

Szabó L. Imre

## Az elme karteziánus fogalma<sup>1</sup>

### I.

Descartes szerint a „lélek” kifejezést több értelemben használják. Az egyik értelemben azt a princípiumot értik alatta, „amellyel táplálkozunk, növekszünk, s végrehajtjuk gondolkodás nélkül mindazt, ami bennünk az állatokkal közös”, a másik értelemben pedig azt, „amellyel gondolkodunk”.<sup>2</sup> Szerinte azonban a „lélek” kifejezésen csak az utóbbi princípiumot kell érteni. Ezt a kétértelműség elkerülése végett az „elme” névvel jelöli: „Az elmét ugyanis nem a lélek egy részének tekintem, hanem annak a teljes léleknek, amely gondolkodik.”<sup>3</sup>

Descartes azáltal, hogy a lélek lényegi tulajdonságának a gondolkodást tekinti, két oldalról is lehatárolja a „lélek” fogalmát. Egyrészt az élőlények, s azokon belül az állatok felől, másrészt a mechanikus dolgok, azaz a gépek felől. Viselkedésük ugyanis csak azt tanúsítja, hogy rendelkeznek a mozgás képességével, de azt nem, hogy a gondolkodásával is. Így Descartes számára lényegüket és működésüket tekintve az állatok és a gépek ugyanabba a kategóriába tartoznak: a lélekkel nem rendelkező, de mozgásra képes testek közé.

Descartes a „lélek” fenti definíciója révén újrarajzolja a korábbi filozófusok által a lélek és a test között feltételezett határokat. Egyrészt a „lélek” fogalmának határait leszűkíti a „gondolkodás” fogalmára, miközben az utóbbi fogalom terjedelmét kiterjeszti olyan tevékenységekre is, amelyeket a köznapi nyelvhasználat nem így nevez: „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.”<sup>4</sup> Másrészt viszont a „test” fogalmának a terjedelmét is kiterjeszti, a testek közé sorolva az élőlényeket is. Ennek megfelelően az élőlények mozgásának magyarázatát is a mechanikának, azaz a testi mozgásokat magyarázó tudománynak a területére helyezi át.<sup>5</sup> Ezenfelül Descartes a mechanikai magyarázatot kiterjeszti még az olyan korábban kiváltképp lelkinek tekintett működésekre is, mint az érzékelés, az érzelmek és az emlékezés bizonyos formái, azt állítva, hogy azok az agy működésén alapszanak. Descartes,

1 Köszönettel tartozom Schmal Dánielnek tanulmányom korábbi változataihoz fűzött értékes észrevételeiért.

2 Descartes 1994a, 196 (AT VII, 356). A „lélek” kifejezés a fent említett két értelem közül az első értelemben szerepel például Szent Ágostonnál is (Augustinus 1985, 250).

3 Descartes 1994a, 196 (AT VII, 356).

4 Descartes 1994a, 38 (AT VII, 28).

5 Schmal 2000, 66.

ahogy arra John Cottingham rámutat, a maga korában elsősorban ezen nézetei miatt számított modernnek.<sup>6</sup>

Cottingham állításával némileg ellentétben Descartes emberképe esetén Gilbert Ryle inkább azt hangsúlyozza, hogy Descartes-nak az volt a legfőbb filozófiai törekvése, hogy az emberi elmét a testi világ határain *kívül* helyezze el: Descartes „mint vallásos és morális ember nem tudta elfogadni [...] a mechanika igényeinek azt a csüggesztő záradékát, hogy az emberi természet csak a bonyolultság fokában különbözik az óraműtől.” „A szellemi nem lehet csupán változata a mechanikainak”,<sup>7</sup> s így „a szellemi magaviseletre utaló szavakat” úgy értelmezte, hogy „nem-mechanikai folyamatok előfordulását jelentsék”.<sup>8</sup> Ha Descartes filozófiáját természettudományos nézőpontból szemléljük, akkor Cottingham értékelését helytállóan tekinthetjük, viszont filozófiai szempontból Descartes emberképének Ryle által említett vonásai bizonyultak maradandóbbnak.

## II.

Descartes elmefilozófiájának fenti jellemzése a következő kérdést veti fel: milyen kritérium alapján rajzolja újra Descartes az elme és a test közötti határokat?

Ezt a kritériumot a következő séma révén határozhatjuk meg: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$ , akkor  $\phi$ . Úgy gondolom, hogy ennek a sémának – a továbbiakban  $S$ -séma – az alkalmazásával határozható meg Descartes elmefilozófiájában a mentális és a testi predikátumok közötti különbség. Az  $S$ -sémát ugyanis a mentális predikátumok kielégítik, míg a testi predikátumok nem. A mentális predikátumok esetén szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$ , akkor  $\phi$ . A testi predikátumok esetén viszont ez nem szükségszerűen igaz.

Ha az  $S$ -sémába  $\phi$  helyére valamely tevékenységet jelölő predikátumot helyettesítünk be, akkor azon, hogy „ $\phi$ ”, azt értem, hogy  $\phi$ -t teszi. Ekkor az  $S$ -sémát ebben a formában használom: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$ -t teszi, akkor  $\phi$ -t teszi. Ezzel egyben azt is jelzem, hogy az  $S$  sémában az „ $\phi$ ” kifejezés nem azonossági, hanem predikatív állítást jelöl. Eszerint  $S$  azok közé az egyedi entitások közé tartozik, amelyekre a  $\phi$  predikátum igaz, s ezáltal  $S$  a  $\phi$  predikátum terjedelmébe tartozik. Az „ $S\phi$ ” állítás logikai szerkezete: „van olyan  $x$ , hogy  $x\phi$  és  $x$  azonos  $S$ -sel”. Logikai szimbólumokkal kifejezve:  $\exists x(\Phi x \ \& \ x = s)$ .

$S$  csak akkor tudhatja bizonyosan, hogy  $\phi$ -t teszi, ha a  $\phi$  predikátum kielégíti az  $S$ -sémát. Ezt bizonyítja az alábbi következtetés, amelynek első premisszája az  $S$ -séma

<sup>6</sup> Cottingham 2008, 110–111.

<sup>7</sup> Ryle 1974, 23.

<sup>8</sup> Ryle 1974, 23.

általános formája: (1.) Szükségszerűen igaz, hogy ha bárki azt gondolja, hogy ő  $\varphi$ -t teszi, akkor ő  $\varphi$ -t teszi. (2.)  $S$  azt gondolja, hogy ő  $\varphi$ -t teszi. Tehát:  $S$   $\varphi$ -t teszi. Ha azonban valamely  $\varphi$  predikátumra az első premissza nem igaz, akkor  $S$  nem tudhatja bizonyosan, hogy  $\varphi$ -t teszi.

Descartes filozófiáját vizsgálva az  $S$ -sémába a tevékenységeket jelölő predikátumokat megelőzően kézenfekvő először is a „létezik” kifejezést behelyettesíteni, noha az a modern logika szerint nem predikátum. Ekkor ezt a  $p$  állítást kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy létezik, akkor létezik”. Ez igaz, mert nem lehetséges, hogy az, aki azt gondolja, hogy létezik, ne létezzen. A  $p$  állítás értelmezésem szerint megfelel Descartes állításának: „Az »én vagyok, én létezem« kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.”<sup>9</sup> A „létezem” és a „gondolkodom” állítások elgondolásából következik az igazságuk elgondolójuk számára. Ez megkülönbözteti őket minden más állítástól, mert azok elgondolásából nem következik igazságuk. Ugyanakkor a „létezem” és a „gondolkodom” állítások bármelyikének az elgondolásából a másik állítás igazsága is következik. Feltételezhető, hogy Descartes *cogito, ergo sum* tétele a két állításnak ezt az összefüggését fejezi ki.<sup>10</sup>

A továbbiakban az  $S$ -séma alkalmazásával Descartes „gondolkodás” definíciójában szereplő fontosabb mentális tevékenységek karteziánus fogalmát igyekszem bemutatni.

A gondolkodás szón mindazt értem, ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz a dolog itt, mint a gondolkodás.<sup>11</sup>

Ahogy azt Descartes definíciója tanúsítja, szerinte a gondolkodás körébe tartozó tevékenységeket „közvetlenül észleljük”. Ezért amikor az  $S$ -sémában szereplő „gondolja” kifejezést ezek bármelyikéről állítjuk, akkor ez nemcsak azt jelenti, hogy  $S$  úgy gondolja, hogy azt teszi, hanem azt is, hogy  $S$  közvetlenül észleli, illetve közvetlenül tudatában van annak, hogy azt teszi.

(i) Az  $S$ -sémát először a „gondolkodik” predikátumra alkalmazva ezt kapjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy gondolkodik, akkor gondolkodik. Ez nyilvánvalóan igaz. Némileg más a helyzet viszont, ha az  $S$ -sémát a „gondol valaki-

9 Descartes 1994a, 34 (AT VII, 25). Úgy gondolom, hogy a fenti  $p$  állítás lényegében megfelel Altrichter Ferenc Descartes *cogito, ergo sum* tételére vonatkozó értelmezésének is (Altrichter 1993, 145): „Descartes első elvében a *cogito* propozicionális tárgya maga a *sum* kijelentés, és a *cogito* és a *sum* között az a speciális viszony áll fenn, hogy a »létezem«, a »vagyok« olyan kijelentés, amelynek szükségszerűen igaz volta, abszolút bizonyossága abból a feltételből származik, hogy én gondolom vagy elgondolom ezt. A »vagyok« kijelentés az »azt gondolom, hogy ...« propozicionális attitűd béklyójában szükségszerű kijelentésként viselkedik.”

10 Descartes tételének részletesebb elemzéséhez: Altrichter 1993, 119–184.

11 Descartes 1996, 28–29 (AT VIII, 7). Az idézett szöveg folytatását lásd a 21. jegyzetnél.

re vagy valamire” predikátumra alkalmazzuk. Ekkor például azt állíthatjuk ( $g$ ), hogy „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy Erzsébet hercegnőre gondol, akkor Erzsébet hercegnőre gondol”. A  $g$  állítás azonban nem minden esetben szükségszerűen igaz, hanem csak akkor, ha a kondicionális elő- és utótagjában az „Erzsébet hercegnő” néven egyaránt  $S$  „Erzsébet hercegnő” ideáját értjük. A  $g$  állítás nem szükségszerűen igaz viszont, ha a néven a kondicionális előtagjában  $S$  „Erzsébet hercegnő” ideáját értjük, az utótagjában viszont magát Erzsébet hercegnőt. Lehetséges ugyanis, hogy az  $S$  által elgondolt idea nem igaz Erzsébet hercegnőre.

(ii) A Descartes definíciójában szereplő „megértés” kifejezés jelentését a következő állítása alapján értelmezhetjük: „puszta értelmekkel csupán megragadom azokat az ideákat, amelyekről aztán ítéletet alkotok, s ameddig az értelmet csakis így tekintem, hibáról [...] vele kapcsolatban nem beszélhetek”.<sup>12</sup> Ha az  $S$ -sémába „ $\rho$ ” helyére a „megragad” predikátumot helyettesítjük, ezt az állítást kapjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy megragadja az  $t$  ideát, akkor megragadja  $t$ -t. Eszerint  $S$  nem tévedhet abban, hogy megragadta  $t$ -t. Ez Descartes szerint az értelem használatától függ, míg az ideákkal kapcsolatos ítélet az akaratétől. Szemben az ideák megragadásával,  $S$  tévedhet azok külső, tárgyi vonatkozásait érintő ítéleteiben. Nem szükségszerűen igaz ugyanis, hogy ha  $S$  úgy ítéli, hogy az  $t$  ideája megegyezik valamely rajta kívül lévő  $d$  dologgal, akkor  $t$  megegyezik  $d$ -vel.

Az ítéletalkotás legkönnyebben elkövethető és egyúttal leggyakoribb hibája az, amikor a bennem lévő ideákról úgy ítélek, hogy azok hasonlóak vagy megegyeznek bizonyos rajtam kívül lévő dolgokkal. Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom módozatait tekinteném, s nem vonatkoztatnám őket semmi másra, aligha szolgáltatóknak tévedéseimnek alapanyagot.<sup>13</sup>

(iii) A Descartes „gondolkodás” definíciójában szereplő „érzés” kifejezés, ahogy azt a definíció után következő példája is tanúsítja, magában foglalja az észlelést is. A gondolkodás esetéhez hasonlóan itt is két esetet különböztetünk meg: azt az esetet, hogy „ $S$  valamilyen módon észlel”, például lát, és azt az esetet, hogy „ $S$  észlel valamit”, például lát valamit. Az  $S$ -sémát a „lát” predikátumra alkalmazva ezt kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy lát, akkor lát”. Ez nyilvánvalóan igaz. Más a helyzet viszont, ha az  $S$ -sémába például a „fényt lát” állítást helyettesítjük be. Ekkor ezt kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy fényt lát, akkor fényt lát” ( $l$ ). Az  $l$  állítás azonban úgy tűnik, nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy  $S$  azt gondolja, hogy fényt lát, de valójában nem lát fényt, hanem csak azt álmodja éjjel, hogy

12 Descartes 1994a, 70 (AT VII, 56).

13 Descartes 1994a, 48 (AT VII, 37).

besüt a nap a szobájába, s ezért gondolja, hogy fényt lát. Descartes szerint az azonban ebben az esetben is szükségszerűen igaz, hogy  $S$  lát, csak az nem szükségszerűen igaz, hogy  $f$ ényt lát:

Ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, tudniillik amikor fényt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük fel, mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy fölhevülök. Ez utóbbi nem lehet hamis. És éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető. S ha pusztán ennyit értünk e szón, elmondhatjuk, nem más ez, mint gondolkodás.<sup>14</sup>

Descartes tehát ezáltal megkülönbözteti az észlelési állításokon belül  $S$  észlelési tevékenységét, mint amelyre vonatkozóan  $S$  tévedhetetlen, annak tárgyától, mint amelyre vonatkozóan tévedhet. Továbbá itt azt is állítja, hogy  $S$  számára bizonyos, hogy neki úgy *tűnik*, hogy lát.<sup>15</sup> Ezáltal azonban Descartes az „úgy tűnik” kifejezést a köznapi jelentésétől eltérően használja, hiszen eszerint ha  $S$  azt állítaná, hogy „úgy tűnik, fényt látok”, vagy pusztán csak azt, hogy „úgy tűnik, látok”, mondjuk egy szemműtét után, ezzel azt implikálná, hogy nem biztos állításában, s így nem zárja ki, hogy abban tévedjen. Descartes használatában viszont épp ellenkezőleg: az, hogy  $S$  azt állítja, „úgy tűnik, hogy látok”, azt jelenti, hogy ezt bizonyosan tudja.<sup>16</sup>

Descartes elméletében az biztosítja  $S$  tévedhetetlenségét észlelési tevékenységeire vonatkozóan, hogy azoknak közvetlenül a tudatában van. Hasonlóképp  $S$  azok tárgyaira vonatkozóan is csak akkor tévedhetetlen, ha azokon is  $S$  közvetlen tudatának a tárgyait értjük, azaz az elméjében létező érzéki ideáit. Ha viszont fizikai tárgyakat értünk alattuk, akkor  $S$  nem tudhatja bizonyosan, hogy helyesen észleli-e őket vagy sem. Eszerint az  $l$  állítás csak akkor szükségszerűen igaz, ha elő- és utótagjában azon az  $f$  állításon, hogy „fényt lát”, egyaránt azt értjük, hogy  $S$  tudatában megjelenik a „fény” észlelési ideája. Az  $l$  állítás nem szükségszerűen igaz viszont, ha előtagjában az  $f$  állításon továbbra is ezt értjük, az utótagjában viszont azt, hogy  $S$  a fényt mint fizikai jelenséget észleli.

(iv) Szépségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy fáj a lába, akkor fáj a lába. Ez az állítás is csak akkor szükségszerűen igaz, ha a „láb” szón a kondicionális elő- és utótagjában kizárólag csak  $S$ -nek a lábára vonatkozó ideáját, illetve annak belső tapasztalatát értjük. Ha viszont az állítás utótagjában ezen a szón magát a testrészt értjük, akkor ez az állítás már nem szükségszerűen igaz. Lehetséges ugyanis, hogy  $S$  fájdalmát nem a lábának valamilyen sérülése okozza, hanem a lábát az agyával összekötő idegek

<sup>14</sup> Descartes 1994a, 38 (AT VII, 29).

<sup>15</sup> Ez az angol fordításban még hangsúlyosabb (Descartes 1984, 28): „Yet I certainly *seem* to see, to hear, and to be warmed”. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>16</sup> Az „úgy tűnik” különböző használatairól: Chisholm 1989, 20–22.

zavara.<sup>17</sup> Sőt, Descartes az alapján, hogy azoknak is úgy tűnik néha, hogy fáj valamelyik végtagjuk, akik elveszítették azt, azt állítja, hogy „az sem egészen bizonyos, hogy nekem magamnak fáj valamelyik testrészem – bármennyire is érzem a fájdalmat benne”.<sup>18</sup>

(v) Az *S*-séma alkalmazásával az „akarat” karteziánus fogalmát a következő állítás alapján vizsgálhatjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy fel akarja emelni a karját, akkor fel akarja emelni a karját. Ez az állítás csak akkor szükségszerűen igaz, ha a kondicionális elő- és utótagjában a „kar felemelésén” pusztán csak ennek az *elgondolását* értjük, végrehajtandó cselekvésnek. Ha viszont az állítás utótagjában magát a karemelést mint testmozgást értjük akkor az állítás nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy annak *S* által elgondolt és megvalósítani akart ideájához nem ez a testmozgás társul, s így lehetséges, hogy *S* akarata, amikor azt gondolja, hogy a karját akarja emelni, nem a karja emelésére irányul. Eszerint *S* lényegében csak az általa *elgondolt* cselekvésről tudhatja bizonyosan, hogy azt akarja megtenni, nem pedig annak testi megvalósulásáról.

Szükségszerűen igaz-e az az állítás, hogy „ha *S* azt gondolja, hogy akarja, hogy a karja emelkedjen, akkor a karja emelkedik”? Ez nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy *S* ezt gondolja ugyan, de a karja mégsem emelkedik. Az az állítás sem szükségszerűen igaz, hogy „ha *S* azt gondolja, hogy (*a*) akarja, hogy emeli a karját, és (*b*) észleli propriocepció és látás révén, hogy emelkedik a karja, akkor emeli a karját”, mert lehetséges, hogy mindkét feltétel teljesül, de *S* karjának az emelését mégsem *ő* idézi elő, hanem valamilyen az akaratától független ok. Ebben az esetben nem igaz, hogy *ő* emeli a karját, hanem csak az, hogy a karja emelkedik. Ezért *S* az (*a*) és (*b*) feltételek teljesülése esetén sem tudhatja bizonyosan, hogy a karját *ő* emeli-e, vagy pedig az valamilyen az akaratától független okból emelkedik.

Ezzel el is jutottunk a testi predikátumokhoz. Descartes elmélete ezekre vonatkozóan az *S*-séma tagadása révén határozható meg. Eszerint a testi predikátumokat az jellemzi, hogy esetükben nem szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy *ő*  $\varphi$ -t teszi, akkor *ő*  $\varphi$ -t teszi. Így például a „sétál” testi predikátum esetén nem szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy sétál, akkor sétál. Descartes szerint ugyanis „megeshet, hogy azt gondolom, hogy járok, jóllehet ki sem nyitom a szemem, és el sem mozdulok a helyemről; mert ez olykor meg is történik velem alvás közben, s ugyanez talán akkor is megtörténhetne, ha egyáltalán nem volna testem”.<sup>19</sup> Ezért „ha azt mondom, hogy látok vagy járok, és arra következtetek ebből, hogy létezem; akkor ha a szememmel vagy a lábammal történő tevékenységről akarok beszélni, ez a következtetés nem annyira biztos, hogy ne lenne némi alapom a benne való kételkedésre”.<sup>20</sup>

17 Descartes 1994a, 104–105 (AT VII, 87).

18 Descartes 1994a, 95 (AT VII, 77).

19 Descartes 1996, 29 (AT VIII, 7).

20 Descartes 1996, 29 (AT VIII, 7).

Összességében azt állíthatjuk, hogy Descartes elmélete szerint a mentális és a testi predikátumokat az különbözteti meg egymástól, hogy míg az előbbieket az „ $S$  azt gondolja, hogy ő  $\varphi$ -t teszi” állítás igazságértéke szükségszerűen megegyezik az „ő  $\varphi$ -t teszi” állításával, addig az utóbbiak esetén nem. Ez az ekvivalencia a mentális predikátumok esetén annak a következménye, hogy Descartes azok külső, testi vonatkozásától eltekint, s csak azt a vonatkozásukat veszi figyelembe, amelynek  $S$  közvetlenül a tudatában van. Ez mint belső, mentális vonatkozásuk áll szemben a külső, testi vonatkozásokkal.

### III.

Az  $S$ -séma kapcsán a következő kérdés vehető fel: mit jelent abban a „gondolja” predikátum? A „gondolja” jelentése csak olyan kifejezéssel adható meg, amelyet a sémában annak helyére helyettesítve továbbra is szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy ő  $\varphi$ -t teszi, akkor ő  $\varphi$ -t teszi. Ez alapján a „gondolja” jelentésének azonosítása a „mondja” jelentésével könnyen kizárható, hiszen nem szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt mondja, hogy „fájdalmat érzek”, akkor fájdalmat érez. A „gondolja” jelentésének az az értelmezése sem megfelelő minden esetben, hogy „megérti” vagy „felfogja” egy állítás jelentését, mert nem szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt mondja, hogy „fájdalmat érzek”, megérti vagy felfogja ennek az állításnak a jelentését, akkor fájdalmat érez.

Descartes definíciója szerint „gondolkodás” mindaz, „ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz a dolog itt, mint a gondolkodás”.<sup>21</sup> Ez a definíció azonban közvetlenül nem az  $S$ -sémában szereplő „gondolja” predikátumot határozza meg, hanem az annak tárgyát képező gondolkodást, illetve annak eseteit. Az előbbi az utóbbiakhoz viszonyítva mint „magasabb típusú gondolkodást” (*higher order thought*)<sup>22</sup> különböztethetjük meg. E megkülönböztetés alapján a karteziánus elme működésének alapképlete:  $S$  azt gondolja<sub>2</sub>, hogy gondolkodik<sub>1</sub>. Ahol a „gondolkodik<sub>1</sub>” minden olyan tevékenységet jelöl, amelyre nézve teljesül, hogy szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja<sub>2</sub>, hogy ő  $\varphi$ -t teszi<sub>1</sub>, akkor ő  $\varphi$ -t teszi<sub>1</sub>. Az „ $S$  azt gondolja<sub>2</sub>, hogy ...” bemenetei olyan proposíciók lehetnek, mint például „megérti”, „akarja”, „elképzeleli”, „érzi”. Ezek mind a gondolkodik<sub>1</sub> esetei.

Descartes definíciójában a magasabb típusú „gondolja<sub>2</sub>” jelentését a „közvetlenül észleljük önmagunk révén” kifejezés adja meg. Ugyanezt jelöli a „gondolat” definíciójában a „közvetlenül tudatában lenni” kifejezés is. „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami

<sup>21</sup> Descartes 1996, 28–29 (AT VIII, 7).

<sup>22</sup> Rosenthal 2009.

olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk. Ekképp az akarat, az értelem, a képzelet és az érzékelés valamennyi művelete gondolat.”<sup>23</sup>

Ez alapján azt az állítást, hogy „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$   $\phi$ -t teszi, akkor  $\phi$   $\phi$ -t teszi”, így fejezhetjük ki: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  közvetlenül tudatában van annak, hogy  $\phi$   $\phi$ -t teszi, akkor  $\phi$   $\phi$ -t teszi. Például szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  közvetlenül tudatában van annak, hogy gondol valamire, akkor gondol valamire. Ebből az következik, hogy  $S$  tudata mentális cselekvéseire vonatkozóan tévedhetetlen.

Descartes „gondolkodás” definíciójából az is kiderül, hogy „közvetlen tudaton” olyan tudatot ért, amelynek tárgyai csak mentális tevékenységek lehetnek. Eszerint a „szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$   $\phi$ -t teszi, akkor  $\phi$   $\phi$ -t teszi” sémában a „gondolja” csak akkor jelenti azt, hogy  $S$  *közvetlenül* tudatában van  $\phi$ -nek, ha „ $\phi$ ”  $S$  valamely mentális cselekvését jelöli. Ha viszont „ $\phi$ ”  $S$  testi cselekvését jelöli, akkor a „gondolja” nem ezt jelenti, hanem pusztán csak azt, hogy  $S$  azt hiszi, hogy  $\phi$ -t teszi. Ebben az esetben csak valamilyen ideája közvetítése révén gondolja azt, hogy  $\phi$ -t teszi. Ez pedig csak esetlegesen igaz az általa reprezentált testi cselekvésre, s így ebben az esetben az  $S$ -sémában szereplő állítás sem szükségszerűen igaz.

Descartes szerint „elménk cselekvéseinek vagy műveleteinek mindig aktuálisan a tudatában vagyunk”.<sup>24</sup> Eszerint a közvetlen tudatot az is jellemzi, hogy egyidejű azzal a tevékenységgel, amelynek a tudata. Azaz ha  $S$  azt gondolja<sub>2</sub>, hogy gondolkodik<sub>1</sub>, akkor a gondolja<sub>2</sub> és a gondolkodik<sub>1</sub> ugyanabban a pillanatban történik. Ebből az következik, hogy Descartes szerint az elme egyidejűleg több tevékenységet is végez. Tudatában lenni  $\phi$  megtételének és  $\phi$ -t tenni ugyanis két különböző tevékenység. Burman ezzel kapcsolatban ezt a kérdést tette fel Descartes-nak:

Hogyan lehet az elme tudatos, mivel tudatosnak lenni annyi, mint gondolkodni? Amikor azt gondold, hogy tudatos vagy, akkor már egy másik gondolathoz lépsz tovább, s így már nem gondolsz arra, amire az előbb gondoltál. Ezért nem annak vagy a tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál.<sup>25</sup>

Burman ezzel lényegében azt állítja, hogy nincs magasabb típusú gondolkodás, illetve nem gondolható el, mert ennek elgondolása is egy gondolat lenne, ami csak követné, de nem lenne egyidejű azzal, amit elgondol. Így Burman feltevése szerint, ha például  $S$  először Erzsébetre gondol, akkor csak azután gondolhatja azt, hogy az előbb Erzsébetre

23 Descartes 1994a, 124 (AT VII, 160).

24 Descartes 1984, 172 (AT VII, 246). Az idézett szöveg folytatását lásd a 35. jegyzetnél.

25 Idézi Curley 1978, 183 (AT V, 149).



gondolt. De  $S$  utóbbi gondolata már egy másik gondolat, amely nem magasabb típusú, mint az első gondolata. Descartes Burman ellenvetésére így válaszolt:

Tudatosnak lenni valóban annyi, mint gondolkodni és reflektálni a gondolatunkra; de az hamis, hogy amíg az előző gondolat jelen marad, addig ez nem jelenhet meg. Ahogy azt már láttuk, a lélek egyszerre számos dologra gondolhat, gondolatában megmaradhat annál, oly gyakran reflektálhat arra gondolatában, amilyen gyakran csak kedve tartja, és így tudatában lehet a gondolatának.<sup>26</sup>

Descartes válasza a közvetlen tudatnak azt a jellemzőjét is említi, hogy az reflektív. Ha ugyanis  $S$  Erzsébetre gondol, akkor elméje nemcsak egyszerűen azt teszi, hogy Erzsébetre gondol, hanem egyidejűleg annak is tudatában van, hogy épp ezt teszi. Descartes szerint az elme reflexióját mutatja az érzékelés esetében, hogy nemcsak érzékelünk valamit, hanem egyben azt is észre vesszük, hogy volt-e már ilyen érzetünk vagy sem. Hasonlóképp a visszaemlékezésnek sem csak az a feltétele, hogy megjelenjen elménkben valami, amit már korábban megismertünk, hanem az is, hogy felismerjük, hogy azt már korábban észleltük.<sup>27</sup>

Descartes számára tudatában lenni valamely mentális tevékenységnek annyi, mint tudni, hogy az történik. Ha  $S$  tudatában van annak, hogy  $\phi$ -t teszi, akkor tudja, hogy  $\phi$ -t teszi, és megfordítva. Ezenfelül Descartes azt is állítja, hogy a mentális tevékenységeinket pusztán azáltal megismerjük, hogy tudatában vagyunk azoknak. Ezáltal közvetlen tudásunk van róluk, mert nem képzetek vagy a képzelet közvetítésével ismerjük meg őket.<sup>28</sup> Hasonlóképp a mentális kifejezések jelentését is pusztán azáltal ismerjük meg, hogy tudatában vagyunk azoknak. Mivel mindenki csak a saját mentális tevékenységeinek lehet a tudatában, ezért mindenki privát tudással rendelkezik azokra vonatkozóan, s így mindenkinek privát jelentésűek az azokat jelölő szavak is:

Lehetetlen, hogy bárki másképp tanulja meg ezeket a dolgokat, mint önmaga által, s hogy másképp győződjék meg róluk, mint saját tapasztalata alapján, s azzal a tudattal, vagyis belső tanúsággal, amelyet mindenki önmagában tapasztal, amikor e dolgokkal foglalkozik. Ahogyan tehát hiába definiálnánk, hogy mi a fehér, hogy megértessük ezt egy teljesen vak emberrel, holott nekünk csak ki kell nyitnunk a szemünket és látnunk

<sup>26</sup> Idézi Curley 1978, 183 (AT V, 149).

<sup>27</sup> Descartes levele Antoine Arnauld-nak. 1648. július 29. (AT V, 220): Schmal 2010, 47–48.

<sup>28</sup> „Nem gondolható ki olyan testi képzet, amely el tudná velünk képzelteni, mi a megismerés, a kétely, a tudatlanság, továbbá mi az akarat tevékenysége [...]; holott mindezeket valóban megismerjük, [...] [és] ehhez elegendő, hogy az ész részesei vagyunk.” (Descartes 1961, 123; AT X, 419)

kell a fehéret, hogy megismerjük: úgy annak megismeréséhez is, mi a kételkedés, mi a gondolkodás, csupáncsak kételkednünk vagy gondolkodnunk kell.<sup>29</sup>

Ez alapján úgy tűnik, hogy Descartes szerint a tudat viszonya a mentális tevékenységekhez hasonló ahhoz a relációhoz, amelyet Bertrand Russell mint ismeretség révén szerzett tudást különböztetett meg a leírás révén szerzett tudástól. „*Ismeretségben* vagyunk bármivel, aminek közvetlenül tudatában vagyunk a következtetés vagy az igazságok ismeretének köztes folyamata nélkül.”<sup>30</sup> Russell szerint: „Maga az ismeretség nem lehet megtévesztő. Így ami az ismeretséget illeti, abban nincs semmi [igaz/hamis] dualitás.”<sup>31</sup> A mentális tevékenységekre vonatkozó tudat nyilván nem lehet téves, ha az, hogy  $S$  tudatában van annak, hogy  $\phi$ -t teszi, ugyanazt jelenti, mint az, hogy  $S$  tudja, hogy  $\phi$ -t teszi, s ezt rajta kívül senki más nem tudhatja.

#### IV.

Általában úgy vélik, hogy az elme karteziánus fogalma szerint  $S$ -nek inkorrigibilis tudása van elméje állapotairól, s azok transzparenssek, azaz átlátszóak a számára.<sup>32</sup> Ezeket az állításokat lényegében Descartes fenti állításai is megerősítik. Descartes elméletében ezt a két tulajdonságot a mentális tevékenységekre és eseményekre ( $\phi$ ) vonatkozóan így határozhatjuk meg. Inkorrigibilitás: nem lehetséges, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy  $\phi$ -t teszi, akkor téved abban, hogy  $\phi$ -t teszi. Transzparencia: szükségszerűen igaz, hogy ha  $S$   $\phi$ -t teszi, akkor azt gondolja, azaz közvetlenül a tudatában van annak, hogy  $\phi$ -t teszi. Az inkorrigibilitás az  $S$ -séma elfogadásából következik. A transzparencia meghatározása pedig az  $S$ -sémában szereplő kondicionális megfordítása. A transzparenciából következik az inkorrigibilitás, hiszen ha az, hogy  $S$   $\phi$ -t teszi, szükségszerűen együtt jár  $\phi$  tudatával, és annak tudata egyben az ismerete is, akkor  $S$  nem gondolhatja tévesen azt, hogy  $\phi$ -t teszi.

Abból azonban, hogy  $S$  inkorrigibilis tudással rendelkezik mentális állapotaira vonatkozóan, nem következik feltétlenül, hogy elméje azok tekintetében transzparens is a számára. Lehetséges ugyanis egy olyan álláspont, amely szerint minden esetben igaz, hogy ha  $S$  azt gondolja, hogy az elméje az  $m_s$  mentális állapotban van, akkor nem tévedhet ebben, viszont nem minden esetben igaz, hogy ha  $S$  elméje rendelkezik az  $m_s$  állapottal, akkor  $S$  tudatában van annak. Ezáltal  $S$  elméjében olyan mentális állapotok

29 Descartes 1961, 325 (AT X, 524).

30 Russell 1967, 25.

31 Russell 1967, 69.

32 Priest 1991, 26.

létezését feltételezzük, amelyekről  $S$  aktuálisan nem tud, s így azt is, hogy elméje nem transzparens a számára.<sup>33</sup>

Descartes elmefogalma szerint is létezhetnek olyan mentális állapotok, amelyeknek nem vagyunk aktuálisan a tudatában, s így elménk csak potenciálisan transzparens:

Noha mindig aktuálisan tudatában vagyunk elménk cselekvéseinek vagy műveleteinek, de nem mindig vagyunk aktuálisan tudatában az elme képességeinek vagy erőinek, hanem csak potenciálisan. Ez alatt azt értem, hogy amikor valamelyik képességünk alkalmazására törekszünk, akkor, ha az adott képesség elménkben lakozik, akkor az azonnal aktuálisan tudatossá válik a számunkra, s ezért, ha nem vagyunk képesek arra, hogy azt tudatossá tegyünk, tagadhatjuk, hogy az az elmében van.<sup>34</sup>

Így Descartes elmélete alapján az elme kétféle elemét különböztethetjük meg: azokat, amelyeknek az alany „aktuálisan a tudatában van”, és azokat, amelyeknek „potenciálisan van a tudatában.”  $S$  potenciálisan van a tudatában elméje  $\delta$  képességének, ha azt képes aktuálisan tudatossá tenni. Ennek folytán  $S$  számára elméje a  $\delta$  képességre vonatkozóan aktuálisan nem transzparens, hanem csak potenciálisan az. Viszont mihelyt tudatossá válik számára az, hogy rendelkezik a  $\delta$  képességgel, inkorrigibilis tudással rendelkezik arra vonatkozóan.

Descartes szerint a velünk született ideák ( $i$ ) is olyan elemei elménknek, amelyeknek nem vagyunk feltétlenül aktuálisan a tudatában. Ezzel magyarázható, hogy noha szerinte Istenről és az elméről mindenkinek helyes vele született ideái vannak, de sokaknak mégis téves nézeteik vannak róluk, s így számukra ezek az ideák nyilván aktuálisan nem tudatosak, legfeljebb potenciálisan azok. Ugyanez áll a velünk született igazságokra is, amelyeket – „annyi különböző tévedést olvasva és hallva minden nap” – Descartes szerint elfojtunk magunkban.<sup>35</sup> Descartes ennek kapcsán egyben saját kora tudományosságát is bírálja, mert azt állítja, hogy azzal ellentétben az ókorban még az ész világosságával felismerték „a filozófia és matematika igaz eszméit”.

Descartes elmefogalmát a fent említett mellett egy másik kettősség is jellemzi. Az elméhez ( $i$ ) egyes tevékenységek lényegileg tartoznak hozzá, ( $ii$ ) más tevékenységek viszont csak esetlegesen, azaz annak köszönhetően, hogy az elme össze van kapcsolva egy testtel.<sup>36</sup> Ezek közé tartoznak az érzések is. Descartes szerint „az érzések egyáltalán nem belőle mint gondolkodó dologból, hanem belőle mint egy olyan kiterjedt dolog-

33 Priest 1991, 27.

34 Descartes 1984, 172 (AT VII, 246–247). Idézi Curley 1978, 181.

35 Descartes 1961, 97 (AT X, 376).

36 Ez a kettősség megjelenik az ideákra vonatkozó osztályozásában is (Descartes 1994a, 48; AT VII, 37–38): „egyesek velünk születettek, mások külső eredetűek, ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei”.

gal egyesítettből erednek, amely szerveinek elrendezése révén mozog, s amelyet [...] egy ember testének nevezünk<sup>37</sup>. Az (*i*) típusú tevékenységek esetében az elme aktív princípium, a (*ii*) típusúak esetében viszont passzív.<sup>38</sup> Descartes azonban mindkét fajta tevékenységet mentálisnak tekinti, s így a „gondolkodás” szó jelentését, noha az köznapi értelemben csak az (*i*) típusú tevékenységeket jelenti, kiterjeszti a (*ii*) típusúakra is.

Descartes szerint *S* nem rendelkezik inkorrigibilis tudással a (*ii*) típusú tevékenységek okaira vonatkozóan, és azok okai nem transzparenssek a számára. Az okokra vonatkozó inkorrigibilitás meghatározása: ha *S* azt gondolja, hogy  $\varepsilon$  okozza  $\varphi$ -t, akkor *S* nem tévedhet abban, hogy  $\varepsilon$  okozza  $\varphi$ -t. Az okokra vonatkozó transzparencia meghatározása: ha  $\varepsilon$  okozza  $\varphi$ -t, akkor *S* tudatában van annak, hogy  $\varepsilon$  okozza  $\varphi$ -t.

Descartes számos példával bizonyítja, hogy *S* tévedhet érteinek okaira vonatkozóan. Például hiheti tévesen azt, hogy a lábában érzett fájdalmát a lábát ért sérülés okozza, holott azt pusztán a lábát az agyával összekötő idegszálak egyik közbeeső pontját érő inger okozza.<sup>39</sup> Ebből az következik, hogy *S* vélekedése a fájdalomnak okáról nem inkorrigibilis tudás.

*S*-nek arra vonatkozóan sincs bizonyos tudása, hogy érzéki ideáinak megjelenését a testek milyen mozgásai okozzák. Az érzéki ideák ugyanis nem rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, mint a megjelenésüket előidéző testi mozgások.<sup>40</sup> Rendelkeznek ugyan reprezentációs tartalommal, de ezáltal – ahogy a fájdalmak esete is mutatja – csak valószínűen jelzik az elme számára a megjelenésüket kiváltó testi okaikat. Kapcsolatuk azonban teljesen esetlegesnek tűnik: „Isten úgy is megalkothatta volna az emberi természetet, hogy ugyanez a mozgás az agyban valami mást jelenítsen meg az elme számára.”<sup>41</sup>

Descartes elmélete szerint a testi világ egyrészt érzetek és érzelmek megjelenését idézi elő az elmében, másrészt azok megjelenése is hatást gyakorol az akaratra és azon keresztül a testre: a test működése  $\rightarrow$  mentális események  $\rightarrow$  a test mozgása. Az azonban, hogy hogyan és miért kapcsolódnak a lánc egyes szemei egymáshoz, rejtélyesnek tűnik. Az oksági kapcsolat a fizikai testek mozgása és az érzéki ideák megjelenése között természetük alapján nem magyarázható, mert nem rendelkeznek közös tulajdonságokkal. Nem kevésbé rejtélyes Descartes számára az is, hogy miért készítenek bizonyos érzetek bizonyos cselekvésekre.<sup>42</sup>

37 Descartes 1996, 72 (AT VIII, 41).

38 Descartes 1961, 121 (AT X, 415).

39 Descartes 1994a, 104–105 (AT VII, 87).

40 Descartes egyik késői írása szerint (Descartes 2000b, 54; AT VIII-2/359): „velünk kellett, hogy szülessen a fájdalom, a színek, a hangok és más effélék ideája, hogy elménk bizonyos mozgások alkalmával maga elé tudja tárni őket, ezek ugyanis semmiben sem hasonlítanak a testi mozgásokra”. Erről: Boros 1998, 297–300.

41 Descartes 1994a, 105 (AT VII, 88).

42 Descartes 1994a, 94 (AT VII, 76).

Ugyanakkor Descartes szerint  $S$  számára a *(ii)* típusú tevékenységek okai nem is transzparensnek abban az értelemben, hogy nincs mindig aktuálisan tudatában, hogy mi okozza azokat. Ezt Descartes szeretetre vonatkozó elmélete alapján bizonyíthatjuk. Descartes a szeretetnek két fajtáját különbözteti meg: az értelmi szeretetet és a szeretetet mint szenvedélyt.<sup>43</sup> Az előbbit az akarat mozgásai alkotják, s „mivel észszerű gondolatok, nem pedig szenvedélyek, megtalálhatóak lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste”.<sup>44</sup> Az utóbbi viszont „zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben”.<sup>45</sup> Descartes szerint a szeretet utóbbi változatának okait gyakran nem ismerjük:

Gyermekkoromban szerettem egy korombeli lányt, aki egy kicsit kancsal volt. Ennek révén az a benyomás, melyet a látás keltett az agyamban, amikor szétálló szemeket néztem, annyira összekapcsolódott azzal, amely a szerelem szenvedélyét indította el bennem, hogy jóval később, amikor kancsalokat láttam, úgy éreztem, könnyebben tudnám szeretni őket, mint másokat, pusztán eme hibájuk miatt; mindazonáltal nem tudtam, hogy ez a régi élmény miatt volt. Viszont mióta elgondolkodtam a dolgon, és rájöttem, hogy egy látási rendellenességről van szó, többé nem indított meg. Ekképpen, amikor vonzódunk valakihez anélkül, hogy tudnánk az okát, joggal gondolhatjuk, hogy ez azért van, mert van benne valami, ami valaki másban volt, akit korábban szeretttünk, még ha nem is tudjuk, mi ez.<sup>46</sup>

Descartes példáját így elemezhetjük:  $S$  agyában barátnője kancsalságának a látványa ( $L_1$ ) egy agyi benyomást ( $\varepsilon_1$ ) hoz létre. Az  $\varepsilon_1$  agyi benyomás egy olyan agyi okkal ( $\varepsilon_2$ ) kapcsolódik össze, amely szerelmi szenvedélyt ( $\varphi_1$ ) idéz elő barátnője iránt:  $L_1 \rightarrow \varepsilon_1 + \varepsilon_2 \rightarrow \varphi_1$ . Később pedig, amikor  $S$  más kancsal nőt lát, akkor azok hasonló látványa ( $L_2$ ) ismét aktiválja a korábbi  $\varepsilon_1$  agyi benyomását, s ezáltal az „ $\varepsilon_1 + \varepsilon_2$ ” kapcsolatot is, s ezért  $S$  úgy érzi, hogy számára a kancsal nők vonzóbbak ( $\varphi_2$ ), mint más nők:  $L_2 \rightarrow (\varepsilon_1 + \varepsilon_2) \rightarrow \varphi_2$ .  $S$  azonban nincs tudatában annak, hogy az „ $\varepsilon_1 + \varepsilon_2$ ” agyi okok korábbi asszociációja okozza  $\varphi_2$  szenvedélyét, hanem úgy véli, hogy azt pusztán a nők kancsalságának a látványa ( $L_2$ ) okozza. Tehát  $S$  számára aktuálisan nem transzparens, hogy ténylegesen mi is okozza  $\varphi_2$ -t. Viszont potenciálisan az, mivel tudatosá válhat a számára, hogy korábbi szerelmének az agyában megőrzött emléke okozza a kancsal nők iránti vonzalmát, s nem

43 Descartes 2000a, 224 (AT IV 601).

44 Descartes 2000a, 224–225 (AT IV, 602).

45 Descartes 2000a, 225 (AT IV, 603).

46 Descartes 2000a, 253 (AT V, 57). Descartes példájára Boros Gábor hívta fel a figyelmemet.

pusztán magának a kancsalságuknak a látványa. Descartes itt egyben azt is állítja, hogy ennek tudatossá válása révén az  $\varepsilon_2$  agyi ok és a  $\varphi_2$  szenvedély kapcsolata megszűnik.<sup>47</sup>

Descartes szerint tehát a szenvedélyeket az agyba bevésődött emléknymok is befolyásolják. Ezáltal a szenvedélyek működése nem azt bizonyítja, hogy *S* számára az *elméje* nem transzparens, hanem inkább azt, hogy *S* számára az elméjében tapasztalt szenvedélyek *agyi okai* nem feltétlenül transzparensnek. Ugyanakkor Descartes szerint az elme is rendelkezik emlékezettel, s így az emlékezetnek, ahogy a szeretetnek is, két fajtája van. Egyrészt az agyi emléknymokra támaszkodó emlékezet,<sup>48</sup> másrészt pedig a tisztán intellektuális emlékezet, amelynek működése nem függ a test létezésétől.<sup>49</sup> Ahogy a testi okok által előidézett szenvedélyek működése az emlékezet előbbi fajtájához, úgy az elme testtől független gondolkodása az utóbbihoz kapcsolódik. Ezáltal az intellektuális emlékezet az elmén belül kapcsolódik a gondolkodáshoz, s azt Descartes inkorrigibilisnek és potenciálisan transzparensnek tekinti.

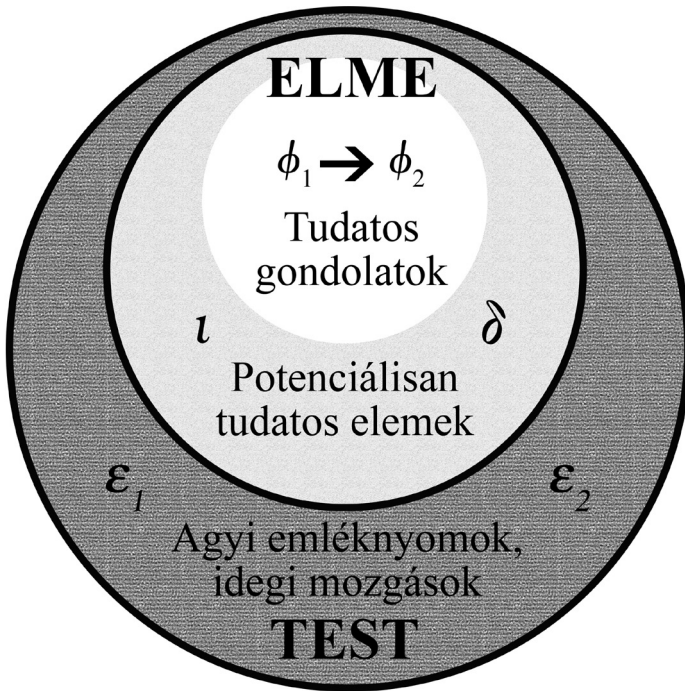
## V.

Descartes emberképét, valamint elmefilozófiáját összegezve megállapíthatjuk, hogy aszerint az ember két szubsztanciából, az elméből és a testből tevődik össze. Az alany elméje gondolatainak aktuálisan tudatában van, egyes képességeinek és ideáinak pedig potenciálisan. Ugyanakkor az, hogy az ember két szubsztanciából tevődik össze, egyes mentális működések, ahogy azt a szeretet és az emlékezet esetében láttuk, egy másfajta kettősséget is eredményezi. Ezeknek is két formája létezik: egy tisztán intellektuális, amellyel az elme akkor is rendelkezne, ha nem kapcsolódna hozzá test, valamint egy testhez kapcsolódó, amely az idegek és az agy működésén alapszik. Mindezt az alábbi ábrával foglalhatjuk össze:

47 „A mirigy, illetve a szellemek és az agy mozgása, melyek bizonyos tárgyakat képzeltenek el a lélekkel, természetlő fogva össze vannak kapcsolva azokkal a mozgásokkal, melyek a lélekben bizonyos szenvedélyeket keltenek, a megszokás révén mégis el lehet ezeket választani tőlük, és hozzá lehet kapcsolni őket igen különböző más mozgásokhoz; sőt, ezt a szokást egyetlen cselekvéssel is meg lehet szerezni.” (Descartes 1994b, 65; AT XI, 369)

48 „Az elme birtokában lévő gondolatok felidézéséhez ugyanis, amíg ez a testtel össze van kötve, az szükséges, hogy e gondolatok nyoma belevésődjék az agyba, hogy az elme azok felé fordulva vagy hozzájuk illeszkedve visszaemlékezzék.” (Descartes 1994a, 196; AT VII, 357). Vö. Descartes 1994b, 57 (AT XI, 360).

49 Lásd Descartes levelét Constantijn Huygens-nek, 1642. október 10. (AT III, 579–580), és Antoine Arnauld-nak, 1648. június 4. (AT V, 192–193); Schmal 2010, 43. Descartes-nak ezekre a leveleire Schmal Dániel hívta fel a figyelmemet.



Descartes szubsztanciadualizmusának további következménye, hogy az  $S$ -sémában szereplő állítások szubjektumaként a gondolkodó szubsztancia mellett a testi szubsztancia is szerepelhet. Így az  $S$ -séma alkalmazásával kapott állításoknak különböző szubjektumai is lehetnek. Abban az állításban ( $g$ ), hogy „ha  $S$  azt gondolja, hogy ő gondolkodik, akkor ő gondolkodik”, az „ $S$ ” és az „ő” ugyanazt az entitást jelöli: a gondolkodó alanyt. Más a helyzet viszont azzal az állítással ( $m$ ), hogy „ha  $S$  azt gondolja, hogy mozog a teste, akkor mozog a teste”. Az  $m$  állításnak az az összetevő állítása, hogy „mozog a teste”, két állításra bontható: „ez a test mozog” és „ez a test  $S$  teste”. Ezeknek az állításoknak az alanya egy bizonyos  $t$  test. Így az  $m$  állítás egészének alanya  $S$ , összetevő állításainak alanya pedig a  $t$  test. Ennek folytán az  $m$  állítás a gondolás és a mozgás tevékenységét két különböző alanyról állítja,  $S$ -ről és  $t$ -ről. Ezek Descartes elméletében a gondolkodó és a testi szubsztanciáknak felelnek meg. A  $g$  állítás szükségszerűsége azzal magyarázható, hogy itt az egész állításnak és összetevő állításainak ugyanaz a szubjektuma, az „ $S$ ” és az „ő” kifejezések ugyanazt jelölik, valamint azzal, hogy az állításban szereplő mindkét tevékenység gondolkodás. Az  $m$  állítás esetlegessége pedig azzal magyarázható, hogy az egész állításnak és összetevő állításainak nem ugyanaz a szubjektuma, az „ $S$ ” és a „ $t$ ” kife-

jezések nem ugyanazt jelölik, valamint azzal, hogy az általuk jelölt alanyok a gondolkodás és a mozgás egymástól eltérő tevékenységeit végzik, s az előbbi nem szükségképpen helyesen reprezentálja az utóbbit.

## Bibliográfia

### Forrásművek

- Descartes, René. 1961a. „Az igazság kutatása a természetes világosság által.” Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 301–328. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1961b. „Szabályok az értelem vezetésére.” Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 85–249. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1984. „Meditations On First Philosophy, Objections and Replies.” Ford. John Cottingham – Robert Stoothoff – Dugald Murdoch. In *The Philosophical Writings of Descartes*, 3–382. 2. kötet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Ikon Kiadó.
- Descartes, René. 1994a. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged: Ictus Kiadó.
- Descartes, René. 1996. *Œuvres*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 12 kötet. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [AT]
- Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Descartes, René. 2000a. „Levelek Chanut-nek.” Ford. Janssen Ádám. In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 224–236, 248–254. Budapest: Osiris Kiadó.
- Descartes, René. 2000b. „Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban.” Ford. Schmal Dániel. In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 37–63. Budapest: Osiris Kiadó.

### Másodlagos irodalom

- Altrichter Ferenc. 1993. „Cogito, ergo sum.” In *Észérvek*, 119–184. Budapest: Atlantisz.
- Augustinus, Aurelius. 1985. *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Budapest: Szent István Társulat.
- Boros Gábor. 1998. *René Descartes*. Budapest: Áron Kiadó.
- Chisholm, Roderick M. 1989. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Cottingham, John. 2008. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Curley, E. M. 1978. *Descartes Against the Skeptics*. Oxford: Basil Blackwell.



- Farkas Katalin. 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 1968. *Descartes*. New York: Random House.
- Kenny, Anthony. 1989. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Mathews, Gareth B. 1991. „Consciousness and Life.” In *The Nature of Mind*, szerk. David M. Rosenthal, 63–70. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, Stephen. 1991. *Theories of the Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rosenthal, David M. 2009. „Higher-order Theories of Consciousness.” In *The Oxford Handbook of Philosophy*, szerk. Brian McLaughlin – Ansgar Beckermann – Sven Walter, 239–252. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand. 1967. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, Gilbert. 1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest: Gondolat.
- Schmal Dániel. 2000. „Az öszvér, a ló és a filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről.” In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, René Descartes, 65–98. Budapest: Osiris Kiadó.
- Schmal Dániel, szerk. 2010. *Lélek és elme a kartezianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Tőzsér János. 2001. „Descartes a test és lélek reális különbségéről.” In *Játékok és nyelvjátékok*, 121–150. Budapest: Kává Kiadó.

