felül áll, mivel nincs egyetlen más képesség sem, amelyben egyrészt éppannyira megbízhatnék, mint ebben a világosságban, s amely másrészt az előbbieket (39) igazságát elvitathatná. Ami pedig a természetes ösztönöket illeti, már régebben is sokszor úgy találtam, hogy amikor a jó választásáról volt szó, rossz irányba ösztönöztek, s nem látom, miért kellene bármilyen más dolgot illetően jobban megbíznom bennük.

Azután pedig, jóllehet azok az ideák nem függenek akaratomtól, azért még nem feltétlenül igaz az, hogy szükségképp rajtam kívüli dolgoktól származnak. Amiként ugyanis azok az ösztönös hajlamok, amelyekről az imént beszéltem, habár énbenem vannak, az akaratomtól mégis különböznek, akképp talán van bennem⁸ valamilyen másik, előttem még nem kellőképpen ismert képesség is, amely előidézné ezeket az ideákat, mint ahogyan eddig is mindig nyilvánvaló volt, hogy alvás közben azok az ideák a külső dolgok bármilyen segítségére nélkül formálódnak bennem.

Legvégül pedig, még ha tőlem különböző dolgoktól származnának is, ebből még mindig nem következnek az, hogy hasonlóan kellene lenniük azokhoz a dolgokhoz. Olyannyira nem, hogy sok esetben éppenséggel nagy eltérés tapasztalható köztük, mint ahogyan például a Napnak is két különböző ideáját fedezem föl magamban: az egyiket mintegy az érzékekből merítettem, vagyis ezt a legteljesebb mértékben azok közé kell számítanom, amelyeket jövevényeknek vélek – ez az idea a Napot igen kicsinek tünteti föl előttem; a másikat asztronómiai számításokból merítettem, azaz vagy bizonyos velem született fogalmakból csalogattam elő, vagy bármilyen más módon magam hoztam létre, s ez a Napot a Föld többszörösének mutatja. Márpedig mindkét idea nem lehet hasonló a rajtam kívül létező Naphoz, és józan eszem arról győz meg, hogy éppen az hasonlít hozzá a legkevésbé, amelyik látszólag közvetlenül belőle áramlott ki.

Mindezek az érvek elég nyomatékosan bizonyítják, hogy mindeddig nem (40) biztos ítélet alapján, hanem valamiféle vak ösztöntől indítva hittem azt, hogy léteznek bizonyos tőlem különböző dolgok, amelyek ideákat vagy képeket bocsátanak belém önmagukról az érzékszervek által vagy bármi más módon.

De egy másik út is fölsejlik előttem annak vizsgálatára, hogy azon dolgok közül, amelyeknek ideái bennünk vannak, egyesek léteznek-e rajtam kívül is. Nemde, ameddig ezek az ideák csak a gondolkodásnak bizonyos módok, addig nem fedezek föl bennük semmilyen egyenlőtlenséget, s úgy tűnik, hogy valamennyi egyformán tőlem származik. Ám amennyiben az egyik idea az egyik dolgot, a másik pedig egy másikat jelenít meg, nyilvánvalóvá válik, hogy e két idea teljességgel különbözik egymástól. Hiszen kétség sem férhet hozzá, hogy azok az ideák, amelyek szubsztanciákat mutatnak nekem, bizonyos módon nagyobbak, és, úgyszólván, több objektív realitást tartalmaznak, mint azok, amelyek csak módusokat vagyis akcideneket jelenítenek meg. Hasonlóképp, az az idea, amelynek révén belátom, hogy van valamilyen Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható s valamennyi rajta kívüli dolog teremtője, nyilvánvalóan több objektív realitást foglal magában, mint azok, amelyek véges szubsztanciákat mutatnak.

A természetes világosság révén azonban nyilvánvaló, hogy a teljes ható okban legalább annyi realitásnak kell benne rejlenie, mint ugyanezen ok okozatában. Hiszen, kérdezhetnénk, honnan vehetné realitását az okozat, ha nem az okból. S hogyan volna képes az ok átadni azt a realitást, ha ő maga nem rendelkezne vele? Ebből pedig az következik, hogy a semmiből semmi sem jöhet létre, s így az is, hogy tökéletesebb dolog, vagyis olyan, ami több realitást foglal (41) magában, nem jöhet létre olyanból, ami kevesebbet tartalmaz. S ez nemcsak azon okozatokra igaz nyilvánvaló módon, amelyek realitása aktuális vagyis formális, hanem az ideákra is, melyeknél csak objektív realitásról beszélünk. Vagyis nemcsak az nem lehetséges, példának okáért, hogy egy bizonyos kő, amelyik korábban nem létezett, most egyszer csak legyen, s ne olyan létrehozó dologból jött volna létre, amelyben vagy formálisan, vagy eminens módon megvan mindaz, aminek bennelétét a kőben föltesszük, és nemcsak hogy a meleg nem jöhet létre olyan szubjektumban, amely korábban nem volt meleg, anélkül, hogy ne valamely, a meleggel hasonló tökéletességi fokon álló dologból venné eredetét – de sorolhatnánk még a példákat –, nemcsak ezek nem lehetségesek tehát, hanem az sem, hogy meglegyen bennem a meleg vagy a kő ideája, ha azt nem valamely olyan ok helyezte belém, amelyben legalább annyi realitás van, mint amennyit a melegben vagy a kőben fölfogok. Mert jóllehet amaz ok egyáltalán semmit sem önt át az ideámba abból az aktuális vagyis formális realitásból, amellyel rendelkezik, ennek alapján azonban nem következtethetünk arra,

⁸Burman (152): O.: De már fölismertem, hogy gondolkodó dolog vagyok, s azt is tudom, hogy amaz ideák nem származhatnak a gondolkodó dologból.

R.: De először is, ez itt csak egy ellenvetés és kétely, amit föl lehet vetni. Másodszor, itt nem úgy vizsgálom természetemet, ahogyan rögtön ezután teszem, amikor kifejezetten ezt veszem vizsgálat alá. Ugyanígy, az első, sőt még a második elmékedésben sem kutattam kifejezetten természetemet. Rögtön ezután azonban, még ebben az elmékedésben, amikor gondosabban kutatom önmagam, válaszolok ez ellenvetésekre.

hogy ez az idea kevésbé reális, hanem inkább arra, hogy magának ennek az ideának olyan a természete, hogy önmagából kizárólag annyi formális realitást bont ki, amennyit gondolkodásomtól kölcsönöz, lévén annak módusza. De hogy emez idea inkább ezzel vagy azzal az objektív realitással rendelkezik, s nem mással, annak alapját egy olyan okban kell keresnünk, amelyben legalább annyi formális realitás van, mint amennyi objektív realitással az idea rendelkezik. Ha azonban föltesszük azt, hogy van valami az ideában, ami nem volt meg az okában, akkor ezt a semmitől kellett kapnia. Csakhogy bármennyire tökéletlen is az a létmód, amelynek megfelelően egy dolog valamely idea révén objektíve megvan az értelemben, azért mégsem teljességgel semmi, s így a semmitől nem is származhatik.

Azt sem szabad feltételeznem, hogy mivel az a realitás, amelyet az ideáimban szemlélek, pusztán objektív, nincs szükség (42) arra, hogy ugyanaz a realitás meglegyen formálisan ezen ideák okaiban, hanem elegendő, ha bennük is objektív módon van meg. Mert amiként az ideákat természetüknél fogva a létezésnek ez az objektív módja illeti meg, akként az ideák okait – legalábbis az elsőket és a legkiválóbbakat – természetüknél fogva a létezés formális módja illeti meg. És jóllehet egyes ideák talán létrehozhatnak más ideákat, ám ezen a módon nem haladhatunk a végtelenségig, hanem végső soron el kell jutnunk valaminő első ideához, amelynek oka ösképszerűen magában foglalja mindazt a formális realitást, amely az ideában csak objektív módon van meg. Sőt, a természetes világosság révén az is nyilvánvaló számomra, hogy a bennem lévő ideák bizonyos értelemben képekhez hasonlatosak, amelyek tökéletesség tekintetében persze nagyon is alatta maradhatnak azoknak a dolgoknak, amelyekből merítettük őket, az azonban már semmiképp sem lehetséges, hogy bármennyivel is nagyobbak vagy tökéletesebbek legyenek.

Minél hosszabban és gondosabban vizsgálom ezeket a nézeteket, annál világosabban és határozottabban ismerem föl igazságukat. Na de mifajta következtetést kell mindebből levonnom? Nem mást, mint hogy ha valamelyik ideám objektív realitása oly nagy volna, hogy bizonyos volnék abban, hogy az sem formálisan, sem eminens módon nincs meg bennem, s hogy ennél fogva én magam nem lehetek ezen idea oka, akkor ebből szükségképp következik az, hogy nem csak én vagyok ezen a világon, hanem létezik valamely másik dolog is, mégpedig ennek az ideának az oka. Ha azonban nem találok magamban ilyen ideát, akkor egyetlen érvem sem lesz,⁹ ami bizonyossá tenné számomra akár csak egyetlen, rajtam kívüli dolog létezését is. Hiszen a legfigyelmesebben átvizsgáltam mindent, s mindeddig nem voltam képes rábukkanni egyetlen más évrre sem.

Nos hát az említett ideáim közül – azon kívül, amelyik engem magamat mutat fel a magam számára, amellyel kapcsolatban már semmiféle nehézség nem (43) merülhet föl – az egyik Istent, a többi pedig vagy testtel bíró, ám lélek nélküli dolgokat, vagy angyalokat, vagy állatokat, vagy pedig más, hozzám hasonló embereket jelenít meg.

Mármost ami azokat az ideákat illeti, amelyek más embereket, vagy állatokat, vagy angyalokat mutatnak, minden nehézség nélkül belátom, hogy ezek könnyen összeállíthatók önmagamnak, a testi dolgoknak valamint Istennek az ideáiból még akkor is, ha netán egyetlen ember, egyetlen állat, egyetlen angyal sem volna a világon rajtam kívül.

Ami pedig a testi dolgok ideáit illeti, semmit se találok bennük, ami oly nagy volna, hogy nem származhatnék tőlem magamtól. Ha ugyanis most alaposabban megszemlélem, és egyenként szemügyre veszem őket azon a módon, ahogyan tegnap a viasz ideáját vizsgáltam meg, észreveszem, hogy közülük csak igen keveset észlelek világosan és elkülönítetten. Ilyen a nagyság, vagyis a hosszúság, a szélesség és a mélység értelmében vett kiterjedés, az alak, amely ama kiterjedés lehatárolása révén áll elő, a helyzet, amely a különböző alakzatokat egymásra vonatkoztatva jellemzi, valamint a mozgás, vagyis e helyzet megváltozása; ezekhez még hozzátehetjük a szubsztanciát, a tartamot és a számot. A fennmaradókat azonban, mint a fényt és a színeket, a hangokat, a szagokat, az ízeket, a meleget és a hideget, s a többi érzéki minőséget csak igen zavarosan és homályosan gondolom, olyannyira, hogy még azzal sem vagyok egészen tisztában, hogy ezek igazak-e vagy hamisak, azaz hogy azok az ideák, amelyekkel róluk rendelkezem, vajon valamifajta dolgoknak, vagy pedig nem is dolgoknak az ideái. Jóllehet ugyanis épp az imént jegyeztem meg, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett, azaz a formális hamisság csak ítéletekben található meg, mégis van az ideákban másfajta, és pedig materiális hamisság is, tudniillik akkor, amikor nem dolgokat mint dolgokat jelenítenek meg. Így például azok

⁹Burman (152): O.: De vajon később, az ötödik elmékedésben nem kapunk-e egy másfajta érvet?

R.: Itt arról az évről van szó, amelyet Isten valamely okozatából nyerhetünk, amelynek révén a szerző később a legfőbb okra, vagyis Istenre következtet. Ám egyetlen ilyen érvet sem talál, mivel az összes okozatot igen gondosan megvizsgálta, s egyet sem talál, amelyből Istenre következtethetne, kivéve Isten ideáját. Az ötödik elmékedés ama másik érve azonban a korábbiól indul ki, s nem az okozatból. Ez utóbbi az *Elmékedésekben* azért követi az előbbit, mivel a szerző e két évrre abban a sorrendben talált rá, hogy az volt előbb, amelyet ebben az elmékedésben vezet le, a másik pedig ezt követte. Az *Alapelvekben* azonban ez utóbbit fejtette ki először, mivel más a fölfedezés, és megint más a tanítás útja és rendje. Márpedig az *Alapelvekben* tanít és szintetikusán jár el a szerző.

az ideák, amelyekkel a melegről és a hidegről rendelkezem, oly kevésbé világosak (44) és elkülönítettek, hogy még azt sem tudom megmondani róluk, hogy vajon a hideg pusztán a meleg hiánya-e, vagy a meleg a hideg hiánya, vagy mindkettő reális minőség, vagy netán egyik sem az. S minthogy minden idea csak mint dolgok ideája lehetséges¹⁰, ha igaz volna az, hogy a hideg nem más, mint a meleg hiánya, akkor azt az ideát, amely a hideget számomra valami valóságosként és pozitívként jeleníti meg, méltán mondjuk hamisnak, s ugyanez elmondható a többi, ehhez hasonló ideáról is.

Így hát már valóban nem szükséges, hogy valamilyen tölem különböző előidézőt rendeljek hozzájuk. Hiszen ha hamisak, azaz semmiféle dolgot nem jelenítenek meg, akkor a természetes világosság révén fölismerem, hogy a semmiből származnak, vagyis annak, hogy bennem vannak, nincs más oka, mint hogy valami hiányzik a természetemből, s ezért az nem is teljességgel tökéletes. Ha pedig igazak, akkor pedig oly csekély realitást mutatnak számomra, hogy még csak meg sem tudom különböztetni őket a nem-dologtól, s így nem látom be, miért ne származhatnának saját magamtól.

Azon jellemzők közül pedig, melyek a testi dolgok ideáiban világosak és elkülönítettek, egyeseket, úgy látom, saját magam ideájától is kölcsönözhettem. Ilyen például a szubsztancia, a tartam, a szám, s bizonyára van még néhány ebből a fajtából. Amikor ugyanis azt gondolom, hogy a kő szubsztancia, vagy olyan dolog, amely önmaga által képes a kiterjedésre, aztán pedig hogy én magam is szubsztancia vagyok, jöllehet önmagam gondolkodó, nem pedig kiterjedt dologként ragadom meg, a követ pedig kiterjedt, nem pedig gondolkodó dologként – s így igen nagy különbség van a két fogalom között, a szubsztancialitás tekintetében, úgy tűnik, mégis egybeesnek. Hasonlóképp, amikor észlelem, hogy most létezem, s visszaemlékszem arra, hogy valamennyi ideig korábban is voltam valami, s amikor különböző gondolataim vannak, amelyek száma egyszer csak tudatosul bennem, megszerzem (45) a tartam és a szám ideáját, amelyeket aztán át tudok vinni bármely más dologra. Az összes többi azonban, amiből a testi dolgok ideái fölépülnek, mint amilyen a kiterjedés, az alak, a helyzet és a mozgás, mivel csupán gondolkodó dolog vagyok, formálisan nincsen meg bennem. Mivel azonban ezek pusztán valamely szubsztancia bizonyos módusai, én pedig szubsztancia vagyok, úgy tűnik, eminens módon magamba foglalhatom őket.

Így tehát egyedül Isten ideája marad, amivel kapcsolatban meg kell vizsgálnom, vajon van-e benne valami, ami tölem magamtól nem származhatik. Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett. Márpedig ezek a sajátságok mind olyan jellegűek, hogy minél figyelmesebben veszem szemügyre őket, annál kevésbé látom úgy, hogy egyedül éntőlem származhatnának. Ennélfogva, az imént mondottak alapján, le kell vonnunk azt a következtetést, hogy Isten szükségképp létezik.

Mert, jöllehet a szubsztanciának valamifajta ideája megvan bennem, pusztán azon az alapon, hogy magam is szubsztancia vagyok, ettől azonban a végtelen szubsztancia ideája még nem feltétlenül lenne meg bennem – hiszen véges vagyok –, hanem az csakis olyan szubsztanciától származhat, amely ténylegesen végtelen.

S az sem volna helyénvaló, ha úgy vélekednék, hogy a végtelent nem igaz idea révén észlelem, hanem pusztán csak a véges negációja révén, amiként a nyugalmat és a sötétséget a mozgás és a fény negációja révén észlelem. Hiszen ezzel ellentétben értelmem számára teljesen nyilvánvaló, hogy a végtelen szubsztanciában több realitás van, mint a végesben, s hogy ennélfogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz előbb van Isten észlelése, mint saját magamé. Mert hiszen milyen alapon látnám be, hogy kételkedem¹¹, (46) hogy vágyakozom, azaz hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel

¹⁰Burman (153): O.: De van a semminek is ideája, ami nem dolognak az ideája.

R.: Az az idea pusztán tagadó, s aligha nevezhető ideának. A szerző azonban itt az idea kifejezést tulajdonképpen és szigorú értelemben fogja fel. Vannak még a közös fogalmaknak is, másfajta ideák, amelyek tulajdonképp nem dolgok ideái. Ebben az esetben azonban az idea kifejezést tágabban értjük.

¹¹Burman (153): O.: De az *Értekezés a módszerről* negyedik részében a szerző azt állítja, hogy „azt világosan láttam, hogy a megismerés nagyobb tökéletesség, mint a kételkedés”. Ezt tehát a tökéletes létezőre való vonatkozás nélkül is fölismerte, s nem ismerte föl előbb Istent, mint önmagát.

R.: A módszerről szóló értekezésben ezen *Elmélkedéseknek* csak kivonata található, amelyet ez utóbbi mű által kell értelmezni. Ott tehát a szerző saját tökéletlenségét Isten tökéletessége révén ismerte föl. S ha nem is expliciten, de implicit módon mégis így járt el. Mert az ugyan lehetséges, hogy explicit módon előbb ismerjük föl saját tökéletlenségünket, mint Isten tökéletességét, mivel képesek vagyunk előbb magunkra figyelni, mint Istenre, s előbb kikövetkeztetni saját végességünket, mint Isten végtelenségét. Implicit módon azonban Isten s az isteni tökéletességek ismeretének mégis, mindig meg kell előznie önmagunk s önmagunk tökéletlenségeinek az ismeretét. Ugyanis valóságosan előbb van Isten végtelen tökéletessége, mint a mi tökéletlenségünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatárolása és tagadása. Ámde minden lehatárolás és tagadás előfeltételezi azt a dolgot, amelyet lehatárol, s amelyet tagad.

O.: De így a semminek előfeltételeznie kellene a létezőt?

tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?

Azt sem mondhatjuk, hogy Istennek amaz ideája netán materiálisan hamis volna, s hogy ennél fogva a semmitől is származhatnék, ahogyan röviddel ezelőtt a meleg és a hideg valamint a többi efféle dolog ideájával kapcsolatban láttam. Hiszen épp ellenkezőleg, mivel Istennek ez az ideája a leginkább világos és elkülönített, s mivel több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea, egy sincs ezek közül, mely önmaga révén igazabb volna vagy kevésbé keveredhetnék a hamisság gyanújába, mint épp Istennek az ideája. Amint mondtam tehát, a legtökéletesebb és végtelen létezőnek ez az ideája a legteljesebb mértékben igaz. Mert hiszen azt talán még elképzelhetem, hogy ez a létező nem létezik, azt azonban már semmiképp sem képzelhetem el, hogy az ideája semmi valóságosat nem mutat fel számomra, ahogy azt az imént a hideg ideájáról mondtam. 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 foglaltatik. S még az sem mond ennek ellent, hogy a végtelent nem vagyok képes megragadni, vagy hogy számtalan más dolog van Istenben, amit sem megragadni, sem akár csak gondolkodásommal érinteni sem tudok. A végtelen természetéből fakad ugyanis, hogy én, aki véges vagyok, nem tudom megragadni. Így elegendő ezt a tételt megértenem és ítélőképességgemmel elfogadnom: mindaz, amit világosan belátok, és amiről tudom, hogy valamilyen tökéletességet tartalmaz – valamint talán még számtalan más dolog, amit nem ismerek –, vagy formálisan, vagy eminens módon megvan Istenben; s ha ezt megértettem, máris beláthatóvá válik, hogy az az idea, amellyel Istenről rendelkezem, valamennyi bennem lévő idea közül a legigazabb, a legvilágosabb s leghatározottabb.

De talán valamiképp nagyobb vagyok annál, mint amilyenként eddig fölfogtam magam, s talán mindaz a tökéletesség, amit Istennek tulajdonítok, képesség szerint valami módon megvan bennem, jöllehet mindeddig nem (47) bontakoztak ki és nem váltak valósággá. Azt tapasztalom ugyanis, hogy gondolkodásom fokról fokra tökéletesedik, és nem látom át, miért ne tökéletesedne ezen a módon a végtelenségig, s tudásomat ekképpen gyarapítva¹² miért ne szerezhetném meg Isten összes többi tökéletességét is, és végül, miért ne volna elegendő ez a bennem lévő képesség ama tökéletességek elérésére ahhoz, hogy létrehozzam a tökéletességek ideáját.

Mindazonáltal ezek egyike sem lehetséges. Mert először is, igaz ugyan, hogy gondolkodásom fokozatosan tökéletesedik, és hogy sok minden megvan bennem képesség szerint, ami valóságosan még nincs meg, ám ezek közül semmi sem tartozik hozzá Isten ideájához, ebben ugyanis semmi sincs, ami lehetőség szerint való. Hiszen épp ez a fokozatos tökéletesedés a legbiztosabb érv a tökéletlenség mellett. Ezenfelül, még ha gondolkodásom mindig tökéletesebbé válik is, mindazonáltal mégsem látom be, hogy ennek hatására valaha is valósággal végtelen lehetne, mivel sohasem jut el abba az állapotba, amelyben már semmiféle további növekedés nem volna lehetséges. Istent ezzel szemben abban az értelemben is valósággal végtelennek ítélem, hogy az ő tökéletességéhez már semmi sem adható hozzá. Végezetül pedig azt veszem észre, hogy valamely idea objektív léte nem jöhet létre a pusztán képesség szerinti létből – ami voltaképp semmi –, hanem kizárólag a valóságos vagyis formális létből.

S valóban, mindebben nincs is semmi, ami a figyelmesen vizsgálódó elme számára ne volna a természetes világosság révén nyilvánvaló. Csakhogy valahányszor lankad a figyelmem, s az érzékekkel fölfogható dolgok képei elvakítják elmém szemét, már nehezebben emlékszem vissza, miért is oly szükségszerű, hogy a nálamnál tökéletesebb létező ideája olyan létezőtől származzék, amely valóban tökéletesebb nálam. (48) Ezért aztán kedvem támad tovább kérdezni: vajon én magam, aki rendelkezem amaz ideával, létezhetnék-e, ha az a létező egyáltalán nem léteznék?

Mert hát honnan származik a létem? Tőlem, vagy szüleimtől, vagy bármi mástól, ami Istennél kevésbé tökéletes. Hiszen nemhogy nála tökéletesebbet, de még éppoly tökéletest sem vagyunk képesek sem kigondolni, sem kiötlöni.

Ám ha létem tőlem származnék, akkor nem kételkednék, nem vágyakoznék, s egyáltalán: semmiben sem szenvednék hiányt. Hiszen ekkor mindazt a tökéletességet megadtam volna magamnak, aminek valamiféle ideája megvan bennem, s ekképp én volnék maga Isten. Azt sem szükséges föltennem, hogy azokat a

R.: Az ötödik elmélkedés a semmit a létező révén érti meg.

¹²Burman (154): O.: De mit képes tenni a gondolkodás Isten fennmaradó tökéletességeinek a megszerzése érdekében?

R.: Nagyon is sokat. Mert a gondolkodás által bölcsébbé, okosabbá válunk, világosabban megismerjük azokat a tökéletességeket, s amit így világosabban megismertünk, azt könnyebben is szerezük meg, mivel a bölcsesség s az okosság segítsége ama tökéletességek megszerzésében elengedhetetlen.

tökéletességeket, amelyek most hiányoznak belőlem, nehezebb volna megszerezni, mint azokat, amelyek már megvannak bennem. Hiszen épp ellenkezőleg, nyilvánvaló, hogy sokkal nehezebb volt engem, azaz a gondolkodó dolgot vagyis szubsztanciát, a semmiből kiemelni, mint megszerezni annak a rengeteg dolognak az ismeretét, amelyet most nem ismerek ugyan, de amely mégsem más, mint pusztán ama szubsztancia akcidense. S az is bizonyos, hogy ha azt a nagyobbat én magam adtam volna magamnak, nemcsak azt nem tagadtam volna meg önmagamtól, ami könnyedén megszerezhető, hanem azokat sem, melyekről tudom, hogy Isten ideájában foglaltatnak, márpedig ezeknél aligha nehezebb bármit is megadni.¹³ Amely dolgokat pedig netán ezeknél is nehezebb megadni, azokat minden bizonnyal ilyeneknek is tudnám, ha egyszer a többi, tudniillik amivel rendelkezem, magam adnám magamnak, a nehezebben megadhatókban ugyanis hatalmam határait tapasztalnám.

Ezen érvek erejétől akkor sem menekülök meg, ha fölteszem, hogy talán már mindig is olyan voltam, mint amilyen most vagyok; ebből ugyanis nem következik az, hogy nem kellene kutatóm létezésem előidézőjét. Életünk teljes időtartama ugyanis (49) fölosztható számtalan olyan részre, amelyek egyike sem függ semmilyen módon a többitől, tehát abból, hogy röviddel ezelőtt voltam, nem következik az, hogy most is létezni kell, hacsak nincs valamilyen ok, amely mintegy újból megteremt e pillanat számára, azaz fenntart engem. Ha ugyanis eléggé figyelmesen vizsgáljuk az idő természetét, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy pontosan ugyanakkora erőre és pontosan ugyanarra a tevékenységre van szükség ahhoz, hogy egy dolgot tartamának bármelyik pillanatában fenntartsunk, mint ami ahhoz szükségeltetné, hogy újból megteremtjük, ha még nem léteznék. Olyannyira, hogy az a tétel, mely szerint a fenntartás pusztán a felfogás tekintetében különbözik a teremtéstől, a természetes világosság által nyilvánvalóvá váló igazságok közé sorolható.

Így tehát most azt kell kérdezni magamtól, vajon megvan-e az erőm annak eléréséhez, hogy az az én, aki most már vagyok, röviddel ezután is legyek. Minthogy ugyanis nem vagyok más, mint gondolkodó dolog – vagy legalábbis most épp azt a részemet vizsgálom, amely gondolkodó dolog –, ha megvolna bennem az ehhez szükséges erő, annak kétségkívül tudatában is volnék. De semmi efféle erőt nem tapasztalok, s már pusztán ez a tény is a legegyszerűbb módon beláttatja velem, hogy valamilyen más, tőlem különböző létezőtől függök.

De talán ez a létező nem az Isten, hiszen lehetséges, hogy vagy a szüleim hoztak létre, vagy bármiféle más, Istennél tökéletlenebb okok. Sőt, ahogy az imént mondtam, nyilvánvaló, hogy legalább annyi realitásnak kell lennie az okban, amennyi az okozatban van, s ezért – mivel gondolkodó dolog vagyok, amely rendelkezik Isten ideájával – bármit jelöljek is meg okomnak, az ugyancsak gondolkodó dolog lesz, s rendelkeznie kell mindazzal a tökéletességgel, amit Istennek tulajdonítok. Ezt illetően persze ismét csak föltehetjük a kérdést, hogy vajon önmagától, vagy valami más révén létezik-e. Mert ha önmagától létezik, akkor az imént mondtam alapján nyilvánvaló, hogy nem lesz más, mint maga Isten, mert (50) ha egyszer rendelkezik az önmagától létezés erejével, akkor kétségkívül rendelkezik azzal az erővel is, amelynek révén valósággal birtokolja mindazon tökéletességeket, amelyeket Istenben megragadok. Ha azonban más révén létezik, akkor e mással kapcsolatban ismét föl kell tenni a kérdést, hogy vajon önmagától létezik-e, vagy valami másnak a révén, mígnem végül a végső okhoz nem érünk, ami pedig Isten.

Ugyanis eléggé nyilvánvaló az, hogy ebben az esetben nem lehetséges a végtelenig tartó haladás, s különösen azért nem, mivel itt nem egyszerűen arról az okról van szó, amelyik annak idején engem létrehozott, hanem a legteljesebb mértékben arról is, amelyik a jelen pillanatban is fenntart engem.

De ahhoz az ötlethez sem menekülhetünk, hogy talán sok részleges ok működött volna együtt annak érdekében, hogy létrehozzanak engem, és hogy az egyik Istennek tulajdonított tökéletességnek az ideáját az egyik októl, a másikat egy másiktól kaptam volna, úgyhogy jöllehet mindama tökéletesség jelen volna valahol a világegyetemben, ám nem kapcsolódnának össze egyhamibben, vagyis Istenben. Ezzel ellentétben ugyanis az egység, az egyszerűség, vagyis mindannak elkülöníthetlensége, ami Istenben van, egyike, s nem is a legcsekélyebbike azoknak a tökéletességeknek, amelyek meglétét Istenben belátom. S az is bizonyos, hogy e

¹³Burman (154): Itt ugyanis különbséget kell tenni értelmi belátás, fogalmi megragadás és elképzelés között – ez a megkülönböztetés igen hasznos. Például Isten tökéletességeit nem elképzeljük, de nem is fogalmilag megragadjuk, hanem értelmünkkel belátjuk. Miként ért meg Isten mindent egyetlen megismerési aktusban, miképpen azonosak határozatai önmagával, ezt nem fogalmilag ragadjuk meg, hanem megértjük, mivel azt, úgyszólván, nem vagyunk képesek megjeleníteni magunknak. Ily módon Isten tökéletességeit és attribútumait nem fogalmilag ragadjuk meg, hanem megértjük: ahhoz pedig, hogy fogalmilag megragadhassuk ezeket, mintegy határtalanlanként ragadjuk meg őket. Mármost azonban ha én magam adtam volna magamnak természetemet és azt, ami vagyok, megadtam volna magamnak Isten valamennyi tökéletességét is. Mármost megadtam volna magamnak Isten tökéletességeit, amennyiben határtalanlanként ragadom meg őket: például nagyobb megismerő képességet adtam volna magamnak, mint amekkorával most rendelkezem, ennél is nagyobb, s így tovább. Amikor azonban a határtalanokat így megsokszorozzuk, végtelenné lesznek, vagy pontosabban végtelenné, hiszen az ilyen határtalan és a végtelen azonos. Amint azonban ezen a módon mindjobban megnőveltem volna megismerő képességemet, hasonlóképp megnőveltem volna fennmaradó attribútumaimat is, amelyek nem látszanak nehezebbnek a megismerő képességnél [...], és így Istenné váltam volna. Mármost azonban azt tapasztalom, hogy erre nem vagyok képes, s hogy nem vagyok képes megismerő képességemet úgy megnővelni, ahogy pedig szeretném. Tehát nem önmagamtól létezem, stb.

tökéletességek egységének amaz ideáját sem helyezhette belém valamilyen más ok, olyan ok, amely nem helyezte belém egyúttal a többi tökéletesség ideáját is. Hiszen nem volna képes előidézni, hogy valamennyi tökéletességet egymással elválaszthatatlanul összekapcsolva lássam, ha nem idézné elő azt is, hogy mibenlétüket külön-külön fölismerjem.

Ami végezetül a szüleimet illeti, még ha mindaz igaz is, amit csak valaha gondoltam felőlük, ténylegesen mégsem ők tartanak fenn, és, mint gondolkodó dolgot, semmiképpen sem ők hoztak létre engem. Pusztán csak bizonyos fejlődési lehetőségeket helyeztek el abban az anyagban, amely, megítélésem szerint, engem – vagyis az elmét, hiszen egyedül ez az, amit önmagamnak tekintek (51) –, magába foglal. Így aztán ezzel kapcsolatban semmiféle nehézség nem léphet föl, s mindenképpen le kell vonnunk a következtetést: pusztán annak alapján, hogy létezem és megvan bennem a legtökéletesebb létező, azaz Isten ideája, a legegyszerűsebb módon bizonyítást nyer, hogy Isten is létezik.

Most már csak az marad hátra, hogy megvizsgáljam, milyen módon jutott el hozzám amaz idea Istentől. Hiszen nem az érzékekből merítettem, nem is váratlanul jutott el hozzám, ahogyan az érzéki dolgok ideái szoktak, amikor ezek a dolgok egyszer csak megjelennek a külső érzékszerveink előtt, vagy legalábbis úgy tűnnek, mintha megjelennének. S még csak nem is a képzeletem szüleménye, hiszen egyáltalán semmit sem vagyok képes sem elvenni belőle, sem pedig hozzáadni. Ezért aztán nem marad más hátra, mint hogy éppúgy velem született, amiként önmagam ideája velem született.

És egyáltalán nincs is mit csodálkozni azon, hogy Isten, miközben megteremtett, azt az ideát belém bocsátotta, miként a mesterember is rajta hagyja kézjegyét a művén. S az sem szükséges, hogy ez a kézjegy valami a műtől különböző dolog legyen. Hanem pusztán abból kiindulva, hogy Isten megteremtett engem, elég okom van rá, hogy higgyem: valamiképp az ő képére és hasonlatosságára teremtett meg engem¹⁴, s azt a hasonlatosságot, amelyben Isten ideája foglaltatik, ugyanazon képesség révén észlelem, mint amellyel önmagamot ragadom meg. Azaz mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom, nemcsak azt látom be, hogy befejezetlen, s mástól függő dolog vagyok, aki mindig nagyobb tökéletességre törekszem a magam meghatározatlan módján, hanem azt is, hogy az, akitől függök, mindazt a nagyobb tökéletességet nem meghatározatlanul és pusztán lehetőség szerint, hanem határtalanul és valóságosan birtokolja, s hogy ekképp ő maga Isten. Az egész érvelés döntő pontja pedig az, hogy föl ismerem annak lehetetlenségét, (52) hogy a rám jellemző természettel létezsem – tudniillik magamba foglalván Isten ideáját – s közben Isten ténylegesen ne létezzék, az az Isten, akinek ideája megvan bennem, vagyis aki rendelkezik mindazon tökéletességekkel, melyeket én felfogni nem, pusztán csak valamiképp gondolkodásommal megérinteni tudok, és aki teljességgel ment minden hiányosságtól. Ebből azonban már az is eléggé nyilvánvaló, hogy ez az Isten nem lehet csaló, hiszen a természetes világosság által belátható, hogy minden csalárdság és megtévesztés valamiféle hiányosságot feltételez.

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.

¹⁴Burman (156): O.: „Csakugyan? Vajon nem teremthette meg önt Isten anélkül, hogy a saját képére és hasonlatosságára teremtette volna?

R.: Nem. Mert mindenki által elfogadott és igaz axióma az, mely szerint *az okozat hasonló az okhoz*. Márpedig Isten az én okom, én az ő okozata vagyok, tehát hozzá hasonló.

O.: De az építőmester oka a háznak, mégsem hasonlít hozzá.

R.: Nem oka abban az értelemben, amelyben itt az ok kifejezést vesszük. Pusztán cselekvően hat a szenvedőkre, s ennél fogva nem szükséges, hogy a mű hasonlítson őrá. Itt azonban a teljes okról, s magának a létezésnek az okáról beszélünk, márpedig ez az ok csak olyasmint képes létrehozni, ami hasonlít hozzá. Mert mivel ő maga létező és szubsztancia, s valamit a létezés szerint hoz létre – vagyis a semmiből (s a létrehozásnak ez a módja egyedül Istent illeti meg) – kell, hogy az okozat legalábbis létező legyen és szubsztancia, s hogy legalább ennyiben Istenhez hasonló legyen, és az ő képét viselje magán.

O.: Ámde így a kő stb. is rendelkezni fog istenképiséggel.

R.: Bizony, ezek is Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, csak hogy e hasonlóság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros. Én azonban, aki többet kaptam Isten teremtéséből, inkább rendelkezem képével is. A „kép” kifejezést azonban nem a szokásos értelemben veszem, tudniillik amennyiben valami egy másik dolog alakját mintázza, mint a festett képek, hanem tágabb értelemben alkalmazom arra, ami hasonlóságot mutat valamely más dologgal, s ezért alkalmazom ezeket a szavakat *Elmélkedéseimben*, mivel az írás többször is azt mondja, hogy Isten képére és hasonlatosságára lettünk teremtvé.

4. Negyedik elmélkedés

Az igazról és a hamisról

Olyannyira hozzászoktam az utóbbi napokban ahhoz, hogy az elmét különválasszam az érzékektől, s olyannyira pontosan megfigyeltem, hogy a testi dolgokról csak nagyon kevés (53) igaz észleletünk van, s hogy sokkal több mindent ismerünk meg az emberi elméről, de még ennél is sokkal többet az Istenről, hogy már semmi nehézséget nem jelent gondolkodásomat a képzelettel megragadható dolgoktól az értelemmel megragadhatók, vagyis a mindenféle anyagtól különváltak felé fordítani. Az is bizonyos, hogy az emberi elméről, amennyiben gondolkodó dolog – tehát amennyiben nem rendelkezik kiterjedéssel, hosszúsággal, szélességgel és mélységgel, és más egyébbel sem, ami a testtől származik – sokkal határozottabb ideám van, mint bármely testi dologról. Amikor pedig fölfigyelek arra, hogy kételkedem, vagyis hogy tökéletlen és függő létező vagyok, a független és tökéletes létezőnek, azaz Istennek oly igen világos és elkülönített ideája jelenik meg előttem, s csupán csak annak alapján, hogy megvan bennem ez az idea – vagyis hogy létezésemhez tartozik, hogy rendelkezem ezzel az ideával – olyannyira nyilvánvaló a következtetés, hogy Isten is létezik, valamint hogy egész létezésem minden egyes pillanatban ötöle függ, hogy megvallom, nem látok semmit, amit az emberi elme ennél evidensebben és ennél bizonyosabban képes lenne megismerni. Sőt mintha már úgy tűnnék, hogy valamiféle utat is látok, amelyen haladva az igaz Isten ama szemléletétől, amelyben benne rejlik a tudományok és a bölcsesség valamennyi kincse, eljuthatunk a többi dolog ismeretéhez.

Mindenekelőtt ugyanis föl ismerem annak lehetetlenségét, hogy ez az Isten valaha is megtévesszen engem. Mert hiszen a megtévesztés vagy a csalás mindenkor bizonyosfajta tökéletlenséget rejt magában. S jöllehet a megtévesztés képessége bizonyos éleselméjűségről és hatalomról árulkodik, a megtévesztésre irányuló akarat azonban már kétségkívül vagy rosszindulatot, vagy gyermeketséget feltételez, s ennél fogva nem is lehet meg Istenben.

Ezután azt tapasztalom, hogy van bennem egyfajta ítélőképesség, amit minden bizonnal – mint minden mást is, ami bennem (54) van – Istentől kaptam. S mivel Isten nem akar engem megtévesztetni, olyan képességet biztosan nem adott, amellyel – mindaddig, míg helyesen használom – valaha is tévedhetnék.

Ebben aztán már nem is lehetne tovább kételkedni, ha nem az látszanék következni belőle, hogy sohasem tévedhetnék. Hiszen ha minden, ami bennem van, Istentől származik, s tévedésre való képességet biztosan nem adott, akkor nyilvánvalóan nem is tudok tévedni. Így aztán mindaddig, amíg csak Istenről gondolkodom, s teljességgel feléje fordulok, a tévedésnek vagy a hamisságnak semmiféle okát nem lelem. De mihelyt önmagam felé fordulok, azt tapasztalom, hogy mégiscsak számtalan hibát követek el, melyeknek okát kutatva fölfigyelek arra, hogy nemcsak Istennek, vagyis a legtökéletesebb létezőnek a reális és pozitív ideája lebeg előttem, hanem, úgyszólván, a semminek, vagyis annak, ami a lehető legtávolabb van minden tökéletességtől, valamiféle negatív ideája is. Emellett fölfigyelek arra is, hogy én magam valamifajta középként vagyok megalkotva Isten és a semmi, vagyis a legfőbb létező és a nem-létező között, olyképpen, hogy amennyiben a legfőbb létező teremtetett, nincsen bennem semmi, ami megtévesztene vagy ami hajlamossá tenne a tévedésre, amennyiben viszont valamiféleképpen a semmiből, vagyis a nem-létezőből is részesedem, azaz amennyiben nem vagyok maga a legfőbb létező, s oly sok mindenben hiányt szenvedek, nem is csoda, hogy tévedek. Így aztán bizonyos, hogy a hibát, amennyiben hiba, nem valamiféle valóságos létezőként fogom föl, ami Istenre vezethető vissza, hanem pusztán mint hiányt. Ezért aztán arra sincs szükség, hogy föltételezzünk valamifajta Istentől e célra belém helyezett képességet, hanem elég azt mondanunk, hogy az igazság megítélésének Istentől való képessége énbennem nem végtelen.

Mindazonáltal ez még nem elégít ki teljesen. A hiba (55) ugyanis nem pusztán negáció, hanem priváció, vagyis olyan ismeretnek a hiánya, aminek valamiképp meg kellene lennie bennem. Másrészt ha tekintetünket Isten természetére irányítjuk, akkor lehetetlennek fog tűnni számunkra, hogy olyan képességet helyezett volna belém, amelyik a maga nemében nem tökéletes, vagyis amelyik híján lenne a neki járó tökéletességnek. Ha ugyanis igaz az, hogy minél ügyesebb a mester, annál tökéletesebbek a művek, amelyeket létrehoz, akkor vajon létrehozhat-e minden dolgok ama legfőbb létrehozója valamit, ami ne volna minden részében tökéletes? S nem is kétséges, hogy Isten képes lett volna engem olyannak teremteni, hogy sohase tévedjek, ahogy nem kétséges az sem, hogy mindig a legjobbat akarja. De hát vajon jobb-e az, ha tévedek, mint ha nem tévednék?

Mialatt mindezt alaposan meghányom-vetem magamban, fölmerül bennem először is az a gondolat, hogy nem kell csodálkoznom azon, ha Isten olyan tetteket hajt végre, amelyek okait nem ismerem. Éppígy nincs okom kételkedni létezésében azért, mert tapasztalataim esetleg létezőnek mutatnak olyan dolgokat, amelyek létrejöttének okát vagy mikéntjét nem fogom fel. Mivel ugyanis azt már tudom, hogy az én természetem igencsak erőtlén és határolt, Isten természete pedig fölmérhetetlen, fölfoghatatlan, végtelen, már pusztán ennek

alapján elegendő tudásom van arról is, hogy számtalan dologra képes, melyek okát nem ismerem. S ez az egy érv elég is számomra ahhoz, hogy az okoknak azt az egész nemét, amelyet a célhoz szoktak kapcsolni, a fizika területén haszontalannak tartsam.¹⁵ Igen nagy vakmerőség kellene ugyanis ahhoz, hogy képesnek tartsam magam Isten céljainak kifürkészésére.

Az is eszembe ötlött, hogy amikor azt vizsgáljuk, tökéletesek-e Isten művei, nem valamely egyedi teremtményt kellene szemügyre vennünk a maga külön mivoltában, hanem a világegyetem egészét. Az a dolog ugyanis, ami magában szemlélve talán nem ok nélkül tűnnék igencsak tökéletlennek, ha a (56) világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz. És jöllerhet mióta mindenben kételkedni akarok, azon kívül, hogy én magam s Isten létezik, még semmi mást nem ismertem meg bizonyossággal, mégis, mióta fölfigyeltem Isten fölmérhetetlen hatalmára, nem tagadhatom, hogy sok más dolgot is létrehozott, vagy legalábbis létrehozhat, olyannyira, hogy a világmindenségben belül nekem magamnak a rész szerepe jut.

Ezután, ahogy közelebb léptem magamhoz, s vizsgálni kezdtem, milyenek a hibáim – ugyanis egyedül ezek árulkodnak valamifajta tökéletlenségről bennem –, észrevettem, hogy két ok összetettségétől függ valamennyi, nevezetesen a bennem lévő megismerő képességtől és a választás képességétől, más szóval a döntés szabadságától, tehát egyrészt az értelemről, másrészt az akaratról. Hiszen pusztán értelmekkel csupán megragadom azokat az ideákat, amelyekről aztán ítéletet alkothatok, s ameddig az értelmet csakis így tekintem, hibáról – ha megmaradok a szó tulajdonképpeni jelentésénél – vele kapcsolatban nem beszélhetek. Mert igaz ugyan, hogy talán számtalan dolog létezik, amelyekről egyáltalán semmilyen idea sincsen bennem, ezektől voltaképp mégsem vagyok megfosztva, hanem egyszerűen csak annyit mondhatunk negatív kifejezésmóddal, hogy nélkülük vagyok, mivel sosem leszek képes akár csak egyetlen érvet is fölhozni, ami azt bizonyítaná, hogy Istennek nagyobb megismerő képességet kellett volna adnia, mint amekkorát adott. S bármennyire ügyesnek tekintsem is a mestert, ennek alapján még egyáltalán nem gondolom azt, hogy tartozott volna minden egyes művébe mindazt a tökéletességet belehelyezni, amire csak képes. Másfelől azonban amiatt sem panaszkodhatom, hogy Isten nem adott eléggé átfogó és tökéletes akaratot, más szóval döntési szabadságot, hiszen nyilvánvaló módon azt tapasztalom, hogy ez egyáltalán nincs korlátok közé szorítva. S amit itt még nyomatékosan meg kell jegyezni, az az, hogy nincs egyetlen (57) más képesség sem bennem, amelyik oly tökéletes vagy oly nagy volna, hogy mindazonáltal ne látnám be, hogy még tökéletesebb vagy még nagyobb is lehetne. Mert ha, példának okáért, a megértés képességét nézem, rögtön föl ismerem, hogy nagyon is fogyatékos és véges formában van meg bennem, ám ugyanakkor megalkotom egy másik ilyen képesség ideáját, amely sokkal nagyobb, sőt amely a legnagyobb, vagyis végtelen, s amelyet – abból kiindulva, hogy képes vagyok megalkotni ennek ideáját¹⁶ – Isten természetéhez tartozóként ragadok meg. Ugyanezen az alapon, ha akár az emlékezet vagy a képzelet képességét vizsgálom meg, akár bármely más képességemet, egyáltalán semmit sem találok, amiről ne kellene belátnom, hogy én bennem kicsiny és körülhatárolt, Istenben azonban fölmérhetetlen. Egyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amit akkorán tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni. Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség, amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni, és Istenhez hasonlónak tartani. Mert igaz ugyan, hogy Istenben ez összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint bennem – egyrészt a hozzá kapcsolódó megismerés és hatalom tekintetében, melyek szilárdabbá és hatékonyabbá teszik, másrészt tárgya tekintetében, mivel több dologra terjed ki –, mégis, amennyiben pusztán önmagában tekintjük, formálisan¹⁷ és

¹⁵Burman (158): Figyelmünket arra kell összpontosítanunk, hogy sohasem szabad a cél alapján érvelni. Mert először is, a cél ismerete nem vezet el magának a dolognak az ismeretéhez, hanem a dolog természete továbbra is rejtve marad. Arisztotelésznek éppen az a legnagyobb hibája, hogy mindig a cél alapján érvel. Másodszor, Isten valamennyi célja rejtve van előttünk, s vakmerőség e célok kutatásába bocsátkozni. Nem beszélnek persze a kinyilatkoztatott célokról, hanem pusztán filozófusként tekintem őket. E tekintetben azonban a legsúlyosabb tévedésben vagyunk. Istent ugyanis úgy fogjuk fel, mintha valamiféle nagy ember lenne, aki ezt és azt a célt tűzi ki magának, s e célok megvalósítása érdekében ilyen és ilyen eszközöket alkalmaz – mármint ez bizonyosan igen méltatlan Istenhez.

¹⁶Burman (158): Mivel ugyanis Isten ideájából tudom, hogy Isten a legtökéletesebb létező, amit valamennyi feltétlen tökéletesség megillet, csak olyasmint szabad neki tulajdonítanom, amiről tudom, hogy feltétlenül tökéletes. S ha valamit ilyképp tudok megalkotni, s úgy tudok fölfogni, mint feltétlenül tökéletes tökéletességet, arról már csupán annak alapján is tudom, hogy Isten természetéhez tartozik, hogy meg tudom alkotni.

¹⁷Burman (158-9): O.: Ámde így tekintve a megértés is megértés, s a mi értelmünk sem különbözik Isten értelmétől, még akkor sem, ha Istené több dologra terjed ki.

R.: Azt válaszolja, hogy a megértés nem megértés, mivel az a tárgytól függ, s tőle elválaszthatatlan. Mármint a mi értelmünk nemcsak hogy nem terjed ki oly sok dologra, mint Isten megértése, de még magában tekintve is igen tökéletlen: zavaros ugyanis és tudatlansággal terhelt stb.

O.: De ha így nézzük, bizony a mi akarásunk is tökéletlen. Mert hol akarunk, hol nem, hol van akaratum, hol meg csak akaratszerűség van bennünk, mivel nem tökéletesen akarunk.

R. Ez azonban nem érv akarásunk tökéletlensége mellett, hanem csak az akarat állhatatlanságát jelzi. Az akarás (vélle) mindig egyformán tökéletes, s amaz ingadozás a ítéletből származik, mivel nem jól ítélünk.

O.: De maga az ítélet is az akarat műve.

minden mástól elvonatkoztatva egyáltalán nem tűnik nagyobbak. Hiszen az akarat pusztán abban áll, hogy egy bizonyos dolgot képesek vagyunk megtenni vagy nem megtenni (azaz állítani vagy tagadni, követni vagy kerülni), vagy, pontosabban fogalmazva, pusztán abban, hogy ahhoz, amit az értelem állításra vagy tagadásra, azaz követésre vagy kerülésre javasol, úgy viszonyulunk, hogy semmiféle külső erőt sem érzékelünk, amely az egyik vagy a másik lehetőség választására kényszerítene. Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányba elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irány felé törekszem – akár azért, mert értelmemmel (58) evidens módon belátom, hogy ez az igaz és a jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe –, annál szabadabban választom azt az irányt. Így aztán az is bizonyos, hogy a szabadságot sem az isteni kegyelem, sem a természetes megismerés nem csökkenti, hanem sokkal inkább növeli és erősíti. Az a semlegesség azonban, amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik. Ha ugyanis mindig tisztán látnám, mi az igaz és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit ítélek, vagy mit válasszak, s így, noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha.

Ennek alapján azonban föl ismerem, hogy magában véve sem az akarás Istentől származó képessége nem lehet oka hibáimnak – minthogy a lehető legátfogóbb, s a maga nemében tökéletes –, sem pedig a megértés képessége, hiszen bármi legyen is az, amit megérték, mivel Isten szándéka az, hogy megértsem, ezért kétségkívül helyesen értem meg, s nem történhetik meg, hogy tévedek. De hát akkor honnan származnak hibáim? Csakis onnan, hogy időnként messzebbre terjeszkedik az akarat, mint az értelem, s nem tartom meg az értelem szabta határok között, hanem a meg nem értett dolgokra is kiterjesztem. Minthogy pedig ezekkel szemben az akarat semleges, könnyen eltér az igaztól és a jótól, s ilyenkor szoktam tévedni és vétkezni.

Példának okáért, amikor ezekben a napokban megvizsgáltam, létezik-e valami a világban, és fölfigyeltem arra, hogy már abból a tényből is, hogy ezt vizsgálom, evidens módon következik, hogy én létezem, nem is tudtam volna nem megítélni azt, aminek igazságát oly világosan megértettem. Nem mintha (59) valaminő külső erő kényszerített volna erre, hanem mert az értelemben támadt nagy világosságot nagy hajlandóság követte az akaratban, és így annál inkább önként és szabadon hittem ezt el, minél kevésbé voltam semleges e kérdésben. Most azonban nemcsak azt tudom, hogy én, amennyiben valamiféle gondolkodó dolog vagyok, létezem, hanem ezenkívül előttem lebeg egy bizonyos testi természet ideája is, és lám, újból kétkedem: vajon az a gondolkodó természet, amely bennem van, vagy inkább ami én magam vagyok, más dolog-e, mint az a testi természet, vagy pedig netán azonos e kettő. Fölteszem azt is, hogy még semmiféle érv sem merült föl értelmemben, amely inkább az egyik, mint a másik igazságáról győzött volna meg. Bizonyos, hogy épp ez az alapja annak, hogy mindkettő állításával vagy tagadásával szemben semleges vagyok, sőt még azzal szemben is, hogy ebben a dologban egyáltalán bármiféle ítéletet is hozzak.

Sőt mi több, ez a semlegesség nemcsak azokra a dolgokra terjed ki, amelyekről az értelem egyáltalán semmit sem tud, hanem általában véve mindazokra, melyeket nem látott át kellő világossággal akkor, amikor az akarat éppen mérlegelte őket. Mert bármennyire is az egyik irányba hajtanak bizonyos valószínű feltevések, annak ismerete, hogy ezek pusztá feltevések, már önmagában is elegendő arra, hogy hozzájárulásomat az ellenkező irányba fordítsa. Ezt ráadásul eléggé megtapasztalhattam is az elmúlt napokban, amikor mindazt, amit korábban a legteltesebb mértékben igaznak hittem, pusztán azért, mert azon kaptam őket, hogy valamiképp kétségbevonhatók, teljességgel hamisnak vettem.

Valahányszor azonban nem látom be elég világosan és elkülönítetten, hogy mi az igazság, világos, hogy helyesen cselekszem, és nem tévedek, ha megtartóztatom magam az ítéletalkotástól. Ha viszont állítok vagy tagadok, nem helyesen élek döntési szabadságommal: (60) ha a hamis irányba fordulok, nyilvánvaló módon tévedek, ha viszont az ellenkező álláspontot teszem magamévá, véletlenül ugyan eltalálom az igazságot, ettől azonban még nem leszek kevésbé vétkes, mert hiszen a természetes világosság által nyilvánvaló, hogy az értelem belátásának mindig meg kell előznie az akarat meghatározását. S épp a döntés szabadságával való visszaélésben rejlik a hiba formáját alkotó priváció. A priváció, hangsúlyozom, megvan a tevékenységben, amennyiben az belőlem indul ki, de nincs meg sem az Istentől kapott képességben, sem pedig a tevékenységben, amennyiben az Istentől függ.

R.: Csakugyan az akarat műve, s mint ilyen – tökéletes. Mindaz a tökéletlenség pedig, amelytől szenved, az értelem tudatlanságából folyik, amelynek megszűntével megszűnnék az ingadozás is, s az ítélet állandó és tökéletes volna. De rosszul vitatkozunk ezekről a kérdésekről: szálljon ki-ki magába, s ellenőrizze tapasztalata alapján, vajon rendelkezik-e tökéletes és feltétlen akarral, s hogy vajon képes-e megragadni bármit, ami fölülmúlja az akarat szabadságát. Senki sem fog mást tapasztalni! Tehát ebben a tekintetben nagyobb az akarat az értelemnél, s hasonlatosabb Istenhez.

Arra sincs ugyanis semmi okom, hogy panaszkodjam, miért nem bocsátotta Isten rendelkezésemre a megértés nagyobb erejét, vagy hogy miért nem adott több természetes világosságot, mint amennyit adott, mivel a véges értelem természetéhez tartozik, hogy sok mindent nem ért meg, s a teremtet értelem természetéhez tartozik, hogy véges. Így inkább arra van jó okom, hogy hálát adjak annak, aki soha semmivel nem volt adósom, mindazért, amivel elhalmozott, mintsem, hogy úgy véljem, megfosztott engem azon dolgoktól, melyeket nem adott meg, vagy hogy egyenesen elvette tőlem azokat.

Arra sincs okom, hogy felpanaszoljam, miért adott olyan akaratot, amely tovább terjed, mint az értelem. Minthogy ugyanis az akarat csak egy dologból áll, ami ráadásul mintegy oszthatatlan is, a saját természete nem viselné el, ha valamit elvonnánk belőle. És egyébként is: minél átfogóbb, annál inkább hálával tartozom érte ajándékozójának.

Végül amiatt sem kell panaszkodnom, hogy Isten együttműködik velem azoknak az akaratok döntéseinek a meghozatalában, vagyis azon ítéletek megalkotásában, amelyekben tévedek: ezek a cselekedetek ugyanis teljességgel igazak és jók, amennyiben Istentől függenek, s valamiképp nagyobb tökéletesség az bennem, hogy képes vagyok meghozni e döntéseket, mint hogyha nem volnék rá képes. Az a priváció azonban, amely egymaga alkotja a (61) hamisság és a véték formális elvét, egyáltalán nem szorul rá Isten közreműködésére, mivel nem dolog, s Istenhez, mint okhoz való viszonyában nem is nevezhető privációnak, hanem csak negációnak. Mert hiszen bizonyára nem tökéletlenség Istenben az, hogy megadta nekem a jóváhagyás és jóvá nem hagyás szabadságát azon dolgokkal szemben is, amelyek világos és elkülönített belátását nem helyezte értelmembe. Bennem azonban kétségkívül tökéletlenség, hogy nem jól élek ezzel a szabadsággal, s ítéletet alkotok azon dolgokról is, melyeket nem helyesen értek. Úgy látom azonban, Isten könnyen megtehetné volna azt is, hogy maradjak ugyan szabad és megismerésem is legyen csak véges, mégse hibázzak soha. Tudniillik ha mindarról, amit valaha is megfontolás tárgyává készülök tenni, világos és elkülönített belátást helyezett volna értelmembe, vagy ha legalább azt, hogy ne alkossak ítéletet semmiről, amit világosan és elkülönítetten meg nem érttem, olyan szilárdan az emlékezetembe véste volna, hogy sohasem feledkezhetnék meg róla. S könnyen belátom azt is, hogy amennyiben valamiféle egészen fogom fel magamat, valóban tökéletesebb lettem volna annál, amilyen most vagyok, ha Isten így alkotott volna meg. Ennek ellenére azonban tagadhatatlan, hogy az egész világmindenségre nézvést valamiképp nagyobb tökéletesség az, hogy egyes részei nem mentesek a hibáktól, más részei pedig mentesek, mint hogyha valamennyi része teljesen hasonló volna. És semmi jogom nincs arra, hogy felpanaszoljam, miért akarta Isten, hogy a szerep, amelyet e világban játszom adatott, ne a legkiválóbb és a legtökéletesebb legyen.

Ezenkívül pedig, még ha nem vagyok is képes a hibáktól az említett első módon távoltartani magam, amely mindannak evidens belátásától függ, amit megfontolás tárgyává teszek, ama másik módon azért képes vagyok erre,¹⁸ amely azon alapszik, (62) hogy emlékezetembe vésem: valahányszor a dolog igazsága nem világos, tartózkodnom kell az ítéletalkotástól; mert jóllehet nagyon is tapasztalom magamban azt a gyengeséget, hogy képtelen vagyok folyamatosan egyazon gondolatra összpontosítani, ugyanakkor alapos és gyakorta megismételt elmélkedéssel képes vagyok elérni azt, hogy – valahányszor a helyzet úgy kívánja – visszaemlékezzem amaz elvre, s ekképp a nem-tévedésnek egyfajta habitusára tegyek szert.

Mivel pedig éppen ebben áll a legnagyobb és legkiválóbb emberi tökéletesség, úgy vélem, nem csekély haszonnal járt, hogy a mai elmélkedés során a hiba és a hamisság okát kutattam. S bizony ez nem is lehet más, mint amit feltártam. Ugyanis valahányszor csak képes vagyok az akaratot az ítéletalkotáskor olyképp féken tartani, hogy csak azon dolgokra terjedjen ki, amelyeket az értelem világosan és elkülönítetten mutat fel neki, mindannyiszor teljességgel lehetetlen, hogy hibázzam, mivel minden világos és elkülönített belátás kétségkívül valami, s ennél fogva nem származhatik a semmitől, hanem szükségképp Istentől ered; Istentől, mondom, attól a legfőbb tökéletességtől, akivel nem fér össze, hogy megtévesszen. Ezért aztán a világos és elkülönített belátás kétségkívül igaz. S nem is csak azt tanultam ma meg, mitől kell óvakodnom annak érdekében, hogy sohasé tévedjek, hanem egyúttal azt is, mit kell tennem annak érdekében, hogy eljussak az igazsághoz. Akkor ugyanis

¹⁸Burman (159): O.: De miért nem vagyok erre képes a jó és a rossz viszonylatában is? Miért nem a természetfölötti dolgok tekintetében, amikor ezek is az akartól függenek, amely mindig saját jogú és semleges?

R.: Ennek magyarázata a teológusok feladata. Most elegendő az, hogy a filozófus az embert annyiban vizsgálja, amennyiben a természeti dolgok terén saját jogú. S én úgy írtam filozófiám, hogy mindenütt – akár még a törököknél is – befogadhasák, s ne botránkoztassak meg vele senkit. Mármint azonban bensőséges tudásunk van szabadságunkról, s hogy ilyképp visszafoghatjuk helyeslésünket, amikor akarunk. A jó és a rossz esetében azonban, amikor az akarat mindkettővel szemben semleges, már hibát követ el, mivel kizárólag a jóra kellene – bármiféle semlegesség nélkül – törekednie, éppúgy, mint a teoretikus kérdésekben. Ami pedig a természetfölötti dolgokat illeti, a teológusok azt tanítják, hogy az eredendő bűn megrontott bennünket e tekintetben, s ahhoz, hogy eredeti képességünket visszanyerjük, kegyelemre van szükség, aminek révén fölismerjük azt a jót, s törekszünk felé. A bűnök ugyanis a tudatlanság folyományai, mivel senki sem képes a rosszra mint rosszra törekedni. Isten így kimutatta irántunk kegyelmét, mivel jótetteinkért, amiket különben is véghez kellene vinniük, örök életet ígért, amiről senki sem gondolkodott s amire senki sem törekedett volna. Az akaratot pedig az affektus révén nevezhetjük romlottnak.

minden bizonnyal eljutok az igazsághoz, ha csakis azon dolgokra figyelek igazán, amelyeket tökéletesen értek, s ha ezeket elkülönítem azoktól, amelyeket zavarosabban és homályosabban fogok föl. Ez az a dolog, amire a következőkben nagy gonddal törekedni fogok.

5. (63) Ötödik elmélkedés

A materiális dolgok lényegéről, valamint ismét arról, hogy Isten létezik

Sok dolog van ugyan még hátra, amit Isten attribútumaival, önmagamnak, vagyis elmémnek természetével kapcsolatban meg kell vizsgálnom, ámde mindezt inkább más alkalomra hagyom, mivel most (miután már megfigyeltem, mitől kell óvakodnom, s mit kell tennem az igazság elérése érdekében) semmi sem sürgetőbb annál, mint hogy megpróbáljak kiszabadulni azon kétségek közül, amelyekbe a minap bonyolódtam, s hogy megtudjam, szert tehetek-e valamilyen bizonyosságra a materiális dolgokkal kapcsolatban.

Most pedig, mielőtt még azt kezdeném el vizsgálni, vajon léteznek-e effajta dolgok rajtam kívül, szemügyre kell vennem e dolgok ideáit, amennyiben gondolkodásomban vannak, s meg kell figyelnem, hogy közülük melyek elkülönítettek, s melyek zavarosak.

Nos, elkülönítetten képzelem el a mennyiséget, amelyet a filozófusok általában folytonosnak mondanak, vagyis e mennyiség – vagy inkább a mennyiséggel rendelkező dolog – kiterjedését a hosszúság, a szélesség és a mélység szerint. Elkülönítetek e dolgokban különböző részeket, s e részek mindegyikének nagyságot, alakot, helyzetet, helyváltoztató mozgást, e mozgásnak pedig tartamot tulajdonítok.

De nemcsak ezek az igen általánosan szemlélt dolgok azok, amelyek teljesen ismeretesek és nyilvánvalóak számomra, hanem – ha figyelmesen szemlélődöm – ezeken kívül még számtalan sok különös részletet is észreveszek az alakokkal, a számokkal, a mozgással és hasonlókkal kapcsolatban, amelyek igazsága olyannyira szemmel látható, (64) s olyannyira megegyezik természetemmel, hogy miközben ezeket első alkalommal feltárom, úgy tűnik nekem, mintha nem is valami újat sajátítanék el, hanem inkább csak visszaemlékeznék olyan dolgokra, amelyeket már korábban is tudtam, vagy első alkalommal figyelnék oda bizonyos ismeretekre, amelyek valamiképp már korábban is bennem voltak, csak éppen elmém tekintetét korábban nem fordítottam feléjük.

S ami, úgy vélem, a leginkább figyelemreméltó, fölfedezek magamban számtalan ideát bizonyos dolgokról, amelyek, ha rajtam kívül talán sehol nem is léteznek, mégsem mondhatjuk róluk, hogy semmik. S noha bizonyos értelemben önkényesen gondolom el őket, mégsem az én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változhatatlan természete. Amikor például elképzelek egy háromszöget, még ha efféle alakzat az én gondolkodásomon kívül talán sehol a világon nem léteznék, és nem is létezett volna soha, e háromszög akkor is, kétségkívül rendelkezik bizonyos meghatározott természettel, vagyis lényeggel, vagyis formával, ami változhatatlan és örök, amit nem én találtam ki, s ami nem is függ az én elmémről. Ez pedig már abból is nyilvánvaló,¹⁹ hogy lehetséges különféle tulajdonságokat bizonyítani e háromszögről, mint például hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel, hogy legnagyobb szöge a legnagyobb oldallal szemközt helyezkedik el, s más efféléket, amiket – akár akarom, akár nem – most világosan fölismerek, még ha korábban, amikor elképzeltem egy háromszöget, egyáltalán nem gondolkodtam is róluk. E tulajdonságokat ennél fogva nem is én találtam ki.

Az sem változtatna semmit a dolgon, ha netán azt mondanám, hogy a háromszögnek azt az ideáját érzékszerveim közvetítésével a külső dolgoktól kaptam, mivel ugyanis időközben láttam néhány háromszögletű testet. Ez sem változtatna semmit, hiszen ki tudok találni számtalan más alakzatot, amelyek minden gyanú felett

¹⁹Burman (160): O.: De így a kiméra sem lesz kitalált létező, mivel még róla is tudnék különféle tulajdonságokat bizonyítani.

R.: Mindaz, amit a kimérában elkülönítettem és világosan meg tudunk ragadni, igaz létező, nem pedig kitalált, mivel van igaz és változhatatlan lényege. S ez a lényeg akkor éppúgy Istentől való, mint a többi dolog valóságos lényege. Akkor azonban kitalált létezőnek nevezzük, amikor föltesszük, hogy a kiméra létezik. Ezen a módon a matematikusok valamennyi bizonyítása igaz létezőkre és tárgyakra vonatkozik, s hasonlóan a matematika egész és egyetemes tárgya s mindaz, amit a matematika e tárgyban szemlél, igaz és valóságos létező, s rendelkezik igaz és valóságos természettel, éppannyira, mint magának a fizikának a tárgya. A különbség csak annyi, hogy a fizika tárgyát nemcsak igaz és valóságos létezőnek fogja fel, hanem úgy, mint ami ténylegesen és mint ilyen létezik, a matematika pedig kizárólag lehetségesként tekinti tárgyát, amely a tényleges térben ugyan nem létezik, de mégis létezhet. Megjegyzendő azonban, hogy itt a világos észlelésről, s nem az elképzelésről van szó. Bármennyire világosan képzeljük is el az oroszlán fejét egy kecske testén s hasonlókat, ebből még nem következik, hogy ezek léteznek is, mivel nem észleljük világosan a köztük lévő kapcsolatot. Amiként világosan látom, hogy Péter áll, de nem látom világosan, hogy az állás benne foglaltatik-e vagy össze van-e kapcsolva Péterrel. Ha azonban hozzászokunk a világos észleléshez, semmit sem fogunk hamisan megragadni. Hogy ugyanis ez észlelések világosak-e vagy sem, ezt a legjobban saját róluk való tudásunkból tudjuk, s ide vezet a dolgoknak mindazon megvilágítása, amelyet a szerző az *Alapelvek* I. részében fölserolt, melyek ismerete sokat segít.

állnak a tekintetben, hogy valaha is az érzékszervek közvetítésével kaphattam volna őket, amelyekről azonban mégis (65) – hasonlóan a háromszöghöz – képes vagyok különböző tulajdonságokat bizonyítani. Márpedig mindezek bizonyára igazak, mivel világosan gondolom el őket, s ezért valamik, nem pedig pusztán semmik: nyilvánvaló ugyanis, hogy ami igaz, az valami. Azt pedig, hogy mindaz, amit világosan fölsimerek, igaz, már kellőképpen bebizonyítottam. De még ha nem bizonyítottam volna is: bizonyosan megfelel elmém természetének, hogy ennek ellenére nem tudnám nem jóváhagyni igazságukat, legalábbis amíg világosan belátom őket. Hiszen emlékszem, hogy még korábban is, amikor teljességgel ragaszkodtam az érzékek tárgyaihoz, azokat az igazságokat, amelyeket az alakzatokról, a számokról vagy más, az aritmetikához vagy a geometriához vagy általában véve a tiszta vagy elvont matematikához tartozó dolgokról evidens módon fölsimertem, a leginkább bizonyosoknak tartottam.

Mármost ha pusztán abból, hogy valamely dolog ideáját képes vagyok a gondolkodásomból meríteni, következik az, hogy mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy ahhoz a dologhoz tartozik, csakugyan hozzátartozik, vajon nem alkothatunk-e ebből egy argumentumot, mely által Isten létezését bizonyítanánk? Hiszen az bizonyos, hogy az ő ideája, tudniillik a legtökéletesebb létezőé, éppannyira megtalálható nálam, mint bármely alakzat vagy szám ideája. Éppannyira világosan és elkülönítetten belátom mint az Isten természetéhez hozzátartozó dolgot azt, hogy mindig létezik, mint azt, amiről valamely alakzattal vagy számmal kapcsolatban bizonyítom, hogy hozzátartozik ama bizonyos alakzat vagy szám természetéhez. Ennélfogva, még ha nem volna is igaz mindaz, amiről ezekben az elmúlt napokban elmélkedtem, Isten létezésében (66) mégis, legalább annyira bizonyosnak kellene lennem, mint amennyire bizonyos voltam eddig a matematikai igazságokban.

Első látásra persze ez nem tűnik teljességgel nyilvánvalónak, hanem inkább egyfajta szofizmának látszik. Mivel ugyanis minden más dolog kapcsán hozzászoktam ahhoz, hogy a létezését megkülönböztessem a lényegtől, könnyen meggyőzőm magam arról, hogy a létezését Isten lényegétől is elválaszthatom, s hogy ekképp képes vagyok Istent nem-létezőnek gondolni. Mindazonáltal ha alaposabban megvizsgáljuk a kérdést, nyilvánvalóvá válik, hogy Isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a létezés, mint amilyen kevésbé lehet a háromszög lényegétől elválasztani azt, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel, vagy amilyen kevésbé választható el egymástól a hegy és a völgy ideája. Sőt valójában éppen akkora ellentmondás elgondolni Istent, azaz a legtökéletesebb létezőt úgy, hogy hiányzik belőle a létezés, úgy tehát, hogy hiányzik belőle valamilyen tökéletesség, mint úgy gondolni el a hegyet, hogy hiányzik mellőle a völgy.

De még ha csakugyan nem tudnám is elgondolni Istent nem-létezőként, amiként a hegyet sem tudom völgy nélkül elgondolni, abból, hogy elgondolok egy hegyet völgygel, még mindig nem következik, hogy van a világon hegy, s abból, hogy Istent létezőként gondolom el, hasonlóképpen nem következik, hogy létezik Isten. Gondolkodásom ugyanis semmiféle szükségszerűséget sem kényszerít rá a dolgokra. Amiként elképzelhetek egy szárnyas lovat akkor is, ha nincs olyan ló, amelynek szárnyai volnának, ugyanúgy talán Istenhez is hozzáköltethem a létezését még akkor is, ha semmiféle Isten sem létezik.

Ám ha valahol, akkor itt rejlik a szofizma. Mert kétségtől hamis az az állítás, miszerint abból, hogy nem vagyok képes elgondolni egy hegyet völgy nélkül, következne, hogy valahol is létezik hegy és völgy, hiszen a fenti premisszából csak az következik, (67) hogy – akár léteznek, akár nem – a hegy és a völgy nem különíthető el egymástól. Abból azonban, hogy Istent csak létezőként vagyok képes elgondolni, következik az, hogy a létezés elválaszthatatlan Istentől, s hogy ennélfogva Isten létezik. Nem azért, mintha ezt az én gondolkodásom idézné elő, mintha bármely dologra valaminő szükségszerűséget kényszerítene rá, hanem épp ellenkezőleg, mivel magának a dolognak, vagyis Isten létezésének a szükségszerűsége determinál engem arra, hogy ezt gondoljam. Nem áll ugyanis szabadságomban Istent létezés nélkül elgondolni (vagyis a legtökéletesebb létezőt a legfőbb tökéletesség nélkül), mint ahogyan szabadságomban áll egy lovat szárnyakkal vagy szárnyak nélkül elképzelni.

Azt az ellenvetést sem lehet itt tenni, hogy persze, miután már föltettem, hogy Isten rendelkezik valamennyi tökéletességgel, akkor már szükségszerű, hogy Istent létezőként tételezzem, hiszen a létezés egy a tökéletességek közül, a korábbi föltételezés azonban nem volt szükségszerű. Mint ahogyan az sem volt szükségszerű – mondják talán –, hogy úgy véljem, valamennyi négyszög beírható a körbe. Miután azonban ezt egyszer föltettem, akkor már szükségszerűen el kell ismernem, hogy a rombusz is beírható a körbe, ami pedig nyilvánvalóan hamis. Mert bár nem szükségszerű, hogy valaha is legyen akár csak egy gondolatom Istenről, mégis, valahányszor csak úgy esik, hogy az első és legfőbb létezőről gondolkodom, s ideáját mintegy elmém kincstárából kiemelem, szükségszerű, hogy valamennyi tökéletességet neki tulajdonítsam, s még akkor is, ha nem sorolom föl mindahányat, s ha nem is irányítom rá a tekintetem valamennyire külön-külön. Ez a szükségszerűség pedig tökéletesen elegendő ahhoz, hogy később, mikor fölfigyelek a létezés tökéletesség voltára, helyesen következtessek arra, hogy az első és legfőbb létező létezik. Mint ahogyan persze az sem

szükségszerű, hogy valaha is elképzeljek egy háromszöget, de valahányszor egy egyenes szakaszok által határolt, csak három szöggel rendelkező alakzatot akarok szemlélni, szükségszerű, hogy neki tulajdonítsam mindazt, (68) amiből helyesen levonhatjuk a következtetést, hogy három szöge nem nagyobb két derékszögnél, s még akkor is, ha ez most épp nincs figyelmem középpontjában. Amikor azonban azt vizsgálom meg, hogy mely alakzatok írhatók bele a körbe, akkor egyáltalán nem szükségszerű, hogy valamennyi négyszöget ebbe a csoportba tartozónak véljem. Olyannyira nem, hogy mindaddig még csak nem is képzelelhetek erről, míg csak azt akarom elfogadni, amit világosan és elkülönítetten belátok. Ennélfogva nagy különbség van az efféle hamis föltételezések s a velem született igaz ideák között, melyek elseje és legkiválóbika Isten ideája. Hiszen többféleképp is belátható, hogy ez az idea nem valamiféle a gondolkodásomtól függő koholmány, hanem igaz és változhatatlan természetű kép. Belátható ez például azon az alapon, hogy nem vagyok képes egyetlen más dolgot sem elgondolni, amelynek lényegéhez hozzátartoznék a létezés, egyedül Istent, továbbá, mert nem vagyok képes fölfogni, hogy két vagy több hasonló Isten léteznék,²⁰ azután, mert ha egyszer már föltettem, hogy egy Isten létezik, akkor már teljességgel szükségszerűnek látom, hogy öröktől fogva létezett, s hogy mindörökké fennmarad, s végül, mert igen sok más dolgot is fölfogok Istenben, amelyek közül semmit sem vagyok képes elvenni, vagy akár csak megváltoztatni sem.

Mindazonáltal akármelyik bizonyítási módot használom is, mindig oda jutok vissza, hogy csakis azok az ideák képesek meggyőzni, amelyeket világosan és elkülönítetten belátok. És noha azon ideák közül, amelyeket ilyképp látok be, egyesek mindenki számára kézenfekvőek, mások pedig csak azok előtt tárulkoznak fel, akik közelebből szemlélik őket és figyelmesen vizsgálódnak, miután már feltárultak, ez utóbbiakat éppoly bizonyosaknak tartjuk, mint az előbbieket. Így jöllehet a derékszögű háromszög esetében nem olyan könnyű belátni azt, (69) hogy az átfogó négyzete egyenlő a befogók négyzetének összegével, mint azt, hogy az átfogó a háromszög legnagyobb szögével szemben helyezkedik el, mégis, miután már egyszer beláttuk, éppannyira elhisszük ezt, mint amazt. Ami pedig Istent illeti, ha nem borulna rám az előítéletek sötétje, s nem vennének minden oldalról ostrom alá az érzéki dolgok képei, bizonyosan semmit sem ismernék fel előbb és könnyebben. Mert ugyan mi lehet önmagától nyilvánvalóbb annál, hogy a legfőbb létező létezik, vagyis hogy Isten, akinek lényegéhez egyedül tartozik hozzá a létezés, létezik?

Most pedig, jöllehet igen figyelmes szemlélődésre volt szükségem ahhoz, hogy mindezt belássam, már nemcsak hogy ugyanolyan bizonyos vagyok ebben, mint minden másban, amit maradéktalanul bizonyosnak tartok, hanem még arra is fölfigyeltem, hogy a többi dolog bizonyossága is ennek bizonyosságától függ, sőt nélküle soha semmit nem is tudhatnánk tökéletesen.

Mert jöllehet olyan a természetem, hogy addig, amíg valamit igen világosan és elkülönítetten be nem látok, nem vagyok képes nem hinni, hogy az igaz, ugyanakkor azonban az is a természetemhez tartozik, hogy képtelen vagyok elmém tekintetét oly szilárdan egyazon dologra szögezni, amennyire ez a világos látáshoz szükséges lenne, s midőn már nem figyelek azokra az érvekre, amelyek alapján ítéletemet megalkottam, gyakran korábbi ítéletem ötlük fel előttem, így aztán könnyen fölmerülhetnek más érvek, amelyek abban az esetben, ha Istent illetően tudatlanságban volnék, könnyen eltéríthetnének iménti véleményemtől, s ekképp soha, egyetlen dologról sem rendelkezhetnék igaz és bizonyos tudással, hanem csak homályos és változékony vélekedéssel. Így, példának okáért, amikor a háromszög természetét veszem szemügyre, én, aki be vagyok avatva a geometria alapelveinek rejtelseibe, a legevidensebbnek látom, hogy három szögének összege egyenlő két derékszögével, s mindaddig, amíg e tétel bizonyítása szemem előtt lebeg, nem is vagyok képes nem hinni, hogy ez igaz. (70) Ám mihelyst elfordítom elmém szemét tőle, bármennyire jól emlékszem is, hogy az imént a lehető legvilágosabban beláttam, mégis, könnyen megtörténhetik, hogy igazságát illetően kételkedem – ha ugyanis Istent nem ismerem. Hiszen meg tudom magam győzni arról, hogy a természet olyannak alkotott, hogy olykor még azokban a kérdésekben is tévedek, amelyekről azt gondolom, hogy a legevidensebb módon belátom őket. Különösen, amikor eszembe jut, mennyi mindent, s mily gyakran fogadtam el igaznak és bizonyosnak, amit aztán később újabb érvek hatására hamisnak ítéltam.

Ha viszont már egyszer beláttam, hogy van Isten, s egyúttal természetesen azt is megértettem, hogy minden más őtől függ, s hogy Isten nem téveszt meg, ebből pedig arra következtettem, hogy mindaz, amit világosan és

²⁰Burman (161): O.: De miért nem, hiszen istenek is voltak?

R.: Istenek nem voltak, amennyiben „Isten” olyasvalamit jelent, ami teljességgel magába foglal minden tökéletességet.

O.: De ez igaz ugyan Istenről fajilag tekintve, hogy úgy mondjam, de nem egyedként tekintve, mert az egyik így nem zárna ki a másikat. Amiként valamely elme rendelkezik az elme összes tökéletességével, s mégsem zár ki más elméket.

R.: De másról van itt szó. Az elme ugyanis nem foglalja magába valamennyi tökéletességet, miként Isten. S ezért e tökéletességek kizárólag csak egy dologban lehetnek. Ha ugyanis több dologban volnának, nem volna Isten, mivel ezek a dolgok nem a legfőbbek volnának, ez pedig ellentmondás. Nem ellentmondás azonban a három személy léte, mivel a lényeg azonos, s a három személy egy Isten.

elkülönítetten belátok, szükségképp igaz, ettől kezdve, még ha nem figyelek is azokra az érvekre, amelyek alapján ezt igaznak ítéltam, hanem pusztán csak visszaemlékszem arra, hogy az imént világosan és elkülönítetten beláttam, többé egyetlen érvet sem hozhatnak fel, ami kételkedésre készíthetne, hanem épp ellenkezőleg: tudásom a dologról igaz és bizonyos. De nemcsak erről a dologról való tudásom igaz és bizonyos, hanem valamennyi többiről való is, amit csak emlékezetem szerint valamikor már bizonyítottam, mint a geometria tételeit s hasonlókat. Mert hiszen ugyan milyen ellenvetést lehetne most fölhozni? Hogy úgy vagyok megalkotva, hogy gyakorta tévedek? De hiszen már tudom, hogy azokat illetően, amiket tisztán felfogok, nem tévedhetek. Hogy több más dolgot is igaznak és bizonyosnak tartottam, amelyeket aztán később hamisként lepleztem le? De hiszen ezek közül egyet sem láttam be világosan és elkülönítetten, hanem – nem ismervén még e szabály igazságát – talán más okok késztettek hívésre, olyan okok, amelyeket később kevésbé szilárdaknak találtam. Hát akkor milyen ellenvetés marad még hátra? Csak nem az, amit a minap hoztam föl magam ellen, hogy talán álmodom, vagyis hogy mindaz, amit épp elgondolok, semmivel sem igazabb, mint az alvók álmoképei? De még ez sem változtat semmin sem; hiszen bizonyos, (71) hogy még ha álmodnék is, bármi, ami értelmem számára evidens, az teljességgel igaz.

Így aztán már tisztán látom, hogy minden tudás bizonyossága és igazsága egyedül az igaz Isten ismeretétől függ, méghozzá olyannyira, hogy mielőtt Istent megismertem, egyetlen más dologról sem lehetett tökéletes tudásom. Most azonban már mind Istenről és más értelmi dolgokról, mind pedig a testi természet egészéről, amennyiben az a tiszta matematika objektuma, számtalan, teljességgel bizonyos ismerettel rendelkezhetem.

6. Hatodik elmélkedés

A materiális dolgok létezéséről, s az elmének a testtől való reális különbségéről

Hátravan még, hogy megvizsgáljam, vajon léteznek-e materiális dolgok. Annyit mindenesetre már most is tudok, hogy ezek a dolgok, amennyiben a tiszta matematika tárgyai, létezhetnek, mivel világosan és elkülönítetten belátom őket. Nem kétséges ugyanis, hogy Isten képes mindazt előidézni, amit én képes vagyok ezen a módon belátni. Nem is ítéltam soha úgy, hogy bárminek az előidézése lehetetlen volna Isten számára, hacsak azért nem, mert elkülönített megragadása ellentmondást foglalt magában. Ezen túlmenően pedig az elképzelés képességéből, amire saját tapasztalatom szerint támaszkodok e materiális dolgok körül forgolódván, szintén következni látszik, hogy ezek a dolgok léteznek. Hiszen ha figyelmesebben megvizsgáljuk, mi is az elképzelés, (72) azt látjuk, hogy az nem más, mint a megismerés képességének egyfajta alkalmazása valamely testre, ami a legbensőségesebb módon jelen van előtte, s ami ennél fogva létezik.²¹

Hogy ez világossá váljék, legelőször is azt vizsgálom meg, mi a különbség az elképzelés és a tiszta értelmi belátás között. Nos, példának okáért, amikor elképzelek egy háromszöget, akkor nem egyszerűen belátom, hogy az olyan alakzat, amelyet három egyenes szakasz határol, hanem ezt a három egyenes szakaszt egyúttal mintegy szemügyre is veszem, amiként elmém tekintete előtt megjelennek, s éppen ez az, amit elképzelésnek hívok. Ha azonban arra az elhatározásra jutok, hogy ezerszöget gondoljak el, akkor igaz ugyan, hogy éppoly jól belátom: olyan alakzat ez, amelyik ezer oldalból áll, mint ahogyan belátom: a háromszög pedig olyan alakzat, amelyik három oldalból áll, ám elképzelni, vagyis jelenvalóként szemlélni ezt az ezer oldalt, az iméntivel egyező módon, már nem vagyok képes. És még ha ama szokástól készítetve, hogy valahányszor testi dolgokról gondolkodom, mindig elképzelek valamit, zavarosan meg is jelenítek a magam számára valamilyen alakzatot, ez nyilvánvalóan nem ezerszög, mivel semmiben sem különbözik attól, amit akkor jelenítenék meg, ha tízezerszöget vagy bármilyen, még ennél is több oldallal rendelkező alakzatot gondolnék el. Nem is szólva arról, hogy ez a megjelenítés semmivel sem járul hozzá azon tulajdonságok fölismeréséhez, amelyek az ezerszöget megkülönböztetik a többi sokszögtől. Ha viszont az ötszögről van szó, ezt az alakzatot, akárcsak az ezerszöget, meg tudom ragadni értelmemmel, az elképzelés bárminemű segítségével nélkül, ám egyszersmind el is tudom képzelni, amennyiben elmém tekintetét erre az öt oldalra, s ezzel együtt az általuk határolt területre irányítom. Ebben az esetben azonban teljesen világosan azt látom, hogy (73) sajátos erőfeszítésre van szükség az elképzeléshez, olyan erőfeszítésre, amilyenre az értelmi belátáshoz nincs szükségem. Mármint épp a léleknek ez az újfajta erőfeszítése az, ami világosan megmutatja az elképzelés és a tiszta értelmi belátás közti különbséget.

Ezenfelül ezt a bennem lévő elképzelőerőt, amennyiben különbözik a megértés erejétől, úgy tekintem, mint ami nem szükségeltetik önmagam, azaz elmém lényegéhez. Hiszen ha ez az elképzelőerő hiányoznék is belőlem,²² ettől azért még kétségkívül megmaradnék annak, ami most vagyok. Ebből pedig az következik, hogy ez az erő valamely tőlem különböző dologtól függ. Azt pedig könnyen belátom, hogy ha létezik valaminő test, amellyel az elme olyképp van összekapcsolva, hogy azzal tetszése szerint érintkezésbe léphet és mintegy szemügyre

²¹Burman (162): Tudniillik a testem, amelyet az elképzelés során használlok.

²²Burman (162): Akkor olyan volnék, mint az angyalok, akiknek nincs képzeletük.

veheti azt,²³ akkor megtörténhetik, hogy épp e test közvetítésével elképzelek bizonyos testi dolgokat. Olyannyira így van ez, hogy a gondolkodásnak ez a módja csak abban különbözik a tiszta értelmi belátástól, hogy az elme, mikor az értelem útján ismer meg, valamiképp önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzel valamit, egy test felé fordul, s ebben a testben szemlél valamit, ami megfelel egy vagy önmaga által felfogott, vagy az érzékek által megragadott ideának. Mondom, könnyedén belátom, hogy az elképzelés ekképp jöhet létre, feltéve, hogy a test létezik. S minthogy az elképzelés magyarázatára semmilyen más lehetőség nem jut az eszembe, valószínűségi alapon arra következtetek, hogy létezik test. De csakis valószínűségi alapon, mivel bármilyen tüzetesen is vizsgálók meg mindent, mégsem látom, miképp lehetne a testi természet azon elkülönített ideájából, amelyet az elképzelésben föllelek, akár csak egy érvet is meríteni, amiből szükségszerű módon valamely test létezésére következtethetnénk.

(74) Ám e testi természetén kívül, amely a tiszta matematika objektuma, még sok mást is el szoktam képzelni, mint például színeket, hangokat, illatokat, fájdalmat és hasonlókat, de egyiket sem ily elkülönítetten. S minthogy ezeket inkább az érzékek útján észlelem, az érzékektől pedig minden bizonnyal az emlékezet segítségével jutnak el a képzelethez, alkalmasabban lehet őket tárgyalni, ha egyúttal az érzékekről is szólok, s megvizsgálom, vajon azok az ideák, melyeket az érzékelésnek nevezett gondolkodási mód szolgáltat számomra, szolgáltatnak-e nekem valamely biztos érvet a testi dolgok létezése mellett.

Legelőször is újra azt fogom kérdezni magamtól, hogy melyek azok az érzéki észrevések, amelyeket korábban igaznak tartottam, s hogy milyen okok indítottak erre. Azután azokat az okokat is megfontolás tárgyává teszem majd, amelyek alapján ezeket később kétségbe vontam, hogy aztán végül fontolóra vegyem, mit kell most tartanom felőlük.

Először is tehát azt érzékelttem, hogy van fejem, kezem, lábam s még sok más testrészem, amelyekből fölépül az a test, amelyet részemnek, vagy talán még teljességgel önmagamnak is tekintettem. Azt is érzékelttem, hogy ezt a testet sok más test veszi körül, amelyek különbözőképp – mikor kedvezően, mikor kedvezőtlenül – képesek hatást gyakorolni rá. A kedvezőeket mármost a gyönyörérzet, a kedvezőtleneket a fájdalom érzete alapján mértem fel. Aztán pedig – a fájdalom és a gyönyörön kívül – érzékelttem magamban éhséget, szomjúságot és még több más, efféle kívánságot. Érzékelttem továbbá bizonyos testi hajlandóságot a vidámságra, a szomorúságra, a haragra s még több más, hasonló affektusra. Ezen kívül pedig, a testek kiterjedése, alakja valamint (75) mozgása mellett, érzékelttem még bennük keménységet, meleget és más, tapintással észlelhető minőséget, továbbá fényt és színeket, illatokat és ízeket valamint hangokat, s mindezek sokaságából eget, földet, tengereket s más testeket különítettem el. S mindezen minőségek ideái alapján, amelyek gondolkodásom számára kínálkoztak, s amelyeket egyedül érzékelttem tulajdonképpeni módon és közvetlenül, nem minden alap nélkül feltételeztem, hogy bizonyos dolgokat is érzékelek, amelyek a gondolkodásomtól teljességgel különbözőek – tudniillik testeket, amelyektől az ideák származtak. Azt tapasztaltam ugyanis, hogy ezek az ideák beleegyezésem nélkül is eljutnak hozzám, olyannyira, hogy egyfelől semmiféle tárgyat sem tudnék érzékelni, ha nem volna jelen érzékszervem előtt – bármennyire kívánnám is ezt –, másfelől nem tudnám nem érzékelni, ha egyszer jelen van. Mivel pedig az érzékek által észlelt ideák sokkal élénkebbek és kifejezőbbek, s a maguk módján elkülönítettebbek is voltak, mint bármelyik azok közül, amelyeket magam alkottam meg tudatosan elmétkedvén, vagy amelyeket emlékezetembe vésődve fölleltem, nem látszott lehetségesnek, hogy tőlem magamtól származzanak. Ennek következtében nem maradt más lehetőség, mint azt föltenni, hogy bizonyos más dolgoktól érkeztek hozzám. Mivel pedig ezekről a dolgokról semmilyen más forrásból nem nyertem ismeretet, mint éppen ezekből az ideákból, nem is juthatott volna más eszembe, mint az, hogy ezek a dolgok hasonlóak az ideákhoz. Ráadásul, minthogy arra is emlékeztem, hogy érzékeimet jóval előbb kezdtem el használni, mint értelmemet, s mert láttam, hogy azok az ideák, amelyeket magam alkottam meg, nem oly

²³Burman (162): O.: Mit jelent „szemlélni e testet”? Értellemlal belátni? Ha igen, akkor miért jelenik itt meg tőle különbözőként? Ha nem, akkor az elme több, mint értelmi belátással rendelkező vagyis gondolkodó dolog, s így már a test előtt is rendelkezik a test szemlélésének képességével. Vagy pedig e képesség az elmében a testtel való egyesülés által keletkezik?

R.: Ami így megy végbe, a gondolkodás egy speciális módja. Amikor a külső tárgyak hatást gyakorolnak érzékeimre, s lefestik bennük ideájukat vagy pontosabban alakjukat, akkor az elméről, mikor a tobozmirigyben ezen a módon létrejövő képekre figyel, azt mondjuk, hogy *érezkei*. Amikor pedig ezeket a képeket nem maguk a külső dolgok festik a tobozmirigyben, hanem maga az elme, amely akkor is, amikor a külső dolgok nincsenek jelen, megformázza őket az agyban, akkor *elképzelésről* beszélünk. Olyannyira, hogy az elképzelés és az érzékelés különbsége kizárólag az, hogy ez utóbbiban a képeket a jelenlévő külső dolgok festik, míg az előbbiben az elme teszi ezt a külső dolgok távollétében s mintegy csukott ablakok mellett. Ebből pedig már világossá válik, miért tudunk háromszöget, ötszöget s hasonlókat képzelni, s miért nem ezerszöget stb. Amikor ugyanis az elme könnyedén képes három vonalat meghúzni az agyban, s ezeket így megfesteni, ezeket könnyen szemlélheti is, és így képes elképzelni háromszöget, ötszöget s hasonlókat. Amikor azonban bár nem képes ezen a módon ezer vonalacskát húzni s megformálni az agyban, hanem csak zavarosan, ebből következik, hogy nem elkülönítetten képzei el az ezerszöget, hanem csak zavarosan. S ezért van az is, hogy csak igen nehezen tudunk akár hétszöget vagy nyolcszöget is elképzelni. A szerző, akinek igen jó képzelőereje van, s elméjét hosszasan szoktatta e művelethez, el tudja képzelni ezeket az alakzatokat eléggé elkülönítetten. Mások azonban erre nem képesek. S ebből már az is nyilvánvaló, miképp szemléljük jelenvalóként ezeket a vonalacskákat, miképp van szükség a lélek kivételes erőfeszítésére az elképzeléshez s a test efféle szemléletéhez. Mindez azonban nyilvánvaló az eddig mondottakból.

kifejezőek, mint azok, amelyeket az érzékek révén észleltem – sőt gyakorta az utóbbiak részeiből tevődtek össze –, nem volt nehéz meggyőzni magam arról, hogy egyáltalán semmi sincs az értelmemben, ami ne lett volna korábban az érzékeimben. Az sem volt egészen alaptalan, hogy azt a testet, amelyet valaminő sajátos jogon az enyémmnek (76) neveztem, inkább tartottam énhozzám tartozónak, mint bármelyik másikat: ettől ugyanis sohasem különíthetem el magam úgy, amiként a többiektől. Továbbá valamennyi kívánságot és affektust ebben a testben és erre a testre vonatkozóan érzékelttem, s végül a fájdalmat és a gyönyör bizsergését is ennek, s nem más, külső testeknek a részeiben figyeltem meg. Annak pedig, hogy a fájdalomnak e meghatározhatatlan érzetére miért következik a lélekben bizonyosfajta szomorúság, s hasonlóképp a gyönyör bizsergésére az öröm, vagy annak, hogy a gyomor ama meghatározhatatlan mardosása, amit éhségnek hívok, miért figyelmeztet arra, hogy ideje táplálékot venni magamhoz, a torok szárazsága pedig arra, hogy innom kell – s még sok effélét lehetne itt említeni –, nos hát annak semmilyen más magyarázatát nem tudtam adni, mint hogy azért van így, mert erre tanított a természet. Hiszen nyilvánvalóan nincs semmilyen összefüggés – én legalábbis nem látok ilyet – az említett mardosó érzés és a táplálkozásra irányuló akarat között, sem a fájdalmat okozó dolog érzete és a szomorúságnak ezen érzet által fölkeltett gondolata között. Inkább úgy láttam, hogy ezeket is, valamint minden más ítéletet, amelyet az érzékek tárgyaival kapcsolatban alkottam, a természettől tanultam, hiszen már jóval előbb meggyőztam magam e tényállásokról, mintsem hogy bármiféle érvet mérlegeltem volna, amely e tényállások bizonyítására szolgálna.

Később azonban a kísérletek sokasága lassacskán teljességgel megrendítette az érzékekbe vetett hitemet. Mert például azokról a tornyokról, amelyek a távolból szemlélve kör alakúnak látszottak, kiderült, hogy közelelről nézve négyszögletűek, míg azok az óriási szobrok, amelyek e tornyok tetején álltak, a földről nézve már nem látszottak nagynak. De számtalan más példát is hozhatnék arra, hogy a külső érzékeket téves ítéleten kaptam. De nem is csak a külső érzékeket, hanem a belsőket (77) is! Mert mi lehet bensőbb a fájdalomnál? Márpedig hallottam már olyanokról, akiknek a lábát vagy a karját levágták, s mégis, olykor úgy érezték, mintha fájdalom bujkálna abban a testrészükből, amellyel már nem rendelkeztek. Ennélfogva úgy tűnik, az sem egészen bizonyos, hogy nekem magamnak fáj valamelyik testrészem – bármennyire is érzem a fájdalmat benne. Ezekhez járult aztán a minap két, egészen általános ok a kételkedésre. Az első az volt, hogy még sohasem volt olyan érzetem, amelyről éber állapotban meg voltam ugyan győződve, ám amelyről ne vélekedhetnék álmomban is úgy, hogy éppen érzékelem. Mivel pedig azokról az érzetekről, amelyeket álmomban érzékelné vélek, nem hiszem azt, hogy rajtam kívül lévő dolgoktól származnak, nem látok okot arra, hogy ezt inkább higgyem azokról az érzetekről, amelyeket éberem vélek érzékelné. A másik pedig az volt, hogy mivel létrejöttem előidézőjéről semmit sem tudtam – vagy legalábbis elképzeltem, hogy semmit sem tudok –, nem láttam be, miért ne lehetnék természettől fogva úgy megalkotva, hogy még azokban a dolgokban is tévedjek, amelyek pedig a legteljesebb mértékben igaznak látszanak. Ami pedig azokat az érveket illeti, amelyek korábban meggyőzték az érzéki dolgok igazságáról, nos hát egyáltalán nem volt nehéz ezekre is megfelelnem. Minthogy ugyanis tapasztaltam, hogy a természet számos olyan dologra készlet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít. S bármennyire is igaz az, hogy az érzéki észrevevések nem függenek akaratomtól, úgy véltem, ebből még nem következik, hogy ezek az észrevevések tőlem különböző dolgoktól származnak, mivel talán lehetne bennem magamban egy olyan – mindeddig ismeretlen – képesség, amely előidézhetné őket.

Most azonban, amikor kezdem jobban megismerni mind önmagam, mind pedig létrejöttem előidézőjét, azt ugyan nem gondolom, hogy mindazt, amit az érzékek útján kapok, vakmerően el kellene (78) fogadnom, de azt sem, hogy mindezt kétségbe kellene vonnom.

Először is, mivel tudom, hogy mindazt, amit világosan és elkülönítetten belátok, Isten megalkothatta olyannak, amilyennek belátom, ezért ha egy dolgot képes vagyok egy másik nélkül világosan és elkülönítetten belátni, ez elegendő ahhoz, hogy megbizonyosodjam: az egyik különbözik a másiktól.²⁴ Hiszen legalábbis lehetséges, hogy Isten külön-külön hozta őket létre, és semmit se számít az, hogy mely képesség alapján lehetséges az, hogy különbözőnek tartsuk őket. Ennélfogva azon az alapon, hogy tudom: létezem, s hogy időközben beláttam, természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok, helyesen következtetek, ha azt állítom, lényegem abban az egy dologban rejlik, hogy gondolkodó dolog vagyok. S jöllehet talán (vagy inkább – ahogyan mindjárt mondani fogom – bizonyosan) van testem, ami igen szorosan össze van kapcsolódva velem, mégis, minthogy egyrészt világos és elkülönített ideám van

²⁴Burman (163): Nem tehető föl a kérdés, vajon az elme szubsztancia-e, vagy módusz, s azt sem mondhatjuk, hogy mindkettő lehet, mivel ez ellentmondás: s ha az egyik, akkor nem lehet a másik. De igenis föltehetjük a kérdést, hogy mivel gondolkodni és a gondolkodás attribútum, vajon ez attribútum mely szubsztanciához tartozik? A testihez? Vagy a testetlen szellemihez? Ekkor a válasz világos: mivel ugyanis világosan fölfogod a testi szubsztanciát, s világosan fölfogod a gondolkodó szubsztanciát is, amely különbözik a testi szubsztanciától, s amely tagadja is azt, amint ez is tagadja a gondolkodó szubsztanciát, bizonyára belátásod ellenében s igencsak furcsán járnál el, ha e kettőt egyazon szubsztanciának mondanád, amelyet világosan mintegy két szubsztanciaként fogsz föl, melyek közül az egyik nemcsak hogy nem foglalja magába a másikat, de még tagadja is.

önmagamról, amennyiben pusztán csak gondolkodó dolog vagyok, nem pedig kiterjedt, másrészt pedig van elkülönített ideám a testről, amennyiben pusztán csak kiterjedt dolog, nem pedig gondolkodó is egyben, egészen bizonyos, hogy én magam a testemtől valósággal különbözöm, s hogy képes vagyok a testem nélkül is létezni.

Ezenkívül találok magamban olyan képességeket is, amelyek a gondolkodás bizonyos sajátos módozatainak szolgálatában állnak, mint amilyen például az elképzelés és az érzékelés képessége, amelyek nélkül ugyan teljességgel képes vagyok arra, hogy világos és elkülönített belátásra tegyek szert önmagamról, ám fordítva ez már nem igaz: e képességekről nem szerezhetek világos és elkülönített belátást önmagam nélkül, vagyis azon értelmi belátásra képes szubsztancia nélkül, amelyben vannak. Formális fogalmukban ugyanis benne foglaltatik bizonyos értelmi belátás, és ennek alapján fölismerem, hogy úgy különböznek tőlem, mint valamely dolog módusai magától a dologtól. Fölismerek azonban néhány más képességet is, mint a helyváltoztatásnak, különböző alakok felvételének képességét, s más efféléket, amelyek éppúgy, mint az előbbiek, csak (79) valamilyen szubsztancia alapján érthetők meg, amelyben vannak, s amelyek ennél fogva nem is létezhetnek e szubsztancia nélkül. Nyilvánvaló azonban, hogy ezeknek a képességeknek, amennyiben léteznek, a testi, vagyis a kiterjedt szubsztanciában kell létezniük, nem pedig az értelmi belátásra képes szubsztanciában, mivel világos és elkülönített fogalmukban a legkevésbé sem a belátás, hanem valamifajta kiterjedés foglaltatik benne. Megvan azután bennem az érzékelésnek, vagyis az érzéki dolgok ideái befogadásának és megismerésének bizonyos passzív képessége, ennek azonban semmi hasznát nem venném, ha akár bennem, akár másban nem léteznék valamiféle aktív képesség, amely ezeket az ideákat létrehozza vagy kiváltja. Az azonban bizonyos, hogy e képesség bennem magamban nem lehet, mivel egyáltalán semmilyen értelmi belátást nem előfeltételez, sőt, ezek az ideák nemcsak hogy együttműködésemet nem követelik meg, hanem gyakorta még akaratom ellenére is létrejönnek. Nem marad hát más lehetőség, mint hogy e képesség egy másik, tőlem különböző szubsztanciában van. Minthogy azonban ebben a szubsztanciában – amint ezt korábban láttuk – formális vagy eminens módon benne kell lennie valamennyi realitásnak, amely a szóban forgó képesség által létrehozott ideákban objektív módon megvan, ez a szubsztancia vagy test, azaz testi természet – ez ugyanis mindazt tartalmazza formális módon, amit az ideák objektív módon –, vagy pedig bizonyára Isten, vagy valamely a testnél nemesebb teremtmény, amiben mindama realitás eminens módon van meg. Mivel azonban Isten nem téveszt meg, ezért teljességgel nyilvánvaló, hogy ő nemcsak közvetlenül nem helyezi belénk ezeket az ideákat, de még olyan teremtmény közvetítésével sem, amelyben ezen ideák objektív realitása nem formális, hanem csak eminens módon foglaltatik benne. Hiszen Isten semmiféle olyan képességet nem adott nekem, mellyel efféle felismerésre jutnék, hanem épp ellenkezőleg, (80) erős hajlandóságot helyezett belém arra a vélekedésre, hogy ezeket az ideákat a testi dolgok bocsátják ki. Ha tehát fenn akarjuk tartani azt az állítást, hogy Isten nem téveszt meg, akkor nem látom, mi más bocsáthatná ki ezen ideákat, mint épp a testi dolgok. Ennél fogva a testi dolgok léteznek. Persze talán nem teljességgel olyképp léteznek, ahogyan érzékeim révén felfogom őket, mivel ez az érzéki megragadás sok tekintetben igencsak homályos és zavaros. De legalábbis mindaz megvan a testekben, amit világosan és elkülönítetten belátok, vagyis, általánosan szólva, mindaz, amit a tiszta matematika objektumában ragadunk meg.

Ami pedig a többi ideát illeti, amelyek vagy csupán egyedi vonatkozásúak, mint hogy a Nap ilyen és ilyen nagyságú, s ilyen és ilyen alakja van, vagy pedig csak kevéssé világosak értelmi belátásunk számára, mint a fény, a hang, a fájdalom s más hasonló, mindezek bármennyire is kétesek és bizonytalanok, mégis, maga az a körülmény, hogy Isten nem téveszt meg, s hogy ennél fogva csak akkor lehetséges, hogy bármifajta hamisság legyen nézeteimben, ha Isten egyúttal a kijavításukra szolgáló képességet is belém helyezte, ez, mondom, önmagában is fölcsillantja előttem annak biztos reményét, hogy még ezekben a nézeteimben is rálelhetek az igazságra. Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik: hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedi természetén pedig nem mást értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.

Márpedig nincs semmi, amit ez a természet érzékletesebben tanítana, mint hogy van testem, aminek rosszul megy a sora, ha fájdalmat érzek, aminek táplálékra vagy italra van szüksége, amikor éhség vagy szomjúság gyötör, s más efféléket. Ezért aztán nem helyénvaló, ha kételkedem abban, hogy van ezekben valami igazság.

(81) A természet persze az említett érzetek, a fájdalom, az éhség és a szomjúság által arra is tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint a hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.²⁵

²⁵Burman (163): O.: De miként lehet ez, s miként hathat a test a lélekre s megfordítva, amikor ezek teljességgel különböző természetek?

R.: Ezt megmagyarázni igen nehéz. Elegendő azonban itt a tapasztalat, amely annyira világos, hogy semmi módon nem tagadható, ahogyan a szenvedélyekben stb. megjelenik.

Másként ugyanis, ha a test sérülést szenved, én, aki nem más vagyok, mint gondolkodó dolog, emiatt nem éreznék fájdalmat, hanem pusztán értelmemmel észlelném ezt a sérülést, amiként a hajós szemével észleli, ha valami eltörik a hajóján. Ha pedig a testnek táplálékra vagy itálra volna szüksége, akkor ezt értelmemmel ugyan pontosan felfognám, de nem volna meg bennem az éhségnek és a szomjúságnak zavaros érzete. Hiszen bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás zavaros módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő.

Ezenkívül a természet még arra is tanít, hogy a saját testemen kívül léteznek még különböző más testek is, amelyek közül néhányra törekednem kell, míg másokat jobb elkerülnöm. S bizonyos is, hogy abból, hogy nagyon eltérő színeket, hangokat, illatokat, ízeket valamint meleget, keménységet s más efféléket érzékelek, helyesen következtetek arra, hogy vannak a testekben bizonyos különbségek, melyekből kiindulva eljut hozzám ez a sok különböző érzéki észlelet, s amazok megfelelnek emezeknek, még ha esetleg nem is hasonlítanak hozzájuk. Abból pedig, hogy ezen észleletek közül egyesek kedvezően, mások kedvezőtlenül érintenek, teljességgel bizonyos, hogy testemet, vagy inkább teljes énemet, amennyiben testből és elméből tevődöm össze, a körülöttem lévő testek különböző módon, hol kedvezően, hol kedvezőtlenül befolyásolhatják.

(82) Van azonban sok más dolog is, amit látszólag a természet tanít, ám valójában mégsem ő, hanem az a megszokás fogadtatja el velem, hogy kellő körültekintés nélkül alkotok ítéletet. Így aztán ezekkel könnyen megesik, hogy hamisnak bizonyulnak. Ilyen például az az ítélet, miszerint minden olyan tér, amelyben nincs semmi, amit érzékszerveim kimutatnának, üres. Vagy hogy például egy meleg testben van valami, ami teljességgel hasonló a meleg bennem lévő ideájához, a fehér vagy a zöld testben pedig ugyanaz a fehérség vagy zöltség rejlik, mint az érzékletemben, a keserűben vagy az édesben pedig ugyanaz az íz, és még említhetnék több más, hasonló dolgot. Vagy hogy mind a csillagok, mind a tornyok, mind pedig bármely távoli test csak akkora és éppen olyan alakú, mint amilyennek érzékeim mutatják, s más hasonló. De hogy ne legyen semmi e tárgykörben, amit nem elég elkülönítetten fogok föl, pontosabban kell meghatároznom, tulajdonképp mit is értek azon, hogy valamire a természet tanít engem. A „természet” kifejezést ugyanis itt szűkebb értelemben használom, tehát nem gyűjtőnévként mindazon dolgokra, melyekkel Isten megajándékozott. Mint gyűjtőnév ugyanis sok mindent magába foglal, ami kizárólag az elméhez tartozik, mint például annak belátása, hogy ami megtörtént, az meg nem történtté már nem tehető, s mindazok az itt nem tárgyalandó ismeretek, amelyekre a természetes világosság révén bukkanunk rá. Továbbá magába foglal sok olyan ismeretet is, ami kizárólag a testre vonatkozik, mint például, hogy lefelé tart, s más hasonlókat, ám most még csak nem is ezekről az ismeretekről beszélek, hanem csakis azokról, amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott. Az ekképpen felfogott természet kétségkívül arra tanít, hogy tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet, és más efféléket. Arra azonban már aligha tanít, hogy az effajta érzéki észleletek alapján az értelem előzetes vizsgálata nélkül következtetéseket vonjunk le a rajtunk kívül lévő dolgokat illetően, hiszen az e dolgokra vonatkozó igaz ismeret minden jel szerint (83) kizárólag az elmére, nem pedig a test és az elme összetételére tartozik. Így például, jóllehet egy csillag sugarai semmivel sem fejtenek ki erősebb hatást a szememre, mint egy kicsiny fáklya fénye, magában a szememben mégis sincs semmiféle reális vagy pozitív hajlandóság arra a véleményre, hogy a csillag nem nagyobb, mint a fáklyatűz, hanem minden alap nélkül ítélték így kora ifjúságomtól fogva. S jóllehet a tűzhöz közeledvén érzem a meleget, sőt, ha túlságosan közel megyek hozzá, akkor már fájdalmat is érzek, ez mégsem kínál alapot arra, hogy úgy véljem, van valami a tűzben, ami hasonló ama melegérzethez illetve fájdalomhoz, hanem csak arra, hogy van benne valami – bármi legyen is ez –, ami előidézi bennünk a melegnek illetve a fájdalomnak azt az érzetét. S jóllehet valamely térben esetleg nincs is semmi, ami hatást gyakorolna érzékeimre, ebből mégsem következik az, hogy egyetlen test sincs abban a térben. Inkább azt látom, hogy – sok más esethez hasonlóan – ebben a kérdésben is hozzászóltam ahhoz, hogy fölforgassam a természet rendjét. Ezeket az érzéki észleleteket ugyanis a természet pusztán azért adta, hogy jelezzék az elme számára, mi kellemes és mi kellemetlen annak az összetételnek, amelynek ő maga az egyik része – ennyiben eléggé világosak és elkülönítettek –, én azonban úgy használom őket, mintha biztos szabályok volnának annak közvetlen eldöntésére, hogy mi is az egyes külső testek lényege. Márpedig erről csak igen homályos és zavaros jelzéseket adnak.

De az imént már eléggé beláttam, miként nem mond ellent Isten jóságának az, hogy ítéleteim esetenként hamisak. Ezen a ponton azonban újabb nehézség támad egyrészt azokat a dolgokat illetően, amelyeket a természet vagy mint kerülendőket, vagy mint elerendőket tár elém, másrészt pedig a belső érzékekkel kapcsolatban, melyekben kétségkívül hibákat fedeztem fel. Ilyen például az, amikor valakit megtevészt valamely étel íze, s a belérejtett mérget is elfogyasztja. (84) De persze a természet ebben az esetben csak az iránt ébreszt bennünk vágyat, amiben a finom íz van, s nem a méreg iránt, amit nem ismer. Ebből aztán nem is lehet más következtetést levonni, mint azt, hogy ez a természet nem mindentudó, ami persze nem csoda, hiszen – lévén az ember határolt dolog – nem is illeti meg másfajta természet, csakis határolt tökéletességű.

Nemritkán azonban olyan dolgokban is hibázunk, amelyekre a természet ösztönöz bennünket. Ilyen például, amikor a beteg olyan italt vagy ételt kíván magának, ami később ártalmára lesz. Talán azt lehetne erre mondani, hogy a beteg azért téved, mert megromlott benne a természet. Ezzel azonban még nem szüntettük meg a nehézséget, mivel a beteg ember nem kevésbé igazi teremtménye Istennek, mint az egészséges, s ennél fogva nem kevésbé ellentmondásos azt állítani, hogy az Istentől megtévesztő természetet kapott. A fogaskerekekből és súlyokból megalkotott ingaóra éppoly pontosan engedelmeskedik a természet valamennyi törvényének, ha rosszul állították össze, s az órákat rosszul mutatja, mint amikor minden része megfelel a mester szándékának. Ugyanígy, ha az emberi testet egyfajta gépezetnek tekintem, amely csontokból, idegekből, izmokból, erekből, vérből s bőrből van olyan összeillő módon egybeszerkesztve, hogy még ha elme egyáltalán nem volna benne, akkor is a megszokott módon végrehajtaná valamennyi mozgását – hiszen ezek most sem az akarat parancsából, tehát nem is az elméből indulnak ki –, nos, akkor könnyen fölismerem, hogy ha például történetesen vízkórban szenved, egészen természetes számára, hogy a toroknak az a szárazsága gyötri, amit általában a szomjúság érzete közvetít az elme számára, s hogy az idegek és a többi szerv ezáltal megváltozott állapota miatt italt kell magához vennie, amitől a betegség csak súlyosbodik: éppoly természetes volna ez, mint hogyha semmiféle bajtól nem szenvedne, s a torok hasonló (85) szárazsága a számára hasznos folyadék felvételére indítaná. S jöllehet ha azt nézzük, hogy mire kívántuk használni az órát, akkor lehetséges úgy fogalmazni, hogy amennyiben nem mutatja helyesen az órákat, eltér természetétől, s hasonlóképp, ha az emberi test gépezetét tekintjük, s azokat a mozgásokat vesszük szemügyre, amelyek általában lezajlanak benne, állíthatjuk azt, hogy eltér természetétől, amikor száraz a torka, holott az ital nem szolgálja önfenntartását, mégsem kerülheti el a figyelmem, hogy a természet kifejezés ez utóbbi értelmezése nagyban különbözik az előbbtől. Az utóbbi ugyanis pusztán az én gondolkodásomtól függő elnevezés, amelyet úgy alkotok meg, hogy összehasonlítom a beteg embert és a rosszul összeállított órát az egészséges ember és a helyesen összeállított óra ideájával, s amely ezért külsődleges azokhoz a dolgokhoz képest, amelyekre vonatkozik. Az előbbin ezzel ellentétben olyasvalamit értek, ami ténylegesen is megtalálható a dolgokban, s aminek csakugyan van igazságtartalma.

Ám jöllehet a vízkórban szenvedő testre vonatkoztatva pusztán külsődleges elnevezéssel élünk, amikor annak megromlott természetét emlegetjük azon az alapon, hogy a torok száraz, amikor nincs is szüksége italra, az összetételre, vagyis az ezzel a testtel egyesült elmére vonatkoztatva már nem üres elnevezésről van szó, hanem épp ellenkezőleg: a természet valódi hibája, hogy szomjazik akkor, amikor az ital károsan hat rá. Ennél fogva azt kell a következőkben kikutatnunk, miképpen tűrheti Isten jósága, hogy az ekként tekintett természet megtéveessen.

Elsőként mármost azt látom, hogy nagy különbség van az elme és a test között, amennyiben a test természeténél fogva mindig osztható, míg az elme teljességgel (86) oszthatatlan. Hiszen nyilvánvaló, hogy ameddig az elmére figyelek, vagyis önmagamra, amennyiben pusztán gondolkodó dolog vagyok, egyáltalán nem tudok részeket elkülöníteni magamban, hanem belátom, hogy teljességgel egy és egységes dolog vagyok. S jöllehet nyilvánvalóan az egész elme egyesült az egész testtel, ha levágnák a lábam, a kezem vagy bármely más testrészem, ettől még nem érzékelném az elmémet is megcsonkítottnak. Az sem lehetséges, hogy az akarást, az érzékelést, a megértést és a többi képességet az elme részeinek nevezzük, hiszen egy és ugyanaz az elme az, amelyik akar, amelyik érzékel, amelyik megért. Ezzel szemben nem gondolhatok el egyetlen testi, vagyis kiterjedt dolgot sem, amit ne oszthatnék könnyedén részekre gondolkodásomban, s amiről ily módon ne látnám be, hogy osztható. Ha más forrásból még nem tudnám kielégítő módon, ez az egy dolog is elégséges volna annak tudatosítására, hogy az elme teljességgel különbözik a testtől.

Azután arra figyelek föl, hogy az elmére nem a test valamennyi része gyakorol hatást, hanem csak az agy, vagy talán annak is csak egy kis része, az, amelyet a közös érzék székhelyének mondanak. Ez a kis részecske, valahányszor csak azonos állapotba kerül, az elme elé mindig ugyanazt tárja, még akkor is, ha a test többi részének az állapota időközben megváltozott. Ezt számtalan kísérlet bizonyítja, nincs is szükség arra, hogy itt most valamennyit felsoroljam.

Ezenkívül arra is fölfigyelek, hogy a testem természete olyan, hogy egyetlen része sem hozható mozgásba egy némiképp távoli másik rész által úgy, hogy ugyanezt a mozgást ne tudná a köztük lévő részek bármelyike is kiváltani, még ha az a távoli rész nem fejt is ki semmilyen hatást. Vegyük például az A, B, C, D részekből álló kötelet. (87) Ha meghúzzuk utolsó részét, D-t, akkor ugyanígy mozdul az első is, vagyis A, amely azonban akkor is mozdulna, hogyha a közbülső B és C valamelyike húzná, az utolsó D pedig mozdulatlan maradna. Hasonlóképp, amikor a lábamban fájdalmat érzek, akkor ez az érzés – a fizika tanítása szerint – az idegek segítségével jön létre, amelyek behálózják az egész lábat, s amelyek – mivelhogy a lábtól kötél módjára egészen az agyig terjednek – mialatt a lábban meghúzódznak, meghúzzák egyúttal az agy azon legbenső részeit is, amelyekhez csatlakoznak, s azt a mozgást váltják ki bennük, amely – a természet elrendezése alapján – az elmében a fájdalom érzését váltja ki oly módon, mintha az a lábban lépne fel. De mivel ezeknek az idegeknek át kell haladniuk a lábszárcsonton, a sípcsonton, az ágyékon, a hátgerincen és a nyakon, hogy a lábtól végül az

agyhoz jussanak, ezért megtörténhetik, hogy habár ahhoz a részhez, amely a lábban van, semmi nem ér hozzá, hanem csak ahhoz, amelyik valahol a láb és az agy között helyezkedik el, az agyban mégis ugyanaz a mozgás jön létre, mint ami akkor szokott, ha a lábat éri kellemetlen hatás. Ennélfogva szükségszerű az is, hogy az elme ugyanazt a fájdalmat érezze. S ugyanezt elmondhatjuk bármelyik másik érzékünkről.

Fölfigyelek végezetül arra is, hogy mivel az összes olyan mozgás, amely az agynak abban a részében zajlik le, amely közvetlenül az elmében vált ki hatást, csak egy érzékletet közvetít a számára, elgondolni sem lehetne jobbat, mint hogy éppen azt közvetíti, amelyik valamennyi közül, amelyet közvetíthetne, a legnagyobb mértékben és a leggyakrabban vezet el az ember igazi fennmaradásához. Márpedig a tapasztalat azt tanúsítja, hogy pontosan ilyen az összes érzéklet, amit a természet belénk helyezett. Ezért aztán nem is találhatunk köztük egyet sem, amely ne Isten hatalmáról és jóságáról tanúskodnék. Így például, (88) amikor a lábban elhelyezkedő idegek hevesen és a szokásostól eltérő módon mozognak, akkor az idegeknek ez a mozgása, amely a gerincvelőn keresztül az agy legbensejéig terjed tova, ott jelt ad az elmének arra, hogy valamit érzékelyen – tudniillik a lábban jelentkező fájdalmat –, ami aztán az elmét arra ösztönzi, hogy amennyire tőle telik, eltávolítsa a fájdalom okát, mivel az a lábat veszélyezteti. Persze Isten úgy is megalkothatta volna az emberi természetet, hogy ugyanez a mozgás az agyban valami mást jelenítsen meg az elme számára: akár magát e mozgást – amennyiben az agyban, a lábban, vagy valahol e kettő közt helyezkedik el –, akár bármi mást. De ezek egyike sem segítette volna elő a test fennmaradását úgy, mint a tényleges elrendezés. Hasonlóképp, amikor itálra van szükségünk, ennek nyomán bizonyos szárazság támad a torokban, amely ingerli a torok idegeit s ezek közvetítésével az agy benső részét. Ez a mozgás aztán az elmében a szomjúság érzetét váltja ki, mivel nincs semmi ebben az egész dologban, ami hasznosabb volna számunkra, mint annak tudása, hogy egészségünk fenntartása érdekében rászorulunk az itálra, és hasonlóan a többi esetben is.

Ennek alapján aztán teljességgel nyilvánvaló, hogy Isten mérhetetlen jóságának nem mond ellent az, hogy az ember, mint elméből és testből összetett lény olykor szükségképp csalatkozik. Ha ugyanis valamely ok – nem a lábban, hanem azon részek valamelyikében, amelyek révén az idegek a lábtól az agyig terjednek, vagy akár magában az agyban – ugyanazt a mozgást idézi elő, mint amit akkor szokott előidézni, amikor a lábat valamilyen kedvezőtlen behatás éri, akkor úgy érezzük, hogy a fájdalom a lábban van, s így az érzék természetes módon téved. Hiszen ugyanaz a mozgás az agyban csakis mindig ugyanazt az érzékletet tudja közvetíteni az elme számára, és sokkal gyakrabban idézi elő ezt a mozgást olyan ok, amely valóban megsérti a lábat, mint egy másik, amely máshol jelentkezik, így tehát ésszerű (89) az a föltevés, hogy e mozgás inkább mindig a lábnak, mint bármely más testrésznek a fájdalmát tárja az elme elé. S ha olykor a torok szárazsága nem azáltal lép fel – mint legtöbbször –, hogy a test jólétéhez itálra van szükségünk, hanem valamilyen ezzel ellentétes okból – amint az a vízkórosok esetében történik –, nos hát sokkal jobb,²⁶ ha ez a szárazság ekkor téveszt meg bennünket, mintha ellenkezőleg, mindig megtévesztene, akkor is tudniillik, amikor a test egészséges. Hasonló az érvelés a többi esetben is.

Ez a vizsgálódás azonban nemcsak ahhoz járul hozzá nagymértékben, hogy fölfigyeljek azokra a hibákra, amelyeknek természetem ki van téve, hanem ahhoz is, hogy e hibákat könnyen megszüntessem vagy elkerüljem. Minthogy ugyanis tudom, hogy a test jólétét érintő dolgokat illetően valamennyi érzékem sokkal gyakrabban jelez igazat, mint hamisat, továbbá csaknem mindig több érzéket is felhasználhatok arra, hogy egy bizonyos dolgot megvizsgáljak, s ezen felül még támaszkodhatom az emlékezetre is, amely a jelenvalókat a múltbélielkel köti össze, valamint az értelemre, amely már átlátta a tévedés valamennyi okát, nem kell többé attól félnem, hogy az érzékek által nap mint nap elém tárt észleletek hamisak, hanem épp ellenkezőleg: az előző napok nevetnivalóan túlzó kételkedéseit el kell hessegetnem. Különösképp áll ez ama legfőbb kételkedésre, amely az álmokra vonatkozott, hogy tudniillik nem tudtam megkülönböztetni az ébrenléttől. Most ugyanis igen nagy különbséget vettem észre közöttük, méghozzá azt, hogy az emlékezet sohasem kapcsolja össze az álmokat az élet valamennyi többi cselekedetével, ahogyan ez az ébren lévővel történni szokott. Hiszen ha valaki álmomban hirtelen megjelenik, majd azon nyomban el is tűnik – ahogyan már ez az álmokban lenni szokott –, s nem látnám sem azt, hogy honnan jött, sem azt, hogy hová tart, akkor minden alapom megvolna (90) rá, hogy inkább valamely árnyképnek vagy az agyamban alkotott képzeleti képnek tekintsem, mintsem igazi embernek. Amikor pedig olyan dolgok jelennek meg előttem, amelyekkel kapcsolatban határozottan látom,

²⁶Burman (163): O.: De ha érzékeink természetes fölépítése ilyen, miért nem hozta helyre Isten e tévedést a lélekben azáltal, hogy fölruházta volna ezeknek a tévedéseknek az ismeretével, hogy kivédhesse őket?

R.: Isten a testünket gépezetként alkotta meg, s azt akarta, hogy egyetemes eszközként működjék, amely saját törvényeinek megfelelően mindig ugyanúgy működik. S ezért amikor jól van elrendezve, a léleknek helyes ismeretet ad. Amikor pedig rosszul, ugyancsak a maga törvényei szerint oly módon hat a lélekre, hogy szükségszerűen olyan ismeret jön létre, amely becsapja a lelket. Ha a test nem szolgáltatná ezt az ismeretet, nem kiegyensúlyozottan, s nem a maga egyetemes törvényei szerint működne, s ekkor Istenben az állhatatosság sérelmet szenvedne, mivel nem engedné meg az egyenlő módon történő cselekvést, noha jelen vannak a kiegyensúlyozott működés módozatai és törvényei.

honnan származnak, hol és mikor jelennek meg, s észlelésüket törésmentesen illeszttem egész további életemhez, akkor teljességgel bizonyos vagyok, hogy nem álomban, hanem éber állapotomban tűnnek fel előttem. S nincs is okom akár egy cseppet is kételkedni igazságukat illetően, ha, miután valamennyi érzékszervet, az emlékezetet és az értelmet is igénybe vettem vizsgálatukra, ezek egyike sem jelentett semmi olyasmit, ami ellentmondana a többieknek. Abból ugyanis, hogy Isten nem téveszt meg, teljességgel következik, hogy ezekben az esetekben nem tévedek. Minthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s minthogy a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlén.

2. fejezet - Függelék

Néhány tudós férfiúnak az imént közölt elmélkedésekkel szembeni ellenvetései a szerző válaszaival

1. Az első ellenvetések

(részletek)

(94) De kedvem támad tovább kérdezni: vajon én magam, aki rendelkezem amaz ideával, létezhetnék-e, ha ez a létező – tudniillik az, amitől a nálam tökéletesebb létező ideája származik, amint röviddel azelőtt mondja – egyáltalán nem léteznék? Mert hát honnan származik a létem? Tőlem vagy szüleimtől, vagy bármi mástól stb. Ha létem tőlem származnék, akkor nem kételkednék, nem vágyakoznék, s egyáltalán: semmiben sem szenvednék hiányt. Hiszen ekkor mindazt a tökéletességet megadtam volna magamnak, aminek valamiféle ideája megvan bennem, s ekképp én volnék maga Isten. De ha mástól származik létem, végül ahhoz fogok eljutni, aminek léte önmagától származik. Innentől aztán ugyanúgy fogunk érvelni, mint az imént saját magammal kapcsolatban. Ez pedig pontosan az az út, amelyen Szt. Tamás járt, aki ezt a ható okság útjának nevezi, s amelyet ő maga a Filozófustól vett át. Azzal a különbséggel, hogy ők az ideák oka felől nem nyugtalankodtak, s erre talán nem is volt szükség. Hiszen miért ne érvelhetnénk szabályosan és egyenes úton? Gondolkodom, tehát vagyok, sőt elme és gondolkodás vagyok. Amaz elme és gondolkodás azonban vagy önmagától kapja létét vagy mástól. Ha mástól, akkor továbbkérdünk: e más mitől kapja létét? Ha önmagától, akkor Isten: ami ugyanis önmagától kapja létét, könnyedén megadhatott magának mindent.

(95) Könyörögve kérem a jeles férfiút, ne titkolóddzék a tudásra szomjazó, de talán kevésbé éles eszű olvasó előtt. Az „önmagától” kifejezést ugyanis kétféle értelemben használjuk. Először is pozitív értelemben, tudniillik önmagától mint októl. Ebben az értelemben az, ami önmagától léteznék, s önmaga adná magának létét, ha előzetes tetszése alapján megadná magának, amit csak akarna, kétségkívül mindent megadna magának, s így Isten volna. Másodszor, az „önmagától” kifejezést negatív értelemben is alkalmazzuk, s ekkor annyit jelent, mint „önmaga által” vagyis „nem mástól”. Márpedig emlékezetem szerint mindenki így érti a kifejezést.

Mármost azonban, ha valami önmagától létezik – azaz nem mástól –, miként bizonyítom, hogy ez a valami mindent magába foglal s végtelen? Mert amennyiben ezt válaszolod: ha önmagától létezik, könnyedén megadott magának mindent, azt már meg se hallom. Ugyanis nem mint októl létezik önmagától, s nem előzte meg önmagát, hogy előzőleg megválaszthassa, mi legyen később. Úgy hiszem, Suareznél találkoztam valamikor a következő gondolatmenettel. Minden határolás valamilyen októl ered. Hiszen a határolt, véges dolgok vagy azért határoltak és végesek, mert okuk nem volt képes nagyobbat és tökéletesebbet adni, vagy azért, mert nem akart. Ha tehát valami önmagától létezik, s nem valamely októl, akkor teljességgel határolatlan és végtelen.

Ez azonban nem nyugtat meg teljesen. Mert nem lehetséges-e, hogy a határolás a belső alkotóelvekből következék, vagyis magából a formából s lényegből, amelyről még nem bizonyította, hogy végtelen – bármennyire is önmagától, azaz nem mástól, létezik. Csakugyan, ha föltesszük, hogy a meleg meleg, ez a meleg belső alkotóelvei révén lesz meleg s nem hideg, noha azt képzeljük, hogy nem mástól az, ami. (...)

2. A szerző válaszai az első ellenvetésekre

(106) A talán túlzottan is kötelességtudó férfiú ezen a ponton feltékenységhez vezető kérdéseket tesz fel, amennyiben összeveti érvelésemet egy Szt. Tamástól és Arisztotelésztől merített érveléssel, hogy ily módon mintegy számon kérje rajtam, miért nem követtem mindenben őket, ha már egyszer azt az utat választottam, amelyet ők. Ám engedtessek meg nekem, hogy másokról hallgassak, s csak azt értelmezem, amit én magam írtam.

Először is, érveimet nem abból merítettem, hogy az érzékkel fölfogható dolgokban a ható okok valamifajta rendjét vagy egymásra következését pillantottam meg. Egyrészt azért nem, mert úgy véltem, Isten létezése sokkal evidensebb, mint bármilyen érzékkel fölfogható dolog, másrészt pedig azért nem, mivel úgy tűnt számomra, az okoknak amaz egymásra következése révén csupán ahhoz a felismeréshez juthatok el, hogy elmém mennyire tökéletlen, hiszen képtelen vagyok átlátni, miként következhet egymásra végtelen számú ilyen ok örök idők óta, anélkül, hogy valamely első ok létezett volna. Abból, hogy ezt nem tudom átlátni, nyilvánvalóan nem következik valamely első ok szükségessége, amiként abból, hogy nem tudom átlátni, miként osztható a végtelenig a véges mennyiség, szintén nem következik, hogy van valami végső, ami tovább már nem

osztható, hanem csak az következik mindebből, hogy (107) értelmem, lévén véges, nem fogja föl a végtelent. Ennélfogva az én érvelésem alapzatául inkább önnön magam létezését választottam, amely az okok semmiféle sorozatától nem függ, s olyannyira ismeretes számomra, hogy semmit jobban nem ismerhetek. Magammal kapcsolatban pedig nem annyira azt kérdeztem, milyen ok hozott létre hajdan, mint inkább azt, mi az, ami jelenleg fönntart, hogy ezen a módon megszabadítsam magam az okok bármifajta egymásra következésétől.

Azután pedig nem azt kérdeztem, mi az okom, amennyiben elméből és testből állok, hanem éppenséggel csak amennyiben gondolkodó dolog vagyok. Úgy vélem, ennek nem csekély jelentősége van, mert így sokkal jobban meg tudtam szabadítani magam az előítéletektől, sokkal jobban tudtam a természet világosságára figyelni, kikutatni magam, s bizonyossággal állítani, hogy semmi nem lehet bennem, aminek valami módon ne lennék tudatában. Ez pedig teljesen más, mint ha annak alapján, hogy belátom, atyám nemzett engem, arra gondolnék, hogy atyám pedig nagyapámtól kapta létét, és – mivel a szülők szüleinek föl kutatásában nem lehetséges a végtelenig haladni – hogy véget vessek a kutatásnak, azt állítanám, van valamely első ok.

Ezen túlmenően, nem csupán azt kérdeztem, mi az okom, amennyiben gondolkodó dolog vagyok, hanem elsősorban és kiváltképp annyiban, amennyiben más gondolatok mellett a legtökéletesebb létező ideáját is fölfedezem magamban. Ettől függ ugyanis bizonyításom egész ereje. Először is azért, mert ez az idea tartalmazza azt, hogy mi az Isten, legalábbis amennyire ezt én megérthetem. Márpedig az igaz logika törvényei szerint egyetlen dologgal kapcsolatban sem kérdezhetjük meg, *létezik-e*, ha nem (108) értettük meg már előzőleg, *mi is e dolog*. Másodszor, mert pontosan ez ad alkalmat számomra arra, hogy megvizsgáljam, önmagamtól vagy mástól létezem-e, s arra, hogy föl ismerjem hiányosságaimat. Végezetül pedig ez nemcsak arról világosít fel, hogy van okom, hanem arról is, hogy ebben az okban benne foglaltatik minden tökéletesség, s ennélfogva nem más az, mint Isten.

Végül nem állítom a lehetetlenségét annak, hogy valami önmaga ható oka legyen. Persze, ez nyilvánvalóan lehetetlen, amennyiben a „ható ok” jelentését azokra az esetekre korlátozzuk, amelyekben az ok időben megelőzi az okozatokat, vagy amelyekben az okok az okozatoktól különböznek. A szóban forgó kérdés vizsgálata során azonban aligha kell ezt a megszorítást alkalmaznunk. Egyrészt azért nem, mert a kérdés felesleges időpazarlás volna: ki ne tudná, hogy semmi sem előzheti meg önmagát és semmi sem lehet önmagától különböző. Másrészt pedig azért sem, mert a természetes világosság nem írja elő a ható okság fogalmával kapcsolatban azt a követelményt, hogy az oknak időben meg kell előznie okozatát. Hiszen épp ellenkezőleg, tulajdonképpen értelemben csak az alatt az idő alatt tekinthető valami oknak, amíg éppen létrehozza okozatát, ennélfogva nem is előzheti meg. Azt azonban csakugyan előírja a természet világossága, hogy nincs semmi sem, amivel kapcsolatban ne lehetne föltenni a kérdést, miért létezik, vagyis aminek ható okát ne lehetne kutatni, vagy pedig ha nincs ható oka, ne lehetne rögzíteni, miért nincs rá szüksége. Sőt, még ha föl is tételezném, hogy semmi sem viszonyulhat önmagához úgy, mint a ható ok okozatához, ebből egyáltalán nem következtenék valamely első ok létezésére, épp ellenkezőleg: annak (109) is, amit első oknak hívnánk, újra csak okát keresném, s így sohasem jutnék el mindenek első okához. Ezzel szemben nagyon is megengedem: létezhet valami, amiben akkora és oly kimeríthetetlen hatóképesség rejtezik, hogy soha nem szorult rá semminek a segítségére ahhoz, hogy létezzék, és most sem szorul segítségre, hogy fönntmaradjon, s ennélfogva valamiképp oka önmagának. Istent épp ilyen létezőnek fogom fel. Mert ha magamat tekintem, még ha öröktől fogva léteznék is, tehát semmi előttem nem létezett volna, minthogy tudom, hogy az idő részei elválaszthatók egymástól, s így mostani létezésemből csak akkor következik jövőbeli létezésem, ha valamely ok minden pillanatban mintegy újból létrehoz, nem haboznék az engem fönntartó okot *ható oknak* nevezni. Így hát aligha térünk el túlságosan a kifejezés tulajdonképpen értelmétől, ha Istent, még ha mindig létezett is, minthogy ténylegesen ő maga tartja fenn önmagát, *önmaga okának* nevezzük. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy „fönntartáson” nem azt értem, ami a ható ok valamely pozitív ráhatása révén megy végbe, hanem pusztán azt, hogy Isten lényege olyan, hogy nem képes nem mindig létezni.

Mindezek alapján már könnyűszerrel válaszolok az „önmagától” kifejezés különböző jelentéseit firtató kérdésre is, amelynek megválaszolását a nagy tudású teológus kérte. Való igaz, hogy azok, akik ragaszkodnak a „ható ok” kifejezés tulajdonképpen és szigorú jelentéséhez, lehetetlennek gondolják, hogy valami önmagának oka legyen, s úgy vélik, nincs az okoknak egyetlen más neve sem, amely itt a ható okéhoz hasonló szerepet játszhatna, semmi mást nem szoktak (110) érteni azon, hogy valami *önmagától* létezik, mint azt, hogy a szóban forgó dolognak semmilyen oka sincs. Ha azonban hajlandók lennének inkább a dologra, mintsem a szavakra figyelni, ők maguk is csakhamar belátnák, hogy az „önmagától” kifejezés negatív értelmezése egyedül az emberi értelem tökéletlenségéből származik, s a valóságos dolgokban semmiféle alapja nincs. Van azonban e kifejezésnek egy másik, pozitív értelme is, amelynek alapja a dolgok igazságában rejlik, s az én érveim kizárólag ebből indul ki. Mert ha, példának okáért, valaki azt állítja valamely testről, hogy önmagától létezik, talán nem ért ezen mást, mint hogy egyáltalán nincs oka. Ám ezt sem valamifajta pozitív érvelés alapján állítja, hanem pusztán negatív módon: mivel nem ismerte föl e test okát. Ez azonban egyfajta tökéletlenség öbenne, amire

később saját tapasztalatából rá is jön, ha meggondolja, hogy az idő egyes részei nem függenek a többitől, s hogy még ha fel is tesszük: a szóban forgó test eddig az időpillanatig önmagától létezett – vagyis nem volt oka –, ebből nem következik, hogy a jövőben is létezni fog, hacsak nem rejlik benne valamifajta hatóképesség, amely e testet folyamatosan mintegy újraalkotja. Ekkor pedig, mivel belátja, hogy a test ideájában semmi efféle hatóképességet nem talál, azon nyomban arra a következtetésre jut, hogy ama test nem önmagától létezik – ám ekkor az „önmagától” kifejezést már pozitív értelemben használta. Hasonlóképp, amikor azt állítjuk, Isten önmagától létezik, ezt is érthetjük negatíve – abban az értelemben, hogy egyáltalában nincs oka. Ám ha előtte megvizsgáltuk, mi az oka annak, hogy létezik, vagy hogy létében megmarad, s fölfigyeltünk arra a fölmérhetetlen és fölfoghatatlan hatóképességre, amely Isten ideájában foglaltatik, rájövünk majd: ez oly határtalan, hogy nyilvánvalóan oka lesz annak, hogy létezésében megmarad, s rajta kívül semmi más nem lehet efféle ok; s ekkor már azt, hogy Isten önmagától létezik, nem negatív módon, hanem a lehető legpozitívabb értelemben állítjuk. Noha nem is lenne szükséges kimondani, (111) hogy Isten önmaga ható oka – nehogy esetleg szavakról vitakozzunk –, minthogy azonban átlátjuk, hogy ami önmagától létezik, vagyis aminek nincs önmagától különböző oka, az nem a semmitől, hanem hatóképessége valóságos fölmérhetetlenségétől létezik, teljességgel megengedett e létezőről úgy gondolkodni, mint ami úgy viszonyul önmagához, mint ahogyan a ható ok viszonyul okozatához. Vagyis úgy gondolhatjuk el, mint ami pozitív értelemben önmagától létezik. Az is megengedett, hogy ki-ki megkérdezze önmagától, milyen értelemben létezik önmagától. S mivel nem fedez föl önmagában oly hatóképességet, amely elegendő volna akár csak arra, hogy egyetlen pillanatig is fönntartsa, ezért méltán jut arra a következtetésre, hogy mástól létezik, éspedig olyan mástól, ami önmagától létezik. Ennek oka pedig az, hogy mivel a kérdés a jelenre, nem pedig a múltra vagy a jövőre vonatkozik, ebben az esetben nem haladhatunk a végtelenig. S most hozzáteszem mindehhez még azt is, amit korábban nem írtam le, hogy tudniillik az iménti eljárással még csak nem is valamely másodlagos okhoz jutunk el, hanem a legteljesebb mértékben ahhoz, amelyben ha van annyi hatóképesség, hogy valamely hozzá képest külső dolgot fönntartsa, annál inkább van annyi, hogy önmagát a saját hatóképessége révén fönntartsa, s hogy ennél fogva önmagától létezzék.

3. Az ellenvetések második sorozata

(124) Harmadszor, mivel még nem vagy bizonyos Isten ama létezése felől, s azt állítod, hogy egyetlen dolog felől sem lehetsz bizonyos, vagyis hogy egyetlen dolgot sem vagy képes megismerni világosan és elkülönítetten, (125) ha nem tudod már ezt megelőzően bizonyosan és világosan, hogy Isten létezik, ebből az következik, hogy még nem tudod világosan és elkülönítetten, hogy gondolkodó dolog vagy-e, mivel véleményed szerint ez a tudás Isten létezésének világos ismeretétől függ, ezt azonban még nem bizonyítottad be azon a helyen, ahol levonod a következtetést, mely szerint világosan fölismered, mi is vagy.

E kérdéshez hozzátehetjük még azt, hogy az ateistáknak világos és elkülönített ismeretük van arról, hogy a háromszög szögeinek összege megegyezik két derékszöggel, jóllehet a legkisebb mértékben sem föltételezik Isten létezését, sőt, egyenesen tagadják azt (...)

(...) (128) Ezek tehát azok a kérdések, hírneves férfiú, amelyeknek megvilágítását szívesen látnánk, hogy igen mélyenszántó és, mint véljük, igaz Elmélkedéseid olvasása mindenki számára a leghasznosabb legyen. Ennél fogva megérné a fáradságot, ha válaszaidat azzal zárnád, hogy, miután előrebocsátottál bizonyos definíciókat, posztulátumokat és axiómákat, egész mondandódat előadod geometriai módon, amelyben olyannyira járatos vagy. Ily módon minden olvasó lelkét úgyszólván egyetlen pillantással betölthetnéd, s maga az isteni lényeg áradhatna szét bennük.

(...)

4. Válaszok a második sorozat ellenvetésre

(140) Harmadszor, amikor azt állítottam, „semmit sem tudhatunk világosan, ha ezt megelőzően nem ismertük föl, hogy Isten létezik”, kifejezetten azt is mondtam, hogy csak azon következtetések tudásáról beszélek, „amelyekre visszaemlékezhetünk akkor is, amikor már nem figyelünk azokra az érvekre, amelyek alapján megalkottuk őket”. Az alapelvek ismeretét ugyanis a logikusok nem szokták tudásnak nevezni. Amikor pedig észrevesszük, hogy gondolkodó dolog vagyunk, ez olyan első ismeret, amelyre nem valamely szillogizmus segítségével következtetünk.* S amikor valaki azt mondja, „én gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem”, a

*Burman (147): O.: De vajon nem ezzel ellenkező dolgot állít-e az *Alapelvek* I. részének 10. fejezete?

létezés akkor sem szillogizmus útján vezeti le a gondolkodásból, hanem úgyszólván az önmaga által ismeretes dolgot az elme egyszerű intuíciója révén fölismeri, amiként ez nyilvánvaló abból is, hogy ha a létezés szillogizmus által vezetné le, akkor előzőleg ismernie kellene ama főtételt: „mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik.” Ténylegesen azonban inkább ez utóbbit tanulja meg annak alapján, hogy önmagában tapasztalja: nem lehetséges, hogy gondolkozzék, ha nem létezik. Elménk természete ugyanis olyan, hogy az (141) általános tételeket a különös tételek ismeretéből alkotja meg.

Azt pedig, hogy „az ateisták képesek világosan fölismerni, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel”, nem tagadom. Csak azt állítom, hogy az ateistáknak ez az ismerete nem igazi tudás, mivel egyetlen olyan ismeret sem nevezhető tudásnak, amely kétségbevonható. De mivel ateistákról beszélünk, nem lehetnek bizonyosak afelől, hogy nem csalatkoznak még azokat a dolgokat illetően is, amelyek a legevidensebbnek tűnnek föl számukra. De ezt már kielégítően bizonyítottam. S noha talán ama kétely nem merül föl előtte, mégis: fölmerülhet, ha vizsgálódni kezd, vagy ha valaki más fölveti azt. Vagyis sohasem lesz biztonságban, amíg csak Istent föl nem ismeri.

(...) (155) Ami végezetül azt a tanácsotokat illeti, mely szerint *érvelésemet geometriai módon kellene előadnom, hogy az olvasó mintegy egyetlen pillantással átfoghassa azt*, megéri a fáradságot, hogy elmagyarázzam, mennyiben követtem e tanácsot eddig is, és mennyiben gondolom követendőnek a továbbiakban. A geometriai írásmódban két dolgot különböztetek meg, nevezetesen a bizonyítás rendjét és elvét.

A rend csak annyiból áll, hogy az elsőként állított tételeket a következők bármínemű segítsége nélkül kell megismernünk, az összes többit pedig azután úgy kell elrendeznünk, hogy egyedül a megelőzőek alapján bizonyíthassuk őket. Elmélkedéseimben ténylegesen ezt a rendet igyekeztem minél gondosabban követni, s épp ennek szem előtt tartása indított arra, hogy az elmének a testtől való különbségét ne a második elmélkedésben, hanem csak a hatodikban tárgyaljam, s hogy több más dolgot tudatosan és szándékosan elhagyjak, mivel sok dolog magyarázatát követelte volna meg.

A bizonyítás elve pedig kétféle; az egyik tudniillik az analízis, a másik a szintézis útján történő bizonyítás.

Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, amely által módszeresen és mintegy a korábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz, olyannyira, hogy ha az olvasó hajlandó azt követni, és mindenre kellő figyelmet fordítani, akkor éppoly tökéletesen meg fogja érteni és el fogja sajátítani a dolgot, mintha ő maga jött volna rá. Viszont nincs benne semmi, amivel a kevésbé figyelmes vagy éppen ellenszegülő olvasót (156) meggyőzhetné. Ha ugyanis az általa kifejtetteknek akár a legcsekélyebb része is elkerüli az olvasó figyelmét, a következtetések szükségszerűsége nem válik nyilvánvalóvá; gyakran megtörténik az is, hogy sok olyan dolgot, amit nagyon is figyelembe kell venni, alig érint, mivel a kellőképp figyelmes olvasó számára ezek magától értetődőek.

A szintézis ezzel szemben az ellentétes, mintegy a későbbi alapján nyert úton bizonyítja (még ha maga a bizonyítás gyakran a szintézisben inkább indul ki a korábbiakból, mint az analízisben) igen világosan azt, amit következtetésként levontak, mégpedig úgy, hogy a definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák hosszú sorát alkalmazza, hogy ha a következtetések közül valamit tagadnánk, akkor rögtön megmutathassa, hogy az benne foglaltatik a megelőzőekben, s így kicsikarhassa a helyeslést akár a legmakacsabb és legkelletlenebb olvasótól is.

A régi geometerek egyedül ez utóbbi elvet alkalmazták írásaikban, nem mintha a másik teljességgel ismeretlen lett volna előttük, hanem azért – már amennyire meg tudom ítélni –, mert oly nagyra becsülték, hogy valamiféle szent titokként meg akarták tartani maguknak.

Én azonban egyedül az analízist követtem Elmélkedéseimben, mivel ez a tanítás igaz és legjobb útja. Ami pedig a szintézist illeti – márpedig kétségkívül ezt várjátok el tőlem –, jóllehet a geometriai kérdések tárgyalására az analízis után ez a legalkalmasabb, a szóban forgó metafizikai kérdésekben nem alkalmazható ily nagy haszonnal.

R.: A *gondolkodom, tehát vagyok* következtetés előtt lehetséges tudni ama főtételt: *mindaz, ami gondolkodik, van*, mivel ez ténylegesen megelőzi következtetésemet, s ez a következtetés rajta nyugszik. S így a szerző az *Alapelvekben* azt állítja, hogy ama főtétel megelőzi a következtetést, mivel implicit módon mindig előfeltételezzük a főtételt, ami a következtetést mindig megelőzi. Am ebből nem következik az, hogy mindig kifejezetten és explicit módon fölismerem, hogy a főtétel előbbi, s hogy ezt következtetésem előtt is tudom, mivel csak arra figyelek, amit magamban tapasztalok, hogy tudniillik *gondolkodom, tehát vagyok*, míg arra az általános ismeretre – *mindaz, ami gondolkodik, van* – nem fordítok így figyelmet. Mert, amiként korábban már említést tettem erről, ezeket az általános tételeket nem különítjük el az egyediéktől, hanem éppenséggel ezekben szemléljük őket. S ebben az értelemben kell venni a fenti állítást.

A különbség ugyanis abban rejlik, hogy azokat az első fogalmakat, amelyeket a geometriai tételek bizonyításánál előfeltételezünk, mivel az érzéki tapasztalattal megegyeznek, bárki könnyen elfogadja. Ezért itt az egyetlen nehézség az, (157) hogy a következtetéseket előírás szerint vezessük le, márpedig erre különösebb erőfeszítés nélkül is képes bárki, elég, ha visszaemlékszik a korábbiakra. A tételek gondos megkülönböztetése pedig arra szolgál, hogy könnyen idézhessük őket, s így még akarata ellenére is bárkit emlékeztethessünk rájuk.

Ezzel szemben a metafizika fejtegetéseiben semmire sem törekszünk inkább, mint arra, hogy az első fogalmakat világosan és elkülönítetten ragadjuk meg. Mert még akkor is, ha ezek a fogalmak természetüknél fogva éppannyira vagy akár még inkább ismeretesebbek volnának, mint azok, amelyeket a geometriai vizsgálnak, mégis, minthogy e fogalmaknak ellentmond sok olyan érzéki eredetű előítélet, amelyhez kora ifjúságunk óta hozzászoktunk, csak akkor ismerjük meg tökéletesen őket, ha igen figyelmesen elmélkedünk róluk, s elménket – amennyire ez lehetséges – elfordítjuk a testi dolgoktól. Ha azonban e fogalmakat csak magukban alkalmazzuk, akkor azok, akiket az ellentmondás vágya ösztönöz, könnyen tagadhatnák őket.

(...)

(159) De mivel tudom jól, hogy még azok számára is, akik lankadatlan figyelemmel és komoly elhatározással kutatják az igazságot, mily nagy nehézséget okoz majd, hogy Elmélkedéseim egészét egyetlen pillantással átfogják, s ugyanakkor az egyes elemeket külön-külön is átlássák – márpedig véleményem szerint ahhoz, hogy olvasásuk teljes haszonnal járjon, e két feladatot egyszerre kell elvégezni –, ezért a következőkben az eddigiekhez egy szintetikus módon írott rövid szöveget csatolok, ami ezeknek az olvasóimnak reményeim szerint némi segítséget fog nyújtani. Azt azonban, kérem, vegyék figyelembe, hogy itt egyrészt nem áll szándékomban oly sok mindent átfogni, mint tettem ezt Elmélkedéseimben – akkor ugyanis sokkal bőbeszédűbbnek kellene lennem, mint azokban voltam –, másrészt amit tárgyalni fogok, azt sem szándéksom maradéktalanul megmagyarázni, részint, hogy rövid lehessen, részint pedig azért, nehogy valaki esetleg beérje ezekkel, s magukat az Elmélkedéseket – amelyekből pedig meggyőződésem szerint sokkal több haszna származhat – már csak felületesen tanulmányozza.

5. (160) Észérvek, melyek Isten létezését és a léleknek a testtől való különbségét bizonyítják

(geometriai módon elrendezve)

5.1. Definíciók

1. A *gondolat* név főlöleli mindazt, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk. Ekképp az akarat, az értelem, a képzelet és az érzékelés valamennyi művelete gondolat. Ám e meghatározáshoz hozzákapcsoltam, hogy *közvetlenül*, mert ki akarom zárni mindazt, ami az előbbiekből következik, mint például az akaratlagos mozgást, ami ugyan a gondolatból indul ki, ő maga azonban mégsem gondolat.

2. Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk. Olyannyira, hogy ha egyszer valamit szavakba foglalok, és egyszersmind értem is, amit mondok, e pusztán tény alapján bizonyos, hogy megvan bennem annak ideája, amit a kimondott szavak jelentenek. Ezen a módon nemcsak a fantáziában megfestett képeket hívom ideának, sőt: ezeket itt semmiképp sem annyiban hívom ideáknak, amennyiben a testi fantáziában, (161) vagyis az agy valamely részében le vannak festve, hanem csak annyiban, amennyiben e képek formájukat közvetítik az elmének, amikor az az agy megfelelő része felé fordítja figyelmét.

3. *Valamely idea objektív realitásán* az idea által megjelenített dolog létezését értem, amennyiben az az ideában van. Ugyanezen a módon beszélhetünk objektív tökéletességről vagy objektív műalkotásról stb. is. Amit ugyanis úgy ragadunk meg, mint ami az ideák objektumaiban van, az mind benne van objektív módon magukban az ideákban.

4. Akkor mondjuk, hogy bizonyos dolgok *formálisan* vannak meg az ideák objektumaiban, amikor magukban véve olyanok, amilyenek megragadjuk őket; amikor pedig azt mondjuk, hogy ezek a dolgok *eminens módon* vannak meg az ideák objektumaiban, akkor ugyan nem pontosan olyanok, ám mégis olyan terjedelműek, hogy egymás helyébe léphetnek.

5. Minden olyan dolgot *szubsztanciának* nevezünk, amelyben valami általunk fölfogott dolog mint szubjektumában, közvetlenül benne létezik, vagyis ami által ez a dolog – legyen akár tulajdonság, minőség vagy

attribútum, bármi, aminek reális ideája megvan bennünk – létezik. A tulajdonképpeni értelemben vett szubsztanciáról ugyanis nincs is más ideánk, mint hogy van valamilyen dolog, amelyben formálisan vagy eminens módon benne létezik az a valami, amit fölfogunk, vagyis hogy objektíve benne van egyik ideánkban, mivel a természetes világosság által ismeretes, hogy a semminek egyetlen valóságos attribútuma sem lehet.

6. Azt a szubsztanciát, amelyben közvetlenül benne van a gondolkodás, *elmének* nevezzük. Azért beszélünk inkább elméről, mint lélekről, mivel a lélek szónak több jelentése van, s gyakorta alkalmazzák – jogosulatlanul – testi dolgok megjelölésére.

7. Azt a szubsztanciát, amely közvetlen szubjektuma a térbeli kiterjedésnek s azon akcideneciáknak, amelyek előfeltételezik a kiterjedést – mint amilyenek az alakok, a helyzetek, a térbeli mozgások stb. – (162) *testnek* nevezzük. Azt pedig, hogy vajon egy és ugyanazon szubsztancia-e az, amit elmének és testnek nevezünk, vagy két különböző, azt később kell majd megvizsgálnunk.

8. Azt a szubsztanciát, amelyről értelmünkkel belátjuk, hogy a legtökéletesebb, s amelyben nem ragadunk meg semmi olyasmit, ami valamilyen hiányosságot vagy határolt tökéletességet foglalna magában, *Istennek* nevezzük.

9. Amikor azt mondjuk, hogy valami benne foglaltatik egy bizonyos dolog természetében vagyis fogalmában, akkor ez nem más, mint ha azt mondanánk, hogy ez a valami igaz arról a dologról, vagyis hogy állítható róla.

10. Akkor mondjuk, hogy két szubsztancia valóságosan különbözik egymástól, amikor mindegyikük képes a másik nélkül létezni.

5.2. Posztulátumok

Először is azt kérem, hogy az olvasó figyeljen föl arra, mily erőtlének azok az érvek, amelyek alapján mindeddig megbízott érzékeiben, és hogy mennyire bizonytalan valamennyi ítélet, amit az érzékekre épített; mindezt pedig oly hosszú időn át s oly gyakorisággal forgassa elméjében, míg végül megszokásként rögződik belé, hogy többé már nem bízik meg bennük túlságosan. Ezt ugyanis szükségesnek ítélem ahhoz, hogy bizonyosságot szerezhessünk a metafizika kérdéseit illetően.

Másodszor azt kérem, hogy az olvasó vegye szemügyre saját elméjét valamint összes attribútumát. Vegye észre, hogy ezeket nem képes kétellyel illetni, jöllehet mindarról, amire az érzékek által tett szert, föltételezheti, hogy hamisak. Az elme szemügyre vételét pedig addig folytassa, míg csak hozzá nem szokott ahhoz, hogy ezt világosan fölfogja, s valamennyi testi dolognál könnyebben megismerhetőnek higgye.

Harmadszor azt kérem, hogy azokat a magukban véve ismeretes tételeket, amelyeket magában fellel – hogy például *ugyanaz nem képes (163) egyszerre lenni és nem lenni; hogy a semmi semminek sem lehet ható oka* és más effélék –, gondosan vizsgálja meg, s így értelmének azt a világosságát, amivel a természet ruházta fel, de amit az érzéki benyomások a lehető legnagyobb mértékben meg szoktak zavarni s el szoktak homályosítani, tisztán, s ama benyomásoktól szabadon működtesse. Ezen a módon ugyanis a következő axiómák igazságát könnyedén föl fogja ismerni.

Negyedszer azt kérem, vizsgálja meg azon természetek ideáit, amelyekben egyszerre sok attribútum együttese foglaltatik – amilyen például a háromszög, a négyzet vagy más alakzatok természete; ilyen még az elme, a test s mindenek felett Isten, vagyis a legtökéletesebb létező természete. Figyeljen föl rá, hogy bármit fogjunk is föl bennünk, mindazt igaz módon állíthatjuk is róluk. Mert amiképp a háromszög természetében benne foglaltatik, hogy három szögének összege egyenlő két derékszöggel, valamint a test, vagyis a kiterjedt dolog természetében benne foglaltatik, hogy osztható (ugyanis egyetlen, mégoly apró kiterjedt dolgot sem ragadhatunk meg oly módon, hogy azt legalább gondolatban ne tudnánk tovább osztani), akként igaz módon állíthatjuk valamennyi háromszögről, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel, s hogy minden test osztható.

Ötödször azt kérem, hogy sokszor és hosszasan időzzön el a legtökéletesebb létező szemléleténél, s egyebek mellett figyeljen föl arra, hogy míg valamennyi többi természet ideájában lehetséges létezés foglaltatik benne, addig Isten ideájában nem egyszerűen a lehetséges, hanem a teljességgel szükségszerű létezés foglaltatik. Ugyanis pusztán ezen az alapon, bármiféle más elmeművelet nélkül is föl fogja ismerni, hogy Isten létezik, s ez nem kevésbé lesz számára magában véve ismeretes, (164) mint hogy a kettő páros, a három pedig páratlan szám s más effélék. Vannak ugyanis olyan tételek, amelyek bizonyos emberek számára magukban véve ismeretesek, míg mások csak elmeműveletek révén látják be értelmükkel őket.

Hatodszor azt kérem, hogy miután gondosan mérlegelte az összes olyan példát, amelyet Elmélkedéseimben a világos és elkülönített, illetve a homályos és zavaros fölfogásra hoztam, szoktassa magát hozzá a világosan illetve a homályosan megismert dolgok elkülönítéséhez; ezt ugyanis könnyebb példák révén elsajátítani, mintsem szabályok által, s úgy vélem, a műben az összes erre vonatkozó példát vagy megmagyaráztam, vagy legalább röviden érintettem.

Végül *hetedszer* azt kérem, hogy miután észrevette, hogy olyasmiben, amit világosan fölfogott, soha semmiféle hamisságot nem fedezett föl, míg ezzel szemben abban, amit csak homályosan ragadott meg, csak véletlenül találhatott valami igazságot, fontolja meg, mennyire ellentmondana a józan észnek, ha pusztán az érzékek előítéletei miatt vagy olyan hipotézisekre hivatkozva, amelyekben vannak ismeretlen tényezők, kétségbe vonnánk olyan ideáinkat is, amelyeket a tiszta értelem által világosan és elkülönítetten fogunk föl. Így ugyanis könnyen elfogadja majd az itt következő axiómák igazságát és kétségbevonhatatlanságát. Bár elismerem, egyet-egyet közülük jobban is ki lehetett volna fejteni, s ha pontosabb akartam volna lenni, inkább teorémák gyanánt, s nem axiómákként kellett volna előrebocsátani.

5.3. Axiómák, vagyis közös fogalmak

1. Egyetlen olyan dolog sem létezik, amellyel kapcsolatban ne lehetne megkérdezni, mi az az ok, amiért létezik. Ezt a kérdést ugyanis magával Istennel kapcsolatban (165) is fölvetjük, nem mintha rászorulna bármiféle okra, hogy létezzék, hanem mivel épp természetének mérhetetlensége az az ok vagyis alap, aminek révén semmilyen okra nem szorul rá, hogy létezzék.

2. A jelenlegi idő nem függ a közvetlenül megelőzőtől, s ezért épp akkora ok szükségeltetik a dolgok fenntartásához, mint ahhoz, hogy kezdetben létrejöjjenek.

3. A semmi, vagyis valamely nem létező dolog nem lehet oka annak, hogy egy dolog, vagy egy dolog valósággal létező tökéletessége létezik.

4. Ami realitás vagyis tökéletesség egy dologban van, az formálisan vagy eminens módon megvan első és adekvát okában is.

5. Ebből az is következik, hogy ideáink objektív realitásának szüksége van olyan okra, amelyben benne foglaltatik ugyanaz a realitás, ám nemcsak objektíve, hanem formálisan vagy eminens módon. Meg kell jegyeznünk azt is, hogy ezt az axiómát oly szükségszerűen el kell fogadnunk, hogy ettől az egytől függ valamennyi dolog ismerete – mind az érzékieké, mind az érzékfelettieké. Mert honnan tudjuk, példának okáért, hogy az ég létezik? Talán onnan, hogy látjuk? Csakhogy ez a látás az elmét kizárólag annyiban érinti, amennyiben idea: idea, mondom, ami magában az elmében rejlik, nem pedig valamilyen, a fantáziában lefestett kép. S emez idea okán sem ítélnénk az eget létezőnek, ha nem kellene, hogy meglegyen minden idea objektív realitásának a valóságosan létező oka. Úgy ítélünk, hogy maga az ég ez az ok, és így tovább a többi dolgot illetően is.

6. A realitásnak, vagyis a létezésnek több fokozata van. A szubsztanciának ugyanis több realitása van, mint az akcidiának vagy a módusznak, s a végtelen szubsztanciának több, mint a végesnek. S ezért a szubsztancia ideájában is több objektív realitás van, (166) mint az akcidiájában, és a végtelen szubsztancia ideájában is több van, mint a véges ideájában.

7. A gondolkodó dolog akarata akaratlagosan ugyan és szabadon – ez ugyanis hozzátartozik az akarat lényegéhez –, mégis csálthatatlanul arra irányul, amit világosan jónak ismert meg. Ezért tehát ha megismer valamilyen számára hiányzó tökéletességet, rögvest meg fogja adni magának – ha megvan hozzá a hatóképessége.

8. Ami képes előidézni azt, ami nagyobb vagy nehezebb, az azt is képes előidézni, ami kisebb.

9. Nagyobb dolog egy szubsztanciát megteremteni, mint a szubsztancia attribútumait vagy tulajdonságait. De nem nagyobb dolog e szubsztanciát megteremteni, mint fenntartani, amint ezt már mondtunk is.

10. Minden dolog ideájában vagyis fogalmában benne foglaltatik a létezés, mivel mindent csak a létezés szemszögéből vagyunk képesek fölfogni. A határolt dolog fogalmában ugyanis lehetséges vagyis esetleges létezés foglaltatik benne, ezzel szemben a legtökéletesebb létező fogalmában szükségszerű és tökéletes létezés.

5.4. 1. tétel

Isten létezését pusztán természetének vizsgálata révén fölismerjük.

Bizonyítás

Ha valamiről azt mondjuk, hogy benne foglaltatik valamely dolog természetében vagyis fogalmában, akkor ez ugyanaz, mint ha azt mondanánk, hogy ez a valami igaz ama dologra nézve (a 9. definíció alapján). Ám a létezés szükségképp benne (167) foglaltatik Isten fogalmában (a 10. axióma alapján). Istenről tehát igaz módon állíthatjuk, hogy szükségszerű létezés van benne, vagyis hogy létezik.

Ez pedig az a szillogizmus, amelyről fentebb, a hatodik ellenvetéssel kapcsolatban már szóltam. Azok számára, akik mentesek az előítéletektől – miként ezt az ötödik posztulátum megköveteli –, e szillogizmus konklúziója magában véve ismeretes. Mivel azonban nem könnyű dolog eljutni ekkora világossághoz, ugyanezt más módokon is igyekszünk elérni.

5.5. 2. tétel

Isten létezését pusztán annak alapján, hogy ideája megvan bennünk, a *posteriori* bizonyítjuk.

Bizonyítás

Ideáink bármelyikének objektív realitása megköveteli olyan oknak a létezését, amelyben benne foglaltatik ugyanaz a realitás, ám nem pusztán objektíve, hanem formálisan vagy eminens módon (az 5. ax. alapján). Márpedig rendelkezünk Isten ideájával (a 2. és a 8. def. alapján), s emez idea objektív realitása sem formálisan, sem eminens módon nem foglaltatik bennünk (a 6. ax. alapján), s nem is foglaltathatik semmi másban, csakis magában Istenben (a 8. def. alapján). Istennek ez a bennünk lévő ideája tehát megköveteli, hogy Isten legyen az oka, s ennél fogva Isten létezik (a 3. ax. alapján).

5.6. (168) 3. tétel

Isten létezése annak alapján is bizonyítható, hogy mi magunk, akik rendelkezünk az ő ideájával, létezők.

Bizonyítás

Ha rendelkeznék a fenntartásomhoz szükséges erővel, annál inkább rendelkeznék az erővel arra is, hogy megadjam magamnak mindazokat a tökéletességeket, amelyek nincsenek meg bennem (a 8. és a 9. ax. alapján). Ezek a tökéletességek ugyanis csak attribútumai a szubsztanciának, a szubsztancia pedig én magam vagyok. De nem rendelkezem azzal az erővel, amely szükséges ama tökéletességek megadásához, hiszen akkor már rendelkeznék is velük (a 7. axióma alapján). Tehát nem rendelkezem a fenntartásomhoz szükséges erővel.

Továbbá, nem létezhetnék, ha – míg létezem – nem tartanám fenn magamat – ha ugyanis rendelkeznék amaz erővel –, vagy ha nem tartana fenn valami más, ami rendelkezik vele (az 1. és a 2. ax. alapján). Márpedig létezem, miközben a fenntartásomhoz szükséges erővel nem rendelkezem, amiként ezt már bizonyítottam. Tehát másvalami tart fenn.

Ezen túlmenően, az, ami fönntart engem, rendelkezik mindazzal – vagy formálisan, vagy eminens módon –, ami bennem van (a 4. ax. alapján). Megvan azonban bennem sok, belőlem hiányzó tökéletesség ismerete, s egyszersmind Isten ideája is (a 2. és a 8. def. alapján). E tökéletességek ismerete tehát megvan abban is, ami fönntart.

Végezetül, az, aki engem fönntart, nem rendelkezhetik egyetlen, belőle hiányzó tökéletesség ismeretével sem, vagy olyan tökéletességekével, amelyek sem formálisan, sem eminens módon nincsenek meg benne (a 7. ax. alapján). Ha ugyanis rendelkezik a fönntartásomhoz szükséges erővel, amint az imént mondtuk, annál inkább rendelkeznék azzal az erővel, amelynek révén megadhatná magának ama tökéletességeket, ha hiányoznának (169) (a 8. és a 9. ax. alapján). Rendelkezik azonban mindazoknak az ismeretével, amelyekről belátom, hogy belőlem hiányoznak, s egyszersmind azt is, hogy csakis Istenben lehetnek meg, amiként az imént bizonyítottuk. Rendelkezik tehát e tökéletességekkel – vagy formálisan, vagy eminens módon –, s így nem más, mint Isten.

5.7. Következtetett tétel

Isten teremtetten az eget és a földet s mindazt, ami bennük van; ezen fölül pedig képes mindannak előidézésére, amit világosan fölfogunk, annak megfelelően, ahogyan fölfogjuk.

Bizonyítás

Mindez világosan következik a megelőző tételből. Ott ugyanis Isten létezését annak alapján bizonyítottuk, hogy léteznie kell valakinek, akiben formálisan vagy eminens módon megvan mindaz a tökéletesség, amiről van bennünk valamiféle idea. Megvan azonban bennünk egy oly nagy hatóképességnek az ideája, hogy egyedül az teremtette az eget és a földet s minden egyebet, amelyben e hatóképesség benne van, s hogy még mindazt megteheti, amit lehetségesként látok be értelmekkel. Tehát azért, hogy Isten létezését bizonyítottuk, egyszersmind ezek is bizonyítást nyertek.

5.8. 4. tétel

Az elme és a test valóságosan különbözik egymástól.

Bizonyítás

Mindazt, amit világosan fölfogunk, Isten előidézhetheti úgy, amiként azt fölfogjuk (a megelőző következtetett tétel alapján). Ámde világosan (170) fölfogjuk a test, azaz a kiterjedt szubsztancia nélküli elmét, azaz gondolkodó szubsztanciát (a 2. posztulátum alapján), s hasonlóképpen testet is elme nélkül (ezt mindenki könnyen elismeri). Tehát – legalábbis az isteni hatóképesség révén – lehetséges a test nélküli elme és az elme nélküli test.

Azok a szubsztanciák azonban, amelyek képesek egymás nélkül lenni, valóságosan különböznek egymástól (a 10. def. alapján). Márpedig az elme és a test szubsztancia (az 5., 6. és 7. def. alapján), s egyik a másik nélkül is lehetséges (ahogyan épp az imént bizonyítottuk). Tehát az elme és a test valóságosan különbözik egymástól.

Megjegyzendő, hogy az iméntiekben nem azért érveltem az isteni hatóképességgel, mintha valaminő rendkívüli erőre volna szükség a testnek az elmétől való elválasztásához, hanem azért, mert a megelőzőekben kizárólag Istenről volt szó, s így nem volt más, amit alkalmazhattam volna. S abban, hogy felismerjük két dolog valóságos különbözőségét, semmit sem változtat az, hogy mely hatóképesség választja el őket.

6. (171) Az ellenvetések harmadik sorozata a szerző válaszaival**6.1. I. ellenvetés: az első elmélkedéshez (Azokról a dolgokról, amelyek kétségbevonhatók)**

Az ebben az elmélkedésben elmondottakból eléggé kiviláglik, hogy nincs semmiféle kritérium, ami alapján álmainkat az ébrenléttől és az igaz érzékeléstől megkülönböztethetnénk. Éppen ezért azok a képek, melyekkel ébren, az érzékelés során rendelkezünk, nem a külvilág tárgyainak benső tulajdonságai, és nem is szolgálnak bizonyítékkul ilyen külső tárgyak létezésére. Olyannyira, hogy ha érzékeinket minden következtetés nélkül követjük, akkor joggal kételkedhetünk, hogy létezik-e egyáltalán valami. Tehát ennek az elmélkedésnek az igazságát elismerjük. De minthogy az érzékelhető dolgok eme bizonytalanságát már Platón és több más ókori filozófus is fejtegette, sőt az általános tapasztalat is mutatja, milyen nehéz az ébrenlét és az álom között különbséget tenni, e valóban új vizsgálódások szerzője jobban tette volna, ha nem ezeket a régi érveket teszi közzé.

6.2. Felelet

Azokat a kételkedésre indító érveket, melyeket ez a filozófus igaznak fogad el, én magam csupán valószínűeknek állítottam. Nem azért éltem velük, hogy új áruként házaljak velük, hanem részben azért, hogy az olvasók lelkét előkészítsem (172) a gondolati dolgok megvizsgálására, s azoknak a testiektől való megkülönböztetésére, – márpedig ehhez feltétlenül szükségesnek tartom a szóban forgó érveket –, részben azért, hogy a következő elmélkedésekben válaszolhassak rájuk, végül pedig azért is, hogy megmutathassam, milyen szilárdak azok az igazságok, melyeket később állítok, ha ama metafizikai kételkedés sem rendítheti meg őket. Az ezt alátámasztó érvek számbavételével egyáltalán nem hírnevet akartam szerezni magamnak, ellenben úgy gondolom, hogy éppúgy nem mellőzhettem őket, ahogy egy orvostudományi munka szerzője sem annak a betegségnek a leírását, melynek gyógyítási módszerét kívánja tanítani.

6.3. II. ellenvetés: a második elmélkedéshez (Az emberi elme természetéről)

„Gondolkodó dolog vagyok” – ez helyes. Mert abból, hogy gondolkodom, vagyis, hogy gondolati képeim vannak, következik, hogy gondolkodó vagyok: *gondolkodom* és *gondolkodó vagyok* ugyanis ugyanazt jelenti. Abból, hogy gondolkodó vagyok, következik, hogy vagyok: mert ami gondolkodik, az nem semmi. De mihelyt hozzáteszi, „azaz elme, lélek, értelem, ész”, kétszessé válik a dolog. Mert nem tűnik helyes érvelésnek, ha azt mondjuk, hogy *gondolkodom, tehát gondolkodás vagyok*, sem azt, hogy *értelmemmel belátok, tehát értelem vagyok*. Hiszen akkor azt is mondhatnánk, hogy *sétálok, tehát sétálás vagyok*. Cartesius úr tehát egynek veszi a megértő dolgot és a megértést, ami a megértőnek aktusa, vagy legalábbis egynek veszi a megértő dolgot és az értelmet, ami pedig a megértőnek csak egyik képessége. Pedig hát minden filozófus megkülönbözteti a szubjektumot képességeitől és aktusaitól, azaz tulajdonságaitól és (173) lényegétől. Más dolog ugyanis maga a *létező* és más annak a *lényege*. Lehetséges tehát, hogy a gondolkodó dolog nem egyéb, mint az elme, az ész vagy az értelem szubjektuma, s ennél fogva valami testi dolog. A szerző ennek ellenkezőjét feltételezi, anélkül, hogy bizonyítaná. Mégis ezen az állításon alapszik az a következtetés, amit a jelek szerint Cartesius úr alá akar támasztani.

Ugyanott: „Tudom, hogy én létezem; azt kérdezem, mi vagyok, ki az az én, akit ekképp ismerek. Ami a leginkább bizonyos, az az, hogy ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig az nem függ azoktól a dolgoktól, amelyekről még nem tudom, hogy léteznek-e.”

A legbizonyosabb az, ha az „én létezem” ítéletben kifejezett ismeretet az „én gondolkodom”-tól teszem függővé, amint ezt maga Descartes tanította. De honnan van ez az ismeretünk, hogy „én gondolkodom”? Nyilván csakis onnan, hogy a hozzá tartozó alany nélkül egyetlenegy aktust sem tudunk elképzelni, például ugrást ugró, tudást tudó, gondolkodást gondolkodó nélkül.

De ebből az látszik következni, hogy a gondolkodó dolog testi valami. Mert úgy látszik, minden aktus alanyát kizárólag testi, vagyis anyagi értelemben foghatjuk föl. Ezt később ő maga is megmutatja a viasz példáján, aminek hiába változik meg a színe, szilárdsága, alakja és bármely más aktusa, mégis, mindig ugyanazon anyagi dolognak fogjuk fel, vagyis úgy, mint megannyi változásnak alávetett alanyt. Csakhogy egy másik gondolkodásból nem következtethetünk arra, hogy én gondolkodom. Mert gondolhatja ugyan valaki, hogy ő gondolkodott, ez azonban nem más, mint visszaemlékezés. Teljesen lehetetlen azonban valakinek azt gondolnia, hogy gondolkodik, vagy tudnia azt, hogy tud. Ez esetben ugyanis vég nélküli kérdés adódna: honnan van tudomásod arról, hogy tudomásod van arról, hogy tudomásod van arról, hogy tudomásod van arról.

Míntehogy tehát az „én létezem” állítás ismerete az „én gondolkodom” ismeretétől függ, ennek ismerete viszont attól függ, hogy nem választhatjuk el a gondolkodást a gondolkodó anyagtól, (174) inkább azt kell állítani, hogy a gondolkodó dolog materiális, nem pedig azt, hogy immateriális.

6.4. Felelet

Ahol azt mondtam, hogy „azaz elme, lélek, értelem, ész stb.”, ott e neveken nem csupán képességeket értettem, hanem a gondolkodás képességével ellátott dolgokat. Így érti ezt a két első fogalomnál mindenki, a második kettőnél pedig a legtöbben. Ezt annyira hangsúlyozottan és annyiszor kifejtettem, hogy nem látok sehol okot kételkedésre.

Sétálás és gondolkodás között nem lehet egyenlőségelet tenni, mivel sétáláson csupán magát a cselekvést szokás érteni, míg gondolkodáson hol az aktust, hol a képességet, hol pedig a képességgel rendelkező dolgot értjük.

Azt sem állítom, hogy a megértő dolog azonos a megértéssel. A megértő dolog nem azonos az értelemmel sem, ha ezen képességet értünk, hanem csupán akkor azonos, ha ezen magát a megértő dolgot értjük. Megvallom másrészt, hogy én a dolog, vagyis a szubsztancia jellemzésére a tőlem telhető legelvontabb szavakat használtam, hogy megtisztítsam minden hozzá nem tartozótól. Ezzel szemben ez a filozófus a lehető legkonkrétabb szavakat használja, mint például *alany*, *anyag* és *test*, a gondolkodó dolog jellemzésére, nehogy el kelljen túrnie annak a testtől való elválasztását.

Nem félek attól, hogy az ő sok mindent összekapcsoló módszerét valaki alkalmasabbnak fogja találni az igazság fölfedezésére, mint az enyémet, mely az egyes dolgokat a lehető legjobban megkülönbözteti. De hagyjuk a szavakat, beszéljünk a dologról.

(175) „Lehetséges – mondja – hogy a gondolkodó dolog testi valami. Descartes ennek az ellenkezőjét teszi föl, anélkül, hogy bizonyítaná.” A valóság az, hogy az ellenkezőjét nem tételeztem föl, arra mint alapra semmiféle módon nem építettem, hanem a kérdést egészen a hatodik elmélkedésig eldöntetlenül hagytam, ott azonban bebizonyítom.

Ezek után helyesen mondja, hogy „nem tudjuk fölfogni az aktust saját alanya nélkül, amint a gondolkodást sem gondolkodó dolog nélkül, mivel ami gondolkodik, az nem lehet semmi”. De aztán minden ok nélkül, mind a szóhasználat, mind a logikával szöges ellentétben hozzát teszi, hogy „ebből az látszik következni, hogy a gondolkodó dolog testi valami”. Mert minden aktus alanyát fölfoghatjuk a szubsztancia, vagy ha tetszik, a matéria metafizikai értelmében, de ezért még nem foghatjuk föl testi jellegűnek.

Ellenben mind a logikusok, mind a szóhasználat azt mondja, hogy mások a szellemi, és mások a testi szubsztanciák. A viasz példájával semmi mást nem bizonyítok, mint azt, hogy sem a szín, sem a szilárdság, sem az alak nem tartozik magának a viasznak a formális elvéhez. De egyáltalán nem beszéltem itt a szellem, vagy a test formális elvéről.

Egyáltalán nem tartozik a dologhoz, amit e filozófus arról mond, hogy az egyik gondolkodást nem lehet alárendelni a másik gondolkodásnak. Eszébe jutott ez bárkinek is rajta kívül? De hogy magát a dolgot röviden megmagyarázhassam, biztos, hogy gondolkodás nem lehetséges gondolkodó dolog nélkül, amint semmiféle aktus vagy akcidencia sem lehetséges szubsztancia (176) nélkül, melyben benne rejlik. Mivel pedig a szubsztanciát nem közvetlenül önmaga által ismerjük meg, hanem csakis azáltal, hogy szubjektuma bizonyos aktusoknak, nagyon is ésszerű és a szokás is azt parancsolja, hogy azokat a szubsztanciákat, melyekről fölismerjük, hogy világosan különböző aktusoknak vagy akcideneciáknak szubjektumai, különböző nevekkal illessük, és hogy később megvizsgáljuk, vajon a különböző nevek tényleg különböző dolgokat jelölnek-e, vagy pedig egy és ugyanazt a dolgot jelölik. Mert vannak aktusok, melyeket testieknek nevezünk, mint a nagyság, az alak, a mozgás és mindaz, amit térbeli kiterjedés nélkül nem tudunk elgondolni: azt a szubsztanciát, amelyben ezek benne rejlenek, testnek nevezzük. És azt sem lehet föltételezni, hogy más az a szubsztancia, mely az alak szubjektuma, és más az, ami a térbeli mozgásé stb. Mert mindezek az aktusok megegyeznek a kiterjedés közös elvében. Végül aztán vannak olyanok, melyeket gondolkodási aktusoknak nevezünk, mint pl. értelemmel belátni, akarni, képzelni, érezni stb. Ezek mind megegyeznek a gondolkodás, vagyis az észlelés, vagyis a tudatosság közös elvében. A szubsztanciát pedig, melyben benne vannak, gondolkodó dolognak, elmének nevezzük, de hívhatjuk bármi másnak, csak arra ügyeljünk, össze ne keverjük a testi szubsztanciával, mivel a gondolkodási aktusok egyáltalán nem hasonlítanak a testi aktusokra, s a gondolkodás, mely az előbbiek közös elve, teljes egészében különbözik a kiterjedéstől, amely az utóbbiak közös elve. Miután pedig e két szubsztanciának külön fogalmait megalkottuk, a hatodik elmélkedésben mondottak alapján könnyen eldönthető, vajon egy és ugyanaz-e a kettő, avagy különböznek egymástól.

6.5. (177) III. ellenvetés

„Mi az, ami megkülönböztethető gondolkodásomtól? Mi az, amiről azt lehetne mondani, hogy különbözik tőlem?” Valaki azt feleli talán e kérdésre, hogy gondolkodásomtól én magam különbözöm, aki gondolkodom, és bár nem különálló, de különböző tőlem a saját gondolkodásom, valahogy úgy, ahogy – mint fentebb mondtuk – az ugrálás különbözik az ugrótól. Ha Descartes úr valóban azt akarja bizonyítani, hogy a megértő azonos az értelemmel, akkor visszaesünk abba a skolasztikus beszédmódba, miszerint az *értelem megért, a látás lát, az akarát akar*, és – a legtalálhatóbb analógiával – a *sétálás*, vagyis a sétáló képesség, *sétál*. Ez a homályos és pontatlan nyelvezet teljesen méltatlan Descartes úr megszokott világosságához.

6.6. Felelet

Nem tagadom, hogy én, aki gondolkodom, úgy különbözöm gondolkodásomtól, mint a dolog a móduszától. Ahol azonban azt kérdelem, „mi az, ami megkülönböztethető gondolkodásomtól”, ott a gondolkodás különféle vizsgált módjairól van szó, nem pedig az én szubsztanciámról. Ahol hozzát teszem, „mi az, amiről azt lehetne mondani, hogy különbözik tőlem”, ott mindössze arra célzok, hogy a gondolkodásnak mindezek a módozatai bennem vannak: nem látom be, mit lehet ebben kétesnek vagy homályosnak beállítani.

6.7. IV. ellenvetés

„Nem marad tehát más hátra, mint annak elismerése, hogy nem képzelettem fogom föl, mi ez a viaszdarab, hanem kizárólag az elmém.” (178) Nagy különbség van az elképzelés, azaz valamely idea birtoklása, és az ésszel való fölfogás, vagyis a között, hogy következtetéssel jutok el valamely dologhoz vagy valamely dolog

létezéséhez. De Descartes úr nem fejtette ki nekünk, hogy a kettő miben különbözik. Pedig még a régi peripatetikusok is elég világosan tanították, hogy a szubsztanciát nem érzékeinkkel észleljük, hanem gondolkodással következtetünk rá.

Mit mondhatunk, ha a következtetés nem más, mint neveknek vagy elnevezéseknek összekapcsolása és kötése az *est* igével? Ennélfogva gondolkozásunkkal a dolgok természetéről semmiféle következtetést nem vonhatunk le, hanem csak elnevezéseikről, függetlenül attól, hogy a dolgok neveit a megállapodás szerint kapcsoljuk-e össze (amit önkényesen kötöttünk a nevek jelentését illetően), vagy sem. De ha ez így van – márpedig lehetséges, hogy így van –, akkor a következtetés a nevektől fog függeni, a nevek a képzelettől, és a képzelet – miként az érzékelés is – a testi szervek mozgásától, s így az elme nem lehet egyéb, mint mozgás a szerves test bizonyos részeiben.

6.8. Felelet

Én itt a képzelet és a tiszta elme fogalma közötti különbséget fejtettem ki, felsorolva a példának fölhozott viasz esetében, hogy mi az, amit benne elképzelünk, és mi az, amit kizárólag elmével fogunk föl. De másutt is kifejtettem, hogy egy és ugyanazon dolgot, például az ötszöget miként fogjuk föl egyszer, s miként képzeljük el máskor. A következtetésben pedig nem a neveket, hanem a nevekkel jelölt dolgokat kapcsoljuk össze: csodálkozom, hogy ennek az ellenkezője juthat bárkinek eszébe. Hiszen ki vonná kétségbe, hogy egy francia (179) és egy német levonhat következtetéseket ugyanazon dolgokról, annak ellenére, hogy teljesen különböző neveket használnak? Hát nem önmagának mond ellent e filozófus, midőn azokról a megállapodásokról beszél, melyeket fölfogásunk alapján a nevek jelentésére vonatkozóan teszünk? Ha ugyanis elismeri, hogy valamit szavakkal jelölünk, miért nem akarja, hogy következtetéseink a jelölt valamire vonatkozzanak, nem pedig csupán a szavakra? De biztos, hogy amilyen joggal az elmét mozgásnak mondja, ugyanúgy arra is következtethetne, hogy a Föld azonos az Éggel, vagy bármire, ami csak eszébe jut.

6.9. V. ellenvetés: a harmadik elmélkedéshez (Istenről)

„Egyesek ezek közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt vagy pedig Istent gondolom el.”

Midőn *emberre* gondolok, olyan ideát vagy képmást ismerek föl, mely alakból és színből van összetéve, s kételkedhetem benne, hogy hasonlít-e az emberre vagy nem. Ugyanez az eset, mikor *égre* gondolok. Midőn *kimérára* gondolok, olyan ideát vagy képmást ismerek föl, mellyel kapcsolatban kételkedhetem abban, hogy hasonlít-e valamilyen nem létező állatra, vagy hogy létezhetett-e valaha is vagy sem.

Aki *angyalra* gondol, az lelkében vagy lángnak, vagy bájos szárnyas gyermeknek képét látja, amiről biztosra veszem, hogy nem hasonlít angyalra, s ezért nem is lehet az angyal ideája. De mivel azt hisszük, (180) hogy vannak Istennek szolgáló valamiféle láthatatlan és anyagtalan teremtmények, a hitt vagy föltételezett dolognak az *angyal* nevet adjuk, ilyenkor azonban az idea, mely alatt angyalt képzelünk, látható dolgok ideáiból van összerakva.

Ugyanezért *Isten* imádandó nevéhez nincsen semmiféle képmásunk vagy ideánk. Ezért is nem szabad Istent képmásában imádni, nehogy őt, aki felfoghatatlan, felfoghatónak tekintsük.

Nyilvánvaló ennélfogva, hogy nincs bennünk Istennek semmiféle ideája. Hanem amint a vakon született ember is, ha gyakran észleli a tűz közelében a meleget, fölismeri, hogy van valami, ami melegíti s ha hallja, hogy ezt tűznek nevezik, következtet a tűz létezésére, de a tűz alakját és színét mégsem tudja megismerni, és nincs is a tűzről semmiféle ideája vagy lelkében megőrzött képmása, ugyanígy ismeri föl az ember azt, hogy képeinek vagy ideáinak valamilyen okának kell lennie, ez oknak ismét van egy megelőző oka és így tovább. Így elérkezik a sor végéhez, azaz valamiféle örökkévaló ok föltételezéséhez, amelynek már nem lehetséges megelőző oka, mivel soha nem volt kezdete, s ebből szükségszerűen valami örökkévaló létezésére következtet, de semmiféle olyan ideája nincs, amit amaz örökkévaló ideájának lehetne nevezni, hanem a hitt vagy nem ismert dolgot hívja vagy nevezi Istennek.

Mivel pedig abból a tételtől kiindulva, hogy Isten ideáját lelkünkben bírjuk, Descartes úr annak az ítéletnek a bizonyításához jut el, hogy létezik Isten, vagyis a világnak egy hatalmas, bölcs, legfőbb teremtője. Istennek ezt az ideáját jobban ki kellett volna fejtenie, és ebből nem csupán létét, de a világ teremtését is le kellett volna vezetnie.

6.10. (181) Felelet

Itt e filozófus az idea név alatt csupán az anyagi dolgoknak a testi képzeletben lefestett képmásait akarja érteni. Ha ezt elfogadjuk, könnyű bebizonyítani, hogy semmiféle ideánk nem lehet angyalokról vagy Istenről. Én azonban másutt is, de különösen éppen azon a helyen megmutatom, hogy mindazt ideának nevezem, amit az értelem közvetlenül fölfog. Olyannyira, hogy mivel akarás és félés közben észlelem, hogy akarok és félek, magát az akarást és a félést is az ideák közé számítom. És azért használtam ezt a nevet, mivel a filozófusok már régóta alkalmazzák az isteni elme észlelési formáinak jelölésére, jóllehet persze Istenben semmiféle képzeletet nem ismerünk föl, s nem találtam ennél alkalmasabbat. Úgy vélem, eléggé megmagyaráztam Isten ideáját azoknak, akik az én fölfogásom felé hajlanak. Akik viszont szavaimat másképp akarják érteni, mint én, azoknak sohasem tehetek eleget. Amit végül hozzátesz ehhez a világ teremtéséről, az nyilvánvalóan egyáltalán nem tartozik a kérdéshez.

6.11. VI. ellenvetés

„Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom szubjektumát, viszont a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkozásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások, vagyis az affektusok képezik, a másik részét pedig az ítéletek.”

(182) Amikor valaki akar vagy fél, valóban rendelkezik a félt dolog, vagy az akart cselekvés képmásával, de hogy ennél többet mit fog fel a félő vagy akaró ember gondolkodásával, az nem nyer kifejtést. És bár a félelem is gondolkodás, nem látom, miként lehetne egyéb, mint a félt dologról való gondolkodás. Mi más a ránk rontó oroszlántól való félelem, mint a ránk rontó oroszlán ideája valamint az ez idea által a szívben keltett hatás, amely a félő embert arra a heves mozgásra indítja, amit menekülésnek nevezünk? A menekülésnek ez a mozgása már nem gondolkodás. Így hát az az egyetlen lehetőség marad nyitva, hogy a félelemben nincs több gondolkodás, mint ami a tárgyához való hasonlóságában rejlik. Ugyanezt mondhatjuk el az akaratról is.

Emellett állítás és tagadás soha nincs szó és megnevezés nélkül. Annyira, hogy az állatok nem tudnak sem állítani, sem tagadni, még gondolatban sem, így hát ítélni sem tudnak. Ennek ellenére lehet hasonló gondolkodás állatban és emberben. Mert midőn azt állítjuk, hogy egy ember fut, nem más gondolkodásunk van róla, mint a kutyanak, mely látja futó gazdáját. Tehát az állítás vagy tagadás semmit nem ad hozzá az egyszerű gondolkodáshoz, hacsak azt a gondolatot nem, hogy a nevek, amelyekből az állítás áll, ugyanannak a dolognak nevei az állítóban. De ez nem jelenti, hogy a dologhoz való hasonlóságon felül valami többletet ragadunk meg, hanem: ugyanazt a hasonlóságot kétszer.

6.12. Felelet

Magától értetődő, hogy más dolog látni az oroszlánt, s ugyanakkor félni tőle, mint csupán látni. Ugyanígy más dolog látni a futó embert, mint önmagának megállapítani, (183) hogy látom, ami szavak nélkül történik. S nem is talállok ebben semmit, ami feleletre szorulna.

6.13. VII. ellenvetés

„Most már csak az marad hátra, hogy megvizsgáljam, milyen módon jutott el hozzám amaz idea Istentől. Hiszen nem az érzékekből merítettem, nem is váratlanul jutott el hozzám, ahogyan az érzéki dolgok ideái szoktak, amikor ezek a dolgok egyszer csak megjelennek a külső érzékszerveink előtt, vagy legalábbis úgy tűnnek, mintha megjelenének. S még csak nem is a képzeletem szüleménye, hiszen egyáltalán semmit sem vagyok képes sem elvenni belőle, sem pedig hozzáadni. Ezért aztán nem marad más hátra, mint hogy éppúgy velem született, amiként önmagam ideája velem született.”

Ha nem létezik Isten ideája (és nincs bizonyítva, hogy létezik), sőt úgy látszik, hogy nem létezik, akkor ez az egész megkülönböztetés összeomlik. Ezenfelül pedig önmagam ideája bennem keletkezik a látás nyomán, mikor testemet szemlélem. Ami azonban a lelket illeti, annak sehonnan, semmiféle ideája nincs, hanem ésszel következtetünk valamire az emberi test belsejében, ami annak eleven mozgást parancsol, s ami által az érez és mozog. S bármi legyen is ez, idea nélkül, léleknek hívjuk.

6.14. Felelet

Ha létezik Isten ideája, amint kézenfekvő, hogy létezik, akkor ez az egész ellenvetés összeomlik. És midőn hozzáteszi, hogy a lélek ideája nem létezik, hanem ésszel következtetünk rá, annyi, mintha azt mondaná, hogy nem létezik annak a képzeletében lefestett képe, de mégis létezik az, amit én ideának neveztem.

6.15. (184) VIII. ellenvetés

„A Napról való másik ideámat asztronómiai számításokból merítettem, azaz bizonyos velem született fogalmakból csalogattam elő.”

A Nap ideája ugyanazon időben egységesnek látszik, akár szemünkkel nézzük, akár következtetéssel értjük meg, hogy sokszorosan nagyobb, mint amekkorának látszik. Az a második pedig nem a Nap ideája, hanem érvekre alapozott következtetés, miszerint a Nap ideája sokkal nagyobb lenne, ha sokkal közelebből néznénk.

Igaz, hogy különböző időben különböző lehet a Nap ideája: ha egyszer szabad szemmel, máskor távcsővel nézzük. A csillagászati érvek azonban nem teszik a Nap ideáját nagyobbá vagy kisebbé, hanem inkább arra tanítanak, hogy az érzéki ideák megtévesztőek.

6.16. Felelet

Itt is, amiről azt mondja, hogy nem a Nap ideája, de mégiscsak leírja, ugyanaz, mint amit én ideának hívok.

6.17. IX. ellenvetés

„Hiszen kétség sem férhet hozzá, hogy azok az ideák, amelyek szubsztanciákat mutatnak nekem, bizonyos módon nagyobbak, és úgyszólván több objektív realitást tartalmaznak, mint azok, amelyek csak módusokat vagyis akcidensteket jelenítenek meg. Hasonlóképp, az az idea, amelynek révén belátom, hogy van valamilyen Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható s valamennyi rajta kívüli dolog teremtője, nyilvánvalóan több objektív realitást foglal magában, mint azok, amelyek véges szubsztanciákat mutatnak.”

Már több ízben megjegyeztem, hogy sem Istennek, sem a léleknek nem látszik semmiféle ideája. Most már hozzáteszem, hogy a szubsztanciának sem. A szubsztanciát ugyanis, ami akcidenstáknak és változásoknak alávetett anyag, csupán következtetés révén nyerjük, de nem tudjuk észlelni, és semmiféle ideát nem nyújt nekünk. De ha ez így van, hogyan lehet azt mondani, hogy a szubsztanciát kifejező ideák valami nagyobbak és több objektív realitásuk van, mint az akcidenstákat kifejezőknek? Emellett újból meg kell fontolnia Descartes úrnak, mit akar azzal mondani, hogy *több realitás*. Vajon a realitás lehet több vagy kevesebb? Vagy ha úgy vélné, hogy egyik dolog inkább dolog, mint a másik, fontolja meg, hogyan tudná azt a mi felfogóképességünk számára azzal a pontossággal kifejtetni, ami minden bizonyításnál megköveteltetik, s amit máskor maga is érvényesíteni szokott.

6.18. Felelet

Már több ízben megjegyeztem, hogy ideának nevezem azt is, amit ész által nyerünk, csakúgy, mint minden mást, amit bármi módon észlelünk. Elégé kifejtettem, hogy a realitás miképp lehet több vagy kevesebb. Úgy, ahogy a szubsztancia is inkább dolog, mint a módusz. S ha vannak is reális minőségek, avagy hiányos szubsztanciák, ezek mégis inkább dolgok, mint a módusok, de kevésbé azok, mint a teljes szubsztanciák. Végül ha létezik egy végtelen és független szubsztancia, ez inkább dolog, mint a véges és függő. De mindez önmagától ismeretes.

6.19. (186) X. ellenvetés

„Így tehát egyedül Isten ideája marad, amivel kapcsolatban meg kell vizsgálnom, vajon van-e benne valami, ami tőlem magamtól nem származhatik. Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett. Márpedig ezek a sajátságok mind olyan jellegűek, hogy minél figyelmesebben veszem szemügyre őket, annál kevésbé látom úgy, hogy származhatnának egyedül éntőlem. Ennélfogva az imént mondottak alapján le kell vonnunk azt a következtetést, hogy Isten szükségképp létezik.”

Megvizsgálván Isten tulajdonságait, hogy ebből Isten ideájához jussunk és lássuk, vajon van-e benne valami, ami önmagunkból nem származhatik, úgy találom – persze lehet, hogy tévedek –, hogy ha nem is tőlünk ered az,

amit Isten ideáján értünk, mégsem szükségszerű, hogy máshonnan eredjen, mint külső tárgytól. Mert Isten nevének hallatán *szubsztanciát* gondolok el, tehát Istent mint létezőt (nem az idea révén, hanem következtetés által). E szubsztanciát *végtelennek* gondoljuk, ami azt jelenti, hogy nem vagyok képes sem fölfogni, sem elképzelni benne határokat, vagyis olyan végső részeket, melyeken túl továbbiakat ne tudnék elképzelni. Ebből következik, hogy a *végtelen* szóra nem az isteni végtelenségről keletkezik bennem idea, hanem önmagam határaitól, azaz korlátairól. *Függetlennek* gondoljuk: ez azt jelenti, hogy nem ismerünk okot, melyből Isten keletkezhett.

Ebből nyilvánvaló, hogy a *független* névhez nincs egyéb ideám, mint saját korábbi emlékeim, melyek különféle időben keletkeztek, tehát függenek valamitől.

Ezért azt mondani, hogy Isten *független*, annyit (187) tesz, mint azt mondani, hogy Isten azon dolgok közül való, melyekhez nem képzelünk eredetet. Ugyanígy Istent *végtelennek* mondani annyi, mint azon dolgok közé számítani, melyeknek határait nem észleljük. Ezzel azonban minden istenfogalom lehetetlenné válik, hiszen milyen egy idea eredet és határok nélkül?

Isten mint legfőbb értelem: azt kérdezem itt, hogy milyen idea által érti meg Descartes úr Isten értelmét?

Mint legfőbb hatalom: itt is, minő idea által értünk meg olyan hatóképességet, mely jövő, vagyis nem létező dolgokra vonatkozik? Bizonyos, hogy a hatóképességet elmúlt cselekvések képmásából vagy emlékezetéből értem meg, miközben így következtetek: ezt tette, tehát képes volt ezt tenni, tehát ha létezni fog, újból megteheti, azaz rendelkezik a tett képességével. De mindezek olyan ideák, melyek mind keletkezhetnek külső tárgyokról.

Minden létező teremtetője: a teremtés valamiféle képét ki tudom agyalni magamnak az általam látottakból, amilyen például a születő, vagy növekvő ember, amint egy pontból a jelenlegi alakjához és nagyságához jut. Más ideája a teremtető névéhez senkinek sincsen. A teremtés bizonyításához viszont nem elég az, hogy el tudjuk képzelni a világ teremtését.

De még ha bizonyítva is lenne, hogy létezik valami *végtelen*, *független*, *mindenható* stb., ebből még mindig nem következne, hogy létezik egy teremtető. Hacsak valaki nem tartja helyesnek azt a következtetést, hogy amennyiben létezik valami, amiről azt hisszük, hogy mindent teremtetett, akkor valóban ő is teremtetette valamikor a világot.

Másképp ha azt mondja, hogy Istennek és a léleknek ideája velünk (188) születik, szeretném tudni, hogy az álom nélkül mélyen alvók lelkei is gondolkodnak-e. Ha nem, akkor ez alatt az idő alatt nincsen semmiféle ideájuk. Tehát nincsenek velünk született ideák, hiszen ami velünk született, annak mindig jelen kell lennie.

6.20. Felelet

Abból, amit Istennek tulajdonítunk, semmi sem származhat még hasonlatként sem külső tárgytól, mivel Istenben semmi hasonló nincs a külső, vagyis testi dolgokhoz. Amit viszont tőlünk különbözőnek gondolunk el, az nyilván nem tőlünk származik, hanem attól, ami ennek a gondolkodásunkban fellépő megkülönböztetésnek az oka.

Kérdem itt, hogy e filozófus miképpen tudja Isten értelmét külső dolgokból levezetni. Hogy milyen ideám van nekem róla, azt könnyen megmagyarázom, mivel én ideának tartom mindazt, ami valamely észlelés formája. Ki ne észlelné azt, hogy valamit megért? S ilyenkor talán nem tesz szert a megértés ideájára, s vajon nem terjeszti ki ezt végtelenné, s nem alkotja meg így az isteni értelem ideáját, s nem ugyanígy alkot ideát Isten többi attribútumáról is?

Mivel a bennünk lévő Isten-ideát létének bizonyítására használtuk föl, és mivel ebben az ideában olyan hatalmas hatóképesség foglaltatik, hogy Isten létével összeegyeztethetetlennek tartanánk, ha létezne valami rajta kívül, amit nem ő teremtetett, levonhatjuk a következtetést, hogy az egész világot, vagyis az összes létező, tőle különböző dolog ő teremtetete.

(189) Végül, amikor egy ideát velünk születettnek mondunk, ezen nem azt értjük, hogy állandóan jelen van bennünk, hiszen ebben az értelemben egyetlen ilyen ideánk sem lehetne. Pusztán csak annyit állítunk, hogy megvan bennünk a képesség ennek az ideának az előállításához.

6.21. XI. ellenvetés

„Az egész érvelés döntő pontja pedig az, hogy fölismerem annak lehetetlenségét, (52) hogy a rám jellemző természettel létezzem – tudniillik magamba foglalván Isten ideáját –, s közben Isten ténylegesen ne létezzék, az az Isten, akinek ideája megvan bennem.”

Miután tehát nincs bizonyítva, hogy van ideánk Istenről, a keresztény vallás pedig arra kötelez bennünket, hogy Istent fölfoghatatlannak higgyük, vagyis, ha jól értem, olyannak, amiről nincs ideánk, következésképp Isten léte – nem is szólva a teremtésről – nincs bizonyítva.

6.22. Felelet

Midőn Istent fölfoghatatlannak mondjuk, ezen az öt adekvát módon tartalmazó fogalmat értjük. Hogy mégis mi módon lehet az Istenről ideánk, azt már az unalomig ismételtük. Itt egyetlen olyan érv sincs, ami bizonyításaimat megingatná.

6.23. (90) XII. ellenvetés: a negyedik elmélkedéshez (Az igazról és a hamisról)

„Így aztán bizonyos, hogy a hibát, amennyiben hiba, nem valamiféle valóságos létezőként fogom föl, ami Istenre vezethető vissza, hanem pusztán mint hiányt. Ezért aztán arra sincs szükség, hogy feltételezzünk valamifajta Istentől e célra belém helyezett képességet.”

Kétségtelen, hogy a tudatlanság csak hiány, és nincs szükségünk valami pozitív képességre a nemtudáshoz. Ámde nem így világos a dolog a tévedés kérdésében. Úgy látszik, hogy kövek és élettelen dolgok csak azért nem tudnak tévedni, mert nincs sem következtető-, sem képzelő képességük. Ebből pedig kézenfekvően következik, hogy a tévedéshez szükséges a következtetés vagy legalább a képzelet képessége. Márpedig mindkét képesség pozitív, és csak olyan létezők rendelkeznek velük, melyek tévedni is szoktak.

Emellett Descartes úr ezt mondja: „észrevettem, hogy ezek (azaz tévedéseink) két ok összetalálkozásától függnék, méghozzá a bennem lévő megismerő képességtől és a kiválasztás képességétől, vagyis a döntés szabadságától.” Ez a korábbiaknak ellentmondani látszik. Itt még azt is meg kell jegyeznünk, hogy a döntés szabadságát bizonyítás nélkül tételezi föl, szemben a kálvinisták tanításával.

6.24. Felelet

Bár a tévedéshez szükséges a következtetés, vagy még inkább az ítélet, az állítás és tagadás képessége – lévén ezek hibája a tévedés –, ebből még nem következik, hogy itt (191) valami reális hiány volna, amint a vakság sem reális hiány, ámbar a köveket nem csupán azért mondjuk vaknak, mert nem képesek látni. Egyébként csodálkozom, hogy mind ez ideig az ellenvetésekben egyetlen helyes következtetést sem találtam. Semmi más nem mondtam a szabadságról, csak amit önmagunkon mindannyian tapasztalunk, és a természetes ész által nagyon is ismeretes. Nem is értem, mi okból mondhatja valaki azt, hogy ez ellentmond a korábbiaknak.

Bár talán valóban sokan vannak, akik az isteni eleve elrendelést nem tudják összeegyeztetni a döntés szabadságával, mégsem akad senki, aki – ha csak saját magára gondol – ne azt tapasztalná, hogy az akaratlagos és a szabad egy és ugyanaz. Nem is itt a helye azt megvizsgálni, hogy másoknak mi erről a véleményük.

6.25. XIII. ellenvetés

„Példának okáért, amikor ezekben a napokban megvizsgáltam, létezik-e valami a világban, és fölfigyeltem arra, hogy már abból a tényből is, hogy ezt vizsgálom, evidens módon következik, hogy én létezem, nem is tudtam volna nem megítélni azt, aminek igazságát oly világosan megértettem. Nem mintha (59) valaminő külső erő kényszerített volna erre, hanem mert az értelemben támadt nagy világosságot nagy hajlandóság követte az akaratban, és így annál inkább önként és szabadon hittem ezt el, minél kevésbé voltam semleges e kérdésben.”

Ez a kifejezés – „nagy világosság az értelemben” – metaforikus, tehát nincs bizonyító értéke. Hiszen mindazok, akik nem szoktak kételkedni, (192) ilyen világossággal kérkednek, és akaratuk nem kevésbé hajlik a kétségbe nem vont dolgok szilárd állítására, mint azoké, akik valóban tudnak. Ez a világosság tehát elég alap lehet arra, hogy valaki a véleményét makacsul védelmezze és fenntartsa, de nem arra, hogy e véleményt igaznak tudja.

Emellett az akartól nemcsak az idegen, hogy valamit igaznak tudunk, hanem az is, hogy ezt hisszük, azaz, helyeslésünket adjuk hozzá. Amit ugyanis komoly érvekkel bebizonyítanak, vagy elhíhető módon elmesélnek,

azt akarva-akaratlan elhiszük. Az igaz, hogy ítéleteket állítani és tagadni, védelmezni s visszautasítani akarati aktusok. Ebből azonban még nem következik, hogy a benső helyeslés az akarattól függ.

Nincs tehát kellően bizonyítva az erre alapozott következtetés: „S épp az akarat szabadságával való visszaélésben rejlik a hiba formáját alkotó priváció.”

6.26. Felelet

Tárgyunk szempontjából lényegtelen, hogy a „nagy világosság” kifejezés bizonyító erejű-e vagy sem. Elég, ha magyarázatul alkalmas. Hiszen mindenki tudja, hogy „értelmi világosságon” a megismerés élességét kell érteni, amivel bizony nem rendelkeznek mindazok, akik ezt magukról hiszik. Ez azonban nem akadályozza meg azt, hogy ez az élesség nagyon is különbözzék a makacsul védelmezett, ám evidens észlelésre nem alapozott vélekedéstől.

Amikor pedig e filozófus itt azt állítja, hogy a világosan fölfogott dolgokat akarva-akaratlan helyeseljük, ez annyi, mintha azt állítaná, hogy a világosan fölismert jóra akarva-akaratlan törekszünk. Az „akaratlan” kifejezés ugyanis itt nem helyénvaló, mivel azt vonja magával, hogy ugyanazt akarjuk is, és nem is akarjuk.

6.27. (193) XIV. ellenvetés: az ötödik elmélkedéshez (A materiális dolgok lényegéről)

„Ha például elképzelek egy háromszöget, még ha efféle alakzat az én gondolkodásomon kívül talán sehol a világon nem léteznék, és nem is létezett volna soha, az akkor is kétségkívül rendelkezik bizonyos meghatározott természettel, vagyis lényeggel, vagyis formával, ami változhatatlan és örök, amit nem én találtam ki, s ami nem is függ az én elmémről. Ez pedig már abból is nyilvánvaló, hogy lehetséges különféle tulajdonságokat bizonyítani e háromszögről”

Ha háromszög sehol a világon nem léteznék, nem tudom, hogyan lehetne bármiféle természete. Ami ugyanis sehol nincs, az nem létezik, tehát nincs léte, azaz valamiféle természete. Az elménkben lévő háromszög látott vagy a látottak alapján elképzelt háromszögből keletkezik. Mikor aztán a dolgot, melyből szerintünk a háromszög ideája származik, egyszer már háromszögnek neveztük el, ez a név megmarad, habár maga a háromszög elpusztul. Ugyanúgy, ha egyszer gondolkodásunkkal megragadtuk, hogy a háromszög szögei egyenlők két derékszöggel, és a háromszögnek azt a másik nevet adtuk, *három olyan szöggel bíró idom, melyek két derékszöggel egyenlők*, még ha egyetlen szög sem léteznék a világon, a név mégis megmaradna, és örök lenne annak a kijelentésnek az igazsága, miszerint *a háromszögnek két derékszöggel egyenlő három szöge van*. Ezzel szemben a háromszög természete eltűnne, ha történetesen minden háromszög elpusztulna.

Hasonlóképp örökké igaz lenne az az ítélet, hogy *az ember élőlény*, mivel a név örök. De az emberiség elpusztulása után nem léteznék többé az emberi természet sem.

(194) Mindebből következik, hogy a lényeg, amennyiben megkülönböztetjük a létezésről, nem egyéb, mint nevek összekapcsolása a *van* igével: ezért a létezés nélküli lényeg csupán fikció. Úgy tűnik, hogy amint az emberek lelki képmása viszonyul az emberhez, úgy viszonyul a lényeg a létezéshez. Vagy amint a „Szókratész ember” tétel viszonyul a „Szókratész létezik” tételhez, úgy viszonyul Szókratész lényege a létezéséhez. Mert mikor Szókratész létezik, a „Szókratész ember” tétel csupán nevek kapcsolatát jelenti: *a létezik vagy a létezni* csupán a dolog egységének képmása, amit két névvel nevezünk meg.

6.28. Felelet

Közismert a lényeg és a létezés megkülönböztetése, amit pedig itt az örök nevekről mond – ahelyett, hogy örök igazságú fogalmakról vagy ideákról beszélne –, azt már korábban kellőképpen kifejtettem.

6.29. XV. ellenvetés: a hatodik elmélkedéshez (A materiális dolgok létezéséről)

„Hiszen Isten semmiféle olyan képességet nem adott nekem, mellyel efféle felismerésre jutnék, hanem épp ellenkezőleg, erős hajlandóságot helyezett belém arra a vélekedésre, hogy ezeket az ideákat a testi dolgok bocsátják ki. Ha tehát fenn akarjuk tartani azt az állítást, hogy Isten nem téveszt meg, akkor nem látom, mi más bocsáthatná ki ezen ideákat, mint épp a testi dolgok. Ennélfogva a testi dolgok léteznek.”

(195) Általános az a fölfogás, hogy az orvos nem bűnös, ha betegét egészsége érdekében becsapja. A szülő sem az, ha gyermekét annak érdekében rászedi. A csalás bűne nem a szavak hamisságában, hanem a csaló igazságtalan szándékában rejlik. Descartes úrnak előbb meg kellene tehát vizsgálnia, hogy igaz-e az az általánosan elfogadott tétel, hogy *Isten semmiképp sem csaphat be bennünket*. Mert ha ez így általában nem igaz, akkor nem is folyik belőle az a következtetés, hogy *tehát a testi dolgok léteznek*.

6.30. Felelet

Az én következtetésem nem követeli meg azt, hogy semmi esetre se tévedjünk – készséggel megengedem, hogy gyakran tévedünk –, hanem csak azt, hogy akkor ne tévedjünk, amikor hibánk Isten csalási szándékáról tanúskodnék – ez ugyanis öbenne ellentmondás. Tehát ez is rossz ellenvetés.

6.31. Utolsó ellenvetés

„Most ugyanis igen nagy különbséget vettem észre közöttük (mármint ébrenlét és álom között), méghozzá azt, hogy az emlékezet sohasem kapcsolja össze az álmokat az élet valamennyi többi cselekedetével, ahogyan ez az ébren lévővel történni szokott.”

Kérdem: vajon biztos-e az, hogy midőn valaki álmában afelől kételkedik, hogy álmodik-e vagy sem, nem képes-e azt álmodni, hogy álmát összeköti megtörtént dolgok ideáinak hosszú sorával. Ha képes, akkor az álmában saját régi tetteinek látszó dolgokat ugyanolyan igaznak veheti, mintha ébren lenne. Mivel ezenkívül Descartes szerint a (196) tudás minden bizonyossága és igazsága egyedül az igaz Isten megismerésétől függ, tehát vagy az ateista nem következtethet korábbi életéből arra, hogy ébren van, vagy pedig az igaz Isten ismerete nélkül is következtethetünk arra, hogy ébren vagyunk.

6.32. Felelet

Aki álmodik, az képtelen álmát elmúlt tények ideáival összekapcsolni, ámbár álmodhatja, hogy összeköti. Ki tagadja, hogy az alvó tévedhet? Később felébredvén, könnyen fölismeri tévedését.

Az ateista korábbi életének emlékeiből következtethet arra, hogy ébren van. De hogy ez valóban elegendő ismérv annak biztos tudásához, hogy nem téved, azt csak akkor tudhatja, ha tudja, hogy őt a nem csaló Isten teremtette.

7. (196) Az ellenvetések negyedik sorozata

(...)

(214) Egyetlen fenntartásom van még: hogyan kerülhető el a körbenforgás, amikor azt mondja: csak azért nyilvánvaló számunkra, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk, igaz, mert Isten létezik.

Ámde Isten létezése csakis azáltal lehet nyilvánvaló számunkra, hogy azt világosan és elkülönítetten megragadjuk. Ebből pedig az következik, hogy mielőtt nyilvánvalóvá válik számunkra Isten létezése, már nyilvánvalónak kell lennie, hogy igaz mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk.

(...)

(217) Csakhogy már előre látom, mekkora megütközést kelt majd a teológusok körében az, hogy a nagy tudású férfiú tanítása – úgy tűnik – nem hagyja érintetlenül érvényben azt, amit az egyház a legszentebb oltáriszentség titkairól tanít.

Hittel hisszük ugyanis, hogy miután a kenyér szubsztanciája eltűnt az oltáriszentség kenyéréből, pusztán a kenyér akcidencei maradnak meg: ezek pedig a kiterjedés, az alak, a szín, az illat, az íz s a hasonló érzéki minőségek.

A nagy tudású férfiú azonban semmiféle érzéki minőségeket nem tételez föl, hanem pusztán a nekünk ütköző kis testi részecskék különféle mozgásait, amelyek révén észleljük azokat a különféle benyomásokat, melyeket azután a szín, az illat, az íz nevével illetünk. Marad tehát az alak, a kiterjedés, a mozgékonyság. Ám szerzőnk tagadja, hogy ezek a képességek érthetőek volnának azon szubsztancia nélkül, amelyben léteznek, (218) amiből

az következnek, hogy e szubsztancia nélkül nem is létezhetnek. Ezt a tanítást szerzőnk a teológusnak adott válaszában meg is ismétli.

Továbbá, nem is ismer el amaz affekciók s a szubsztancia közt más különbséget, mint egyedül *formálisat*, ami azonban nem tűnik elegendőnek ahhoz, hogy amiket így megkülönböztetünk, azok egymástól akár csak isteni beavatkozás révén is valóban különváljanak.

Amilyen istenfélő a nagy tudású férfiú, nem kétlem, hogy ezt figyelmesen és gondosan megvizsgálja majd, s minden erejével azon lesz, nehogy, miközben elmélkedésével Isten ügyét igyekszik védelmezni az istentelenekkel szemben, mégiscsak az a látszat támadjon, hogy valamely kérdésben veszélybe sodorja hitünket, hiszen ez épp annak a tekintélyén alapszik, akinek jótéteményéből önmagának is reméli ama halhatatlan életet, melyről az embereket meggyőzni törekszik.

8. (218) Válasz az ellenvetések negyedik sorozatára

(...)

(245) Végezetül, hogy nincs szó körbenforgásról, ahol azt állítottam, „csak azért nyilvánvaló számunkra, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk, igaz, mert Isten létezik,” illetve „Isten (246) létezése csakis azáltal lehet nyilvánvaló számunkra, hogy azt világosan és elkülönítetten megragadjuk,” már kielégítően kifejtettem a második sorozat ellenvetés 3. és 4. pontjára adott válaszómban. Ott ugyanis megkülönböztettem azt, amit ténylegesen világosan megragadunk, attól, amire visszaemlékszünk, hogy korábban világosan megragadtuk. Kezdetben ugyanis Isten létezése azért nyilvánvaló számunkra, mert figyelmünk az ezt bizonyító érvek felé fordult. Később azonban már elegendő az is, hogy visszaemlékszünk: korábban világosan megragadtuk a dolgot. Később már az is elegendő, hogy bizonyosak legyünk e dolog igazsága felől, ami nem volna elegendő, ha nem tudnánk, hogy Isten létezik, s hogy nem téveszt meg bennünket.

(...)

(248) Hátravan még az oltáriszentség, amellyel – a hírneves férfiú szerint – az én nézeteim nem állnak összhangban, „mivel – ahogy mondja – hittelt hisszük, hogy miután a kenyér szubsztanciája eltűnt az oltáriszentség kenyéréből, pusztán a kenyér akcidensei maradnak meg. Azt állítja ugyanakkor, hogy „nem tételezek föl reális akcidenseket, hanem csak móduszokat, amik a szubsztancia nélkül, melyben benne léteznek, nem érthetők meg, s amik ennél fogva nem is létezhetnek nélküle.”

Ezt az ellenvetést igen könnyen megcáfolhatnám azáltal, hogy kijelenteném, mindeddig még sohasem tagadtam a reális akcidenseket. Hiszen, jóllehet a *Dioptrikában* és az *Égi jelenségekben* nem éltem velük a tárgyalt kérdések magyarázata céljából, mégis, az *Égi jelenségek* 164. oldalán kifejezetten mondtam, hogy nem tagadom őket. Ami az *Elmélkedéseket* illeti, azt csakugyan föltettem, hogy még nem (249) ismertem meg őket, ebből azonban az nem következik, hogy nemlétüket is föltettem. Az általam alkalmazott analitikus írásmód ugyanis megengedi, hogy olykor föltételezzünk olyasmit is, amit még nem kutattunk ki kellőképpen – miként ez nyilvánvaló az első elmélkedésben, ahol több mindent föltettem, amit aztán a következőkben megcáfoltam. S az is bizonyos, hogy itt nem akartam semmi vélegeset állítani az akcidensek természetéről, hanem csak azokra a jegyekre akartam ráirányítani a figyelmet, amelyek mintegy első látásra nyilvánvalóak. Végezetül pedig abból, hogy azt állítottam, a móduszokat nem érthetjük az őket magában foglaló szubsztancia nélkül, még nem szabad arra következtetni, hogy tagadnám: az isteni hatóképesség révén létezhetnek ama szubsztancia nélkül is. Merthogy kifejezetten állítom és hiszem, hogy Isten sok mindent előidézhethet, amit nem vagyunk képesek megérteni.

Ámde hogy most szabadabban szóljak, nem rejtem véka alá meggyőződésemet, miszerint egyáltalán semmi más nem fejt ki hatást érzékeimre, mint egyedül az a felszín, amely az érzékelt test kiterjedésének határa. Kizárólag a felszínen történik ugyanis érintkezés. Azt pedig, hogy az érzékekre csak érintkezés révén lehet hatást kifejteni, nemcsak én mondom, hanem csaknem valamennyi filozófus, magát Arisztotelészt is beleértve. Olyannyira, hogy például a kenyeret vagy a bort csak annyiban érzékeljük, amennyiben felszínét vagy közvetlenül az érzékszervünkkel megérintjük, tegyük ezt akár az éter vagy más testek közvetítésével, ahogyan én gondolom, akár intencionális fogalmak közvetítésével, ahogyan a filozófusok többsége vélekedik.

Hadd jegyezzem azonban meg, hogy ezt a felszínt nem szabad pusztán a testek külső alakja alapján elgondolni, amit ujjainkkal megérintünk. Ezen kívül figyelembe kell venni mindazokat (250) a kicsiny közöket is, amelyek a kenyér alapanyagául szolgáló lisztzsemcsék között találhatók, illetve amelyeket a bort alkotó alkohol, a víz, az ecet és a borkő és a többi testi részecske között találunk. Minthogy ugyanis ezen részecskék alakja és mozgása

különböző, sohasem képesek oly pontosan illeszkedni, hogy ne maradnának meg köztük terek, melyek nem üresek, hanem vagy étert, vagy más anyagot foglalnak magukba. Szemmel is láthatók ezek a – meglehetősen nagy – terek a kenyérben, amelyeket nemcsak éter, hanem víz vagy bor vagy más folyadék is megtölthet. S mivel a kenyér mindig ugyanaz marad, bármiként változzék is a pórusait kiltöltő anyag, következésképp ez az anyag nem tartozik a kenyér szubsztanciájához. Ebből pedig az következik, hogy a kenyér felszíne nem az, amit a legrövidebb köréje húzható vonal kiad, hanem az, ami egyes részecskéit veszi közvetlenül körbe.

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez a felszín nemcsak akkor mozog egészében véve, amikor az egész kenyeret egyik helyről a másikra visszük át, hanem részeit tekintve is mozog, mivel a kenyér bizonyos részecskéit az éter vagy azok a testek, amelyek pórusait kitöltik, mozgatják. Sőt, ha bizonyos testek természete olyan, hogy vagy egyes részeik, vagy valamennyi megállás nélkül mozog (márpedig ezt a kenyér legtöbb részecskéjéről, s a bor valamennyi részecskéjéről igaznak tartom), ezzel már az is érthetővé válik, hogy e testek felszíne folyamatosan egyfajta mozgásban van.

Végezetül megjegyzendő még az is, hogy a kenyér vagy a bor vagy bármely más test felszínén nem a szubsztancia valamelyik részét értem, nem is a megfelelő test minőségének részét, s végül nem az azt körülvevő testek részét, hanem (251) kizárólag *azt a határt, amelyet középnek fogunk föl az egyedi részecskék s az ezeket körülölelő testek közt, s amely csakis modális értelemben létező.*

Ha mármost érintkezés kizárólag ezen a határon megy végbe, s csakis az érintkezés révén érzékelünk, nyilvánvalóan, pusztán abból az állításból, hogy a kenyér és a bor szubsztanciája valamely más dolog szubsztanciájává alakul át oly módon, amely új szubsztanciát ugyanazon határok vesznek körül, mint a korábbiakat, vagyis pontosan ugyanazt a helyet foglalja el, mint korábban a kenyér és a bor, vagy pontosabban, amit most elfoglalnának, ha jelen volnának (hiszen határaik szünet nélkül mozognak), tehát pusztán ebből az állításból szükségképp az következik, hogy ennek az új szubsztanciának valamennyi érzékünkkel teljességgel ugyanazon módon kell hatnia, mint ahogy a kenyér és a bor hatna rájuk, ha semmiféle transzszubsztanciáció nem ment volna végbe.

Az egyház a tridenti zsinaton (13. ülés, 2. és 4. kánon) ugyanis azt tanítja, hogy *a kenyér egész szubsztanciája átalakul Krisztus urunk testének szubsztanciájává, miközben azért a kenyér külső képe megmarad.* E meghatározásban azonban a kenyér külső képén, úgy látom, csakis azt a felszínt érthetjük, amely közép a kenyér egyes részecskéi és az ezeket körülvevő testek között.

Amint ugyanis már mondtuk, érintkezés kizárólag ezen a felszínen megy végbe, és – amiként maga Arisztotelész is elismeri – nemcsak az az érzék, amelyet tapintásnak nevezünk, hanem a többi érzék is tapintás révén érzékel (A lélekről 13. fejj.: *kai ta alla aiszthétéria afé aiszthanetai*).*

(252) És senki sincs, aki itt a külső képen mást értene, mint éppenséggel azt, ami ahhoz szükséges, hogy valami az érzékekre hatást fejthessen ki. Továbbá senki sincs, aki anélkül hiszi a kenyér átváltozását Krisztus testévé, hogy ugyanakkor ne tenné föl, hogy Krisztus testét pontosan ugyanaz a felszín tartalmazza, amely a kenyeret tartalmazná, ha jelen volna. Noha nincs ott a szó tulajdonképpeni értelmében azon a helyen, ott van *szentségként, ama létmód szerint, amit szavakkal kifejezni alig tudunk, de hogy Isten számára lehetséges, azt a hit által megvilágított gondolkodásunk által fölrághatjuk, s így a legállhatatosabban hinnünk is kell.* Minthogy mindezt megfelelően és helyesen magyarázzák az én alapelveim, nemcsak attól nem kell tartanom, hogy ebben bármi is sérthetné a későbbiekben a híhű teológusokat, de épp ellenkezőleg, úgy vélem, hogy inkább hálára fogom kötelezni őket, mivel a fizikában olyan nézeteket fogok javasolni, melyek a közkeletű nézeteknél sokkal jobban egybehangzanak a teológiával. Mert hiszen – amennyire tudom – soha sehol nem tanította az egyház, hogy a kenyérnek és a bornak az oltáriszentségben megmaradó külső képe valamifajta reális akcicens, ami csodálatosképp egymaga is fönnáll, miután a szubsztancia, amelyhez tartozott, megszűnt.

De talán az első teológusok, akik ezt a kérdést a filozófusok módján akarták kifejtetni, oly (253) szilárdan meg voltak győződve arról, hogy az érzékeket mozgó akcicensok valamifajta a szubsztanciától különböző, reális létezők, hogy nem is gondoltak arra a lehetőségre, hogy valaha is kételkedjünk efelől, így aztán minden különösebb vizsgálódás s tulajdonképpeni érvek nélkül föltételezték, hogy a kenyér külső képe nem más, mint efféle reális létező, s ezután már minden erejükkel azon voltak, hogy kimutassák, miként létezhetik ez szubjektum nélkül. Itt azonban annyi nehézségbe ütköztek, hogy akár már ebből is rájöhettek volna – miként a vándorok, akik göröngyös, járhatatlan útszakaszhoz értek –, hogy letértek a helyes útról.

*, „Am a többi érzékszerv is tapintással érzékel ...” Arisztotelész: *Lélefilozófiai írások*. (ford. Steiger Kornél). Budapest, Európa, 1988. 153. o.

Mindenekelőtt ugyanis úgy tűnik, nem maradnak hűek elveikhez, legalábbis azok nem, akik elismerik, hogy minden érzéki észrehevés érintkezés révén történik s közben mégis feltételezik, hogy a tárgyakban az érzékekre gyakorolt hatáshoz a különféleképp elrendezett felszínen kívül még valami más is szükségeltetik. Magától értetődik ugyanis, hogy az érintkezéshez pusztán a felszín is elégséges. Akik pedig ezt nem ismerik el, nem is képesek bármit állítani e tárgyról, aminek volna valami köze az igazsághoz.

Azután pedig az emberi elme nem képes úgy elgondolni, hogy a kenyér akcidensei olyan valóságos létezők, melyek mégis szubsztanciájuk nélkül léteznek, hogy ugyanakkor ne a szubsztancia módusában fogná föl őket. Így szinte magától adódik a következtetés, hogy a kenyér egész szubsztanciája megváltozik – miként az egyház hiszi –, ám ugyanakkor valami valóságos, ami korábban a kenyérben volt, megmarad. Mivel csak olyasfajta valóságos létező fennmaradása látható be értelmünkkel, ami szubszisztál, vagyis amit bármennyire is akcidensnek *mondunk*, mégis szubsztanciaként fogunk föl. Ezért magát a dolgot illetően ez éppannyit tesz, mintha azt mondanánk, megváltozik a kenyér egész szubsztanciája, ám szubsztanciájának az a része, amit (254) valóságos akcidensnek nevezünk, megmarad. Ám ez – ha a szavak szintjén nem is – a fogalmak szintjén ellentmondást foglal magában.

S úgy látszik, ez volt a legfőbb oka annak, hogy e tekintetben többen is a Római Egyháztól eltérő módon gondolkodtak. De ki ne ismerné el, hogy ott, ahol ez lehetséges, vagyis semmiféle érv – sem teológiai, sem filozófiai – nem kényszerít bennünket valamely álláspont elfogadására, lehetőség szerint azokat a nézeteket kell választanunk, amelyek sem alkalmat nem adhatnak, sem ürügyül nem szolgálhatnak másoknak arra, hogy eltérjenek a hit igazságától? Azt azonban, hogy a valóságos akcidenseket állító nézet nem egyeztethető össze a teológusok érveivel, úgy vélem, az iméntiekben kielégítő világossággal megmutattam. Azt pedig, hogy a filozófusok érvelésével a legteljesebb mértékben ellentét, remélem, filozófiám összefoglalásában, ami már készül, világosan bizonyítani fogom. Ebben a műben megmutatom majd azt is, miként függ a szín, az íz, a nehézség s mindaz, ami az érzékekre hat, egyedül a testek külső felszínétől.

Végezetül nem tételezhetjük föl a valóságos akcidenseket anélkül, hogy ne adnánk hozzá a transzszubsztanciáció csodájához, amelyre egyedül a megszentelés szavaiból következtethetünk, más, új – s ráadásul fölfoghatatlan – csodát, melynek révén ama valóságos akcidensek úgy léteznének a kenyér szubsztanciája nélkül, hogy közben ők maguk nem válnának szubsztanciává. Ez azonban már nemcsak az emberi észnek mond ellent, hanem a teológusok axiómájának is, akik egyrészt úgy vélik, a megszentelésnek ama szavai semmit nem visznek végbe, csak amit jelentenek, s akik másrészt nem szívesen beszélnek csodáról azokkal a jelenségekkel kapcsolatban, amelyek természetes érveléssel is magyarázhatók. Mindezek a nehézségek mármost teljességgel eltűnnek az általam javasolt magyarázat nyomán. Ez ugyanis olyannyira nem feltételez semmiféle csodát ahhoz, hogy valamely (255) akcidensek a szubsztancia megszűnése után is fennmaradjanak, hogy ezek egyenesen meg sem szüntethetők újabb csoda nélkül (ami által tudniillik a kiterjedés megváltoznék). S a hagyomány szerint ez is megtörtént valamikor, amikor ugyanis a megszentelt kenyér helyén hús vagy gyermek jelent meg a pap kezében. Ezt ugyanis eddig senki sem a csoda abbamaradásának, hanem mindenki valóban egy új csodának tulajdonította.

Ezenfelül, nincs semmi fölfoghatatlan vagy nehezen érthető abban, hogy Isten, a világmindenség teremtője képes egy szubsztanciát másikká változtatni, s hogy ez utóbbi szubsztanciát teljességgel ugyanaz a felszín veszi körbe, mint ami az előbbi övezte. Másfelől pedig semmi sem felel meg jobban a józan észnek, és semmi sem elfogadottabb általában a filozófusok között, mint az az állítás, miszerint nemcsak valamennyi érzékelés, de általában véve bármiféle egymásrahatás a testek között érintkezés révén megy végbe, ami pedig kizárólag a felszínen lehetséges. Ebből pedig evidens módon következik, hogy bármennyire megváltozik is az általa határolt szubsztancia, ugyanannak a felszínnek mindig ugyanazon a módon kell hatnia és hatást szenvednie.

Ennek alapján – ha szabad az igazat leírnom, s ezzel nem idézek féltékenységet magamra – merem remélni, hogy eljön még az idő, amikor majd a teológusok a valóságos akcidenseket állító nézetet, mint az észről idegen, fölfoghatatlan és a hit szempontjából is megbízhatatlan álláspontot kiűzik a viták terepéről, s helyébe az enyémet állítják, mint bizonyosat és kétségbevonhatatlant. Azért tartottam jónak nyíltan kifejezni ezt a reményemet, hogy így elébe mehessek azok ármánykodásainak, akik – mivel másoknál tudósabbnak akarnak látszani – semmit sem viselnek el nehezebben, mint ha valami olyan újdonság jelenik meg a tudományokban, amiről nem hitethetik el, hogy ők már korábban is tudták. (256) Ezek az emberek gyakran annál hevesebben támadnak valamely új felfedezést, minél igazabbnak s minél jelentősebbnek vélik azt. S ha észérvekkel nem tudják megcáfolni, akkor minden alap nélkül igyekeznek úgy beállítani, mintha ellentétben állna a Szentírással és a hit igazságaival. Istentelenek ők, amennyiben az Egyház tekintélyét arra kívánják használni, hogy fölforgassák az igazságot. De velük szemben a jámbor és helyes hitű teológusokhoz fellebbezem, hiszen az ő ítéletüknek és bírálatainak a legkétségsebben alávetem magam.

(...)

9. Az ellenvetések ötödik sorozata

idézetf

Renatus Descartes-nak, az igen kiválóbférfiúnak P. Gassendus S.

idézetl

(...)

9.1. (257) Az első elmélkedéshez

Azokról a dolgokról, amelyek kétségbevonhatók

Ami az első elmélkedést illeti, nem kell sok időt fecsérelni rá. Egyetértek ugyanis azzal az elhatározással, hogy elmédet megszabadítsd valamennyi előítélettől. Csupán egy dolog van, amit nem egészen értek: miért nem érted be azzal, hogy egészen egyszerűen s csak néhány szóval bizonytalannak nyilvánítsd mindazt, amit korábban megismertél, hogy azután kiválogasd azokat az ismereteket, amelyeket igaznak találtál volna? Miért kellett ehelyett (258) mindent hamisnak nyilvánítanod, s ezzel ahelyett, hogy egy régi előítéletet leráznál magadról, egy újat a nyakadba vened. S gondold meg, mennyire volt szükséges véleményed elfogadtatásához, hogy kieszelj egy csaló Istent, vagy nem is tudom miféle rosszindulatú szellemet, mikor az olvasó számára elegendőnek tűnt volna az is, ha az emberi elme homályos voltát, s az emberi természet gyöngeségét okolod. Azt is kitaláltad, hogy álmodol, csak hogy mindent kétségbe vonhass, s hogy mindazt, ami szóba kerül, a képzelet szüleményének tarthasd. De vajon ennek következtében sikerül kicsikarnod magadtól a hitet, hogy nem vagy ébren, s a meggyőződést, hogy bizonytalan és hamis mindaz, ami a szemed előtt van és történik? Bármit is mondasz, senkit sem fogsz tudni meggyőzni arról, hogy te magad meg vagy győződve arról, hogy semmi sem igaz azok közül, amiket korábban megismertél, s hogy folyamatosan vagy Isten vagy egy gonosz démon helyezte beléd az érzékletet vagy az álmot. Vajon nem lett volna a nyílt s igazságszerető filozófushoz méltóbb a dolgokat úgy, amint vannak, jóhiszeműen s egyszerűen előadni, mintsem fölhozni ellenvetésként mindazt, amit csak lehet, agyafűrt eljárásokhoz, szemfényvesztéshez folyamodni, s kerülő utakra térni? Ám ha te így láttad jónak, nem szándékozom erről tovább vitázni.

9.2. A második elmélkedéshez

Az emberi elme természetéről, arról, hogy jobban ismerjük, mint a testet

1. Ami a második elmélkedést illeti, úgy látom, továbbra is kitér a mellett, hogy rászednek téged, ám ennek ellenére fölfigyelsz arra, hogy legalább *te vagy*, te, akit rászednek. Ezért leszögezed, „az »én vagyok, én létezem« kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmém (259) megragadom – igaz.” De hát nem látom, hogy ilyen nagy apparátusra lett volna szükséged ehhez, amikor másfelől bizonyos voltál benne – mint ahogy igaz is volt –, hogy *te vagy*. S ugyanezt a következtetést bármely más cselekedetedből is levonhattad volna, mivel a természetes világosság által nyilvánvaló, hogy mindaz, ami cselekszik, létezik.

Hozzáfüzöd, „még nem látom pontosan, mi is vagyok”. Ezt bizony komolyan veszem, és készséggel megengedem. Márpedig éppen ez a kérdés nehéz része, s úgy gondolom, a kerülő utak s az egész iménti föltételezés nélkül éppen ezt kellett volna kutatni.

Következőleg arról kívánsz elmélkedni, „minek is hittem magam hajdanán, mielőtt még az iménti gondolatok elfoglalták volna elmém. Ebből aztán elvetem majd mindazt, amit az imént felhozott érvek – akár csak igen csekély mértékben is – képesek voltak megcáfolni, hogy végül kizárólag az maradjon meg, ami bizonyos és megrendíthetetlen.” Ezt valóban megteheted anélkül, hogy bárki is ellenvetést tenne. Hozzálátsz a dologhoz, és minthogy úgy vélted, ember vagy, azt kérdezed, „mi az ember”, majd megfontoltan, mellőzve a közkeletű meghatározást, kiválasztod azokat, amelyek „elsőként merültek föl” benned, hogy van arcod, kezéd, karod, s hogy itt van még a többi tag, amelyeket a „test” elnevezéssel illetél. Fölmerült aztán az is, hogy táplálkozol, járkálsz, érzékelsz és gondolkodol. Ezeket a tevékenységeket pedig „a lélekre vonatkoztattad.” Ez így rendben is van, csak az elme és test közti megkülönböztetéssel szemben legyünk óvatosak. Azt mondod: „hogy mi is volna ez a lélek, azon vagy egyáltalán nem gondolkodtam, vagy valami egészen kicsiny dolognak képzeltem, szellőhöz, tűzhöz, esetleg éterhez hasonlatosnak, amit durvább részeim zárnak körbe.” Ez figyelemre méltó. „A

testet illetően pedig még csak nem is kételkedtem, hanem úgy véltem, hogy elkülönített ismeretem van természetéről, amit ha alkalomadtán le akartam volna írni úgy, amiként elmémmel megragadtam, efféle fejtegetésbe kezdtem volna: testen értem mindazt, ami alkalmas arra, hogy valamiféle alak határolja, hogy valamilyen hely foglalja magába, s hogy olyképp töltsen ki a teret, hogy abból (260) az összes többi testet kizárja. Alkalmasnak kell lennie továbbá arra is, hogy tapintás, látás, hallás, ízlelés vagy szaglás révén érzékeljük, hogy többféleképp is mozogjon.” Ezeket még ma is a testnek tulajdoníthatod, csak ne mindnek mindet: a szél ugyanis test, és mégsem érzékelhető látás révén. Arra is ügyelned kell, hogy ne zárj ki más sajátságokat: hiszen a szél, a tűz és még sok más dolog is mozog. Amit pedig még hozzáfűzöl, miszerint tagadod azt, hogy a test „képes önmaga mozgatására”, nem világos, miként tudnád megvédeni. Mintha minden testnek önnön természeténél fogva mozdulatlanoknak kellene lennie, és mintha annak minden mozgása csak testetlen princípiumból indulhatna ki, s nem lehetne elgondolni, hogy testetlen mozgató erő nélkül folyik a víz és mozog az állat.

2. Ezután megvizsgálod, még mindig föltételezve, hogy megtévesztenek, vajon állíthatod-e még, hogy van benned valami azon sajátságok közül, melyeket a test természetéhez tartozónak ítéltél, és a leggondosabb vizsgálat alapján azt mondd, semmi ilyet nem találsz önmagadban. Ezen a helyen már nem teljes embernek, hanem mintegy belső, rejtettebb részének tekinted magad, amilyennek a lelket gondoltad. Azt kérdezem tőled, ó Lélek, vagy bármi néven is kívánsz szólíttatni, helyesbítetted-e már azt az elgondolásod, miszerint valami szélszerű dolog lennél, vagy valami olyasmi, ami a tagokban szétárad. Bizonyára nem tetted. Miért nem lehetsz tehát továbbra is szél, vagy inkább valami igen finom szellem? Ez esetben a szív melege által a tiszta vérből vagy máshonnan, illetve más okból mozgásba jössz, felmelegszel, és szétterjedve a tagokon, élteted azokat, látsz a szemmel, hallasz a füllel, gondolkodol az aggyal és végzed egyéb feladataidat, amelyeket általában neked tulajdonítanak? Ha ez így van, miért nem ugyanaz az alakod, ami az egész testé, miként a levegő alakja is megegyezik (261) az edényével, amely tartalmazza? Miért ne volnál körülhatárolható ugyanazon kerület által, mint a test, avagy a test bőrfelülete által? Miért ne tudnál teret betölteni, vagy a tér azon részeit, amelyeket a durvább test, vagy annak részei nem töltenek be? A durva testnek ugyanis vannak pórusai, amelyeken te magad áramlasz szét, olyaténképpen, hogy ahol a te részeid vannak, ott annak részei nincsenek. Ugyanúgy, miként a bor és víz keverékében, ahol az egyik részei vannak, ott nincsenek a másik részei, bár a szem nem tudja megkülönböztetni őket. Miért ne zárnád ki az idegen testet onnan, ahol vagy? Hiszen bármiféle kis helyet foglalsz is el, a durvább test részei nem lehetnének ugyanott. Különböző mozgásokat miért ne tudnál végezni? Mikor ugyanis többféle mozgást adsz a tagoknak, hogyan volnál képes arra, hogy te magad ne mozogjál? Bizonyos, hogy sem mozgatni nem tudsz mozdulatlanul – mivel erő kifejtésre van szükséged –, de az sem lehetséges, hogy ne mozogjál, miközben mozog a tested. Ha tehát így áll a dolog, miért mondd azt, hogy nincs benned egy sem azon sajátságok közül, melyek a test természetéhez tartoznak?

3. Azzal folytatod, hogy azon sajátságok közül sincs benned semmi, amelyeket a léleknek tulajdonítanak, mint amilyen a táplálkozás vagy a mozgás. Ámde először is, lehetséges, hogy valami test, de mégsem táplálkozik. Továbbá, ha olyan test lennél, amilyennek a szellemet mondtuk, miként azok a durva testek durvább anyagokkal táplálkoznak, miért ne tudnál te magad is, kifinomultabb lévén, finomabb anyagokkal táplálkozni? És vajon amikor a test, amelynek ezek részei, erejét növeli, nem erősödsz-e te magad is? S míg az gyengélsz, nem gyengülsz-e el te magad is? Ami a mozgást illeti: midőn a tagok általad mozognak, és nem mennek sehová, ha te nem ösztönözöd és viszed őket, hogyan lehetséges ez a te mozgásod nélkül? Így szólsz: „mivelhogy testtel már nem rendelkezem, ezek sem lehetnek mások, mint képzelgések.” De hát (262) akár tréfálkozol velünk, akár te magad áztatod magad, nincs mit késlekednünk. Ha komolyan beszélsz, bizonyítanod kell, hogy nincs tested, amelynek alakot adnál, és hogy nem vagy olyan természetű amely egyúttal képes táplálkozni és mozogni is.

Még tovább mérsz és azt állítod, nem is érzékelsz. Pedig valójában te magad vagy az, aki látod a színeket, hallod a hangokat stb. Azt mondd, „ez nem lehetséges test nélkül.” Ezt ugyan elhiszem, ámde először is, tartozik hozzád test és te magad ott vagy a szemekben, amelyek valójában semmit sem látnak nélküled, s ennél fogva kifinomult test lehetsz, amely az érzékszerveken keresztül tevékenykedik. Azt mondd: „álmodban sok mindent érzékelttem, amelyekről később kiderült, hogy egyáltalán nem is érzékelttem őket.” Nos, még hogyha valamilyen érzéki csalódástól gyötörve azt is hiszed, hogy szemed használata nélkül érzékeled, amit szem nélkül nem érzékelhetünk, ez nem mindig gyötört téged, s korábban nagyon is használtad a szemed, hiszen általa érzékelted és tőle merítetted azokat a képeket, melyekkel már szemek nélkül is tudsz bánni.

Végül azon kaptad magad, hogy „gondolkodol”. Ez valóban tagadhatatlan. Rád vár azonban még annak bizonyítása, hogy a gondolkodás képessége annyira felette áll a test természetének, hogy sem a szellem, sem másféle mozgékony, tiszta, finom test semmiféle hajlama alapján nem képes arra, hogy gondolkodásra alkalmassá váljék. Egyszersmind bizonyítandó, hogy az állatok lelke testetlen, tudniillik az, amely gondolkodik, vagy a külső érzékelésen túlmenően nemcsak éber állapotban, hanem álmában is ismer valamit belülről. Továbbá bizonyítandó, hogy ez a durva test gondolkodásod tevékenységéhez semmivel sem járul hozzá (jóllehet tőle függetlenül soha nem léteztél, s tőle elválasztva ez ideig semmit ki nem (263) gondoltál), és te ezért tőle

függetlenül gondolkodol, olyannyira, hogy azok a sűrű, undorító gőzök és füstök, amelyek az agyat oly kártékonyan befolyásolják, téged nem akadályozhatnak és nem zavarhatnak.

4. Levonod a következtetést: „Pontosan gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, értelem, ész.” Itt jövök rá arra, hogy tévedtem. Azt gondoltam ugyanis, hogy az emberi lélekhez beszéltem, avagy ahhoz a belső princípiumhoz, amely által az ember él, érzékel, helyet változtat, észlel. És mégis, csak az elmét szólítottam meg, ami nemcsak a testet veti le, hanem leveti magát a lelket is. Vajon ebben nem ama régi filozófusokat követed-e, akik, bár úgy vélték, a lélek a test egészében szétáramlik, mégis azt gondolták, hogy a vezérlő rész (to hegemonikon) a test meghatározott részében, például az agyban vagy a szívben székel? Nem mintha azt gondolták volna, hogy a lélek viszont már nincs ott abban a részben, hanem mert azt gondolták, hogy az ott jelenlévő lélekhez az értelem mintegy ráadásul járul hozzá, s vele együtt irányítja ezt a részt. És éppen ez az, amit a módszerről szóló értekezésedben tárgyalt kérdések közül mindenképpen meg kellett volna említenem. Ott ugyanis mintha azt állítanád, hogy mindazok a feladatok, amelyeket akár a tápláló, akár az érzékelő léleknek tulajdonítanak, nem függnék az eszes lélekrésztől, és az előbbieket el tudják látni ezeket az utóbbiak beavatkozása nélkül is, amiként el is látják az állatokban, amelyekről az ész teljességgel elvitatod. De erről a kérdésről valahogy megfeledeztem, talán azért, mert kétségeim voltak afelől, vajon nem azt akarod-e, hogy ama princípiumot, amely által mind mi, mind pedig az állatok táplálkoznak és éreznek, fosszuk meg a „lélek” elnevezéstől, s ez sajátosan a mi elménk fogalmára legyen lefoglalva. Mivel azonban tulajdonképpen értelemben erről a princípiumról állítják, hogy a testet élteti, az elme semmi mást nem idéz elő, mint azt, hogy gondolkodunk, s ezt bizonyára megerősítet te is. Bármiként is van, (264) legyen a neved „Elme”, sőt, légy pontosan „Gondolkodó Dolog”.

Hozzáteszed, hogy egyedül a gondolkodás nem választható el tőled. Ezt tagadni valóban nincs okom, különösképpen ha pusztán elme vagy, és ha ragaszkodsz ahhoz, hogy szubsztanciád és a lélek szubsztanciája között csak az okoskodás tegyen különbséget. Ámbár nem tudom eldönteni, vajon amikor azt mondod, hogy a gondolkodás nem szakítható el tőled, ezt úgy érted-e, hogy te, ameddig csak vagy, megszakítás nélkül gondolkodol. Ez valóban nagyon hasonló híres filozófusok tanításaihoz, akik, hogy a te halhatatlanságodat bizonyítsák, föltételezték, hogy szüntelenül mozogsz, vagy – az én értelmezésem szerint – hogy szüntelenül gondolkodol. Azokat azonban nehezen fogod meggyőzni, akik nem értik, hogyan tudnál akár mély álomban, akár az anyaméhben gondolkodni. S azt sem tudom eldönteni, úgy gondold-e vajon, hogy már anyád méhében beleáramlottál a testbe, vagy annak valamely részébe, vagy pedig csak az anyaméh elhagyásának pillanatában. De nem akarlak tovább zaklatni ezzel, s így azt sem kérdezem meg, emlékszel-e arra, amiről anyád méhében gondolkodtál, vagy rögtön az anyaméhből való távozásod utáni első hónapokban illetve években, s azt sem, hogy miért felejtetted el – ha netán erre hivatkoznál. Csak arra akarlak figyelmeztetni, hogy fontold meg, gondolkodásod mily homályos, mily szegényes, sőt, ha szabad ezt mondani, mennyire a semmivel lehetett egyenlő ebben az időben.

Így folytatod: „nem vagyok a testrészeknek ama összekapcsolódása, amit emberi testnek szokás nevezni”. Ezt valóban megengedhetjük, mivel pusztán gondolkodó dolognak, az emberi összetétel egy részének tekintünk, amely ettől a külsőbb, durvább résztől el van különítve. „Nem vagyok valamiféle lágy légfuvallat sem – mondod ezután –, mely e részekbe áramlott; nem vagyok szél, nem vagyok tűz, nem vagyok pára, nem vagyok lehelet, sem bármi más, amit elképzelek magamnak: hiszen föltételeztem, hogy mindez egyáltalán nem létezik, (265) s e feltevéshez tartom magam.” Itt azonban állj meg, ó Elme, legyen végre vége ezeknek a feltételezéseknek vagy képzelődéseknek. „Nem vagyok valamiféle finom szellő” – mondod. De ha a lélek egésze valami ilyesmi, téged, akit a lélek legnemesebb részének tekinthetünk, miért ne gondolhatnánk el úgy, mint annak, hogy úgy mondjam, a virágát, azaz, mint legkifinomultabb, legtisztább, leghatékonyabb részét? „De talán megeshetik – folytatod –, hogy mindaz, amiről most felteszem, egyáltalán nem létezik – mivel számomra ismeretlen –, valójában mégsem különbözik attól, aminek most magamat tudom. Nem tudom; ennek tárgyalásába most nem bocsátkozhatom.” De ha nem tudod, ha nem tárgyalod, miért tételezed föl, hogy te egyáltalán nem vagy közülük való. Azt mondod, tudod, hogy létezel, ennek a dolognak az ismerete azonban éppenséggel nem függhet attól, amit még nem ismersz. Ez rendben is van. De ne felejtse el: még nem bizonyítottad be, hogy nem vagy sem levegő, sem gőz, se semmi más.

5. Utána leírod, mi az, amit képzeletnek nevezel, mégpedig ezekkel a szavakkal: „elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni.” Nyilvánvalóan azért, hogy arra következtess, a gondolkodásnak a képzelettől eltérő fajtájával ismered föl természetedet. De mégis, minthogy a képzeletet tetszésed szerint határozhatod meg, megkérdezem tőled: ha testszerű vagy – hisz az ellenkezőjét még nem bizonyítottad –, miért nem szemlélheted magad valamilyen testi formában vagy képben. És ugyancsak kérdezem tőled: amíg szemléled önmagadat, tapasztalatod szerint mi mást figyelsz meg, mint valamely tiszta, átlátszó, könnyed szubsztanciát, amely szellőként az egész testet, vagy az agyat, vagy annak valamely részét áthatja, élteti, működteti. Így szólsz: „Fölismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi

sem (266) tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem.” De hogy miként jutottál el ehhez az ismerethez, azt nem mondd el, és mivel kevésbé előbb azt állítottad, hogy mind ez ideig nem tudod, hozzád tartoznak-e ezek a dolgok, áruld el, kérlek, honnan vonod le ezt a következtetést?

6. Így folytatod: „az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga ragadhasson meg – még hozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet – saját természetét.” Erre helyesen figyelmeztetsz, de miután te önmagadat a lehető legnagyobb gonddal elválasztottad, mondd meg kérlek, mennyire elkülönítetten ismerted meg természetedet. Mert ha azt mondd, gondolkodó dolog vagy, ezzel csak egy olyan működést említesz meg, amelyet valamennyien már korábban ismertünk. De hogy ez a tevékeny szubsztancia milyen, hogyan függnék össze részei, milyen változatos módon teszi magát alkalmassá oly különböző dolgok elvégzésére, valamint más ezekhez hasonló, korábban ismeretlen dolgokat nem világítasz meg számunkra.

Azt mondd, hogy az értelem révén olyan dolgok észlelhetők, amelyeket a képzelet által (amit a közös érzékkel azonosítasz) nem lehet.” De, ó jó Elme, be tudod-e bizonyítani, hogy több, nem pedig csak egy oszthatatlan képesség van bennünk, amivel valóban bármit megismerhetünk? Amikor nyitott szemmel a Napot szemlélem, nyilvánvaló, hogy érzékelek. Amikor azután szememet becsukván önmagamban elgondolom a Napot, ez nyilvánvalóan belső megismerés. De végül is, hogyan volnék képes eldönteni, hogy valóban a közös érzékkel, vagyis a képzelőerőmmel, nem pedig a szememmel vagy értelmemmel fogom föl a Napot, s hogyan zárhatom ki akár azt a lehetőséget, hogy képes vagyok a Napot tetszésem szerint egyszer az értelemmel megragadni, ami nem képzelőerő, másszor a képzelőerővel, ami nem értelem. Valóban, ha az agy megzavarodna és (267) a képzelőerő is megsérülne, az értelem viszont fennmaradna, hogy ellássa a saját, csak rá jellemző feladatait, akkor ez utóbbi éppannyira elkülöníthető volna a képzelőerőtől, miként amaz a külső érzékeléstől. Minthogy azonban másként áll a helyzet, valóban nem egykönnyen lehet különbséget tenni.

Ha azt mondd, miként teszed, hogy akkor beszélhetünk elképzelésről, amikor valamely testi dolog képét szemléljük, ezzel belátod, hogy a testek, minthogy másféleképp a testeket szemlélni nem lehet, csakis a képzelőerő segítségével ismerhetők meg, avagy pontosabban, hogy más megismerő képesség nem állapítható meg.

Ezután azt mondd, mindeddig lehetetlen volt mást gondolnod, mint hogy azok a testi dolgok, amelyeknek képeit a gondolkodás alkotja meg, s amelyeket az érzékek által kutatunk, elkülönítettebben ismerhetők meg, mint az a nem tudom miféle részed, amely nem tartozik a képzelethez. S hogy furcsa lenne, ha azokat a dolgokat, melyekről látod, hogy kétségesek, ismeretlenek számodra és idegenek tőled, elkülönítettebben ragadnád meg. De először is, igen helyesen teszed, amikor azt mondd: „az a te nem tudom miféle részed.” Ugyanis valóban nem tudod, mi az, vagy mi annak a természete. Ennélfogva abban sem lehetsz bizonyos, hogy olyasvalami-e, ami nem tartozhatik a képzelethez. Továbbá úgy látszik, valamennyi ismeretünk az érzékekből származik. És bár te tagadod azt, hogy „mindannak, ami az értelmünkben van, előbb az érzékekben kellett lennie”, úgy látszik, ez azért nem kevésbé igaz, mivel bár minden, ami az értelmünkben van, kizárólag az érzékszervekbe való beleütközés révén – kata periptószin, ahogy mondják – jöhet létre, de teljessé analógia, összetétel, fölosztás, kitágítás, leszűkítés s más efféle műveletek révén válik, amelyeket felsorolni nem szükséges. Ezért nincs mit csodálkozni, hogy az, ami magától ütközik bele az érzékszervekbe s hatja át azokat, (268) erőteljesebb benyomást gyakorol a lélekre, mint az, amit a lélek (csak a véletlen folytán) az érzékszervekbe ütköző dolgokból saját maga, önmaga számára alkot és fog föl. És bár te azt mondd, hogy a testi dolgok léte kétséges, de ha az igazat meg akarod vallani, nem kevésbé vagy bizonyos abban, hogy létezik a test, amelyben lakozol, s mindaz, ami téged körülvesz, mint abban, hogy te létezel. S míg te önmagad számára egyedül ama művelet révén nyilvánulsz meg, amelyet gondolkodásnak neveznek, hogyan nyilvánulnak meg a testi jellegű dolgok? Mivel bizony ezek nemcsak hogy sokféle művelet révén nyilvánulnak meg, hanem ezen kívül még sok más, teljességgel evidens tulajdonságuk – nagyságuk, alakjuk, szilárdságuk, színük, ízük stb. révén is, olyannyira, hogy – bár rajtad kívül vannak – valóban nincs abban semmi furcsa, ha mégis őket ismered és érted meg elkülönítettebben, mint önmagadat. Hogy miképp lehetséges, hogy valamely idegen dolgot jobban látsz be, mint önmagadat? Csak úgy, ahogyan a szem látja a többi dolgot, önmagát azonban nem.

7. Így szölsz: „Tehát mi vagyok én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.” Sok mindent mondasz itt, s nem is akadok fenn mindegyiken. Azon az egy dolgon azonban nagyon is fennakadok, hogy „érzékelő” dolognak mondd magadat. Ez ugyanis meglepő, mivel az előbb már az ellenkezőjét állítottad. Avagy talán azt akartad mondani, hogy rajtad kívül van egy testi képesség, amely a szemben, fülben s egyéb szervekben székel, amely a dolgok érzéki formáit fölfogva úgy kezdeményezi az érzékelést, hogy te azután csak mintegy teljessé teszed azt, s önmagad leszel, ki ténylegesen látsz, hallasz és érzékelisz egyéb dolgokat? Éppen ez oknál fogva – ha jól sejtem – teszed mind magát az érzékelést, mind a képzeletet a gondolkodás válfajává. Ez lehetséges (269) is. De

mégis: gondold meg, hogy mivel az az érzékelés, amely az állatokban van, nem különbözik a tiédől, vajon nem mondható-e az is gondolkodásnak, s hogy vajon így nincs-e az állatokban is egy hozzád igen hasonló szellem.

Így szólsz: „Mivel székhelyem az agyban van, mindent az idegekben lévő szellemeken keresztül fogok fel, s így nálam megy végbe az az érzékelés, amelyről azt mondják, hogy az egész testben megy végbe.” Rendben van. De az állatokban is vannak idegek, vannak szellemek és van agy, az agyban van megismerő princípium, amely az érzetek üzeneteit hasonló módon fölfogja, s végrehajtja az érzékelést. Azt mondod, hogy „amaz az állatok agyában lévő princípium nem más, mint fantázia vagyis képzelő képesség.” De hát bizonyítsd be, hogy te más vagy az agyban, mint fantázia, vagy emberi képzelőerő! Nem sokkal előbb olyan ismertetőjegyet kértem tőled, amellyel bebizonyíthatnád, hogy te más vagy. De úgy vélem, nem lesz ilyen ismertetőjeled. Tényleg meg tudsz említeni az állatok által véghezvitteknél sokkal különb műveleteket, de ugyanúgy, ahogyan az ember, még ha a legkülönb is az állatok között, mégis csak egy marad közülük, rólad is hiába bizonyosodik be, hogy a legkülönb vagy a képzelőerők azaz fantáziák között, azért Te is csak egy maradsz ezek közül. Mert ami azt illeti, hogy speciálisan elmének nevezd magad, ez lehet egy kiválóbb, de azért nem különböző természetű dolognak is a neve. Bizony ahhoz, hogy bebizonyítsd, hogy te különböző (azaz, mint állítod, testetlen) természetű vagy, valamilyen más jellegű működést kellene kifejtened, mint amelyet az állatok fejtenek ki, és ha nem is az agyon kívül, legalább az agytól függetlenül. Ezt azonban nem teszed. Ha ugyanis ez megzavarodik, megzavarodsz te magad is, ha nyomott állapotban van, nyomott állapotban vagy te magad is, és ha valamely dolog képe kiesik belőle, benned sem marad annak semmi nyoma. Így szólsz: „Az állatokban minden az életszellemek s a többi szerv vak ösztönzésének (270) hatására megy végbe, ugyanúgy, miként egy óra, vagy valamely más gép mozog.” De bármennyire is igaz ez bizonyos életműködésekre, amilyen a táplálkozás, az erek lüktetése és mindazok, amelyek az emberben hasonló elv alapján mennek végbe, vajon lehet-e azt állítani, hogy akár az érzékszervek működése, akár az úgynevezett lelki szenvedélyek az állatokban ösztön alapján fejtik ki működésüket, mibennünk azonban nem? Egy darab hús a kutya szemére rávetíti képét, amely egészen az agyig tovább jutva, hogy úgy mondjam, kis horoggal a lélekbe akaszkodik, s ettől kezdve magát a lelket és a vele összefüggő testet úgyszólván finom lánc húzza a húsdarab felé. A kő is, amellyel megfenyegették, kibocsátja képmását, ami aztán feszítővasként lökést ad lelkének, s egyszersmind megtaszítja a testet is, és mintegy futásra kényszeríti. De talán nincs meg ugyanez az emberben is? Ha ugyan nem mehet végbe mindez valami más módon is, amit ha feltárnál előttem, igen leköteneznél.

Így szólsz: „Szabad vagyok, s hatalmamban áll, hogy az embert eltérítsem akár attól, hogy keressen, akár attól, hogy kerüljön valamit.” De hát ugyanezt teszi az a megismerő princípium az állatokban is, és lehetséges, hogy a kutya eközben mit sem törődve a fenyegetésekkel és az ütlegekkel, a megpillantott húsdarabra veti magát, miként az ember is gyakran cselekszik hasonlóan. Így szólsz: „A kutya pusztán ösztönből ugat, s nem a maga elhatározásából, miként az ember beszél.” De van ok arra, hogy azt higgyük, az ember is ösztönösen beszél. Mert az is, amit elhatározásnak tekintesz, egy erősebb ösztön hatására történik, s az állatoknak is van elhatározásuk aszerint, hogy hol erősebb az ösztönzés. Valóban láttam egy kutyát, amely úgy modulálta az ugatását a kürt hangjához, hogy az éles, mély, lassú, gyors hang valamennyi változatát utánozta, bár azok önkényesen és váratlanul vagy szaggatottan vagy elnyújtva hangzottak. Így szólsz: „Az állatok híján vannak az észnek.” Nyilván híján vannak az emberi értelemnek, (271) de nem a magukénak. Olyannyira, hogy nem lehet őket alogonoknak nevezni, hacsak nem magunkhoz, vagy a mi fajtánkhoz hasonlítjuk őket, mivel különben a logosz vagy ész, úgy látszik annyira általános – s ugyanúgy az állatoknak is tulajdonítható –, mint a megismerő képesség vagy a belső megismerés. Azt mondod, hogy „az állatok nem gondolkoznak.” Ha nem is gondolkoznak olyan tökéletesen s olyan sok dologról, mint az emberek, azért mégiscsak gondolkoznak, s kizárólag a gondolkozás erősségében van különbség. Azt mondod, „az állatok nem beszélnek.” De, jóllehet nem emberi szavakat ejtenek ki (tudniillik nem emberek), saját szavaikat azért kiejtik, s azokat éppúgy használják, mint mi a mieinket. Így szólsz: „Még az eszelős is össze tud fűzni szavakat abból a célból, hogy valamit megjelöljön, míg erre az állatok legértelmesebbje is képtelen.” De gondold csak meg, vajon eléggé igazságos vagy-e, amikor emberi szavakat vársz el az állatoktól, s nem a sajátjaikat vizsgálod. De ezek a dolgok hosszabb megbeszélést igényelnének.

8. Ezután fölhozod a viasz példáját, s ezzel kapcsolatban több mindent mondasz, hogy kifejezésre juttasd: más dolog az, amit a viasz valamely akcidentsének neveznek, s más maga a viasz vagy annak szubsztanciája, s kizárólag az elmére vagy az értelemre van szükség ahhoz, hogy magát a viaszt vagy annak szubsztanciáját elkülönítetten észleljük, nem pedig az érzékekre vagy a képzeletre.” Ám először is, abban, hogy a viasznak vagy szubsztanciájának a fogalma a viasz akcidenceinek a fogalmából megérthető, mindenki egyetért. Vajon ennek következtében a viasz tényleges szubsztanciáját vagy természetét valóban elkülönítetten fogjuk föl? Azt ugyan fölfogjuk, hogy a színen, alakon, halmazállapoton stb. kívül van valami, ami az akcidencek szubjektuma s a megfigyelt változások alanya. De hogy ez micsoda, vagy hogy milyen, azt nem tudjuk. Bizony mindig is rejtve marad, s mintegy csak találgatások alapján lehet sejteni, hogy valaminek kell a dolog mögött lennie. Ezért csodálkozom, hogyan mondhatod azt, hogy ruhaként levetve ezeket a külső formákat, (272) tökéletesebben és

evidensebb módon érted meg, mi a viasz. Mert azt ugyan észleled, hogy a viasznak vagy szubsztanciájának valami, a formáktól különböző dolognak kell lennie, de hogy mi az, azt nem észleled, hacsak nem tévesztess meg bennünket. Ugyanis e szubsztancia nem táruul föl számodra úgy, ahogyan föltáruulhat az az ember, akinek előbb csak ruháit és kalapját pillantottuk meg, amikor ezeket lehúzzuk róla, hogy megtudjuk, kicsoda, vagy milyen. Ezután, mivel úgy véled, hogy valamiképp észleled e szubsztanciát, azt kérdezem, hogyan észleled? Talán valamilyen szétfolyó, kiterjedő dologként? Mert nem valami pontszerűnek gondolod, bár olyasféle, hogy kiterjedése hol nagyobb lesz, hol kisebb. S minthogy az ilyenféle kiterjedés nem végtelen, hanem nagyon is van határa, nem valamiképp megformáltként fogod-e föl? S mivel úgy tűnik neked, hogy mintegy látod azt, nem tulajdonítasz-e neki valami, mit tudom én, miféle homályos színt? Bizonyára, miként testszerűbbnek, úgy láthatóbbnak is tekinted, mint a tiszta ürt. Ezért a te értelmed is valamiféle képzelőerő. Ha azt mondod, hogy te kiterjedéstől, alaktól és színektől függetlennek fogod föl azt, mondd meg őszintén: milyennek gondolod tehát?

Az, amit „a látott vagy az elménkel észlelt emberekről mondasz, akiknek azonban legfeljebb a kalapját vagy ruháját pillantottuk meg,” nem bizonyítja azt, hogy inkább az elme az, ami ítél, mint a képzelet. Bizony a kutya is, akiben pedig nem ismered el, hogy hasonló elme lakozik, mint benned, hasonló módon ítél, amikor nem az urát, hanem csak kalapot vagy ruhát lát. Hát mit szóljunk ahhoz, hogy bár ura áll, ül, fekszik, meghajlik, összehúzódik, elterül, mégis megismeri urát, mert bármilyen testhelyzetet foglaljon is el, az mégis ugyanaz marad, az (273) egyik helyzetében éppúgy, mint a másikban – miként a viasz? Amikor pedig a futó nyúlra vadászik, majd a lelőtt nyulat látja egészben, később megnyúzva és darabokra vágva, gondolod, nem méri fel, hogy az végig egy és ugyanaz a nyúl? Utána ezt mondod: „a színek, a keménység, s a hasonlók észlelése nem látás, nem tapintás, hanem csakis az elme belátása.” Ám legyen. Csakhogy akkor az elme ne különbözzék magától a képzelettől. Amikor pedig ehhez hozzáteszed, hogy „ez a belátás lehet tökéletlen és zavaros, de tökéletes és elkülönített is annak megfelelően, hogy jobban vagy kevésbé figyel az elme azokra a dolgokra, amelyekből a viasz áll,” ez éppen azt bizonyítja, hogy nem annak a nem tudom miféle, formáktól független dolognak az elme általi látása biztosítja a viasz világos és elkülönített megismerését, hanem lehetőség szerint valamennyi akcidentsnek s mindazon változásoknak, melyekre a viasz képes, az érzékszerveken keresztül való szemlélete. Ezek alapján biztosan föl tudjuk fogni és meg tudjuk magyarázni, mit értünk a viasz néven, de azt a csupasz vagy inkább rejtett szubsztanciát sem mi magunk megérteni, sem másoknak megmagyarázni nem tudjuk.

9. Folytatólag hozzáteszed: „De mit mondjak magáról erről az elméről, vagyis önmagáról? Az elmén kívül ugyanis semmi másnak a meglétét nem ismerem el önmagamban. Mit mondhatok hát az énről, aki – úgy látszik – ezt a viaszt oly elkülönítetten észleli? Vajon nem úgy van-e, hogy önmagam nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, méghozzá 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. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel (274) valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha az alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok. Ha az alapján ítélek így, hogy elképzelem, vagy bármilyen más alapon, az eredmény ugyanez lesz. De amit most a viasszal kapcsolatban megfigyeltem, az összes többi, rajtam kívül lévő dologra is alkalmazható.” Ezek a te saját szavaid, amelyeket azért idézek, hogy megfigyeld, ezek azt bizonyítják, hogy te abból ismered meg elkülönítetten, hogy létezel, hogy elkülönítetten látod vagy fölismered, hogy a viasz s annak akcidentsi léteznek, azt azonban nem bizonyítják, hogy te ennek nyomán fölismered azt, ki és milyen vagy – akár elkülönítetten, akár elkülönítetlenül. Azért bizonyos haszna ennek mégis volt: mert az, hogy létezel, most már nem vonható kétségbe. Közben láthatod, mennyire nagyvonalúan továbbsiklok itt, miként az előbb sem álltam meg amiatt, hogy jóllehet nem engedted meg magadban az egyedüli elmén kívül semmi másnak a létezését, és ezért a szemed, a kezed s a többi testi szervedet kizártad, mégiscsak beszéltél az általad látott, megérintett stb. viasz akcidentseiről. Ezeket azonban ténylegesen sem a szemed nélkül látni, sem a kezed nélkül megtapintani – vagy, hogy a te megfogalmazásodat alkalmazzam: elgondolni, hogy látod és megérinted – nem tudod.

Így folytatod: „Ha a viasz észlelése elkülönítettebbnek látszott annak következtében, hogy nem egyedül a látás vagy az érintés révén vált ismertté számomra, hanem többféle módon, mennyivel elkülönítettebbnek kell mondanom önmagamnak önmagam általi megismerését, ha egyszer nincs az a viasznak vagy bármely más testnek az észlelésével kapcsolatos megfontolás, amely ne bizonyítaná (275) még inkább elmém természetét.” De miként azok a dolgok, amelyekre a viasszal kapcsolatban következtettél, csak az elme létének, nem pedig az elme természetének észlelését bizonyítják, így az összes többi sem fog többet bizonyítani. Mert ha valamit ezen kívül is le akarnál vezetni a viasz és más dolgok szubsztanciájának észleléséből, csak azt fogod bizonyítani, hogy miként ama szubsztanciát csak homályosan, s mit tudom én, miként fogjuk föl, így fogjuk föl az elmét is. Olyannyira, hogy csakugyan meg lehet ismételni, amit mondtál: „az a te nem tudom én, miféled.”

Levonod a következtetést: „És íme, végül is magamtól eljutottam oda, ahová (34) el akartam jutni. Minthogy ugyanis most már tudom, hogy magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelő képesség által érzélem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján érzélem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet.” Ezt mondod te. Én azonban nem látom, honnan vezeted le, avagy miből ismered föl világosan, hogy valami mást is észlelhetsz elmédről, mint azt, hogy létezik. Továbbá az, amit az elmélkedés címe ígér, hogy általa az emberi elme a testnél ismertebbé válik, nem tudom, mennyiben teljesül. Nem annak a bizonyítása volt kitűzött célod, hogy van emberi elme, vagy hogy annak a léte a test léténél ismertebb, mivel legalábbis azt, hogy van vagy létezik, senki nem vonja kétségbe. Kétségkívül azt akartad elismertetni, hogy az elme természete ismertebb a test természeténél, és ezt mégsem váltottad valóra. A test természetével kapcsolatban fölsoroltad mindazokat, ó Elme, amiket csak (276) ismerünk, kiterjedését, alakját, térszerűségét stb. Magaddal kapcsolatban végre is mit tudsz mondani? Nem vagy testi alkotmány, sem levegő, sem szél, nem vagy mozgó, érzékelő és semmi más sem vagy. De még ezek sem olyasmik, amiket várunk ahhoz, hogy elfogadjuk őket (amelyek közül egyeseket magad cáfolsz meg). Ezek ugyanis tagadások, pedig nem azt várjuk tőled, hogy mi nem vagy, hanem azt, hogy mi vagy. Végül is azt mondod, hogy „gondolkodó dolog vagy, azaz kételkedő, állító stb.” De először is, azt mondani, hogy dolog vagy, egyenlő azzal, hogy semmi fontosat nem mondasz. Ez a szó ugyanis általános, határozatlan, bizonytalan, s nem tartozik inkább hozzád, mint bármi, ami a világon van, továbbá mint bármi, ami nem teljességgel semmi. Te dolog vagy? Ez annyit tesz, hogy nem semmi vagy. Vagy pedig – ami ugyanez –, hogy valami vagy. De a kő is nem semmi, illetőleg valami, s hasonlóképp a légy és minden más. Továbbá, azzal, hogy gondolkodónak mondod magad, fontos dolgot mondasz ugyan, ám mégsem olyat, amit korábban ne ismertünk volna, és nem is olyat, amit vártunk tőled. Ki vonja ugyanis kétségbe, hogy gondolkodó vagy? Ami rejtve marad előttünk, ami a kérdés, az a te belső szubsztanciád, amelynek az a sajátja, hogy gondolkodik. Ennélfogva nem azt kellett volna kutatnod, s még kevésbé kikövetkeztetned, hogy gondolkodó dolog vagy, hanem hogy milyen dolog is vagy te, aki gondolkodó vagy. Vagy ha azt kérnék tőled, hogy add a bornak az általánosnál pontosabb ismertetését, talán elég volna ennyit mondani: a bor folyékony dolog, szőlőfürtökből préselik ki, fehér vagy piros, édes, részegítő stb.? Nem kísérelnéd meg ezen túl földeríteni és megmagyarázni annak mintegy a belső szubsztanciáját a megfigyelhető összetétel alapján, tudniillik hogy szeszt, cukrot, borkövet és egyéb alkotórészeket kevertek össze egymással ilyen vagy olyan arányban. Hasonlóképpen, amint azt nyilván belátod, ha tőled az általánosnál, azaz az eddig meglévőnél alaposabb önismertetést várunk, (277) nem elegendő kijelented, hogy gondolkodó, kételkedő, értelmed révén belátó stb. dolog vagy, hanem az a nehéz feladat vár rád, hogy mintegy kémiai elemzéssel úgy vizsgálj meg magadat, hogy a te belső szubsztanciádat fel tudd fedezni, és meg tudd nekünk mutatni. Ha ezt valóban megteszed, akkor saját magunk fogjuk megvizsgálni, hogy magánál a testnél ismertebb vagy-e, amelyről az anatómia, a kémia és még oly sok más tudományág, annyi érzékszerv és annyi tapasztalat ad bőséges fölvilágosítást.

(...)

10. (347) A szerző válaszai az ellenvetések ötödik sorozatára

(...)

10.1. (348) Az első elmélkedés kapcsán tett ellenvetésekről

Azt állítod, egyetértesz azzal az elhatározásommal, hogy elmémet az előítéletektől megszabadítsam, lévén ez olyan elhatározás, melyben aligha találhat bárki kivétlnivalót. Ám jobbnak láttad volna, ha ezt „egyszerűen s csak néhány szóval” intéztem volna el. Mintha oly könnyű volna megszabadulni valamennyi tévedéstől, amelyet gyermekkorunktól kezdve belénk neveltek! S mintha lehetséges volna túlzott pontossággal végrehajtani azt, amit mindenki végrehajtandónak ítél! De talán csak arra akartad fölhívni a figyelmet, hogy szavakban a legtöbb ember elismeri, hogy az előítéleteket kerülni kell, ám valójában sohasem kerülik el őket, mivel visszariadnak az erőfeszítéstől és a fáradságtól, s a már egyszer igaznak elfogadott állítások közül egyetlenegy sem nyilvánítanak előítéletnek. Te remekül játszod az ő szerepüket: nem mellőzöl semmit azon érvek közül, melyeket ők elmondhatnak. (349) Eközben azonban egy olyan érved sincs, ami filozófusra vallana. Amikor ugyanis kijelented, hogy nincs szükség „csaló Isten kiagyaltására”, s arra sem, hogy „álmodunk” s más effélékre, akkor bizony a filozófus szükségesnek látná, hogy érvekkel támassza alá, miért nem vonhatók kétségbe ezek a kijelentések, vagy ha ilyen érvek nincsenek – aminthogy valóban nincsenek –, akkor inkább nem hangoztatta volna ezeket. Azt sem tette volna hozzá, hogy „elegendő” ehelyett „az emberi elme homályos voltát vagy természetünk gyöngeségét okolni”. Semmit sem használ ugyanis tévedéseink kijavításában, ha azt mondjuk,

azért tévedünk, mert elménk sötétben tapogatódzik, vagy mert természetünk gyöngé. Ezzel ugyanis nem mondunk többet, mintha azt állítanánk: tévedünk, mivel tévedéseknek vagyunk alávetve. Teljesen nyilvánvaló, hogy több haszonnal jár, ha fölfigyelünk rá – amint ezt magam is tettem –, mi mindenben tévedhetünk alkalomadtán, nehogy elhamarkodottan helyeseljünk bármit is. Egy filozófus azt sem mondta volna, hogy én, miután minden kétséges állítást hamisnak nyilvánítottam, „ahelyett, hogy egy régi előítéletet ráztam volna le magamról, inkább egy újat vettem a nyakamba.” Vagy legalábbis előbb megpróbálta volna bizonyítani, hogy ebből a feltevésből tévedés veszélye fakad. Te azonban, épp ellenkezőleg, nem sokkal ezután azt állítod, hogy nem vagyok képes önmagamtól „kicsikarni a meggyőződést”, hogy bizonytalan és hamis mindaz, amit korábban hamisnak föltételeztem, azaz, annak az előítéletnek az elfogadását, melytől féltettél. Egy filozófus nem is csodálkozott volna ezen a föltesen jobban, mint azon, ha olykor – hogy a görbe botot kiegyenesítsük – a botot az ellenkező irányba görbítjük el. A filozófus ugyanis tudja, hogy gyakorta hasznos hamis dolgokat igazként föltételezni, hogy ezáltal világítsuk meg az igazságot: mint amikor a (350) csillagászok egyenlítő, állatövet, s más köröket képzelnek az égre, amikor a geometerek az adott alakzatokhoz új egyeneseket húznak – s a filozófusok is gyakran alkalmaznak efféle fogásokat. Aki azonban ezt „agyafúrt eljárásokhoz való menekülésnek, szemfényvesztésnek, kerülő útra tévedésnek” nevezi, s azt állítja, hogy „mindez nem méltó a nyílt és igazságszerető filozófushoz”, az tanújelét adja annak, hogy ő maga nem a filozófia nyíltságával, nem is észérvekkel, hanem retorikus köntőrfalazással akar élni.

10.2. A második elmélkedés kapcsán tett ellenvetésekről

1. Itt továbbra is retorikai alakoskodást folytatsz, ahelyett, hogy észérveket használnál. Úgy teszel ugyanis, mintha élcelődnék ott, ahol komolyan beszélek, s komolyan veszed, mintha csak tényként mondtam vagy megerősítettem volna azt, amit csak kérdés formájában s mások közkeletű véleménye alapján adtam elő, hogy abból kiindulva tovább kutassak. Az a kijelentésem ugyanis, miszerint „az érzékek minden tanúságtételét bizonytalannak, sőt hamisnak kell tartani,” nagyon is komoly, s *Elmélkedéseim* megértéséhez annyira elengedhetetlen, hogy aki ezt nem akarja vagy nem tudja elfogadni, az nem alkalmas arra, hogy válasza méltó ellenvetést tegyen *Elmélkedéseimre* vonatkozóan. De különbséget kell tenni, mint ahogyan több alkalommal hangsúlyoztam, a gyakorlati tevékenység és az igazság keresése között. (351) Amikor ugyanis a gyakorlati élet a kérdés tárgya, meglehetősen ostoba dolog volna az érzékszervekben kételkedni, s csak nevetni lehet azokon a szkeptikusokon, akik az emberi viszonyokat annyira elhanyagolták, hogy barátaiknak kellett vigyázni rájuk, hogy szakadékba ne essenek. Éppen ezért, másutt figyelmeztettem arra, hogy „egyetlen, egészséges elmével rendelkező ember sem kételkedhetik komolyan e dolgokat illetően.” Amikor azonban azt vizsgáljuk, mi az, amit az emberi elme a lehető legnagyobb bizonyossággal megismerhet, az észről teljességgel idegennek látszik, hogy ne akarjuk teljes komolysággal elvetni ugyanezeket a dolgokat mint kétségbevonhatókat, sőt akár mint hamisakat, abból a célból, hogy fölfigyeljünk másokra, amelyeket nem tudunk így elvetni, s amelyek az iméntieknél bizonyosabbak s számunkra valóban ismertebbek.

Azt a kijelentésem, miszerint nem eléggé láttam be értelmemmel, ki az, aki gondolkodik, rosszhiszeműen tekintet komoly állításnak, hiszen ezt korábban már megmagyaráztam. Ugyanez igaz arra a kijelentésemre is, miszerint nem kételkedem abban, hogy miben áll a test természete, akárcsak arra, hogy teljességgel megtagadom tőle azt a képességet, hogy önmagát mozgásba hozza, amiképpen arra is, hogy a lelket szélként vagy tűzként képzelem el, s más hasonlókra, melyeket ott csak a közönséges vélekedés alapján hoztam föl azért, hogy a megfelelő időben bebizonyítsam hamisságukat.

De milyen lelkiismerettel állítod azt, hogy „én a táplálkozást, a mozgást, az érzékelést stb. a lélek körébe utaltam”, hogy azonnal hozzáfűzhesd: „Ez így rendben is van, csak az elme és test közti megkülönböztetéssel szemben legyünk óvatosak.”? Én magam ugyanis kevéssel később a táplálkozást kifejezetten egyedül a test körébe utaltam, a járást és az érzékelést pedig ugyancsak legnagyobb részben a testhez kötöm, s az ezekkel kapcsolatos működések közül semmit sem tulajdonítok a léleknek, kizárólag a gondolkozást.

(352) Milyen érvek alapján mondod ezek után, hogy nem lett volna szükség ekkora apparátusra annak bizonyításához, hogy létezem? Nekem ugyanis úgy tűnik, éppen ezek a szavaid szolgáltatják a legjobb érvet ahhoz, hogy kijelentsem: még mindig nem használtam elég nagy apparátust, hiszen nem tudtam elérni, hogy helyesen megértsd a dolgot. Amikor ugyanis azt mondod, hogy ugyanezt a következtetést bármely más cselekedetemből is levonhattad volna, igen messze jársz az igazságtól, mivel egyáltalán nem vagyok bizonyos egyetlen más tevékenységemben sem (tudniillik ama bizonyos metafizikai bizonyossággal, más ugyanis itt szóba sem jöhet), kivéve a gondolkodást. Nem lehet ugyanis például ezt a következtetést levonni: sétálok, tehát vagyok – hacsak nem annyiban, amennyiben a sétálás tudata gondolat: ez a következtetés ugyanis csak ez utóbbit vonatkozásában bizonyos, nem pedig a test mozgására nézvést, ami gyakran teljesen hiányzik, amikor álmodom, miközben mégis úgy tűnik nekem, mintha sétálnék. Olyannyira, hogy abból a tényből, hogy úgy vélem, sétálok,

teljes joggal következtetek az elme léteire, ami ezt véli, de nem a testére, ami sétál. És ez a helyzet a többivel kapcsolatban is.

2. Ezután szellemes megszemélyesítéssel nem mint teljes embert, hanem mint különválasztott lelket kezdesz kérdegetni, amivel érzésem szerint arra akarsz figyelmeztetni, hogy ezek az ellenvetések nem egy kifinomult filozófus elméjéből, hanem kizárólag a hús-vér testből származtak. Azt kérdezem tehát tőled, ó Hús, vagy bármilyen néven kívánod neveztetni magad, hát oly kevés elmeszerű van benned, hogy képtelen voltál észrevenni, amikor helyesbítettem azt a közönséges elképzelést, miszerint az, ami gondolkodik, szél vagy hasonló test lenne? Merthogy igenis helyesbítettem azt, (353) amikor kimutattam: föl lehet tételezni, hogy sem szél, sem másféle test nincs a világon, s mindazonáltal mindaz megmarad, amiből magamat gondolkodó dologként ismerem meg. Így aztán mindaz, amit ezután kérdezel – „Hogy miért nem lehetek tehát szél, miért nem tudom betölteni a teret, miért nem tudok különbözőképpen mozogni” s más hasonlóak – annyira hiábavalóak, hogy nem is igényelnek választ.

3. Az ezután következő mondataid sem hoznak jobban zavarba „Ha valamiféle kifinomult test volnék, miért ne tudnék táplálkozni?” s a többi. Azt ugyanis tagadom, hogy test volnék. Egyszerre intézem el őket, mivel nagyjából mindig ugyanazt a hangnemet használod, s nem támadod az érveimet, hanem vagy úgy állítod be, mintha egyáltalán nem is volnának, vagy megcsonkítva és részlegesen idézed őket, hogy aztán ezekből olyan nehézségekre következtess, amelyeket általában járatlan emberek szoktak az én következtetéseim vagy más, ezekhez hasonló – vagy akár ezektől különböző – érvelések ellen fölhozni, s amelyek vagy nem vonatkoznak a tárgyra, vagy már a maguk helyén megcáfoltam vagy megoldottam őket. Nincs tehát értelme, hogy minden egyes kérdésre külön-külön válaszoljak, hiszen akkor százszor kellene megismételnem a már leírtakat. Inkább csak azokról ejtek néhány szót, amelyek a nem teljesen együgyű olvasót is megállásra készíthetik. Ami pedig azokat illeti, akik nem annyira az érvek erejét, hanem inkább a szóbőséget értékelik, az ő helyeslésüket nem értékelem annyira, hogy megnyerésük végett szószátyárrá váljak.

Itt tehát először is megjegyzem, hogy nem vagy meggyőző, amikor azt mondod, hogy „az elme a testtel együtt erősödik és gyengül,” anélkül, hogy ezt bármiféle (354) érveléssel bizonyítanád. Mert abból, hogy az elme nem olyan tökéletesen működik a csecsemőnek, mint az ifjúnak a testében, s hogy a bor valamint más testi dolgok gátolják a működésben, csak az következik, hogy ameddig a testhez van kötve, szerszámként használja föl azt az okhoz a működésekhez, amelyekkel legtöbbször el van foglalva, az viszont már nem, hogy a test akár tökéletesebbé, akár tökéletlenebbé tenné. Ez a következtetés éppoly alaptalan, mintha abból, hogy a mesterember, valahányszor rossz munkaeszközt használ, rosszul dolgozik, arra következtetnél, hogy mesterségbeli jártasságát a munkaeszköz minőségéből szerzi.

Meg kell jegyeznem, ó Hús, hogy érzésem szerint egyáltalán nem érted, mit jelent az ész használata, mivel annak bizonyítása érdekében, hogy az érzékszervek hitelességét illetően nem kell gyanakodnom, a következőket mondod: „Nos, még hogyha azt is hiszem, hogy szemem használata nélkül érzékelem, amit szem nélkül nem érzékelhetünk, ez az érzéki csalódás nem mindig gyötört téged.” Mintha nem elég kételkedésre adna alkalmat, hogy néhányszor fölismertük a tévedést, és mintha lehetséges volna, hogy mindig, valahányszor tévedünk, észrevegyük tévedésünket. Hiszen a tévedés éppen abban áll, hogy azt nem tévedésnek tekintjük.

Végül, minthogy gyakran kívánsz tőlem érveket, ó Hús, miközben neked egy sincs, holott rád nehezedik a bizonyítás súlya, meg kell értened, hogy a helyes bölcselkedéshez nem szükséges mindannak hamisságát bebizonyítanunk, amit azért nem fogadunk el, mivel nem tudjuk, igaz-e. Inkább csak arra kell nagyon vigyáznunk, nehogy valamit igaznak fogadjunk el, aminek igazságát nem tudjuk bizonyítani. Így, (355) amikor elfogadom, hogy gondolkodó dolog vagyok, s ennek a gondolkodó szubsztanciának a világos és elkülönített fogalmát úgy határozom meg, hogy az egyet sem tartalmaz azon jellemzők közül, melyek a testi szubsztancia fogalmához tartoznak, ez teljesen elegendő annak állításához, hogy én, amennyire önmagam ismerem, semmi más nem vagyok, mint gondolkodó dolog, márpedig a szóban forgó második elmélkedésben egyedül ezt állítottam. Azt nem kellett elfogadnom, hogy a gondolkodó szubsztancia valamiféle eleven, tiszta, finom stb. test, minthogy egyetlen érv sem jutott az eszembe, ami erről győzőtt volna meg. Ha neked van ilyen, tárd fel előttem! Ez volna a te dolgod, s nem az, hogy tőlem követeld, hogy bizonyítsam annak hamis voltát, amit pusztán azért nem voltam hajlandó elfogadni, mert előttem ismeretlen volt. Olyan ez, mintha azt a kijelentésemet, hogy Hollandiában vagyok, csak akkor tartanád hitelre érdemesnek, ha bebizonyítom, hogy nem vagyok ugyanakkor sem Kínában, sem a világ más részén, mivel esetleg megtörténhet, hogy egy és ugyanazon test az isteni mindenhatóság folytán két különböző helyen legyen. Amikor pedig azzal folytatod, hogy nekem azt is be kell bizonyítanom, hogy az állatok lelke testetlen, s hogy a durva test semmivel nem járul hozzá a gondolkodáshoz, csak arról teszel tanúbizonyságot, hogy nemcsak azt nem tudod, kinek a tiszte a bizonyítás, hanem még azt sem, hogy kinek mit kell bizonyítania. Én ugyanis sem azt nem gondolom, hogy az állatok lelke

testetlen, sem azt, hogy a durva test semmivel nem járul hozzá a gondolkodáshoz, hanem csak azt, hogy ezeknek a kérdéseknek a vizsgálata semmiképp sem tartozik ide.

4. Itt a „lélek” szó kétértelműsége nyomán homályosságot vélsz felfedezni, amit azonban a maga helyén olyan gondosan megszüntettem, hogy itt restellném ismételni magam. Így csak annyit mondok, (356) hogy a dolgok nevei legtöbbször tudatlan emberektől származnak, így ezek nem mindig felelnek meg a dolgoknak. A mi feladatunk azonban nem az, hogy megváltoztassuk azokat, miután a használat befogadta őket, hanem csak helyesbíteni szabad jelentésüket, ha észrevevesszük, hogy azokat mások nem helyesen értik. Így az első emberek talán nem különböztették meg bennünk azt a princípiumot, amellyel táplálkozunk, növekszünk, s végrehajtjuk gondolkodás nélkül mindazt a többi dolgot, amely bennünk az állatokkal közös, attól a princípiumtól, amellyel gondolkodunk, s mindkettőt a lélek egységes nevével jelölték meg, majd a későbbiek, akik észrevették, hogy a gondolkodás a táplálkozástól különbözik, azt, ami gondolkodik, elmének nevezték el, s úgy gondolták, hogy ez a lélek fő része. Én pedig, miután észrevettem, hogy az a princípium, amellyel táplálkozunk, gyökeresen különbözik attól, amellyel gondolkodunk, azt mondtam, hogy a lélek elnevezés, mivel mindkettő értelmében használatos, kétértelmű. S azt is mondtam, hogy ha e szót speciálisan az ember elsődleges tevékenységének, azaz legfőbb formájának jelölésére akarjuk használni, akkor csak arra a princípiumra szabad érteni, amellyel gondolkodunk, s ezt többnyire az elme névvel jelöltem, abból a célból, hogy a kétértelműséget elkerüljem. Az elmét ugyanis nem a lélek egy részének tekintem, hanem annak a teljes léleknek, amely gondolkodik.

Fennakadsz, mint írod, azon, hogy „vajon úgy vélem-e: a lélek mindig gondolkodik.” De hát hogyan gondolkodnék mindig, ha egyszer gondolkodó szubsztancia? S mi csodálatos van abban, hogy nem emlékszünk azokra a gondolatokra, amelyekkel az anyaméhben, vagy mély álomban stb. volt elfoglalva, amikor még sok olyanra sem emlékszünk, amelyekről pedig tudjuk, hogy megvoltak bennünk, amíg ifjak voltunk és egészségesek, (357) s nem is álmodtunk. Az elme birtokában lévő gondolatok felidézéséhez ugyanis, amíg ez a testtel össze van kötve, az szükséges, hogy e gondolatok nyoma belevésődjék az agyba, hogy az elme azok felé fordulva vagy hozzájuk illeszkedve visszaemlékezzék. De mi csodálatos van abban, ha a csecsemőnek, vagy mély álomban levőnek az agya nem alkalmas ilyen nyomok befogadására?

Végül, ahol azt mondtam: „Talán lehetséges, hogy az, amit még nem ismerek (ti. a testem), nem különbözik énemnek attól a részétől, amelyet ismerek (ti. az elmémtől), nem tudom, erről a dologról nem vitatkozom stb.”, ellene veted: „ha nem tudod, ha nem vitatkozol róla, miért tételezed föl, hogy te nem ezekből való vagy?” Ebben hamis az, hogy én bármit is föltételeztem volna, amit nem tudtam. Ugyanis épp ellenkezőleg, mivel nem tudtam, hogy vajon a test ugyanaz-e, mint a lélek, vagy sem, erről a dologról semmit sem tételeztem föl, hanem pusztán az elmét vettem vizsgálat alá, mígnem aztán a hatodik elmélkedésben nem föltételeztem, hanem bebizonyítottam, hogy különbözik a testtől. Te pedig, ó Hús, leginkább abban vétkezel, hogy jöllehet semmiféle érved nincsen – vagy csak igen jelentéktelen – annak bizonyítására, hogy az elme nem különbözik a testtől, mégis fölteszed ezt.

5. Amit a képzeletről írtam, elég világos azok számára, akik figyelmesen olvassák, de egyáltalán nem csoda, ha azok számára, akik nem szeretnek elmélkedni, homályos marad. Figyelmeztetem azonban őket, hogy azok az ideák, melyekről azt állítottam, hogy nem tartoznak az önmagamról szerzett ismeretemhez, nem állnak ellentmondásban azokkal, melyekről korábban azt mondtam, hogy nem tudom, vajon hozzám tartoznak-e. Mivel egészen más dolog az, hogy valami énhozzám magamhoz tartozik, mint az, hogy ahhoz az ismerethez tartozik, amellyel önmagamról rendelkezem.

(358) 6. Mindazok, amiket itt előhozol, ó legkiválóbb Hús, nem annyira ellenvetésnek, mint inkább ellenmormogásoknak tűnnek, amelyek nem is szorulnak válaszra.

7. Itt is sok mindent mormogsz ellenem, de ezek ugyanúgy nem szorulnak válaszra, mint az előzők. Azok a kérdések ugyanis, amelyeket az állatokkal kapcsolatban teszel föl, nem ide tartoznak, mivel a vizsgálódó elme azt tapasztalhatja önmagán, hogy gondolkodik, azt azonban nem, hogy az állatok gondolkodnak-e vagy sem. Hanem ezt később, azok működéséből kiindulva, a posteriori vizsgálja. Nem állok meg azért, hogy megcáfoljalak azokon a pontokon, ahol következtetlenséget tulajdonítasz nekem. Beérem azzal, hogy egyszer már figyelmeztettelek: nem mindig idézel engem hűségesen. Valóban, gyakran hoztam föl olyan ismertet, amelynek alapján meg lehet állapítani, hogy az elme nem más, mint a test: nevezetesen azt, hogy az elme egész természete abban áll, hogy gondolkodik, a test egész természete pedig abban, hogy kiterjedt dolog; továbbá, hogy semmi közös sincs a gondolkodás és a kiterjedés között. Arra is gyakran világosan rámutattam, hogy az elme az agytól függetlenül is tud tevékenykedni, mivel az agynak csakugyan semmi hasznát sem lehet venni a tiszta megértésben, hanem csak a képzeletben és az érzékelésben. S jöllehet olyankor, ha a képzeletet vagy az érzékelést erős hatás éri (például, amikor az agy megzavarodik), az elme nem egykönnyen jut hozzá, hogy más dolgokat megértsen, mégis azt tapasztaljuk, hogy amikor a képzelet kevésbé erős, gyakran valami tőle teljesen

különböző dolgot látunk be értelmünkkel. Így amikor alvás közben észrevesszük, hogy álmodunk, maga az álom ugyan a képzelet műve, (359) de hogy észrevesszük, hogy álmodunk, az kizárólag az értelemnek köszönhető.

8. Itt, miként gyakran másutt is, csak azt mutatod meg, hogy nem eléggé érted azt, amit meg akarsz cáfolni. A viasz fogalmát ugyanis nem akcidenteinek fogalmából alkottam meg, hanem inkább azt akartam megmutatni, hogyan nyilvánul meg szubsztanciája az akcidenteiken keresztül, s hogy e szubsztancia tudatos és elkülönített észlelése – amilyenel Te, ó Hús, úgy látszik, sohasem rendelkezett – miben különbözik a közönséges és zavaros észleléstől. Nem tudom, miféle csalthatatlan érvben bízol, amikor azt állítod, hogy a kutya hasonló módon ítél, mint mi, hacsak nem azért gondolod ezt, mert látva, hogy az is húsból van, feltételezed, hogy mindaz, ami megvan benned, benne is megvan. Én azonban, aki semmiféle elmét nem veszek észre benne, úgy gondolom, nincs benne semmi olyasmi, ami hasonló lenne az elmében megismert dolgokhoz.

9. Csodálkozom azon, hogy itt bevallod, mindaz, amit a viaszban vizsgállok, azt ugyan „bizonyítja, hogy elkülönített ismeretem van arról, hogy létezem, azt azonban nem, ki és milyen vagyok,” mivel az egyik a másik nélkül nem bizonyítható. Nem látom be, hogy ezzel a dologgal kapcsolatban mi többet vársz, hacsak nem azt, hogy azt mondjam meg, milyen színe, szaga s íze van az emberi elmének, vagy hogy milyen sóból, kénből és higanyból van összetéve. Ugyanis azt akarod, hogy az elmét a borhoz hasonlóan „valamiféle kémiai elemzéssel” vizsgáljuk meg. Ez valóban méltó hozzád, ó Hús, s mindazokhoz, (360) akik – mivel semmit sem képesek megérteni, vagy ha igen, akkor csak zavarosan – nem tudják, mely dologgal kapcsolatban mit lehet megvizsgálni. Ami azonban engem illet, úgy gondoltam, abból a célból, hogy a szubsztancia nyilvánvalóvá váljék, semmi mást nem kell megvizsgálni, mint a szubsztancia attribútumait, olyannyira, hogy minél több attribútumát ismerjük valamely szubsztanciának, annál tökéletesebben értjük meg a szubsztancia természetét. S mivel a viaszban sok különböző attribútumot tudunk megkülönböztetni – az egyik, hogy fehér, a másik, hogy kemény, a harmadik, hogy a keményből folyékonnyá válik stb. –, így az elmében is ugyanennyi van, az egyik a viasz fehérségét képes megismerni, a másik annak keménységét, a harmadik a keménység változásait vagyis a cseppfolyósodást stb. Megismerheti ugyanis valaki a keménységet, aki ettől még a fehérséget nem ismeri – például a vakon született ember –, s ugyanezt elmondhatjuk a többi attribútummal kapcsolatban is. Ennek alapján világosan le lehet vonni azt a következtetést, hogy egy dologban sem találunk annyi attribútumot, mint amennyit elménkben találunk, mivel bármennyit ismerünk is meg bármely más dologban, ugyanannyit számolhatunk meg az elmében is azáltal, hogy emezeket megismeri, s éppen ezért, az ő természete valamennyi dologé közül a legismertebb.

Végül itt futólag kifogásolod, hogy „jóllehet nem ismerem el, hogy az elmén kívül van bennem valami, mégis beszélek a viaszról, amelyet látok, amelyet érintek, ami pedig szem és kéz nélkül nem lehetséges.” De meg kellett volna jegyezned – erre ugyanis én gondosan felhívtam a figyelmet –, hogy itt nem arról a látásról s tapintásról van szó, amely az érzékszervek működésével megy végbe, hanem egyedül a látás s tapintás gondolatáról, amelyhez – mint naponta tapasztaljuk álmunkban – azok a szervek nem szükségesek. Nem is valószínű, hogy ezt nem jegyezted meg, hanem csak arra akartál figyelmeztetni, hogy gyakran milyen abszurd (361) és igazságtalan csúfolódásokat agyalnak ki azok, akik nem annyira azon szorgoskodnak, hogy megértsenek, hanem hogy megtámadjanak valamit.

(...)

11. (412) Az ellenvetések hatodik sorozata

Miután mind *Elmélkedéseidet*, mind az eddigi ellenvetésekre adott válaszaidat figyelmesen átolvastam, maradt még néhány nehézség, amelyek megszüntetését örömmel venném tőled.

(413) Először is, annak alapján, hogy gondolkodunk, nem látszik olyannyira bizonyosnak, hogy létezőnk. Annak érdekében ugyanis, hogy bizonyos légy abban, hogy gondolkodol, tudnod kell, mi az, hogy gondolkodni, vagyis mi a gondolkodás, vagy mi a te létezésed. Amikor azonban még nem tudod, mik ezek, miképp tudhatnád, hogy gondolkodol vagy hogy létezel? Amikor tehát, azt mondván: *gondolkodom*, nem tudod, mit mondasz, s amikor, hozzátéven: *tehát vagyok*, ismét nem tudod, mit mondasz, sőt mi több: azt sem tudod, vajon mondasz vagy elgondolsz-e valamit – mivel ehhez szükségesnek látszik, hogy tudjad, hogy tudod, mit mondasz, továbbá, hogy legyen ismereted róla, hogy tudod, hogy tudod, mit mondasz, és így tovább a végtelenig –, nyilvánvaló, hogy nem tudhatod, vajon létezel-e, vagy még azt sem, vajon gondolkodol-e.

(...)

(416) A hatodik nyugtalanító nehézség a megítélés vagy a szabadság semlegességéből fakad, ami szerintem nem a döntés tökéletességéhez, hanem tökéletlenségéhez tartozik hozzá, olyannyira, hogy ez a semlegesség rögtön

meg is szűnik, valahányszor az elme világosan fölismeri, mit kell hinni, tenni vagy kerülni. Ha ezeket elismerjük, akkor vajon nem szünteted-e meg ezáltal (417) Isten szabadságát, amelytől elvitatod azt a semlegességet, amellyel inkább ezt a világot teremti, mint egy másikat, vagy hogy egyáltalán semmilyen világot nem hoz létre? Márpedig a hit azt tanítja, hogy Isten öröktől fogva semleges volt azt illetően, hogy egy vagy számtalan világot hozzon-e létre, vagy esetleg egyet sem. De ki kételkedhetik abban, hogy Isten mindig a legvilágosabb belátással látja már előre, mit kell tennie, s mit kerülnie? Tehát a dolgok legvilágosabb látása vagyis észlelése sem szünteti meg az ítélőképesség semlegességét, márpedig, ha ez nem illetheti meg az emberi szabadságot, akkor az istenihez sem illik, mivel a dolgok lényegei – a számokhoz hasonlóan – oszthatatlanok és változhatatlanok. Következésképpen a semlegesség nem kevésbé foglaltatik benne az isteni, mint az emberi ítélőképesség szabadságában.

(...)

A nyolcadik nehézség az ötödik sorozat ellenvetésre adott válaszból fakad. Miképp lehetséges, hogy a geometria vagy a metafizika igazságai, ahogyan magad is állítottad, változhatatlanok és örökkévalók, ám mégsem függetlenek Istentől? Mert az okság (418) mely fajtájával függnek Istentől? Vajon Isten képes lett volna előidézni, hogy a háromszög természete ne létezzen? S mi módon, kérdem én, tehette volna – öröktől fogva – meg, hogy kétszer négy ne legyen nyolc? Vagy hogy a háromszögnek ne három szöge legyen? Ezek az igazságok mármost vagy kizárólag az értelemről függenek, amennyiben elgondolja őket, vagy a létező dolgoktól, vagy függetlenek, mivel Isten aligha idézhette volna elő, hogy ezen lényegeket vagy igazságokat bármelyike is ne léteznék öröktől fogva.

(...)

12. (422) Válasz az ellenvetések hatodik sorozatára

1. Kétségkívül igaz az, hogy „senki sem lehet bizonyos afelől, hogy gondolkodik vagy hogy létezik, ha nem tudja, mi a gondolkodás és mi a létezés”. Nem azért nem, mert reflexív, vagy bizonyítás révén megszerzett tudás szükségeltetné hozzá – s még kevésbé ama önmagára vonatkozó tudás tudása, ami által tudjuk, hogy tudunk, továbbá hogy tudjuk, hogy tudjuk hogy tudjuk, és így a végtelenig. Efféle tudással semmiféle dologról nem rendelkezhetünk. Teljességgel elegendő azonban, ha ezt ama belső megismerés révén tudjuk, amely az önmagára vonatkozó megismerést mindig megelőzi, és amely – ami a gondolkodást és a létezést illeti – olyannyira veleszületett minden emberrel, hogy noha időnként, amikor az előítéletek elhomályosítják látásunkat, s inkább a szavakra, mintsem a szavak jelentésére figyelünk, kiagyalhatjuk, hogy nem rendelkezünk e megismeréssel, ám az mégsem lehetséges, hogy ténylegesen ne rendelkezünk vele. Amikor tehát valaki fölfigyel arra, hogy gondolkodik, s ebből arra következtet, hogy létezik, még ha addig esetleg nem is tette fel soha a kérdést, mi a gondolkodás, sem azt, mi a létezés, mégsem lehetséges, hogy ne ismerje mindkettőt kielégítően ahhoz, hogy e tekintetben az ki ne elégítse őt.

(...)

(431) 6. Ami a döntés szabadságát illeti, teljesen más módon van az jelen Istenben, mint bennünk. Isten akaratát illetően ugyanis ellentmondást jelent az, hogy nem volt öröktől fogva semleges (432) mindannak tekintetében, amit véghezvitt vagy ami valaha is végbemege, mivel nincs az a jó vagy igaz dolog, amit hinnünk vagy tennünk vagy kerülnünk kell, melynek ideája előbb lett volna az isteni értelemben annál, hogy az isteni akaratban létrejött az elhatározás, mely előidézi, hogy ama dolog úgy legyen. Nem időbeli elsőségről beszélek persze, s nem is arról, hogy a rend vagy a természet vagy az ésszerű megfontolás értelmében előbb lett volna – amint ezt olykor állítják –, mintha a jónak amaz ideája kényszerítette volna Istent arra, hogy inkább az egyiket válassza, mint a másikat. Hiszen, példának okáért, nem azért akarta a világot időben teremteni, mivel ezt jobbnak látta annál, hogy öröktől fogva teremtsen. De azt, hogy a háromszög három szöge egyenlő legyen két derékszöggel, ismét nem azért akarta, mivel fölismerte, hogy másként nem lehetséges stb. Épp ellenkezőleg: mivel időben akarta megteremteni a világot, ezért jobb ez annál, mintha öröktől fogva teremtsen volna, és mivel azt akarta, hogy a háromszög három szöge szükségképp egyenlő legyen két derékszöggel, ezért van, hogy ez igaz, s másként nem lehet. S ez minden más esetben is igaz. Ezzel szemben nem hozható föl ellenvetésként az, hogy, mondjuk, a szentek érdemei az oka annak, hogy örök életben részesülnek. Mert ez érdemek sem olyképp okok, hogy Istent kényszerítsék valaminek akarására, hanem annak az okozatnak az okai, amelynek, hogy okai legyenek, ezt Isten öröktől fogva akarta. És így a legfőbb semlegesség Istenben a legfőbb érv mindenhatósága mellett. Ami pedig az embert illeti, mivel Isten már eleve meghatározta minden jó és minden igaz természetét, s akaratát nem irányulhat másra, nyilvánvaló, hogy annál szívesebben – s ennél fogva annál szabadabban – fogja át a jót és a rosszat, minél világosabban látja azt, s hogy csak akkor semleges, amikor nem tudja, mi jobb, vagy mi

igazabb, vagy legalábbis amikor nem látja ezt annyira mélyrehatóan, hogy ne kételkedhetne felőle. Ennélfogva az emberi szabadságot teljesen másfajta semlegesség illeti meg, mint az isteni szabadságot. S annak sincs jelentősége, hogy a dolgok lényegét oszthatatlannak mondják. Mert először is, egyetlen lényeg sem illetheti meg Istent és a teremtményeket ugyanabban az értelemben. S végül is a semlegesség nem tartozik az emberi szabadság lényegéhez, mivel nemcsak akkor vagyunk szabadok, amikor a helyzettel kapcsolatos tudatlanságunk semlegessé tesz bennünket, hanem a legnagyobb mértékben akkor is, amikor a világos észlelés valaminek követésére késztet bennünket.

(...)

(435) 8. Ha figyelmünket Isten fölmérhetetlenségére összpontosítjuk, nyilvánvalóvá válik, hogy egyáltalán semmi sem lehet, ami ne függne tőle: nemcsak a szubsztanciák, hanem mindenfajta rend, törvény, valamint a jó és az igaz is tőle függ. Másként ugyanis – amiként röviddel ezelőtt mondtam – nem volna teljességgel semleges mindannak teremtését illetően, amit teremtett. Mert ha valaminek a jósága megelőzte volna előzetes rendelkezését, épp ez a jóság determinálta volna őt annak megcselekvésére, ami a legjobb. Márpedig épp ellenkezőleg: mivel maga határozta meg, (436) miket kell megcselekedni, ezért – ahogyan a Teremtés könyvében olvassuk – *jók ezek tulajdonképpen értelemben*, azaz, jóságuk elve attól függ, hogy Isten így akarta megcselekedni őket. S nem szükséges megkérdezni, az okság mely fajtája révén függ ez a jóság – vagy akár mind a matematikai, mind a metafizikai igazságok – Istentől. Minthogy ugyanis azok állítottak össze listákat az okok fajtáiról, akik talán nem fordítottak kellő figyelmet az okságnak erre a fajtájára, nem volna csoda, ha semmilyen nevet nem alkottak volna meg számára. De mégis, alkottak ilyen nevet: ható oknak nevezhetjük, ugyanazon az alapon, amiért a királyt a törvényt létrehozó *hatóságnak* nevezzük, még ha maga a törvény nem is fizikai létező, hanem – ahogyan mondják – morális létező. Azt is szükségtelen megkérdeznünk, milyen módon tehette volna meg Isten öröktől fogva azt, hogy kétszer négy ne legyen nyolc stb. Megvallom, ezt értelmünkkel nem láthatjuk be. Ugyanakkor azonban értelmünkkel nagyon is belátom, hogy egyáltalán semmi nem lehetséges a létezők bármely nemében, ami ne függne Istentől, s így könnyű volt Isten számára bizonyos dolgokat úgy rendezni el, hogy mi, emberek ne láthassuk be értelmünkkel, hogy ezek másként is lehetnének, mint ahogyan vannak. Ezért az észtl teljességgel idegen volna, ha annak alapján, hogy ezt sem nem értjük meg, sem nem látjuk azt, hogy meg kellene értsük, azt illetően is kételkednénk, amit nagyon is belátunk értelmünkkel. Ezért aztán azt sem kell föltételezni, hogy „az örök igazságok az emberi értelemről, vagy más létező dolgoktól függenek”, mert csakis Istentől függenek, aki ezen igazságokat öröktől fogva, mint legfőbb törvényhozó alkotta meg.

(...)

13. (451) Az ellenvetések hetedik sorozata a szerző válaszaival, avagy Értekezés az első filozófiáról

(...)

(477) Miután – ahogy mondod – mindentől, ami régi, elbúcsúztam, így kezdek filozofálni: *vagyok, létezem; vagyok, míg gondolkodom. Ez az ítélet (478) „Én létezem”, valahányszor kimondom vagy elmémmel megragadom, szükségképp igaz.*”

Ez ragyogó, kimagasló férfiú. Elfoglalod az arkhimédészi pontot: a világot, ha tetszik, kétségkívül megingatod. Íme, inog is már minden! Ámde, kérdelem én (mert úgy vélem, mindenben a lényegre összpontosítasz, hogy módszeredben ne legyen semmi oda nem illő, semmi, ami ne függne össze a többi résszel, semmi, ami ne volna szükségszerű), miért említetted az elmét, amikor azt mondod: „elmémmel megragadom”? Hát nem parancsoltad száműzetésbe a testet és az elmét? De talán ez elkerülte figyelmedet: olyannyira nehéz – még a gyakorlottak számára is – elfelejteni teljesen mindazt, amihez gyerekkorunktól fogva hozzászoktunk, hogy talán még nekem, tapasztalatlan embernek is – ha meginognék – volna okom reménykedni.

(...)

13.1. (479) Megjegyzés

Így kezdek filozofálni: vagyok, gondolkodom. Vagyok, míg gondolkodom. (480) Megjegyzendő, hogy a szerző itt elismeri, a filozofálás kezdetének, vagyis annak kiindulópontjaként, hogy valamely szilárd kijelentést tegyünk, én a saját létezés megismerését tekintetem. Elismeri, de csak azért, hogy világos legyen: ő más helyeken, ahol azt tulajdonította nekem, hogy e kezdetnek én valamennyi kétes dologról való pozitív vagyis állító lemondást tekintetem, olyasmit állított, ami ellentmond annak, amit valójában gondolt. Nem teszem hozzá, milyen

kifinomultnak mutatta be bölcselkedésem kezdetét: vagyok, gondolkodom stb. Eléggé fölismerhető ugyanis mindenben az őszintesége, még akkor is, ha én hallgatók.

„Miért emlited az elmét, amikor azt mondd »az elmével megragadni«? Hát nem parancsoltad száműzetésbe a testet és az elmét?” Korábban már utaltam arra, hogy szerzőnk az *elme* szó kapcsán köszörüli elméjét. Ám az *elmével megragadni* kifejezés itt csak annyit jelent, mint *gondolkodni*. Ezért szerzőnk téved, amikor azt feltételezi, hogy az *elmét* mint az ember részét említem. Ezen túlmenően, még ha a testet és az elmét minden mással együtt kezdetben elvettem is mint kétségeseket, vagy mint olyanokat, amiket még nem fogtam föl világosan, ez nem akadályozza annak, hogy később ne foglalkozzam velük újra, tudniillik ha sikerül világosan fölfogni őket. Ámde szerzőnk ezt nem érti, mivel azt gondolja, hogy a kétely olyasvalami, ami elválaszthatatlanul benne van bizonyos tárgyokban. (...)

3. fejezet - Utószó

Levelezésének tanúsága szerint először 1629-30-ban tett Descartes kísérletet arra, hogy metafizikai gondolatait „kis értekezéssé” formálja.ⁱ Nem tudjuk pontosan, meddig jutott el e terve megvalósításában, az azonban bizonyos, hogy ugyanebben az időben általános módszertani kérdések is foglalkoztatták, 1630-tól kezdve pedig elsősorban természettudományos kutatásokat folytatott. E kettős irányú kutatás eredménye lett egyrészt a hagyatékában megtalált *Szabályok az értelem vezetésére* (Regulae ad directionem ingenii) című értekezés, másrészt pedig *A világ avagy tanulmány a fényről* (Le Monde ou Traité de la Lumière) című írás, melynek közzétételétől a Galilei-per hatására állt el, s melynek anyagát később jórészt beépítette abba az 1637-es kötetbe, melynek előszava *Értekezés a módszerről* (Discours de la méthode) címen, szinte önálló művé válva, olvasottság tekintetében mára már kétségkívül minden más Descartes-művet háttérbe szorított.

Descartes tehát valószínűleg korai metafizikai értekezését is éppúgy félretette, mint első módszertani írását, csak hogy míg ez utóbbi ott volt a Stockholmban föltárt hagyatékban, addig az előbbire csak következtetni lehet a *Szabályok*-beli néhány elszórt megjegyzésből, illetve a későbbi metafizikai tanításból, nem utolsósorban abból, amit az *Értekezés* negyedik része tartalmaz. Mivel azonban e mű *életrajzi* értelemben vett hitelessége megkérdőjelezhető, ezért egyáltalán nem bizonyos, hogy amit Descartes e műben korábbi metafizikai gondolataiként ír le, azok teljes egészükben híven tükrözik a „kis értekezés” fő gondolatait. Ami az *Értekezés* metafizikai gondolatmeneteit illeti, Descartes azzal, hogy papírra vetette őket, sokkal inkább a jövő, mintsem a múlt felé fordult. Hiszen – amint azt az *Elmélkedések* olvasókhöz írott előszavában olvashatjuk – „ezzel a művel nem az volt a célom, hogy e kérdéseket kimerítően tárgyaljam, hanem csak az, hogy érzékeljem, s az olvasók ítéletéből kikövetkeztessen, milyen módon kell majd a későbbiekben tárgyalnom őket.” Az ott kifejtetteket azonban semmiképp sem lehet a definitív tanításként értékelni: „oly kevésbé járt, s az általános szokásoktól oly távol eső utat választottam e kérdések kifejtésére, hogy véleményem szerint nem lett volna hasznos francia nyelven, s mindenki által olvasható írásban tárgyalni őket részletesebben, nehogy esetleg gyengébb elmék is követni akarjanak.”ⁱⁱ Ezzel egybecseng Descartes egy másik megnyilatkozása az *Értekezés* és az *Elmélkedések* viszonyáról: „A módszerről szóló értekezésben ezen elmélkedéseknek csak kivonata található, amelyet ez utóbbi mű által kell értelmezni.”

Nos, „ez utóbbi mű” – egy Mersenne atyához írott levél tanúsága szerint – 1639-re gyakorlatilag elkészült. Már ebben a levélben tudatja Mersenne-nel különös szándékát, hogy megjelentetése előtt el szeretné juttatni művét különböző teológusokhoz, hogy javaslataikat a végleges szöveg kialakításakor figyelembe tudja venni.ⁱⁱⁱ Az *Elmélkedések* szövegét végül is 1640. november 11-én küldte el Mersenne-nek egy levél kíséretében, melyben közli, hogy a legmegfelelőbbnek látszó cím *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia* volna, „mivel nem tárgyalom Isten s a lélek kérdését elkülönítetten (en particulier), hanem általában mindazokat az első dolgokat tárgyalom, amelyeket a filozofálás során megismerhetünk.”^{iv} Ugyanezzel a levéllel küldte el Descartes a Sorbonne doktoraihoz írott levél s az olvasókhöz címzett előszó kéziratát, míg annak a szinopszisnak a kéziratát, amelyben összefoglalja „mindazt, amit a lélek halhatatlansága kapcsán” bizonyított, s mindazt, amit ehhez hozzá tud fűzni fizikájának fölvázolása révén, 1640. december 31-én küldte el. Mersenne feladata volt ezek után eljuttatni a kéziratot a kiválasztottaknak, s összegyűjteni a válaszokat. Az első kiadás, amely 1641. augusztus 28-án Párizsban jelent meg, a következőket tartalmazta: Levél a Sorbonne doktoraihoz, Előszó az olvasóhoz, a Mersenne által összeállított index, Szinopszis, a tulajdonképpeni *Elmélkedések*, valamint hat sorozat ellenvetés a válaszokkal. A mű teljes címe az első kiadásban *Renatus Des-Cartes Elmélkedései az első filozófiáról, amelyben bizonyítást nyer Isten létezése s a lélek halhatatlansága* (Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur). Az ellenvetések szerzői a következők voltak.

Az első sorozat szerzője Caterus, alkmari püspök, aki nevének elhallgatását kérte. Hozzá nem Mersenne juttatta el a kéziratot, hanem Descartes két harlemi teológus ismerőse, akik maguk nem vállalkoztak kommentár írására, hanem ehelyett továbbadták a művet följobbvalójuknak.

ⁱDescartes életútjáról s önálló gondolkodóvá válásáról részletesebb leírást talál az érdeklődő olvasó az *Értekezés a módszerről* kommentált kiadásában: Budapest, Ikon kiadó, 1992. 2–9. o.

ⁱⁱÉrdemes itt megjegyezni, hogy annak ellenére, amit az *Értekezés* bevezető soraiban a „józan ész” egyenlőségéről félig ironikusan, félig komolyan írt, Descartes-nak szinte hihetetlenül rossz véleménye volt olvasóiról: „sokak judiciuma oly kevésbé kiművelt, hogy inkább az előbb hallott nézetektől hagyják meggyőzni magukat – bármennyire hamisak s az észről idegenek legyenek is ezek –, mintsem amazok igaz s szilárd cáfolatától, amit később hallottak...”

ⁱⁱⁱAT II. 622. o. E szándék elsősorban annak az – anarchista tudományelméletbe illő – elemzésnek a fényében különös, amit az *Értekezés* VI. részében a filozófus-közösség várható reakciójáról olvashatunk.

^{iv}AT III. 235. o.

A második sorozat ellenvetés szerzői Mersenne környezetében élő teológusok és filozófusok voltak, akiknek megjegyzéseiből maga Mersenne állította össze a sorozatot úgy, hogy közben maga is írt néhány ellenvetést.

A harmadik sorozat ellenvetés szerzője nyilvánvalóan azok közé tartozott, akikkel kapcsolatban Descartes 1641. március 4-én a következő, méltatlankodó megjegyzést írta Mersenne-nek: „Végtére is azért küldtem el Önnek ezt az írást, hogy megismerjem a Sorbonne doktorainak ítéletét, s nem azért, hogy hosszasan vitatkozzassak azokkal a kis szellemekkel (les petits esprits), akik még nagyon szívesen tennének nekem ellenvetéseket.” Thomas Hobbesről van szó, akinek Mersenne azért adta oda „ezt az írást”, mert épp Párizsban tartózkodott akkor, amikor Descartes kézírata megérkezett.

A negyedik ellenvetés-sorozat szerzője volt a legfontosabb s a legérdekesebb Descartes számára: Antoine Arnauld, az a fiatal teológus, aki korábban már érdeklődéssel olvasta az *Értekezést*, s aki a későbbiek során – Descartes halála után – is védelmébe vette ez írások szerzőjét s nézeteit mind Malebranche Descartes-interpretációjával, mind a karteziánus filozófiát hivatalosan elítélőkkel szemben. Különös érdekessége az ő ellenvetéseire adott descartes-i válasznak az, hogy Mersenne az oltáriszentséggel foglalkozó részt az első kiadásból – óvatosságból – kihagyta.

Az ötödik sorozat ellenvetés szerzője Mersenne barátja, az empirizmus felé hajló, mérsékelt szkeptikus Pierre Gassendi, aki amellet, hogy mint pap kora neves hitszónoka volt, behatóan foglalkozott a matematikával s a természettudományokkal is, s aki Epikurosz nyomán egyfajta atomista anyagelméletet dolgozott ki.

Nem sokkal az *Elmélkedések*-kötet lapjain folytatott polémia után Gassendi írt még egy, az első ellenvetéseknél is hosszabb választ, amelyet kezdetben kéziratban köröztetett, majd 1644-ben Amszterdamban – együtt az ötödik sorozat ellenvetéssel s a rá adott válaszokkal – *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* címen ki is adott.

A hatodik sorozat ellenvetést maga Descartes állította össze Mersenne köréhez tartozó gondolkodók ellenvetéseiből.

Amint ez már az eddigiekből is világossá válhatott, az első kiadással kapcsolatos munkálatok java részét Mersenne vállalta magára, úgy, hogy Descartes levélben instruálta volt La Flèche-i iskolatársát. Ezzel azonban az is együtt járt, hogy Descartes maga a ténylegesen kinyomtatásra kerülő kéziratot már nem láthatta. Nyilvánvalóan ez is hozzájárult ahhoz, hogy 1642. január 19-én, amikor az első nyomtatott példányok eljutottak Descartes-hoz Hollandiába, ő már az ottani, második kiadást készítette elő, amely végül is 1642 májusában a következő címmel jelent meg: *Renatus Descartes Elmélkedései az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s a léleknek a testtől való különbsége* (Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur). A változtatást elsősorban az indokolta, hogy többen is fölhívták Descartes figyelmét arra, hogy a lélek halhatatlanságának megígért bizonyítása mint ilyen nem található meg a műben. Másrészt az ellenvetések köre is bővült, méghozzá a jezsuita Bourdin atya ellenvetéseivel, aki Párizsban tanított fizikát és matematikát, s aki korábban már a *Dioptri*ka kapcsán vitába keveredett Descartes-tal. Bourdin magát a kéziratot nem láthatta, vitairatát, amelyet Párizsban kézíratos formában terjesztettek, s amelyre Descartes aztán fölháborodottan reagált, kérve, juttassák el az írást hozzá, az első kiadás alapján írta. Descartes fölháborodása olyan nagy volt, hogy nem is elégedett meg a válaszok megadásával, hanem még külön levelet is írt Dinet atyához, aki akkortájt a jezsuiták párizsi tartományi főnöke volt, hogy tisztázza azokat a körülményeket, amelyeknek köszönhetően, heves viták középpontjába került. Mindennek persze inkább csak történeti jelentősége van, arról tanúskodik, mennyire komolyan gondolta Descartes az Arnauld-nak adott válaszát záró megjegyzését: „merem remélni, hogy eljön még az idő, amikor a valóságos akcideneket állító nézetet az észről idegenként, fölfoghatatlanként, s a hit szempontjából igen bizonytalanoként üzik majd ki a teológusok a viták terepéről, s helyébe az én nézeteimet fogadják majd el bizonyosként és kétségbevonhatatlanként.”

E hetedik ellenvetés-sorozaton kívül időközben született még egy ellenvetéseket tartalmazó levél, amelyet Descartes – válaszával együtt – egy ideig szintén meg akart jelentetni a második kiadásban. E levél szerzője, aki a Hyperaspistes álnév mögé rejtőzött, matematikus s Gassendi barátja volt. E levél, s a rá adott válasz – *Responsio ad Hyperaspistem* – azonban végül mégsem került be a második kiadásba, így csak az Adam-Tannery kiadás III. kötetében olvasható.

Nem sokkal a latin kiadások megjelenése után elkészült a mű francia nyelvű változata is. Duc de Luynes, egy fiatal nemes volt az, aki az *Elmélkedések* főszövegét lefordította, míg Clerselier, aki később Descartes hagyatékát is gondozta, lett az ellenvetések és a válaszok fordítója. Descartes 1644-es, franciaországi tartózkodása során látta, s autorizálta e fordításokat, amelyek – a hetedik sorozat ellenvetés és a Dinet-levél

nélkül – 1647-ben jelentek meg a következő címen: *René Descartes-nak az első filozófiát érintő metafizikai elmékedése, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s az emberi léleknek a testtől való valóságos különbsége* (Les Méditations Métaphysiques de René Descartes, touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées). Az olvasóhoz írott szerzői előszót a kiadó előszava váltotta föl.

Az a kötet, amelyet a Kedves Olvasó a kezében tart, középpont helyezkedik el a kiadási gyakorlatban legtöbbszörre alkalmazott két megoldás között. Vannak ugyanis olyan, gyakran kétnyelvű kiadások, amelyek csak az *Elmékedéseket* tartalmazzák^v –, s vannak olyanok, amelyek valamennyi ellenvetést és választ tartalmazzák.^{vi} Én, a magam részéről, alapvetően azon a véleményen vagyok, hogy a nem szakfilozófus olvasó számára elsősorban maga az *Elmékedések* fontos, hiszen Descartes végül is nem az egész kötetet, hanem csak magát e művet szerkesztette meg igen gondosan egy jól meghatározott cél elérése érdekében, hogy tudniillik azt az olvasót, akinek gondolkodását – óhatatlanul – előítéletek határozzák meg, hozzásegítse ahhoz, hogy fokozatosan „zárójelbe tegye” ezeket az ifjúkora óta beléivódott gondolkodási szokásokat, s hogy – miután az értelem természetes világossága által megvizsgálta őket – vagy újakkal helyettesítse, vagy eredeti funkciójukba visszahelyezze őket. Az elérni kívánt cél tehát nem feltétlenül az egész tudomány-építmény lebontása, hanem sokkal inkább annak újraalapozása. Ez pedig kétségkívül az önálló gondolkodás értelmében vett felnőtté válást jelenti, a *sapere aude!* – merj tudni! – értelmében vett felvilágosodást, amely semmiképp sem azonosítható minden további nélkül a történeti korszak értelmében vett felvilágosodással. Descartes – ha valamilyen értelemben akkor csakis – e tágabb értelemben, nevezhető a felvilágosodáshoz tartozó gondolkodónak, ám ez a felvilágosodás lezárulatlan, lezárulhatatlan folyamat, amely lényegében véve minden egyes nemzedékkel előlről kezdődik. Ebben az értelemben lehet beszélni – Husserlt parafrázálva – karteizianizmusról ott, ahol Descartes tényleges gondolatmenetei akár már valamennyien érvényüket veszítették, s ebben az értelemben van igaz a J.-M. Beyssade-nak, amikor úgy fogalmaz, hogy „a *Metafizikai elmékedéseket* olvashatjuk önmagukért, mindennemű történetieskedés nélkül is. Az *Elmékedések* a jelen számára íródtak, s az a jelen, amelyhez tartoznak, az alapelvek időtlen jelene, amely mindig aktuális vagy mindig inaktuális – ki hogyan szereti.”^{vii}

E kötet elsődleges célja tehát e „permanens felvilágosodás” elősegítése az *Elmékedések* példászerű gesztusának újból hozzáférhetővé tételével. Ez azonban semmiképp sem jelenti azt, hogy el kellene zárni az utat az e mű közvetlen filozófiai kontextusát jelentő kortársi viták megismerése s földolgozása előtt. Ezt a célt szolgálja a bő válogatás az ellenvetésekből s válaszokból, amelynek összeállítása során elsődlegesen az a szempont vezetett, hogy a filozófiailag legrelevánsabbnak tűnő gondolatmeneteket gyűjtsem össze. Ugyanakkor nem tudtam ellenállni a kísértésnek, s lefordítottam az Arnauld-vitának az oltárszentség magyarázatával foglalkozó részét is, amelyet csak a második kiadás tartalmazott, s amely Descartes gondolkodói tartásának egy talán kevésbé ismert vonására irányítja rá a figyelmet. Nem akartam a feledés homályában hagyni a Hobbess-zal illetve a Gassendival folytatott vita anyagának Mátrai László és Zsilka János által készített régebbi fordítását sem, így ezeket is fölvettem a kötetbe, jóllehet erősen átdolgozott formában. Az olvasó furcsa lábjegyzeteket is talál a kötetben, noha Descartes természetesen semmiféle lábjegyzetet nem írt az *Elmékedések*hez. Nos, 1896-ban publikálta először Ch. Adam azt a kéziratot, amely Magnus Crusius göttingeni teológus hagyatékából került elő, s amely Franciscus Burmannak (1628–1679), az akkor húszéves teológushallgatónak Descartes-tal 1648. április 16-án Egmondban folytatott beszélgetését rögzíti. Burman e beszélgetést négy nappal később fölelevenítette Johannes Clauberg előtt, aki azt írásba is foglalta, s ennek az írásos változatnak másolata a göttingeni kézirat. E kézirat nagyobbik része az *Elmékedések* illetve a válaszok szövegére vonatkozik, kisebb része érinti az *Értekezés a módszerről* s a *Filozófia alapelvei* című művet. A „Burman(n)” kezdetű jegyzetek ennek a kéziratnak az *Elmékedésekre* vonatkozó részét tartalmazzák, ahol is a zárójelben szereplő szám az Adam-Tannery kiadás V. kötetének oldalszáma. Az „O” betű Burman *objectióját*, az „R” Descartes *responsió* ját jelzi, ahol pedig egyik betűvel sem találkozunk, ott Descartes önkomentárjával van dolgunk.

Végül álljanak itt az *Elmékedések* fordítása során alapul vett kiadás adatai:

Oeuvres de Descartes Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. *Meditationes de prima philosophia*. VI. Nouvelle présentation. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964.

^vIlyen például a Meiner Verlag egyik *Meditationes*-kiadása: *Meditationes de prima philosophia*. Lt.-Dtsch. PhB 250a. Hamburg, 1977.

^{vi}Például a Meiner Verlag másik kiadása: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. PhB 27. Hamburg, 1972.

^{vii}Descartes: *Méditations métaphysiques*. Paris, Flammarion, 1979. 15. o.

4. fejezet - Tájékoztató irodalomjegyzék

Átfogó Descartes-bibliográfia a G. Sebba által összeállított *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*. Den Haag: M. Nijhoff, 1964.; Az 1960–70 közti időszak irodalmának áttekintését adja H.

Caton könyve függelékében (223–244. o.)

1. I. A XVI-XVII. század társadalmáról, világképéről, a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetről a következő művek adnak első tájékoztatást

1. Hajnal István: *Az újkor története*. Budapest, Akadémiai, 1988. (1936)

2. M. Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat, 1982.

A vallások jelentőségét emeli ki az evilági tevékenységhez való viszony megváltozása tekintetében. Ezzel szemben az írásbeliség szerepét hangsúlyozza:

2a. Hajnal István: *Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés*. In: *Medvetánc*, 2 (1982) 2-3. szám, 321–352. o.

3. F. Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

2. II. Descartes filozófiájának a XVII. század szellemi életébe való belehelyezését könnyítik meg a következő munkák

1. Brunschwig: *Spinoza et ses contemporains*. Paris, Alcan, 1923.

2. E. A. Burt: *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. London–Henley, Routledge & Kegan Paul, 1924.

3. E. Cassirer: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Stockholm, Bermann-Fischer Verlag, 1939.

4. R. Lenoble: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. Paris, Vrin, 1943.

5. E. Gilson: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1951.

6. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*. The Hague, Nijhoff, 1954.

7. E. J. Dijksterhuis: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin, Göttingen-Heidelberg, Springer, 1956.

8. A. Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, The John Hopkins Univ. Press, 1957.

9. G. Schmidt: *Aufklärung und Metaphysik*. Tübingen, Niemeyer, 1965.

10. J. Mittelstraß: *Neuzeit und Aufklärung*. Berlin, New York, de Gruyter, 1970.

11. W. Risse: *Die Logik der Neuzeit*. 1-2. Stuttgart–Bad Canstatt: Fromman Verlag, 1970.

12. H. Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975.
13. Altrichter Ferenc: *Reneszánsz, reformáció, karteziánizmus*. In: Világosság XVIII (1977) 493–500., 608–617., 729–738. o., újranyomva a szerző *Észérvek* című kötetében. Budapest, Atlantisz, 1993.
14. G. Abel: *Stoizismus und Frühe Neuzeit*. Berlin, New York, de Gruyter, 1978.
15. W. Rödel: *Die Philosophie der Neuzeit*. 1. Von F. Bacon bis Spinoza. München, Beck, 1978.
16. R. H. Popkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley–Los Angeles–London, Univ. of California Press, 1979.
17. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner (szerk.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1988.
18. P. A. Schouls: *Descartes and the Enlightenment*. Edinburgh, EUP, 1989.

3. III. Descartes műveinek kritikai kiadása

Oeuvres de Descartes. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. I–XI. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1897–1913 (2. kiad.: 1957. skk.; átdolgozva: 1964. skk.) Az *Elmélkedések* ennek a sorozatnak a hatodik kötetében található.

A fordítás elészítéséhez s a kötet kialakításához fölhasznált más kiadások:

R. Descartes: *Méditations métaphysiques*. Objections et réponses suivies de quatre lettres. Chronologie, présentation et bibliographie de J.-M. Beyssade et M. Beyssade. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

R. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von G. Schmidt. Stuttgart, Reclam, 1986.

4. IV. Descartes-művek magyar kiadásai

1. *Értekezés a módszerről, Elmélkedések, A filozófia alapelvei* I. Ford.: Alexander Bernát. Budapest, Franklin, 1906. (Filozófiai Írók Tára 1. kötet)
2. *Válogatott filozófiai művei*. Budapest, Akadémiai, 1961. Ford.: Szemere Samu. Sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta: Nádor György. Bevezető: Rozsnyai Ervin (Filozófiai Írók Tára, Új Folyam, XX. kötet) 205–250. o. 2. kiadás: 1980. (a jegyzetek elhagyásával!!!) A kötet az *Értekezés a módszerről, a Szabályok az értelem vezetésére* és *Az igazság kutatása a természetes világosság által* című írásokat közli.
3. *A módszerről*. Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. Bukarest, Kritérion, 1977. E kiadás az *Értekezésen* kívül tartalmazza még a Szabályokat (a magyarázatok nélkül), a válaszok második sorozatában olvasható, „geometriai rendben” előadott érvelést, valamint egy válogatást a Descartes–Erzsébet levélváltásból.
4. *Értekezés a módszerről*. Budapest, Kossuth, 1991. Alexander Bernát fordításának új kiadása.
5. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította: Boros Gábor. Budapest, Ikon Kiadó, 1992.

5. V. Descartes-életrajzok

1. A. Baillet: *La vie de Monsieur Des-Cartes*. 1-2. Horthemels, 1691.
2. Ch. Adam: *Vie et oeuvres de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1910 (AT XII.).
3. M. Leroy: *Descartes, le philosophe au masque*. Paris, Rieder, 1929.
4. J. R. Vrooman: *René Descartes. A Bibliography*. New York, G. P. Putnam's Sons, 1970.
3. R. Specht: *Descartes*. Hamburg, Rowohlt, 1966.

6. VI. Descartes filozófiáját tárgyaló fontosabb összefoglaló művek

1. K. Fischer: *Descartes' Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, Winter, 1912.
2. A. Boyce Gibson: *The Philosophy of Descartes*. London, Methuen, 1932.
3. F. Alquié: *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, PUF, 1950.
4. M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*. 1-2. Paris, Aubier, 1953.
5. G. Rodis-Lewis: *René Descartes, Français, philosophe*. Tours–Paris, Maison Mame, 1953.
6. F. Alquié: *Descartes, l'homme et l'oeuvre*. Paris, PUF, 1956.
7. N. Kemp Smith: *New Studies in the Philosophy of Descartes*. New York, Russell & Russell, 1963.
8. W. Röd: *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*. München–Basel, E. Reinhardt V., 1964. (2., átdolgozott kiadás: München, Beck, 1982.)
9. A. Kenny: *Descartes*. New York, Random House, 1968.
10. G. Rodis-Lewis: *L'Oeuvre de Descartes*. I-II. Paris, Vrin, 1971.
11. L. Gäbe: *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. Hamburg, Meiner, 1972.
12. A. Gewirth: *Descartes*. London, Macmillan, 1972.
13. H. Caton: *The Origin of Subjectivity*. New Haven–London, Yale Univ. Press, 1973.
14. E. M. Curley: *Descartes Against the Sceptics*. Oxford, B. Blackwell, 1978.
15. N. Grimaldi: *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris, Vrin, 1978.
16. M. D. Wilson: *Descartes*. London, Routledge, 1978.
17. B. Williams: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Pelican Books at Harvester Press, 1978.

7. VII. Egyes részterületeket tárgyaló művek

1. P. Natorp: *Descartes' Erkenntnistheorie*. Marburg, Elwert'sche. 1882. (utánnnyomás: Hildesheim, Gerstenberg, 1978.)
2. Norman Smith: *Studies in the Cartesian Philosophy*. London, Macmillan, 1902.
3. H. Heimsoeth: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*. Giessen, Töppelmann, 1912 (1. kötet), 1914 (2. kötet).
4. E. Gilson: *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, Alcan, 1913. (2. kiadás: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982)
5. J. Wahl: *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris, Alcan, 1920.
6. A. Koyré: *Descartes und die Scholastik*. Bonn, F. Cohen, 1923.
7. H. Gouhier: *La pensée religieuse de Descartes*. Paris, Vrin, 1924.
8. Ch. Serrus: *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*. Paris, Alcan, 1933.
9. P. Mesnard: *Essai sur la morale de Descartes*. Paris, Boivin, 1936.

10. G. Rodis-Lewis: *L'individualité, selon Descartes*. Paris, PUF, 1950.
11. G. Rodis-Lewis: *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris, PUF, 1950.
12. L. J. Beck: *The Method of Descartes*. Oxford, Clarendon Press, 1952.
13. H. Gouhier: *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.
14. G. Rodis-Lewis: *La morale de Descartes*. Paris, PUF, 1957.
15. H. Gouhier: *Les premières pensées de Descartes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.
16. K. Löwith: *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Kant*. Heidelberg, Winter, 1964.
17. L. J. Beck: *The Metaphysics of Descartes*. Oxford, Clarendon Press, 1965.
18. G. Rodis-Lewis: *Descartes et le rationalisme*. Paris, PUF, 1966.
19. R. Specht: *Commercium mentis et corporis*. Stuttgart–Bad Canstatt, Fromman, 1966.
20. F. Brodie: *An Approach to Descartes' „Meditations”*. London, Athlone Press, 1970.
21. H. G. Frankfurt: *Demons, Dreamers and Madmen*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.
22. J.-M. Gabaude: *Liberté et raison: la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*. 1-2. Toulouse, Association des Publications de l'Université, 1970., 1972.
23. A. Negri: *Descartes: politico o della ragionevole ideologia*. Milan, Feltrinelli, 1970.
24. W. Rödel: *Descartes' erste Philosophie*. Bonn, Bouvier, 1971.
25. J.-L. Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris, Vrin, 1975.
26. J.-R. Armogathe: *Theologia Cartesiana*. La Haye, Nijhoff, 1977.
27. J.-M. Beyssade: *La Philosophie première de Descartes*. Paris, Flammarion, 1979.
28. J. Pachó: *Ontologie und Erkenntnistheorie*. München, W. Fink, 1980.
29. J.-L. Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris; PUF, 1981.

8. VIII. Tanulmánykötetek

1. Cahiers de Royaumont, Philosophie no 2., *Descartes*. Paris, Editions de Minuit, 1957.
2. W. Doney (szerk.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*. Garden City–New York, Doubleday, 1967.
3. M. Magnus, J. B. Wilbur (szerk.): *Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies*. The Hague, Nijhoff, 1969.
4. M. Hooker (szerk.): *Descartes. Critical and Interpretive Essays*. Baltimore–London, The J. Hopkins Univ. Press, 1978.
5. S. Gaukroger (szerk.): *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex, The Harvester Press, New Jersey, Barnes and Noble Books, 1980.
6. A. Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley–Los Angeles–London, Univ. of California Press, 1986.
7. N. Grimaldi és J.-L. Marion (szerk.): *Le Discours et sa méthode*. Paris, Presses Univ. de France, 1987.

8. H. Méchoulán (szerk.): *Problematic et réception du Discours de la méthode et des Essais*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

9. IX. Egyes problémákkal foglalkozó tanulmányok

9.1. a. Életrajz

1. W. Kamlah: *Der Aufbruch der neuen Wissenschaft; Descartes' Descartes-Legende*. In: W. K.: Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Mannheim–Wien–Zürich, Bibliographisches Institut, 1969. 73–88. o.

2. G. Sebba: *The Dream of Descartes*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois Univ. Press, 1987.

9.2. b. Analitikus és szintetikus módszer

1. J. Hintikka, U. Rennes: *The Method of Analysis*. Dordrecht–Boston, D. Reidel, 1974.

2. J. Hintikka: *A Discourse on Descartes's Method*. In: Hooker (szerk.), 74–88. o.

3. E. M. Curley: *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas*. In: Rorty (szerk.), 153–178. o.

4. H.-J. Engfer: *Philosophie als Analysis*. Stuttgart–Bad Canstatt, Fromman-Holzboog, 1982. különösen: 68–167. o.

9.3. c. A cogito-érv

1. H. Scholz: *Über das Cogito, ergo sum*. In: Kant-Studien 36 (1931) 126–147. o.

2. H. Scholz: *Augustinus und Descartes*. In: Blätter für deutsche Philosophie 5. (1931-32) 405–423.

3. M. Merleau-Ponty: *Le cogito*. In: M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

4. A. J. Ayer: *I Think, Therefore I Am*. In: A. J. Ayer: *The Problem of Knowledge*. London, Macmillan, 1956. 45–54. o.

5. M. Heidegger: *Der europäische Nihilismus*. In: M. Heidegger: *Nietzsche*. 2. kötet, Pfullingen, Neske, 1961. 31–256. o.

6. M. Gueroult: *Le cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae cartesianae de Spinoza*. In: M. Gueroult: *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim, New York, Olms, 1970. 64–78. o.

7. J. Hintikka: *Cogito, ergo sum: Inference or Performance?* In: J. H.: *Knowledge and the Known*. Dordrecht–Boston, Riedel, 1974. 98–125. o.

8. W. Rödl: *Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik*. In: Kant-Studien 51 (1959/60) 176–195. o.; ugyanő: *Einige Überlegungen zur Debatte über das 'Cogito, ergo sum' in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*. In: *Studia Cartesiana* 1 (1979) 129–143. o.

9. K. Peters, W. Schmidt, H. H. Holz: *Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Descartes, Spinoza, Leibniz*. Darmstadt–Neuwied, Luchterhand, 1975.

10. Altrichter Ferenc: *Cogito, ergo sum*. In: Magyar Filozófiai Szemle 20 (1976) 797–836. o.

11. G. Szabó Zoltán: *A descartes-i igazságkritérium és a „cogito”*. In: Magyar Filozófiai Szemle 33 (1989) 1–21. o.

12. Altrichter Ferenc: *Aliquid sum*. In: Magyar Filozófiai Szemle. 35 (1991) 387–402. o.

9.4. d. Istenérvek

1. A. Koré: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris, Leroux, 1922. (Német kiadás: *Descartes und die Scholastik*. Bonn, Cohen, 1923.)
2. M. Gueroul: *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*. Paris, Vrin, 1955.
3. D. Henrich: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen, Mohr, 1960.
4. A. Kenny: *Descartes' Ontological Argument*. In: J. Margolis (szerk.): *Fact and Existence*. Oxford, Blackwell, 1969.
5. W. Rödl: *Der Gott der Philosophen*. München, Beck, 1992.

9.5. e. Nyelvelmélet

1. Kelemen János: *A lélek és a nyelv: Descartes*. In: K. J.: *A nyelvfilozófia kérdései*. Budapest: Kossuth-Akadémiai, 1977. 23–46. o.

9.6. f. Descartes, történelem, retorika

1. P. Mesnard: *L'esprit cartésien est-il compatible avec le sens de l'histoire?* In: *L'homme et l'histoire*. Société Strasbourgeoise de philosophie. Actes du VI^e Congrès des SPLF. Paris, PUF, 1952. 273–280.
2. E. Cassirer: *Descartes, Leibniz and Vico*. In: D. P. Verene (szerk.): *Symbol, Myth, and Culture*. Essays and Lectures of E. Cassirer 1935–1945. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1979. 95–107. o.
3. L. Levy-Bruhl: *The Cartesian Spirit and History*. In: R. Klibansky and H. J. Paton (szerk.): *Philosophy and History*. Essays presented to E. Cassirer Gloucester, Mass.: P. Smith, 1975. 191–196. o.
4. E. Grassi: *A humanista tradíció: a „res” és a „verba” egysége*. In: *Athenaeum* (1992) 2. füzet 53–96. o.

9.7. g. Descartes és a tudományok

1. P. Boutroux: *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*. Paris, Alcan, 1900.
2. P. Duhem: *Les origines de la statique*. Paris, Hermann, 1905.
3. G. Milhaud: *Descartes savant*. Paris, Alcan, 1921.
4. P. Tannery: *Mémoires scientifiques*. 1-6. A Descartes-ra vonatkozó írások az 5. és a 6. kötetben találhatók. Paris, Gauthier-Villars, 1926.
5. P. Mouy: *Le développement de la physique cartésienne, 1646–1712*. Paris, Vrin, 1934.
6. A. Koyré: *Etudes galiléennes*. 1-3. Paris, Hermann, 1939.
7. L. Brunschvicg: *Les étapes de la philosophie mathématiques*. Paris, PUF, 1947.
8. J. F. Scott: *The Scientific Work of René Descartes*. London, Taylor and Francis, 1952.
9. R. Dugas: *La mécanique au XVII^e siècle: des antécédents scolastiques à la pensée classique*. Paris, Dunod, 1954.
10. M. Jammer: *Concepts of Force*. Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1957.
11. M. Jammer: *Das Problem des Raumes*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
12. J. Vuillemin: *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Paris, PUF, 1960.
13. G. Buchdal: *Metaphysics and the Philosophy of Science, the Classical Origins: Descartes to Kant*. Oxford, Blackwell, 1969.

14. J. D. Collins: *Descartes' Philosophy of Nature*. Oxford, Blackwell, 1971.
15. G. A. Lindeboom: *Descartes and Medicine*. Amsterdam, Rodopi, 1979.
16. R. B. Carter: *Descartes' Medical Philosophy*. Baltimore, London, The Johns Hopkins UP, 1983.