

Gébert Judit

Szekszárdon születtem 1983-ban és ugyanitt a Garay János Gimnáziumban érettségiztem. Középiskola után a Szegedi Tudományegyetemen folytattam tanulmányaimat: először a Gazdaságtudományi Karon, majd filozófia szakon. Érdeklődésem ennek megfelelően kétirányú: egyrészt közgazdasági elméletek filozófiai hátterét, másrészt metafizikai, ismeretelméleti problémákat érint. A jelen tanulmány Pavlovits Tamás témavezetésével készült, és egy korábbi változatával különdíjat szereztem a XXIX. OTDK-n, itt olvasható formájáért Gulyás Péternek tartozom köszönettel.

Gébert Judit

◀ Kitalálhattam-e Isten fogalmát?

A képzelet és Isten fogalmának viszonya Descartes metafizikájában

I. Bevezetés

Isten fogalma mindig is az érdeklődés középpontjában állt a filozófiatörténet során. A gondolkozó, értelemmel rendelkező emberé hasonlóképpen. Rengeteg elmélet született kettejük kapcsolatának magyarázatára, ennek a két összetett fogalomnak a meghatározására. Az Isten–ember viszony mentén, aszerint, hogy az ember által használt Isten-fogalom mögött rejlik-e entitás, a különféle világnézeteket két csoportba lehet osztani anélkül, hogy bármilyen filozófiatörténetileg terhelt terminológiát használnánk: az elsőben a legfőbb létezőnek kitüntetett szerepe van, a léthierarchia csúcán áll, mint az ember és a világ teremtője. A másodikban Isten pusztán elméleti fikcióként jelenik meg, amely az ember találmányai, kitalációi közé tartozik. A kétféle istenkép közötti választás helyett azonban érdemesnek tűnik elvégezni egy gondolatkísérletet: megvizsgálni annak a lehetőségét, hogy milyen viszonyban van az emberi elme és Isten fogalma.

A hétköznapi gondolkodásban végtelennek tartjuk az emberi kreativitást, de legalábbis az emberi képzelet vagy fantázia lehetőségeit. Saját magunk lehetünk a tanúi annak, hogy milyen termékeny az emberi képzelet és mennyi minden született már belőle. Így talán jogosan vetődik fel az a kérdés, hogy ez a fantázia, vagy képzelet képes-e arra, hogy megteremtse Isten ideáját? Vagyis röviden megfogalmazva a kérdést: kitalálhattuk-e Istent?

A modernitás atyjának tekintett René Descartes számtalan érvet vonultat fel annak alátámasztására, hogy az emberi elme nem alkothatta meg Isten fogalmát. Erre vonatkoznak tulajdonképpen a filozófus istenérvei. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének is központi gondolata, hogy az emberi elme nem lehet oka Isten ideájának, majd erre a megállapításra építi Descartes a külvilággal kapcsolatos megállapításait, és erre alapozza a tudományos bizonyosság szerzésének az elveit. Alapvetőnek számít, hogy ebből a gondolatmenetből ki kell zárni az érzékszervekkel szereshető ismereteket, így a képzeletet is, amely egyrésztől érzéki benyomások befogadásával foglalkozik, másrésztől pedig a szellemi kreativitásért, új ideák megalkotásáért felelős. Azonban egyes szöveghelyek arra engednek következtetni, hogy a képzeletet mégsem választhatjuk el egyértelműen az Istennel kapcsolatos vizsgálódásoktól. Ennek a lelki fakultásnak a funkciója Descartes különböző műveiben kérdéseket vet föl, amelyek

miatt tisztázásra szorul a képzelet szerepe az ember szellemi tevékenységében. Ezért dolgozatom az emberi elme egy speciális részének, a képzeletnek, és Isten fogalmának a viszonyával foglalkozik.

Dolgozatomnak nem célja, hogy állást foglaljon a karteziánus istenérvek mellett vagy ellen, habár egyes megállapításokból lehetne Descartes-ot alátámasztó, vagy cáfoló érveket konstruálni. Ezzel szemben kizárólag azt vizsgálja, hogy a képzelet használata Descartes műveinek gondolatmenetében, elsősorban az Istennel kapcsolatos érvelésekben konzisztensnek tekinthető-e. A címben szereplő szó, a kitalálni ige nem descartes-i terminus. Azonban dolgozatomban, ahogy a cím is mutatja, fontos szerepe van ennek a fogalomnak a képzelettel kapcsolatos vizsgálódásokban, ezért a továbbiakban az emberi elme aktív, teremtő tevékenységét értem alatta, amelynek segítségével új ideákat alkothat. A képzelet és Isten fogalma közti viszony részletesebb vizsgálatához arra van szükség, hogy újra megvizsgáljuk, mi is az a képzelet, hogyan zajlik egy idea megalkotásának a folyamata Descartes metafizikájában; illetve mit is ért a filozófus Isten fogalma alatt.

II. A képzelet szerepe Descartes műveiben

Vizsgálódásunkban elsőnek járjuk körbe, milyen szerepe van a képzeletnek Descartes műveiben. A filozófus írásaiban a képzeletet az ember öt lelki fakultása között találjuk, ezek: az értelem, az akarat, a képzelet, az érzékelés és az emlékezés. Ezt a témát Descartes legbővebben a *Szabályokban* és az *Elmélkedésekben* fejti ki, ezért ésszerűnek tűnik elsősorban ezek alapján vizsgálni. De a képzelet fontos szerepet kap *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című művében és az *Alapelvekben* is, ezért ezek a szövegek is említésre kerülnek az elemzésben.

Dolgozatomnak nem elsődleges célja, hogy összehasonlítsa, illetve nyomon kövesse Descartes életművében, különböző szövegeiben a képzelet fogalmának változását, ezért az elemzésben nem minden művön van azonos hangsúly. Az *Értekezésben* illetve a jóval később keletkezett *A lélek szenvedélyeiben* szereplő képzelet-fogalom nem szolgáltat számunkra több releváns információt, mint az eddig felsorolt művek, ezért jelen tanulmányban nem kerülnek részletes feldolgozásra. A művek megvizsgálásának sorrendje a keletkezésük időrendjét követi. A *Szabályok az értelem vezetésére* született először, és talán a képzeletről kialakított képe is aprólékosabb, ezért dolgozatomban is ezzel fogom kezdeni a vizsgálódást. Ezt követi majd *A világ, avagy Tanulmány a fényről*, amelyet a *Szabályok* folytatásaként is számon szokás tartani, majd az *Elmélkedések* és végül az *Alapelvek* képzelet-fogalma lesz az elemzés tárgya.

1. A képzelet a *Szabályok az értelem vezetésére* c. műben

A képzelettel először a III. szabályban találkozunk az intuíció meghatározása kapcsán, ahol a karteziánus metafizikában nem túl hízelgőnek számító kifejezéssel jellemzi a filozófus: „helytelenül társító képzelet”.¹ Így már itt megtudjuk erről a lelki fakultásról, hogy az ember hajlamos a hibás alkalmazására. A negatív jellemzés ellenére a későbbiekben annak lehetünk tanúi, hogy a képzeletnek fontos szerepe lesz a megismerésben és a biztos tudás megszerzésében. Ennek kifejtését legteljesebben a XII. szabályban találjuk, ezért elsősorban annak gondolatmenetét fogjuk szemügyre venni.

A megismerésben négy képesség játszik szerepet: az értelem, a képzelet, az érzékelés és az emlékezet. A főszerep az értelemé, de Descartes hangsúlyozza, hogy a másik három lelki fakultásnak is nagy fontossága van. „Egyedül az értelem képes az igazság felfogására, de kell, hogy segítségére legyen a képzelet, az érzékek és az emlékezet, nehogy véletlenül elhagyjunk valamit, ami képességünkben rejlik.”² Descartes összetett megismerési modellt alkot a XII. szabályban, amelyben testi és szellemi funkciók egyaránt részt vesznek. Dolgozatomnak nem célja, hogy pontosan feltérképezze a karteziánus megismerés teljes folyamatát, hanem elsősorban a képzelettel kapcsolatos funkciókra koncentrálok. A külső, testi érzékekről, mint amilyen a szem, legelőször is azt tudjuk meg, hogy passzív módon érzékelnek, ahogy a viasz alakja megváltozik a pecsét alatt. Az alak, amelyet a külső érzékek kapnak, a közös érzékbe jut. Ez a *sensus communis* az, amelynek kapcsán szerepet kap a képzelet. Magyaratzéppen visszatér a viasz-hasonlat, amelyből megtudjuk, hogy a közös érzék a pecsét, amely nyomot hagy a viaszként működő képzeleten. Tehát a fantázia, vagy képzelet, amelyet itt szinonimaként használ Descartes, csak passzív, befogadó szerepet tölt be egyelőre.

Érdeemes felfigyelni arra, hogy a képzelet, amellet, hogy passzív, materiális is, a test igazi része. Emellett említésre kerül az emlékezettel való kapcsolata: ha a közös érzéktől kapott alakokat hosszabb ideig őrzi meg, akkor már emlékezetről beszélhetünk. Ahogy Descartes írja: „ez a képzelet a test igazi része s olyan nagyságú, hogy különböző részei több, egymástól különböző alakot vehetnek fel s ezeket tovább szokták megtartani. Ebben az esetben emlékezetnek nevezik.”³ De amellet, hogy a képzelet testi természetű, és passzív befogadó, van aktív szerepe is: ez a mozgató erő, amellyel valamiképp az állatok is rendelkeznek. Ez az aktív szerep ad magyarázatot az olyan mozgásokra is, amelyeket az értelem segítsége nélkül, nem tudatosan hajt végre az ember. A képzelet aktív szerepéhez tartozik, hogy hatással lehet az értelemre is: „minthogy ugyanis az értelem indítékot kaphat a képzeletől”.⁴ Ugyanakkor habár vannak a megismerésnek

1 Descartes 1980, 102.o.

2 Uo., 128. o.

3 Uo., 130. o.

4 Uo., 131. o.

testi részei is, maga a megismerő erő tisztán szellemi: „az az erő, amelynek segítségével tulajdonképp megismerjük a dolgokat, tisztán szellemi természetű”.⁵ Attól függően, hogy mire irányul, különbözőképp nevezi Descartes ezt az erőt. Ha a közös érzékre irányul, akkor érzékelésnek; ha a képzeletre, akkor emlékezetnek; ha új alakokat hoz létre, akkor teremtő képzeletnek; ha egymagában működik, akkor megértésnek nevezi. Tehát ugyanaz a szellemi erő működik közre a megismerésben, az emlékezésben, a kitalálásban és a megértésben.

A filozófus több helyen használja a „teremtő képzelet”, illetve a „képzeletem teremtényei” kifejezéseket, ezért ebből arra következtethetünk, hogy a képzelet az, amelynek a hatókörébe tartozik a kreativitás, vagyis valami újnak a kigondolása. Számunkra így az új alakokat létrehozó teremtő képzeletnek van fontos szerepe. Úgy tűnik, Descartes nincs túl jó véleménnyel a képzelet kreativitásával, az új dolgok kitalálásával kapcsolatban. Megtudjuk azt is, hogy ha a teremtő képzelet új dolgokat talál ki, akkor az annyira lefoglalja, hogy nem tudja a megismeréshez, illetve a mozgatáshoz tartozó feladatait maradéktalanul teljesíteni: „újakat formál, amelyek annyira elfoglalják a képzeletet, hogy ez gyakran nem elegendő egyúttal a képzeteknek a közös érzéktől való elfogadásához, vagy a mozgató erőre tisztán a test rendelkezése szerint való átviteléhez”.⁶ Azt is szigorúan leszögezi, hogy csak a testi dolgok megismeréséhez van szükség a képzeletre. A tisztán szellemi dolgokhoz el kell határolódnunk az érzékektől, és a képzeletet benyomásmentesen kell tartani. Tehát a képzelet szerepe a *Szabályokban* kétféle: egyrészt passzív, amely befogadja a külvilág képeit; másrészt aktív, amely mozgató erőként működik, teremtő képzeletként új alakokat formál, és hat az értelemre.

2. Intuíció, dedukció és a képzelet a *Szabályokban*

A *Szabályok* képzeletének nem csak a megismerésben van nagy fontossága, hanem a biztos tudás megszerzésében, és ennek eszközeként a descartes-i módszerben is. Annak feltérképezéséhez, mit is jelent a karteziánus képzelet, érdemes szemügyre venni Descartes következtetési szabályait és a képzelet ezekben játszott szerepét. A III. szabályból megtudjuk, hogy az értelemnek kétfajta tevékenysége van, amely által biztos, tévedéstől mentes megismeréshez juthatunk: az intuíció és a dedukció.

Figyelemre méltó, hogy az intuíciót a képzelettel szemben határozza meg Descartes. Tehát ezen a funkción nem a képzelet csalóka ítéletét érti a filozófus, „hanem egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és határozott felfogását, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, egy tiszta és figyelmes el-

5 Uo., 131.o.

6 Uo., 131.o.

mének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából születik meg”.⁷ Így ismeri fel az evidens dolgokat az emberi elme. Descartes példái ezekre az evidens dolgokra a létezés és gondolkodás, valamint a geometriai igazságok: a háromszöget csak három vonal alkotja, a gömböt egyetlen felszín határolja.

A dedukció az indukció mellett egy következtetési séma. A megismerésnek az a fajtája, amely más biztos ismeretekből szükségszerű következtetést von le: „nagyon sok dologról biztos tudásunk van, noha maguk nem evidensek, de levezethetők igaz, és világosan felismert elvekből egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által, amelynek egyes lépéseit világos intuícióval belátjuk”.⁸ Descartes a lánc metaforáját használja a fogalom pontosabb megvilágításához. A lánc két végpontja ugyanúgy összefügg, mint két szomszédos láncszem. Azonban az emberi elme nem képes egyszerre áttekinteni az egész láncot, amely összefüggésbe hozná a két végpontot. De ha egyesével átmegyünk a láncszemekre, amelyeket külön-külön intuícióval láttunk be, ráébredhetünk az első és utolsó láncszem összefüggésére. Habár ez egy szellemi módszer, mégiscsak igénybe veszi az emlékezet segítségét. Ugyanis az emlékezet szükséges ahhoz, hogy átlássuk a láncszemek egymásutánosságát, emlékezzünk az egyes intuíciókra: „jóllehet egyetlen szempillantással nem tudjuk áttekinteni valamennyi közbeesőt, amelyektől ama kapcsolat függ, de ha egymás után átmegyünk rajtuk, emlékezni fogunk, hogy mindegyik láncszem az elsőtől az utolsóig összefügg a szomszédos láncszemmel”.⁹ A dedukcióban tehát nem a jelen evidenciája van, mint az intuitív belátásban, hanem a dedukció az emlékezet bizonyosságára van utalva: „a dedukcióban nincs szükség jelen evidenciára, mint az intuícióban, hanem inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát”.¹⁰

Ahogy a filozófus is, mi is könnyűszerrel elismerhetjük, hogy az emlékezet nem mindig megbízható. Harry G. Frankfurt szerint az emlékezet csak azért kerülhet a gondolatmenetbe, mert a filozófus későbbi művei alapján a deduktív következtetés bizonyossága Istentől származik: „biztosak lehetünk benne, hogy az emlékezés pontos, mert a memória használatát Isten hagyta jóvá.”¹¹ Ez a megközelítés azonban csak az *Elmélkedésekre* adott ellenvetések válaszaiban kap hangot, ezért a *Szabályok* kapcsán tekintsünk el tőle.

A memória megbízhatatlansága mellett érvel maga Descartes is, amikor azt állítja, hogy „az emlékezet gyengeségeinek a gondolkodás bizonyos állandó mozgásával kell segítségére mennünk”¹² És ehhez az állandó mozgáshoz hívja segítségül a képzeletet. Ez utóbbinak a feladata, hogy folytonos mozgással végigmenjen az egyes elemeken, egészen addig, amíg az elme egyetlen pillantással nem képes felfogni a lánc két végpontját. „Ezért

7 Uo., 102. o.

8 Uo., 103.o.

9 Uo., 103. o.

10 Uo., 103. o.

11 Frankfurt 1962, 506. o.

12 Descartes 1980, 114. o.

néhányszor átmegyek azokon a mennyiségeken olyképpen, hogy a képzelet bizonyos folytonos mozgással egyszerre lássa az egységeket és menjen át másokra, míg meg nem tanultam oly gyorsan menni át az elsőől az utolsóhoz, hogy alig szorulva az emlékezet segítségével, az egészet egyetlen pillantással tudom áttekinteni.”¹³ Ily módon a képzelet van segítségére az elmének a megismerés kiterjesztésében. Az előbbieket alapján a dedukció folyamatában az emlékezet feladata a két láncszem közötti összefüggés rögzítése; míg a képzeletet egyfajta mozgó belátás, amellyel az összes láncszemet egyszerre látja az elme. Ha sikerül a következtetési lánc két végpontját egyszerre és nem egymásutániségében felfogni, akkor látszólag egyetlen intuíciót hajtottunk végre. Ez egy vég nélkül folytatható folyamat: dedukcióból intuíció lesz az emlékezet és a képzelet segítségével, az intuícióval belátott egyszerű és világos ismeretek ismét dedukció részeivé válhatnak.

Descartes módszert ad arra is, hogy milyen sorrendben kell a dolgokat megismernünk, hogyan kell azt a bizonyos láncot összeállítanunk. A dolgokat kétféle csoportba sorolja. Abszolút dolgok az egyszerű, független és tiszta természetek; ilyenek például azok az elvont fogalmak, mint az ok, az egyenes és az egyenlő. Ezzel szemben a relatív dolgok ugyan tartalmaznak az abszolút természetéből valamit, de ezen kívül más mozzanatokat is. A relatív dolgok levezethetők az abszolút dolgokból. Ilyen például: a függő dolgok, az okozat, a részleges, az összetett és az egyenlőtlen. A VI. szabály szerint mindenben a legmagasabb fokú abszolútot kell keresni, és abból kell kiindulni: „Az egész módszer titka mármost abban van, hogy mindenben gondosan azt a legmagasabb fokban abszolútot keressük. Egyes dolgok ugyanis bizonyos szempontból abszolútabbak másoknál, más szempontból relatívabbak”.¹⁴ Az abszolútnak nevezett tiszta és egyszerű természeteket ragadja meg az értelem intuícióval. Descartes felhívja a figyelmünket, hogy ezekből bizony kevés akad. De mégis ezekkel kell kezdeni a gondolkodást, össze kell gyűjteni az önként kínálkozó igazságokat. Tehát, ahogy láttuk a *Szabályok* alapján, az általában megbízhatatlannak tartott emlékezet és képzelet szerepet kap az emberi elme következtetéseiben. Tehát minden deduktív gondolkodásban és azon keresztül az intuíciókban is megbújik a képzelet, mint a gondolkodásnak egyfajta összegző művelete.

3. A világ, avagy Tanulmány a fényről

Descartes *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című munkája alapvetően a természetfilozófiai fejtegetések közé tartozik. Az első öt fejezete általános előfeltevéseket tartalmaz egy lehetséges természetfilozófia számára. Annak ellenére, hogy ez egy kevésbé ismert szöveg, szorosan illeszkedik a descartes-i életműbe, a filozófus többi, inkább metafizikai

13 Uo., 114. o.

14 Uo., 111. o.

témájú írásaihoz is. Boros Gábor szerint: „Ezek az előfeltevések részben megelőlegeznek olyan gondolatmeneteket, amelyekkel – olykor más hangsúlyokkal – az *Elmélkedések*-ben találkozunk.”¹⁵

Az első öt fejezet alapvetően az anyagról alkotott téziseket tartalmaz. Descartes ír többek között az anyag homogenitásáról, az anyag részecskéinek mozgásáról, és az ezeket irányító természettörvényekről. Ebben a műben három alapelemet jelöl ki: a tüzet, a levegőt és a földet, valamint érvel a vákuum feltételezése ellen. Ezek után a hatodik fejezetben, amely az „Egy új világ leírása, és az anyag, amelyből az felépül”¹⁶ címet viseli, egy rendkívül izgalmas gondolatkíséret következik. Annak ellenére, hogy Descartes a *Szabályokban* nem volt túl jó véleménnyel a kreativitásról és a képzelet teremtményeiről, ennek a fejezetnek a terepe pontosan az emberi fantázia.

A filozófus a teremtésnek egy lehetséges történetét írja le, amely képzeletbeli terekben, vagy ahogy Boros Gábor nevezi: „imaginárius térben”¹⁷ játszódik: „Ezután rövid időre engedjük gondolkodásunkat e világon túlra barangolni, megtekinteni egy másikat, egy teljesen újat, amelyet képzeletbeli terekben fogok feltárni.”¹⁸ Némi utalással a skolasztikus filozófusokra, Descartes felteszi, hogy ezek a terek végtelenek, és nincs bennük üresség, mert az Isten által teremtett homogén anyag teljesen kitölti. Isten ezt az anyagot kisebb, nagyobb, sokféle alakú darabokra osztja, anélkül, hogy két darab között üresség keletkezne. De egy időben ezzel mozgásba is hozza a különféle darabokat, és arra kényszeríti azokat, hogy továbbiakban a természettörvények szerint mozogjanak. Az anyagról azt is megtudjuk, hogy nincsenek minőségei, vagyis nincsenek érzékelhető tulajdonságai, csak amit tisztán, vagyis tulajdonképpen evidensen tulajdonítani lehet neki. Annak ellenére, hogy a képzelet a *Szabályokban* érzéki benyomásokat fogad be, ebben a szövegben mégiscsak ez a lelki fakultás az, amely megragadja ezt az anyagot és nem az értelem, így a képzelet határai kitolódnak az érzékszervekkel szerezhető információkon túlra is.

A második bekezdésben Descartes a képzeletet leszűkíti egy meghatározott helyre, annak érdekében, hogy elkerülje a tévedést. Ugyanis a képzelet lehet végtelen, de ugyanígy ez az anyag sem rendelkezik határokkal. A két végtelen ütköztetése helyett egyszerűbb a gondolkodásnak meghatározott keretet adni, amit Descartes konkrét helyként határoz meg. Ezt a filozófiai manővert a filozófus Isten nagyságával indokolja meg: „sokkal inkább van erőnk a gondolkodás műveleteinek határt szabni, mint

15 Boros 1998, 140. o.

16 „Description d'un nouveau Monde; et des qualités de la matière dont il est composé.”

17 Boros Gábor fordítását az imaginárius számra való utalással indokolja: Descartes nem külsődleges okok miatt használja ezt a kifejezést, hanem módszertani segédkonstrukcióként alkalmazza. Dolgozatomban azonban kifejezőbb a „képzeletbeli tér” fordítás használata. Vö.: Boros 1998, 147. o.

18 „Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires.”

Isten műveinek.”¹⁹ A filozófus az anyag tulajdonságainak meghatározásánál a képzelet szabadjára engedéséről beszél, egyetlen megkötést említ, és ez a megismerhetőség. „Most, hogy szabadjára engedjük a képzeletünket ezzel az anyaggal kapcsolatban, tulajdonítsunk neki olyan természetet, amelyben semmi sincs, amit valaki ne ismerhetne meg a lehető legtökéletesebben.”²⁰ Ez a „lehető legtökéletesebb megismerhetőség” lesz a képzelet helyes működésének feltétele, amely már nagyon közel áll a későbbi világos és elkülönített megismerés követelményéhez.

Tehát *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című mű világát teljes egészében a képzelet hozza létre, és ismeri meg. Itt ez a fakultás túlmegy az érzékek határain, a gondolkodásnak egyik művelete lesz. Az itt leírt univerzum nem a valós fizikai világ, hanem az elme találmánya. Ahogy Boros Gábor fogalmaz: „Ez az új világ ugyanis *a priori* konstrukció, melyet nem a tapasztalatra hivatkozás legitimál, hanem egyedül a kiinduló tételek ellentmondásmentessége és a levezetési szabályok betartása.”²¹ A képzelet és az értelem egybemosódik, a képzelet tulajdonképpen átveszi az értelem helyét. Descartes olyan bizonyosság-kritériumot társít a képzelethez, mint későbbi műveiben az értelemhez: a lehető legtökéletesebb megismerhetőséget. Amint azt a fejezet utolsó mondatából megtudjuk, az ember elkülönített elképzelésre is képes: „Ehelyett, ha képesek vagyunk elkülönítetten elképzelni mindent, amit az imént állítottam, biztos, hogy még ha nem is lenne ilyen dolog a régi világban, Isten mindazonáltal megteremthetné egy újban; mert biztosan meg tud teremteni mindent, amit el tudunk képzelni.”²²

Egy rövid kitérőben érdemes megemlíteni, hogy ehhez a fejezethez nagyon hasonló gondolatmenetet találunk az *Értekezés* ötödik részében. Descartes ott is egy képzelt teremben történő teremtésről beszél és a benne lévő anyag tulajdonságairól. Ennek a világnak a leírását így zárja le: „egyáltalán nincs benne semmi, aminek ismerete nem volna olyan természetes a lelkünknek, hogy el sem tudjuk képzelni, hogy nem tudjuk.”²³ Tehát itt a bizonyosság kritériuma egyenesen az elképzelés lehetősége lesz, ezért az számít természetes ismeretnek, amiről nem tudjuk elképzelni, hogy nem tudjuk.

19 „Car il y a bien plus d'apparence et nous avons bien mieux le pouvoir de prescrire des bornes à l'action de notre pensée, que non pas aux œuvres de Dieu.”

20 „Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons lui, s'il vous plaît, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible.”

21 Boros 1998, 150. o.

22 „[A]u lieu que, pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau: car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer.”

23 Descartes 1992, 54. o.

4. Képzetet az *Elmélkedések az első filozófiáról* c. műben

Valami újnak a kigondolása már az első elmélkedésben említésre kerül az álom-argumentum kifejtése kapcsán. Itt Descartes álombeli képzelgésekről beszél, ahol különböző dolgok képeiből más dolgokat alakítunk ki az elménkben. A képzetet, mint az ember lelkének egyik fakultása a második elmélkedésben fordul elő először. Miután a gondolkodó én megbizonyosodott a saját létezéséről a „képzetet teremtményeihez” fordul, amelyeknek még bizonytalan a létezése. Ezek alapján a képzetet képes arra, hogy aktívan működjön, teremtzen.

Néhány bekezdéssel lejjebb újabb információ birtokába jutunk a képzetletről. A következő idézet rávilágít arra, hogy az elképzelés a testi dolgokat tudja megragadni: „A képzetem teremtménye kifejezés azonban ráirányítja a figyelmemet egy tévedésemre: hiszen csakugyan kitalálásról volna szó, ha azt, hogy vagyok, valamiképp a képzetet útján közelíteném meg, mivel elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját, vagy képét szemlélni.”²⁴ Úgy tűnik, a filozófus itt sincs jobb véleményrel a kreatív képzetletről, mint a *Szabályokban*. Descartes a második elmélkedésben határolja el először a műben az elmét a képzetletről, azért, mert a képzetet a képi dolgokra korlátozódik, nem szolgáltat biztos információkat a gondolkodó énről: „mindabból, amit a képzetet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindentől a lehető leggondosabban távol kell tartanom”.²⁵

Megtudjuk azt is a második elmélkedésből, hogy a képzetet akaratlanul is működik: miközben álmodunk, ez lép működésbe. Annak ellenére, hogy Descartes el akar határolódni a képzetletről megragadható dolgoktól, még a cogito-érv gondolatmenetét is alkalmazza erre a lelki fakultásra: „De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg – amiként föltételezem – egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzetőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak.”²⁶ A második elmélkedésben a viasz-hasonlatban kiderül, hogy a viasz többféle alakot vehet fel, mint amit a képzetet átfogni lenne képes. Az értelem és a képzetet különválasztását ezzel a hasonlattal még jobban kibontva, Descartes számára ebből az következik, hogy nem a képzetletről, hanem az elmével fogjuk fel, mi is a viasz. Ugyanakkor ez a hasonlat arra is rávilágít, hogy a képzetet képessége szerinte nem végtelen, nem tudja átfogni a viasz sokféle alakzatát.

Az *Elmélkedések* gondolatmenetét követve a képzetet fogalma és egy új ideának az alkotása az ötödik elmélkedésben bukkan fel újra, ahol Descartes a materiális dolgokban fellelhető bizonyosságot vizsgálja. Annak ellenére, hogy már a második elmélkedésben elhatárolódott a képzetletről, itt mégiscsak azzal kezdi: „elkülönítetten képzetem el a

24 Descartes 1994, 37. o.

25 Uo., 37. o.

26 Uo., 38. o.

mennyiséget”.²⁷ Néhány bekezdéssel később pedig egy háromszög lesz a képzelet tárgya, amelyről különböző tulajdonságokat vél bizonyítani a filozófus. Amikor Descartes a háromszög ideájának eredetéről azt állítja, hogy nincs jelentősége annak, hogy ez az idea külső érzékszervek útján jutott az elménkbe, vagy sem, a következőt írja: „hiszen ki tudok találni számtalan más alakzatot, amelyek minden gyanú felett állnak a tekintetben, hogy valaha is az érzékszervek közvetítésével kaphattam volna őket”.²⁸ Ezek alapján úgy tűnik, mintha az ötödik elmélkedés elején újra összerosódna az egyszer már szétválasztott képzelet és értelem határvonala. Hiszen ha el kell határolódnia a képzelettől, akkor miért azzal ragadja meg itt a filozófus a mennyiséget és a háromszöget? Ráadásul elkülönítettség társul az elképzeléshez, amely az értelmi bizonyosság kritériuma.

Az új dolgok alkotásáról, a kitalálásról eddig azt tudtuk, hogy a képzelet képes már meglévő képekből újat alkotni, mint amilyenek a harmadik elmélkedésben az ideák osztályozása kapcsán felsorolt példák: szirének és hippogriffek.²⁹ Az előbb kiemelt idézet alapján azonban az emberi elme képes arra, hogy az érzékek közvetítése nélküli alakzatokat találjon ki, vagyis olyan dolgokat, amelyek függetlenek az érzékeléstől. Azonban a szövegből nem derül ki, hogy ez a fajta kitalálás a lélek melyik fakultásának a hatókörébe tartozik. Ezért nyitva marad a kérdés, hogy vajon az értelem képes-e arra, hogy az érzékektől független dolgokat alkosson, vagy a képzelet? Így az eddigi képekhez kötött szellemi kreativitás hirtelen kikerül az érzékelhető dolgok által behatárolt terület alól.

A hatodik elmélkedés elején Descartes újra visszatér az elképzelés és a tiszta értelmi belátás határozott szétválasztásához. Az elképzelésről újra megtudjuk, hogy a testi dolgok megragadására képes, valamint: „nem más, mint a megismerés képességének egyfajta alkalmazása valamely testre”.³⁰ Az értelmi belátás és elképzelés közötti különbség magyarázatára a filozófus híres példája a háromszög és az ezerszög esete. A képzelet meg tudja jeleníteni a háromszöget, de az ezerszöghöz már kevésnek bizonyul. Mindkét geometriai alakzat tulajdonságai az értelmi belátás segítségével határozható meg. Azonban fontos kiemelni, hogy Descartes nem azt állítja, hogy az ezerszög esetében nem tartozik az ezerszöghöz kép, a képzelet teljes csődöt mond, és nem jelenít meg semmit, hanem azt állítja, hogy amit megjelenít az zavaros: „zavarosan meg is jeleníték a magam számára valamilyen alakzatot”.³¹ Miután az elképzelés tárgyai a testek, az értelem tárgya valami más lesz: „az elme, mikor az értelem útján ismer meg, valamiképp önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzél valamit, egy test felé fordul”.³²

27 Uo., 79. o.

28 Uo., 81. o.

29 Uo., 49. o.

30 Uo., 89. o.

31 Uo., 90. o.

32 Uo., 91. o.

Azt követően, hogy Descartes tisztázta, hogy az értelmi belátásnak, illetve az elképzelésnek mi a tárgya, egy érdekes gondolatmenet következik, amelyben a képzelet segítségével következtet a testi dolgok létezésére, habár csak valószínűségi alapon. Az érvelés a következőképpen rekonstruálható: kiindulási alapja az az állítás, hogy az elképzelés különválasztható a megértéstől, ezért az előbbi nem tartozik a gondolkodó én lényegéhez. Miután nem tartozik a gondolkodó én lényegéhez, valamely attól különböző dologtól kell függnie. Az elképzelés pedig testi dolgokra vonatkozik, ezért külső testi dolgoktól függ: „az elképzelés magyarázatára semmilyen más lehetőség nem jut az eszembe, valószínűségi alapon arra következtetek, hogy létezik test”.³³ Ugyanakkor a filozófus hangsúlyozza, hogy ez nem kielégítő érvelés, mert az elképzelésből nem lehet bizonyosságot nyerni. Azonban erre a valószínűségi alapon feltett állításra szüksége van, hogy a későbbiekben bizonyítani tudja a külvilág létezését. Ehhez teszi hozzá azt a tényt, hogy Isten nem téveszt meg, és így jut a testi dolgok létezésének bizonyításához: „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.”³⁴ Ahogy azt ebben a részben láttuk, az *Elmélkedések* képzelete sokkal problémásabb és nehezen értelmezhetőbb, mint a *Szabályok*ban vagy *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című munkában. Descartes sokkal inkább elhatárolódik tőle, mint korábbi műveiben, habár szerepe az *Elmélkedések* gondolatmenetében is van.

5. Összefoglalás a képzelet szerepéről

Mielőtt rátérnénk vizsgálódásunk következő pontjára célszerűnek tűnik összefoglalni a képzeletről szerzett ismereteket. A *Szabályok*ban két folyamatban jut szerep a képzeletnek: a megismerésben és a deduktív következtetésben. A megismerésben ez a lelki fakultás passzív befogadóként vesz részt, amely befogadja a közös érzékből érkező alakokat, testi formákat; ezért itt a képzelet az érzékszervekből származó ismeretekhez kötődik. De emellett van aktív szerepe is a képzeletnek, tud hatni az értelemre, felelős a nem tudatos mozgásokért, és új alakokat létrehozó teremtő képzeletként működik. Már itt megjelenik az érzékekből származó információktól való elhatárolódás, amelynek később az *Elmélkedés*ben lesz nagy jelentősége. De a *Szabályok*ban tanúi lehetünk annak is, hogy a képzeletnek jelentősége van a biztos tudás megszerzésében, a deduktív következtetésben. Az emlékezettel együtt az értelemnek segít abban, hogy az intuitív belátásokból álló következtetési láncot egyszerre lássa az emberi elme. Az emlékezet feladata ebben a folyamatban egyfajta rögzítés, míg a képzeleté a mozgó belátás, amely

³³ Uo., 92. o.

³⁴ Uo., 98. o.

összeköti, és egy következtetéssé változtatja az egyébként hosszú intuitív ismeretekből álló láncot. Ezért úgy tűnik, annak ellenére, hogy a megismerésben Descartes hangsúlyozza a képzelet megbízhatatlanságát, mégiscsak feladatot ad neki a biztos tudás megszerzésének módjában.

A *Szabályok* képzelet-fogalmához képest *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című írásában Descartes a képzeletnek egészen másfajta szerepet ad. Az írás hatodik fejezetének középpontjában egy képzeletbeli terekben felépített világ áll. Ez a világ teljességgel *a priori* konstrukció, amelyet érzékelhető tulajdonságokkal nem rendelkező anyag tölt ki. Nem az értelem, hanem a képzelet az, amely bejárja és megismeri ezt a világot; bizonyosságának feltételei pedig a lehető legtökéletesebb megismerhetőség, az ellentmondás-mentesség, és az elkülönített elképzelés. Ebben a műben tehát a képzelet teljesen leválik az érzékek által szerezhető ismeretekről, és képes bizonyosság szerzésére.

Az eddig elemzett művekhez képest az *Elmélkedések*ben csökken a képzelet jelentősége. Descartes kijelenti, hogy ez a lelki fakultás a testi dolgokat tudja megragadni, ezért alapvetően el akar határolódni tőle és a képzelet által alkotott alakokkal is csak említésszerűen foglalkozik. Azonban az ötödik elmélkedés fentebb kiemelt szöveghelye arra enged következtetni, hogy a szellemi kreativitás mégiscsak függetlenséget élvez az érzékektől. A háromszög és ezerszög viszonyából pedig megtudtuk, hogy a képzelet még a nehezen megragadható alakzatok – mint amilyen az ezerszög – esetében is működik, habár zavarosan.

Descartes életművén belül a képzelet fogalma nyilvánvalóan változáson ment keresztül, ezért nem lehetséges egységes képet adni róla. De ennek a lelki fakultásnak a funkciói, tulajdonságai néhol még egy művön belül sem ellentmondásmentesek, ezért zavarossá válik a képzelet, az értelem és az érzékek viszonya.

III. Idea

A képzelet és Isten fogalmának vizsgálata során legalább érintőlegesen foglalkoznunk kell egy már nagyon sok vitát kiváltott fogalommal: az ideával. Ezt két dolog indokolja: egyrészt az emberi elmének és így a képzeletnek is a tartalmi az ideák; másrészt maga Isten fogalma is egy – ugyan kitüntetett szerepet élvező – idea.

1. Az idea fogalmának meghatározásai és az ideák eredete

Ez a fogalom is a karteziánus metafizika nehezen meghatározható terminusai közé tartozik. Steven Nadler szerint azért, mert „tulajdonképpen maga a szó [descartes-i]

használata kétértelmű és inkonzisztens”.³⁵ Ezt maga Descartes is elismeri az *Elmélkedések*hez írt előszóban: „az idea szóban kétértelműség lappang. Vehetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére, [...] másrészt azonban vehetjük objektív értelemben is, amikor azt a dolgot jelöljük vele, amit megjelenít.”³⁶ Az *Elmélkedések* ellenvetéseihez írt válaszokban, a geometriai módon elrendezett észérvekben kapunk az ideáról egy explicit definíciót: „Az idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk”.³⁷ Kritériumként hozzáteszi, hogy olyasvalami, ami szóba foglalt és ehhez a szóhoz tartalom is tartozik, tehát tudom, hogy mit jelent egy bizonyos hangsor. Maguk az előbb kiragadott meghatározások is megérdemelnének részletesebb vizsgálatot, de Descartes művein végigjárva, más értelmezési lehetőségeket is találhatunk. Álljon itt példaként egy felsorolás Dominik Perler-től, aki az idea szó karteziánus használatát a következőképp csoportosítja: „Descartes az idea szót sokféle módon használja, mégpedig: (i) testi képekre, (ii) szellemi képességekre és (iii) tartalommal rendelkező szellemi aktusra.”³⁸

Isten fogalmának vizsgálatához fontos megemlíteni, hogy a külvilághoz való viszonyhoz kapcsolódóan Descartes megkülönbözteti egy ideának az objektív és a formális realitását. Az utóbbi fogalom alatt az elmének egy állapota értendő, egy idea objektív realitása pedig az idea fogalmi tartalmát takarja. Boros Gábor meghatározásában: „Az idea »formális realitását« tekintve nem más, mint az elme fogalma, amelynek »objektív realitását«, tehát tárgyra vonatkozását azáltal lehet meghatározni, hogy felsoroljuk azokat az összetevőket, amelyek alkotják.”³⁹ A későbbiekben ezekből a fogalmakból építkezik a harmadik elmélkedés istenérve.

Descartes az *Elmélkedésekben* ír az ideák eredetük szerinti osztályozásáról: „Emez ideák közül, úgy vélem, egyesek velünk születettek, mások külső eredetűek, ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei.”⁴⁰ Az új idea létrehozására irányuló saját tevékenység itt szirének és hippogriffek ideájának létrehozását jelenti, vagyis már meglévő képekből új képek alkotását. Wolfgang Röd megfogalmazásában: „Az érzékelésből származó képzetek azáltal jönnek létre, hogy külső dolgokat képezek le a tudatomban, és a fantáziatermékek olyan részekből állnak össze, amelyeket végeredményben a tapasztalatnak köszönhetnek.”⁴¹ Azonban bizonyos szempontból nem beszélhetünk új ideák alkotásáról, mert mint az elme lehetséges tartalmai, képességként megvannak az elménk-

35 Nadler 2006, 87. o.

36 Descartes 1994, 14. o.

37 Uo., 124. o.

38 Perler 1996, 46. o.

39 Boros 1998, 297.o.

40 Descartes 1994, 48. o.

41 Röd 1994, 54. o.

ben: „S ami, úgy vélem, a leginkább figyelemre méltó, 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 változatlan természete.”⁴²

Dolgozatomnak nyilvánvalóan lehetetlen, és fölösleges is arra vállalkoznia, hogy teljes képet adjon az idea szó különböző jelentéseiről, és az ahhoz kapcsolódó terminusokról, ezért ezt a fogalmat csak a kitűzött témámhoz szorosan kapcsolódó aspektusból fogom megvizsgálni: az idea és az elmében megjelenő kép viszonyát fogom görcső alá venni, mert eddigiek alapján a képzelet elsősorban képekkel foglalkozik.

2. Idea, mint kép

A filozófus korai műveiben, elsősorban a *Szabályokban* az érzékelés folyamán az agyban leképeződött képet tartja ideának: „a szerző a kognitív funkciókat eredetileg jórészt testieknek tekintette, az »ideák« az agyba bevésődött minták voltak számára”.⁴³ Descartes a későbbi műveiben is több helyen szinonimaként használja az idea és a képmás, illetve egy dolog képe fogalmait; az *Elmélkedésekben* például a következőt írja: „mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés”.⁴⁴ Ugyanakkor a geometriai módon elrendezett észérvekben a következőt írja: „nemcsak a fantáziában megfestett képeket hívom ideáknak”.⁴⁵ A két idézet ellentmondásossága alapján jogosan merül fel a kérdés, hogy milyen a viszony a képzelet képei, és az ideák között. Csupán két álláspont ismertetésére vállalkozom, amelyeknek szerepe lehet dolgozatom gondolatmenete szempontjából.

Az első álláspont az *Elmélkedésekhez* írt ellenvetések harmadik sorozatához, és így annak szerzőjéhez, Thomas Hobbes-hoz kapcsolódik. Az ő értelmezésében minden ideához kép tartozik: „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.”⁴⁶ Habár Hobbes itt nem immateriális képekre gondol, hanem egy agyban fellelhető materiális entitásra, és ezt az értelmezést Descartes maga cáfolja meg, mégis egy olyan problémára tapint rá, amely Boros Gábor szerint a karteziánus filozófia egyik nyitva maradt kérdése, vagyis milyen az idea és a képzeletben megjelenő kép viszonya: „Az igazi nehézséget az jelenti Descartes számára, hogy megmagyarázza, mi a

42 Descartes 1994, 80. o.

43 Szalai 2007, 7. o.

44 Descartes 1994, 47.o.

45 Uo., 124. o.

46 Az ellenvetések harmadik sorozata, Uo., 143. o.

szerepük egyáltalán az agyban az érzékszerveket érő hatás nyomán kirajzolódó képeknek, ha egyszer – mint láttuk – ideáknak nem nevezhetők.”⁴⁷

Egy másik értelmezés szerint az ideáknak nincs köze az érzékszervekből származó képekhez, hiszen az *Elmélkedések* egész gondolatmenete az érzékektől való függetlenségen alapul, és azon, hogy az ideák leválaszthatók a megismerési folyamatról. Az ideák azonban még így is tekinthetők egyfajta mentális képnek, amennyiben leképeznek valamilyen intencionális tudattartalmat. Dominik Perler megfogalmazásában: „Az ideák szellemi aktusok, amelyek valamire irányulnak. És éppúgy, ahogy egy kép (legalábbis egy realiztikusan festett kép) mindig valaminek a képe, függetlenül attól, hogy ez a »valami« létezik-e, egy idea is mindig valaminek az ideája, függetlenül attól, hogy ez a »valami« létezik-e.”⁴⁸ Az ideákról tehát megtudtuk, hogy az elme tartalommal rendelkező állapotai, amelyek, amennyiben elfogadjuk, hogy képek, a képzelet tartalmai is lehetnek.

IV. Isten fogalma

Miután szemügyre vettük, mi is a képzelet vagy kitalálás Descartes emberképében, mit jelentenek az ideák, meg kell vizsgálnunk a kérdés másik felét, a kitüntetett szerepet élvező fogalmat: Isten ideáját. Ezért alaposan körül kell járni, hogy Descartes mit is ért alatta és hogyan határozza meg. Számunkra az a legfontosabb kérdés, hogy ez a kitüntetett idea hogyan jelenik meg az emberi értelemben és mi a viszonya ahhoz. Habár Descartes nagyon sok helyen adja Isten ideájának tartalmi meghatározását, mégis ez egy olyan fogalom, amely rengeteg vitát váltott ki a filozófus értelmezői között. Az alábbi elemzésben elsősorban Edwin M. Curley: „Vissza az ontológiai érvhez!” és a bevezetőben már említett Jean-Marie Beysade: „The idea of God and the proofs of his existence” című tanulmányára fogok támaszkodni.

1. Tulajdonságok listái

Isten fogalmát Descartes többféleképpen is meghatározza. Minden leírás kétségkívül a keresztény–zsidó vallási tradícióból ered. Elsőnek az *Elmélkedések*ben található Istenfogalmakat veszem sorra. Az egyik ilyen definíció a harmadik elmélkedésben, az ideák csoportosítása után található: „Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható s valamennyi rajta kívüli dolog teremtője”.⁴⁹ A második definíciót nem sokkal

47 Boros 1998, 299. o.

48 Perler 1996, 77. o.

49 Descartes 1994, 51. o.

később olvashatjuk, az ideák osztályozása során: „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.”⁵⁰ Ezekon a meghatározáson kívül a filozófus még sok helyen említi Istent. Figyelemre méltó a negyedik elmélkedésben az én természete után említett jellemzés: „Isten természete pedig fölmérhetetlen, fölfoghatatlan, végtelen, [...] számtalan dologra képes, melyek okát nem ismerem.”⁵¹

Ezen kívül Descartes több helyen a „tökéletes létező” kifejezést használja Isten fogalmának szinonimájaként. A tökéletesség kifejezés bevezetésére azért van szüksége, hogy össze tudja hasonlítani az *én*-t Istennel. A harmadik elmélkedésben arra a megállapításra jut, hogy Isten ideája minden szempontból tökéletesebb, mint én magam. Hiszen magamat Isten ideájával összevetve kiderül, hogy véges, és hiányosságokkal teli vagyok, a tökéletes létező végtelenségével és tökéletességével szemben. További különbség, hogy amíg bennem megvan a fejlődés lehetősége, a fokozatos tökéletesedése, addig Istenben „semmi sincs, ami lehetőség szerint való”.⁵² Figyelemre méltó, hogy a tökéletesség fogalma definíció részeként csak geometriai módon elrendezett észérveiben található, amelyet válaszként írt az egyik ellenvetésre: „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.”⁵³

A *Szabályok*ban is kapunk néhány definíciót: „a gondolkodás gondosan megvizsgálja a benne lévő különféle ideákat vagy fogalmakat, s [...] megtalálja közöttük egy mindentudó, mindenható és végtelenül tökéletes lényét”.⁵⁴ Úgy tűnik, ebben a műben Isten tökéletességének nagy szerep jut. Descartes többször említi, hogy milyen mérhetetlenek, határtalanok Isten tökéletességei: „látjuk, hogy örökkévaló, mindentudó, mindenható, minden jószág és igazság forrása, minden dolog teremtője, és hogy végül mindazzal rendelkezik önmagában, amiben csak valamilyen végtelen tökéletességet ismerhetünk fel, vagy amit semmilyen tökéletlenség sem korlátoz”.⁵⁵

Isten fogalma az *Értekezés*ben is középpontban van, azonban itt egzakt meghatározást nem találunk, csak utalásokat a természetére vonatkozóan. A filozófus itt kifejezetten a gondolkodó én-nel szemben határozza meg Isten tulajdonságait: „Biztos voltam abban, hogy ama dolgok közül, amelyek tökéletlenségre vallanak, egy sincs meg Istenben, de a többi mind megvan benne. Így láttam, hogy kételkedés, állhatatlanság, szomorúság és hasonlók nem lehetnek meg benne, hiszen magam is örültem volna, ha

50 Uo., 56. o.

51 Uo., 69. o.

52 Uo., 59. o.

53 Uo., 125. o.

54 Descartes 1980, 32. o.

55 Uo., 37. o.

mentes lehettem volna tőlük.”⁵⁶ Miután számba vettük Descartes fő műveiben Isten tulajdonságait és definícióit, úgy tűnik, hogy Isten meghatározása Descartes-nál egy olyan katalógus, amely bőségesen tartalmaz különféle tulajdonságokat, és ezek közül a filozófus kiválaszthatja az éppen kedvére valót. Azonban ez a nagyszabású lista maga után vonja a kérdést, hogy miért van szükség egyáltalán erre?

Megfigyelhető, hogy a különböző érvekben használt definíciók nem egyeznek, Descartes különböző műveiben is más-más meghatározásokat találunk, habár ezek jelentősen egybevágók. Az *Elmélkedések* gondolatmenetét követve a listák fokozatosan egyre hosszabbakká válnak és egyre több tulajdonság csatlakozik Isten természetéhez. Edwin M. Curley a „Vissza az ontológiai érvhez!” című munkájában amellet érvel, hogy a tulajdonságokban való tobzódásnak az oka, hogy maga Descartes elégtelennek látja saját definícióit és a későbbiekben arra törekszik, hogy egyetlen predikátumra vezesse vissza az összeset: „Azt hiszem, Descartes végső soron elégtelennek látja ezeket a listákat arra, hogy megmagyarázza Isten ideáját”.⁵⁷ Curley szerint ezekből a listákból kivonathatunk egy általános formulát, amely helyettesítheti az összes előzőt. Ez az elemi tulajdonság szerinte a tökéletesség, ami a továbbiakban kritériumként szolgál Isten meghatározásához. Tehát ahhoz, hogy eldöntsük, valamely tulajdonság felvehető-e az isteni katalógusba, meg kell néznünk, hogy az a tökéletesség egy fajtája-e.

Curley megpróbál módszertant alkotni annak eldöntésére, hogy valami tökéletesség-e. Descartes szövegei alapján precíz definíciót is alkot a tökéletességre, amelyet a geometriai módon elrendezett bizonyításokból és az *Értekezésből* nyert ki: „tökéletesség, amelyre igaz, hogy a) jobb egy individuum számára, ha rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, mint ha nem rendelkezik vele, és b) ha az individuum rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, és ha a tulajdonság alkalmas a fokozásra, akkor jobb egy individuum számára magasabb, mint alacsonyabb fokon rendelkezni ezzel a tulajdonsággal.”⁵⁸ Curley maga ezt a meghatározást az ontológiai érv vizsgálata miatt csak a létezésre mint egy lehetséges tökéletességre vonatkoztatja. Saját definíciója alapján arra a következtetésre jut, hogy a létezés nem illik bele ebbe a tökéletesség-fogalomba. Habár a kérdést az író tulajdonképpen nyitva hagyja, ez egy lehetséges vád az ontológiai istenérv ellen. Annak ellenére, hogy ez a tökéletesség-definíció precíz kivonata a descartes-i szövegeknek, mégis problematikus. A gond az vele, hogy üres. Ugyanis a b) pont alapján nem csak a létezésről tagadhatjuk meg a tökéletesség jelzőt, hanem minden mástól is. Így lehetetlen vállalkozásnak tűnik tökéletességet találni. Hiszen olyan attribútumokról, mint tudás és hatalom, vagy szépség, amelyeket tökéletességnek szokás tartani, könnyűszerrel belátható, hogy a fokozásuk nem feltétlenül vezet jóra. Maga a tanulmány írója hoz rá

56 Descartes 1992, 47. o.

57 Curley 2000, 238. o.

58 Uo., 230. o.

példát, hogy a túl sok tudás, vagy a túl nagy hatalom miért nem tökéletesség. Az azért mégsem tűnik elfogadhatónak, hogy nem léteznek tökéletességek, ez a módszertan tehát zsákutca. Így a tökéletesség meghatározását Curley szavaival élve: „meghagyom a megérzés szintjén”.⁵⁹

A „Vissza az ontológiai érvhez!” című tanulmány a listák elégtelenségét azzal támasztja alá, hogy Istennek végtelensége folytán végtelen sok attribútuma van: „ha Isten végtelen (abban az értelemben, hogy végtelen sok attribútuma van) akkor az attribútumok semmilyen véges listája nem adhat elégségesen számot Isten természetéről”.⁶⁰ Azonban Descartes sehol nem mondja ki explicit, hogy Istennek végtelen sok attribútuma lenne. Habár állítja, hogy a legfőbb létező természetének egy része felfoghatatlan: „számtalan más dolog van Istenben, amit sem megragadni, sem akár csak gondolkodással érinteni sem tudok. A végtelen természetéből fakad ugyanis, hogy én, aki véges vagyok, nem tudom megragadni”.⁶¹ De ebből nem feltétlenül következik a végtelennel az a fajta mennyiségi felfogása, ami végtelen számú tulajdonságot állítana. A végtelen sok tulajdonság feltételezése Spinoza meghatározására vezethető vissza.⁶² Amely nem feltétlenül tekinthető ekvivalensnek Descartes-éval.

Jean-Marie Beyssade, akire Curley maga is hivatkozik, „The idea of God and the proofs of his existence” című munkájában némileg eltérően foglal állást ezzel kapcsolatban. Egyet ért azzal, hogy a tökéletesség speciális szerepet játszik Isten meghatározásában, hiszen maga Descartes is ezt emelte ki a második sorozat ellenvetésre adott válaszában végén adott definícióban. De Beyssade különbséget tesz Spinoza és Descartes meghatározása között. Az előbbie egy olyan folyamatosan működő mechanizmus, amely véges tökéletességeket fokoz a végtelenségig. Azonban ezt a módszert végtelen sok tulajdonságot generálva vég nélkül lehetne folytatni. Itt visszatérhetünk egy pillanatra a bevezetőben felvetett kérdésre, ugyanis Spinoza definíciója alapján adódik rá egy lehetséges válasz: nem találhattam ki Isten ideáját, mert az értelem nem képes végtelen sok tulajdonságot felsorolni. Azonban ahogy Beyssade is rámutatott, Descartes meghatározása ezzel nem egyezik.

Beyssade álláspontja szerint a tökéletességet nem szabad tulajdonságok fokozásaként felfogni, hanem sokkal inkább szűrőként: „ez egy szita, vagy szűrő, amely bármit átenged, ami a legfőbb tökéletességről alkotott fogalmunkhoz tartozik, és kizár mindent, amit hiánynak, vagy határoltságnak találunk”.⁶³ Curley-vel szemben Beyssade amellet érvel, hogy Istennek nem lehet egy elemi attribútuma. Hiszen ha meg tudnánk fogalmazni egyetlen egy legfontosabb körülhatárolt tulajdonságot benne, már nem len-

59 Uo., 233. o.

60 Uo., 238. o.

61 Descartes 1994, 58. o.

62 Spinoza 2001, 36. o.

63 Beyssade 1994, 187. o.

ne többé Isten. Tehát szükség van a tökéletesség mellett további tulajdonságokra is, ha jellemezni akarjuk Isten ideáját az elménkben; mindenesetre legalább még egy speciális attribútumra, a végtelenségre. Beyssade metaforájával élve a tökéletesség szűrője csak akkor működik rendesen, ha egyedül a végtelen tökéletességeket engedi át.

2. Egység és felfoghatatlanság

Isten tökéletességének a körbejárása után jogosan vetődik fel a következő kérdés: értelmes-e egyáltalán egy olyan fogalom, amely az összes tökéletességet tartalmazza? Ez a kérdés tulajdonképpen a konzisztencia-probléma nevű vitatémát rejti magában. Ha nem csak összeállítjuk Isten tulajdonságainak katalógusát, hanem össze is vetjük egymással a neki tulajdonított attribútumokat, ellentmondásokra fogunk bukanni. Ezek azok a problémák, amelyek a legfőbb létező kapcsán sokféle környezetben felmerültek már. Ilyen például a tévedés és Isten végtelen jósága közötti ellentmondás, vagy a szabadság és a mindenhatóság összeegyeztethetelensége. Curley Leibniz azon feltevéséből kiindulva, miszerint az Isten-fogalomnak konzisztensnek kell lennie, azt állítja, hogy Descartes istenérvei nem tarthatóak, mert Isten-fogalma inkonzisztens. Két indokot hoz fel ennek alátámasztására. Az egyik érve, hogy az Istennek tulajdonított attribútumokból különböző, egymásnak ellentmondó definíciókat lehetne alkotni, tehát lehetetlen Istennek adekvát meghatározását adni.

A másik érvét az *Elmélkedés* gondolatmenetére alapozza. Sajátosan értelmezi a csaló isten hipotézisét és az ontológiai érv helyét a mű érvelésében. „Az első elmélkedés már megadta az isteni attribútumok egy listáját [...] Sőt, az első elmélkedés már az ezen attribútumok koherenciájában való kételkedést is bevezette”.⁶⁴ Az itt állítólagosan felfedezett ellentmondás Isten jósága és igazsága valamint az ember tévedésének lehetősége között van. Vagyis ha Isten végtelenül jó, hogy lehetséges a tévedésem? Erre az inkonzisztenciára alapozza Curley, hogy Descartes kénytelen elhalasztani az ontológiai istenérvet az ötödik elmélkedésig, mert csak a negyedik elmélkedésben tudja összeegyeztetni az ítéletekben Isten jóságát, igazságát és az emberi szabadságot. „Az ontológiai érv megköveteli Isten világos és elkülönített ideáját, a világosság és elkülönítettség pedig konzisztenciát követel.”⁶⁵ Beyssade véleménye ezzel teljesen ellentétes. Ő megpróbálja feloldani a konzisztencia problémáját. Tanulmányában kifejti, hogy hiba volna ilyesfajta konzisztenciát elvárni Isten fogalmától, mert a létezés kategóriáinak nem azonos a státusza. A kiterjedés, vagyis a testi lét kizárható az isteni attribútumok közül az oszthatóság miatt, ezért Isten számára csak a szellemi létezés maradhat. És ebben a szellemi lé-

⁶⁴ Curley 2000, 244. o.

⁶⁵ Uo., 244. o.

tezésben lévő egység meghaladja értelmünket. „Az Istenben és ideájában megpillantott egység abszolút és túl van az értelmünkön.”⁶⁶

Itt egy olyan tulajdonság csatlakozik Isten attribútumaihoz, amelyre maga Descartes is számtalanszor felhívta a figyelmet. Az *Elmélkedések*ben még nincs ezen hangsúly, de az *Alapelvek*ben így fogalmaz: „Világos és elkülönített ideánk lehet egy nem teremtett szubsztanciáról is, amely gondolkodik és független, azaz Istenről, feltéve azonban, hogy nem gondoljuk azt, hogy ez az idea mindent megjelenít számunkra, ami csak őbenne van, és nem keverünk hozzá semmit értelmünk fikciói közül, hanem csak arra figyelünk, ami valóban benne foglaltatik abban az elkülönített fogalomban, amellyel róla rendelkezünk, és amelyről tudjuk, hogy a teljesen tökéletes lény természetéhez tartozik.”⁶⁷ Éppen ezért Beyssade álláspontja tarthatóbbnak tűnik Curley-ével szemben. A „Vissza az ontológiai érvhez!” c. tanulmányban mintha elsikkadna Descartes-nak a felfoghatatlanságról alkotott gondolata. Isten ideája még a felfoghatatlansággal együtt is teljesen világos és elkülönített Descartes szerint, ezért az ontológiai érv alapjául szolgálhat. Tehát Isten ideája tartalmaz egységet, de nem olyat, amelyet elvárnánk tőle. Így az istenérvekhez elegendő egy olyan idea, amelyről tudom, hogy tökéletes és végtelen.

Rövid kitérőben érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy a felfoghatatlanság bizony felfoghatatlan. Könnyen olyan metafizikai jolly jokerré válhat, amellyel a nemkívánatos ellentmondásokat ki lehet iktatni. Erre maga Beyssade is felfigyel, tanulmányának elején írja az Istenben lévő ellentmondások kapcsán, hogy ez a fogalom sok problémát és ellentmondást elrejt: „Itt talán súlyos inkonzisztenciát találunk. Úgy tűnik, hogy Isten ideájának felfoghatatlanságáról való beszédet tervezték arra, hogy ezt elrejtse a szemünk elől.”⁶⁸

A tökéletesség mellett másik kiemelkedően fontos isteni attribútumról a végtelenről Descartes az *Alapelvek*ben ír részletesen, ahol megkülönbözteti a végtelent a határtalantól; vagy ahogy Beyssade fogalmaz: a nálam tökéletesebb létezőt a legtökéletesebb létezőtől. Az *Alapelvek* első részében kapunk bővebb magyarázatot a pozitív végtelenről: „Ami pedig bennünket illet, miközben látunk olyan dolgokat, amelyeknél bizonyos értelemben egyáltalán nem veszünk észre határokat, ezért még nem állítjuk róluk, hogy végtelenek, hanem csak határtalanoknak tekintjük majd őket. [...] Ezeket a dolgokat inkább határtalannak nevezzük majd, mintsem végtelennek, hogy egyedül Istennek tartsuk fenn a végtelen nevet.”⁶⁹ Tehát az Istenben található végtelen nem alkotható meg úgy, ahogy mennyiségeket adnánk egymáshoz, és haladnánk előre a számegyenesen. Ez a végtelen nincs a számegyenesen, nem adható meg mennyiségileg, mert az egymáshoz adott számokhoz képest minőségi ugrást jelent. Így az Isten ideájában a tökéletesség mellett található végtelen nem mennyiség, hanem minőség jelent.

66 Beyssade 1998, 191. o.

67 Descartes 1996, 53. o.

68 Beyssade 1998, 175. o.

69 Descartes 1996, 39. o.

Az értelem végessége és Isten ideájában a pozitív végtelen az, amely a felfoghatatlanságát okozza anélkül, hogy teljesen érthetlenné válna a gondolkodó én számára. Ahogy Beyssade fogalmazta meg nagyon kifejezően: „A végtelen hat a tökéletességre, felfoghatatlanná téve azt: az értelmünkben nem találunk végtelen tökéletességet. De a tökéletesség szintén hat a végtelenre: felfoghatóvá teszi azt.”⁷⁰ Annak ellenére, hogy ilyen nagy fontossága van a végtelennek a karteziánus metafizikában, Descartes mégiscsak bizonytalannak tűnik ezzel kapcsolatban: „soha nem foglalkoztam a végtelennel, kivéve azért, hogy meghódoljak előtte, de sohasem azért, hogy meghatározzam, mi, vagy mi nem a végtelen.”⁷¹

3. Isten megismerése

Az előzőekben láttuk, hogy Isten ideája egy nagyon különleges idea. Érdekes egy pillantást vetnünk arra, hogy amikor az elme önmaga felé fordulva a saját ideáit vizsgálja, milyen módon ismeri meg Isten fogalmát. Abból a tényből, hogy Isten ideája világos és elkülönített, következik, hogy az emberi értelem intuícióval látja be annak természetét. Sőt Descartes szerint ezt az ideát lehet legvilágosabb és legegkülönítettebbnek megismerni: „nem látok semmit, amit az emberi elme ennél evidensebben és ennél bizonyosabban képes lenne megismerni”.⁷² Fontos megkülönböztetni, hogy Isten ideájának a megismerése nem egyezik meg Istenhez mint entitáshoz tartozó további lételméleti tulajdonságok megismerésével. Descartes a harmadik elmélkedés végén így ír erről: „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, csodálja, imádjam.”⁷³

A csodálatról és az isteni szépségről írt kijelentéseit, melyek némileg különböznek az *Elmélkedések* gondolatmenetétől, sokféleképp lehet értelmezni: vehetjük úgy, mint egyfajta engedményt az egyház által képviselt tekintélynek: „úgy, hogy a Sorbonne doktoraihoz címzett levéllel, a katolikus egyház tekintélyét elfogadó megnyilatkozásokkal együtt egy ravasz, ám őszintétlen konformizmus dokumentumait látjuk bennük”⁷⁴. Lehet pusztán retorikai funkciót betöltő szövegrészként elemezni, lehet vallásfenomenológiai aspektusból szemügyre venni,⁷⁵ és az idézet alapján lehet az isteni szépséget, mint Isten egyik attribútumát, és a teremtett világ szépségét értelmezni.⁷⁶

70 Beyssade 1998, 193. o.

71 Idézi: Beyssade 1998, 196. o.

72 Descartes 1994, 67. o.

73 Uo., 65. o.

74 Schmal 2006, 127. o.

75 Ld. Losonczy 1996, 189-193. o.

76 Ld. Losonczy 2006, 115-122 o.

Dolgozatomban az utolsó szempont érdemel figyelmet, ugyanis az *Alapelvek* harmadik részében az isteni szépség és a világ tökéletességének összefüggése kapcsán Descartes a képzeletet nevezi meg a megismerés módjaként. Losonczi Péter így ír erről: „Ha felidézünk az *Alapelvek* harmadik részének már említett passzusait, melyekben Descartes kiemeli, hogy kifejezetten tanácsos az, hogy a teremtett világban *képzeletünk* révén Isten teremtő művének szépségét és nagyszerűségét ismerjük fel.”⁷⁷

4. Isten ideája

Az előbbiek alapján az istenérvekhez elegendő egy olyan idea, amelyről tudom, hogy tökéletes és végtelen, és ez Isten ideája. E két tulajdonság teljesen világosan és elkülönítetten van jelen az emberi elmében. Éppen ezért most már teljesen kizárható a spinozai definíció alapján felhozott érv: „nem konstruálhattam meg Isten ideáját, mert nem tudok végtelen sok tulajdonságot felsorolni”. Hiszen nincs szükség rá, hogy felsoroljam az összeset, elég ha azt tudom róla, hogy tökéletes és pozitív értelemben véve végtelen. Hiába tudjuk Isten ideájáról, hogy tökéletes és végtelen, még nem vagyunk tisztában az eredetével, az emberi értelemmel való viszonyával. Az eddigiek alapján még eldöntetlen, hogy ez az idea velünk született-e, kívülről kaptuk-e, vagy pusztán az emberi képzelet játéka.

V. Képzelet és Isten

A karteziánus metafizika szükséges részeinek elemzése után összerakhatjuk ezeket az eredményeket és rátérhetünk a bevezetőben felvetett kérdés megválaszolására: milyen viszonyban áll az ember egyik kiemelt lelki fakultása, a képzelet és Isten fogalma?

1. Kitalálhattam-e Isten fogalmát?

Érdemes egy rövid időre visszatérni a címben feltett kérdésre: kitalálhattam-e Istent? Vagyis az ember aktív teremtő képzelete, vagy bármelyik másik lelki fakultása megalkothatta-e Isten ideáját? Ahogy dolgozatomban elején is említésre került, a kitalálás nem karteziánus terminus. Az emberi elme aktív, teremtő tevékenységének nincs is explicit meghatározása, egy új idea megalkotásának nem ismerjük a kritériumait, Descartes műveiben csak említésszerűen kaphatunk információt erről. A *Szabályok*ban a kreativitás a

⁷⁷ Losonczi 2006, 51. o.

képzlet hatókörébe esik, azonban nem minden művéről állíthatjuk ezt ilyen határozottan. Az *Elmélkedések*ben pedig a kitalálás két fajtájával találkozhatunk: az egyik esetben a képzlet összerak már meglévő képekből egy új ideát, mint amilyenek – Descartes példáival élve – a szirének és hippogriffek ideái.⁷⁸ Az általam másik fajtának nevezett kitalálásról, amely olyan dolgokat alkot, „amelyek minden gyanú felett állnak a tekintetben, hogy valaha is az érzékszervek közvetítésével kaphattam volna őket”,⁷⁹ még csak azt sem tudjuk meg, hogy melyik lelki fakultás képes rá.

Ennek ellenére a descartes-i válasz a kitalálhattam-e Istent kérdésre tulajdonképpen kézenfekvő: nem! Hiszen ennek a válasznak az alátámasztása pontosan a harmadik elmélkedésben található istenérv. Saját hiányosságaiból kiindulva ugyan ki tud találni tökéletességeket a teremtő emberi elme, azonban Isten ideájának végtelen objektív realitásával nem tud mit kezdeni egyik fakultás sem. A pozitív végtelen fogalma ellenállni látszik a képzlet aktív tevékenységének. Tökéletességek konstruálásához hasonló gondolat kísérletet ír le Descartes a negyedik elmélkedésben: amikor a saját képességeit veti jössze Istennel, megpróbálja egy végtelenül tökéletes képesség ideájának megalkotását: Mert ha, példának okáért, a megértés képességét nézem, rögtön fölismerem, hogy nagyon is fogyatékos és véges formában van meg bennem, ám ugyanakkor megalkotom egy másik ilyen képesség ideáját, amely sokkal nagyobb, sőt amely a legnagyobb, vagyis végtelen, s amelyet – abból kiindulva, hogy képes vagyok megalkotni ennek ideáját – Isten természetéhez tartozóként ragadok meg.⁸⁰ Tehát amennyiben az emberi elme feltétlen tökéletességet alkot, az mindenképpen Istent fogja megilletni: „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.”⁸¹ Azonban az a karteziánus tény, hogy nem találhattam ki Istent, még nem ad választ minden problémára, amely Isten fogalmának és a képzlet viszonyának kapcsán felmerül, ezért a következőkben ezt fogjuk megvizsgálni.

2. Képzlet és Isten fogalmának viszonya

Első megközelítésben a képzlet, ahogy a neve is sugallja, az érzékszervekből származó képekkel foglalkozik, és mint az érzékszervekhez kötődő lelki fakultást, ki kell zárni a biztos tudás szerzésének folyamatából és így Isten fogalmának, illetve mint szellemi természetű entitásnak a megismeréséből. Azonban közelebről szemügyre véve Descartes műveit, ez korántsem ilyen egyértelmű.

78 Descartes 1994, 49. o.

79 Uo., 81. o.

80 Uo., 71. o.

81 Burmannal folytatott beszélgetés, Uo., 71. o.

A *Szabályok*ban tanúi lehetünk, hogy a képzeletnek szerepe van a megismerésben. elsősorban valóban az érzékszervek nyomán az agyba jutó képekkel foglalkozik. Azonban Descartes sehol nem írja, hogy a képzeletet teljesen ki kellene zárni a biztos ismeretek megszerzéséből; sőt számtalan helyen felhívja rá a figyelmet, hogy a képzeletnek az értelem segítségére kell sietnie: „az értelem képes az igazság felfogására, de kell, hogy segítségére legyen a képzelet”,⁸² azonban tagadhatatlan, hogy a képzeletet, miután megbízhatatlan, korlátok közé kell szorítani, benyomásmentesen kell tartani.

A *világ, avagy Tanulmány a fényről* című műben megfigyelhetjük, hogy a képzelet száműzése helyett Descartes ezt a lelki fakultást helyezi a középpontba, hiszen a tanulmány hatodik része teljes egészében képzeletbeli terekben játszódik. Annak is tanúi lehetünk, hogy ez a lelki fakultás itt függetlenedik az érzékelhető alkatzatoktól, hiszen a képzeletbeli teremtésben az anyagnak nincsenek érzékszervekhez köthető minőségei. Ugyanakkor a megismerés egyetlen eszköze a képzelet, habár a *Szabályok*hoz hasonlóan itt is korlátok közé kerül. Ahhoz, hogy a képzelet biztos ismerethez juttasson minket, ebben a műben az ellentmondásmentesség és a lehető legtökéletesebb megismerhetőség lesz a kritériuma.

De még az *Elmélkedések*ben is vannak arra utaló szöveghelyek, hogy a képzeletet nem lehet teljesen figyelmen kívül hagyni, ugyanis a hatodik elmélkedés elején a háromszög-ezerszög összehasonlítás során megtudtuk, hogy még az ezerszög esetében is működik ez a lelki fakultás, habár zavarosan. Ezért nem állíthatjuk egyértelműen, hogy a képzelet nem kerülhet szóba Isten megismerése kapcsán, csak azért, mert Isten szellemi természetű. Ugyanis több szöveghely utal arra, hogy Descartes néhol tágabban értelmezi a képzeletet és megengedi, hogy érzékszervektől független tartalmi is legyenek.

A *Szabályok*ban megfigyelhettük, hogy a képzelet szerepet játszik a deduktív gondolkodásmódban: Descartes egyfajta mozgó belátást tulajdonít neki, amely összeköti és együtt látta a következtetés lépéseit. Nyilvánvaló az a megállapítás, hogy Descartes műveiben Isten létezésének bizonyosságára ilyen deduktív gondolatmenetekkel jutott. A *Szabályok* felől értelmezve ehhez a képzelet segítségére volt szüksége. Tehát abban a kifejezésben, hogy „a gondolkodás [...] megalkotja azt az ítéletet, hogy Isten, ez a teljesen tökéletes lény, van vagy létezik”, deduktív bizonyosság rejti, amelyben a képzelet is szerepet kap. Ha ragaszkodunk ahhoz az állásponthez, hogy a képzelet kizárólag képekkel foglalkozik, akkor felmerül az ideák elemzése kapcsán említett probléma: az elme fogalmi tartalmaihoz mennyiben tartozik kép? Ha arra a nézőpontra helyezkedünk, hogy az ideák tulajdonképpen képek, akkor Isten ideájának is tulajdonítani kellene képi tartalmat, és ismét csak nehezebb dolgunk lenne a képekkel foglalkozó képzelet kizárásakor és az Isten fogalmával való foglalkozásakor. De ez egy nagyon szélsőséges és kiélezett értelmezése az elme tartalmainak, ezért ezt a kérdést, ahogy a fentiekben is, hagyjuk nyitva.

82 Descartes 1980, 128. o.

És végül, de nem utolsósorban érdemes megemlíteni, hogy a képzelet az *Alapelvek* harmadik részében kifejezett szerepet kap Isten és a világ szépségének megismerésében, Isten szemléletéből fakadó gyönyör szerzésében.

VI. Összefoglalás

Dolgozatomban Isten és a képzelet viszonyára szerettem volna részletesen rávilágítani. Habár a címként feltett kérdés: kitalálhattam-e Istent, esetleg azt sugallja, hogy a képzelet kapcsán egy újabb ellenérvet szeretnék konstruálni a karteziánus istenérvekkel szemben, ám dolgozatomnak alapvetően nem ez a célja. Meg vagyok győződve róla, hogy a képzelettel kapcsolatban felmerült problémákkal szemben az istenérveket számtalan módon nagyon jól meg lehet védeni, ahogy azt én magam is érintőlegesen megtettem. Tehát dolgozatomnak, habár egy kérdésből indult ki, kitűzött célja az volt, hogy megvizsgálja, milyen viszonyban van egy speciális emberi képesség vagy lelki fakultás: a képzelet, és egy különleges tartalommal bíró idea: Isten fogalma.

A szükséges szövegrészek vizsgálata után arra a következtetésre jutottam, hogy a képzelet fogalmában nyitva maradt kérdések rejlenek: pontosan milyen szerepe is van ennek a lelki fakultásnak a megismerésben, a következtetésekben; mennyire függetleníthető az érzékszervektől; miben áll aktív, teremtő képessége; mennyiben és milyen korlátozásokkal használható biztos tudás szerzésére? A kérdésekkel kapcsolatos következtetések alapján a képzelet descartes-i szerepe nem mindenhol egyértelmű, használatában néhol inkonzisztencia rejtőzik, ezért Isten fogalmát egyértelműen nem zárhatjuk ki a képzelet tartalmai közül.

Bibliográfia

Primer irodalom

- Descartes, René 1980, *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai, Budapest.
- Descartes, René 1992, *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest.
- Descartes, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest.
- Spinoza, Benedictus 2001, *Etika*. Osiris, Budapest.

Szekunder irodalom

- Boros Gábor 1998, *René Descartes*. Áron, Budapest.
- Beyssade, Jean-Marie 1998, „The idea of God and the proofs of his existence.” In J. Cottingham (szerk.) *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, 174-197. o.
- Curley, Edwin M. 2000, „Vissza az ontológiai érvhez!” In Boros G. – Schmal D. (szerk.) *Kortársunk Descartes*, Áron, Budapest, 223-251. o.
- Frankfurt, Harry G. 1962, „Memory and the Cartesian Circle.” *The Philosophical Review* 1962/71. 504-511. o.
- Losonczy Péter 1996, „On Descartes’s concept of God.” In Csejtei D. – Dékány A. – Laczkó S. (szerk.) *Four hundred years of cartesianism*, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 189-193. o.
- Losonczy Péter 2006, „Természetfilozófia, teleológia, teológia.” *Világosság* 2006/6-7. 41-52. o.
- Nadler, Steven 2006, „The Doctrine of Ideas.” In S. Gaukroger (szerk.) *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Blackwell Publishing, 86-103. o.
- Perler, Dominik 1996, *Repräsentation bei Descartes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Röd, Wolfgang 1994, *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*. Debrecen.
- Schmal Dániel 2006, „Descartes és a daimón.” *Világosság* 2006/11-12, 123-129. o.
- Szalai Judit 2007, „A pszichofizikai szféra Descartes-nál.” *Kellék* 2007/32. 7-16. o.

