

Az alábbi tanulmányban azt a kérdést vizsgálom, hogy milyen mértékben fedezhetők fel a descartes-i filozófiában platonizáló hatások. E kérdésre nem könnyű határozott választ adni, sok függ ugyanis attól, hogy mit értünk „platonizáló hatások” vagy általánosságban „platonizmus” alatt. A nehézség, amint arra egy, a kora újkori platonizmusmal foglalkozó tanulmánykötet előszava rámutat, abból fakad, hogy „a platóni hagyományt diffúz és változatos jellege miatt nem könnyű a filozófiai fejlődésről szóló világos és szisztematikus elbeszélésekkel párolni”.¹ E nehézséget orvosolandó a kérdésnek itt kizárólag egyetlen – bár megítélésem szerint legfontosabb – aspektusára, a platóni lélekfilozófia szerelemfelfogására fogok koncentrálni. Nem érintem tehát sem a lélek metafizikai státusának vitatott problémáit, sem a descartes-i ismeretelmélet platonizáló mozzanatait, sem pedig a lélek halhatatlanságának kérdését.² Amellett fogok érvelni, hogy az *indifferentia* (vagy semlegesség) fogalmának descartes-i használata döntő jelentőségű mozzanatától fosztja meg a platóni szerelemelméletet.

Az *indifferentia* Descartes elméletében az akaratnak azt a hármas képességét jelöli, amelynek birtokában az képes a jó és az igaz evidens belátása nélkül önmagát az egyik vagy a másik irányban elhatározni, vagy képes tartózkodni a döntéstől. Istenre nézve ez annyit jelent, hogy a jó és az igaz törvényszerűségei nem előzik meg akaratának döntéseit, míg az ember esetében annak lehetőségét foglalja magában, hogy akaratunk akkor érvénye-

* Jelen tanulmány megírását az OTKA K 81165-ös és 104574 számú kutatási projektje támogatta. Itt szeretnék köszönetet mondani Boros Gábornak és Pavlovits Tamásnak, akikkel a szegedi konferencián, a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely ülésein és magánbeszélgetések alkalmával többször volt alkalmam érinteni az itt tárgyalandó kérdéseket. Reményeim szerint álláspontom jelen prezentációja differenciáltabb, mint a korábbiak, s világossá teszi azokat a pontokat, ahol egyetértünk, de azokat is, ahol olvasatunk továbbra is eltér.

¹ Sarah Hutton, „Introduction”. In. Sarah Hutton – Douglas Hedley szerk. *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2008. 2.

² Ezeket a pontokat az általános vélekedéssel ellentétben kevésbé igazolható a platonizáló hatás. Egyetértek Geneviève Rodis-Lewis elemzéseivel, amelyek kimutatták, hogy a descartes-i lélekfilozófia döntő kérdésekben határolódik el a 16–17. században divatos platonizáló elméletektől. Vö. Geneviève Rodis-Lewis, *Le dualisme platonisant au début du XVIIe siècle et la révolution cartésienne*. In. uő. *L'anthropologie cartésienne*. Paris, PUF, 1990. 127–148.

sítse az említett hármasság képességet, ha nem áll rendelkezésünkre evidens belátás.³ Az indifferencia tehát mindkét esetben olyan szabadságot implikál, amely a cselekvés lehetőségeit – szemben a platóni szerelemfelfogással – elválasztja a belátás felől érkező motivációs késztetésektől. Ha az alábbi gondolatmenet megállja a helyét, akkor ezek után ízlés szerint beszélhetünk a platóni hagyomány gyökeres átalakulásáról, vagy, amint én sugallni szeretném – jóllehet itt érvelni nem fogok mellette –, felbomlásáról.

1. PLATONIZÁLÓ GONDOLATOK A DESCARTES-I FILOZÓFIÁBAN

Descartes filozófiája lényeges pontokon kötődik a platóni hagyományhoz, különösen annak a 17. században is eleven, keresztény neoplatonista változatához.⁴ Ahhoz, hogy erről megbizonyosodjunk, elég egy pillantást vetni a harmadik elmélkedésre, ahol a következő sorokat olvassuk:

[P]usztán abból kiindulva, hogy Isten megteremtett engem, elég okom van rá, hogy higgyem: valamiképp az ő képére és hasonlatosságára teremtett meg engem, s azt a hasonlatosságot, amelyben Isten ideája foglaltatik, ugyanazon képesség révén észlelem, mint amellyel önmagamat ragadom meg. Azaz, mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom, nemcsak azt látom be, hogy befejezetlen, s mástól függő dolog vagyok, aki mindig nagyobb tökéletességre törekszem a magam határtalan módján, hanem azt is, hogy az, akitől függök, mindazt a nagyobb tökéletességet nem határtalanul és pusztán lehetőség szerint, hanem végtelen módon és valóságosan önmagában birtokolja, s hogy ekképp ő maga Isten.⁵

A bekezdés tanúsága szerint önmagam észlelésében implicit módon adva van annak a végtelen tökéletességnek az észlelése, amelytől én magam – mint véges és befejezetlen lény – függök. A véges és a végtelen tekintetében

³ Descartes szóhasználata nem egyezik meg az *indifferentia* sztenderd 17. századi használatával, amennyiben a kétirányú döntés vagy a döntéstől való tartózkodás lehetőségeit Descartes episztémikus feltételekhez köti (azaz a jó és az igaz evidens belátásának hiányával hozza összefüggésbe), míg a terminus bevett értelme inkább metafizikai jellegű, vagyis arra a lehetőségre utal, hogy az akarat mindig, minden körülmények között képes e hármasság önmeghatározására.

⁴ Ezzel kapcsolatban a legkiválóbb klasszikus áttekintés máig: Henri Gouhier: *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*. Paris, Vrin, 1978.

⁵ R. Descartes: *Elméletkedések az első filozófiáról*. III. elmélkedés. In. uő. *Œuvres*. Szerk. Ch. Adam – P. Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996. Vol. VII. 51. A továbbiakban e kiadásra AT jelöléssel, valamint a kötet- és oldalszámok megadásával fogok utalni. Magyarul: R. Descartes: *Elméletkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994. 64–65. A fordítást módosítottam.

tehát nem is két észlelésről van szó, hanem egy és ugyanazon észlelés két oldaláról: önmagamat („mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom”) befejezetlen létezőként értem meg, ám a befejezetlenség észlelete csak akkor lehetséges, ha már előzetesen rendelkezem egy olyan tökéletesség ideájával, amellyel önmagamat összevetve tökéletlennek bizonyulok. „Mert milyen alapon látnám be, hogy vágyakozom, azaz, hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?”⁶ A vágyakozás ténye tehát, amelyre itt Descartes utal, kettős tapasztalatként adódik az elmélkedő számára: egyik arcával az elmélkedő végsősége, másik arcával a határokon túli, vágyott tárgy felé fordul.

Amint arra többen rámutattak, a „tökéletes létező ideáját” nem egy konkrét mentális objektumnak kell tekintenünk – tehát nem egy olyan speciális ideának, amely sok más egyéb idea sorában történetesen egy végtelen tárgyat reprezentál –, hanem olyan ismeretet kell értenünk alatta, amely minden véges megismerés alapja.⁷ Jó okunk van feltételezni, hogy nem más ez, mint az *általában vett, végtelen lét* fogalma, melynek pozitív észlelése nemcsak korábbi minden véges észlelésénél, hanem a véges észlelésében benne is foglaltatik, mint elgondolhatóságának feltétele. Amint Descartes egy kései levelében fogalmaz: „ahhoz, hogy képes legyek elgondolni egy véges létezőt, el kell távolítanom valamit a lét ezen általános fogalmából, amelynek, következésképpen, korábbiak kell lennie.”⁸ Önmagam, s minden más véges létező megértése erre az ideára van tehát ráutalva.⁹

E megközelítés szerint Isten ideája minden más idea alapja és feltétele, minden más ideánk ettől függ, jóllehet a végtelen megismerése látens és nem tematizált feltétele a véges ismeretének. A végtelen és tökéletes létező ideájának e tematizálatlan jelenléte összefér azzal, hogy az idea egyes elemeit csak lépésről lépésre, additív módon ismerjük fel és tesszük explicit megismerés tárgyává. Másként fogalmazva, az a tény, hogy a szóban forgó idea kezdetlől fogva „teljes egészében és egyszerre” van jelen bennünk,¹⁰ nem zárja ki, hogy tudatossá pontosan azon a módon váljon, ahogyan Descartes kritikussai szerint teszünk szert e fogalomra, a véges határainak fokozatos tagadása révén. Descartes a fogalombővítés e progresszív módszerét nemcsak megengedi, hanem egyenesen kijelenti: „teljesen meg vagyok győzőve

⁶ *Elmélkedések* III, AT VII. 45–46. m. kiad. 57.

⁷ Vö. Ferdinand Alquié szavaival: *[L]’infini est la condition de toute pensée.* (In. *Uő, Leçons sur Descartes.* Paris, Éditions de La Table Ronde, 2005. 205.)

⁸ *Descartes levele Clerselier-nek*, 1649. április 23., AT V. 356.

⁹ Elemzéseim ezen a ponton sokat köszönhetnek Pavlovits Tamás publikálatlan tanulmányának: „*A végtelen intuíciója Descartes szerint*”.

¹⁰ Vö. a Válaszok V. sorozata, AT VII. 371.

arról, hogy nem rendelkezünk Isten másféle ideájával, mint azzal, amelyet ezen a módon alakítunk ki.”¹¹ Úgy véli ugyanakkor, hogy a határok e folyamatos átlépése nem volna lehetséges, ha nem tudnánk arról, ami az aktuális határon túl van. Ahhoz ugyanis, hogy meglegyen bennünk a határátlépés igénye, olyan készletre van szükség, amely túlmutat a mindenkor éppen adott korlátokon. Jean Laporte meggyőzően hívja fel a figyelmet arra,¹² hogy e mozgásban döntő szerepe van az akaratnak, amely az aktuálisan birtokolt dolgok felől mindig a még hiányzó javak felé mozdul el. Márpedig Descartes szerint az akarat az egyetlen képesség, amelyet „akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni”.¹³ Az akarat ugyanis minden lehetséges tárgyra kiterjed, és, amint azt önmagamban tapasztalom, terjedelmét tekintve végtelen. Minthogy pedig az akarat minden esetben feltételezi a vágyott tárgy ismeretét, e korlátok nélküli működését csak az a végtelen idea teheti lehetővé, amelyről láttuk, hogy látens módon kezdettől megvan bennünk, s amely Descartes idézett szavai szerint mintegy a teremő kézjegye – az istenképmásiaság lenyomata – az emberben. Nem csoda tehát, ha Descartes szerint leginkább az akarat tapasztalatán keresztül közelíthető meg e képmásiaság: „Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség, amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni és Istenhez hasonlónak tartani.”¹⁴

E gondolatsor első pillantásra teljes egészében az ágostoni filozófia platonizáló örökségét viszi tovább. Véges és végtelen kapcsolatát tárgyalva Descartes pontosan arról a viszonyról beszél, amelyet Bonaventura már a 13. században egy hagyománytól örökölt argumentum részeként említ: „egyetlen hiányos létező (*ens defectivum*) sem ismerhető meg önmagában másként, mint a tökéletes létezőn keresztül.”¹⁵ Amit Descartes a „tökéletes létező” ideájának nevez, az ezzel összhangban nem egyéb, mint a véges létezők megismerésének implicit és csak fáradságos munkával explicálható feltétel-rendszere. A végtelen ideája az a nehezen tematizálható, ám a végesnél sokkal „ősebb” és „ismerősebb” háttér, amely előtt a véges kirajzolódhat. A

¹¹ *Descartes levele Regiusnak*, 1640. május 24., AT III. 64.

¹² Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF, 1950. 122–123.

¹³ *Elmélkedések IV.*, AT VII. 57, m. kiad. 71.

¹⁴ AT VII. 57, m. kiad. 71–72.

¹⁵ [Bonaventura] *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*. Caracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1888. 35–36. Vö. Bonaventura szavaival az *Itinerarium mentis ad Deum* III. fejezetében: „Honnan tudná azonban az értelem, hogy ez egy hiányos és tökéletlen létező, ha a minden hiányosságtól mentes létező semmiféle ismeretével nem rendelkezne?” In. Bonaventura, *Opera omnia*. Tom. V. Caracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1891. 304a.

fogalom implicit működési elvét pontosan vázolja fel Bonaventura, amikor a szóban forgó ismeretről mint a megismerést lehetővé tevő, ám a megismerés számára tárgyként eredetileg nem adódó ismeretről beszél.¹⁶

A Descartes-tól idézett szakasz egy másik platonizáló mozzanatára a *függés* kifejezés hívhatja fel a figyelmünket. Ez az utalás – „mástól függő dolog vagyok” – az imént kifejtett ismeretelméleti viszonyt ontológiai dependenciának felelteti meg: saját tökéletlen létünk nemcsak a megismerhetősége tekintetében függ a végtelentől, hanem mint okozat létében is minden pillanatban annak az első oknak a hatása, amely nélkül a véges egyetlen pillanatilag sem állhat fenn. Az ok és az okozat közötti kapcsolat tehát Descartesnál a teremtő és a teremtett közötti dependenciát jelzi.¹⁷ Descartes e függést ugyancsak a skolasztikus hagyománnyal összhangban értelmezi, amikor az ok–okozati viszony hétköznapi eseteivel, például az apa–fiú és az építő–épület kapcsolattal állítja szembe.¹⁸ Ezek az oksági viszonyok azért nem modellezhetik a végesnek a végtelentől való függését, mert ezekben az esetekben az okozat, miután egyszer már létrejött, az ok további hatása nélkül is képes fennállni önmagában. A teremtmény tehát Descartes szerint nem így függ teremtőjétől. Az utóbbi reláció inkább ahhoz hasonlítható, ahogyan a Nap sugarai és melege függenek a Nap folyamatos – tehát az okozat létezésével szimultán – aktivitásától.¹⁹ Míg a korábbi esetben az ok cselekvése csak az okozat *létrejöttéhez* volt szükséges, addig itt az okozat *létezése* mindvégig és szakadatlanul igényli a fenntartó tevékenységet; ezért itt az ok erejének folyamatosan és „mindig át kell áramolnia a hatásba ugyanezen a módon, hogy fenntartsa azt”.²⁰ Descartes itt is skolasztikus terminológiát használ, amikor ezt a hatást az első ok *influxusaként*, a másodlagos okokba történő „átáramlásként” jellemzi, tézise pedig összhangban áll azzal, ahogyan Aquinói Szent Tamás beszél az elsődleges okról, amely „folyamatosan létben tartja az erőt”, amely a másodlagos okok cselekvéséhez szükséges.²¹ E

¹⁶ E megkülönböztetést Bonaventura a bölcssek (*sapientes*) és a tudósak (*scientes*) distinkciójának felelteti meg. Ahhoz, hogy tudásnak minősülő ismeretekre tegyünk szert, az örök esszenciáknak csupán regulatív funkciót kell ellátniuk (*ut ductivae*), az azonban nem szükséges, hogy tárgyként adódjanak a megismerés számára (*ut reductivae et quietativae*). Vö. *De humanae cognitionis ratione*, id. kiad. 68–69.

¹⁷ Vö. *Elmélkedések* III., AT VII. 49. m. kiad. 61.

¹⁸ Vö. a *Válaszok* V. sorozata, AT VII. 369–370.

¹⁹ Vö. a *Válaszok* V. sorozata, AT VII. 369.

²⁰ Uo.

²¹ *Quaestiones disputatae de potentia* qu. 3. a. 7. resp. Az oksági függés descartes-i elméletének a skolasztikus elméletekhez fűződő viszonya ugyanakkor a jelen utalások által sugallt képnél sokkal összetettebb problémát jelent. A kérdés kiváló feldolgozása Tad M. Schmaltz könyve: *Descartes on Causation*. Oxford, Oxford UP, 2008.

skolasztikus modell gyökerei jól felismerhető módon ugyancsak a késő ókori neoplatonikus hagyományba nyúlnak vissza.²²

A teremtett létezők metafizikai függősége Descartes-nál kiterjed a teremtett világ valamennyi elemére, így egyebek mellett az emberi akaratra is, amelyről Descartes egyik levelében határozottan kijelenti: Isten „azoknak a hatásoknak is [...] az oka, amelyek az emberi szabad akaratától függnék”.²³ Descartes szerint e kijelentés igaz az akarat minden cselekvésére, tehát azokra a döntésekre nézve is, amelyeknél a cselekvő indifferens a választás tárgyával kapcsolatban, de különösen jól látszik az evidens belátás pillanataiban, amikor a szabad választás képessége teljes mértékben alárendelődik az „értelemben támadt nagy világosságnak”.²⁴ A világosan és elkülönítetten belátott igazság ilyenkor elmaradhatatlanul kiváltja az akarat jóváhagyását.²⁵ Ami a negyedik elmélkedés szerint ebben az esetben történik, az nagyon jól ismert a platonizáló hagyományban: az értelem által belátott jó és igaz mozgatja az akaratot.²⁶

Összefoglalva tehát elmondható, hogy Descartes-nál a korban mértékadó platonizáló filozófia mind ismeretelméleti, mind metafizikai, mind pedig etikai (a szabad cselekvés lehetőségeit érintő) szempontból alapvető. Ugyanakkor, mint igyekszem kimutatni, e modell nem egy ponton újszerűen illeszkedik a descartes-i filozófia egészébe. A következőkben az *indifferentia* kifejezés descartes-i használatán keresztül azokat a tényezőket szeretném sorra venni, amelyek az imént vázolt kép árnyalására, sőt többé-kevésbé radikális átértékelésére készíthetik az olvasót.

²² Természetesen itt elsősorban a *Liber de causis* hatása döntő. Lásd pl. Stephen F. Brown–Juan Carlos Flores: *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*. Lanham, Maryland–Toronto–Plymouth, Scarecrow Press, 2007. 174.

²³ *Descartes levele Erzsébetnek*, 1645. október 6., AT IV. 314. Magyarul: René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest, Osiris, 2000. 173. Descartes állítása közhelyszerű a (kései) skolasztikában. Vö. pl. Suárez szavaival: *actus liberos nostrae voluntatis non solum a voluntate nostra, sed ab ipso etiam Deo immediate manare ac pendere in suo esse et fieri*. In. Francisco Suárez: *Opusculum primum: de concursu, motione et auxilio Dei*, In. *Opera omnia*. Paris, Louis Vivès, 1888. 11:19b.

²⁴ Vö. *Elmélkedések IV.*, AT VII. 59. m. kiad. 73.

²⁵ E tézist máshol igyekeztem szövegszerűen is alaposan alátámasztani. Vö. Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteziánizmus problémái*. Budapest, Gondolat, 2012. 245–246. és 251–254. Az „elmaradhatatlanul” (csalhatatlanul) kifejezés értelmezéséhez lásd ugyanitt 254–256.

²⁶ John Cottingham alapos vázlatát nyújtja e tézis platonista előtörténetének következő írásában: „Plato’s Sun and Descartes’s Stove: Contemplation and Control in Cartesian Philosophy”. In. Uő, *Cartesian Reflexions: Essays on Descartes’s Philosophy*. Oxford, Oxford UP, 2008. 292–318.

2. AZ ISTENI INDIFFERENCIA

Mint láttuk, Descartes szerint a véges megismerése minden esetben a végtelen implicit ismeretétől függ, ezért a megismerést – mint mondja – „Isten megismerésétől kell kezdeni”.²⁷ Annál meglepőbb, hogy Descartes számára a végtelennel kapcsolatos belátások köre – amely valami módon minden bizonyosság forrását kell, hogy jelentse – több szempontból is meglehetősen szűkös. Arra elegendő ugyan, hogy a *clare et distincte* belátott igazságokról meggyőzőn (vö. *veracitas*), vagy hogy a fizika legátfogóbb összefüggéseit garantálja (vö. *immutabilitas*), ám a releváns attribútumok felismerése a kontemplatív viszony tárgyával kapcsolatos explicit tudás körét alig bővíti. Ennek oka (1) a megismerő szubjektum, illetve (2) a megismerendő tárgy természetében keresendő.

1. A megismerő szubjektum oldaláról mindenekelőtt az a pszichológiai tény korlátozza a belátás lehetőségeit, hogy az elme csak nagy erőfeszítések árán, ritkán és csak igen rövid időre képes annyira elszakadni a testi hatásoktól, amennyire azt a „legvilágosabb és legelkülönítettebb idea” szemlélése megköveteli. Istenismeretünk ily módon – amint Descartes maga mondja – „zavarnak és kétségnek kitett észlelés (*perception troublée et douteuse*), amely sok fáradtságunkba kerül, és amelyet csak pillanatokra élvezünk, miután szert tettünk rá...”²⁸

E temporális korlát természetesen jól ismert a platóni hagyományon belül is. Nem sokkal később legalább ilyen hangsúlyosan jelenik majd meg Nicolas Malebranche írásában, aki a végtelennel kapcsolatban nemcsak Descartesnak, hanem az ágostoni gondolkodásnak is örököse. Malebranche ugyanezt a problémát fogalmazza meg teológiai kontextusban, amikor kijelenti: „az ember a bűnbeesés után úgyszólván nem egyéb, mint hús és vér. Érzékei és szenvedélyei legenyhébb benyomásai is megtörik elméje legerősebb figyelmét, vérenek és életszellemeinek árama magával ragadja, s szakadatlanul az érzékelhető tárgyak felé sodorja.”²⁹ Malebranche szerint ezért a végtelenre vonatkozó szemlélet mindig csak hosszabb-rövidebb szakaszokban megvalósuló törekeny állapot lehet, amely egy sor fáradtságos bizonyítást igényel. Hangsúlyozni kell, hogy e pszichológiai nehézségek sem nála, sem pedig Descartes-nál nem a látens ismerettel kapcsolatosak, amely mindig jelen van a véges megismerőben, hanem a végtelen kontemplációjával. Descartes a III. elmélkedésben a hagyomány erős érzelmi töltéssel átítatott kifejezéseit

²⁷ *Incipiendum est a Dei cognitione*, a Válaszok VI. sorozata, AT VII. 429.

²⁸ *Descartes levele Silhonnak*, 1648. március/április, AT V. 137.

²⁹ *De la recherche de la vérité*, 3.2.9. In. A. Robinet szerk. *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1958–1967. vol. III. 469.

használja, amikor az isteni tökéletességek „szemléletéről”, „imádásáról” és „csodálatáról” beszél, ugyanakkor ennek ellenpólusaként, mint láttuk, maga is világossá teszi, hogy e tiszta szemlélet csak annyira lehetséges, „amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre”.³⁰

2. A tárgy végtelen volta – jöllehet Descartes szerint a „legigazabb, a legvilágosabb és legelkülönítettebb” ismerettárgyról van szó – ugyancsak a megismerhetőség ellenében hat.³¹ E korlátok azonban nem egyszerűen a véges intuíció terjedelmével kapcsolatosak. Az ugyanis magától értetődik, hogy a végtelen tökéletességre irányuló tudatos megismerés nem lehet komprehenzív, azaz terjedelmét tekintve nem foghatja át mindazt, amit a végtelen ideája tartalmaz.³² A megismerés korlátai azonban nem csupán ezzel a nehézséggel szembesítenek, hanem a szemlélet *minőségét* is befolyásolják. Descartes egy Silhonnak címzett 1648-as levelében elutasítja azt a megközelítést, amely a tökéletlen és a tökéletes istenismeretet egyazon kontemplatív megismerési mód eltérő fokozatainak tekinti csupán. Állítása szerint ugyanis nem arról van szó, hogy most kevesebb isteni attribútumot ismerünk, mint amennyit majd az üdvözültek látnak a színelátás pillanatában (valahogy úgy, ahogy egy gyermek kevesebb tulajdonságát ismeri egy háromszögnek, mint egy matematikus), hanem arról, hogy ez a két ismeret-típus alapvetően különbözik:

[M]inden Istennel kapcsolatos ismeret, amely számunkra ebben az életben csoda nélkül lehetséges, argumentáció [*raisonement*] és lépésről lépésre haladó gondolkodás eredménye, mely vagy a homályos hit alapelveiből vezeti le ezeket az ismereteket, vagy a

³⁰ Vö. a III. elmélkedés végével: „[Ú]gy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.” AT VII. 52, m. kiad. 65.

³¹ [*M]axime vera et maxime clara et distincta. Elmélkedések III.*, AT VII. 46, m. kiad. 58. A fordítást módosítottam.

³² A végtelen ezért nem „megragadható”, hanem csak „megérintható” a véges elme számára. Vö. a III. elmélkedés szavaival: „Isten [...] rendelkezik mindazon tökéletességekkel, amelyeket én megragadni [*comprehendere*] nem, csupán valamiképp gondolkodással megéríteni [*attingere*] tudok...” AT VII. 52, m. kiad. 65. A „megéríteni” kifejezés nem Descartes leleménye e kontextusban. Vö. Augustinus: *Confessiones* 10. 17. 26. Ugyanehhez a megkülönböztetéshez lásd még a *Válaszok V. sorozatát*, AT VII. 368. és 371, valamint – kissé eltérő terminusokkal (*comprendre-connaître/concevoir*) – Descartes Mersenne-nek (?) írt 1630. április 15-i és május 27-i leveleit, AT I. 145. és 151.

bennünk lévő természetes ideákból és ismeretekből ered, amelyek – legyenek bár mégoly világosak – egy ily fenséges tárgy esetében durvák és zavarosak.³³

Descartes „durva és zavaros” ismereteinket állítja szembe az üdvözültek világos intuíciójával. Az összehasonlítás azt sugallja, hogy a végtelen szemlélete, amely itt e földön a hit és az ész elveiből kiindulva a lépésről lépésre haladó diszkurzív gondolkodás törvényeinek van alávetve, olyan látást eredményez, amely világossága ellenére sem mentes egyfajta zavaroságtól. Mindez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy Descartes szerint emberi fogalmaink legvilágosabb jelentésükben sem állíthatók azonos értelemben a teremtőről és a teremtményekről.³⁴

Az istenismeret e korlátai Descartes-nál nem egyszerűen a véges és a végtelen összemérhetetlenségéből, hanem egy igen fontos teológiai alapelvből, az isteni mindenhatóság tanából adódnak. Az isteni *potentia* Descartes elméletében az örök igazságok teremtésének elvével összefüggésben jelenik meg.³⁵ E teológiai elv a végtelen véges általi megismerhetetlenségének téziséen túl egy olyan további *ellenállást* is tartalmaz, amely kezdettől fogva a lehető legradikálisabban korlátozza a platonizáló szemlélődés lehetőségét. Descartes ugyanis nem kevesebbet állít, mint hogy mindaz, amit az ész igaznak ismer el, az indifferens – tehát minden előzetesen ható jótól és igaztól független – teremtő akarat műve. Ami tehát számunkra szükségszerű igazságnak látszik, vagyis aminek az ellenkezője számunkra elgondolhatatlan, az e megközelítés következtében olyan esetleges szabályszerűségé degradálódik, amely gondolkodásunkat teljes mértékben kondicionálja ugyan, ám Isten lényegére vonatkozóan semmiféle belátást nem tesz lehetővé. E tézis alaposan átrajzolja annak a viszonynak a fogalmát, amelyet korábban a véges végtelentől való ismeretelméleti, ontológiai és morális függéseként jellemeztünk. Descartes az alábbiakban e hármas függésre utal, majd ezt egy szokatlan szemponttal, az általában vett jó és igaz teremtettségének gondolatával egészíti ki:

³³ Descartes levele *Silhonnak*, 1648. március/április, AT V. 136–137.

³⁴ Vö. *A filozófia alapelvei*, I. 51.: „Ezért van igazuk abban, amikor a skolasztikusok azt mondják, hogy a szubsztancia elnevezés nem azonos értelmű Isten, valamint a teremtmények tekintetében, azaz egyetlen olyan elkülönítetten megragadott jelentése sincs e kifejezésnek, amely Istent és a teremtményeket is megilletné.” AT IX-2. 47. Magyarul: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris, 1996. 51. A fordítást módosítottam.

³⁵ E tanítás descartes-i felbukkanásának vázlatos bemutatását néhány releváns szöveg fordításával és egy rövid bibliográfiával együtt megtaláljuk Boros Gábor monográfiájában: *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron–Brozsek, 2010. 122–129.

Ha figyelmünket Isten fölmérhetetlenségére összpontosítjuk, nyilvánvalóvá válik, hogy egyáltalán semmi sem lehet, ami ne függne tőle: nemcsak a szubsztanciák, hanem mindenfajta rend, törvény, valamint a jó és az igaz is tőle függ. Másként ugyanis [...] nem volna teljességgel indifferens mindannak teremtését illetően, amit teremtett. Mert ha valaminek a jósága megelőzte volna előzetes rendelkezését, épp ez a jóság determinálta volna őt annak megcselekvésére, ami a legjobb. Márpedig épp ellenkezőleg: mivel maga határozta meg, miként kell megcselekedni, ezért – ahogyan a Teremtés könyvében olvassuk – *igen jók, azaz jóságuk eleve attól függ, hogy Isten így akarta megcselekedni őket.*³⁶

Eszerint az általunk felismert igazságok – Isten minden felismerhető tulajdonsága és valamennyi műve – a teremtő autonóm önmeghatározó képességétől, az isteni akarattól függnék. Paradox gondolat ez. Descartes ugyanis világossá teszi, hogy szó szerint *minden* igazságot, még a metafizikai kijelentéseket, sőt mi több, magát az ellentmondás elvét is e teremtett igazságok körébe sorolja.³⁷ Témánk szempontjából sokatmondó tény, hogy példa gyanánt egy helyen éppen a dolgok metafizikai függését említi.³⁸ Mármost ha az örök igazságok teremtésének tana felől nézzük, akkor e metafizikai függés is esetlegesnek minősül, vagyis – ha véges képességeinkkel ezt nem tudjuk is elgondolni – elvileg lehetséges e függés alternatívája. Felvethető-e egy olyan véges létező lehetősége, amely független a végtelentől? E lehetőség az emberi gondolkodásnak mintegy a határait jelöli ki, vagy – pontosabban fogalmazva – Descartes-nál éppen ez a lehetőség, és nem egyszerűen a végesnek a végtelentől való függése jelöli ki az emberi gondolkodás határait. Véges és végtelen találkozásának helye ez, de az, amivel a véges találkozik, nem egy végtelenül intelligibilis tárgy, amely a szó klasszikus értelmében kontempláció tárgya lehetne, hanem egy olyan megérthetetlen hatalom, amely – Jean-Marie Beyssade szavait idézve – e a metafizikai szükségyszerűségeket is „a kontingencia holdudvarával veszi körül”.³⁹

Az örök igazságok teremtettségének tana érdekes adalékkal szolgál a descartes-i istenervekkel kapcsolatban is: Érthetővé teszi ugyanis, hogy Descartes miért az *a posteriori* érvnek tulajdonít kitüntetett szerepet az

³⁶ A *Válaszok* VI. sorozata, AT VII. 435–436, m. kiad. 205.

³⁷ A matematikai igazságokkal kapcsolatban lásd a *Válaszok* V. és VI. sorozatát, AT VII. 380. és 432; az ellentmondás elvére vonatkozólag pedig: *Descartes levele Mesland-nak* (?) 1644. május 2. AT IV. 118.

³⁸ *Descartes levele Mesland-nak* (?) 1644. május 2. AT IV. 119.

³⁹ Jean-Marie Beyssade: *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Paris, Seuil, 2001. 58.

Elmélkedések gondolatmenetében.⁴⁰ Úgy tűnik, hogy az *a priori* érv, amely egy idea esszenciájának komponenseit bontja ki, maga is alá van vetve az esszenciákkal kapcsolatos egyetemes kétely lehetőségének, míg az *a posteriori* argumentum egy tényre vonatkozó megingathatatlan tapasztalatot bont ki. Az okozattól az ok felé mutató következtetés azért tény jellegű, mert nem egyéb, mint a *cogito* tapasztalatának meghosszabbítása. Jóllehet lépésről lépésre, azaz időbeli demonstráció útján halad, mégis csupán az „én vagyok, én létezem” tapasztalatának feltételeit fejt ki alaposabban. E feltételrendszer pedig annak a végtelennek a létezése, amelyről megállapíthatók ugyan bizonyos attribútumok, ám amelynek szemlélete mindig „zavarnak és kételynek” kitett, illetve „durva és zavaros” marad a gondolkodás pszichológiai kondíciói és az indifferens isteni akarat kifürkészhetetlensége miatt.

3. AZ EMBERI INDIFFERENCIA

Ha Isten céljaiba, cselekvésének ésszerű okaiba lehetetlen beletekinteni, akkor itt nem a jó ideája irányítja az eseményeket, hanem egy olyan eredeti döntés, amelynek a jó és az igaz csak a számunkra elérhető határát jelenti csupán, miközben e határ mögött egy megmagyarázhatatlan akarat mérhetetlen dimenziói érzékelhetők. Ettől kissé eltérő nehézségekkel találkozunk az emberi akarat esetében, ám itt is az indifferencia és az emberi vágyakat mozgató „jó és igaz” viszonya problematikus. A jó és az igaz felől érkező motivációs erő tana a platonizmus egyik legismertebb jegye, amely az akarat modern fogalmát kidolgozó keresztény hagyományban is töretlenül felismerhető maradt. Hogy ezt világosabbá tegyem, hadd idézzem fel az ezzel kapcsolatos eredeti platóni elgondolást.

Platónnál a bölcsességre törekvő lélek nem abszolút kiindulópontja a megismerési folyamatnak, a lélek nem egyszerűen *rátekint* a tárgyra, hogy azok a megismerés „mostjában” feltárják magukat, hanem amikor megismer, visszaemlékszik arra a valóságra, amelyet korábban szemlélt. Így a megismerés kiindulópontja és mozgatóereje nem a lélek jelenlegi erőfeszítése, hanem az *uszia ontosz usza*, a valóban létező valóság emléke. Az *anamnészisz* platóni tana a keresés temporális folyamatát diakron pólusok – egy a mítoszok múltjába süllyedt „teljes” állapot emléke, és egy hiányos, jelenbeli állapot – feszültségterében értelmezi. Platónnál e diakrónia alapszerkezete válik láthatóvá a szerelemben. Amikor a *Phaidrosz*ban a lélek megpillantja

⁴⁰ Itt nem térek ki arra a problémára, hogy a descartes-i metafizika különböző kifejtéseiben a két érv sorrendje és viszonya eltér egymástól. Pusztán jelezni szeretném – helyszükében további érvek nélkül –, hogy merre látom a megoldást. E probléma lehetséges értelmezéséhez lásd Alquié *i. m.*, 210. skk.

kedvese „sugárzó tekintetét”, „megrendül”,⁴¹ „forr és buzog az egész lélek”,⁴² hiszen a szerelmes visszaemlékszik „azokra a dolgokra, amelyeket lelkünk egykor látott”,⁴³ s amelyeknek a szemlélésével táplálkozva hajdan eltelt a valóban létező dolgok látványával. Amint a kommentátorok megjegyzik, Platón a misztériumvallások legfelső beavatási szintjének nyelvét használja, amikor leírja azt a jelent, amely megmagyarázza a lélek törekvését, hogy újra lássa a „boldogító látványt”, amelynek „ünnepén teljesek voltunk”.⁴⁴ Ugyanakkor a szerelem e leírása nemcsak a megismerés mozgására ad magyarázatot, hanem arra a kérdésre is, hogy miként lesz az „ostobából” bölcs, a tanulatlanból tanult. A *Menón* és a *Lakoma* tanúsága szerint a lélek éppúgy soha nem keresné az igazságot, ha az korábban már nem érintette volna meg, mint az ahogy ágostoni hagyományban is megőrződik a keresés tárgya felől elinduló motiváció prioritása magához a kereséshez képest.⁴⁵

A descartes-i filozófiában – miként azt a mindig újabb tárgy felé mozduló, végtelen akarat példáján láttuk – világosan jelen van a vágy e platóni alapszerkezete. Ugyanezt látjuk akkor is, amikor az ötödik elmélkedésben Descartes az alakokkal, a számokkal és a mozgással kapcsolatban arról beszél, hogy ezek igazsága „olyannyira megegyezik természetemmel, hogy miközben [...] első alkalommal feltárom [őket], úgy tűnik nekem, mintha nem is valami újat sajátítanék el, hanem csak visszaemlékeznék olyan dolgokra, amelyeket már korábban is tudtam”.⁴⁶ E *korábban* egyszerre relativizálja a felismerés *mostját*, s magyarázza meg azt az ellenállhatatlan hatást, amelyet az igazság a lélekre gyakorol. A lélek ugyanis e hatásnak engedve éppúgy legsajátabb természete szerint cselekszik, ahogyan a szerelem platóni leírásában a kedves tekintete saját igazabb valójának emlékét ébreszti fel benne.

Létezik azonban a descartes-i filozófiának egy fontos tézise, amely legalábbis különös fényt vet azokra a szövegekre, amelyekben e platonizáló szeretet-konceptió nyomai érhetők tetten. Descartes szemmel láthatólag úgy véli, hogy a világos belátás csak abban a speciális esetben határozza meg elmaradhatatlanul az akarat választását, amikor megismerőkéességünk teljes és maradéktalan evidenciával ragad meg egy összefüggést. Ilyenkor vizsgálódásunk tárgyai „oly tökéletesen meggyőznek, hogy önkéntelenül a következő szavak törnek föl belőlem, tévesszen csak meg, aki képes rá, mégsem érheti el

⁴¹ 254b. Magyarul: Platón: *Phaidrosz*. Fordította, a jegyzeteket és kommentárt írta Simon Attila. Budapest, Atlantisz, 2005. 57.

⁴² Uo. 251c., m. kiad. 53.

⁴³ Uo. 249c., m. kiad. 49.

⁴⁴ Uo. 250c., m. kiad. 51. Vö. uitt. 87. jz.

⁴⁵ Lásd pl. Clairvaux-i Bernát híres mondatát: *Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri*. Vö. *De diligendo Deo* 7.22. Migne, *Patrologia Latina* 182. 987c.

⁴⁶ *Elmélkedések* V., AT VII. 64. m. kiad. 80.

sohasem, hogy [...] kettő meg három több vagy kevesebb legyen ötnél, [...] ezekben ugyanis nyilvánvaló ellentmondást látok”.⁴⁷ Ilyenkor tehát, amint azt a függőség elemzése során láttuk, az értelem világosságát elmaradhatatlanul követi az akarat spontán jóváhagyása. Az összes többi esetben azonban, amikor elmarad a *clara et distincta* percepció, az akarat – úgy tűnik – *indifferens*, vagyis nem csupán arra van lehetősége, hogy választását „önként és szabadon” a belátás világosságához szabja, hanem arra is, hogy akár a legvalószínűbbnek tűnő belátással szemben foglaljon állást:

[A] semlegesség nemcsak azokra a dolgokra terjed ki, amelyekből az értelem egyáltalán semmit sem tud, hanem általában véve mindazokra, amelyeket nem látott át kellő világossággal akkor, amikor az akarat éppen mérlegelte őket. Mert bármennyire is az egyik irányba hajtanak bizonyos valószínű feltevések, annak ismerete, hogy ezek pusztán feltevések, már önmagában is elegendő arra, hogy hozzájárulásomat az ellenkező irányba fordítsa.⁴⁸

Úgy tűnik tehát, hogy amint elhagyjuk a *clare et distincte* belátott igazságok körét, a kontemplatív beállítódás *azonnal* érvényét veszti, s az akarat olyan ágensként jelenik meg, amely szuverén kontrollt gyakorol elménk tartalmai felett. John Cottingham szavával a „kontemplatív beállítódás” területéről minden átmenet nélkül a „kontrollbeállítódás” terepére kerültünk.⁴⁹ Ha a descartes-i elméletben az akarat hajlandósága minden esetben a világosság mértékéhez igazodna, aligha kaphatnánk azt az eredményt, hogy a teljes evidencia legkisebb csorbulása is az akarat maximális semlegességét eredményezi.

Közismert ugyanakkor, hogy Descartes az akarat e semlegességét (vagyis az indifferenciát) a „szabadság legalacsonyabb fokának” nevezi.⁵⁰ Ez joggal azt a képzetet keltheti az olvasóban, hogy ebben az esetben a szabadság kevésbé autentikus megnyilvánulásával van dolgunk. A filozófiai kutatás végcélját tekintve ez az értékelés biztosan helytálló, hiszen ha „mindig tisztán látnám, hogy mi az igaz és mi a jó, [...] noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha”.⁵¹ Az indifferencia hiánya az ember esetében

⁴⁷ *Elmélkedések* III., AT VII. 36. m. kiad. 47.

⁴⁸ *Elmélkedések* IV., AT VII. 59. m. kiad. 74.

⁴⁹ Vö. Cottingham, *i. m.*, 305. skk.

⁵⁰ Vö. *Elmélkedések* IV., AT VII. 58. m. kiad. 73.: „Az a semlegesség azonban, amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negatitvásról árulkodik.”

⁵¹ Uo.

pozitívum, hiszen a teremtmény számára a jó és az igaz – ellentétben az isteni akarattal – az akarat bármely megnyilvánulása előtt adott.⁵² Elég azonban egy pillantást vetni a descartes-i elmélekdedések szerkezetére ahhoz, hogy belássuk, mennyire lényeges szerepet játszik e semlegesség a gondolati építkezés és egyáltalán a filozófia művelése során.

- (1) Egyrészt ez a semlegesség értelmében vett szabadság teszi lehetővé azoknak a gondolati szituációknak a megkonstruálását és ideiglenes elfogadását, amelyeket szkeptikus érveknek nevezünk. Descartes maga teszi világossá az első elmélekdedésben, hogy a külvilág léte, vagy a saját testemre vonatkozó hiteim „igen valószínűk [*valde probabiles*]”, s elfogadásuk „sokkal inkább megfelel a józan észnek, mint elutasításuk”,⁵³ mégis kételkedhetek bennük, sőt akaratom szabadságával élve „szándékosan az ellenkező irányba fordulván önmagamat téveszt[het]em majd meg”.⁵⁴ E semleges szabadsággal élve feltételezhetem, hogy „az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének”.⁵⁵ E lehetőség csupán azért adott, mert ahol nem teljes körű az evidencia, ott az akarat bármely irányba elmozdulhat. Descartes tehát nem egyszerűen elutasítja a semlegességet, hanem az elmélekdedések végrehajtása során maximálisan ki is aknázza a benne rejlő lehetőségeket, hiszen ennek segítségével gyakorol kontrollt a „hívés benne lévő képessége” felett,⁵⁶ s választja meg azt a pozíciót, amely a tudományok eredményes műveléséhez szükséges.
- (2) Aligha kereshetünk másféle akaratot magának az elmélekdedéseknek a kezdeténél, akkor, amikor az elmélekdedőnek még semmi biztosítéka nincs arról, hogy bármiféle siker koronázná a vállalkozást, ám kijelenti: „egyszer az életben gyökerestül fel *kell* forgatnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra töreksem, hogy egyszer még valami maradandót és szilárdat hozzak létre a tudományok területén.”⁵⁷

⁵² Vö. a *Válaszok* VI. sorozatával, AT VII. 431–432.

⁵³ *Elmélekdedések* I., AT VII. 22. m. kiad. 30.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo. m. kiad. 22–23.

⁵⁶ Vö. *Elmélekdedések* I., AT VII. 22. m. kiad. 30–31. Itt azt olvassuk, hogy „a gonosz szellem vet cselet a hívés bennem lévő képességének”, de világos, hogy az elmélekdedő a gonosz szellemre történő utalás megkonstruálásával voltaképpen maga „vet cselet” akaratlagosan e képességnek. A szóban forgó akarat csakis indifferens lehet a szó technikai értelmében.

⁵⁷ *Elmélekdedések* I., AT VII. 17. m. kiad. 25. Saját kiemelésem.

Ha az indifferencia Descartes-nál valóban lényeges szerephez jut – emellett máshol részletesebben érveltem –,⁵⁸ különös eredményre jutottunk. Elmondható, hogy a szerelem platóni koncepciója világosan felismerhető a véges megismerés egy jól körülhatárolható területén, a *clara et distincta* belátások esetében, amikor az értelem világosságát olyan vágy követi az akaratban, amely elmaradhatatlanul vezet az igazság elfogadásához; láttuk azonban, hogy amint elhagyjuk e területet, vagyis amint akár a legkisebb híja is van a belátott összefüggések evidenciájának, az akarat azonnal képes arra, hogy tetszőlegesen határozza meg önmagát akár a legvalószínűbb igazság ellenében vagy a legvalószínűtlenebb hipotézis mellett is. Úgy tűnik tehát, hogy az akarat elmozdulása ezen a határon túl a legkevésbé sem kell, hogy az értelem pillanatnyi belátásához igazodjék. Végezetül azt is láttuk továbbá, hogy életünk nagy részét ezek az indifferens megismerési szakaszok töltik ki, hiszen a világos és elkülönített megismerés a figyelem olyan összpontosítását kívánja, amely csak nagy erőfeszítések árán és csak igen rövid időszakokban lehetséges. Ahhoz, hogy a figyelem képes legyen erre, erős akarat elhatározásra van szükség. De vajon mi indítja az akaratot arra, hogy a lélek erejét megfeszítve keresse az evidens belátás lehetőségét? Ez az elhatározás magától értetődő módon a lélek semleges állapotában kell, hogy megszülessen, amelyben az igaz és a jó vonzereje nem érvényesül ellenállhatatlanul. Ez a vonzerő tehát a legjobb esetben is csak olyan motivációs erőt jelenthet, amelynek jelenléte dacára az akarat – saját elhatározásánál fogva – képes tetszőlegesen irányba elmozdulni, azaz a döntés elvileg független a tárgy felől érkező késztetésektől.

Hogy e leszűkített platonizmus tartalmazza-e még a platóni szerelem-koncepció döntő mozzanatait, az nyitott kérdés. Érvelhetünk úgy, hogy a *clara et distincta* belátás pillanatait korlátozó nehézségek – amint azt láttuk is – nem ismeretlenek a platóni hagyományban. Ami itt némiképp meglepő, az az a nyugalom, amellyel Descartes napirendre tér felettük. A metafizikai kérdések tisztázása olyan feladat, amelyet – miként gyakran hangsúlyozza – „egyszer az életben” kell elvégezni a gyakorlati tudományok felé vezető út kezdetén. Az *Elmélkedések*ben csak rövid időt szentel e kérdésnek, egy Buitendijknek címzett levelében pedig kijelenti: „Nem kötelességünk szakadatlanul Isten létezésére gondolni” (AT IV. 63). Ez a „nem kötelességünk” egészen új tonalitást ad a platonizáló mozzanatoknak is. Mennyire másként hangzik, mint az anzelmi istenérv felvezetése a *Proslogion* bevezető fejezetében, amely az Isten létezésére vonatkozó kérdést azonnal az emberi képesség korlátait jelző, fájdalmas kontextusba helyezi, hogy azután a gondolatmenet az érv elhangzása után újra ide, a látás fájdalmas hiányához vezessen vissza!

⁵⁸ Lásd Schmal, *i. m.*, 13. fejezet, 243–283.

Nála e hiánynak csak még ellenállhatatlanabb vágyakozásra kell serkentenie a keresőt egy tökéletesebb megismerés irányába, miközben a hiány és a látás dinamikája az egész folyamatot, s nem csak annak egy kitérített részét – az evidens belátás eseményét – jellemzi. Ez a vágydialektika jelenik meg már az érvt bevezető fejezetben: „Vágyakozik megtalálni téged és nem ismeri lak-helyedet! Sívárogo, hogy keressen téged, és nem ismeri orcád.”⁵⁹ Miután pedig eljutottunk Isten létezésének belátására, Anzelm ismét csak a következő szavakkal jellemzi a lélek állapotát: „Törekszik, hogy többet lásson, és semmit sem lát azon túl, amit látott, csakis sötétséget; vagyis inkább nem is sötétséget lát, hiszen abból semmi sincs benned, hanem azt látja, hogy nem képes többet látni önnön sötétsége miatt.”⁶⁰ A különbség nemcsak az affektív kifejezések és a biblikus nyelvezet használatában, illetve annak hiányában van, hanem a vágy fogalmának Descartes-tól idegen formájában keresendő.

A platonista tradícióhoz fűződő descartes-i viszony szempontjából nem elhanyagolható az a közismert körülmény, hogy a metafizika Descartes-nál a filozófiai gondolkodás kiinduló-, s nem pedig végpontja, mint a peripatetikus hagyományban, amely a természet szemléletétől az isteni tökéletesség kontemplációja felé haladt. Persze ha filozófiáját olyan egységes rendszernek tekintjük, amely a bejárt út irányától függetlenül szerveződik egészévé, akkor e döntés kevésbé lesz jelentős, hiszen a végtelen a véges megismerése során mindvégig jelen lesz. Ám ha a filozófiai tevékenységet időhöz kötött, lépésről lépésre haladó processzusnak tekintjük, akkor a haladási irány megválasztása annyit jelent, hogy az út a természet megismerésén keresztül nem az alkotó tökéletességeinek szemlélése, hanem a gyakorlati filozófia felé vezet, s így a kontempláció számára kimért időnek le kell zárulnia már a folyamat elején, hogy azután a még sürgetőbb, gyakorlati ismeretek kerülhessenek sorra.

⁵⁹ *Proslogion* 1. Migne, *Patrologia Latina* 158. 226. Magyarul In. Canterbury Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek*. Ford. Dér Katalin. Budapest, Osiris, 2001. 171.

⁶⁰ *Proslogion* 14. Migne: *Patrologia Latina* 158. 235. M. kiad. 190.