

1.

- Egy olyan filozófiatörténeti disszertációval van dolgunk, amely egyúttal egy igazi metafizikai értekezés. A végtelen fogalmának kifejtése a cél három nagy kora újkori gondolkodó művein keresztül. A szerző nemcsak jelentős filozófiatörténeti ismeretekkel rendelkezik, hanem tudománytörténeti műveltséggel is, ami nem gyakori a filozófusok körében. A mű központi tézise a végtelennek a végeshez viszonyított elsőbbségére vonatkozik: az embernek eredendő észlelése van a végtelenről, a véges megismerése pedig utólagos a végtelen megismeréséhez képest. Pontosabban, a véges nemcsak alacsonyabb rendű a végtelennél, hanem utólagos is hozzá képest, a szó logikai-metafizikai értelmében. A végtelen e metafizikai elsőbbségét a kora újkor három nagy gondolkodója, Descartes, Pascal és Leibniz művei alapján tárgyalja a szerző, majd negatív megerősítést adja a nagy empiristára, Locke-ra-ra utalva. Pavlovits a három nagy filozófus elemzésén keresztül bontja ki tézisé, ám e kibontás nem mentes bizonyos nehézségektől. Amíg az értekezés Descartes-nál a végtelen elsőbbségének hiteles metafizikáját mutatja be, addig ezt az elsőbbséget nem tudja hasonló összhangban és hatékonysággal kifejteni a Descartes-ot követő két másik gondolkodónál. Pavlovits – több Pascalról szóló ismert könyv szerzőjeként – kétségtelenül mélyen ismeri mindhárom gondolkodót, ám egy egyszerű, számokon alapuló összehasonlítás is megmutatja Descartes túlsúlyát: 70 oldal szól Descartes-ról, 50 Pascalról és 36 Leibnizről. És ezt az oldaltöbbletet tovább növeli, ha figyelembe vesszük, hogy a Pascalról szóló fejezet visszautalásokat tartalmaz Descartes-ra, a Leibniz-fejezet pedig Pascalra és Descartes-ra.

E mű gazdagsága, de egyúttal minden benne felmerülő nehézség is, a három elemzett szerző „helyzetéből” ered. Az első lényegében a modern filozófia megalapítója; a második közvetlenül követi őt, de az őt foglalkoztató kérdéseknél és „természeténél” fogva már *máshol* helyezkedik el; ami pedig a harmadikat, Leibnizet illeti, születési idejét tekintve még Descartes kortársa, de már félúton jár a német idealizmus felé. Nyilvánvalóan itt még nincsen szó a kanti és a Kant utáni témák megelőlegezéséről, és az egyetlen kanti filozófiai téma, amelyet Pavlovits érint, tudniillik a fenséges, kívül esik, vagy, ha úgy tetszik, innen van *A tiszta ész kritikájának* központi elvétől, az a priori szintézistől. Ami a három szerzőre vonatkozó szakirodalmi ismereteit illeti, megalapozottak, mindazonáltal hiányoznak a német kommentátorok, akiknek az ismerete hasznosnak bizonyulhat, főként Leibniz esetében. Ennek ellenére ki kell emelni a szegedi filozófus műveltségét és filozófiai ízlésének kifinomultságát. Miközben értő módon alkalmazza az angol és francia nyelvű szakértők munkáit, gyakran utal a Kant előtti gondolkodás fontos magyar értelmezőire, Boros Gáborra és Schmal Dánielre. Végül pedig nem mehetünk el elismerő szavak nélkül amellett, ahogyan Lévinas, és kissé visszafogottabban Jean-Luc Marion, perspektíváját beemeli elemzéseibe.

Pavlovits értekezése három nagy kora modern gondolkodó összehasonlító elemzését tartalmazza. Miközben a Descartes-nak szentelt elemzések ugyanannyi oldalt foglalnak el, mint a másik kettőről szóló fejezetek, az értekezés központi tézisé, a végtelen filozófiáját Descartes-ból magából bontja ki a szerző. Éppen ezért a most következő kritikai értelmezés Descartes-nak szentelt része nagyobb terjedelmű lesz a két követőjéről szóló részek bemutatásánál. Ennek az az oka, hogy Pavlovits saját értelmezésének központi témáit Descartes műveinek elemzéséből eredezteti. E témák megjelennek persze Pascalnál és Leibniznél is, ám érdekesebbnek tűnik azokat, amennyire csak lehetséges, eredeti megjelenésüknél elemezni. Ami tehát a pascali és a leibnizi végtelen-fogalmakat illeti, sokkal rövidebben fogunk beszélni róluk.

Opponensi véleményünk e második részét azzal a tézissel kezdjük, amely a leginkább jellemzi az értekezést, tudniillik a végtelen elsőbbségével. A nagy filozófusok mindig is hangsúlyozták a végtelen elsőbbségét a véges felett. Mégis, többen közülük a végtelent a végesből eredőként értelmezték. Mindnyájan elfogadták, hogy a végtelen felette áll a végesnek, de néhányan azt gondolták, hogy a végtelen nem a véges alapelve, hanem annak eredménye, vagy nevezhetjük a beteljesülésének is. A szegedi filozófus úgy tekint a végtelenre, mint ami megelőzi a végest. A végtelen megelőzi a végest az időben úgy, mint annak eredete, vagy mint annak alapelve – már ha beszélhetünk ebben a kontextusban időről. A végtelen a véges eredete és alapelve. És még ha empirikus gondolkodásunk a végesen keresztül is ragadja azt meg, Pavlovits mégis a végtelen eredendő jellegét vallja, aminek az a lényege, hogy a végtelent nemcsak a végest megelőzőként gondoljuk el, hanem attól teljesen függetlenül észleljük. Nem vagyunk képesek a végest a végtelentől függetlenül elgondolni: nem létezne a végtelen nélkül. Ennek az eredendőségnek a kifejtését azoknak a témáknak a tárgyalása követi, amelyek ebből következnek. Először is a végtelennek egy pozitív észlelése, majd pedig a belátás és a megértés ellentétbe állítása. Végül ez az elemzés vezet el a túlcsoportulás igen eredeti pavlovitsi témájához.

A végtelen a filozófia klasszikus fogalma, két jelentése pedig már a görög gondolkodóknál megjelenik. Arisztotelész számára a végtelen csak virtuálisan létezik, mint valami pontszerűség, amely azonban lehetővé teszi az aktuális megjelenését, míg Platón számára olyan, mint egy elkülönült szubsztancia az érzéki dolgokon túl (18. és 21. o.). A végtelen azonban csak a középkori és modern gondolkodóknak köszönhetően nyeri el valódi jelentését, akik kifejezik és megmagyarázzák elsőbbségét, azaz primátusát a végeshez viszonyítva. Mindazonáltal – és ez lényeges – a végtelen elsőbbsége nem pusztán metafizikai, hanem olyan valami, ami az észleléssel is összefügg. Descartes ezt úgy magyarázza, hogy a belső eredetű észlelés tárgya végtelen (*infini*), míg a külső észlelés tárgya határtalan (*indéfini*). E megfigyeléseknek és meghatározásoknak fontos metafizikai jelentésük van, de eredetileg valami alapvetőt fejeznek ki: a végtelen akkor merül fel, amikor nem észleljük egy a gondolkodásban adott tartalom határát (94. o.). A végtelen megjelenhet közvetlenül is, úgy, hogy kívülről jön. Ilyenkor lényeges, hogy világosan és elkülönítetten adódik, nem egymást követő összeadások szintéziseként, hanem egyidejű apercepcióként (91. o.). A végtelen észlelése nem megfigyelés és összeadás eredménye, hanem egy intuíció tárgya, márpedig az intuíció az ész világosságából ered, és bizonyosabb a dedukciónál, mivel egyszerűbb (98. o.). Ezek az elemi és evidens megfigyelések elvezetnek a karteziánus metafizika egy lényeges

alapelvehez, amely különbséget tesz végtelen és határtalan között. A határtalan nem világos és nem elkülönített. Ezzel szemben a végtelen, amely Isten lényegi attribútuma, nem csupán egy világos és elkülönített intuíció tárgya, hanem világosabb és elkülönítettebb, mint minden más ismeret. Ezért állíthatjuk, hogy a határtalan ideájával ellentétben, a végtelen ideája pozitív idea (106skk. o.). A végső konklúzió pedig az *Elmélkedésekből* származik: a végtelen ideája „valamennyi bennem lévő idea közül a leggazdagabb, a legvilágosabb és legelkülönítettebb”. Ennek az az oka, hogy a végtelen ideája „több objektív realitást tartalmaz, mint bármely más idea”(AT VII 46). Márpedig az elmében megvan ez a legfelsőbb idea, a végtelen ideája.

Az értekezésnek az a kijelentés képezi az alapját, hogy az elme eredendően rendelkezik a végtelen ideájával. Pavlovits kifejti, hogy munkája két alapvető tézisére épül. Egyrészt arra, hogy a végtelen pozitív észlelése megelőzi az észlelés más formáit, másrészt arra, hogy a végtelen részét képezi értelmünk kognitív struktúrájának (77-80. o.). Ez az elv már a nagy skolasztikus gondolkodóknál is egyértelműen jelen volt. Bonaventúra és Aquinói Tamás a végtelent már a végestől függetlenül értelmezik. Tanításuk szerint a végtelenhez nem a véges tagadásával jutunk el, hanem a végtelen tagadása vagy lehatárolása vezet el a végeshez (30. o.). A végtelen elsőbbsége a végeshez képest képezi Descartes és a nagy karteziánus gondolkodók reflexióinak alapját. Leibniz szerint a végtelen fogalma logikailag megelőzi a véges fogalmát és a véges észlelése bizonyos értelemben előfeltételezi a végtelen észlelését (84. o.). Ennek a tanításnak van egy teológiai premisszája vagy variánsa. Descartes szerint Isten ideája a legigazabb, a legvilágosabb és a legmeghatározottabb minden ideánk között. Isten észlelése pedig megelőzi bennem önmagam észlelését (110. o.). Descartes egyik levelében ezt olvassuk: „Implicit módon Isten megismerésének mindig meg kell előznie önmagunk ismeretét” (118. o.). A végtelen elsőbbségének ezen onto-teológiai értelmezése vezet el annak tisztán filozófiai kifejtéséhez. Ezt néhány rövid, de mély mondat vezet be. A végtelen ideája reálisabb, mint a végesé, tehát Istent önmagam észlelése előtt észlelem (126. o.). Vagy máshol: a végtelen pozitív idea, amely nem ellentétéből a végesből származik (189. o.). Valójában nem ellentétként jön felszínre, hanem végtelen tökéletességgként eleve adott az elmében. Következésképpen a véges a végtelen tagadását jelenti, míg a tökéletlenség a tökéletesség tagadását (117. o.). Descartes e jelentőségteljes kijelentései megjelennek követőinél is. A végtelen észlelése, Descartes-hoz hasonlóan, Pascalnál is megelőzi a véges észlelését (217. o.). Ezzel azt is állítjuk, hogy az emberi elmét felfoghatjuk úgy, mint amely részesedik a végtelenből (189. o.). Ugyanez a tézis újragondolva megjelenik Leibniznél is. Ideánk a végtelenről meg kell előzze a végesről alkotott ideánkat, mivel a végtelent nem lehet a végesből összeállítani (239. o.). Végeredményben e gondolatmenet az *Újabb értekezések* egy mondatában csúcsosodik ki: „A valódi végtelen csakis a feltétlenül van, és megelőz minden összetételt, s nem részek összeadásából alakul ki” (239. o.).

A karteziánus végtelen igazi jelentése itt válik megragadhatóvá. A megértés és a belátás megkülönböztetésével kell kezdenünk, amelyek különbsége ellentété válhat. Ennek az alapvető különbségnek a megragadása vezet el a végtelennek minden nem-végtelennel szemben való felsőbbrendűségének kifejtéséhez. Descartes elmagyarázza, hogy a végtelen észlelése minden más észlelés hátttere. A végtelen a legtökéletesebb idea: egy forma nélküli forma, amely nem tud képként megjelenni. Végessége miatt az emberi elme nem tudja megérteni, de képes belátására (120skk. o.). E konklúziót a legjobban az a megkülönböztetés világítja meg, amely a Descartes-ról szóló hosszú elemzést zárja le: a belátás más, mint a megértés, az észlelés még nem megértés (167. o.). A végtelen még nem megértett, de belátott. „A legvilágosabb és legelkülönítettebb észlelésben [van részünk], anélkül, hogy ez megértést

jelentene” Descartes reflexiója pedig a végtelen és a határtalan közötti különbség mentén bomlik ki. Materiális szempontból a végtelen és a határtalan szinte azonos is lehet, de metafizikai szempontból radikálisan különbözőek. A végtelen ellene szegül a megértésnek. A végtelen dolgot pozitív, de nem adekvát módon látjuk: nem értünk meg mindent, ami benne intelligibilis. Sok mindent belátunk, de a belátott megérthetetlen marad. A végtelen megérthető, de amit megértünk belőle az a határtalanhoz tartozik. E megkülönböztetések és lehatárolások mutatnak rá a belátás és a megértés radikális különbségére. Ugyanakkor lényegében visszavezetnek egy lényegre törő filozófiai tanításhoz: észleljük a végtelent, de nem értjük meg, és a megértés e hiánya vezeti el az elmét saját határoltságának megragadásához (122skk. o.). Márpedig e határoltság felismerése jeleníti meg egy olyan látásmód premisszáit, amely transzcendálja az a poszteriorit és az empirikusát. Itt a fenntartások és a korlátoltságok kifejezéseivel találkozunk, amelyek az értelem végességét és hatókörének határait jelzik. Ám ugyanakkor egy olyan tanításban végződnek, amely rendkívüli pozitivitással bír. Ezt először a végtelen pozitív látásával járjuk körül, majd pedig annak megmutatásával, amit túlcsoordulásnak nevezhetünk.

A 13. századtól fogva két végtelent különböztetünk meg egymástól. Egyrészt a pozitív, isteni végtelent, másrészt a matematikai nagyságok végtelenségét, amely negatív végtelen. Szent Tamás és Szent Bonaventura annyiban tekintik tökéletesnek a végtelent, amennyiben a tökéletességgel kapcsolódik össze. Hat évszázaddal később e tökéletesség újra megjelenik a matematikában, a halmazelméletben. A végtelen autonómmá és a végestől függetlenné válik: nem egy egyszerű tagadás, hanem egy pozitív tartalom birtoklása (55. o.). Ám jóval a halmazelmélet 19. századi megjelenése előtt és jóval a nagy Summák 13. századi megjelenése után Descartes tanítja és elemzi kiemelkedő módon a végtelen pozitivitását. A francia filozófus a végtelen ideájának explicit észlelését tanítja. Az elmének van egy képessége, amely révén a véges ideákat a végtelen felé tudja növelni, azaz képes a növelést a végtelenhez közelíteni. És az a mozgás, ahol a véges meghaladja önmagát a végtelen felé, a végtelenben, nem más, mint annak a termékeny paradoxonnak a felismerése, amely a karteziánus gondolkodásból következik: képesek vagyunk többet gondolni annál, mint amit gondolunk. E paradoxon pedig elvezet a végtelen termékeny újraértelmezéséhez: az a képesség, amely az egységet észlelni tudja a végtelenben egy olyan képesség, amely meghaladja az elmének természetes lehetőségeit (131skk. o.). Márpedig ez Descartes néhány lényegi és elemi igazságából következik: a legvalóságosabb és a legpozitívabb idea egyúttal a legigazabb idea, és a legigazabb idea a legevidensebb megismeréshez vezet (115. o.). Ez a konklúzió pedig egy valódi mutatóvány, ahol Pavlovits a túlcsoordulás fogalmán keresztül végzi el a végtelen abszolút elsőbbségének termékeny újraértelmezését.

Az újraértelmezés Jean-Luc Marion tanításából indul, amelyet a szegedi filozófus **Descartes**-ra alkalmaz. A francia gondolkodó először leírja a túlcsoordulást a végtelenben Descartes-nál, majd ugyanezt a kanti fenségesben, és végül a husserli idő-fogalomban fedezi fel. A végtelen egy olyan túltelített fenomén, amely nem egy horizonton jelenik meg, hanem „túlcsoordul minden olyan határon, amelyet egy horizont rákényszeríthetne, nem engedi magát visszavezetni egy konstituáló Én-re, hanem ő maga vezeti vissza magára az Ént”. Pavlovits termékenyen értelmezi újra Marion téziséit, amelyet a túlcsoordulás fogalma alá rendel. Ez a kifejezés nem kevesebb, mint tizenegy alkalommal fordul elő az értekezés egészében: tízszer Descartes kapcsán, és egyszer, a mű vége felé Pascal és Leibniz vonatkozásában. A végtelen észlelése nem jár együtt megértésével, hiszen a végtelen túlcsoordul minden végesen túlra. A végtelen jobban megtölti az elménket, mint a véges. Valójában azonban nem is csak megtölti, hanem meghaladja és túlcsoordul rajta. Ez pedig nem jelent mást, mint hogy a végtelen

észlelése – annak folytán, hogy minden végesen túlcsoordul –, nem jár együtt az adekvát megfelelésen alapuló világos fogalmi megragadásával (144. o.). Az elme teljesen birtokolja a végtelent, de ahelyett, hogy megelégedne e birtoklással, megnyílik a túlcsoordulás felé. A nagy karteziánus racionalizmus tehát egy kifinomult paradoxonba torkollik, amely szerint „A végtelen ideája által az ember többet gondol annál, mint amennyit elgondolni képes” (147. o.). Végeredményben a túlcsoordulás egy eredeti és termékeny filozófiai fogalommá válik, amely lehetővé teszi Pavlovits számára azt, hogy az észlelés és a megértés különbségére, valamint az észlelésnek a megértéshez viszonyított elsőbbségére vonatkozó alapvető tézisének nagyszerűen és mélyen illusztrálja és megalapozza.

### 3.

Miután hosszasan és részletekbe menően tárgyalta a végtelen fogalmát, annak hatókörét és jelentését Descartes-nál, Pavlovits ennél sokkal rövidebben mutatja be e fogalom jelenlétét Pascalnál, majd Leibniznél. Kísértést érezhetünk arra, hogy e rövidséget a két szerző végtelenre vonatkozó tanításának kisebb jelentőségével és csekélyebb mélységével magyarázzuk szemben kiemelkedő elődjükkel. Azonban annak, hogy a Descartes-nak szentelt 74 oldallal szemben Pascalról csak 50, míg Leibnizről csak 34 oldal szól, két oka is lehet. Egyrészt az, hogy Descartes-nál a végtelen értelmezése teljesen eredeti, és folyton visszatér két követőjénél. A másik ok az, hogy még ha Pascalnak jelentős filozófiai érvényű gondolatai vannak is, ő nem csak filozófus. Ami pedig Leibnizet illeti, ő tisztán filozófus, a modern kor egyik legnagyobbja, de tanítása már meghaladja a karteziánus racionalizmust, és félúton található Descartes és Kant között.

Kronológiailag Pascal közelebb áll Descartes-hoz, mint Leibniz. Első nagy szövegeit még az *Értekezés a módszerről* szerzőjének életében írja, ám jelentősen különböző stílusban. A végtelen értelmezése kapcsán Pascal a szívből indul ki, mint alapelvű, és az érzés magasabbrendűségét vallja. Ezzel azt is állítjuk, hogy olyan elvekből indul ki, amelyek egy teljesen másfajta végtelen-észlelést határoznak meg, mint amellyel Descartes-nál és Leibniznél találkozunk, és amely nem a túlcsoorduláshoz, hanem a paradoxon túlerejének hangsúlyozásához vezet. Pascal kétségbe vonja Isten végtelenségének ideáját, és ellenáll minden olyan kísérletnek, amely az első igazságok bizonyítását célozza (181. o.). A szív érzésén keresztül az elme közvetlenül érzi a végtelent. Észlelése nem egy egyszerű mentális aktus, hanem egy megélt tapasztalat, amely során az ember egzisztenciális kérdésekkel találja magát szembe. Ez a pascali gondolatmenet kétségkívül radikálisan különbözik a karteziánus érveléstől. Mégis ugyanahhoz a végkövetkeztetéshez vezet: éppúgy, mint Descartes-nál, a végtelen Pascalnál sem levezetett fogalom. Azaz az elme nem véges mennyiségek határtalan növelésével ismeri fel a végtelent, hanem képes közvetlenül hozzáférfni. Így tehát, akárcsak Descartes-nál, a végtelen észlelése Pascalnál is megelőzi a végesét (217. o.). Ám e jelentős hasonlóságnak nem szabad elfednie a két gondolkodó lényegi különbségét. A *Gondolatok* szerzője elutasítja a metafizikát, és a *paradoxonon* keresztül jut el lényegi tanításáig. Még ha Pascal érinti is a hagyományos nagy filozófiai kérdéseket, a „metafizika” kifejezés csak kétszer szerepel műveiben, és ott is csak negatív felhanggal (212 és 284. o.). A filozófia nagy és hagyományos témái Pascal műveiben radikálisan más hatókörrel és jelentéssel rendelkeznek. A természet, a karteziánizmus e lényegi fogalma, semmi eredetiséggel sem bír Pascalnál, legjobb esetben is csak a „kegyelem képmása” (214 és 286. o.). Pascal az öt megelőző gondolkodók és kora nagy filozófusainak ismerőjeként elutasítja a fejlődést, és



határozottan szembehelyezkedik a haladás gondolatával. Istent gondolkodása központi fogalmának tekinti. Két módon alkothatunk fogalmat Istenről: negatív módon, mint az ateisták, akik szerint semmi nem utal a természetben Istenre, és pozitív módon, mint a teisták, akik szerint Isten léte evidens módon kiolvasható a természetből. A keresztény tanítás azonban e kettő között helyezkedik el: a természet jelei csupán az elrejtőző Isten képmásai (214skk. o.). Ám e teo-lógiai diskurzus logikus módon nem egy folytonosságba, hanem egy paradoxonba fut bele: „minden dolog Istenről beszél azoknak, akik ismerik őt [...], de ugyanezen dolgok elrejtik mindazok elől, akik nem ismerik Istent” (212. o.). A végtelen túlmutat önmagán, ám ez a túlmutatás nem egy meghosszabbítás, vagy továbbfejlődés, hanem egy felforgatás. Nem látjuk a fényt, és úgy érezzük, körülvesz a sötétség, nem férünk hozzá a végtelenhez, és érezzük, hogy elmerülünk a végesben. Mindazonáltal Isten észlelése éppen eme ellentmondásokban és ellentmondások által ölt testet, azaz a *paradoxon* által. És a paradoxon nem más, mint egy olyan ellentmondás, amely sötét ellene-mondás létrejötté mégis egy világos mondás. E világosság azonban nem az ésből, hanem a hitből érkezik. A hit nyitja meg a szemünket a paradoxon látására. Míg Descartes-nál a végtelen megelőzi a végest és felette való, addig Pascalnál egyszerre jelen van és nincs jelen. Végül Pavlovits egy világos definícióval zárja le e nagyszerű elemzést mondván, hogy „a hit természetfeletti világosságánál Isten úgy látható, hogy láthatatlan marad” (215. o.).

Az értekezés harmadik elemzett szerzője Leibniz, aki nagy elődeinek követője, ám aki már egyértelműen egy másik gondolati univerzum felé mutat. A fejezet kétharmadánál található a *Monadológia* szerzőjének témával kapcsolatos nézeteinek összefoglalása, amely négy nagy definíciót foglal magába. Az első, amely a legalapvetőbb, a központi leibnizi tétel nagy egyszerűséggel történő megfogalmazása: a végtelenről alkotott ideánnak meg kell előznie a végesről alkotott ideánkat, mert az nem megalkotható a végesből. E tételt három definíció fogalmazza újra: A) „A valódi végtelen [...] csak a feltétlenségben van, és megelőz minden összetételt” (*Újabb értekezés* II, xvii). B) Egy Descartes-tól eredő definíció: „Isten tökéletessége előbbi, mint a mi tökéletlenségünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatárolása és tagadása” (AT V, 153). C) A véges ideák végtelenbe növelésének képessége az elmében a végtelen ideájának előzetes meglétéből ered (239skk. o.). E jelentős megalapozó elvek lényege valójában már a fejezet elején megjelennek, amennyiben Leibniz hatalmas művének, úgy tűnik, két központi témája van: a végtelen közvetlen külső észlelése és az az eljárás, amelynek során megalkotjuk az elmében a végtelen ideáját (220. o.). Noha e tanítások kétségkívül újdonsággal és eredetiséggel bírnak, mégis a két nagy előfutárra történő visszautalások által válnak elgondolhatóvá és megértetté. Egyrészt azáltal, hogy a végtelen jelen van az elmében, másrészt pedig az észleléshez fűződő viszonya révén. Descartes számára egyedül Isten végtelen, pozitív ideája pedig az elmében van. Pascal számára a természet végtelen, ezért a végtelen észlelése az érzékeléshez kötődik. Ami pedig Leibnizet illeti, szerinte a végtelen mint minden egyes percepciónk alapja adott, tehát az elme struktúrájának része, észlelése pedig megelőzi és lehetővé teszi a véges észlelését (252. o.). E párhuzamok és összevetések világossá teszik, milyen gazdag és főleg mennyire összetett ez a Leibniz-ről szóló viszonylag rövid fejezet, mivel a Descartes-ban gyökerezettség és a Kant felé mutató közvetlenül vagy közvetve mindvégig jelen van benne. Márpedig, nyilvánvalóan az *Elmélkedések* szerzőjéhez fűződő viszony a legalapvetőbb és leglényegibb. Foglalkozunk hát össze e fejezet bemutatását Pavlovits egy rövid, de kiváló meghatározásával: „Míg Descartes érvét beteljesíthetetlenségi, addig Leibnizét kimeríthetetlenségi érvnek nevezhetnénk” (246. o.).

Végére értem Pavlovits Tamás értekezésének szentelt kritikai értékelésnek. E munka a nyugati gondolkodás három nagy alakját elemzi és hasonlítja össze. Descartes-on alapul, akinek egy figyelemreméltó elemzést szentel. Majd egy rendkívül érdekes kísérlettel folytatódik, amely mégsem nélkülözi a nehézségeket, és amelynek során a szerző Pascalt a Descartes által megkezdett fejlődési vonalba igyekszik integrálni. Majd pedig egy perspektívanyitással zárja a gondolatmenetet, amely Leibniz tanításán alapul. A szegedi egyetemi oktató egy nagyon felkészült filozófiatörténész, aki valódi mélységekbe hatol. Értekezése mindvégig megalapozott filozófiai és meta-filozófiai ismeretekről tanúskodik, de főleg egy olyan fogalmi gondolkodási képességről, amely egy analitikus és spekulatív szövegben fejeződik ki. Olyan filozófiatörténet ez, amely már úton van a történész saját filozófiája felé, és amelyet nagy örömmel olvastam el, és olvastam újra. Végül egy személyes megjegyzéssel zárnám opponensi véleményemet. Én magam is hasonló utat jártam be, de egy lényeges különbséggel. Utolsó filozófiatörténeti művemet 65 évesen, első metafizikai értekezésemet 76 évesen publikáltam. Pavlovits Tamás egy hasonló fejlődésen megy keresztül csak hogy több mint harminc évvel évvel fiatalabban.

Biralatomat a nyilvános vita kituzésének javaslatával fejezem be.

Prof. Emer. Vető Miklós

Az MTA kültagja

Egyetemi tanár, Université de Poitiers