

Tóth Olivér István

## **Az értelmi önismeret problémája Descartes-nál – Boros Gábor nyomán<sup>1</sup>**

Boros Gábor „Descartes és Kant” című cikkében a descartes-i önismeret újszerű értelmezését mutatja be.<sup>2</sup> A standard értelmezés szerint az elme képes „tekintetét” vagy kifelé, teste és – testén keresztül – a külvilág felé fordítani,<sup>3</sup> vagy befelé, önmaga felé, ami által önismeretre tesz szert.<sup>4</sup> Boros ezzel szemben amellet érvel, hogy minden, a külvilágot reprezentáló idea egyúttal önmagunk ideája is, és önismeret kizárólag ilyen ideák által lehetséges.

A második elmélkedés egyik legismertebb részlete, a viaszdarab ideájának elemzése azt a célt szolgálja, hogy Descartes megmutathassa, önmaga ideája egyáltalán nem *egy* partikuláris idea a többi mellett, hanem *az* a különleges idea, amely benne foglalatik valamenyny többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában. Lényegtelen, milyen dolgot jelenítünk meg, s az se számít, a megjelenítés milyen módján jelenítjük meg. Mindentől függetlenül bármely idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak létezéséről – s csak így bizonyosodhatunk meg róla.<sup>5</sup>

Boros hangsúlyozza azonban, hogy az önismeret korántsem „jár ingyen” a külvilágot reprezentáló ideáink mellé, azért meg kell dolgozni.<sup>6</sup> Ez a belátás egyúttal kijelöli a kutatás további, az említett cikkben nem követett irányát: hogyan írható le az az ismeretelméleti erőfeszítés, amely szükséges ahhoz, hogy a gondolkodó szubjektum önismeretre tegyen szert? És ez az erőfeszítés milyen viszonyban áll a tudatosságot megalapozó és a karteziánus filozófiában gyakran tanulmányozott reflexióval?<sup>7</sup>

A következőkben három lépésben válaszolok a kérdésre. Először a reflexió és a tudatosság viszonyát elemzem az *Ellenvetések* hetedik sorozatának egy passzusa és Descartes

1 A dolgozat egy korábbi változata elhangzott a 2018. június 8-án Szegeden megrendezett szövegolvasó workshopon, köszönöm a jelenlévők és különösen Schmal Dániel észrevételeit. Szeretném továbbá megköszönni Faragó-Szabó Istvánnak, hogy a szöveg egy korábbi változatát elolvasta és véleményezte.

2 Boros 2004.

3 A kifejezést maga Descartes is használja, azonban a „korteziánus színház” kifejezéssel jelzett problémakör mutatja, hogy nem biztos, hogy ezt a kifejezést szó szerint kell érteni, lásd Dennett 2007, 107.

4 Thomas 2009, 21–30.

5 Boros 2004, 34 (kiemelés az eredetiben).

6 Boros 2004, 33.

7 A reflexió szerepéhez Descartes tudatosságfogalmában lásd Lähteenmäki 2007.

arra adott válasza alapján. Itt Descartes látszólag azt állítja, hogy az idea ismerete egy magasabb rendű idea eredménye, ezzel szemben én azt állítom, hogy ezek a magasabb rendű ideák valójában az eredeti idea intencionális aspektusai, azaz vonatkoztatásai módjai. A második részben az értelmi emlékezet példáján keresztül amellet érvelek, hogy nem triviális az értelmi és képzeleti tartalmak első személyű perspektívából történnő, azaz ismeretelméleti megkülönböztetése (szemben a metafizikai megkülönböztetéssel). A harmadik részben az első két rész alapján továbbfejleszttem Boros értelmezését, és amellet érvelek, hogy az elme minden idea megformálásához szükséges cselekvése az a kitüntetett idea, amely az összes többi dolog ideájában benne foglaltatik, és amely lehetővé teszi az elme ismeretelméletileg kitüntetett önismeretét.

## I. Idea és gondolkodás

Az *Ellenvetések* hetedik sorozatának végén Bourdin – amennyire ez sajátos stílusából fakadóan rekonstruálható – a következő ellenvetést teszi:<sup>8</sup> Descartes az *Elmélkedések*ben bemutatott érvelésének sarokkövét alkotja, hogy a gondolkodó szubjektum kitüntetett hozzáféréssel rendelkezik önmagához; a Második elmélkedés célkitűzése annak megmutatása, hogy az elme jobban ismeri önmagát, mint a testét. Az elme külső dolgokra irányuló ideái az elme állapotai; az ilyesfajta ideák elsődleges intencionális tárgyukon túl egy második intencionális tárgyra is vonatkoznak, méghozzá az elmére. Vagyis amikor az elme – például – a viaszdarabot észleli, akkor egyúttal önmagát is észleli. Azonban a két reprezentációs viszony között alapvető különbség áll fenn: míg az előbbi esetben a viaszdarab létezése metafizikailag független a megismerő elme létezésétől, addig az idea létezése metafizikailag függ az elme létezésétől, hiszen előbbi utóbbinak módusza. Így tehát az elmével kapcsolatban – szemben a viaszdarabra vonatkozó észleléssel – látszólag nem állhat fenn a tévedés lehetősége: míg előfordulhat, hogy az elme a viaszdarabban kapcsolatban csalódás áldozata, és a viaszdarab nem vagy nem úgy létezik, ahogyan az elme azt észlelni véli, ez az elme esetében nem fordulhat elő.

Bourdin értelmezése szerint azonban ez a kitüntetettség pusztán látszólagos. Lévén hogy az ideák második intencionális tárgya egyáltalán nem magától adódik, hanem ismeretelméleti erőfeszítést kell tennünk annak érdekében, hogy felfedezzük, nem triviális, milyen értelemben állíthatjuk, hogy az elme ugyanolyan értelemben tárgy a ideának, mint a viaszdarab. Bourdin válasza természetesen az, hogy semmilyen értelemben sem állíthatjuk ezt, hiszen maga az állítás is abszurd: az ideákat intencionális tárgyuk

---

<sup>8</sup> Nem állítom, hogy Bourdin érvelésének itt ismertetett rekonstrukciója az egyetlen lehetséges rekonstrukció, azonban azt állítom, hogy a jóhiszeműség elve (*charity principle*) alapján a filozófiai szempontból lehető legyszerencsésebb rekonstrukciója.

különbözteti meg egymástól, ami egyúttal azt is jelenti, hogy amennyiben rendelkezem egy ideával, tévedhetetlenül tudom, hogy mi az intencionális tárgya; ideáinknak nem lehetnek további „rejtett” intencionális tárgyai, amelyek „felfedezése” ismeretelméleti erőfeszítést igényel. Ideával rendelkezni annyit tesz, mint egy adott intencionális tárgy reprezentációjával bírni, függetlenül attól, hogy az a reprezentáció veridikus-e. Vagyis az idea, amelynek intencionális tárgya az elme vagy az elme egy állapota, nem lehet ugyanaz az idea, mint amelynek révén az elme a viaszdarabot észleli, hiszen ezek intencionális tárgya eltérő. Az elme létezésének és tulajdonságainak megismerését biztosító idea valójában ennek az elsőrendű ideának az ideája. Vagyis a második intencionális tárgy „felfedezése” úgy jön létre, hogy az elme az elsőrendű ideájáról reflexió révén egy másodrendű ideát gondol el. Amennyiben ez így van, akkor viszont a második intencionális tárgyról (az elméről) alkotott ismeret kitüntetettsége veszélybe került, hiszen immár a másodrendű ideához képest metafizikailag ugyanúgy külsődleges a tárgya (az elsőrendű idea), mint ahogy az elsőrendű ideához képest annak tárgya (a viaszdarab). Hiszen egyik idea tartalmában sincsen semmi, ami szükségszerűvé tenné, hogy a két idea ugyanazon szubsztancia módusza legyen, pusztán arról van szó, hogy ugyanazon szubsztancia móduszainak tűnnek.<sup>9</sup>

Bourdin – úgy tűnik – rátapintott Descartes érvelésének gyenge pontjára.<sup>10</sup> Amennyiben Descartes kitartana emellett, hogy az elsőrendű ideának igenis két intencionális tárgya van, nehezen tudná megmagyarázni, hogy miért van szükség ismeretelméleti erőfeszítésre ahhoz, hogy ezt a második tárgyat „felfedezzük”. Amennyiben azonban elfogadja Bourdin javaslatát, és azt állítja, hogy az önismeret egy másodrendű idea révén jön létre, nem világos, mi biztosítaná a második intencionális tárgy megismerésének kitüntetettőségét.

Első látásra Descartes egy nyakatekert megoldással igyekszik elérni, hogy a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon, amikor válaszában azt állítja, hogy az önismeret, az első rendű idea ismerete egy magasabb rendű idea eredménye, amely azonban az elsőrendű ideával azonos.<sup>11</sup> Hiszen ha az első- és a másodrendű ideák intencionális tárgya különböző, és az ember tudatában lehet az elsőrendű ideának anélkül, hogy a másodrendű ideát tudatosan megtapasztalná, nehezen érthető, milyen alapon állíthatja Descartes, hogy a két idea azonos egymással – különösen úgy, hogy majdnem minden tulajdonságukban eltérnek.

Ráadásul az alapvető probléma megoldatlan marad, hiszen ha az elsőrendű idea azonos a másodrendű ideával, elképzelhetetlen, hogy valaki csak az elsőrendű ideával rendelkezék. Descartes-nak meg kellene tudnia magyaráznia, hogy miért csak egyes

9 AT VII 533–34.

10 A megismerő én kitüntetett önismerete a karteziánus hagyomány sokat vitatott pontja volt: Schmal 2012, 155–56.

11 AT VII 559.

elmék számára tudatosan hozzáférhető a másodrendű idea? Amennyiben ezt egy harmadrendű ideával magyarázná, azzal nyilván regresszusba futna.<sup>12</sup>

Burman is beleütközött ebbe a problémába. Megpróbált tudakozódni Descartesnál, hogy amennyiben az elsőrendű idea tartalma a másodrendű idea révén válik hozzáférhetővé, hogyan képes ez a másodrendű idea biztosítani azt az önismereti evidenciát, amely a karteziánus ismeretelméletet megalapozhatná? Hiszen a nem csaló Isten létezésének belátását megelőzően az elmélkedő szubjektum nem rendelkezik információval emlékezte megbízhatóságáról, így pedig előfordulhatna, hogy az első- és másodrendű ideák elgondolása között az elme elfelejti vagy eltorzítja az elsőrendű idea tartalmát, amely ismét az önismeret kitüntetett ismeretelméleti helyzetét veszélyeztetné.

Ha hihetünk Burmannak,<sup>13</sup> Descartes furcsamód nem azt a választ adja, amelyet az *Ellenvetések* hetedik sorozatára adott válaszok alapján várnánk, tudniillik hogy mivel az első- és másodrendű idea ugyanaz az idea, ezek elgondolása is egyetlen aktusként történik. Ehelyett azt válaszolja, hogy az elme képes egyszerre több mint egy dologra gondolni, például arra, hogy beszél, és hogy eszik.<sup>14</sup> Ez tovább fokozza a Descartes korábbi válaszával kapcsolatos tanácstalanságunkat: ha az első- és másodrendű idea között akkora a különbség, mint az evés és a beszéd ideája között, mégis milyen értelemben azonosak ezek az ideák? Vagy Descartes feladta volna korábbi nézetét? Ebben az esetben azonban milyen módon lenne az *Elmélkedések* ismeretelméleti programja továbbra is tartható?

A választ a gondolkodás és az ideák megkülönböztetése adhatja. Descartes az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszai végén bemutatott geometriai érvelése során külön-külön definiálja a gondolkodást és az ideákat is. Gondolkodáson azt érti, ami az elmében tudatos, míg ideán azt, ami által a gondolkodás tudatossá válik. Az idea definíciójának kifejtéséből úgy tűnik, hogy Descartes megkülönbözteti egyfelől azt az aktust, amely által az elme észleli az életszellemek mozgását az agyban („amikor [az elme] az agy megfelelő része felé fordítja figyelmét”), másfelől azt az ideát, amely ezen észlelés formáját biztosítja.<sup>15</sup>

Amennyiben ezt a megkülönböztetést összeolvassuk Descartes Regiusnak adott válaszával, akkor kitűnik, hogy a testi mozgás észlelése adja az alkalmat arra, hogy az elme a már eleve vele született ideát – a szín, a fájdalom vagy éppen a viasz ideáját – elgondolja.<sup>16</sup> Azaz úgy tűnik, hogy a gondolat, illetve az idea megkülönböztetése Descartes

12 A kortárs Spinoza-értelmezők hasonló problémával küzdenek, amikor az „idea ideájának” Spinoza tudatosságfogalmában betöltött szerepét igyekeznek megérteni, lásd Marrama 2017.

13 Nem szabad elfelejteni, hogy itt nem Descartes művével, hanem Descartes és Burman beszélgetésének Burman általi leiratával van dolgunk, így Burman emlékezetének pontatlansága soha nem zárható ki.

14 AT V 149.

15 AT VII 160–61 (Descartes 1994, 124).

16 AT VIII B 358–59.

számára a „tapasztalatban kívülről jövő”, illetve a „velünk született” megkülönböztetéssel vág egybe. Descartes számára alapvető probléma a kívülről jövő–belülről jövő megkülönböztetés, amelyet igyekeznek az objektív realitás–formális realitás ellentéttel leírni.<sup>17</sup> Ennek az ellentétnek a megállapítása azonban, mint azt a *Filozófia alapelvei* I. rész 71. cikkében kifejti, az elme ítéletétől függ, amely által az elme különböző mentális tartalmait vagy a testére, vagy önmagára, vagy a külső dolgokra vonatkoztatja.<sup>18</sup>

Ebből a három szövegből – az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokból, a Regiusnak adott válaszból és a *Filozófia alapelvei* I. részének 71. cikkelyéből – a következő kép rajzolódik ki: Descartes megkülönbözteti a gondolkodást magát (amely a tudatos tapasztalat *tárgya*) és a gondolkodás formáját (amely a tudatos tapasztalat *módja*, mai kifejezéssel élve *intencionális aspektusa*). Azaz amint az elme észleli az élet-szellemeknek a viaszdarab által kiváltott és a testben lejátszódó mozgását, ez az észlelés alkalmat szolgáltat arra, hogy az elme megalkosson egy ideát, amely lehet a viaszdarab egy tulajdonságának az ideája (például „a viasz puha”, amennyiben az elme ítélete a külső tárgyra vonatkoztatja az ideát), vagy a test megváltozásának az ideája (például „a testemet egy puha viaszdarab benyomása érte”, amennyiben az elme ítélete a testére vonatkoztatja az ideát), vagy az elme egy módosulásának ideája (például „az elme egy puha viaszdarabot észlel”, amennyiben az elme önmagára vonatkoztatja az ideát). A fenomenális aspektusa mindhárom ideának azonos,<sup>19</sup> azonban azt, hogy ezt a fenomenális aspektust *miként*, azaz milyen intencionális aspektusból észleli az elme, ez az ítélettől, azaz a gondolkodás formájától függ. Ez a forma pedig egy ideát konstituál.

Természetesen semmi okunk ezt a három intencionális aspektust kizárólagos lehetőségekként felfogni. Sőt ahhoz, hogy az elme teljes ismeretre tegyen szert, valószínűleg mind a három aspektus vonatkoztatási pontjára szüksége van: a teljes igazságot nem adja vissza sem a külső tárgy reprezentációjaként felfogott idea a test és az elme figyelembevétel nélkül, sem a test módosulásának reprezentációjaként felfogott idea a külső tárgytól és az elmétől elvonatkoztatva, sem pedig az elme módosulásának reprezentációjaként felfogott idea minden testi dologtól függetlenül. Ez azonban felveti azt a kérdést, hogy milyen viszonyban állnak egymással ezek az intencionális aspektusok, a gondolkodás e formái. Valamilyen értelemben mindegyik *forma* ugyanannak az ideának a formája, hiszen – mint láttuk – mindegyikük fenomenális aspektusa (másképpen: mindegyiküknek a testtől függő tartalma) azonos. Valamilyen értelemben azonban ezek mégis különböző ideák. Ráadásul ezek az aspektusok egymásra is vonatkozhatnak, amennyiben az elme módosulásaként felfogott idea jobban érthető a test módosulására vonatkoztatott idea figyelembevételével, de megfordítva ez nem igaz.

17 Boros 2003, 133.

18 AT VIII A 35–36 (Descartes 1998, 64–66).

19 Schmal 2012, 139–41.

Javaslatom a következő: az, amit Descartes az *Ellenvetések* hetedik sorozatára adott válaszában és a Burmannal folytatott beszélgetésben az elsőrendű ideáról mond, úgy értendő, ahogyan a gondolkodást érti az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszaiban, azaz úgy, mint ami a tudatosság tárgya. Azt, amit az előbbi helyen a magasabb rendű ideákról mond, azt pedig értsük úgy, ahogyan az utóbbi helyen az ideát érti, azaz úgy, mint ami a tudatosság módja. E módok összességének ismerete szükséges az idea *teljes ismeretéhez* (*knowledge*), ez azonban nem kell, hogy azt jelentse, hogy az idea *ismertsége* (*acquaintance*) előfeltételezi mindezen módok ismeretét. Az *Ellenvetések* ötödik sorozatára adott válaszaiban Descartes megengedi, hogy a matematikában járatlan személy a háromszög *teljes* ideájával rendelkezék akkor is, amikor a háromszög ideájában benne foglalt számos tulajdonság teljesen ismeretlen előtte.<sup>20</sup> Úgy tűnik, hogy a filozófiában járatlan elme hasonlóan rendelkezik a viaszdarab teljes ideájával akkor is, amikor ezen idea számos vonatkoztatási módja ismeretlen számára, és – mai fogalmaink szerint – naiv realista meggyőződésében azt gondolja, hogy az bizony kizárólag a viaszdarab ideája, mit sem tudva arról, hogy az egyúttal a teste és elméje egy-egy módosulásának ideája is. A *Filozófia alapelvei* idézett helye alapján azt állítottam, hogy ezek a vonatkoztatási lehetőségek, a magasabb rendű ideák az értelmi ítélet függvényében válnak tudatosan hozzáférhetővé. Tehát olyan aspektusai az ideának, amelyek bár részét képezik az ideának, és mint ilyenek azonosak vele, azonban mégis különböző tartalommal bírnak, és időben egymást követve válhatnak tudatossá. Mivel pedig ezek az ideák külön-külön ideák, nem volt indokolatlan Descartes azon állítása, hogy a magasabb rendű ideák elgondolása esetén ugyanannyira különböző gondolati aktusokról beszélhetünk, mint amikor arra gondolok, hogy eszem, vagy hogy beszélek. Hiszen amennyiben a kettőt egyszerre csinálom, mint azt Descartes példája sugallja, ugyanazon száj ugyanazon mozgásának két különböző vonatkoztatás szerinti és teljesen különböző értelmezését adom, amelyek azonban végső soron mégis ugyanazon fenomenális tapasztalat, a száj mozgása tapasztalatának ideái.

Mielőtt rátérnék arra, hogyan jön létre pontosan az önismeret ezen értelmezés alapján, az értelmi emlékezet példáján röviden áttekintem az értelmi és képzeleti tartalmak viszonyának problémáját Descartes filozófiájában. Az önismeret egy triviális értelmezése szerint minden tartalom, amely az ideában található, és kívülről jött, az elme elsődleges intencionális tárgyának reprezentációja, míg azon tartalom, amely nem kívülről jött, az elme önismeretét képezi. Azonban – mint arra a következő részben Boros értelmezése nyomán rámutatok – ez az értelmezés tarthatatlan, ami tovább komplikálja az önismeret problémáját. Mivel azt állítom, hogy az értelmi emlékezet döntő szerepet játszik az önismeretben, valamint mivel az értelmi emlékezet működése felől közelítve jobban látható a fentebb idézett értelmezés tarthatatlansága, először az értelmi emlékezet lehet-

20 AT VII 367–68, Schmal 2012, 148.

séges értelmezéseinél veszem fel a fonalat, hogy aztán rátérjek az értelmi és képzeleti tartalmak megkülönböztetésének problémájára.

## II. Értelmi és képzeleti tartalmak

Értelmi emlékezetéről Descartes filozófiájában két – egymást nem feltétlenül kizáró – értelemben beszélhetünk: egyrészt mint olyan emlékezetéről, amely az értelemben van, másrészt mint olyan emlékezetéről, amelynek tárgyai értelmileg beláthatók, azaz intelligibilisek. Mind a két definíciós kísérletet komplikálja, hogy távolról sem egyértelmű, hogy mit ért Descartes értelmén és értelmileg belátható (*intelligibilis*) tárgyakon. A továbbiakban előbb vázolom a két kérdésre adott lehetséges válaszokat, majd pedig bemutatom, hogy ezek a válaszok miért teszik problematikussá az értelmi és képzeleti tartalmak ismeretelméleti megkülönböztetését.

Descartes esetében különösen nehéz azt eldönteni, hogy az értelmi emlékezet olyan emlékezetként való definiálásának, amely az értelemben van, egyáltalán van-e értelme. A probléma alapja, hogy Descartes az értelem (*intellectus*) kifejezést három különböző jelentésben is használja: egyrészt a gondolkodó dologra, amelyet a kiterjedt dologgal állít szembe,<sup>21</sup> másrészt a gondolkodó dolog reprezentatív fakultására, amelyet az akaró fakultással állít szembe,<sup>22</sup> harmadrészt a reprezentatív fakultásnak az érzékeléstől és képzelettől megkülönböztetett képességére.<sup>23</sup> Nem állítom, hogy e használati módok ne lennének összebékíthetők, azonban ez az összebékítési kísérlet mindenképpen felveti azt a kérdést, hogy Descartes szerint az értelmi emlékezet abban az értelemben értelmi-e, hogy a gondolkodó dologhoz, vagy abban az értelemben, hogy a reprezentatív fakultáshoz, esetleg abban az értelemben, hogy nem az érzékeléshez és a képzelethez tartozik?

Mivel Descartes elég egyértelműen állítja szembe egymással az értelmi és testi emlékezetet,<sup>24</sup> a második lehetőség különösebb nehézség nélkül kizárható, azonban az első és a harmadik egyike sem triviálisan hamis. Érdemes azonban rávilágítani a következményekre. Amennyiben az első értelmezés elfogadása mellett döntünk, akkor ezzel egyúttal azt állítjuk, hogy az emberi elmében megjelenő minden emlékezet valamilyen módon az értelmi emlékezet része,<sup>25</sup> és a testi emlékezet egy az állatokkal közös, pusztán fiziológiai működés lenne. Amennyiben a második értelmezés elfogadása mellett döntünk,

21 AT VII 27 (Descartes 1994, 36).

22 AT VII 56–58 (Descartes 1994, 70–72); AT VII 78 (Descartes 1994, 97).

23 AT VII 53 (Descartes 1994, 67); AT VII (Descartes 1994, 90); AT VII 75 (Descartes 1994, 93); AT VII 79 (Descartes 1994, 97); AT VII 131; AT VII 162–63 (Descartes 1994, 126); AT VII 358 (Descartes 1994, 198); AT VII 439.

24 AT IV 114.

25 Fóti 2002.

akkor ezzel azt állítjuk, hogy azok az emlékezeti epizódok tartoznak az értelmi emlékezethez, amelyek felidézése nem függ a test állapotától és működésétől.<sup>26</sup>

Az a kísérlet, hogy az értelmi emlékezetet mint olyan emlékezetet definiáljuk, amelynek tárgyai érthetők (intelligibilisek), ugyancsak kétértelmű, hiszen nem magától értetődő, hogy mik lennének pontosan az értelmileg belátható tárgyak. A Hatodik elmékedés híres példája látszólag egyértelmű válasszal szolgál: az olyan mentális képek, mint amelyekkel a háromszögről és ötszögről rendelkezem, és amelyet viszont képtelen vagyok az ezerszögről megformálni, az elképzelhető tárgyak. Ezzel szemben az olyan fogalmi megragadások, amelyeket éppolyan könnyedséggel tudok a háromszög és az ezerszög kapcsán belátni, az értelmileg belátható tárgyak.<sup>27</sup>

Azonban a helyzet korántsem ilyen egyértelmű, hiszen – mint láttuk – Descartes szerint a testben csak testi mozgások vannak, a színek és a fájdalom ideája nem kevésbé velünk született, mint a háromszög vagy Isten ideája.<sup>28</sup> És úgy tűnik, hogy ezek az előbbi ideák nem kevésbé a természetes fény segítségével jöttek létre, mint az utóbbiak, hiszen az *Igazság keresésében* Eudoxus elmondja: azt, hogy mi a fehér, azáltal ismerjük meg, hogy fehérét látunk, épp úgy, mint ahogyan azt, hogy mi a gondolkodás, azáltal ismerjük meg, hogy gondolkodunk.<sup>29</sup> Azaz valamilyen értelemben az idea ismerete önmagában elégséges az idea tárgyának ismeretéhez – függetlenül attól, hogy értelmi vagy képzeleti ideáról beszélünk. Természetesen ennek a szövegnek az életművön belüli státusza vitatott, de a gondolkodás természetére vonatkozó ilyen tiszta szemléleti megismerés lehetőségét Descartes több szövegében is megismétli, többek között az *Ellenvetések* második és hatodik sorozatára adott válaszaiban.<sup>30</sup>

Az előző szakaszban kifejtett értelmezés fényében ez az állítás nem meglepő. Mint láttuk, ahhoz, hogy az elme ideával rendelkezzen, szükséges, hogy a gondolkodás olyan formára tegyen szert, amely lehetővé teszi a gondolkodás tudatosulását. Ha pedig ez a forma velünk született, és pusztán a formának az ítéleten keresztüli vonatkoztatása lehet a tévedés forrása, akkor világos, hogy azáltal, hogy az elme a gondolkodás e formájával rendelkezik, meg is ismeri ezt a formát. Ezt a tényt az ideának az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokban megfogalmazott és az előző részben idézett definíciójában Descartes a beszélt nyelv példájával szemlélteti: ha az ember kimond egy szót, és érti ezt a szót, akkor biztos lehet benne, hogy az adott szó jelentésének ideája megvan az elméjében. Tekintetbe véve, hogy – ha hihetünk Burmannak – Descartes szerint a szavakat a jelentésükkel az értelmi emlékezet kapcsolja össze,<sup>31</sup> úgy tűnik, hogy az idea megalko-

26 Ezt nevezi Schmal a „szűkebb értelemben vett” értelmi emlékezetnek: Schmal 2018, 34.

27 AT VII 72 (Descartes 1994, 89–90).

28 AT VIII B 358–59.

29 AT X 424.

30 AT VII 140 (Descartes 1994, 119); AT VII 422.

31 AT V 150.

tása mindig az értelmi emlékezet egy aktusát foglalja magában. Ezt alkalmazva a „fehér” ideájára: úgy tűnik, az a kognitív aktus, amelynek során az elme az életszellemek egy bizonyos mozgásának érzékelését hozzákapszolja a fehérség ideájához, az értelmi emlékezet egy aktusa. Amennyiben ez így van, valóban nem tűnik nagyon merész állításnak, hogy a fehérséget mint velünk született ideát azáltal ismerem meg, hogy fehéret látok, hiszen a fehérség az elme által előhívott mentális tartalom, amelyet azért és akkor hív elő, amikor fehéret látok.<sup>32</sup> Ettől még persze a fehér tárgy megismerése további ismeretelméleti erőfeszítést igényel.

Ennek nyomán azonban egyáltalán nem tűnik magától értetődőnek, hogy mi lenne a különbség a háromszög képe és a háromszög fogalma között, hiszen mind a kettő során az elme egy vele született tartalmat szemlél, amely számára transzparens módon megismerhető. Természetesen ismét kínálkozik egy triviális válasz, jelesül hogy azok a mentális tartalmak tartoznak az értelmileg megragadható tárgyak körébe, amelyeknek az elgondolásához nincsen szükség egy a test működését magában foglaló további erőfeszítésre, mint a háromszög képe esetén. Ezen a ponton azonban a magyarázat körben forgóvá válik: honnan tudjuk, hogy mely tartalmak elgondolásához van szükség további erőfeszítésre, ha nem onnan, hogy az adott mentális tartalom a képzelethez tartozik? Descartes néha a hétköznapi intuíciónkkal ellentétes állításokat fogalmaz meg arról, hogy pontosan mit lehet elgondolni a test nélkül, például amikor a 14. Szabályban azt állítja, hogy a látóképességét veszített ember tisztán értelmi dedukció által képes képi valóságukban megtapasztalni a látó állapotában meg nem ismert színeket.<sup>33</sup> Az pedig nem tűnik teljesen implauzibilis állításnak, hogy az ezerszög fogalmát megalkotni legalább akkora – introspektíve azonosítható – erőfeszítést igényel, mint a háromszöget elképzelni. A probléma onnan fakad, hogy míg azt tudjuk, hogy a kiterjedéssel nem rendelkező dolgok a tiszta értelem hatókörébe esnek,<sup>34</sup> egyáltalán nem világos, hogyan osztozik az értelem a képzelettel és az érzékeléssel a kiterjedéssel rendelkező dolgok birodalmán.

### III. Az önismeret értelmi konstitúciója

A dolgozat kiinduló kérdése az volt, hogy milyen ismeretelméleti erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy a megismerő szubjektum ideáinak elsődleges intencionális tárgya mellett felismerje ezek szükségszerűen meglévő másodlagos intencionális tárgyát és ezen keresztül az önismeret megszerzésében játszott szerepét. Az első részben bemutattam,

32 Az értelmi emlékezet ehhez hasonló értelmezését adja Simmons 2012.

33 AT X 438–39, AT III 432.

34 AT VIII A 37 (Descartes 1998, 66–67).

hogy Descartes hivatalos álláspontja – hogy ez az ismeret magasabb rendű ideák segítségével szerezhető meg – értelmezésre szorul. A bemutatott értelmezés szerint a magasabb rendű ideák az idea olyan vonatkoztatási módjai, amelyeken keresztül a fenomenális tapasztalat tudatossá válik. Ez azonban felvetette a kérdést, hogy pontosan milyen viszony áll fenn a fenomenális aspektus és ezen vonatkoztatási módok között. A második részben bemutattam az értelmi és képzeleti tartalom megkülönböztetésének problémáját az értelmi emlékezet viszonyában, és arra jutottam, hogy Descartes számára mind a két típusú tartalom velünk született; az idea definíciójában használt példa értelmezése nyomán azt állítottam, hogy mindkét tartalom az értelemről származik, az értelmi emlékezet által jön létre.

Ezen megállapítások után a kérdés az általam vázolt értelmezési keretben újrafogalmazható. Mint láttuk, Descartes azt állítja, hogy „kívülről” az elmét csak a mozgás éri el, amely alkalmat biztosít az elmének, hogy bizonyos ideákat elgondoljon. Ezt az alkalmat a gondolkodásnak az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokban megfogalmazott definíciója nyomán a gondolkodás primer aktusával azonosíthatjuk. Világos, hogy amikor Descartes a háromszög és az ezerszög példáján keresztül a mentális állapotok fenomenális aspektusát a testi működéshez köti, akkor erre gondol: meghatározott testi működések az ideák egy meghatározott körének elgondolására teremtenek alkalmat. Amikor az életszellemek egy bizonyos módon mozognak, akkor az elme mindig puhaságot fog érzékelni.<sup>35</sup>

Ahhoz, hogy ez a puhaság tudatossá váljon, szükséges, hogy az elme az értelmi emlékezet segítségével formát adjon ennek a gondolatnak. Ez a forma kettős szerepet játszik. Egyfelől meghatározza az idea intencionális aspektusát és ezáltal a jelentését, másfelől lehetővé teszi a gondolat, a fenomenális aspektus tudatossá válását az elmében. Az elme minden esetben társít egy-egy gondolathoz egy-egy formát, hiszen az elmében nem lehetnek jelen formátlan gondolatok, intencionális tárgy nélküli reprezentációs tartalmak,<sup>36</sup> azonban az elme nem minden esetben társítja a gondolathoz az összes lehetséges formát. Mint láttuk, azonos fenomenális tartalom különböző viszonyítási kontextusokban különböző jelentésekre tehet szert. Ezek a különböző jelentések pedig nemcsak azokról a dolgokról szolgáltatnak ismeretet, amelyekre az elme az ideát vonatkoztatja, hanem magáról az ideáról, és ezen keresztül a megismerőképességről is.

Descartes „fejlődépszichológiája” szerint tehát a csecsemő a fenomenális tartalmakat csak mint elméje tulajdonságait azonosítja. Amikor a gyermek növekedni kezd, akkor ezeket a tartalmakat az elméje helyett a világra kezdi vonatkoztatni. Míg azt gondolta, hogy a puhaság az elméje tulajdonsága, most a viaszdarab tulajdonságának tekintette. Amikor azonban nagyobbacska lett, és kitanulta az emberi fiziológia titkait,

35 Ehhez a kapcsolathoz és ennek problematikusságához lásd Schmal 2012, különösen 139–46.

36 Lähteenmäki 2007, 181.

akkor magasabb szintű és reflektált tudásra tett szert, ezáltal ugyanazt a fenomenális tartalmat immár ismét az elméjére kezdte vonatkoztatni. Azonban nemcsak arra, hanem mind az elméjére, mind a testére mint a külső dologra. Hiszen megtanulta, hogy egyazon jelenség mást jelent a viaszdarab vonatkozásában (tudniillik hogy puha), a teste vonatkozásában (tudniillik hogy az érzékszerveire a viaszdarab felülete egy bizonyos hatást gyakorol) és az elméje vonatkozásában (tudniillik hogy az elméje a puhaságot egy bizonyos módon észleli).

Ezek a vonatkoztatások az idea más-más jelentését adták, más-más másodrendű idea révén. Ahogyan a „vár” szót hallva vagy olvasva azonos fenomenális tartalmat észlelünk, azonban ehhez a tartalomhoz más-más jelentést kapcsolunk aszerint, hogy a mondatban igei vagy főnévi jelentésben áll, úgy kapcsol az elme egyazon fenomenális aspektushoz más-más jelentést aszerint, hogy mire vonatkoztatja az adott ideát. Ez pedig értelmezésem szerint megmutatja az értelmi és képzeleti tartalom ismeretelméleti megkülönböztetésének módját. Az idea azon tartalma, amely a vonatkoztatástól függ, az értelmi tartalom, míg ezzel szemben a vonatkoztatási kereteken átívelően azonos maradó tartalom a képzeleti tartalom. Az értelmi tartalom tehát nem az, ami az értelemről jön, hiszen minden érzékelt tartalom az értelemről származik, hanem az, ami az értelemről függ: hiszen a fenomenális tartalom megváltozása a testi mozgás megváltozását előfeltételezi, míg a vonatkoztatás egy tisztán az elmétől függő aktus.

Éppen ez, a fenomenális tartalmak különböző értelmezési kontextusba ágyazásának képessége az, amelyre az *Elmélkedések* végére az elbeszélő szubjektum szert tesz, amikor azt állítja, hogy immár tudja, hogy ha a tapasztalatai egységes élettörténetbe integrálhatók, akkor tapasztalatról, míg ellenkező esetben álmokképekről van szó.<sup>37</sup> Azaz ha feltételezzük, hogy a szubjektum ugyanazt tapasztalja egyszer álmában, egyszer ébren, akkor ugyanazt a fenomenális tartalmat fogja két különböző viszonyítási kontextusban két különböző jelentéssel ellátni. Az egyik esetben a veridikus észlelés jelentésével, amelynek során a tapasztalt érzetminőséget a külső tárgyra (is) vonatkoztatja, míg a másik esetben az álmokkép jelentésével, amelynek során azt elméjére és létszellemeinek mozgására vonatkoztatja.

Állításom szerint tehát az elme cselekvőképességének ezen tapasztalata az, ami az elme önismeretét biztosítja. Amikor tehát az elme érzékeli, hogy képes meghatározni ideáinak jelentését, ennek a képességnek a gyakorlása lesz az az ismeretelméleti erőfeszítés, amelynek segítségével önismeretre tesz szert. Hiszen ezáltal tapasztalja meg, hogy ideáihoz mint intencionális tárgyakhoz kitüntetett viszony fűzi, amely különbözik a többi intencionális tárgyhöz való viszonyától. Míg ugyanis a többi dolog megváltoztatása egy hosszas folyamat eredménye lehet csak, amelynek kiindulópontja egy akarati aktus, addig az ideákra közvetlen hatást gyakorolhat azáltal, hogy vonatkoztatja őket, és

37 AT VII 89–90 (Descartes 1994, 107).

jelentést ad nekik. Azaz amikor az elme észleli, hogy az ideák jelentése nem adott, hanem értelmezésének függvénye, akkor egyszerre két dologra lesz figyelmes: az idea jelenlétére és az ideához fűződő kitüntetett viszonyára.

## Bibliográfia

### Forrásművek

- Descartes, René. 1996. *Oeuvres de Descartes*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Vrin. [AT]
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1998. *A filozófia alapelvei*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Osiris.

### Másodlagos irodalom

- Boros Gábor. 2003. „Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál.” *Világosság* 44/7–8: 129–36.
- Boros Gábor. 2004. „Descartes és Kant.” *Világosság* 45/10–12: 27–36.
- Dennett, Daniel C. 2007. *Consciousness explained*. New York: Little, Brown, and Company.
- Fóti, Veronique M. 2002. „Descartes’ Intellectual and Corporeal Memories.” In *Descartes’ Natural Philosophy*, szerk. Stephen Gaukroger – John Schuster – John Sutton, 591–603. London – New York: Routledge.
- Lähteenmäki, Vili. 2007. „Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes.” In *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 177–202. Dordrecht: Springer.
- Marrama, Oberto. 2017. „Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza’s Ethics.” *British Journal for the History of Philosophy* 25/3: 506–25.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a kartezianizmus problémái*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel. 2018. „Intellectual Memory and Consciousness in Descartes’s Philosophy of Mind.” *Society and Politics* 12/2: 28–49.
- Simmons, Alison. 2012. „Cartesian Consciousness Reconsidered.” *Philosophers’ Imprint* 12/2: 1–21.
- Thomas, Janice. 2009. *The Minds of the Moderns: Rationalism, Empiricism and Philosophy of Mind*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.