

Lautner Péter

Descartes, *Meditationes I.*

Antik előzmények

Először röviden ismertetem azokat a szerintem amúgy jól ismert adatokat, amelyek alapján belátható, milyen antik szkeptikus szövegeket ismert vagy ismerhetett Descartes, majd az első elmélkedés azon elemeiről szólok, amelyek mind nyelvileg, mind tartalmilag ehhez a hagyományhoz köthetők. Ezután két érdekesebb témára térek rá, nevezetesen a Descartes eljárása és az antik szkepszis módszerei közti különbségre, amelynek véleményem szerint fontos szerepe lehet a „*cogito ergo sum*” tézis magyarázatakor, illetve felhívom a figyelmet egy fontos jegyre, amely az első elmélkedést az antik módszertani hagyomány egy, a filozófiai szkepszistől némileg eltérő eleméhez kapcsolja.

Az antik szkepszisre vonatkozó szövegek a XVI. század végén már latin nyelven is megjelentek nyomtatásban. Cicero *Akadémikusok könyvei* és *Lucullus* című írása már a XIV. század óta hozzáférhető volt szélesebb körben is.¹ Sextus Empiricus művei közül a rövidebbiknek, *A pürrhónizmus alapvonalainak* van ugyan egy XIV. századi fordítása, ez azonban nem volt általánosan ismert a reneszánsz korában (lásd FLORIDI 2002). Henri Estienne új humanista fordítása 1562-ben jelent meg Párizsban, és hatalmas hatást gyakorolt a kor szellemi életére. A ma *Adversus Mathematicos* címen ismert 11 könyvből álló gyűjteménynek nincs középkori fordítása. Az első latin fordítás Gentian Hervet munkája, mely 1569-ben jelent meg szintén Párizsban. A görög szöveg az 1610-es években jelent meg nyomtatásban. Ez tekinthető a munka első kritikai kiadásának. A harmadik fontos szerző Diogenész Laertiosz, aki a filozófusok tanításairól szóló munkájában szentel egy részt az akadémiai szkepszisnek és Pürrhónnak. Mivel a mű inkább népszerűsítő jellegű, ezért jóval szélesebb olvasóközönségre támaszkodhatott. Mindezzel együtt nem tudunk arról, hogy lett volna középkori fordítása. Az első teljes fordítás 1472-ben jelent meg, de már előtte is ismert volt, hiszen az 1424-től 1433-ig terjedő időszakban készülő munka már kéziratos formában elterjedt. A görög szöveg első kiadása 1533-ban jelent meg, de az igazán fontos kiadást Isaac Casaubon készítette el és 1594-ben publikálta Genfben. Nem tudni, hogy ezek közül Descartes melyik szöveggel volt közelebbi ismeretségben. Szűkebb környezetében a szövegek ismeretek voltak. Ami pedig őt magát illeti, annyi – a levelezés alapján is – világosan kimutatható, hogy Cicero munkái az olvasmányai közé tartoztak.²

¹ Erről lásd SCHMITT 1972, a szkeptikus hatásokról Descartes-nál általában lásd POPKIN 1979, 172–214; WILLIAMS 1983. Fontos látni, hogy a szkeptikus érveket Descartes ellenfelei is használták a karteziánus elmélet kritikájakor (vö. MAIA NETO 1997).

² H. Gouhier úgy véli, hogy Cicero ezen művei alapvető szerepet játszottak Descartes filozófiai fejlődésében (GOUHIER 1962, 34–35). Az állítás talán túlzás, legalábbis nem találtam nyomát az újabb irodalomban, mindenesetre Descartes valóban nagyra becsülte e munkákat. Hogy csak az *Elmélkedések* közvetlen környezetében maradjunk vö. Válasz az ellenvetések 2. (VII 130, AT) és 7. (VII 548–49, AT) sorozatára. A szövegre az Adam-Tannery kiadás alapján hivatkozom (*Oeuvres de Descartes*, Párizs: J. Vrin, 1996).

A terminológia szintjén a hatás viszonylag egyszerűen kimutatható. A Cicerótól ismert nyelvi kifejezések ugyanis minduntalan megjelennek az első elmékedés szövegében. Két példa elég lesz ennek szemléltetésére. Az álom-argumentum kapcsán például arról beszél, hogy sziréneket vagy szatírokat mintázandó a festők különböző állatok testrészeit keverik össze. De az is lehet, hogy olyannyira újat gondolnak ki, „hogy ahhoz hasonlót már igazán senki se látott”.³ Descartes a *visum* szót használja itt, mégpedig úgy tűnik, abban az értelemben, ahogyan Cicero használta, amikor latin megfelelőt keresett a sztoikus *φαντασία* fogalomra, ami nem az elsődleges érzéki benyomást, hanem a lélekben megjelenő reprezentációt (képzetet) jelöli.⁴ Arról is szót ejt (VII 22, 23, AT), hogy bizonyos helyzetekben megvonja jóváhagyását az adott érzéklettől vagy benyomástól, és ekkor az *assentior* igét, illetve az *assensio* főnevet használja (lásd még VII 18, AT). Ez az a szó, amit Cicero a *συγκατάθεσις* fordítására használ. A sztoikus elmélet szerint jóváhagyással akkor illetünk egy képzetet, ha az hűen reprezentálja azt a külső tárgyat, ahonnan ered. Az elképzelés később módosul, amennyiben nem csupán egy képzetet hagyhatunk jóvá, hanem egy olyan nézetet is, mely egy megbízható képzetet alapul. Az akadémiai szkepszis elsődlegesen éppen a jóváhagyás jogosultságát vonja kétségbe, hiszen elutasítja, hogy fel tudnánk ismerni megbízható képzeteket. Nézetük szerint minden egyes megbízható képzet mellé állítható egy pontosan ugyanolyan képzet, amely azonban nem reprezentálja hűen azt a tárgyat, ahonnan ered.⁵ Descartes ugyan nem képzetekről vagy érzékekről beszél, hanem nézetekről (VII 22, AT), illetve hamis dolgokról általában (VII 23, AT), de a szót abban az értelemben használja, ahogyan azt Cicerónál is láthatjuk.⁶

Továbbá, az érvek jelentős része az antik filozófiában is ismert volt. Különböző hangsúlyokkal ugyan, de mind az akadémiai, mind a pürrhóni szkepszis képviselői úgy vélték, segítségükkel megcáfolhatók azok az elképzelések, amelyek a külső tárgyakra vonatkozó tudás kritériumait kívánják rögzíteni, mondjuk egy olyan képzethez, amely evidens igazságánál fogva jóváhagyásra készíti a lelket. Descartes két antik gondolatmenetre támaszkodik: az érzéki csalódáson alapuló érvre és az álom-argumentumra. Az előbbit teljesen a hagyományos módon alkalmazza, az álommal kapcsolatban azonban tesz néhány olyan kijelentést, amely az antik szkeptikus forrásokban nincs jelen. Descartes ezen a ponton is eltér az említett elődöktől. Míg Sextusnál és Cicerónál az álom-argumentum és az érzéki csalódással kapcsolatos megfontolások között nincs hierarchikus viszony, addig az első elmékedés alapján ezt feltételezhetjük.⁷ Az érzéki csalódás nem érint bizonyos ismereteket. Ezek az érzékelő alany állapotával kapcsolatosak. Míg az érzéki csalódás a Descartes-féle gondolatmenetben olyan tévedésre utal, amely a külvilág állapotaival kapcsolatos ismereteimet jellemezheti, az álom-argumentum az olyan ítéletek bizonytalanságaira hívja fel a figyelmet, amelyek az egyén testi-lelki állapotait írják le. Érzékeim nem csalhatnak meg abban, hogy a tűz mellett ülök, téli ruha van rajtam

³ Boros Gábor fordítását használom (DESCARTES 1994).

⁴ „*ut nihil omnino ei simile fuerit visum*” (VII 21, AT). Cicero szövege a következőképpen hangzik (*Lucullus* 18): „*si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum (iam enim hoc pro φαντασία verbum satis hesterno sermone trivimus)*”. A szövegre az alábbi kiadás alapján hivatkozom CICERO 1995. Lásd még a 99. szakaszt, amely a Karneadész által alkalmazott felosztást tárgyalja.

⁵ Cicero, *Akadémikus könyvek* I 44. A hivatkozott kiadás: *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia, fasc. 42: Academicorum reliquiae cum Lucullo*, rec. O. Plasberg. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966; *Lucullus* 37, 38, 66–7 (*adsentietur, adsensurus esset*).

⁶ Egyéb megfelelések, a teljesség igénye nélkül, kizárólag az első elmékedésben: *perspicuus, perspicuitas* (*Lucullus* 77 – VII 20, AT); *verisimilia* (*Lucullus* 32, 66, 99 [*similia veri*], 127 – VII 19, AT); *probabilis* (*Lucullus* 99, 110 – VII 21, 22, AT).

⁷ Egy ettől független kérdés, hogy Descartes álomfelfogása adekvát-e (vö. WILLIAMS 1983, 340).

és papírt fogok a kezemben. Ahhoz, hogy az ilyesfajta benyomásokat is kétellyel tudjuk illetni, Descartes szerint egy új típusú érvre van szükség. Ezt a feladatot az álom-argumentum fogja teljesíteni. Ennek segítségével kétségbe vonható a fenti állítások igazsága. Azonban ennek az érvek is megvannak a maga korlátai. Az álomban látott képek lenyomatok, csakis a valóságos dolgok hasonlatosságára jöhettek létre. E felfogás alapján az álomban semmi olyat nem hozunk létre, amely vagy amelynek az elemei ne lennének meg a valóságban. Noha – ismereteim szerint – a szkeptikus szerzők kevés figyelmet szentelnek az álom ezen vonásának, eddig a pontig Descartes nem lép túl a hellenisztikus kor filozófiáinak keretein.⁸ Az álom ezek szerint az érzékeléshez kötődik, ami kétféleképpen történhet. Az egyik feltevés szerint az álom emlékképeken alapszik, amelyek az érzékelésből erednek, és ezért az álmok is érzéki benyomásokon alapulnak. Ez egy arisztotelianus álláspont, ami a hellenisztikus korban is érvényesül, a peripatetikuskoknál például abban a formában, hogy az álmodásra való képességet az érzékelőképesség részének tekintik.⁹ A másik elképzelés szerint álmunk is az érzékelés közvetlen eredményei. Az epikureusok azt állítják, hogy atomi képmások minden pillanatban érnek minket, akár ébren vagyunk (ekkor érzékszerveinken keresztül zajlik a folyamat), akár alszunk (ilyenkor e képmások közvetlenül, a releváns érzékszervek – szem, fül – kiiktatásával érik a lelket).¹⁰ Az istenekről való ismereteink éppenséggel az álmoknak köszönhetőek, hiszen a róluk leváló finom szerkezetű atomi képecskékre ekkor tudunk figyelni. Arról azonban nem esett szó, hogy az álom-argumentum szerepe jelentős mértékben különbözött volna az érzéki csalódás lehetőségét hangsúlyozó érvektől.¹¹

Úgy tűnik, Descartes ezt az érvet használja fel arra, hogy különbséget tegyen elsődleges és másodlagos létezők között. Az utóbbiak, mint a fej, a kéz és a szem, képzeletbeliek (*imaginaria esse possent*), az előbbiek pedig ténylegesen léteznek (*vera esse fatendum est*), és ezekből alakítjuk ki a másodlagos létezőket (VII 20, AT). Ezek az általunk kialakított másodlagos létezők lehetnek igazak vagy hamisak, ami feltehetően annyit tesz, hogy lehetnek megfelelőik a fizikai világban. Amennyiben egy általunk kialakított létező igaz, megfelel egy olyan létezőnek, ami a fizikai világban van, ha viszont nem igaz, akkor nincs megfelelője. Ebből az következik, hogy nem csupán a képzeletbeli és a tényleges létezők különülnek el egymástól, hanem ez a kettősség a fizikai világra is rávetül. Ez nem az a fajta redukcionizmus, amit a platóni *Timaios*szból vagy az atomista elméletekből is ismerhetünk, és nem is az elsődleges és másodlagos tulajdonságoknak a korban bevett megkülönböztetéséről van szó. Descartes elsődlegesnek a testi természetet tekinti, ennek kiterjedését, az alakot, illetve a mennyiséget, a helyet és az időt. Ezekből azonban nem további tulajdonságok (például a színek), hanem tárgyak (fej, kéz, szem) eredeztethetők. A minőségről nem esik szó, nyilván jó okkal, ha Descartes egyéb szövegeire gondolunk.

A felsorolás eredetéről azonban semmit sem tudok mondani. Annyi bizonyos, hogy sem az arisztotelészi, sem a sztoikus kategóriásémába nem illik bele. Érdekesebb kér-

⁸ Az antik szerzők feltehetően azért is hallgattak erről a fokozatosságról, mert az álom-argumentummal kapcsolatos problémákat – ideértve a saját testi állapotainkkal kapcsolatosakat is – az érzékelés természetét leíró általános elmélet keretei közt tárgyalták; vö. Sextus Empiricus, *A pürrhónizmus alapvonalai* (továbbiakban PH) I 104.

⁹ Theophrasztosz T 344 FHSG (*Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Vol. I–II. Ed. by W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples & D. Gutas. Leiden: Brill, 1992–93).

¹⁰ Epikurosz, *Ep. Herod.* 51, SV 24; Lucretius V 1163–67; Diogenész Laertiosz X 32.

¹¹ M. Williams hangsúlyozza, hogy ellentétben az antik szkeptikus eljárással, amelyben minden érv egyenlő értékű és kimerítő kíván lenni, Descartes úgy építi egymásra a három érvet, hogy ezek egyre alapvetőbb meggyőződéseinket vonják kétségbe (WILLIAMS 1986, 119–123).

dés, hogy Descartes miért éppen az álom-argumentum kontextusában talál alkalmat arra, hogy bevezesse ezt a megkülönböztetést. Az argumentum sajátos, descartes-i használata abban áll, hogy az illető ennek segítségével vonja kétségbe saját állapotait.¹² Ez azonban meghagyja azt a lehetőséget, hogy különbséget tegyünk az elképzelt és ténylegesen fennálló létezők között. Descartes három lépésben jut el e különbséghez. Bármilyen csalókák és különösek legyenek is álmaink, mégiscsak a valóságos dolgok hasonlóképpen jönnek létre. Álmodhatom, hogy kinyújtom a karom, de ezt csak annak alapján tehetem, hogy egyszer valóban kinyújtottam a kezem. Az álombéli képzelgések is olyanok, amelyeket csakis a valóságos dolgok megtapasztalása alapján vagyok képes megálmodni. Álmodhatok ugyan szirénekről vagy sellókról, de ezt csak annak alapján tehetem, hogy tapasztalatom van bizonyos dolgokról, amelyek hozzásegítenek ahhoz, hogy álomban ilyen lényt lássak. De még ha olyat gondolnánk is el, amit más tárgyi tapasztalatokra nem lehet visszavezetni, akkor is lennének olyan elemek (mint például a színek), amelyek ténylegesen léteznek, és az elképzelt dolog tulajdonságai is egyben. Az álom-argumentum tehát lehetővé tesz egy olyan megkettőződést, amely a tőlünk függetlenül létező, illetve az általunk elképzelt és gondolatban megalkotott tárgyak között áll fenn.¹³ Eszerint vannak olyan típusú létezők, amelyek nem eshetnek az argumentum hatálya alá. E létezők nem dolgok, hanem tulajdonságok a szó tág, arisztotelészi értelmében véve, aki az idővel is mint tulajdonsággal vagy tartozékkal számol, nem pedig mint önálló létezővel. Ez a fajta megkettőzés tiszteletben tartja azt az antik szkeptikus álláspontot, amely soha nem jutott el a külvilág létezésének kétségbe vonásáig.¹⁴

Egy másik, talán ennél is fontosabb különbség az érzéki csalódáson és az álmon alapuló érvek használatának miéjtjében rejlik, vagyis abban, ami Descartes és az ókori szkeptikusok, mindenekelőtt a pürrhóni szkepszis híveinek célját elválasztja egymástól. Úgy tűnik, Descartes szándéka e két érveléssel, illetve az ezeket követő „csaló isten” argumentummal, hogy kimutassa, egyetlen ismeret sem megbízható, különösen azok nem, amelyek a tárgyak létezésével kapcsolatosak, legyen szó akár tőlünk független fizikai tárgyokról, akár saját testünkről. Az érzéki csalódás arra figyelmeztet, hogy az adott fizikai tárgyak vagy nem rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, amit érzékelünk rajtuk, vagy nem ott léteznek, ahol érzékeljük őket. Az álom-argumentum azt hivatott bizonyítani, hogy bizonyos esetekben még a saját testünkkel kapcsolatos élményeink is hamisak, például kiderülhet: csak álmodtuk, hogy télikabátban vacogunk egy rozszul fűtött kályha mellett. Mindkét érv egy olyan megállapítást sugall, miszerint elvileg fennáll ugyan az a lehetőség, hogy helyes benyomásokat vagy érzékleteket szerezzünk a fizikai tárgyak (ideértve saját testünket is) természetéről, de bizonyos meggondolások arra indítanak minket, hogy egyetlen tényleges benyomásnak vagy érzéklet-

¹² Itt különbséget kell tenni ugyanis két kijelentés között: „tűzet látok”, ami lehet egy érzéki csalódás eredménye, illetve „tűz mellett ülök”, ennek kétségbe vonásához Descartes szerint az álom argumentumra van szükség.

¹³ Ez tűnik az érv valószínűbb értelmezésének (vö. WILSON 1978, 15–17). A másik értelmezés szerint az említett alapvető tulajdonságok a mi ideáink alkotórészei, amelyek reprezentálnak olyan dolgokat, amelyek valamilyen értelemben valódiak.

¹⁴ Ez M. Burnyeat (BURNYEAT 1982) tézise, amely manapság a leginkább elfogadott (lásd WILLIAMS 1986; LARMORE 2006), de G. Fine például bírálja (FINE 2000; 2003). Ahhoz, hogy ténylegesen választ tudjunk adni arra a kérdésre, hogy a descartes-i álom-argumentum pontosan miként is kapcsolódhat az egyéb szkeptikus stratégiákhoz, először is azt kell tisztáznunk, vajon Descartes úgy érti-e az érvet, mint aminek alapján bizonyos tulajdonságok kétségbevonhatatlanok. Vagyis kétségbe vonhatom ugyan, hogy most a tűz mellett ülök, de azt nem, hogy testi természetű vagyok, bizonyos alakkal rendelkezem, valahol vagyok és valami- kor. De megeshet, hogy csak annyit akar állítani, noha a konkrét alakról lehetnek kétségeim, az bizonyos, hogy van valamilyen alakom. Ez utóbbi opció valószínűbbnek tűnhet, csak éppen azt nehéz belátni, miként illeszthető bele a fent vázolt ontológiai sémába.

nek se adjunk hitelt. Ez az eljárás egyfelől összhangban van azzal, amit az akadémiai szkepszis módszeréről tudunk, másfelől azonban eltér a pürrhóni szkepszis hívei által követett úttól. Az akadémiai szkepszis hívei a sztoikus elmélet bírálatakor arra koncentráltak, hogy kimutassák: az igazságnak semmiféle kritériuma nincs. Mivel a sztoa igazság-kritériuma a nyilvánvaló képzet, amely hűen reprezentálja az eredetű szolgáló tárgyat, ezért az akadémiai érvek arra irányultak, hogy bebizonyítsák: ilyen evidensen igaz képzet nem létezik. Mint az érzéki csalódással és az álommal kapcsolatos problémák rávilágítanak: bármely képzetről kiderülhet, hogy nem reprezentálja hűen az eredetű szolgáló tárgyat. Nem tudunk tehát olyan képzetet elkülöníteni, amely evidensen igaz lenne. Ahogyan Cicerónál olvashatjuk (*Lucullus* 83): „egy olyan, érzéki eredetű képzet sincs, amely mellett ne állna ott egy másik képzet, amely attól semmiben sem különbözik, amelyet viszont nem lehet felfogni”.¹⁵ Aki tehát X-t látta, de Y-t vélte látni, olyan képzettel találta szembe magát, amelyet nem lehet világosan és elkülönítetten felfogni, mivel az igaz képzetet semmiféle belső ismérv nem különböztette meg a hamistól. Fenomenális szinten a két érzet ugyanolyan, csak éppen eredetük különböző. Descartes érve is hasonló megfontolásra épül. Eszerint létezik igaz képzet, csak éppen nem tudjuk megkülönböztetni a hamistól. Igaz képzet alatt az akadémiai szkepszis olyan képzetet ért, amely hűen adja vissza a képzet eredetű szolgáló tárgy adott tulajdonságait. Descartes ugyan nem képzetről beszél, de talán nem torzítjuk el a gondolatmenetét, ha azt mondjuk: ő igaz érzékletről beszélne ebben az esetben.

A pürrhóni szkepszis más célból használta ezeket az érveket. Először is fontos észrevenni, hogy Sextusnál az érzékszalódással és az álommal kapcsolatos érvek meglehetősen kis jelentőséggel bírnak. Miért? Feltehetően azért, mert e szkeptikus gondolkodók esetében értelmetlenség érzéki csalódásról beszélni. Az érzet igazságát ugyan meghatározhatná, hogy hűen reprezentálja-e az eredetű szolgáló tárgyat, csak hogy nincs eszközünk annak eldöntésére, hogy két egymásnak ellentmondó képzet közül melyik reprezentálja valóban hűen azt a tárgyat, ahonnan eredt. Az érzéki csalódás feltételezése megkövetelné egy olyan standard létezését, amelyhez mérten bizonyos érzékelések eltérést mutatnak. Ez jogosítana fel minket arra, hogy bizonyos képzetek esetében érzéki csalódásról beszéljünk. A pürrhóni szkepszis azonban nem ismer ilyen mércét. A Sextusnál olvasható tíz érvelési mód például éppen arra szolgál, hogy belássuk: a tárgyak természetével kapcsolatban fel kell függeszteni ítéletünket. Eleve nem tehetünk olyan kijelentést, hogy például „a méz természete szerint édes”. Vannak olyan esetek, amikor bizonyos emberek számára a méz kesernyésnek tűnik. Noha az emberek többsége hétköznapi körülmények között édesnek érzi a mézet, ebből nem következtethetünk arra, hogy a méz természete szerint is édes. Azért nem vonhatunk le ilyen következtetést, mert nincs eszközünk arra, hogy eldöntsük, melyik érzet közvetíti hitelesen az alapjául szolgáló tárgy természetét, és melyik nem. Amikor egy olyan kijelentést teszünk, hogy „ez a méz édes”, akkor nem a méz tulajdonságát írjuk le a valójában, hanem a saját mentális állapotomat, azt a benyomást, amelyet a méz az érzékszervemre, illetve a lelkemre gyakorol. Ennélfogva a helyes megfogalmazás az lenne: „nekem ez a méz édesnek tűnik”. A kijelentés igazsága számomra közvetlenül ellenőrizhető, nem illethetik olyan kételyek, amelyek az érzéki csalódással és az álommal kapcsolatos érvekhez kötődnek. Sextus azt is állítja, hogy az ilyesfajta benyomások kutathatatlanok (PH I 22), amennyiben nem lehetnek tudományos vizsgálódás tárgyai és igazságuk csak az érzékelő alany számára látható be közvetlenül.

¹⁵A fordítás Kendeffy Gábor munkája (KENEDEFFY 1998).

Felvethető az a kérdés, vajon miért nem vette figyelembe Descartes a szkeptikus módszertan e fontos elemét. A szövegek latin fordításaihoz már nyomtatásban is hozzá lehetett férni, és a korabeli szellemi miliőt figyelembe véve ezek nehezen kikerülhető munkák voltak. Számomra úgy tűnik, Descartes ebben az esetben azt a következményt tartja szem előtt, amit aztán az *Elmélkedések* egy további részében a „*cogito ergo sum*” tételével fogalmaz meg. Ha elfogadjuk, hogy az érzéki benyomásokkal kapcsolatos ismeret evidens az érzékelő alany számára – amit Sextus készséggel elfogad –, akkor kénytelenek vagyunk elismerni, hogy ez a fajta ismeret nem vonható kétségbe. Nincs semmi okom hamisnak tekinteni azt az állítást, hogy „ez a méz most számomra ízetlennek tűnik”. Úgy látszik, ez a „csaló isten” érv alapján sem tehető meg, legalábbis azon verzió alapján nem, amit Descartes e műben közöl. Csakhogy, amennyiben ezek az ismeretek nem vonhatók kétségbe, akkor nem mondhatjuk, hogy az egyetlen bizonyos állítás – amelyből a szubjektum létezését is levezethetjük – a „*cogito ergo sum*” lesz. A sextusi elméletben az érzékelő alany létezését számtalan állítás implikálhatja, amelyek igazságértékét közvetlenül ellenőrizheti az, akitől az adott állítás származik. Könnyen meggyőződhetek például azon állításom igazságáról, hogy „nekem ez a méz édesnek tűnik”, vagy „most csillagokat látok”. Ezekkel kapcsolatban tehát nem helyénvaló az a radikális kétely, amellyel Descartes illeti a külvilág tárgyaira, illetve az érzékelő személy testi állapotaira vonatkozó érzeteket és kijelentéseket. Röviden: a sextusi elmélet alapján nem juthatunk el egy olyan állásponthoz, amely kizárólag a „*cogito ergo sum*” tételét ruházza fel bizonyossággal. Ez tehát magyarázatot adhat arra, miért hagyja figyelmen kívül Descartes e szövegrészben a sextusi gondolatrendszer.

Ellenvetésként feltételezhetnénk, hogy az ilyen típusú kijelentések az álom-argumentum hatáskörébe tartoznak. Ott esett szó ugyanis olyan, a saját helyzetemre vagy cselekvésemre utaló kijelentésekről, mint hogy „ülök a tűz mellett” vagy „kinyújtom a karom”. Látni kell azonban, hogy ezek más jellegű kijelentések. Egy pürrhónikus semmi kivetnivalót nem találna abban, hogy az ilyen jellegű állítások igazsága kapcsán is felfüggeszünk ítéletünket. Számára ugyanis nem az az evidens, hogy „ülök a tűz mellett”, hanem az, hogy „nekem úgy tűnik, hogy ülök a tűz mellett”, ami viszont korántsem jelenti azt, hogy ténylegesen is a tűz mellett melegszen.

Végezetül még egy összefüggésre szeretném felhívni a figyelmet. Ehhez látni kell, hogy Descartes milyen alapfeltevésekből indítja vizsgálódását. Úgy véli, minden ismeretünk vagy az érzékekből (*a sensibus*) vagy az érzékek révén (*per sensus*) jön létre (VII 18, AT). Ha ezt a tételt elfogadjuk, akkor az érzéki ismerettel szemben támasztott kételyek minden ismeretre alkalmazhatók lesznek. De mit is jelent a fenti különbség a kétféle érzéki megismerés között? Amennyiben nem pusztán szinonimákról van szó, a megkülönböztetés a közvetlen érzéki ismeretek, illetve a hallomásból vagy olvasás során szerzett ismeretek megkülönböztetését takarhatja. A Burmannal folytatott beszélgetéseiben Descartes megerősíti e feltételezést: az „*a sensibus*” kifejezés arra utal, amit közvetlenül láttunk, a „*per sensus*” pedig arra, amit másoktól hallottunk.¹⁶ A tézis tehát a továbbiakban arra szolgál, hogy az összes ismeret, még a leginkább teoretikus jellegű is, azon érvek kritikája alá essék, amelyeket eredetileg természetesen az érzékekből származó ismeret bizonyossága ellen hoztak fel. Látni kell azonban, hogy az átmenet mindvégig indokolatlan marad. Maga a kiinduló tétel nem újdonság, ere-

¹⁶ *A sensibus, videlicet visu, quo colores, figuras et similia omnia percepi; praeter illum autem accipi reliqua per sensus, scilicet per auditum, quia ita a parentibus, praeceptoribus aliisque hominibus accipi et hausi ea quae scio.* (V 146, AT.)

dete szintén az antikvitásban keresendő, jóllehet nem az antik szkeptikus szövegekben, hanem az antik orvosiskolákról szóló tudósításokban. Tudnivaló, hogy az antik szkepszis – történetileg tekintve – a hellenizmus empirikus filozófiára adott válasznak tekinthető. Különösen igaz ez az akadémiai szkepsziszre, de sok tekintetben arra az álláspontra is áll, amit Sextus szövegeiből ismerünk, noha itt a szkeptikus vizsgálódás az összes filozófiai doktrínára kiterjed.

Az empirizmus azonban nem csupán a filozófusiskolákra korlátozódott, sok követője akadt például az orvosok között is. Az orvosi empirizmus egy olyan módszert kívánt kidolgozni, amelynek segítségével anélkül diagnosztizálható és gyógyítható egy betegség, hogy általános, vagyis empirikusan teljesen soha nem igazolható elméletekre kelljen támaszkodni. Minden ilyen elméletet elutasítottak, továbbá az olyan következtetési formákat is elvetették, amelyek konklúziója empirikus úton nem igazolható. Elfogadták viszont azt az empirikus alapelvet, hogy minden ismeret az érzékelésen alapul. Az emberről szóló általános elmélet híján azonban olyan módszereket kellett keresniük, amelyek nem igényelnek ilyesféle elméleti megalapozást. Három módszertani alapelvet dolgoztak ki: egy diagnózis felállításkor a legfontosabb a saját megfigyelés (αὐτοψία), ami a közvetlen érzéki tapasztalatot jelenti. A következő a beszámolóra vagy tudósításra (ιστορία) történő hagyatkozás. Az orvos elolvassa azokat az eseteírásokat és a velük kapcsolatos diagnózisokat, amelyeket a híres és sikeres elődök hagytak hátra. Ennek alapján felállítható a diagnózis és kezdetét veheti a gyógyítás. Ha a közvetlen érzéki tapasztalat olyan tüneteket jelez, amelyeket annakelőtte az orvos nem tapasztalt, és amelyek egyetlen eseteírásban sem szerepeltek, tehát ahol a ιστορία sem segít, akkor lép életbe a harmadik alapelv, amit a „másik nembe való átlépésnek” (μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος) neveznek.¹⁷ Ebben az esetben arról van szó, hogy olyan eseteket kell keresni, amelyek egy releváns szempontból hasonlítanak az éppen megfigyelthez, és amelyek gyógymódja – akár az orvos saját emlékei alapján, akár a tanulmányozott eseteírásokból – ismerős. Mivel maga az átmenet csak a hasonlóság alapján igazolható és nem támasztható alá sem közvetlen megfigyeléssel, sem az elődök tudósításaival (hiszen valami új dologról van szó), sok empirikus orvos nem is fogadta el ezt alapelveként. Marad tehát kettő: a közvetlen érzéki tapasztalat és a tudósítás. Kérdés, hogy Descartes ismerhette-e e szövegeket, illetve az ezekhez kapcsolódó problémákat. Tulajdonképpen semmi nem zárja ezt ki, hiszen a fő forrás Galénosz (II. század), aki több fontos írást is szentelt a témának. Az egyik az orvosi empirizmus elméletének rövid összefoglalása, amit először a XIV. században fordítottak le latinra, a másik egy általános beszámoló az orvosiskolák módszereiről és az általuk követett alapelvekről. E szövegeket – egyéb lélekelméleti és orvosi írásokkal egyetemben – széles körben olvasták a XVI. században és a XVII. század elején.¹⁸ Mármost akár első kézből ismerte Descartes e műveket vagy ezek összefoglalóit, akár közvetve, a tézis átvétele egyfelől érthető eljárás, másfelől következetes alkalmazása – az *Elmélkedések* programját szem előtt tartva – nehézségekbe ütközik. Itt arra az érdekes eredményre jutunk, hogy az empirizmus bírálatához – mely az első *Elmélkedés*

¹⁷ Galénosz világosan ismerteti e módszert az alábbi műveiben: *De sectis ingredientibus*, *De experientia medica* – amely csak arabul maradt fenn – és a *Subfiguratio empirica* – ez utóbbi munkának sincs meg a görög eredetije, csak egy XIV. századi fordításban maradt ránk. A fordítás Niccolò da Reggio munkája, akinek a *Pürrhonizmus alapvonalainak* legkorábbi latin változatát is köszönhetjük. A galénoszi művekhez járul még a szintén neki tulajdonított *Introductio seu medicos* is, amely először 1528-ban jelent meg nyomtatásban. E szövegek kiadásával párhuzamosan olyan galénoszi írások is megjelentek, amelyek antiszkeptikus munkákként értelmezhetők, mint például a széles körben olvasott *De optimo modo docendi* (lásd MACLEAN 2006).

¹⁸ A humanista szövegkiadásokról és fordításokról lásd DURLING 1962, az orvosi empirizmusról a XVII. században lásd MACLEAN 2002, 76–79.

egyik sarkalatos pontja – Descartes empirikus alapelvekből kiindulva lát hozzá. Miután rögzíti, hogy minden tudás érzéki jellegű, a specifikusan érzéki ismeretekkel szemben felhozott antik akadémiai érveket egy olyan kontextusban alkalmazza, amelyben szándéka szerint a legtöbb ismeret bizonyossága megingatható lesz ezen a módon. Az akadémiai érvek csak a külvilág létezését, illetve bizonyos alapvető tulajdonságok meglétét hagyják érintetlenül. Problematikusnak tűnik, hogy ez elégnek bizonyul-e az alapvető módszertani elvek megalapozásához. Ha nem, akkor az érvelés akár öncáfoló jellegűnek is minősülhet, és nem világos, hogy az *Elmélkedésekben* Descartes hol reflektál erre a *cogito*-tézis szempontjából középponti problémára. További, ezzel összefüggő kérdés, hogy Descartes miért ilyen empirikus alapelveket választott elmélkedései kiindulópontjául, különös tekintettel arra, hogy az *Elmélkedésekben* használt alapelvek és tézisek némelyike igen távol áll az empirikus elvektől, bárhogyan is határozzuk meg ezeket. Erre a kérdésre azonban Descartes műveiben sajnos nem találtam választ.

IRODALOM

- BURNYEAT, Myles F. 1982. Idealism and Greek philosophy. What Descartes saw and Berkeley missed. *The Philosophical Review* 91, 3–41.
- CICERO, Marcus Tullius 1966. *M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia, fasc. 42: Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Rec. O. Plasberg. Stuttgart: B. G. Teubner.
- CICERO, Marcus Tullius 1995. *Akademische Abhandlungen, Lucullus*. Text und Übersetzung: von Chr. Schäublin. Hamburg: Meiner.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DURLING, R. J. 1961. A chronological census of Renaissance editions and translations of Galen. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 24, 230–305.
- FINE, Gail 2000. Descartes and ancient Scepticism. Reheated cabbage? *The Philosophical Review* 109, 194–234.
- FINE, Gail 2003. Subjectivity, ancient and modern: the Cyrenaics, Sextus and Descartes. In Jon Miller – Brad Inwood (eds): *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: CUP, 192–232.
- FLORIDI, Luciano 2002. *Sextus Empiricus. The Recovery and Transmission of Pyrrhonism*. Oxford: OUP.
- GOUIER, Henri 1962. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin.
- KENDEFFY Gábor (szerk.) 1998. *Antik Szkeptizmus. Cicero- és Sextus Empiricus szövegek*. Budapest: Atlantisz.
- LARMORE, Charles 2006. Descartes and scepticism. In Stephen Gaukroger (ed): *Descartes' Meditations*. Oxford: Blackwell, 17–30.
- MACLEAN, Ian 2002. *Logic, Signs and Nature in the Renaissance. The Case of Learned Medicine*. Cambridge: CUP.
- MACLEAN, Ian 2006. The „Sceptical crisis” reconsidered: Galen, rational medicine and the *libertas philosophandi*. *Early Science and Medicine* XI, 247–274.
- MAIA NETO, Jose R. 1997. Academic skepticism in early modern philosophy. *Journal of the History of Ideas* 58, 199–220.
- POPKIN, Richard H. 1979. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- SCHMITT, Charles B. 1972. *Cicero Scepticus. A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*. Den Haag: M. Nijhoff.
- WILLIAMS, Bernard 1983. Descartes' use of scepticism. In Myles F. Burnyeat (ed): *The Sceptical Tradition*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 337–353.
- WILLIAMS, Michael 1986. Descartes and the metaphysics of doubt. In Rorty Amelie Oksenberg (ed): *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 117–141.
- WILSON, M. 1978. *Descartes*. London – New York: Routledge.