

Schmal Dániel

TUDATOSSÁG ÉS REPREZENTÁCIÓ AZ ELME KARTEZIÁNUS FOGALMÁBAN

– DESCARTES ÉS MALEBRANCHE AZ ELME TERMÉSZETÉRŐL –*

Az alábbiakban egy kronológiai okból soha le nem folytatott vita történetét szeretném rekonstruálni, amely az ideák közvetítőszerével, az elme és az ismerettárgy távolságával, valamint a lélek önismeretével és tudatosságával kapcsolatos. A vita szereplői Descartes és Malebranche. Malebranche elődje nézeteit csak könyvek és közkézen forgó kéziratok lapjai alapján ismerhette, ám a Descartes-nak tulajdonítható álláspontot a karteziánus mozgalom számos vele egy időben tevékenykedő szereplője hirdette és vette védelmébe az általa eszközölt módosításokkal szemben. Hogy nézeteit mégsem Louis de La Forge, Pierre-Sylvain Régis, Antoine Arnauld vagy más kortársak nézeteivel ütköztetem, annak kényelmi oka van. Malebranche, miként az említett kortársak is, elsősorban Descartes munkásságát kívánta folytatni, ezért a lélek természetével kapcsolatos tanait egyszerűbb azokkal a szövegekkel összevetni, amelyekkel maga a szerző állította őket szembe, mint számba venni mindazokat a kisebb-nagyobb eltéréseket, interpretatív problémákat, amelyek a különböző karteziánusok munkáiban járulnak a descartes-i gondolatokhoz.

Dolgozatom első három pontjában amellet szeretnék érvelni, hogy a reprezentáció problémája – noha azt maga Malebranche kapcsolja össze a tárgy és a megismerő közötti távolság kérdésével – végső soron *nem* az ismerettárgy jelenlétének metafizikai, hanem az intelligibilitás ismeretelméleti problémájának a függvénye. Ennek legvilágosabb bizonyítékát az elme önmagával kapcsolatos ismerete jelenti, hiszen az elme ontológiai értelemben soha nincs „távol” önmagától, s jelenléte mégsem biztosít szilárd alapot önnön természetének megismeréséhez. Malebranche e tézisének a második pontban hasonlítom össze az elme önmaga számára való transzparenciájáról szóló descartes-i kijelentésekkel. E megállapításból bontható ki az elme természetére vonatkozó legfontosabb malebranche-i tézis, amely ugyancsak ellentétben áll Descartes álláspontjával: elménk önmagában nem rendelkezik intencionalitással, s a mentális

* A dolgozat a BO/00459/09/2 számú Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az OTKA 49541 és 81165 számú pályázatainak támogatásával készült.

ismérve kizárólag a tudatosság. Ennek kifejtését tartalmazza a dolgozat harmadik pontja. A negyedikben azt a kihívást ismertetem, s igyekszem megválaszolni, amelyet Alison Simmons intézett az általam adott olvasattal szemben. Végezetül – dolgozatom ötödik részében – néhány módszertani megjegyzéssel zárom a gondolatmenetet.¹

1. Jelenlét és intelligibilitás

Malebranche számos kijelentése arra utal, hogy az elme azért nem képes a testek közvetlen megismerésére (vagyis azért szorul rá az ideáknak nevezett közvetítő entitásokra), mert a lélek és az anyag ontológiai értelemben el van választva egymástól, s egy anyagi létező nem lehet „jelen” az anyagtalan lélek számára. E gondolat egyik legplasztikusabb megfogalmazása a *De la recherche de la vérité* harmadik könyvében olvasható:

Látjuk a Napot, a csillagokat, s a külső tárgyak végtelen sokaságát, az azonban nem valószínű, hogy a lélek elhagyja a testet, és, hogy így mondjam, az égen járjon-keljen, hogy ott szemlélhesse mindezeket a tárgyakat. Nem önmagukban látja tehát őket, s elménk közvetlen tárgya, midőn például a Napot látja, nem a Nap, hanem olyasvalami, ami belsőleg egyesül a lelkünkkel, s ez az, amit ideáknak nevezek. (RL 1. 320.)²

Az anyagi létezők tehát Malebranche szerint azért nem lehetnek jelen a lélek számára, mert „kiterjedtek, míg a lélek nem rendelkezik kiterjedéssel, s így semmiféle arány és reláció nem állhat fenn közöttük” (RL 1. 323.), vagyis a *res extensa* és a *res cogitans* tökéletes különbözősége megakadályozza, hogy a *jelenlét* kettejük vonatkozásában értelmezhető legyen. A megismerés problémája e megfogalmazásokban úgy jelenik meg, mint annak a descartes-i dualizmusnak a korollárium, amelynek Malebranche egész életében híve volt. Ha e megközelítés igaz, könnyen belátható, hogy miért van szükség ideákra. Az ideák ugyanis „jelen lehetnek” az elme számára, s mintegy közvetítő entitásokként képesek számára jelenvalóvá tenni (reprezentálni) a kiterjedt

¹ A szöveg egy korábbi változata *Egy meg nem írt vita margójára: Descartes és Malebranche az elme természetéről* – címen elhangzott az ELTE Filozófia Tanszéke által szervezett „A margók előadója voltam” – Konferencia Munkácsy Gyula emlékére című rendezvényen 2009. november 19-én. Az itt felolvasott írásban a malebranche-i és descartes-i gondolatok mintegy az esettanulmány szerepét töltötték csupán be a filozófiatörténetírás módszerével kapcsolatos reflexióim előtt. A szöveg jelen formájában az arányok megfordultak, s noha e reflexiók a publikálásra szánt verzióban valóban a margóra szorultak, úgy döntöttem, hogy érintetlenül hagyom őket – ezzel is kifejezendő tiszteletemet Munkácsy Gyula emléke előtt, akinek meghatározó szerepe volt filozófiai érdeklődésem alakulásában.

² A rövidítések feloldását lásd az irodalomjegyzékben.

anyagi létezőket. Az csak egy mellékes komplikációnak tűnik, hogy Malebranche-nál az ideák nem a lélekben, hanem Istenben vannak, ám ez mit sem változtat azon a tényen, hogy az ideák olyan közvetítők, amelyek egyrészt képesek egyesülni a lélekkel (hiszen elménk közelebbi kapcsolatban áll az isteni szubsztanciával, mint a testtel), másrészt képesek reprezentálni a testeket (hiszen megjelenítik a kiterjedés végtelenül sok lehetséges módosulását).

Mindezek dacára úgy vélem, hogy e kép nem, vagy csak csekély részben felel meg a valóságnak. Malebranche-nál a megismerés problémája alapvetően nem a megismerő és a tárgy közötti ontológiai távolságból fakad, s így nem is a karteziánus dualizmus metafizikai keretei között értelmezhető.³

Malebranche a *Recherche* harmadik könyvében négyféle megismerési módot különböztet meg négy különböző tárgytypus vonatkozásában. i) Istent mindenféle idea nélkül *önmagában* ismerjük meg, hiszen a lélek „közvetlenül, és egészen bensőséges módon egyesül” a teremtőjével. E kapcsolat „természetes az elme számára, és a lényegéhez” tartozik (RL 1. 3). ii) Az anyagi létezőket az *ideáikon* keresztül ismerjük meg. Az ideák – miként Malebranche megjegyzi – különböznek az általuk reprezentált tárgyaktól, amelyek nem képesek egyesülni a lélekkel. iii) A harmadik megismerési mód magára az elmére vonatkozik. „Mindazon létezőket, amelyek nem különböznek tőlünk, az *öntudat* segítségével ismerjük meg.” (RL 1. 347. Saját kiemelésem.) Végül iv) minden egyébhez, például a másik ember lelkéhez is, csupán *találgatás* útján férhetünk hozzá.

E felsorolás első két pontja ismét azt a nézetet sugallja, hogy a megismerés módja a lélek és az ismerettárgy távolságának a függvénye, hiszen Istent, aki „bensőségesen” jelen van a lélek számára, idea nélkül ismerhetjük meg, míg a testeket, amelyek – mint láttuk – nem képesek egyesülni a lélekkel, csak az ideáikon keresztül. A továbbiak szempontjából számunkra az önismeret kérdése lesz a legfontosabb, az ezzel kapcsolatos harmadik pont ugyanis új megvilágításba helyezi a megismerés kérését. Ebben a kérdésben Malebranche tudatosan szakít a

³ E felismerés Malebranche számára is fokozatosan vált egyre világosabbá. Érdekes jele ennek az a megjegyzés, amellyel a másik ember elméjének ismeretével kapcsolatban végez kisebb fajta módosítást a *Recherche de la vérité* harmadik könyvének egyik bekezdésén a mű 1678-as (Rodis-Lewis jelölése szerint *D*) kiadásában (vö. RL 1. 322–323, a kiadásokhoz lásd RL 1. 1341–1343). Míg a korábbi kiadásokban azt olvassuk, hogy az üdvözült lelkek talán ideák közvetítése nélkül, pusztán „bensőséges egyesülésük révén” is képesek lesznek megismerni egymás gondolatait, addig 1678-ban már világosan elutasítja e lehetőséget. A lelkel *uniója* nem elég egymás megismeréséhez, hiszen „Isten szubsztanciáján kívül nem létezik más tisztán intelligibilis szubsztancia, s csak az ő világosságában lehetséges bármit evidens módon megismerni.” (RL 1. 322)

descartes-i hagyományokkal. Amint a *Recherche* szövegéhez fűzött egy későbbi megjegyzésében írja:

Descartes úr tekintélye [...] oly elfogulttá tette néhány tanítványát, hogy mindaz, amit e kérdéstről írtam, csak arra volt jó, hogy olyan gyöngé embernek minősüljek a szemükben, aki képtelen összeszedni magát, s szilárdan kitartani az absztrakt igazságok mellett, amelyek nem könnyen kötik le az őket szemlélők figyelmét. (OC 3. 163.)

Vegyük tehát szemügyre, hogy Malebranche a harmadik megismerési móddal kapcsolatban miért szakított elődjével.

2. A mentális transzparencia kérdése

Descartes közismert módon úgy véli, hogy semmit sem ismerhetünk meg evidensebb módon, mint a saját elménket.⁴ Az elmén kívüli tárgyak megismerése ugyanis a gondolkodás révén megy végbe, így bármely külső tárgy elgondolása közvetlenül implicálja az adott gondolat, ezen keresztül pedig azon szubsztancia ismeretét, amelynek e gondolat a módosulása. Mindez világosan látható az *idea* kifejezés descartes-i meghatározásából: „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.” (AT VII. 160, Descartes 1994. 124.) Az tehát, amit közvetlenül megragadunk, nem egyéb, mint a gondolat formája, amely ilyen vagy olyan módon valamilyen tárgyat prezentál az elme számára. A prezentált tárgy a gondolkodásunkon kívül vagy létezik, vagy nem, ám az adott mentális állapot, amelyet e meghatározott tartalommal jellemezhetünk, kétségbevonhatatlanul létező, és rávilágít a gondolkodás természetére, amely egyrészt független a megjelenített tárgytól, másrészt tartalmi tekintetben transzparens önmaga számára, hiszen az adott tartalom megragadása elválaszthatatlan a tartalommal bíró tudati aktus közvetlen tudatától. Ily módon „nyilvánvalóan föl ismerem – olvassuk az 1641-es *Elmélkedésekben* –, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet”. (AT VII. 34, Descartes 1994.)

⁴ Lásd. pl. *Elmélkedések az első filozófiáról*, II. elmélkedés, AT VII. 33–34, Descartes 1994. 42–43; *A filozófia alapelvei* I. 11, AT VIII-1. 8. (AT IX-2. 29, Descartes 1996. 30.)

43)⁵ Három évvel később, a *Filozófia alapelveiben* ugyanez a kijelentés a következő érveléssel egészül ki:

[A]nnál jobban ismerünk egy dolgot [...], minél több tulajdonságot veszünk észre benne. Márpedig bizonyos, hogy jóval többet veszünk észre belőlük a gondolkodásunkban, mint bármely más dologban. Olyannyira, hogy nincs semmi, ami anélkül ösztönözne valaminek a megismerésére bennünket, hogy ne ösztönözne még sokkal bizonyosabban a gondolkodásunk megismerésére. Például, ha meg vagyok győződve róla, hogy van föld, mivel megérintem vagy látom, akkor pusztán ennél fogva még több joggal meg kell hogy legyek győződve arról is, hogy a gondolkodásom van, vagyis létezik. (AT IX-2. 29, Descartes 1996. 30.)

Malebranche egyetért Descartes-tal az érv konklúziójában: „[E]lőfordulhat, hogy úgy vélem, megérintem a földet, jóllehet talán nincs is semmiféle föld a világon, de az nem lehet, hogy [...] a lelkem ne legyen semmi, miközben ezzel a gondolattal bír.” (Uo.) Ami tehát e reflexió révén valóban felismerhető, az Descartes és Malebranche közös meggyőződése szerint a gondolkodás léte, Malebranche ugyanakkor úgy véli, hogy Descartes e helyes konklúzióból tévesen vonja le azt a további következtetést, hogy elménk *természetét* evidensebben ismerjük, mint a testünket.⁶ Véleménye szerint ennek éppen az ellenkezője az igaz. Dacára annak, hogy bármely tetszőleges gondolat alkalmas a gondolkodás, és ezen keresztül saját létem igazolására, elmém *természetét* egyáltalán nem ismerhetem meg a gondolataim révén. Milyen érvekkel támasztja alá Malebranche e kijelentését?

Induljunk el kissé távolabbról. Az ember érzékelőképessége a karteziánus hagyomány szerint a test állapotaitól függ. E dependencia ugyanakkor Malebranche szerint korántsem jelenti azt, hogy a test a szó abszolút értelmében limitálja az elme számára lehetséges érzetfajták körét. Nézete szerint nem igaz tehát, hogy elménk természeténél fogva csak olyan módosulásokra képes, amelyeket a *jelenlegi* érzékelőképességünk elő tud idézni, s amelyeket az emberi test jelen állapotában – az érzékelés szerveinek meghatározott fizikai konfigurációjának függvényeként – elménk képes befogadni. Malebranche szerint az érzéki megismerés általános képessége úgy viszonyul a jelenleg megszerezhető, s a testi szervektől függő érzetekhez, mint a vakok vagy

⁵ A fordítást bizonyos pontokon itt is és a továbbiakban is módosítom.

⁶ Igaz, Descartes erre csak indirekt módon utal a *Principia* I.11-ben, ahol egyszerűen az „elme evidensebb megismeréséről” és a 12-ben, ahol az „elme természetéről” beszél. Vö. AT VIII-1. 8–9. és AT IX-2. 29–30, Descartes 1996. 30–31.

süketek egészséges elméje a rontott bemeneti lehetőségek révén hiányossá tett érzetekhez. Bár a vakok vagy a süketek nem tehetnek szert vizuális vagy auditív tapasztalatra, ebből helytelen volna arra következtetni, hogy elméjük eleve alkalmatlan a színek vagy a hangérzetek befogadására. S hasonlóképpen, – olvassuk a *Recherche* első könyvében – testünk „nem tud léggé, tűzzé, gyémánttá és ércévé válni, nem lehet kerek, négyzet- vagy háromszög-alakú. Ahhoz, hogy a lélekkel egyesítve legyen, hús, velő, idegek és mindazon egyéb anyag kell hogy legyen, ami egy ember testét felépíti.” (RL 1. 297) Malebranche e kijelentése azt sugallja, hogy azok a mellőzhetetlen fiziológiai feltételek, amelyek az emberi megismerés jelenlegi működését jellemzik, olyan szűkös korlátok között határozzák meg az érzéki tapasztalat lehetőségeit, ami kihasználatlanul hagyja a lélek képességeink legnagyobb hányadát. Ám ha lelkünk egészen más testekkel állna kapcsolatban, egészen másfajta érzetekre tehetne szert. Malebranche e gondolatmenet eredményeként világossá teszi, hogy a lélek önmagában – saját testtől független természetét tekintve – végtelen számú különböző módosulással rendelkezhet, éppúgy, mint ahogyan egy darab viasz is végtelen számú geometriai formát ölthet.⁷ Ám elménk a jelenlegi életben azonban csupán azokról az állapotairól tud, amelyek a testi érzékszervek működése következtében „teste gépezetének fenntartására irányítják a figyelmét” (Uo.)

E korlátok a testi és a mentális módosulások közötti aszimmetriára hívják fel a figyelmet. Míg a kiterjedés moduszait – a tér tiszta geometriai tulajdonságait – képesek vagyunk *a priori* kikövetkeztetni a kiterjedés ideájából, addig a mentális állapotainkkal kapcsolatban nem vagyunk ennyire szerencsés helyzetben; az elménkkel kapcsolatos pszichológiai ismereteink nem támaszkodhatnak a lélek egy olyan világos ideájára, mint amilyennel a geometriai tér tekintetében rendelkezünk. Az elmével kapcsolatos tudásunk annak függvénye, hogy *történetesen* szert teszünk-e egy adott mentális állapotra, átéljük-e az adott állapotot, azaz e tudás csak *a posteriori* jöhet létre. Ezért nem tudhatjuk, hogy lelkünk – a ténylegesen átélt érzetek körén túl – milyen egyéb érzéletekkel rendelkezhet. Az a tény, hogy elmeállapotaink csak *a posteriori* hozzáférhetők számunkra (hiszen a léleknek csak azon módosulásairól tudunk, amelyeket átéltünk) Malebranche terminológiájában úgy hangzik, hogy lelkünket nem ideák, hanem „belső érzékelés”, vagy tudatosság révén ismerjük.

⁷ Vö. *De la recherche de la vérité*, 3.1.1.2.

Lelkünket csupán tudatosság révén ismerjük [...]. Lelkünkkel kapcsolatban csak arról van tudásunk, amiről érezzük, hogy végbemegy bennünk. Ha sohasem éreztünk volna fájdalmat, hőt, világosságot, és a többi, nem tudhatnánk, hogy a lelkünk képes ezekre, lelkünket ugyanis nem az ideája által ismerjük. (RL 1. 349.)

Malebranche e kijelentése megmagyarázza az önismeret helyét az ismeretek különböző típusai között. Az elme önnön állapotairól azért tud ideák nélkül is, mert inherens módon tudatos, az érzékelés képessége a *res cogitans* legfelsőbb természetéhez tartozik. *Belső érzékelése* révén a lélek tudomást szerez mindarról, ami benne történik, s így egy fájdalom, egy szín-, egy illat- vagy egy hőérzet nem egyéb, mint a tudatosság megannyi elemi formája, amelyen keresztül az elme csupán saját pillanatnyi állapotainak van tudatában. Ezek a tapasztalati formák tehát semmi további információt nem hordoznak, nem rendelkeznek intencionalitással, és önmagukban nem utalnak semmilyen önmagukon túli realitásra. Ezzel szemben a háromszög mint a kiterjedés módosulása egy olyan ideán keresztül ismerhető meg, amely feltárja e síkidom szükségszerű természetét. Az idea szolgáltató tárgyat a gondolkodásnak.

Amikor idea révén ismerem meg valamit, akkor persze nemcsak az adott tárgynak (mondjuk a háromszögnek, a körnek, vagy kockának vagy a gömbnek) vagyok a tudatában, hanem ezen keresztül önmagamnak is. Descartes helyesen állította, hogy a háromszög percepciója elválaszthatatlan annak a formának a tudatától, amely elmében a háromszögre vonatkozik. Ám Malebranche szerint a descartes-i megfogalmazás összemosza a tapasztalat két különböző elemét. Az idea oly módon prezentálja számomra a háromszöget, hogy képes vagyok általa megismerni e síkidom szükségszerű tulajdonságait, míg a háromszög észleletével járó tudatosság semmi többet nem mond el önmagam természetéről, mint azt, hogy az adott pillanatban éppen „háromszöget észlelek”, ebből pedig nem sok mindenre lehet következtetni lelkünk természetével kapcsolatban.

Ki nem látja, hogy micsoda különbség van a világos ideán és a tudatosságon keresztül történő megismerés között? Amikor felismerem, hogy *kétszer kettő négy*, ezt egészen világosan ismerem meg, azt azonban egyáltalán nem ismerem meg, hogy mi van *bennem*, aki ezt megismeri. Igaz, hogy ezt *érezem*, s megismerem önmagam tudata avagy belső érzékelés révén. Ezzel kapcsolatban ugyanakkor nem rendelkezem világos ideával, mint ama számokról, amelyek között világosan felismerem a relációkat. (OC 3. 167.)

A számok természetével kapcsolatos ismereteink szükségszerűek és nincsen temporális vonatkozásuk, míg az öntudatra vonatkozó „érzékelés” mentális életünk egy kontingens epizódja. Ennek az epizódnak az ismerete Malebranche felismerése szerint egészen más törvényszerűségeknek engedelmeskedik, mint a geometriai megismerés, amely a kiterjedés intelligibilis ideájára támaszkodik.

3. Tudatosság és intencionalitás

E malebranche-i tézis felől érdemes visszatekinteni a megismerés imént felsorolt négy fajtájára. Első pillanatra úgy tűnhetett, hogy a lélek önmagára vonatkozó ismeretei azért nem szorulnak közvetítő ideákra, mert a lélek soha nincsen távol önmagától, s így megbízhatóbb tapasztalattal rendelkezik saját természetéről, mint a testekről. A Descartes-tal szemben megfogalmazott kritika azonban nem hagy kétséget afelől, hogy a lélek önazonossága – önmaga számára való jelenléte – nem elegendő a tökéletes megismeréshez. Sőt, mi több, az azonosság által biztosított ismereteink messze elmaradnak a kiterjedéssel kapcsolatos tudásunk világosságtól. Malebranche úgy véli, idea híján egyáltalán nem, vagy csak alig ismerjük a saját lelkünket. Csak a mentális életünk történetébe ágyazott epizodikus tapasztalatok révén bontakozik ki előttünk *a posteriori*, hogy mik vagyunk, s elménk milyen módosulások befogadására képes. Aki sohasem kóstolt ananászt, sohasem fogja tudni – bármily evidens introspekcióval rendelkezzen is –, hogy képes e módosulás befogadására.

Megjegyzendő ugyanakkor, hogy dacára az elme természetével kapcsolatos mély tudatlanságunknak, Malebranche megtartja a karteziánizmus alapvető ontológiai struktúráját. A lélek természetét nála is a gondolkodás képezi, erről azonban nem az elménkre vonatkozó világos és elkülönített belátás, hanem – kerülő úton – az anyag ideája győz meg bennünket. Azt ugyanis evidens módon képesek vagyunk belátni, hogy a kiterjedés ideája *nem* tartalmaz érzéseket, szenvedélyeket, s egyéb mentális állapotokat, amelyeket ily módon kénytelenek vagyunk annak a mentális szubsztanciának tulajdonítani, amellyel kapcsolatban nem rendelkezünk világos ideával. Malebranche elméletét ennél fogva joggal nevezhetjük karteziánusnak, látnunk kell azonban, hogy miközben a homlokzat kisebb-nagyobb módosulásokkal őrzi az eredeti arculatát, a háttérben jelentős átrendeződések mennek végbe.

Az egyik legjelentősebb minden bizonnyal éppen jelenlegi vizsgálódásunk tárgyára, a megismerés természetére vonatkozik. Ideákra, mint említettem, nem a *res extensa* és a *res cogitans* közötti ontológiai distinkció miatt van szükség, hiszen a lélek – láttuk – mindig azonos önmagával, természete a gondolkodás, és mégsem ismeri meg önmagát abban az értelemben, ahogyan a testek természetét ismeri. „Akkor mondhatjuk, hogy valamiről világos ideával rendelkezünk – írja Malebranche – [...], ha képesek vagyunk összehasonlítani más entitásokkal, amelyekről szintén világos ideával rendelkezünk, vagy legalábbis össze tudjuk hasonlítani a lehetséges módosulásait.” (OC 3. 168.) A lélek állapotaival kapcsolatban ilyesmire nem vagyunk képesek. Annál a pislákoló világosságnál, amit a belső érzékelés gyújt, éppen csak érezzük, hogy az egyik szín „telítettebb, vagy ragyogóbb, mint egy másik. Ám azzal kapcsolatban nem rendelkezünk evidenciával, hogy [...] miben áll a nagyobb telítettség és a nagyobb ragyogás.” (OC 3. 168.) Mint láttuk, az érzetek nem mutatnak túl önmagukon, Malebranche kifejezésével élve ugyanis semmit sem reprezentálnak. A lélek hiába van jelen önmaga számára, idea híján nem megérthető, nem intelligibilis.

Mindezek fényében kijelenthető: a malebranche-i elmélet világosan megkülönbözteti a tudatosság és az intencionalitás fogalmát, s a lélek saját állapotait csupán az előbbivel jellemzi. Az intencionalitás Malebranche-nál *nem* a mentális megkülönböztető jegye. Ami az elme lényegéhez tartozik – ami a természetét definiálja – az pusztán a tudatosság. Ez jelentős elmozdulás a descartes-i előzményekhez képest. Descartes ugyanis a harmadik *Elmétkedés*ben gondolatainkat a következőképpen osztályozza:

Egyesek [...] mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimerát, vagy az eget, vagy egy angyalt, vagy pedig Istent gondolok el. Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok, vagy félek, állítok, vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot, mint gondolatom szubjektumát, ám a dolog hasonmásán kívül valami mást is átfog gondolkodásom. (AT VII. 37, Descartes 1994. 47.)

Az elme állapotai Descartes-nál szemmel láthatólag nemcsak tudatossággal, hanem intencionalitással is jellemezhetők. Igaz, az érzéketek esetében e kép nem ennyire világos,⁸ mégis az idézett sorok alapján jó okunk van az intencionalitást a mentálissal koextenzív

⁸ Vö. pl. *A válaszok hatodik sorozata*, AT 7. 440. és *A filozófia alapelvei* I. 68, AT VIII-1. 33.

tulajdonságnak tekinteni, hiszen valamennyi gondolatunk vagy minden további nélkül valamilyen „dolog képe”, vagy a dolgok egy olyan „hasonmása”, amelynek megragadása közben „valami mást is átfog a gondolkodásom”. Malebranche-nál a „dolog képe” – a tulajdonképpeni idea –, kívül kerül az elme körén, s ami az elme sajátja marad, az csupán a gondolkodás formája, a tudatosság egy meghatározott modalitása, az a mód, *ahogyan* elménk megragadja a rajta kívül lévő ideákat. Minthogy magáról nem rendelkezik egy olyan önmagától megkülönböztetett képpel, amely percepciójának intencionális tárgya lehetne, éppen az önmagával való azonosság – a tárgyra vonatkozás képtelensége – teszi lehetetlenné saját természetének világos megismerését. Ideákra nem azért volna szükség a helyes önismerethez, hogy jelenvalóvá tegye elménk számára a tárgyat, hanem éppen azért, hogy eltávolítsa önmagától, vagyis hogy szert tegyen önmaga intelligibilis, objektív ideájára.

4. Elválasztható-e reprezentáció és intencionalitás?

A malebranche-i és descartes-i felfogás e hagyományosnak tekinthető szembeállításával (vö. pl. Jolley 1990, 2000, Pyle 2003, Schmaltz 1996), s különösen e szembeállításnak az intencionalitás kérdésére történő kihegyezésével szemben az nem rég megfontolandó kritikát fogalmazott meg Alison Simmons (Simmons 2009. küln. 117. skk.). Simmons szerint Malebranche nem az elmeállapotok intencionalitását tagadja, s az elme ismerveit tekintve egyáltalán nem tér el a *mainstream* karteziánus felfogástól. Nem amellet érvel ugyanis, hogy a mentális állapotok csupán a tudatállapotokra jellemző kvalitatív jegyekkel rendelkeznek, és soha nem állított olyasmit, hogy a mentális ismerve kizárólag a tudatosság lenne. Ami Malebranche-t megkülönbözteti Descartes-tól és kortársaitól, az Simmons szerint valójában az intencionalitás és a reprezentáció szétválasztása. Miben áll e két fogalom különbsége?

Az intencionalitás az elmeállapotok *irányultsága*, vagyis a mentális azon aspektusa, amelynek révén valamilyen létező vagy nem létező tárgyra, eseményre, összefüggésre vonatkozik, míg a reprezentáció a megjelenítés tényére utal: ami valamit reprezentál, az hozzáférhetővé teszi az adott tárgyat a megismerés számára. E két fogalom rendszerint szorosan összekapcsolódik, hiszen ésszerű azt állítani, hogy a mentális állapotok éppen azért vonatkoznak a tárgyakra, hogy reprezentálják azt, azaz olyan tartalommal rendelkeznek, amely megjeleníti a megcélzott tárgyat, vagy eseményt. Simmons szerint a malebranche-i megközelítés

újdomsága abban áll, hogy Malebranche a reprezentáció képességét teljes egészében elvitatja a véges elmétől, s az isteni értelem ideáiba helyezi. Ez azonban – állítja – nem változtat azon a körülményen, hogy azok a mentális állapotok, amelyek önmagukon túlmutatva az isteni elme reprezentatív ideáira irányulnak, intencionális viszonyban állnak tárgyaikkal. Simmons tehát a következőképpen foglalja össze az álláspontját: „Malebranche az elme intencionalitást egy extrinzikus relációnak tartja az elme és az elmén kívüli tárgyak között, az intencionalitást elválasztja a reprezentacionalitástól, s az utóbbit teljes egészében számúzi az elméből. Ellenfelei ezzel szemben az intencionalitást az elme olyan intrinzikus tulajdonságának tartják, amelyre a dolgok megjelenítésének pusztá képessége szolgáltat magyarázatot.” (126)

E kritikai megfontolások értékelését alaposan megnehezíti, hogy az elemzés során olyan fogalmakat használ, amelyek idegenek a malebranche-i terminológiától. Bár a „reprezentálni” (*représenter, repraesentare*) kifejezés és származékai gyakran bukkannak fel a kora újkori szövegekben, használatuk meglehetősen rugalmas, és egyáltalán nem fedi a kortárs szóhasználatot, az intencionalitás pedig ismeretlen a korban. Minden azon múlik tehát, hogy milyen kapcsolatot tudunk teremteni a malebranche-i szövegek és a modern fogalomkincs között, s igazolható-e e két fogalom distinkciója a malebranche-i univerzumon belül.

Simmonsnak kétségtelenül igaza van abban, hogy Malebranche soha nem tagadta az elmeállapotok intencionalitását. Ezt azonban két okkal is magyarázhatjuk, s mindkettőt figyelembe kell vennünk, mielőtt levonjuk a végső következtetést a mentális malebranche-i ismérveivel kapcsolatban. Az egyik éppen az intencionalitás és a reprezentáció fogalmi különbségének említett hiánya. A másik, ennél lényegesebb mozzanat az a körülmény, hogy az emberi elme soha nem létezik „önmagában”; az irányultság és a vonatkozás – úgy tűnik – esszenciális tulajdonsága. Ez utóbbi kijelentés magyarázatra szorul.

Malebranche szerint a lélek – mint minden teremtmény – lényegénél fogva és elszakíthatatlanul függ a teremtőtől. A *Recherche de la vérité* bevezető fejtegetései szerint a lélek és a test közötti kötelék ideig-óráig áll fenn, s ezért esetleges, „ám a lélek Istennel való kapcsolata oly lényegi, hogy még csak el sem gondolható, hogy Isten képes lenne egy szellemet e reláció nélkül teremteni” (OC 1. 10). Isten ugyanis – állítja Malebranche egy súlyos vitákat kiváltó tézisében – tökéletességénél fogva „csak önmagáért képes cselekedni” (RL 2. 9, lásd még 1. 1177), s minden, amit létrehoz, szükségképpen érte van. E kijelentésből pedig egyenesen következik, hogy az elme – melynek természetét a gondolkodás konstituálja – minden egyes

állapotában Isten felé irányul. Azt, hogy ez az externális reláció az elme lényegéhez tartozik, megerősíti a *Recherche* harmadik könyvének egy kulcsfontosságú szakasza, amelyben Malebranche kifejti, hogy megismerőkéességünk, mielőtt bármilyen egyedi létezőt megragadna, mindenképp előtte a létezés teljességére, a korlátok nélküli, általában vett létezésre irányul:

[B]izonyos, hogy valamennyi létező mindig jelen van az elménk előtt; s úgy tűnik, hogy a létezők összessége csak azért lehet jelen az elménk előtt, mert Isten, aki létének egyszerűségében magába foglal mindenedet, jelen van számára. (RL 1. 340–341)

Malebranche szerint tehát minden megismerés minimális feltétele Isten jelenléte az elme számára, aminek köszönhetően gondolkodásunk előtt jelen van az *általában vett lét* korlátok nélküli, végtelen ideája. Ez teremti meg a véges ideák megragadásának a lehetőségét is.

Ahhoz, hogy elgondoljunk egy véges létezőt, szükségképpen el kell távolítani valamit a lét ezen általános fogalmából, amelynek – ebből következőleg – azt [ti. a véges fogalmát] meg kell előznie. Ily módon az elme mindent a végtelen ideájában ragad meg, s oly annyira nincs szó arról, hogy ezt az ideát a partikuláris létezők összességének valamiféle zavaros együtteséből alkottuk meg, amint azt a filozófusok gondolják, hogy éppen ellenkezőleg, e partikuláris ideák mind nem egyebek, mint a végtelen ideájából való részesedések, ugyanúgy, ahogyan Isten léte nem függ a teremtményektől, miközben valamennyi teremtmény belőle részesedik. (RL 1. 341)

Amint az utolsó tagmondat mutatja, a megismerés természetére vonatkozó megfontolások egy olyan általános metafizikai keretbe ékelődnek, amelyben a teremtett létezők nemcsak megismerésük, nemcsak cselekvéseik, de létük tekintetében is folyamatosan Istenre vannak utalva. E megfontolások tehát azt sugallják, hogy Alison Simmons megkülönböztetése reprezentáció és intencionalitás között, nagyon is jól illeszkedik a malebranche-i elméletbe. Noha a véges létezők – köztük a véges elme állapotai – nem reprezentálnak (hiszen minden idea a végtelen ideájából részesedik, a végtelen ideája pedig nem lehet a véges elme módosulása), természetüktől elszakíthatatlan viszonyban állnak Istennel, kinek ideái megjelenítik számukra a véges dolgokat. Ebben az értelemben állítottam az imént, hogy a véges emberi elme soha nincsen *önmagában*, hiszen ahogyan a léte nem gondolható el másként, mint az őt létrehozó októl való folyamatos dependenciaként, úgy a gondolkodás számára is folyamatosan jelen van a végtelen

roppant ideája mint minden kognitív művelet feltétele. Elménk egy pillanatig sem létezhet ezen externális reláció nélkül, a gondolkodás – úgy tűnik tehát – lényegénél fogva intencionális.

Mindezek dacára mégsem hiszem, hogy Simmonsnak igaza van. Továbbra is úgy vélem, nem helytelen a mentális megkülönböztető jegyét az intencionalitás helyett a *puszta* tudatosságban látni, a következő okok miatt.

Kétségtelen, hogy a gondolkodás feltétele Malebranche szerint „Isten e világos, bensőséges és szükségszerű jelenléte” (RL 1. 353), s az is bizonyos, hogy e jelenlét valamennyi elme számára minden pillanatban adott. Ily módon minden kognitív aktus mindig jellemezhető tárgyra irányultsággal. Ám e viszony tovább elemezhető abból a szempontból, hogy a mentális állapotok intencionalitása mit köszönhet a reláció egyik, illetve másik terminusának, Istennek és az emberi léleknek. A malebranche-i analízis világosan megmutatja, hogy a cselekvő e kapcsolatban egyedül Isten, s a véges elme pusztán az isteni tevékenység befogadására irányuló passzív képességgel jellemezhető. Amint az elmének a *Recherche* első könyvében olvasható híres jellemzése mondja: „[A]z emberi elme kétféle képességet (*faculté*) tartalmaz: az első – az értelem –, számos *idea* befogadásának a képessége, azaz képesség arra, hogy sokféle dolgot észleljen, a második – az akarat – számos inklináció befogadásának a képessége, azaz képesség arra, hogy különböző dolgokat akarjon.” (RL 1. 23) Az elme mindkét képességének leírásában a befogadás motívuma dominál. Egy teremtett elme csak akkor képes akarni, ha részesedik azokban az inklinációkban, amelyek Istentől jönnek, s Isten felé mozgatják a lelket, s hasonlóképpen, csak akkor képes bármit elgondolni, ha részesül azokban az ideákban, amelyek nélkül a lélek nem tud kontaktusba kerülni semmi önmagán kívül létező dologgal. Isten tehát oksági hatást gyakorol a teremtett lélekre, s az elme kognitív aktusai (legyen szó érzékelésről, elképzelésről vagy tiszta értelmi belátásról) csak e kauzális hatás eredményeként tudnak kilépni a tudatosság önmagába zárt világából, s tehetnek szert intencionalitásra.

Jóllehet az isteni ideák és a teremtett elme között fennálló kauzális hatás működés módjával kapcsolatban Malebranche elmélete lényeges módosulásokon ment át a korai és a kései művek között, a bennünket érdeklő kérdés szempontjából e változások elhanyagolhatóak. Kétségtelen azonban, hogy a kései művek plasztikusabban domborítják ki az Isten és a lélek közötti reláció természetét. Egy 1699-es levélben például a következőket olvassuk: „A lélek egy gondolkodó szubsztancia, intelligencia, amely észlel, ám pusztán azt észleli, ami érinti őt, ami hatást gyakorol rá. Nem ő maga gyakorol hatást önmagára, nem ő maga

a saját világossága a szó formális értelmében.” (OC 7. 921; Malebranche 2010. 208) A „pusztán azt észleli, ami érinti” kifejezés jól mutatja, hogy az észlelés feltétele az elme Isten általi „érintettsége”, vagyis az a hatás, amelyet a reprezentatív ideák az észlelés pillanatában gyakorolnak a gondolkodó szubsztanciára, s amely magával az érzettel azonos.

Egyedül ez az intelligibilis kiterjedés hat az elmére, egyedül ez sebzi meg azzal a fájdalmas módosulással vagy észlelettel, amivel afficiálja a lelket – az észleletek ugyanis nem cselekvések, hanem olyan passzív állapotok a lélekben, amiket azon isteni ideák hatékony ereje hoz létre benne, amelyek vagy megismertetik, vagy érzetetik önmagukat ezen a módon... (OC 7. 961, Malebranche 2010. 227.)

Mindezek az idézetek világosan mutatják: annak lehetősége, hogy a mentális állapotok intencionalitással rendelkezzenek, azaz vonatkozzanak valami tőlük különböző valóságra, következménye az isteni cselekvésnek. Nem az elmeállapotok belső szerkezetét jellemzi az az intencionalitás, amelynek birtokában az elme képes észlelni, hanem az isteni ideák hatékony ereje viseli a kognitív kapcsolat terhét: az isteni szubsztancia az, ami „megismerteti” önmagát, s képes önmagát az elme receptív szubsztanciájával „éreztetni”. *Ha* tehát adva van Isten reprezentatív ideáinak oksági hatása, amely „megsebzi”, modifikálja a lelket, azaz érzeteket hoz létre benne, *akkor* az elmeállapotok valóban intencionálisak, ám enélkül nem mennek túl önmaguk tautologikus ismeretén.

Mindez még világosabban belátható, ha képzeletben eltávolítjuk a lélekből mindazt a hatást, amit Isten gyakorol rá. A korábbiakban láttuk, hogy a lélek e hatások nélkül voltaképpen egy pillanatra sem létezhet, ugyanakkor az elme Malebranche-nál önálló szubsztancialitással rendelkezik, ami – ha más nem – konceptuális függetlenséget implikál, s ezért elméletben joggal feltehető az a kérdés, hogy mi tartozik szorosabban a véges szubsztancia természetéhez. A konceptuális analízis különválaszthatja azokat a elemeket, amelyek a teremtett szubsztancia függősége folytán a valóságban mindig együtt járnak. Malebranche szövegei alapján világosnak tűnik, hogy az isteni cselekvés eltávolítása után az elme mint *res cogitans* kizárólag saját állapotainak belső tudatával rendelkezik. Amikor pedig Isten a benne lévő reprezentatív ideák által hatást gyakorol rá, ez csak azért idézheti elő benne a reprezentált tartalmak ismeretét, mert inherens tudatossága kiterjed mindenre, ami vele történik, s így tudatában van annak, hogy

hatékony oksági ereje révén egy intelligibilis valóság „érintette”. Önmagában azonban híján van minden intencionalitásnak.

5. Módszertani megfontolások

Malebranche szerint az általa kifejtett elmélet „alkalmas arra, hogy összhangba hozza azoknak az eltérő véleményét, akik úgy gondolják, hogy semmit sem ismerünk annyira, mint a lelkünket, azoknak a nézetével, aki arról biztosítanak bennünket, hogy nincs semmi, amit kevésbé ismernénk.” (RL 1. 350.) Az első csoportba a karteziánusok tartoznak, akiknek – mint láttuk – Malebranche igazat ad az elme *létezésével*, s általában az érzéseivel kapcsolatos bizonyosság terén. De kiket kell keresnünk a második csoport tagjai között? Egy sor további utalásból kiderül, hogy Szent Ágoston követőit, akik közé Malebranche – az oratoriánus rend tagjaként – magát is számolja. Az egyháztanítóval együtt állítja ugyanis, hogy a lélek „nem önmaga világossága”, hiszen az isteni ideák nélkül „nem más, mint sötétség” (*nihil nisi tenebrae*).⁹ Annak a filozófiai kijelentésnek tehát, hogy az elme természetét a tudatosság, s nem az intencionalitás definiálja, fontos teológiai korrelátuma Malebranche gondolkodásában a lélek és Isten bensőséges *uniója*, amely lehetővé teszi, hogy mentális állapotaink az isteni ideákon keresztül tárgyi vonatkozást kapjanak, intencionalításra tegyenek szert. A lélek önmaga számára való jelenléte ennek az ágostoni teológiának a keretei között sötétségnek minősül, hiszen természetünk valódi formája az az Isten előtti jelenlét, amelyről Augustinus beszél a *Vallomások X.* könyvében:

[A]meddig vándorlásaimban messze járok tőled, jelenvalóbb vagyok önmagam számára, mint te előttem, és mégis [...] nem tudom, hogy milyen kísértéseknek fogok ellenállni, s melyekben bukom majd el [...]. Megvallom tehát előttem, hogy mit tudok magamról, s megvallom azt is, hogy mit nem tudok, hiszen amit önmagamról tudok, csak annak a fénynek köszönhetően tudom, amit te bocsátasz rám, amit pedig nem tudok, addig nem ismerem, ameddig az én sötétségem déli verőfényé nem változik arcod világosságában. (*Confessiones* 10.5.7.)

⁹ Augustinus, *Sermo* 67. 5.8. PL 38. 436–437. Vö. pl. Malebranche, *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. RL 2.658, Malebranche 2007. 22, Malebranche, *Harmadik levél (Trois lettres de l'auteur De la recherche de la vérité touchant la Defense de Mr. Arnauld contre La réponse au Livre des vraies et des fausses idées)* OC 7. 921. Magyarul: Malebranche 2010. 208.

Malebranche elmélete mögött tehát világosan kitapintható Augustinus hatása: amikor elutasítja a „velünk született természetes világosságról”, vagy a „lelkünkben lévő világosságról” (vö. AT IX-2. 29.) szóló descartes-i beszédet, ennek – mondhatnánk – elsősorban teológiai okai vannak, hiszen a „*modifications ténébreuses*”-zel kapcsolatos malebranche-i kifejezések sokkal harmonikusabban illeszkednek abba az ágostoni teológiába, amely szerint „még a legfelvilágosultabb ember sem tudja nyilvánvaló módon, hogy szeretetre, vagy haragra méltó-e” (OC 3. 170.), s így kinek-kinek félelemmel és reszketéssel kell munkálkodni az üdvösségén.

De valóban a teológiai okok állnak az első helyen? Vagy éppen olyan utalásokkal van dolgunk, amelyek külsődlegesen kapcsolódnak az elmélet lényegi mozzanataihoz, amelyeket – mint láttuk – a malebranche-i gondolatok belső, elmefilozófiai összefüggései felől is fel tudunk fejteni? Vajon jobban értjük-e ezeket a mozzanatokot, ha a 17. századi augusztinianizmus történetének részeként olvassuk őket? Vagy másként téve fel a kérdést: Vajon a teológiai összefüggések kitágítják-e a horizontot, vagy inkább a kezdeti fejtegetések során szűkítettük le önkényesen a vizsgálódás körét, s szakítottuk ki – érdeklődésünknek megfelelően – a tudatosságra és az intencionalitásra vonatkozó malebranche-i gondolatokat az életmű egészéből? Vajon a marginálisnak tűnő teológiai utalások nem a rendszer valódi súlypontja felé mutatnak-e egy olyan szerzőnél, aki mindannapjait a katolikus reformok, s a papság vallási és morális eszménye jegyében élte?

Az életmű kiadás 17. kötetében két rövid imádságot találunk, amelyet Malebranche a mise bemutatása előtt, illetve után elmondandó fohászként vetett papírra. Joggal hihetjük, hogy az első könyörgés mondatai szoros összefüggésben állnak a lélek természetével kapcsolatos álláspontjával.

[T]e, a Magasságbeli főpapja, áldozzál fel engem is önmagaddal együtt Atyád dicsőségére! Feszíts meg engem is önmagaddal együtt, tedd semmivé gőgömet és önszeretetemet, amelyek legfőbb ellenségei az áldozatbemutatás szellemének! Hadd legyek, Ó Jézus, miként te, nemcsak pap, hanem az áldozat is, s hadd öltselek magamra téged, hogy kiüresítvén magamtól önmagamot, szent lelkeddel töltekezve és véreddel megtisztítva ne csak a te személyedben, hanem a te lelkiületeddel eltelve hajthassak végre egy szent cselekményt. (OC 17-1. 439–440.)

A lelki üresség, s a kívülről érkező megvilágosodás gondolati alakzatai mind e könyörgésben, mind pedig a malebranche-i lélekelméletben kitapinthatók. De feltehetjük a kérdést megfordítva

is: A személyes életút még oly hitelesnek tűnő konfesszionális elemei vajon hozzásegítenek-e az elme malebranche-i felfogásának pontosabb megértéséhez? Vajon nem homályosítjuk-e el a vizsgált álláspont intelligibilitását, ha a releváns elméleti érvek rendszerén kívül olvassuk őket?¹⁰ De mi számít egy adott szerző esetében „releváns elméleti érvek”? Úgy vélem, e dilemma a filozófiatörténeti hangsúlyok elhelyezésének a nehézségét mutatja. Munkácsy Gyula így ír erről a vele készült interjújában:

[E]gy rendszert bármely szögletéből meg lehet közelíteni. Sőt nincs is más út, mód. Mert abban a pillanatban hangsúlyokat tesz ide vagy oda, és az már valamilyen értelemben a szubjektív látásmód relatív önkényének a megnyilvánulása. De vegyük tudomásul, hogy ha igazi rendszerről van szó, akkor, hogy Descartes híres fa-hasonlatára utaljak, az egyik ág csücskéből kiindulva is tudnom kell rekonstruálni a gyökerekig a rendszert. Rendszeren most nem feltétlenül a szisztematikus gondolkodók rendszerét értem. (Boros – Miklós 2002. 31–32.)

Talán nem hamisítom meg az idézett gondolatokat, ha a „nincs más út, mód” kifejezésre támaszkodva, *methodoszként*, azaz olyan útmutatóként értelmezem e sorokat, amely a filozófiatörténeti szövegek olvasásának módszeréről beszél. Ha bármely olvasatnak számot kell vetnie „a szubjektív látásmód relatív önkényével”, sem az nem jelenthető ki minden további nélkül, hogy a malebranche-i elmekoncepció elvileg független az ágostoni teológiától, sem pedig az a kijelentés nem állja meg a helyét, hogy a malebranche-i filozófia súlypontja az idézett szakrális ima körül keresendő. Bár a szerzői szándékot tükröző preferenciákat dokumentálhatunk, általában éppen azt a legnehezebb rekonstruálni, hogy egy adott rendszerben mi a főszöveg, és mi minősül lábjegyzetnek. Ám ha hihetünk Munkácsy Gyulának, „egy rendszert bármelyik szögletéből meg lehet közelíteni”, s egy „ág csücskéből” is rekonstruálhatjuk az egészet. Ehhez a nézőpontok folyamatos változtatására van szükség, ami azonban – Munkácsy szavaiból világosan kiderül – korántsem a szempontok esetlegességét és relativitását jelenti. Ami ugyanis e mobilitást lehetővé teszi, az mégiscsak a szó valamilyen tág értelmében vett „rendszer”, az anyag egy olyan autonóm összefüggése, amelyben nincsenek eleve elhelyezett hangsúlyok. Nem tudhatjuk, hogy ami a margóra van írva, az voltaképpen nem a főszöveg-e.

¹⁰ Vajon a kezdettől fogva meglévő augusztiniánus elkötelezettség, amely biográfiai értelemben megelőzi Descartes hatását hozzásegítette-e a szerzőt ahhoz, hogy egy olyan distinkciónak találjon helyet a descartes-i *oeuvre*-ben, amelynek az eredményeként megszületett a 17. század második felének egyik legizgalmasabb elmefilozófiai koncepciója, vagy a descartes-i lélekfelfogás belső, filozófiai nehézségei állnak a vita fókuszában?

Irodalom

- Augustinus, Aurelius 1844–1904. *Opera omnia*. In J.-P. Migne szerk. *Patrologiae cursus completus – series Latina*. Paris, Garnier. (= PL)
- Augustinus, Aurelius 1981. *Confessionum libri xiii*. Szerk. Martin Scutella. Stuttgart, B. G. Teubner.
- [Boros Gábor – Miklós Tamás] 2002. A margók előadója voltam. Beszélgetés Munkácsy Gyulával. In Schmal Dániel szerk. *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger – Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1996. *Œuvres*. Szerk. Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin. (= AT)
- Descartes, René 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris.
- Jolley, Nicholas 1990. *The Light of the Soul*. Oxford, Clarendon Press.
- Jolley, Nicholas 2000. Malebranche on the Soul. In *The Cambridge Companion to Malebranche*. Szerk. Steven Nadler. Cambridge, Cambridge University Press. 31–58.
- Malebranche, Nicolas 1958–1967. *Œuvres complètes de Malebranche*. Dir. André Robinet. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin. 20 vols. (= OC)
- Malebranche, Nicolas 1979; 1992. *Œuvres de Malebranche*. Szerk. Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Gallimard. vols. I–II. (= RL)
- Nicolas Malebranche 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Szerk. Schmal Dániel. Ford. Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Schmal Dániel. Budapest, L'Harmattan.
- Nicolas Malebranche 2010. *Harmadik levél*. In Schmal Dániel szerk. *Lélek és elme a kartezianizmus korában*. Ford. Kékedi Bálint – Schmal Dániel. Budapest, L'Harmattan. 193–240.
- Pyle, Andrew 2003. *Malebranche*. New York, Routledge.
- Schmaltz, Tad 1996. *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*. New York, Oxford University Press.
- Simmons, Alison 2009. Sensations in a Malebranchean Mind. In J. Miller szerk. *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*. Springer Science + Business Media B.V. 1–37. 105–129.