

Boros Gábor
DESCARTES
ÉS A KORAI FELVILÁGOSODÁS



Károli Könyvek

monográfia

Sorozatszerkesztő: Sepsi Enikő

A szerkesztőbizottság tagjai:

Boros Gábor, Bozsonyi Károly, Csanády Márton, Csoma Mózes,
Fabiny Tibor, Furkó Péter, Homicskó Árpád, Jakab Éva, Kendeffy Gábor,
Literáty Zoltán, Pap Ferenc, Stubnya Gusztáv, Tóth J. Zoltán

Boros Gábor

DESCARTES
ÉS A KORAI FELVILÁGOSODÁS



Második, bővített kiadás

Károli Gáspár Református Egyetem • L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2025

Első kiadás: Áron Kiadó, Budapest, 2010
Második, bővített kiadás: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó,
Budapest, 2025

Felelős kiadó:
Gyenes Ádám, a L'Harmattan Kiadó igazgatója és
Trócsányi László, a KRE rektora

Károli Gáspár Református Egyetem
1091 Budapest, Kálvin tér 9.
Telefon: 455-9060

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2025
© L'Harmattan Kiadó, 2025
© Boros Gábor, 2010, 2025

Szakmai lektor: Szalai Judit

Borítókép: ifj. Pierre-Louis Dumesnil: *Krisztina svéd királynő és udvara*,
részlet: A királynő és René Descartes

ISBN 978-963-646-107-2
ISSN 2063-3297

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-70-554-3177
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

TARTALOMJEGYZÉK



Előszó az első kiadáshoz	9
Előszó a második kiadáshoz	11

I. RENÉ DESCARTES

Bevezetés: Descartes, az ambivalenciák filozófusa	15
A filozófus és kora	21
Életút vagy útvesztők?	39
Az első alkotói korszak: 1628–1637	63
<i>Szabályok az értelem vezetésére</i>	63
Metafizikai közbjáték	93
<i>Le monde ou Traité de la lumière</i>	107
<i>Traité de l'homme</i>	123
<i>Értekezés a módszerről, Essais</i>	132
A filozófiai főmű: <i>Elmélkedések az első filozófiáról</i>	183
Exkurzus	207
Exkurzus: az idea	227
Útban a „végleges etika” felé: <i>A filozófia alapelvei és A lélek szenvedélyei</i>	234

II. ESSZÉK

Természet és lélek: a descartes-i perspektíva	253
Kitekintés az „egyszerű természetekre”	258
<i>De civitate amicomum</i> . Morál, politika, vallás	
a Descartes–Erzsébet-levelezésben	268
A levelezés jelentősége a 17. század első felének tudományos életében	268
Történelmi arcképek	271
„Levelek útján filozofálni” (J.-M. Beyssade)	274
Descartes és a politika	290

Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában	307
Ismeretlen Descartes-levél Pfalzi Erzsébet hercegnőhöz – Előszó gyanánt	324
Descartes és a testi szeretet	327
Az emóciók, érzelmi megmozdulások intellektualitása	340
A szeretet/szerelem mint intellektuális emóció	349
<i>Habitudo</i> és perspektíva, Descartes, More, Leibniz	355
Descartes, retorika, humanizmus	369
Az elégtelen, ám elengedhetetlen nyelv: Descartes, Spinoza, Leibniz	382
Vallás, politika, és a filozofálás szabadsága	398
Európa-etűdök: Descartes, Leibniz, XIV. Lajos	407
Descartes és Kant	415
Hume szenvedélyelmélete és a descartes-i örökség	426
Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál	437
Irodalomjegyzék	449

Munkácsy Gyula emlékének

ELŐSZÓ AZ ELSŐ KIADÁSHOZ



Rendhagyó kötetet tart kezében a Kedves Olvasó.¹ Magvát az 1998-ban megjelent *René Descartes* című monográfiám régóta esedékes új kiadása képezi, amelynek szövege csak minimálisan tér el az első kiadásétól: sajtóhibákat javítottam, s néhány túlságosan bonyolult mondatot bontottam részeire. Terjedelmes második rész egészíti azonban ki az első részként közölt monográfiát, amelyben megtalálhatók az utóbbi években született olyan írásaim, amelyek tematikusan továbbviszik a monográfia elemzéseit a korai felvilágosodás irányában. A *Természet és lélek* című írás a természetfogalom változásait vizsgálja a descartes-i gondolkodáson belül, külön hangsúlyt helyezve a 6. elmélkedés elemzésére. Egyértelművé teszi, hogy természet és Isten viszonya a kései Descartes gondolkodásában megelőlegezi azt a teológiai irányú fordulatot, amely a 17. század második felének filozófiáját elkülöníti az első felének gondolkodásától, amelyet mértékadó módon a matematikai-mechanikai tudományokra orientálódó Descartes és Hobbes jelenít meg. A teodíceaprobléma exponálásával a korai felvilágosodás egyik alapvető kérdésére irányítja rá a figyelmet, amely majd Antoine Arnauld, Pierre Bayle, Nicolas Malebranche, Gottfried Wilhelm Leibniz filozófiájának egyik középponti kérdése lesz.² A *De civitate amicorum* című írás egyrészt a levelezésről mint a korszak igen fontos filozófiai műfajáról szól, másrészt azokat a problémákat feszegeti, amelyek majd Leibniznél válnak mélyen filozófiai jelentőségűvé: hogyan képes a gyökeresen új módon gondolkodó filozófus beavatni kortársait eredményeibe? Lehetséges-e valamilyen új típusú tudományos közösség? Van-e más mód a kutatás feltételeinek biztosítására, mint meggyőzni az uralkodókat a „felvilágosítás” elengedhetetlenségéről? Tartalmilag majd ez az írás is érinti a test-lélek problematikát, amelyet a *Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában* elemez részletesebben, valamint a szeretet filozófiájának kérdéseit, amelyekre a *Descartes és a testi szeretet* című tanulmány tér majd

¹ Habár van modellje: Pierre Guenancia dijoni Descartes-kutató *Lire Descartes* (Paris, Gallimard, 2000) című alapvető könyvét követem koncepciómmal.

² Lásd erről Schmal Dániel: *Természet törvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban* című könyvét (Budapest, L'Harmattan, 2006).

vissza. *Descartes, retorika, humanizmus* címen a karteziánus gondolkodás közismert humanista művészet- (az *ars* értelmében) és történelemellenességét teszem vizsgálat tárgyává, láthatóvá téve, hogy végső soron tarthatatlan ez a fajta filozófiai beállítódás. Az *Európa-etűdök: Descartes, Leibniz, XIV. Lajos* című írásban Descartes műveinek, valamint a Leibnizben megtestesülő korai felvilágosodásnak egyes politikafilozófiai aspektusairól esik szó hangsúlyosabban, míg a két záró tanulmány Descartes és a transzcendentális filozófia két alapváltozata közti viszonyral foglalkozik, új nézőpontból vizsgálva a descartes-i énfogalom alapvető jellegzetességeit.

A monográfia először 1998-ban jelent meg az Áron Kiadó „Nagy gondolkodók” sorozatában. A *Természet és lélek. A descartes-i perspektíva* című írás megjelenési helye a *Magyar Filozófiai Szemle* Pléh Csabát köszöntő száma (49. évf., 2005/3, 521–548). A *De civitate amicorum* című tanulmány ment át a legnagyobb változtatásokon, eredetileg a *Test és lélek, morál I, politika, vallás* (Budapest, Osiris, 2000) címen megjelentetett Descartes-válogatáshoz készült utószó volt. A *Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában* című írást a Farkas Katalin és Orthmayr Imre szerkesztette, Kelemen János tiszteletére kiadott *Bölcsélet és analízis* című kötetből (Budapest, ELTE Eötvös, 2003, 229–243) vettem át. A *Descartes és a testi szeretet* a Denis Kambouchnerrel folytatott vita folyamán született, a *Világosság* XLVII. évf. 2006/11–12. számából emeltem át. Ugyancsak a *Világosság*ban jelent meg először a *Descartes, retorika, humanizmus* című írás (XLIV. évf., 2003/11–12, 225–234), továbbá a *Descartes és Kant* (XLV. évf., 2004/10–11–12, 27–35), illetve az *Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál* (XLIV. évf., 2003/7–8, 129–136) a *Magyar Tudomány* (Új folyam II, 2004, 571–577) felkérésére íródott az *Európa-etűdök: Descartes, Leibniz, XIV. Lajos* című írás. Köszönet illeti a kiadókat a közlési jogok átengedéséért.

Külön köszönetem szeretném kifejezni Czinder Antal szobrászművésznek, aki baráti gesztusként tervezte meg a kötet borítóját, valamint az OTKÁ-nak (K 67798) és az MTA II. osztálya Filozófiai Bizottságának a kiadás anyagi támogatásáért.

ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ



Második, bővített kiadásra szántam rá magam sok évvel az első kiadás megjelenését követően. Ennek a felszínen is látható oka az volt, hogy a pályázati kereketek szűkössége csak minimális példány kinyomtatását tette lehetővé, s noha egy idő után megjelent a kötet az online térben is, ez azért még mindig nem ugyanolyan jelenlét, mint amikor levehető a polcra, s bele tud lapozni az ember, megjegyzéseket ír a margóra és a többi.

Az új kiadás komplexebb, egyszersmind fontosabb motívuma röviden így foglalható össze. A kötet kiinduló írása a Descartes-monográfiám volt, amely eredetileg az 1990-es években íródott és jelent meg, amikor még éppen csak elkezdődtek természetessé válni a kapcsolatok a nyugat-európai filozófiai körökkel. A mű feladata volt elindítani az itthoni kutatást azáltal, hogy összefoglalta, amit a francia, német, osztrák, egyesült államokbeli kutatók feltártak az utóbbi évtizedekben. Ezt azonban egyfelől sajátos, a szerző gondolkodásmódját megjelenítő perspektívából kellett tennie, másfelől mégiscsak felvillantva további értelmezési lehetőségeket, gondolkodásra felhívó szálakat a descartes-i filozófiában, illetve annak közvetlen vagy későbbi recepciójában. E feladatát a jelek szerint sikerrel teljesítette, hiszen útjára indított – persze nyilvánvalóan nem egymagában – egy kutatói s olvasói kört, amelynek tagjai már a benne megjelenő eredményekre tudtak építeni, tőlük tudtak elrugaszkodni saját történeti látásmódjuk, filozófiai perspektívájuk kialakítása során. Itt elsősorban is Schmal Dániel, Moldvay Tamás, Pavlovits Tamás, Kékedi Bálint, Czétány György, Tóth István Olivér, Forczek Ákos munkáira gondolok, amelyek ma már megkerülhetetlenek, ha valaki a kora újkor gondolkodásában szeretne elmélyülni.

Ugyanakkor persze magam is folytattam a kutatást, aminek eredményeként születtek meg már azok az esszék is, amelyek a jelen kötet első kiadásában a monográfiához csatlakoztak. A második kiadással mindezek nyomán azért hozakodom elő, mert a mostani helyzetben, amikor már többféle perspektívából közelítünk Descartes-hoz, illetve a korai felvilágosodáshoz sorolható kortársaihoz, szeretném, ha ismét láthatóbbá válna a magamé, vagyis hogy az azóta felvetődött kutatási kérdésekhez hogyan kapcsolhatók a magam elgondolásai, s

talán fordítva is: milyen kutatási kérdések fakadnak a saját elgondolásaimból. Ezért illesztettem további tanulmányokat is az eddigiekhez, amelyek mind egyrészt a magam munkájának folytatását jelentik, másrészt megjelenésükkor ismét csak alapot jelenthettek mások kutatásaihoz. Külön is szeretném megemlíteni *Módszer, metafizika, emóciók: megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában* című könyvemet (Budapest, Akadémiai, 2020), amely a jelen kötetben megkezdett gondolatmenetek folytatásának is tekinthető.

Az egyes írások szövegén lényegileg nem változtattam, csupán elütéseket korrigáltam, illetve – ritkán – stilisztikai módosításokat hajtottam végre. Arra végképp nem volt lehetőségem, hogy az utóbbi egy-két évtized hazai és nemzetközi publikációit beépítsem. A magyar publikációkat igyekeztem bevenni az irodalomjegyzékbe, illetve a Descartes–More-levelezés Schmal Dániel által készített magyar fordítását³ beemeltem a „habitus” leibnizi koncepciójáról szóló írásba, s így jártam el Descartes *A lélek szenvedélyei* című művének részben Gulyás Péterrel közösen készített, illetve Spinoza *Etikájának* általam készített új fordításával is.

³ *A kozmosz, a szellem és az állati lélek. René Descartes és Henry More levelezése*, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 2023.

I.

RENÉ DESCARTES

BEVEZETÉS: DESCARTES, AZ AMBIVALENCIÁK FILOZÓFUSA



A tulajdonképpeni újkori filozófia kezdetét René Descartes működésével szokás összekapcsolni, jóllehet pusztán kronológiailag megelőzik őt más, jellegzetesen újkori filozófiai gondolatmeneteket alkotó filozófusok, mint Francis Bacon vagy Thomas Hobbes. Bacont azonban még talán inkább a reneszánszhoz számítjuk, Hobbest pedig szokás szerint Descartes *Elmélkedései*hez írott ellenvetéseivel „léptetjük be” a filozófia történetébe. Kétségtől nagy szerepet játszik mindebben az új kezdetnek az a senki másnál nem található öntudatos hangsúlyozása, amely Descartes első publikált kötetének, egy esszégyűjteménynek az előszavát – *Értekezés a módszerről* címen vált ismertté – elejétől a végéig áthatja. S noha az előzmények nélküli új kezdet elgondolása a huszadik század első felében meginduló forráskutatás fényében illúzióként vagy legendaként lepleződik le,⁴ az mégis kétségbevonhatatlan, hogy Descartes művében olyasfajta filozófiai fordulat megy végbe, mint amelyet a tudományokban Thomas Kuhn óta paradigmaváltásnak szokás nevezni. A filozófiai gondolkodásnak azok a keretei, a kérdésfeltevésnek az a sajátos módja s a válaszadásnak azok a lehetséges irányai rajzolódnak ki írásaiban, amelyek az őt követő korszakot világosan elkülönítik mind a középkortól, mind a reneszánsztól, s amelyek tartalmazzák azoknak az irányoknak legtöbbszörét, amelyekben a 17–18., sőt még a 19–20. századi filozófia is fejlődött, noha persze nem maguk a descartes-i *válaszok* azok, amik megkérdőjelezetlenül érvényesek maradtak. Husserlt parafrázálva azt mondhatnánk, hogy a posztkartezianus filozófiákat ilyen vagy olyan szempontból újkartezianusnak lehetne nevezni, ha nem volna igaz egyszersmind az is, hogy alig van olyan állítás Descartes műveiben, amelyet akár csak egy valaki is az utódok közül fenntartások nélkül a magáénak vallana. Történetileg s módszertanilag ennek az a következménye, hogy ebben a könyvben Descartes-ot olyan gondolkodóként kísérem meg bemutatni, akinek vitathatatlan nagysága nem egységes rendszert teremtő mun-

⁴ Itt elsősorban E. Gilson és A. Koyré írásaira és kiadványaira kell gondolnunk. Lásd a bibliográfiát.

kásságából fakad, hanem abból, hogy igyekezett végiggondolni és kibékíteni egymással a korában jelenlévő, egymásnak ellentmondó gondolati lehetőségeket. A kibékítés ebben az esetben nem jelent többet, mint a konzisztencia legalább minimális látszatának megteremtését, hogy az egymással ellentétes irányba futó gondolatmenetek legalább szubjektíve elgondolhatók legyenek egy olyan gondolkodó számára, aki a matematikát tekintette mindenfajta tudás mintaképezőnek. Nem véletlen tehát, hogy összehétközési kísérletei aligha győzhették meg még őt magát sem, az őt követő gondolkodókról már nem is beszélve. Ezért van az, hogy az őt közvetlenül követő filozófusok – Spinoza, Locke, Malebranche – egy-egy mozzanatra helyezve a hangsúlyt, a többieket háttérbe szorítva építették át rendszerét, míg a későbbiek – Leibniz, Berkeley, Hume – más hatásokat is befogadva és saját rendszerükbe integrálva közvetetten kapcsolódottak hozzá.

Sokféle Descartes él tehát közöttünk. A fenomenológiának éppúgy megvan a maga Descartes-ja, mint az analitikus filozófiának, a kognitív tudománynak éppúgy, mint a hermeneutikának és az ökológiai mozgalomnak. Az itt megkísérelt történeti bemutatásnak az a feladata, hogy megmutassa a descartes-i gondolkodásnak azokat az aspektusait, amelyek lehetővé teszik ezt a sokrétű recepciót. Ugyanakkor ennél többet is kell adnia: meg kell mutatnia, hogyan kapcsolódik ez a gondolkodás ahhoz a korhoz, amelyben létrejött, s milyen tágabb kulturális hatások alakították Descartes személyiségét. Mert hiszen az, hogy ki milyen gondolati lehetőségeket gondol – vagy ellenkezőleg: nem gondol – végig, mélyen a nem pusztán gondolkodói személyiségétől függ. De számot kell vetnünk legalább nagy vonalakban azzal is, hogy milyen – szűkebb értelemben vett – intellektuális hatások érték, milyen volt kora uralkodó filozófiai felfogása stb. Minderről részletesebben a későbbiekben esik majd szó, itt most három, különböző típusú ambivalenciára utalok, amelyek megnehezítik Descartes történeti bemutatását, illetve amelyekkel számot kell vetnie bárkinek, aki Descartes művét átfogó módon vizsgálja. Először is arról a problémáról van szó, hogy a saját múltra való reflexió két, gyökeresen eltérő módon van jelen azon a két tudományterületen, amely Descartes számára lényegileg egy volt, a mi számunkra azonban éppoly lényegileg különbözőnek látszik: a természettudományokban és a szűkebb értelemben vett filozófiában. Másodszor a személyes – Descartes esetében ellenreformációs keresztény – vallásosság és az újkori tudományfejlődés kettős hatásának nyomon követése, s harmadszor ugyanennek a tudományfejlődésnek és egy meghatározott társadalmi rétegnek a társadalmi szerepvállalás szükségességéről, ill. lehetséges módozatairól vallott fölfogásának ütközése jelent olyan háttérszempontokat, amelyeket időről időre – implicite vagy expliciten – ajánlatos vonatkozásba hozni a tárgyalt filozófémákkal.

Kissé kiélezetten fogalmazva az „egzakt” tudományok, illetve a filozófia történelemhez való viszonyáról azt lehet mondani, hogy míg az előbbiek saját történetüket pusztán valami külsődlegesnek, a tudomány mindenkori legújabb állásához vezető esetleges útnak tekintik, addig a filozófia művelőinek túlnyomó többsége úgy véli, hogy a filozófia történetének alapvető filozófiai jelentősége van. Descartes halála után mármost leltárba vették azokat az iratokat – többnyire vázlatokat, ifjúkori műkezdeményeket –, amelyeket azért vitt magával Stockholmba, hogy ott tovább dolgozzon rajtuk.⁵ Egy rövid pillantást vetve erre a leltárra megbízható keresztmetszetet kapunk Descartes *filozófiai* érdeklődésének fő irányiról. Egyebek mellett a következő címekkel találkozunk e leltárban: *De numeris irrationalibus* (Az irracionális számok), *De Animo* (A lélek), *Praeambula. Initium sapientiae timor Domini* (Előljáróban. A bölcsesség kezdete az istenfélelem), *Metallorum pondera* (A fémek súlya), *Primae cogitationes circa generationem animalium* (Első gondolatok az állatok keletkezéséről), *Remedia et virtus medicamentorum* (Az orvosszerek gyógyereje). Már pusztán az elsőként említett tényállásból, valamint a címek listájából nyilvánvalóan következik az a sajátosság, hogy a Descartes-recepció filozófiai recepció egy olyan filozófiafogalom közegében, amely a lehető legtávolabb áll Descartes saját filozófusi önképétől. Descartes matematikai, fizikai, asztronómiai írásai epizódok az illető tudományok kézikönyveiben, míg a metafizika, az ismeretelmélet, az etika nem mellőzheti mindenkori kutatási tárgyának azt a sajátos megközelítésmódját, amely az ő írásaiból bontakozik ki. Vagyis a jelentős Descartes-interpretációk filozófusok művei, és a szűken vett filozófiai szempont uralkodik bennük, miközben Descartes matematikai és fizikai fejtegetései inkább csak illusztrációul szolgálnak. E sorok írója az utolsó, aki ezt elítélően mondaná. Annyira nem, hogy e könyv éppenséggel újabb példa arra, hogyan jut érvényre a filozófiai nézőpont a matematikai-fizikai nézőpont rovására. Szűkebb értelemben vett filozófiai bevezetést kívánok tehát adni, azzal együtt, hogy utalok majd arra a szerepre is, amelyet a geometriai, aritmetikai s fizikai problémákkal való viaskodás játszott a sajátosan descartes-i filozófiai álláspont kialakulásában.

Vallás és tudomány viszonya e korban sokkal összetettebb annál, mintsem hogy egy bevezető mű érdemben tárgyalhatná. Legalább néhány részproblémát azonban mégis meg kell említeni, hogy láthatóvá váljék a nehézség, amit e két úrnak való engedelmesség jelent. Nyilvánvaló, hogy a 17. század elejére a reformáció okozta krízisen még nem lehetett úrrá lenni, és ez már önmagában is elég földolgoznivalót adott a gondolkodó számára, aki történetesen hívő ember, s hitét gondolkodóként is komolyan akarja venni. Lehetséges-e feltétlen bizonyos-

⁵ Lásd AT X, 5–14.

ság a vallási tudás területén, s ha nem, milyen érvek játszhatnak egyáltalán valamilyen szerepet akkor, amikor dönteni próbálunk az álláspontok vitájában? Minek alapján fogunk dönteni? Kétségtelennek látszik az is, hogy az egyházszakadást követően minden oldalon nagyobb fegyelmet követelnek meg a mindenkori saját álláspont képviselésében, mint korábban, s amellet is szólnak érvek, hogy e fegyelmező bíró egyre inkább a lelkiismeretbe kerül, nem külső instanciaként áll szemben az individuummal. Mindehhez járul még a tudományosság sajátos fejlődése, amely különböző szempontokból összeütközésbe került az egyház(ak) sajátos törekvéseivel. Ez az 1632-es Galilei-perrel Descartes számára is teljesen világossá vált. És újra csak: hogyan dolgozza föl ezt az a tudós gondolkodó, aki úgy véli, természetfölötti kinyilatkoztatáson alapuló hitének is kell legyen szava abban, hogy hogyan magyarázza tudósként a világot. Mi történjék ekkor? A tudós szabjon korlátot kutatásainak ott, ahol a várható eredmény elmentmondani látszik a Biblia valamely, az egyház hivatalos tanítása szerint meghatározott módon értelmezendő, állításának? Vagy mondjon le arról, hogy a vallásnak meghatározó szerepet tulajdonítson a teoretikus világmagyarázatban, s szerepét a praktikus szférára, a morálra és a politikára korlátozza? De a politika játékszabályai igen kevésbé követik a morál útmutatásait, s maga a morál is bizonytalan talajjá válik, amint kilépünk szocializációnk közvetlen közegéből s idegen népek szokásait kezdjük megismerni akár utazásaink, akár olvasmányaink révén. Nyitott kérdések ezek, amelyek ma éppen olyan gyötrően fontosak, mint majd négy évszázaddal ezelőtt.

A harmadik ambivalenciaforrás tűnik talán a legkevésbé jelentősnek, hiszen nem sokaknak adatik meg, hogy közvetlen környezetük elvárásai életpályájukkal kapcsolatban ne ütközzenek valamiképp saját törekvéseikkel. Descartes azonban olyannyira kínzónak érezte ezt az ellentmondást, hogy már a La Flèche-i *collège* elvégzése után, teljesen váratlanul, jogi bakkalaureátust és licenciátust szerzett a poitiers-i egyetemen, s komolyan fontolgatta, hogy a család hagyományát követve közjogi szolgálatba lép.

Minden nehézségnek meg kell oldódnia valamiképp. A módszertani nehézség megoldása maga a könyv, erről nem a szerzőnek kell a továbbiakban beszélnie. A descartes-i életproblémák eközben, egy jól meghatározható eseményig ellentétes irányokba hajszolták a jövőendő filozófust, megakadályozva, hogy meghozza azt a döntést, amely életét egy irányba terelte volna. Ez esemény után a felszínen minden rendeződni látszik, ám a kettősségek beköltöznek a filozófiai gondolatmenetek közé, s ott akadályozzák meg az egységes állásfoglalást. Ez az esemény nem más, mint a nevezetes álmok sora az 1619. november 10-ről 11-re virradó éjszakán, s ami talán mindennél fontosabb, ez álmok Descartes által azon nyomban véghezvitt értelmezése. Az álmok tartalmáról a maguk helyén lesz szó,

most csak annyit szeretnék kiemelni, hogy az *értelmezésben* Descartes saját életét egy szigorúan manicheisztikus perspektívából szemléli. Addigi életét egy gonosz szellem uralma alatt állónak tekinti, míg a további, a végre meghozott döntés utáni élet tervét az igazság kutatásának szentelt élettel az istene előtt is elfogadhatónak tartja. S ez az Istenre való hivatkozás semmiképp sem pusztá retorikai fogás. Nemcsak a végre meghozott döntés utáni fogadalomra kell itt gondolnunk, melyet egy lorettói zárándoklattal néhány év múlva teljesített, hanem a filozófiához kapcsolódó kétfajta célkitűzésre is. Külsődlegesen tekintve egész életében mindig az a cél lebegett szeme előtt, hogy olyan filozófiai rendszert hozzon létre, amely fölválthatja a jezsuita iskolákban oktatott, korabeli kommentároknak megfelelően értelmezett arisztotelészi-tomista filozófiát. Ez motiválta akkor is, amikor megkülönböztetett figyelmet szentelt az „első filozófiája” ellen Arnauld által fölhozott teológiai ellenvetéseknek, akkor is, amikor megírta apologetikus levelét a jezsuiták párizsi tartományi főnökének, s végül akkor is, amikor *A filozófia alapelvei* című mű alakjában olyan könyvet kívánt megjeleníteni, amely alkalmas a tanítás céljaira. Ennél – a mi szempontunkból – lényegesen fontosabb az, hogy e filozofálás voltaképpeni filozófiai célja, a bölcsesség elérése, alig leplezetten egyszersmind az istentől kapott üdvösség értelmében vett boldogság elérését is jelenti. E bevezetőben elég csak azt a néhány sort föl idézni, amelyek Erzsébet, pfalzi hercegnő számára teszik egyértelművé ezt az összefüggést *A filozófia alapelvei* latin kiadásához írott előszóban.

Ámbár azok, akiknek szelleme nem a legkiválóbb, éppoly tökéletesen bölcsek lehetnek, amennyire természetük engedi, s igen kedvessé tehetik magukat isten előtt erényükkel, ha csak mindig szilárd elhatározással teszik mindazt a jót, amire képesek, és nem mulasztanak el semmit, hogy megtanulják azt, amit nem tudnak, mégis azok, akik amellett, hogy állhatatos akarattal igyekeznek a jót tenni, és különös gonddal művelik magukat, még igen kiváló szellemmel is rendelkeznek, kétségkívül magasabb fokára jutnak el a tökéletességnek, mint a többiek.⁶

A harmadikként említett kettősség, filozófia és társadalmi szerepvállalás feszültsége egy azóta már túlságosan is jól ismert és egyoldalúan interpretált feladatkijelölésben oldódik föl: a filozófus célja a természet megismerésével e természet átalakítása kell legyen, annak elősegítése, hogy „urai és birtokosai” legyünk a természetnek, amint ezt az *Értekezés a módszerről* hatodik része megfogalmazza. Ez a cél persze nem az, amit a jogászsághoz esetlegesen kapcsolódó, későbbi politikai aktivitás követelt volna meg tőle. Olyannyira nem, hogy a politikai

⁶ René Descartes: *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest, Osiris, 1996, 22. sk.

aktivitás gondolatát az *Értekezés a módszerről* második részében egyrészt elhárítja önmagától mint filozófustól, másrészt megütközést keltő módon olyan korlátokat állít föl, amelyek csak azok számára engednék meg a politikai szerepvállalást, akik számára ezt születésük vagy vagyoni helyzetük lehetővé teszi. Talán épp a helyi politizálásban éppenséggel nagy szerepet játszó családtól való elhatárolódás belső igénye állíttatja föl vele ezeket a korlátokat, amelyek filozófiai-antropológiai előfeltevéseiből oly kevésbé következnek? Vagy ismét csak a filozófiai nézeteiben rejlő ambivalenciával van dolgunk?

Könyvem tehát történeti bevezetést kíván nyújtani Descartes filozófiájába. Nem próbálok meg rekonstruálni egy ideáltipikus descartes-i filozófiai rendszert, mert azoknak a feszültségeknek, amelyek e „rendszert” a legmélyebb rétegekig áthatják, sokkal jobban megfelel egyfajta genetikus rekonstrukció, amely az egyes alkotói periódusokra jellemző problémafelvetéseket és megoldási kísérleteket elkülönítve mutatja be. Mindazonáltal nem „intellektuális biográfiát” írok. Félő ugyanis, hogy az a csekély terjedelmű tudás, amellyel Descartes ifjúkoráról, családi viszonyairól rendelkezünk, csak felszínes pszichologizálást tenne lehetővé, vagy ha nem, akkor az, amit egy ilyen biográfiával kapnánk, filozófiailag alárendelt jelentőségű volna.⁷

Descartes műveit a rendelkezésre álló magyar fordításokat fölhasználva idézem, ott, ahol szükségesnek látom, módosítva. E fordításokat könyvészeti adataikkal együtt a bibliográfia-részben sorolom föl. Az itt nem szereplő szövegeket saját fordításomban közlöm. Ezek eredetije az Adam–Tannery kiadásban szereplő szöveg, melynek lelőhelyét ezekben az esetekben külön megadom (AT kötetszám, oldalszám) formátumban.

⁷ Stephen Gaukroger intellektuális biográfiája nem cáfolja meg az itt mondottakat. Gaukroger kiváló filozófiatörténész, tudománytörténész és kultúrtörténész egy személyben, s műve ezért nélkülözhetetlen s alapvetően fontos a Descartes-kutatásban. *Ezért* nézzük el neki azt a kissé darabos lélekrajzot, amelyet a mű intellektuális biográfia-rétegében kapunk.

A FILOZÓFUS ÉS KORA



Tekintve, hogy Descartes filozófiájától mára már elválaszthatatlanná vált az „új kezdet” címkéje, fő kérdésünk e fejezetben elkerülhetetlenül arra vonatkozik, mi adja a kérdésfeltevésnek és a válaszkísérleteknek, egyáltalán a módszeres gondolatfűzésnek ezt a szembeötlő újdonságát. Az általános gyakorlatnak megfelelően⁸ kiindulópontunk néhány egészen feltűnő jegy felsorolása lesz, amelyek első pillantásra is jól elkülönítik egymástól a középkori és az újkori – tág értelemben karteziánus – gondolkodást, majd ezt követően azt vizsgáljuk, milyen tekintetben szorul módosításra ez az első pillantásra kapott kép akkor, ha kissé közelebb lépünk tárgyunkhoz, s a közvetlen kultúrtörténeti előzményekre fordítjuk figyelmünket.

A legfeltűnőbb, a két korszak filozofálását elválasztó jegy az uralkodó nyelv megváltozása. Míg a középkori filozófia művelése magától értetődően latin nyelven folyt, addig a hangsúly a 17. századtól kezdődően egyre erőteljesebben átkerül a nemzeti nyelvekre. Francis Bacon és René Descartes, Thomas Hobbes és Baruch Spinoza, John Locke és Nicolas Malebranche számára egyként kényszerítő erővel jelentkezik az igény, hogy az újabb, nem latinista olvasóközönség számára a mindenkori nemzeti nyelven (is) hozzáférhetővé tegyék gondolataikat.⁹ A nemzeti nyelven *is*, mert a nemzeti közönséghez fordulás mellett mindannyian igyekeznek biztosítani annak lehetőségét, hogy a *respublica litterarum* polgárai mindenütt olvashassák és megérthessék gondolataikat. Bacon és Hobbes angolul és latinul egyaránt publikált, Descartes franciául írt műveit lefordították latinra, míg a latinul írottakat franciára. Mint majd később látni fogjuk, Descartes nagyon is tudatában van annak, hogy más-más olvasóközönséghez szól, amikor más-más nyelvet használ: a kifejtés részletessége, stílusa, az érintett tárgykörök

⁸ Ezt a gyakorlatot a következőkben többé-kevésbé F. Copleston S. J. *A History of Philosophy* című, több kiadásban is hozzáférhető monumentális összefoglalása jeleníti meg a 17. századi filozófiával foglalkozó kötetének bevezetésében.

⁹ Descartes esetében ez olvasóközönség tömör jellemzését megtaláljuk Marc Fumaroli következő írásában: *Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode*, in H. Méchoulan (ed.): *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988, 31–46.

mind megváltoznak attól függően, hogy például a metafizikáról a *Discours de la méthode* (Értekezés a módszerről) negyedik részében, illetve a *Meditationes de prima philosophiában* (Elmélkedések az első filozófiáról) ír. Spinoza *Opera posthumája* (Hátrahagyott művek) néhány hónappal később *De nagelate schriften* címen is megjelenik, Locke pedig nemcsak angolul és latinul publikál, hanem franciául is: az emberi értelemről szóló értekezés először franciául jelent meg egy saját maga által tömörített változatban. A század végére a francia nyelv kezdi átvenni a latin szerepét olyannyira, hogy Leibniz számára már mi sem természetesebb, mint hogy franciául írjon – nem igazán kiváló franciasága ellenére is –, az anyanyelvi franciák pedig már nem érznek kényszerítést arra, hogy más nyelven szólaljanak meg. A következő évszázadban, persze, mindez újra megváltozik, de ez már kívül esik vizsgáldásunk horizontján.

A filozófiai művek műfaja is szembeötlően megváltozik. A kommentárok kora lejárt, annak ellenére is, hogy például a jezsuita iskolákban – mint La Flèche-ben, Descartes tanulmányainak színhelyén is – a nagy 17. századi, összefoglaló Arisztotelész-kommentárok komoly súllyal szerepelnek az oktatási programban. De még a skolasztikus metafizika korabeli klasszikus műve, F. Suarez *Disputationes metaphysicae* (A metafizika problémáinak megtárgyalása) című műve is elhagyja a kommentárformát. Önálló értekezések születnek, s ez a szerzői individualitás fölértékelődésének egyik fontos jele. A középkori szerzők életéről legtöbbször vajmi keveset tudunk, a születési időpontot, például, általában csak közelítőleg tudjuk megmondani. Azt, hogy mikor haltak meg, általában tudjuk ugyan, de még egy olyan jelentős szerző esetében is, mint amilyen W. Ockham – akinek pedig az élete sem szűkölködött fordulatokban –, megtörténhet, hogy csak nagyjából tudjuk megmondani, mikortól zárható ki, hogy még élt legyen. A 17. századi gondolkodó élete, ezzel szemben, a nyilvánosság előtt zajlik, nem utolsósorban azért, mert a levelek fontos forrást jelentenek a tanítás értelmezése szempontjából – nagyjából azt a szerepet játsszák, mint a mai folyóirat-tanulmányok –, s nem szokás szigorúan elkülöníteni egymástól a magánjellegű levelezést a filozófiától. Az individualitás fölértékelődésének másik jele a filozófus társadalmi helyzetének megváltozása. Míg a középkori filozófus egyetemen tanít, s általában egy szerzetesrendhez tartozó klerikus, addig a 17. századi filozófus hangsúlyozottan nem kötelezi el magát sem egyetemnek, sem szerzetesrendnek. Descartes ugyan mindvégig gyakorló katolikus marad, de egy túlnyomórészt protestánsok lakta országban él, ami által a vallásosság erőteljesen az egyéni bensőségesség szférájába kerül. Hobbes és Spinoza vallásosságáról pedig a legkevesebb, amit elmondhatunk, hogy nem nagyon felelt meg egyetlen korabeli vallási szervezet normáinak sem. Descartes még abból az – intéciónak csak félig-meddig nevezhető – rendszerből is kizárta magát, amely a 17. század elején

a természetfilozófiai kutatás létfeltétele volt, a patrónusok rendszeréből.¹⁰ A tudósok egy-egy főrangú, befolyásos nemes támogatásával – és sok esetben védőernyője alatt – jutottak hozzá a viszonylag szabad kutatás feltételeihez. Az 1620-as és 30-as években a francia természetfilozófusok fő támogatója Nicolas-Claude Fabri de Peiresc volt, aki egyebek mellett Mersenne körének és különösen Gassendinak a patrónusa volt. Descartes azáltal, hogy a Németalföldön élt, kizárta magát a támogatásnak ebből a közvetlen formájából, s az egyetlen kapocs e rendszerhez a Mersenne-nel folytatott levelezés volt, amelynek ezért is különösen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk. Descartes gyakran ki is fejezi háláját ezért az összekötő tevékenységért leveleiben. A legjobb példa arra, hogyan próbál hasznot húzni a rendszerből Mersenne segítségével, anélkül, hogy maga is beletagozódna, az 1629. október 8-án Mersenne-hez írott levél, amelyben arra kéri, küldené el neki a Frescatiban megfigyelt „hamis napok” (*parhelia*) leírását,¹¹ hogy összevethesse azzal, amelyet Beeckmantól kapott.¹² Az 1630. május 6-i levélből kiderül, hogy itt arról a leírásról van szó, amely Gassendi birtokában volt,¹³ őhöz pedig, másfelől, éppenséggel Peiresc jóvoltából jutott el Rómából.

A megváltozott társadalmi helyzetükkel függ össze az új filozófusok által művelt filozófia deklarált célja. Semmi sem áll tőlük távolabb, mint az, hogy az ember *homo viator* státuszából kiindulva, állandó úton levéséből az „igazi”, nem evilági otthon felé, az evilági ember és a transzcendens, önmagáról az egyház által értelmezett kinyilatkoztatásban hírt adó Isten viszonyára koncentrálnak filozófiát műveljenek. Descartes – a maga egyes részleteket szinte karikatúraszerűen fölnagyító módján – többször kihangsúlyozza, hogy a skolasztikusok pusztán spekulatív filozófiájával szemben ő az evilági életben hasznosítható, „gyakorlati” filozófiát kíván művelni, amelynek egyként része a külső természet átalakításának és az emberi cselekedetek etikai irányításának a programja.

Filozófia és vallás viszonyát alapvetően az eltávolodás jellemzi. A középkori magiszter első feladata a *Biblia* könyveinek értelmezése volt. Efféle törekvéssel a 17. században kifejezetten azoknál a gondolkodóknál *nem* találkozunk, akik minden kétséget kizáróan vallásos emberek voltak: Descartes-nál, Gassendinál. Akiknél pedig valamilyen módon bibliainterpretációval találkozunk, az ő ortodoxiájuk legalábbis megkérdőjelezhető, mint Hobbesé és Spinozáé. A filozófia új témájává vált ezzel szemben a természet magyarázatában és átalakításában nagy sikereket elérő, mai értelemben vett matematika és természettudomány.

¹⁰ Lásd erről Stephen Gaukroger: *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 189. skk.

¹¹ Lásd később, a *Les météores* tárgyalásánál.

¹² AT I, 23.

¹³ Uo., 148.

Az általános megkülönböztető jegyeknek ez a hagyományos felsorolása nagyjából helyesen jellemzi e két korszakot. Mégis, ahhoz, hogy valamivel nagyobb történeti hűséggel beszélhessünk a fejleményekről, ki kell tágítanunk a vizsgálódás horizontját, s a kétosztatú rendszer helyébe a reneszánsz beiktatásával háromosztatút kell állítani. A Descartes-tal kezdődő újkori filozófia ugyanis egyrészt épp annyira elhatárolódik az őt közvetlenül megelőző korszaktól, mint a középkori iskolafilozófiától, s másrészt aligha érthetjük meg Descartes filozófiáját, ha fenntartások nélkül elfogadjuk azt az önképet, melynek lényege, hogy a korábbi gondolkodók segítségével, kizárólag önmagára támaszkodva hozta létre filozófiáját.¹⁴

A késő középkori és reneszánsz filozófiát egyrészt a klasszikus és hellenizmus kori görög filozófia új, az eredeti forrásokra visszamenő, s a kereszténységgel nem feltétlenül összhangot kereső recepciója jellemzi.¹⁵ Ez az új recepció új fordításokban s a szövegek újfajta értelmező megközelítésében jelentkezik, legelőször – kézenfekvő módon – épp Arisztotelész művei kapcsán. Leonardo Bruni (1370–1444) volt az első fordító, aki szakítva a középkori hagyománnyal nem „szóról szóra” akarta fordítani a görög szövegeket latinra, hanem megpróbált a nagyobb értelmi egységekből kiindulva a korábbinál gördülékenyebb, „klasszikus” Arisztotelészt – a morálfilozófiai műveket értve ezen – teremteni. *Vita Aristotelis* című műve egyik kiindulópontja lett annak a reneszánsz értékelésnek, amely elkülöníti egymástól magát Arisztotelészt és „Arisztotelész követőit”. Míg az előbbi Platónnal egyenrangú, nagy filozófusnak tekinti, addig az utóbbiakat önállótlan epigonokként ítéli el. A morálfilozófia mellett a többi arisztotelészi diszciplínához tartozó műveket is lefordítják Bizáncból érkező, de részben már itáliai egyetemeken tanuló szerzők. Az új fordítókhoz új interpretátorok is csatlakoztak, akik nem Averroës, hanem az ókori görög kommentátorok alapján tanították a „humanista” Arisztotelészt, s a latin fordítások mellett az eredeti görög szövegek is megjelentek újszerűen gondozott szövegkiadásokban.

A humanista Arisztotelész-recepciónál is nagyobb jelentőségű volt Platón élesztése Petrarca nyomán, aki Arisztotelésszel szemben őt részesítette előnyben mint olyan filozófust, aki a keresztény teológia szempontjából elfogadhatóbb nézeteket képviselt. A középkorban voltaképp alig állt rendelkezésre néhány

¹⁴ E. Gilson művei voltak az elsők, amelyek ráirányították a figyelmet a descartes-i filozófia középkori gyökereire.

¹⁵ A következőkben mondandókkal kapcsolatban lásd Jill Kraye: *The philosophy of the italian renaissance*, in G. H. R. Parkinson (ed.): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London – New York, Routledge, 1993, 16–69. Stuart Brown: *Renaissance philosophy outside Italy*, in uo., 70–103.

olyan, teljes terjedelemben lefordított dialógus, mint a *Phaidón* és a *Menón*. Bruni újrafordította a *Phaidónt*, ám a *Phaidrosz* és a *Lakoma* fordítása közben olyannyira megzavarták kezdeti lelkesedését a homoszexualitásra tett nyilvánvaló utalások, hogy végül is letett *Az állam* fordításáról, és Arisztotelész követőjévé lett. A keleti és nyugati egyház újraegyesítésére az 1439-es firenzei zsinaton tett utolsó kísérletek közben éles vita folyt Platón és Arisztotelész jelentőségéről, melynek végkicsengését Bessarion bíboros *In calumniatorem Platonis* (Platón rágalalmazói ellen) című vitairata adta meg. Ebben leszögezi, hogy mind Platón, mind Arisztotelész pogány filozófus volt, ám az újplatonikus gyökerű allegorikus interpretáció Platónt közelebb hozza a kereszténységhez, mint amennyire Arisztotelészt lehet. Ennek az álláspontnak a szellemében teszi közzé Marsilio Ficino (1433–1499) az összes dialógus fordítását, mely évszázadokra mérvadó latin fordítássá vált.

Az arisztotelészi és a platóni filozófia mellett a reneszánsz idején újjáéledtek a fő hellenisztikus filozófiai irányzatok is, a sztoicizmus,¹⁶ az epikureizmus¹⁷ és a szkepticizmus.¹⁸ Epikurosz nézetei inkább csak később, Gassendinak az 1640-es években publikált műveivel terjedtek el, a másik két irányzat azonban már korábban is igen nagy szerepet játszott. A sztoikus etika Seneca és Cicero révén a középkorban sem volt ismeretlen, mert a fő pontokon összeegyeztethetőnek tűnt a kereszténység tanításaival. Ezzel szemben a természetfilozófia erőteljesen háttérbe szorult, hiszen a világegyetem organisztikus és determinisztikus szemléletmódja, amely az események láncolatának végső okát nem a gondviselésben, hanem a fátumban találta meg, egy olyan naturalizmusnak szolgálhatott csak alapul, amely az események mozgató elvét a világban magában vélte megtalálhatni. Mersenne köre, s hozzá kapcsolódva Descartes is – mint majd látni fogjuk –, épp ennek a naturalizmusnak a cáfolatát tűzte ki fő filozófiai feladatául. A sztoikus etika krisztianizált változata azonban továbbra is fontos lehetőség volt azok számára, akik filozófiailag igényesen akarták elmélyíteni gondolkodásukat a cselekvés lehetőségeiről. Két szerző tűnik igazán fontosnak a sztoicizmus reneszánsza szempontjából: a flamand Justus Lipsius (1547–1606) és a francia Guillaume du Vair (1556–1621). Lipsius a jezsuiták kölni líceumában nevelkedett, ahonnan – miután apja ellenállása miatt novíciusi álma nem válhatott valóra – a vallási felekezetek iránti közömbösséget és az antik Róma kultúrája iránti

¹⁶ Lásd például Pierre-Francois Moreau (ed.): *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, 1999.

¹⁷ Lásd például Catherine Wilson: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

¹⁸ Lásd például Faragó-Szabó István: *Az újkori szkepticizmus története*, Budapest, Áron, 2005.

vonzódást hozta magával.¹⁹ Első fontos műve az 1574-es Tacitus-kiadás, amely meghatározó jelentőségű filológiai és államelméleti teljesítmény. A sztoikus gondolkodásnak szentelt fő művei a *De constantia* (Az állhatatosság) 1584-ből, illetve a *Physiologia Stoicorum* (A sztoikusok tanítása a fiziológiáról) és a *Manuductio ad stoicam philosophiam* (A sztoikus filozófia kézikönyve), amelyek 1604-ben jelentek meg, s a sztoicizmus ismeretének fő forrását alkották a 17. században. A *Politicorum libri sex* (Hat könyv a politikáról) pedig Nassaui Móríc hadseregreformjának fő ösztönzője és modellje volt, s ennyiben közvetetten Descartes-ra is hatott, hiszen ő – La Flèche után – éppenséggel Nassaui Móríc bredai katonai akadémiáján működött. A krisztianizált sztoicizmus másik fő képviselője ebben az időben Guillaume du Vair volt, akinek fő műve Epiktétosz *Enchiridionjának* általa készített fordítása elé írt *De la philosophie morale des Stoïques* (A sztoikusok morálfilozófiája).²⁰

A sztoicizmusnál is nagyobb hatása volt azonban a minden dogmatikus filozófia ellen irányuló szkeptikus filozófiának, amely a szó szoros értelmében újjáéledt a 15. században, mert a középkorban Augustinusnak a szkepticizmus cáfolatául írt *Contra academicos*ától eltekintve szinte teljesen ismeretlen volt. A fő forrást itt olyan művek – részben bizánci forrásból való – újrafelfedezése jelentette, mint amilyen Cicero *Academicája*, Diogenész Laertiusz *Vita pyrrhonisa* és Sextus Empiricus írásai a „matematikusok” – azaz a „dogmatikusok” – ellen, illetve a pürrhonizmus körvonalairól.²¹ A platóni akadémia késői fejlődésének eredményeképp kialakuló „akadémiai” szkepticizmus²² a feltétlenül bizonyos tudás lehetőségében való, a korban elsősorban a sztoikusok által képviselt hitet elvetve nem vetette el teljes egészében magát a tudás megszerzésére irányuló törekvést is, amennyiben nem kapcsolódik össze azzal a meggyőződéssel, hogy tudásunk valaha is túlmehet azon, ami valószínű. Amit viszont Sextus Empiricus művei tárnak elénk, az a dogmatikusokkal – értsd: sztoikusokkal – és az akadémiai szkeptikusokkal egyaránt szembenálló pürrhonikus szkepticizmus²³ fő

¹⁹ Lipisusról lásd G. Oestreich: *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, különösen 50–60.

²⁰ Az újkori sztoicizmushoz lásd még G. Abel: *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin – New York, De Gruyter, 1978, valamint J. L. Saunders: *Justus Lipsius: The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, Liberal Arts Press, 1955.

²¹ A szkepticizmusról mondtak R. H. Popkin alapvető monográfiáján alapulnak: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1964.

²² Fő képviselői Arkeszilaosz (i. e. 316/315–241/240) és Karneadész (i. e. 214/213–129/128) voltak.

²³ Az irányzat „megalapítását” az i. e. 360–270 közt élő éliszi Pürrhónnak és tanítványának, phleiuszi Timónnak (i. e. 325–235) szokás tulajdonítani. Ebből az időszakból azonban nem maradtak fenn írások, sőt valószínűleg nem is léteztek, mert az alapítók a kételkedést életpraxisként, nem pedig doktrínaként képviselték. Aínészidémóznak (i. e. 100–40) szokás tulajdonítani a „trópusok” első megfogalmazását, vagyis azokat az argumentáció-módozatokat, amelyek elvezetnek az ítélet

értvénytípusainak összefoglalása. Ebben az esetben a cél nem az, hogy létrejöjjön a valószínű emberi ismeretek rendszere, hanem az, hogy bemutassuk minden olyan törekvés hiábavalóságát, amely túl akar jutni az érzékszervi tapasztalat közvetlen tanúságán a megismerés, illetve a természetes ösztönökön a cselekedetek irányítása tekintetében. A cél nem egy *filozófiai álláspont* megalkotása és védelmezése, hanem egyfajta lelki nyugalomé (*ataraxia*), amelyet semmiféle „dogmatikus” tudásigény nem billenthet ki egyensúlyából – olyan sem, amely a fennálló társadalmi berendezkedésre, a törvények érvényességére vonatkozik. Vagyis az adott ország törvényeinek, szokásainak követésénél a szkeptikus nem tud jobbat tanácsolni.

Az első nyugati szerző, akinek művében – még a Sextus-kiadások megindulása előtt²⁴ – fölbukkannak érvek a Francesco Filelfo (1398–1481) által Bizáncból hozott Sextus-művekből, Savonarola követője, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) volt, akinek 1520-ban megjelent *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae* (*A pogány tanítás hiábavalóságának és a keresztény tudomány igazságának vizsgálata*) című műve a szkeptikus érvek segítségével minden világi ismeret, s különösen az Arisztotelész művein alapuló tudományok és filozófia bizonytalanságát, s vele szemben az isteni autoritáson nyugvó keresztény bölcsélet szilárdságát igyekezett bizonyítani. Az a fajta érvelés, mely az egymásnak ellentmondó filozófiai álláspontok hitelrontó hatását állítja előtérbe, Gianfrancesco nagybátyja, Giovanni Pico della Mirandola ellen szól. Giovanni *De ente et uno* (*A létező és az egy*) című művében a kereszténység igazát egyfajta, az ellentéteket kibékítő szinkretizmussal igyekezett bizonyítani, amelyben az igazságtartalommal bíró, de látszólag egymásnak ellentmondó tanítások megtalálják legitimációjukat a keresztény tanítás egy-egy aspektusaként. Arisztotelész és Platón, Averroës és a görög kommentátorok, Aquinói Tamás és Duns Scotus valamint a kabbala mind összeegyeztethető egymással a kereszténységben.

A Gianfrancesco Pico által föllevenített sextusi érvelés Agrippa von Nettesheim (1486–1535) *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio* (*A tudományok és mesterségek bizonytalanságának és hiábavalóságának közér-*

felfüggesztéséhez, az *epoché*hoz. Az alexandriai orvosi körökben támogatásra találó pürrhonizmus egyedül Sextus Empiricus (i. sz. 2. század) műveiben, *A pürrhóni vázlatok* és *A tanítók* (értsd: mindenfajta dogmatikus) *ellen* maradtak fenn. A Descartes-kortárs francia szkeptikus, François de La Mothe Le Vayer nemes egyszerűséggel „az isteni Sextusnak” (*le divin Sexte*) titulálta, Pierre Bayle pedig egyenesen úgy vélte, a modern filozófia kezdete az ő műveinek újrafelfedezése. Lásd Popkin: *The History of Scepticism*, 17.

²⁴ A középkorban gyakorlatilag nem vettek tudomást a pürrhonizmusról, az első kiadás 1562-ben a *Pürrhonizmus vázlat*a latin változata volt Henri Estienne fordításában. 1569-ben adta ki latinul Sextus összes művét Gentian Hervet, míg a görög szövegek csak 1621-ben jelentek meg.

ré tétele) című művében játszik hasonló szerepet: az egyszerű, bibliai kereszténységhez való visszatérés érdekében szkeptikus érvekkel rombolja le a tisztán emberi tudás építményét. Mindazonáltal nem áll meg itt, hanem a Biblia autoritásának rögzítése mellett kinyilvánítja az igazságkeresés szabadságának korlátolatlan követelményét is, noha amit ez a korszak világosan mutatott, az éppen e két igény ambivalens viszonya volt.

Az eddigiek alapján is világosan látszik, hogy a radikálisabb, pürrhonikus szkepszis elsőként a keresztény vallás fideista védelmezőjeként lépett föl. Bonyolultabbá vált a kép a lutheri reformáció megjelenésével. Ettől kezdve a szkeptikus attitűd a hagyományos „katolikus” álláspont, az ellenreformáció egyik fő argumentumának részévé vált. Ennek oka – nagyon leegyszerűsítve – a következő lehetett. Luther (1483–1546) – mint a korabeli értelmiség nagy része – elégedetlen volt a nyugati kereszténységnek azzal az állapotával, amely a skolasztika évszázadai, a reneszánsz pápák tevékenysége és számtalan más összetevő együttes hatására kialakult, s ezt az elégedetlenséget csak ideig-óráig próbálta belső reformokra törekvéssel ellensúlyozni. Végző álláspontja az lett, hogy nem egyes vallási tézisek igazságáról kell vitatkozni, hanem azt a kritériumrendszert kell alapjaiban megváltoztatni, amely hagyományosan egy – vallással kapcsolatos – állítás igazságának, illetve hamisságának eldöntésére szolgált. A *Biblia*, az egyházatyák, a zsinati és pápai állásfoglalások összetett rendszere helyett a szentlélek által közvetlenül megvilágított egyéni lelkiismeret értelmezte *Biblia* legyen az egyetlen kritérium.

Kézenfekvő volt, hogy az ún. „keresztény humanizmus” általános skolasztika-és spekulatívteória-ellenes szkeptikus attitűdjét ettől kezdve nem az egészében tekintett (nyugati) kereszténység védelmében alkalmazzák, hanem az ellenreformációs kereszténység védelmében. Különösen azáltal vált ez kézenfekvővé, hogy Luthernek szükségképp mereven kellett ragaszkodnia a bizonyosság elérhetőségéhez és egyértelműségéhez, mert hiszen aligha lehetett célja az egyházakat, illetve szektákat alapító, önmagára mutató, inspirálnak mondott lelkiismeretek sokaságának a fölszabadítása. Ennyiben Luther kénytelen volt eljátszani a régi játszmában a dogmatikus fél szerepét, az ellenzőknek pedig elég volt a sextusi „kritérium-argumentumra” utalni, amely kimutatja, hogy versengő kritériumok közt nem lehet tisztán racionális érveléssel döntést hozni: egy ilyen döntéshez ugyanis kritériumra volna szükség, ám a vitázó felek éppenséggel a kritérium tekintetében nem tudnak megegyezni. Hogy meg tudjanak egyezni, a kritérium helyességét eldöntő kritériumra volna szükség, ám éppenséggel ebben van a nézeteltérés közöttük: a kritérium kritériumának helyességét is egy meghatározott kritérium alapján kellene eldönteni, de épp e kritérium tekintetében nincs megegyezés, és így tovább, a végtelenig.

A szkeptikus attitűdöt a hagyományos egyházon belül maradás mellett szóló érvként – noha nem kifejezetten a szkeptikus érveket – először Erasmus (1466–1536) alkalmazta a *De libero arbitrio* (*A szabad akarat*) című, Luther ellen írott munkájában. Miután tisztán racionális eszközökkel képtelenek vagyunk dönteni a szabad akarat igen fogós kérdésében, akkor már jobb, ha a hagyomány által valamiképp mégiscsak igazolt egyházi nézetek mellett maradunk. A szkeptikus érvek alkalmazási területének eltolódását az is jól érzékelteti, hogy Sextus műveinek a kiadását is olyan kiadók vállalták magukra, akik az ellenreformáció oldalán álltak.

Ugyancsak az ellenreformációhoz kötődő szkepticizmusnak s másfelől a többé-kevésbé jelenlévő sztoicizmusnak az összeegyeztetése alkotja a Descartes szempontjából legfontosabb három kora újkori szkeptikus szerző, Michel de Montaigne (1533–1592), Pierre Charron (1541–1603)²⁵ és Jean-Pierre Camus (1584–1654)²⁶ célkitűzését – bármennyire igaz is az, hogy a szkepticizmus, kialakulása idején, elsősorban a sztoikus „dogmatizmus” ellen lépett fel. Montaigne több kötetnyi esszéje közül filozófiailag legérdekesebb a *Raymond Sebond apológiája*. Apja kérésére, még ifjúként lefordította franciára Sebondnak a 15. században latinul írt *Theologia naturalis*át (*Természetes teológia*), s mikor később visszatért e műhöz, az apológia nem a „természetes teológia” ügyének védelme lett – ami itt az a tézis, hogy a kereszténység összes hittétele bizonyítható a természetes ész révén –, hanem „védőbeszéd” Sebond mellett. A Sebond által maga elé kitűzött feladat ugyanis Montaigne katolikus fideizmusa értelmében egyszerűen megoldhatatlan. Ebből fakadóan láthatta úgy Montaigne, hogy Sebond megoldása nem nagyon marad el az emberileg egyáltalán lehetségestől: *lényegesen* jobban senki sem tudna érvelni, mert a bizonyosság racionális eszközökkel magában véve elérhetetlen. Az ítélet pürrhonikus felfüggesztését azért javasolja, mert az érzékek megbízhatatlanok, az emberi ész az ember által kiismerhetetlen, ami pedig az erkölcsi meggyőződésekkel, a társadalmi és kulturális beidéződések tömege eleve meghatározza ítéleteinket. Az érzéki ítéletek és a teóriák kontextus-függősége mellett az etikai relativizmus is megjelenik az Új Világról tudósító utazók s az antik szerzők leírásaiban olvasható sokféle erkölcsi szokás

²⁵ Charron az udvari körök által is nagyra becsült hitszónok volt, mikor találkozott Montaigne-nel, s társa lett élete utolsó három esztendejének. Montaigne pürrhonizmusának, a sztoikus etikának és a negatív teológiai hagyományra épülő katolicizmusnak az összeépítését kísérli meg két fő művében, az elsősorban a kálvinizmus ellen írott *Les trois vérités*-ben (*A három igazság*) és filozófiai főművében, a *De la Sagesse*-ben (*A bölcsesség*).

²⁶ Camus 19 évesen írta meg *Essay Sceptique* című írását, amelynek Montaigne-követő formáját később ugyan elítélte, de Montaigne nézeteit később, bellayi püspökként és Szalézi Szent Ferenc titkáráként leélt élete során is nagy becsben tartotta.

összeegyeztethetetlenségének tudatosítása révén. Mint az eddig említett szkeptikus szerzők, Montaigne is a keresztény ideizmus szószólója, ami együtt jár nála a bigott, intoleráns vallásosság elítélésével. Az emberi megismerőképeség korlátozott volta, ami egyrészt a hitre való támaszkodás szükségességét vonja maga után, másrészt a fennálló tekintélyek – törvények, egyházi előírások, szokások – elfogadását is kézenfekvővé teszi, Descartes ideiglenes erkölcsstanának mintája is lehet, habár ez éppen olyan toposz a szkeptikus irányultságú szerzők közt, mint az ideizmus hangoztatása, ami mindig lehet őszinte is, de lehet alkalmas eszköz is a szkeptikus álláspont elfogadtatására.

A szkeptikus álláspont alapvetően más irányú kifejtését találjuk meg Francisco Sanches (1550–1623), Montaigne anyai unokaöccse, Toulouse-ban tanító portugál orvos és filozófus *Quod nihil scitur (Semmit sem tudhatunk)* című művében. Az arisztotelészi, szigorú értelemben vett tudás, a jelenségek szükség-szerű magyarázatának ismerete Istennek van ugyan fenntartva, de ennek hiánya az emberben nem vezet a megismerésre való törekvés föladásához. Sanches olyan módszer keresését javasolja, amely igen valószínű ismeretekhez képes elvezetni bennünket, melyek aztán betöltik megfelelő funkciójukat életünk irányításában. Gassendi és Locke – és az újkori természettudomány nagy részének – valószínűséggel kapcsolatos álláspontja előlegeződik itt meg.

Vajon miközben a nem egyetemi filozófiában ilyen sokrétű útkeresés, addig elhanyagolt források fölfedezése és beépítése folyik a gondolkodásba, a korban igen sokféleképp lekezelt egyetemi filozófusok – „skolasztikusok”, „peripatetikusok”, „pedánsok”, „a filozófusok”, mondja gyakran nem éppen elismerően Descartes – a középkor szellemét és sötétségét adták tovább?

Nem, ez a kérdés, természetesen, a tendenciózus filozófiatörténetírás hamis közhelyét idézi föl, amelynek létrejöttéhez Descartes és a többi nem egyetemi filozófus – kevés, Leibnizhez hasonló kivétellel – nem csekély mértékben járult hozzá. Valójában élénk szellemi élet folyt mind a katolikus, mind pedig a 17. századra már jól kiépült protestáns skolasztikában, mégpedig termékeny kölcsönhatásban a reneszánszsal egyre hangsúlyosabbá váló humanisztikus áramlatokkal. Az egyik legjelentősebb spanyol domonkos teológus, Francisco de Vitoria (1492–1546), aki 1526-tól a Salamancai Egyetem teológia professzora volt, párizsi tartózkodása idején megismerkedett Erasmusszal s más humanista gondolkodókkal, s ez a kapcsolat hatással volt nézeteinek alakulására is. Az ő legjelentősebb teljesítménye a nemzetközi jog megalkotása volt, amelyben bármennyire is arisztotelészi-tomista természetjogi keretben gondolkodott, konklúziói közt mégis olyanok szerepeltek, mint hogy az amerikai indiánok ellen a spanyolok nem viselhettek jogos háborút pusztán vallási különbözőségük okán, vagy, hogy a háborúban a nem harcoló lakosság jogait nem szabad megsérteni s hasonlók.

Spanyol egyetemen ő volt az első, aki Petrus Lombardus szentenciáskönyve helyett Aquinói Tamás *Summa theologiae*-jét vette alapul teológiai előadásaihoz – az itáliai domonkos Tomas Vio Cajetant (1468–1534) követve.²⁷ Vitoria tanítványa volt Francisco Suarez (1548–1617) jezsuita szerzetes, aki – azon túlmenően, hogy a jogelméletben Vitoriához hasonlóan nagy jelentőségű művet alkotott, olyan követőkkel, mint Hugo Grotius – megírta az első szisztematikus, nem kommentárszerű fölépítésű metafizikai művet, a felekezeti hovatartozástól meglehetősen függetlenül, általánosan elterjedt *Disputationes metaphysicae* (*A metafizika problémáinak megtárgyalása*, 1597). A korabeli hivatalos egyetemi filozófiai élet eseményei közül – Descartes szempontjából nézve – még két fontos eseményt kell kiemelni. Az egyik – a keresztény neoplatonizmustól nem független – esemény az V. lateráni zsinat 1513-ban hozott rendelete arról, hogy a keresztény filozófusoknak filozófiai érvekkel kell alátámasztaniuk a lélek halhatatlanságának dogmáját. Ez a zsinati állásfoglalás értelemszerűen megosztotta az általa érintett filozófusokat. A legfontosabb reakció az eleinte Páduában, majd 1512-től Bolognában tanító Pietro Pomponazzi 1516-os *De immortalitate animae* (*A lélek halhatatlansága*) című műve, amely azon az alapon, hogy Arisztotelész úgy véli, a lélek az időben keletkezik, arra a filozófiai álláspontra helyezkedik, hogy a lélek *általában véve* halandó, halhatatlannak pedig csak abban az értelemben mondható, hogy az univerzálék megragadása révén korlátozott módon részesül az anyagtalan szférájából. Ezt a következtetést Pomponazzi valószínű ismeretnek tekinti, amely a filozófia álláspontja a kérdésben, s ez az álláspont fönntartható kell legyen annak ellenére is, hogy másfelől az Istentől inspirált írások feltétlenül bizonyossá teszik a személyes halhatatlanság keresztény tanítását. Vagyis a természetes ész nem megy túl a valószínűség birodalmán, ám ezt a területet meg kell hagyni neki: külső – értsd egyházi – követelmények nem korlátozhatják kutatási szabadságát. Descartes az *Elmélkedések* tulajdonképpeni szövege előtt, a Sorbonne teológiai doktorainak címzett levelében kifejezetten fő motívumaként utal az említett zsinati határozatra, az első kiadás alcíme a lélek halhatatlanságának bizonyítását ígéri, s – mint majd látni fogjuk – Descartes élete két, döntő jelentőségű fordulópontján is állást foglal a filozófiában elérhető feltétlen bizonyosságú tudás mellett, amely a fontos kérdésekben megegyezik a katolikus egyház tanításával. A másik, módszertani szempontból fontos esemény, hogy – egy Arisztotelészre visszanyúló hosszú hagyományra támaszkodva – Jacopo Zabarella (1533–1589), a logika és a természetfilozófia páduai professzora a természettudományokra vonatkozóan megfogalmazta az

²⁷ Lásd Juhász Anikó és Csejtei Dezső könyvét és fordítását: *Amerika felfedezése és az új globális rend*, Gödöllő, Attraktor, 2004.

okozattól az okhoz tartó *resolutio*, és az októl újra az okozathoz tartó *compositio* összekapcsolt alkalmazásának elvét mint olyan módszert, amely biztos tudáshoz vezet. Galilei közvetítésével ez a módszerideál nagy hatást gyakorolt a filozófiai értelemben vett analízis és szintézis módszertanának descartes-i kidolgozására.²⁸ A mai értelemben vett természettudományok fejlődése azonban ennél szélesebb értelemben is óriási hatást gyakorolt a filozófiára. Ennek megértéséhez legelőször is azt kell világosan látnunk, hogy a *mai értelemben vett* természettudományok a 16–17. században még nem *természettudományok* voltak, hanem a minden emberi tudás foglalataként felfogott filozófia részei, azaz „*természetfilozófia*”. Descartes az *Alapelvek* francia kiadásához írott előszóban a következőképp fejezi ki ezt a meggyőződést.

Így az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka.²⁹

Ha a filozófiát így fogjuk föl, akkor a legtermészetesebb módon fog felmerülni az az igény, hogy ha egyszer egyes részterületein feltűnő sikereket ér el, akkor kutatni kezdjük, mi lehet e siker magyarázata, s vajon nem vihető-e át belőle valami a többi részterületre.

De a 16. század nemcsak a reformáció és ellenreformáció kezdődő küzdelmének, s nem is csak a szkepticizmus áttörésének a korszaka, hanem legalább ennyire az alapvető tudományos felfedezéseké is. Kopernikusz már 1514-ben köröztetett kéziratos formában egy ma *Commentariolus* (*Rövid beszámoló*) címen ismeretes művet, amely már tartalmazta az 1543-ban megjelent főmű, a *De revolutionibus orbium caelestium* (*Az égi pályák forgása*) alapgondolatát, hogy ugyanis a világ középpontja a Nap, a Föld pedig kettős mozgást végezve egyrészt egy nap alatt megfordul saját tengelye körül, másrészt egy év alatt, bolygóként megkerüli a Napot.³⁰ Ez az alapvető gondolat – „*revolúció*”, a szó mai értelemben véve – nem csupán egy korábbi szerző, Ptolemaiosz által képviselt tudományos

²⁸ Ez a megjegyzés jelzés is lehet annak érzékeltetésére, hogy az újkori természettudományok kialakulásának az a felfogása, mely radikális szakítást és éles ellentétet lát a késő középkori, skolasztikus természetfilozófia és Kopernikusz, Galilei és mások által véghezvitt „tudományos forradalom” között, szintén a tendenciózus történetírás hamis közhelye.

²⁹ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 16.

³⁰ Lásd G. Molland: „*Science and mathematics from the Renaissance to Descartes*”, in Parkinson: *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, 106–139.

nézet helyesbítése volt, hanem sokkal több ennél. Több, mert a középkori hagyományok folyamányaként a vallásosság nem elsősorban az ember belső ügye, morális jellegű lelkiismereti kérdés volt, hanem olyan végső világértelmezési keret is, amely szétválaszthatatlanul összefonódott azokkal a tudományos nézettekkel, amelyek az adott korban érvényesek voltak, és – vagyis – amelyek a *Biblia* fundamentális állításaival összhangba hozhatók voltak. Egy radikálisan új tudományos eredmény ezért nem a tudós közösség belső ügye volt, hanem kihívás mind az illető tudósok, mind a vallást mint világértelmezési keretet működtető egyházak képviselői számára, hogy megfelelő rugalmasságról téve tanúbizonyságot leválasszák a régi, érvénytelenné váló nézetet a keretről, s az újat állítsák a helyébe. Vagy: hogy egyáltalában megszüntessék a vallásnak a tudományos eredményeket integráló természetét. Ez azonban roppant nehéz feladat volt, mert – mint legalábbis Kuhn óta tudjuk – egy gyökeresen új természettudományos eredmény igazolása több síkon zajló, összetett feladat, s ráadásul már az illető tudományos közösségen belül lefolytatott vitákban sem feltétlenül a „tisztán” tudományos érvek és szempontok a mérvadók. Vagyis messze nem a tudomány mártírjai és egy javíthatatlanul merev intézmény viszonyáról van szó.

A 16. században, és éppen Kopernikusz kapcsán, a tudományos közösség jóvoltából felszínre került egy sajátos igazolási kísérlet, amely részben tekinthető a tudomány feladatáról és működésmódjáról alkotott, tisztán „tudományelméleti” álláspontnak, de olyasminek is, ami megelőlegezi a filozófia „kopernikuszinak” nevezett kanti fordulatát. Az 1543-as Kopernikusz-műhöz a kiadó, Andreas Osiander (1498–1552) váratlanul írt egy előszót, amelyben megtaláljuk a tudomány később ún. „instrumentalista” felfogásának csíráját.

Mert a csillagász voltaképpen hivatása az, hogy az égi mozgások históriáját lelkiismeretes és pontos megfigyelések alapján összeállítsa, majd ezt követően megtalálja okaikat vagy – ha az igazi okokat nem találhatja – az okokra vonatkozó hipotéziseket gondoljon ki és állítson össze, amelyekből mint alapokból kiindulva ezeket a mozgásokat a geometria törvényei szerint – mind a jövőre, mind a múltra nézve – helyesen kiszámíthatjuk. [...] Ugyanis nem követelmény, hogy ezek a hipotézisek igazak, vagy akár csak valószínűek legyenek, hanem már az is elég, ha a megfigyelésekkel megegyező számítást eredményeznek.³¹

³¹ Karl von Meyenn (ed.): *Triumph und Krise der Mechanik. Ein Lesebuch zur Geschichte der Physik*, München, Pieper, 1990, 125. Saját fordításom – BG.

Ezek a sorok egyfelől nyilvánvalóan azért íródtak, hogy lehetővé tegyék mind a tudós, mind az egyház számára az újabb eredmények konfliktusmentes feldolgozását. Ez azonban csak az érem egyik oldala: a másik a filozófia belső, öntörvényű fejlődésének egy új szakaszára világít rá. Észre kell ugyanis vennünk, hogy az Osiander által javasolt tudományfelfogás háttérét az az igyekezet alkotja, hogy az illető tudományos elmélet igazolásához ne kelljen az elméletet összehasonlítani azzal, ahogyan a dolgok „a valóságban”, az elmén kívüli világban vannak. Vagyis olyan igazolási módot kell megadni, amely nem követeli meg, hogy a tudós magának vindikálja azt a képességet, hogy egyszerre lássa az elméletét felépítő ideákat és azokat az elmén kívüli dolgokat, amelyeket az ideák megjelenítenek számára. De miért fontos ez egyáltalán?

A késő középkori filozófia Ockhammel kezdődő fejleménye volt, hogy sajátos értelmezést nyert a korábban is ismert megkülönböztetés Isten rendfenntartó hatalma (*potentia ordinata*) és feltétlen hatalma között (*potentia absoluta*).³² A rendfenntartó hatalom működése eredményezi, hogy világunk úgy működik, ahogyan a teremtéssel meghatározott rend megköveteli. A feltétlen hatalom az isteni mindenhatóság (*omnipotentia*) filozófiai megfogalmazása: Isten számára mindenkor lehetséges kell legyen, hogy megváltoztassa a világ rendjét alkotó törvényeit, nem „kötik” korábbi döntései, még akkor sem, ha ténylegesen sohasem alkalmazná is ezt a *potentia absolutát*. Ez az elgondolás több tekintetben is azt vonja maga után, hogy a világi történések eredendően kontingensek: alapvetően minden törvénykijelentés olyan kondicionális utótagjaként értendő, melynek előtagja a *stante divino praecepto* tétel: „amennyiben az isteni elhatározások továbbra is fennállnak”. Az etika síkján ez azt vonja maga után, hogy sohasem lehetünk teljesen bizonyosak abban, hogy akár az isteni parancsolatoknak a legmesszebbmenőkig megfelelő életvitel is maga után vonja-e az üdvösség értelmében vett boldogságot (nem a földi életre szóló jutalomról van tehát szó, hanem a földi gyötrelmekért kompenzációként elérendő mennyei üdvösségről). Ellenkező esetben ugyanis mintegy „adósunkká” tennénk Istent, aki pedig „senkinek sem adója”. A bennünket most még ennél is jobban foglalkoztató megismerésméleti síkon abból kell kiindulni, hogy a megismert dolog s e dolog ideája két teljesen különböző dolog. Ám a kontingenciát teljes mértékben kizáró, szükségszerű állítás csak az lehet, amelynek tagadása ellentmondást foglal magában, ellentmondás pedig csak egy dologra vonatkozó állítások között állhat fenn. Ezért semmiféle ellentmondást nem foglal magában az az állítás, mely szerint az a dolog, amely egy téglatest alakú, téglából készült, öt méter magas, barna színű

³² Erről valamelyest részletesebben lásd Boros Gábor: Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal, *Holmi*, V. évf., 1993/1, 81–97.

stb. épületről bennem lévő ideának az elmémen kívül megfelel, híjával van e tulajdonságok némelyikének, vagy akár mindegyikének is. Sőt logikailag még az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs a külvilágban efféle dolog. Az idea és az általa megjelenített dolog két különböző, egymástól független létező. Az isteni transzcendencia – ebben az értelmezésben – nem azt jelenti, hogy Isten a teremtést követően minden kapcsolatot megszakított a világgal, s a véges okok működésének terepévé változtatta. Az Isten és a véges okok közti viszony annak a két embernek a viszonyához hasonlatos, akik közül az egyik, de csak az egyik, magában is el tudná végezni azt a munkát, amelyet – valamilyen okból kifolyólag mégis – ketten végeznek el. *Stante divino praecepto*, tehát a világ normális működését feltételezve, a megismerés során mindig úgy jön létre egy dologi idea, hogy az illető véges dolog és Isten együtt működik: létezik a dolog, s tulajdonságai is többé-kevésbé hűen jelennek meg az ideában, annak megfelelően, ahogyan a megismerés külső körülményei lehetővé teszik. De *mindig lehetséges*, hogy csak Isten, egyedül, működik, s hoz létre az elmében egy dologi ideát, miközben teljesen egyetlen dolog sincs jelen, sőt talán még külső világ sincsen.³³ Ez a gondolatmenet azonban semmiképp sem arra való, hogy a mindennapi életben gyanakvóvá tegyen bennünket a külső tárgyak létezését illetően. Az érvelés célja annak kimutatása, hogy a megismerés közvetlen tárgya nem a külső dolog, amelyet megismerni vélünk, hanem az elménkben lévő idea. Ekkor azonban az a fundamentális jelentőségű kérdés merül fel, hogy milyen elvi alapon vonatkozathatjuk tudományos elméleteinket a külső világra, s különösen azokban az esetekben, amikor az elmélet olyan jelenségekről tesz állításokat, amelyek megfigyelhetetlenek, vagy amikor állításai a normális érzékszervi tapasztalatoknak ellentmondani látszanak (mint, például, amikor egy elmélet azt állítja, hogy a föld, amelyen állunk, mozog). Erre a kérdésre válaszolhatjuk azt, hogy azoknak a számításoknak alapján, amelyekkel sikeresen határoztuk meg később bekövetkező események lefolyását, illetve sikeresen értelmeztünk múltbelieket. Ez, általános irányát tekintve, a mai értelemben vett természettudós válasza lehet, amelyet Osiander idézett előszavában látunk körvonalazódní. De ez a válasz azzal jár, hogy az elméleteknek a többé-kevésbé igazolt hipotézisek státuszát juttatja, a feltétlenül bizonyos elmélet megalkotásáról pedig lemond. Ezt a lehetőséget csak olyan metafizikai elmélet képes biztosítani, amely valamilyen garanciát ad ideáinknak a külső dolgokkal való megfelelésére, elméleteink törvénykijelentéseinek a természetben ténylegesen érvényesülő törvényekkel való

³³ Arról, hogy milyen szemantikai fordulat ment végbe ezzel a teológiai-metafizikai fordulattal együtt, lásd Klima Gyula: Szent Tamás és a démon című írását in Altrichter Ferenc – Szécsényi Tibor (szerk.): *A filozófiai realizmus védhetősége*, Budapest, ELTE BTK Tudományfilozófiai Munkabizottsága, 1994, 180–212.

megegyezésére, még abban az esetben is, ha megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák, s nem tételezzük föl magunkról, hogy képesek vagyunk külső szemlélőként összehasonlítani egymással ideáinkat és az általuk megjelenített külső dolgokat. Ez az a feladat, amelyet a tudományoknak a sajátosan újkori körülmények közt végbemenő fejlődése a filozófia számára kijelölt, s ez az a két fő válaszlehetőség, amely a 17. században megjelent. Az a tézis, hogy megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák, olyan mértékben áthatja az egész ekkori gondolkodást, hogy a hagyományosan ellentétes táborokba sorolt gondolkodókat is egyesíti, mint például Descartes-ot és Locke-ot. W. Röd nyomán³⁴ szokás ezt a tézist „ideisztikus előfeltevésnek” nevezni. De nemcsak ez a szigorú tudományosság felé közelítő kérdés foglalkoztatja a gondolkodókat, hanem az a kérdés is, amelyet az isteni *potentia absoluta* működésmódja kapcsán elsőként vetettünk föl, az élet morális vezetésének a kérdése. Hogyan érhetjük el a boldogságot ebben az életben, s mi a viszonya ennek ahhoz az üdvösséghez, amelyet nem evilági ígéretként szokás számontartani. Milyen szerep jut e kétféle boldogság elérésében a filozófiának? Miként kell újragondolnunk e kettősséget a vallások „pürrhonikus válságának”³⁵ hatására?

Összefoglalóan, tézisszerűen, a következőket mondhatjuk el a 17. századi filozófia „új kezdetéről”, apróbb módosításokat hajtva végre az első pillantásra feltáruló képen.

1. A latinról a nemzeti nyelvre való váltás kétségkívül végbement, ám ez – a filozófiára jellemző módon – nem egy folyamatot lezáró végeredményként, hanem feladatként: hiszen meg kellett teremteni azt a kommunikációs közeget, amely képes a „tudósok köztársaságának” különböző anyanyelvű tagjai közötti közvetítésre. Kezdetben a még mindig latinra fordított írások jelentik ezt a közeget – Spinoza például a *Leviatán* latin kiadását használja –, később a francia nyelv jelenti a művelt világhoz tartozást, miközben egyrészt fokozatosan előtérbe kerül egy mesterséges fogalomnyelv kidolgozásának szükségessége, másrészt a fordítás mint a kultúrák közti közvetítés kivételes eseményei helyébe lép az általános nyelvtanulási hajlam, ami a nemzeti nyelvek dezintegrációs hatásának legalábbis hosszú időre szóló győzelmét jelzi.

2. Az individualitás csakugyan hangsúlyosabbá válik, ám e tekintetben fontos elválasztani egymástól az individualizmus *retorikáját* az individuum filozófiai súlyának kérdésétől. A wittgensteini kép, a létrát ellökő ember képe, aki már följutott a vágott csúcsra, nagyon is jól illik a kérdéses gondolkodókra, akik

³⁴ Vö. Módszer és metafizika Descartes-nál című írását in Röd: *Hagyomány és újtás a filozófiában a XVII. századtól napjainkig*, ford. Boros Gábor et al., Budapest, Áron, 2003, 173–202.

³⁵ Richard Popkin kifejezése.

mind vagy abból indultak ki, hogy az emberi elme preformációja minden egyes emberben egyforma, vagy abból, hogy az érzékszervek azonos felépítése mindenki számára egyformán behatárolttá teszi a lehetséges megismerés körét, illetve módozatait.

3. A „spekulatív”, a nem evilágira összpontosító „iskolafilozófia” helyett a tudás – evilági – gyakorlati alkalmazhatóságának követelménye kerül előtérbe. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a filozófus önmagát és művét ne tekintette volna sajátos értelemben vett közvetítőnek a tisztán evilági jólét és az e fölött álló boldogság között – amelyet, persze, nem ritkán immanens fenoménként ragad meg.

4. Jól kivehető egyfajta eloldódás a teológiától, amely nem annyira isten *kiszorítását* jelenti a filozófia „szótárából”, mint inkább olyan filozófiai istenfogalom *megkonstruálását*, amely tisztán filozófiai célok megvalósítására készül, s amely egyre távolabb kerül bármely hagyományos európai vallás istenfogalmától.

5. A filozófia, másfelől, egyre inkább a rohamosan fejlődő matematikai természettudományok hatása alá kerül, éspedig két értelemben:

- a) a módszertani reflexió középponti kérdése „matematikai” módszer kialakítása a filozófia olyan, az egzaktságtól első látásra távol eső területein is, mint a metafizika és az etika.
- b) A második értelemben a feladat kijelöléséről beszélhetünk: hogyan lehetséges igaz ismeretünk a valóságról, ha egyszer – a részben az új csillagászati elméletek instrumentalista értelmezése által motivált – „ideisztikus előfeltevés” kimondja, megismerésünk közvetlen tárgyai az ideák. Vagyis, egyrészt, létezik-e az elménktől független külső – elsősorban testi – valóság, s másrészt mi az igaz idea kritériuma.

6. Ez utóbbi, kettős kérdésfeltevés kialakulását döntően három tényező befolyásolta: a *potentia Dei ordinata*, ill. *absoluta* ockhami megkülönböztetésében benne rejlő szkeptikus elem, Sextus Empiricusnak, a pürrhonikus szkepticizmus „rendszerezőjének” fölbukkanása a 15–16. században, valamint reformáció és ellenreformáció vitája.

7. Végző soron elmondhatjuk, hogy a filozófiának a matematika befolyása alatt álló, a mai értelemben vett természettudományokat felölelő része egyre nagyobb eredményeket ér el, miközben az embernek a világegyetemen belül elfoglalt helyzetét tekintve egyre fokozódó zavarodottságnak lehetünk tanúi.³⁶

8. A korszak filozófiai újdonságához hozzátartozik csaknem valamennyi ókori filozófiai irányzat újjáéledése. A humanizmus kerete az újplatonizmus, a ter-

³⁶ Lásd ezzel kapcsolatban Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című írását (Budapest, Atlantisz, 1998).

mészertfilozófia fejlődése újarisztotelianus motívumokból táplálkozik, amiként a politikai gondolkodás machiavellista fordulatát is az arisztotelészi politikafilozófia eredeti intencióihoz való visszatérés készíti elő az Ockham-kortárs Páduai Marsilius *Defensor pacis* (*A béke védelmezője*) című művében. Az újsztoicizmus nemcsak etikai alaporientációt jelent, hanem a metafizikai irányvételre is hatással van mind a tekintetben, hogy a fundamentumot gyakran a gondolkodó én bensőségében keresik, mind abban, hogy a világegyetem – gyakran organicisztikus metaforákban kibomló – rendbe szerveződik, persze domináns módon „másodlagosan”: nem magában véve illeti meg ez a rendezettség, hanem az emberi szubjektum rendalkotása révén.

9. A döntően gyakorlati orientáltságú filozófia számára alapvető jelentőségű a morális értékek radikálisan újfajta genealógiájának lehetősége Machiavellinél: az értékek transzcendens megalapozását evilági megalapozás váltja fel: az – épp most kitüntetetté váló – emberi szubjektumba helyeződik a „moralitás forrása”, akár az ember sajátos megismerő tevékenységébe, akár társadalmasodásának keretfeltételeibe helyezzük azokat.

10. A brit filozófia későbbi, sajátos fejlődése számára döntő jelentőségű F. Baconnak az induktív metodológiára és az experimentális tudományok szervezett intézményére vonatkozó javaslata. Az előítéletek helyesbítésének programja is megfogalmazódik nála, aminek hatására csaknem minden utána következő filozófus első feladatának azt tartja, hogy meghatározza és helyesbítse az emberi megismerést gúzsba kötő legfőbb előítéletet. Descartes szerint ez az idea-tárgy viszony közvetlen, fizikai okságra és hasonlóságra építő elmélete, Spinozánál az egész természet működésének teleologikus értelmezése, Locke-nál a velünk született ideák tana vagy éppen – Berkeley-nál – az absztrakt általános ideákról szóló locke-i tanítás.

ÉLETÚT VAGY ÚTVESZTŐK?



Kevés biztos adatunk van Descartes gyermekéveiről és ifjúkoráról.³⁷ Biztosan tudjuk, hogy 1596. március 31-én született a Touraine megyében fekvő La Haye-ban (ma Descartes a település neve), anyai nagyanyja házában. A család Poitou megyéből származott, ezért találkozunk Descartes neve mellett gyakran – például Beeckman naplójegyzeteiben – a „Picto” névvel, amely „Poitouból valót” jelent. Az apa, az orvosi családból származó Joachim Descartes tanácsos volt Bretagne *parlement*-jában, ami azt is jelentette, hogy az év jelentős részét – többek közt René születésének időszakát is – Rennes-ben töltötte. A kereskedő- és politikuscsaládból származó anyja, Jeanne Brochard 1597-ben, a következő gyermek születésekor, meghalt. Renét 1600-ig, apja újabb házasságáig egy dajka nevelte, ezután pedig anyai nagyanyjához, Jeanne Sainhez került. Megoszlanak a vélemények arról, hogy mikor kezdte meg tanulmányait a IV. Henrik által 1604-ben alapított La Flèche-i *collège*-ben, amely az ellenreformáció és egyszerűsödő központosított királyi hatalom megszilárdításának egyik legfontosabb intézményének, a jezsuita iskolák rendszerének annyira kitüntetett figyelemmel kezelt egysége volt, hogy IV. Henrik halála után szívét háromnapos gyászünnepesség keretében éppen La Flèche kápolnájában helyezték el.³⁸ Ami Descartes tanulmányainak kezdetét illeti, G. Rodis-Lewis adata, 1607 látszik a legvalószínűbbnek, noha vannak, akik 1606-ot adják meg, sőt Baillet úgy tudja, hogy 1604-ben, vagyis abban az évben, amelyben a *collège*-t megnyitották, már oda-került. Ez utóbbi nézet azonban nyilvánvalóan téves. Descartes részben az iskola akkori igazgatójához, Etienne Charlet atyához fűződő rokoni kapcsolata,

³⁷ Legfontosabb forrásaink a következők: Adrien Baillet: *La vie de M. Descartes*, 2 köt., Paris, D. Horthemels, 1690, amely nemcsak az életrajz szempontjából fontos – habár gyakran kétes értékű –, Charles Adam: *Vie et oeuvre de Descartes. Etude historique*, Paris, 1912. (Az AT 12. kötete.) Geneviève Rodis-Lewis: René Descartes, in Jean-Pierre Schobinger (ed.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 2. Frankreich und Niederlande*, Erster Halbband, Basel, Schwabe & Co. AG, 1993, 284–291, valamint Gaukroger: *Descartes*.

³⁸ La Flèche jelentőségéről, a jezsuita curriculumról, nevelési módszerekről stb. lásd Gaukroger: *Descartes*, 32–67.

részen betegségre való öröklött hajlama,³⁹ részben pedig kiváló szellemi képességei okán privilegizált diák volt: többek közt megengedték, hogy reggelente tovább maradjon az ágyban, mint a többiek. A *collège* olyan intézmény volt, amely teljes egészében magára vette a bentlakó gyermekek és ifjak nevelésének gondját: az első években évente egyszer, egy hónapra hagyhatták el az intézetet, a későbbi évfolyamokban pedig már csak egy hétre. A *curriculumot* a jezsuita rend 1599-ben véglegesített *Ratio studiorum*a alapján alakították ki, amelynek megfelelően a tanításnak négy formája volt: a *lectio*, a *repetitiones*, a *sabbatinae disputationes* és a *menstruae disputationes*. A *lectio* egy szöveg felolvasásából s a kapcsolódó kommentár diktálásából állt, amelynek végén azonban volt idő a diákok kérdéseinek megválaszolására is (amennyire ez, persze, 150–200 fős osztálylétszámnál egyáltalán lehetséges). A *repetitiones* minden nap délutánján zajlottak, amikor is tehetségesebb hallgatók vezetésével az aznapi *lectio* nehezebb részleteit beszélték meg. Szombatonként tartották a *sabbatina disputationi*ókat egy-egy tanár jelenlétében, nagyjából a középkori egyetemi *disputationi*ók mintájára, s ugyanígy zajlottak a havonta egyszer megtartott *menstrua disputationi*ók is.

A nyolc esztendei képzés két nagyobb részre oszlott: az ötéves alapképzésre és a hároméves filozófia *curriculum*ra. Az első év előkészítő jellegű volt, a következő három évben a grammatika, az utolsó esztendőben pedig a retorika állt a középpontban. Ez azt jelentette, hogy a diákok kiváló latin és meglehetősen jó görög nyelvtudásra tettek szert, és megismerkedtek a klasszikus irodalom nagy részével is, még ha csak kivonatos formában is. Nem szabad lebecsülni ezt az ötéves időszakot, hiszen a latintudásnak ebben az időszakban egészen más jelentősége volt, mint más korokban: ha két diákot azon kaptak rajta, hogy nem latinul, hanem az anyanyelvükön beszélgettek, büntetés járt, hiszen a nemzeti nyelvek a reformáció nyelvei voltak.

Az első öt év után a diákok többsége elhagyta az intézetet. Ez a képzés már följogosította őket arra is, hogy valamely egyetem orvosi vagy teológiai karán folytassák tanulmányaikat, de arra is, hogy adminisztratív pályára lépjenek. Descartes azonban folytatta tanulmányait a filozófiai képzéssel, amelynek három esztendeje a következőképp oszlott meg: az első év a dialektika tanulmányozá-

³⁹ Egy 1645. májusi vagy júniusi, Erzsébet hercegnőnek írott levelében említi Descartes, hogy száraz köhögést és sápadtságot örökölt *születése után néhány nappal meghalt anyjától*, ami miatt az orvosok azt gondolták róla, hogy ő maga is fiatalon fog meghalni (AT IV, 220–221). Mivel, mint már említettem, az anya valójában egy esztendővel később, a következő gyermek születésekor halt meg, fölmerül a kérdés, miért eleveníti föl itt Descartes a valóságtól eltérően a történeteket. Rodis-Lewis szerint Descartes egyszerűen rosszul tudta a dolgot (Schobinger: *Grundriss*, 284), ám én ezt Gaukrogerrel együtt (Gaukroger: *Descartes*, 15. skk.) fölöttébb valószínűtlennek tartom, s inkább tudatos ferdtést, e mögött pedig pszichológiai motívumokat sejtetek.

sával telt, a második év fő tárgya a természetfilozófia, melléktárgya a matematika volt, míg az utolsó év fő tárgya a metafizika, melléktárgya pedig az etika volt. Minden tárgy tanításának kiindulópontja Arisztotelész volt, ám ez már a középkortól kezdve alig jelentett valamit, mert a fő kérdés az, hogy milyen kommentárookra épült az oktatás. A dialektika (azaz a logika) oktatásában két kortárs jezsuita szerző, Fonseca és Toletus írásai játszottak nagy szerepet, amiként a mértékadó jezsuita Arisztotelész-értelmezés kialakításában nagy szerepet játszó vaskos coimbrai kommentár is az ő művükre épült. Amit Descartes innen megtanulhatott, az elsősorban a logika pszichologisztikus felfogása volt, amely a későbbi karteziánus „logikát” – a mai formális felfogással szemben – ténylegesen mindig is jellemezte.

A természetfilozófia arisztotelészi eredetű, La Flèche-ben tanított változatában érdemes megemlíteni egy olyan jegyet, amely gyökeresen eltér a későbbi, karteziánus megközelítéstől. Arisztotelész a teoretikus tudást fizikára, matematikára és első filozófiára osztja föl, ahol is az egyik nemhez tartozó alapelvek nem alkalmazhatók a fennmaradó nemekben. Vagyis például a fizika jelenségeit nem magyarázhatjuk kvantitatív módon. A Baillet-nál és Beeckman naplóiban fennmaradt első descartes-i alapgondolatok viszont éppenséggel egy matematikai fizika irányába mutatnak.

Matematikán a középkori *quadrivium*nak megfelelően aritmetikát, geometriát, zenetudományt és csillagászatot értettek, amelyet a jezsuita *collège*-ekben Clavius tankönyvei alapján tanítottak. Descartes még az 1619-es jegyzeteiben is az ő nehezkesebb jelölésrendszerét használja, mert még nem ismeri Viète újabb, a későbbi fejlődés irányába mutató jelölésrendszerét.⁴⁰ A matematika, egyáltalában véve, különleges jelentőségű volt Descartes számára már ebben az időben is. Amikor ugyanis később, a módszerről szóló értekezésben azt olvassuk tanulóéveiről, hogy „láttam, hogy nem becsülnek kevesebbre tanuló társaimnál, pedig ezek között voltak már olyanok, akiket tanítóink utódjainak szántak”,⁴¹ akkor itt valószínűleg nem Descartes általános értelemben vett kiemelkedő képességeiről van szó, s még csak nem is filozófiai téren tanúsított előmeneteléről, hanem arról, hogy a korábban említett *repetitio*k során a nehezebben érthető *matematikai* fejtegetések magyarázatával bírta őt meg Jean François atya, ottani matematikatanára.⁴² Mindazonáltal a matematikához való viszonya ambivalens volt. Egyrészt minden bizonnyal „különös öröm[e] telt a matematikában okoskodá-

⁴⁰ Vö. Ch. Adam jegyzetét a Beeckmanhoz írt 1619. március 26-i levélhez, in AT X, 156.

⁴¹ Descartes: *Értekezés a módszerről*, ford. Boros Gábor, Budapest, Ikon, 1992, 17.

⁴² Lásd az Introductiont G. Rodis-Lewis *Le développement de la pensée de Descartes* című kötetéhez (Paris, Vrin, 1997, különösen 4.), valamint ugyanebben a kötetben a *Descartes et les mathématiques au collège* című tanulmányt (11–35).

sainak bizonyossága és evidenciája miatt”,⁴³ másrészt valamifajta hiányérzet maradt benne amiatt, hogy a matematikával mindig csak mint alkalmazott tudománnyal találkozott. Márpedig ez épp a jezsuita iskolák egyik legfontosabb sajátossága volt, hogy nagy súlyt helyeztek a mérnöki tudományok oktatására. S Descartes, végső soron, e tudományokhoz sem viszonyult egyértelműen ellenségesen, hiszen – mint később látni fogjuk – a kertépítészet korabeli újdonságai, a hidraulikus szerkezetekkel működtetett különféle figurák stb., maradandó lelkesedéssel töltötték el, s az is kétségtelen, hogy 1618-ban azért ment el – katolikusként – Nassaui Móríc, vagyis egy protestáns fejedelem bredai katonai iskolájába, hogy az alkalmazott matematika egy újabb ágát, az erődítmények építésének tudományát elsajátítsa. Ám az is újra és újra nyilvánvalóvá válik, hogy kevésnek látta e tudományokat az alapjukul szolgáló matematika teherbíró képességéhez mérten: „csodálkoztam, hogy noha [a matematika] alapjai olyan szilárdak és erősek, mégsem építettek rá valami magasabbat”.⁴⁴

Az utolsó évben – vagyis Descartes számára 1613–14-ben – a fő tárgy a metafizika, a melléktárgy pedig az etika volt. A metafizikához kapcsolódó kommentárok ismét csak kortárs szerzőktől – Suáreztól, Fonsecától és Toletustól – valók voltak, míg az etika oktatásának egyik ága az Aquinói Tamás *Summa theologiae*jében található moráleteológia, a másik pedig a jezsuitákra jellemző, Pascal által a *Vidéki levelekben* (*Lettres provinciales*) erősen bírált kazuisztika volt. A kazuisztika eredetileg a *casus conscientiae*, „lelkiismereti kérdések” kezelésének olyan módoszata volt, amely megtiltotta, hogy morális problémákat egyszerűen általános törvények aleseteként próbáljanak megoldani. Ennek a morálfilozófiának eredete a sztoikusokig nyúlik vissza, fő képviselője később Cicero volt, a jezsuiták fő autoritása pedig e téren Toletus *Summa Casuum Conscientiae* című 1569-es műve volt. La Flèche-sel kapcsolatban megjegyzésre érdemes még, hogy Descartes a későbbiekben is megkülönböztetett figyelemmel fordult itteni tanáraihoz, mint például Étienne Noël atyához, aki a filozófiai tárgyakat oktatta az ő évfolyamában.

Descartes 1614-ben hagyta el La Flèche-t, hogy családja nyomására jogi diplomát szerezzen a Poitiers-i Egyetemen. Mielőtt azonban Poitiers-be ment volna, Baillet szerint néhány hónapot a Párizs melletti Saint-Germain-en-Lay-ben töltött, ami, ha igaz, egyik forrása lehet a hidraulikus és mechanikus szerkezetek iránti descartes-i vonzódásnak, hiszen a Francini testvérek épp akkortájt fejezték be a királynő számára tervezett királyi kert kialakítását, amelyben zenélő, táncoló, mindenféle mozgást végző automaták voltak láthatók. Az a valamilyen

⁴³ Descartes: *Értekezés*, 20.

⁴⁴ Uo.

szinten Descartes-tól eredeztethető, a *Traité de l'homme*-ban (*Értekezés az emberről*) olvasható elgondolás, hogy az állatok automaták volnának, talán épp az itt látottak alapján kezdett érlelődni benne. 1616. november 6-án és 10-én tette le Poitiers-ben a jogi bakkalaureátussághoz s licenciátushoz szükséges vizsgákat, s egy Baillet által említett, 1625. júniusában apjához írott levél tanúsága szerint egészen addig foglalkoztatta a jogi pálya mint életút. Baillet szerint tárgyalásokat folytatott arról, mennyibe kerülne a châtellerault-i *lieutenant-general* állása, s igen elhidegült viszonyuk ellenére még apja véleményét is ki akarta kérni, vajon nem késő-e huszonkilenc évesen közszolgálatba lépni. Részben barátai unszolására, részben mert néhány nappal lekészte Párizsban az apjával való találkozást, végül Párizsban maradt, s nem törődött tovább az állással, ám az mégis sokat elárul az életkezdés nehézségeiről, hogy hét évvel a Beeckmannal való találkozás és hat évvel a nevezetes álmok után még mindig fölmerülhetett benne a filozófusitól tökéletesen idegen pálya választásának lehetősége.⁴⁵

1618 nyarán Bredába megy, ahol a spanyolok elleni függetlenségi háború kiemelkedő hadvezére, Nassaui Móric katonai iskolájában egy újabb alkalmazott matematikai ágat, a hadmérnökséget tanulmányozza. Nassaui Móric serege azért különösen fontos, mert ő az, aki először vezeti be seregszervezési elvként a katonai fegyelemnek azt az átfogó koncepcióját, amelyet Lipsius a *Politicorum Libri Sex* (*Hat könyv a politikáról*) című művében javasol. 1618. november 10-én egy táblára flamand nyelven írt matematikai feladatot tűztek ki, amelyet Descartes is meg akart oldani. Mivel nem nagyon értette a nyelvet, a hozzá legközelebb állóhoz fordult, magyarázná el neki latinul vagy franciául a feladatot. Akit megszólított, nem volt más, mint Isaac Beeckman, aki nemcsak az egyetlen volt Bredában, aki Descartes-tal latinul tudott társalogni, hanem ő volt az, aki már e találkozást jóval megelőzően is fizikai problémák matematikai eszközökkel történő megoldásának lehetőségét kutatta. Beeckman figyelmének középpontjában, persze, nem tisztán teoretikus problémák álltak, hanem az a gyakorlati alkalmazások érdekében kifejlesztett mechanika, amelynek Németalföldön már nagy hagyománya volt. Beeckman alapállását két fő tézis határozta meg, az egyik szerint a makromechanikai jelenségek magyarázatát mikromechanikai szinten kell keresni, amelyen a makroszinthez hasonló jelenségek játszódnak le, vagyis – egyszerűen szólva – elemi anyagi részecskékre ható nyomás idéz elő különféle mozgásokat. A mechanikus számára megengedhetetlen, hogy teleologikus folyamatokra, okkult minőségekre vagy anyagtalan okokra hivatkozzon a mechanikai jelenségek magyarázatakor. A másik fő tézis pedig az volt, hogy e magyarázatoknak megjeleníthetőknek kell lenniük, éspedig mind a saját képze-

⁴⁵ Vö. Baillet: *La vie I*, 129–130.

letünkben, hogy igazán megértsük az okok működését, mind mások képzeletében, hogy lehetséges legyen a tudás továbbadása. Minden bizonnyal ez utóbbi tézis vezetett el a mechanika és a geometria összekapcsolásának gondolatához.⁴⁶

Descartes és Beeckman hét hónapot töltött el Bredában egymás társaságában. E rövid idő alatt mély barátság szövődött közöttük, Descartes pedig döntő indítatást kapott arra, hogy természetfilozófiai vizsgálódásait alapvetően új irányba terelje. „Ez a Poitouból való [Descartes] sok jezsuitát s más tudós és művelt embert ismer. Mégis azt állítja, hogy rajtam kívül még egyetlen emberrel sem találkozott, aki azon a módon folytatja vizsgálódásait, amelyen én merészelek, s aki teljesen átgondoltan kapcsolja össze a fizikát a matematikával. S én sem beszéltem még soha senkivel rajta kívül, aki efféle vizsgálódásokat folytatott volna.”⁴⁷ Beeckman naplóbejegyzése világosan megfogalmazza kapcsolatuk jellegét. Két fiatal emberről van szó – hiszen Beeckman csak hét esztendővel idősebb Descartes-nál –, akik közül az egyik – Beeckman – a fizika felől, a másik – Descartes – a matematika felől közelítette meg közös tárgyukat, a matematikai fizikát. S noha mindketten tanultak valamit a másiktól, Descartes elragadtatott hangvételű levelekben olyannyira Beeckman tanítványának tüntette föl önmagát, hogy Baillet Beeckmant egyenesen Descartes-nál harminc évvel idősebb öregemberként ábrázolja, az irodalomban pedig szokássá vált Descartes „inaskodásáról” beszélni Beeckman mellett („*apprenticeship with Beeckman*” – Gaukroger). A legnevezetesebb levélrészlet abból az időből, amikor Beeckman már elhagyta Bredát, Descartes pedig sikertelenül próbálja őt személyesen fölkeresni, a következő: [miután leírja, hogy nagy kerülővel kíván eljutni a bajor udvarba]

Ha valahol hosszabb ideig fogok tartózkodni, ahogyan tenni remélek, megígérem, hogy azon nyomban ismét belekezek a mechanika vagy a geometria tanulmányozásába, téged pedig tanulmányaim előmozdítójaként s igazi szerzőjeként (*primum authorem*) öllelek majd át. Mert valójában egyedül te vagy az, aki a szunnyadozót fölébresztetted, s az emlékezetemből szinte már kihullott műveltséget visszahoztad belé, s a komoly foglalatosságokat kerülő elmét (*ingenium*) a jó irányba visszavezetted.⁴⁸

⁴⁶ Vö. Gaukroger: *Descartes*, 69–73, valamint az ott hivatkozott tanulmányokat: Klaas van Berkel: A note on Rudolphus Snellius and the early History of Mathematics, in Leiden in C. Hay (ed.): *Mathematics from Manuscript to Print, 1300–1600*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 156–161; J. A. Schuster: *Descartes and the Scientific Revolution – 1618–34: An Interpretation*, Ph.D. diss., Princeton, 1977; Klaas van Berkel: Beeckman, Descartes et la philosophie physico-mathématique, *Archives de philosophie* vol. 46, 1983, 620–626; Uő: *Isaac Beeckman (1588–1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam, Rodopi, 1983.

⁴⁷ AT X, 52.

⁴⁸ AT X, 162–163.

Beeckman addigi élettörténete egyébként éppoly kevésbé sejteti a komoly tudóst, mint Descartes-é. Az, amit a „fiziko-matematikáról” gondol, nem egyetemi bölcsesség, hanem egy autodidakta sajátos vizsgálódásainak ez eredménye. Teológiát tanult Leidenben 1607–1610 között, ám gyertyaöntésből és sörfőzdékhez vezető vízvezetékek lefektetéséből élt. Közvetlenül a Descartes-tal való találkozást megelőzően szerzett orvosi diplomát Caenban, de élete során sohasem gyakorolta az orvosi hivatást. Elválásuk után kezdetben az utrechti latin iskola tanára volt, majd 1627-től 1637-ben bekövetkezett haláláig a dordrechti latin iskola igazgatójaként működött. Mindaz, ami élete során komolyabban foglalkoztatta, belekerült naplójába, amely 1878-ban bukkant föl újra Middelbourban, szülővárosában. Az Adam–Tannery kiadás X. kötetében publikálták először azokat a részleteket e naplóból, amelyek a Descartes-tal való találkozásra és későbbi kapcsolatukra vonatkoznak. Nemcsak az általában Beeckman által fölvetett és Descartes által megoldott feladatokkal találkozunk itt, hanem Descartes első önálló művének, a *Compendium musicae*nek (*Zenatudományi kézikönyv*) a másolatával is, amelyet Descartes 1619 januárjában adott át Beeckmannak újévi ajándékként, anélkül, hogy magának is megtartott volna egy példányt belőle. 1629-ben kérte s végül kapta vissza Descartes, miután híresztelések jutottak el hozzá arról, hogy Beeckman állítólag sajátjaként adja tovább az ott olvasottakat. Így kerülhetett be a Stockholmban elkészített jegyzékbe, s így jelenhetett meg közvetlenül Descartes halála után, 1650-ben.

A zenét mindketten *zenatudományként* fogták föl, egyrészt a tág értelemben vett matematika részeként – amennyiben a hangok közti viszonyok geometriailag modellálhatók –, másrészt fizikai feladatként, melyben megmagyarázandó, hogyan keletkeznek hangok a húrok rezgéséből stb. Egyikük sem volt gyakorló zenész. Beeckman már korábban, a tízes évek elején kidolgozott egy korpuszku-láris elméletet a hangok keletkezéséről, 1614 táján pedig elsőként adott geometriai bizonyítást a fordított arányosságról, amely a húr hossza és e húr megpendítéskor keletkező rezgés frekvenciája között áll fenn. Descartes háttere a La Flèche-beli matematikaoktatás zeneelméleti része volt, amely Giossefo Zarlino *Istituzioni harmoniche* című, 1558-as értekezésére épült. A *Compendium* volta-képp egy „zenearitmetikai” mű abban az értelemben, hogy a hangok keletkezésének fizikai elméletét tudatosan kiiktatja a tárgyalásból: „Ugyanis a hang minőségéről, arról, hogy milyen testből és milyen módon jön létre, a fizikában kell beszélni.”⁴⁹ A *Compendium* elsősorban arányokat vizsgál, és pedig azt, hogy milyen módon kell aránylaniuk egymáshoz a megszólaló hangoknak ahhoz, hogy érzékeinket gyönyörködtessék. Ennek megállapítása során egyrészt érzékeink

⁴⁹ AT X, 89.

természetére kell ügyelni, amelyek ugyanis csak akkor képesek gyönyörködni valamiben, ha nem kell túlságosan nagy erőfeszítést tenniük. Egy forma, például, nem lehet túl bonyolult, a hangok között pedig nem lehet túl nagy különbség. A descartes-i gondolkodás további fejlődése szempontjából ezen a ponton találkoznak egy érdekes gondolatmenettel: a hangok egymáshoz való viszonya „aritmetikai arányosság kell legyen, nem pedig geometriai”. Aritmetikai egy „arányosság” – mai nyelven inkább „haladvány” – akkor, ha a mindenkori következő számhoz úgy jutunk el, hogy az előző számhoz mindig azonos mennyiséget adunk hozzá (1, 3, 5, 7, ...). Geometriai az „arányosság” akkor, ha a mindenkori következő számhoz a megelőzőnek mindig azonos szorzóval való szorzásával jutunk (1, 2, 4, 8, 16, ...). Ami a mi szempontunkból érdekes, az egyrészt maga a követelmény, hogy a viszonyokat képesek legyünk mintegy egyetlen pillantással átlátni. Ez kétségtávol az *intuitus* fogalmának a *Szabályok az értelem vezetésére* című műben játszott középponti szerepe felé mutat előre.⁵⁰ Ezen túlmenően, a descartes-i példa (1. ábra [AT X, 92.]) számomra



1. ábra

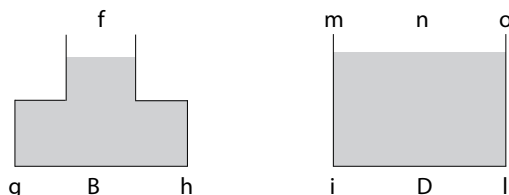
azt a követelményt sugallja, hogy egy olyan viszonytól, amely geometriailag, mintegy a képzelet által elének tárt képen elvégzett szerkesztés alapján válhat csak világossá (hogy ti. AB szakaszban két egységnyi, BC szakaszban pedig három egységnyi hosszúság foglaltatik) olyan, tisztán aritmetikai viszonyra menjünk vissza, amely a képzelet minden segítsége nélkül, tisztán értelmileg megragadható. Ha pedig ez így van, akkor itt annak a descartes-i teoremaának a csírájával van dolgunk, amely legtisztábban az *Elmélkedések az első filozófiáról* hatodik részének elején bontakozik majd ki (erről lásd később). Egészében véve a *Compendium* egy késői példája a zeneelmélet matematikára való redukciójának, amelynek legfontosabb képviselője Zarlino említett értekezése. E redukció annyit jelent, hogy minden hangot egy számmal próbálunk helyettesíteni, amely azt adja meg, hogy egy 540 egyenlő részre osztott húrt az egyik végétől számítva hányadik résznél kell lefogni ahhoz, hogy az illető hang szólaljon meg. Ez azt jelenti, hogy minél magasabb a szám, annál mélyebb a hang, az 540-es pedig

⁵⁰ Lásd még Gaukroger: *Descartes*, 76.

valamennyi hangot magában foglalja épp úgy, ahogyan a teljes húr magában foglalja azokat a húrszakaszokat, amelyek a magasabb hangokat adják ki. Ez a fajta tisztán aritmetikai alapú zeneelmélet természetesen igen sok megoldatlan kérdést vet föl, s épp ezért a zeneelmélet fő áramlata – épp Beeckmannel kezdődően – egy inkább fizikai megalapozású elméletet próbált meg kidolgozni.

A matematikára épülő *Compendium* – annak ellenére, hogy szerzője Beeckmannak ajánlotta – valójában keveset mutat Beeckman hatásából, ami éppenséggel matematika és fizika összekapcsolását jelenti. Ez nem is véletlen, hiszen bizonyos, hogy Descartes már a találkozásukat megelőző időben elkezdett dolgozni rajta. A „fiziko-matematika” kezdeti szempontjából fontosabbak azok a feladatmegoldások, amelyeket Beeckman naplójában rögzített. Az első, amellyel – mint Gaukroger véli – Descartes Beeckmant akarta próbára tenni, valójában szofizma: Descartes állítása szerint be lehet bizonyítani, hogy voltaképp nem léteznek szögek.⁵¹ Ám a két legfontosabb feladat világosan mutatja, milyen módon gondolkodtak ez idő tájt a fizika és a matematika összekapcsolásáról. Az egyikben az a kérdés, miért gyorsul folyamatosan a légüres térben eső kő. Az itteni argumentációnak az az érdekessége, hogy Descartes amaz *impetus*-elmélet talaján értelmezi a feladatot, amelyet Arisztotelész *Fizikájának* La Flèche-ben tanulmányozott kommentárjai, Toletus és a coimbrai kommentár, egyfajta módosított arisztotelizmusként adtak elő. Beeckman ezzel szemben, távol bármiféle arisztotelizmustól, a maga korpuszkuális elméletének keretében értelmezte a feladatot. Descartes későbbi gondolati fejlődése szempontjából a második feladatnak van nagyobb jelentősége. Itt – más, számunkra kisebb jelentőségű kérdések tárgyalása mellett – arról a paradoxonról van szó, amelynek alapján működnek azok a hidraulikus kerti szerkezetek, amelyeket Descartes akár Saint-Germain-en-Lay-ben, akár máshol megcsodálhatott: a valamely folyadék által a tartóedény aljára kifejtett összenyomás sokkal nagyobb a folyadék súlyánál. Ha veszünk két edényt, amelyeknek alapja egyforma hosszúságú s magasságuk is azonos, térfogatuk azonban különböző, s föltöltjük őket folyadékkal – az egyszerűség kedvéért, s Descartes-ot követve – vízzel, akkor azt tapasztaljuk, hogy a két edény alapjára gyakorolt nyomás egyenlő, noha a két víztömeg súlya korántsem az. Descartes a jelenséget azon a geometriai-fizikai módon próbálja értelmezni, amely a későbbi természetfilozófiai írásaiban igen nagy szerepet játszik majd, s eközben újraértelmezi az erő, a mozgás és a súly viszonyára vonatkozó elgondolásokat. Ennek fényében csekély jelentősége van annak a ténynek, hogy maga a bizonyításmenet nem állja meg a helyét.

⁵¹ *Angulum nullum esse male probavit Des Cartes* – írja naplójába 1618. november 11-én, vagyis az első találkozást követő napon Beeckman. AT X, 46–47, vö. Gaukroger: *Descartes*, 68–69.



2. ábra

A második ábra (AT X, 69) Descartes átfogóbb ábrájának egy részletét mutatja: B és D edény térfogata különböző, alapjuk és magasságuk azonos. Descartes döntő újítása a korábbi magyarázatokkal szemben⁵² az, hogy úgy próbál magyarázatot adni a paradoxonra, hogy a makroszkopikus szintről mikroszkopikus szintre helyezi át a problémát, s a nyomást és a súlyt mozgásként, a mozgást pedig elemi mozgási tendenciaként értelmezi. Ez világosan kiderül a mechanika azon alapelveiből, amelyeket a megoldás előtt posztulátumokként rögzít.

[A]hhoz, hogy megértsük, mit jelent a *súly* szó [*verbum gravitare*], arra kell gondolnunk [*fingendum est*], hogy a súlyosnak mondott test lefelé mozog, s e lefelé mozgó testet a mozgás első pillanatában [*in primo instanti motus*] kell tekinteni. Azt az erőt nevezük ugyanis súlynak, amely a testet a mozgás első pillanatában meglöki [*impellitur*]. [...] Azt az erőt nevezzük ugyanis súlyosságnak [*gravitatio*], amellyel a súlyos test a hozzá legközelebb eső felszint nyomja. [...] Harmadszor, a mozgás amaz imaginárius kezdetében meg kell még említenünk a gyorsaság imaginábilis kezdetét [*initium imaginabile celeritatis*], amellyel a súlyos testek részei lefelé mozognak; mert ez nem kevésbé járul hozzá a súlyossághoz, mint magának a testnek a tömege [*quantitas*]. például, ha egy vízatomban kétszer olyan gyors lefelé irányuló mozgási tendencia volna [*descensus sit*], mint két másik atomban, akkor amaz egyedüli atom kétszer olyan súlyos lesz, mint a két másik.⁵³

Vagyis egyrészt a víz súlyát nem úgy határozza meg, hogy az edény és a víz együttes súlyából kivonja az edény súlyát, hanem mikroszkopikus szinten definiálja újra: a súlyt arra az erőre vezeti vissza, amellyel a vízmolekulák mozogni kezdenének imaginárius mozgásukban. Imaginárius ez a mozgás, mert arra utal, hogy a vízmolekulák lefelé mozognának, ha az edény alja nem állná útjukat. Ez azonban Descartes számára elegendő ahhoz, hogy a vízmolekulákat imaginári-

⁵² Mindenekelőtt Simon Stevin 1586-ban megjelent *De Beghinselen des Waterwichts* (A hidrosztatika elemei) című írására kell gondolni. Modern kiadás: E. J. Dijksterhuis et al. (ed., transl.): *The Principal Works of Simon Stevin*, vol. I., Amsterdam, C. V. Swets & Seitzinger, 1955.

⁵³ AT X, 68.

us mozgásban lévőnek tekintse. Másrészt a súlyt, vagyis a test mozgását az első pillanatban elindító erőt két faktor függvényében határozza meg, a test tömege és gyorsasága eredőjeként. Mindezek fényében a bizonyítandó állítás úgy fogalmazandó meg, hogy az erő az edények aljának minden pontján egyenlő, vagyis, ha két egyenlő alapterületű edényünk van, akkor az egész alapterületre ható erő mindkét esetben egyenlő. E fizikai jellegű, explicit előfeltevéseken túlmenően Descartes „bizonyítása” még azon az implicit előfeltevésen nyugszik, hogy a mozgási tendenciák geometriai egyenesekként jeleníthetők meg. A bizonyítás ugyanis csak akkor működik, ha a vízfelszín minden pontját összeköti egy vonal az alap minden pontjával, s ezt a vonalat – amely a mozgási tendencia továbbhaladását jelzi pontról pontra – geometriai egyenesként kell fölfogni.

Azt állítom, hogy mindezeket a pontokat (g, B, h; I, d, l) egyenlő erő nyomja, mivel egyazon hosszúságú, imaginárius vízvonalak nyomják őket, ti. az edény tetejéről az aljáig húzódó vonalak. Az fg vonalat pedig nem tekinthetjük hosszabbnak, mint az fB-t vagy a többit, mert a g pontot azokkal a részeivel, amelyek révén elhajlik és hosszabb, nem nyomja, hanem csak azokkal, amelyekkel lefelé törekszik, márpedig ezek tekintetében egyenlő valamennyi többi vonallal.⁵⁴

Descartes ezek után hallgatólagosan előfeltételezi, hogy a D edény felszíne háromszorosa a B edény felszínének, aminek megfelelően, voltaképp tetszőleges f pontból háromszor akkora erőnek kell kiindulnia, mint az m, n, o pontok bármelyikéből, ha azt akarjuk, hogy a B edény aljának összes pontjára gyakorolt nyomás egyenlő legyen a D edény aljának összes pontjára gyakorolt nyomással. Ugyanakkor azt is föl kell tételezni, hogy abban a pillanatban, amelyben az edény alja nem tartóztatná föl f pont, illetve m, n, o pontok mozgási tendenciáját, az f pont háromszor olyan gyorsan mozogna, mint az m, n, o pontok bármelyike, hiszen – az explicit előfeltevések értelmében – az egyenlő tömeget a sebesség növelésével kell ellensúlyozni, ha egyszer a súlyt a tömeg és a sebesség függvényeként határoztuk meg.

Azon túlmenően, hogy a „hidrosztatikai kéziratból” világosan kitűnik Descartes arra irányuló törekvése, hogy matematikailag kezelhető formát adjon a fizikai feladatoknak, két érdekes vonás figyelhető meg e rövid feladatmegoldásban. Az egyik az, hogy a súlyosság mögött föltárt mozgási tendenciát Descartes egy-egy pontra vetítve geometriai vonalként jeleníti meg, s a megoldást a továbbiakban e vonalak elemzése adja. A második pedig az, hogy a víz, vagyis a folyadék egyszerre két, jól elkülönülő részre bomlik. Egyrészt az a vonal, amelyben a felszín

⁵⁴ AT X, 70.

pontjai tendenciaszerűen haladnak, a hipotézis értelmében légüres tér, amelyben a pontok a szabadesés értelmében mozognak. Ezzel szemben a folyadéknak az a része, amely körülveszi e légüres „csövet”, a hipotézis értelmében tökéletesen szilárd kell legyen. Vagyis a geometriai kezelésmód fizikailag egy részecskének egy légüres csőben való szabadesését követeli meg, amely követelmény a D edény és a B edény fB vonala esetében még teljesülni is látszik, ám az fg és az fh vonalak esetében már semmiképp. Vagyis ameddig nem kapunk dinamikai magyarázatot a szabadeséstől eltérő mozgásokra – vagyis az f pontnak az fg és fh vonalak mentén történő mozgására –, addig a „bizonyítás” épp a paradoxon megvilágításával marad adósunk.⁵⁵

Ugyanabban az időben, amikor Descartes geometria és fizika összekapcsolásával próbál eljutni a „fiziko-matematikához”, geometria és aritmetika összekapcsolása is fontos felfedezésekhez vezet el, olyan célkitűzésekhez, amelyek érett gondolkodását is befolyásolják majd. A Beeckmanhoz 1619. március 26-án írott levélben beszámol egy, a geometriai szerkesztéseknél használatos különleges körző kialakítása során tett fölfedezéseiről. Egyrészt arról számol be barátjának, hogy képes egy adott szöget bármennyi egyenlő részre fölosztani, másrészt pedig arról, hogy utat talált három különböző típusú harmadfokú egyenlet megoldásához.⁵⁶ Ezt követően bejelenti, mi az a legfőbb cél, amely ebben az időben foglalkoztatja. „[H]ogy mármost teljességgel föltárjam Neked, mi foglalkoztat, hát nem Lullus *Ars brevis*-ét, hanem egy teljesen új tudományt szeretnék tárgyalni, amellyel általában véve megoldható volna minden olyan kérdés, amely a mennyiség bármilyen fajtájában, akár a folytonos, akár a diszkrét mennyiségekkel kapcsolatban föltehető.”⁵⁷ Ez a lehetőség, hogy ti. megalkotható volna az a tudomány, amelynek keretében minden, a mennyiségekkel kapcsolatban föltehető kérdés megválaszolható volna, ez alkotja azoknak a törekvéseknek az alapját, amelyek a *mathesis universalis*⁵⁸ címen kerülnek előtérbe Descartes korai írásában, általában gyakorlati geometriai segédeszközök megalkotásával kapcsolatban. Így a most idézett Beeckman-levél jelzésének kibontása az ugyanebből az időből származó, Leibniz-kéziratokban megőrződött gondolatokban található,⁵⁹ me-

⁵⁵ Részletesebb tárgyalást lásd Gaukroger: *Descartes*, 84–89; John A. Schuster: *Descartes' mathesis universalis*: 1619–1628, in S. Gaukroger (ed.): *Descartes; Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex – New Jersey, The Harvester Press – Barnes and Nobel Books, 1980, 48–49, valamint Schuster: *Descartes and the Scientific Revolution*.

⁵⁶ AT X, 154–155.

⁵⁷ AT X, 156–157.

⁵⁸ A *mathesis universalis* kifejezésnek is hosszú előtörténete van. A XVII. században elsősorban Adrianus Romanus, belga matematikus *Apologia pro Archimede* című 1597-es műve nyomán terjedt el. Vö. Gaukroger: *Descartes*, 99. skk.

⁵⁹ AT X, 234–248.

lyekkel párhuzamosan a *Szabályok az értelem vezetésére* legkorábban keletkezett,⁶⁰ 4. szabályában megjelenik a *mathesis universalis* kifejezés is,⁶¹ míg ugyanezeknek az eszközöknek a *Géométrie*-beli leírásával párhuzamosan a módszerről szóló értekezés második részében is fölmerül az arányok vizsgálatának általánosítási lehetősége. Ott persze már a matematikai tudományok egységesítésén mint célon túlmenően annak az új célkitűzésnek a szolgálatában, amely a matematikai módszer általános, filozófiai alkalmazásának lehetőségét vizsgálja. Erről azonban később kell, hogy szó essék.

Az eddigiekben túlnyomórészt azokkal a korai vázlatokkal foglalkoztunk, amelyek Isaac Beeckman naplóiban maradtak fenn. Azoknak a „kisebb értekezéseknek” bizonyos részletei, amelyekről a stockholmi leltár emlékezik meg, két másik forrásból is eljutottak hozzánk. Az egyik Baillet életrajza, amelyben a leltárban található címekhez rendelve találunk franciára lefordított töredékeket. A másik forrás Leibniz, aki 1675–76-ban Párizsban találkozott Clerselier-vel, a Descartes-hagyaték gondozójával, s másolatokat készített a rendelkezésére bocsátott kéziratlapokból anélkül, hogy jelezni akarta volna, milyen című értekezés vázlataiból másolta az illető szövegeket. E másolatok a hannoveri Leibniz-kéziratok közt maradtak fenn, e kéziratokból adta ki őket először a múlt században Foucher de Careil, majd Adam és Tannery. Az útkeresés időszakáról szóló fejezetet e töredékek ismertetésével és vizsgálatával zárjuk le.

A legelső naplóbejegyzést, amely 1619. január 1-éről származik, Leibniz kézírata őrizte meg számunkra: „Mint a színészek, kiket figyelmeztettek, nehogy arcukon megjelenjék a szegény, maszkot (*personam*) öltenek, úgy én is, e világ színpadára lépve, melynek eddig nézője voltam, álarcban (*larvatus*) lépek elő.”⁶² A talányos mondatot többféleképp is szokás interpretálni. Az egyik iránynak M. Leroy a kiindulópontja,⁶³ aki rejtett agnoszticizmust és libertinizmust sejt e tézis mögött. A másik fő irányt H. Gouhier indította el,⁶⁴ aki összekapcsolja azt a két eseményt, amelyekről tudjuk, hogy egy napon történtek: a *Compendium* átadását Beeckmannak azzal a zárlattal, amelyben a tudatlan katonákról panaszkodik, akik közt élnie kell, s a maszk fölvételéről szóló naplóbejegyzést. Gouhier szerint annak a fiatal tudósnek a kifakadásával van dolgunk, aki mind La Flèche-ben, mind Poitiers-ben latinul beszélő, a tudomány legújabb eredményeivel tökéletesen tisztában lévő emberek közösségéhez szokott hozzá, s most egyszerre csak

⁶⁰ Vö. Gaukroger: *Descartes*, 99. és a hivatkozást Schuster: *Descartes and the Scientific Revolution*ra. A *Szabályok* fölépítéséről részletesebben később lesz majd szó.

⁶¹ AT X, 371–379.

⁶² AT X, 213.

⁶³ Lásd *Descartes, le philosophe au masque* (2 kötet, Paris, Rieder, 1929) című könyvét.

⁶⁴ Lásd *La pensée religieuse de Descartes* című könyvét, Paris, Vrin, 1972, 2. kiad.

egy idegen városban, idegen nyelvet beszélők közt találja magát, ahol csak ketten beszélnek latinul – Beeckman és ő –, s ahol az egyetlen ember, akivel a fiziko-matematikáról lehet beszélni, ismét csak Beeckman. Úgy vélem, Rodis-Lewisnek feltétlenül igaza van akkor, amikor *une bonne explication historique*-ről, jó történeti magyarázatról beszél.⁶⁵ Tekintettel arra, hogy a huszonkét esztendőös Descartes még nem az az érett filozófus, aki az én gondolkodására mint archimédeszi pontra akarja építeni filozófiáját, hanem egy még saját, követendő életútjával sem teljesen tisztában lévő ifjú ember, aki még csak első kísérleteit végzi a matematika kiterjesztésével a többi tudományokra, kézenfekvő, hogy Gouhier-hoz csatlakozzunk. Ez azonban még távolról sem jelenti azt, hogy Descartes őszinteségének kérdését az egész életműre vonatkozóan megoldottuk volna. Ennek a kérdésnek a fölvetéséhez azonban csak később, az *Elmélkedések* utáni időszak Descartes-ját tárgyalva juthatunk el. Gouhier interpretációja még vonzóbbá válik, ha elfogadjuk G. Rodis-Lewis hipotézisét a stockholmi hagyaték egy furcsa füzetével kapcsolatban. A „C” jelű füzetbe ugyanis Descartes mindkét irányban írt. Az egyik oldal egy dátummal kezdődik, 1619. január 1., majd 18 lap következik matematikai fejtegetésekkel. A másik oldalon viszont a füzet egy négyoldalas írással kezdődik, melynek címe *Praeambula (Előljáróban)*, az első mondata pedig egy bibliai idézet: „A bölcsesség kezdete az istenfélelem.”⁶⁶ Rodis-Lewis hipotézise szerint a naplót tartalmazó füzetecskét Beeckman ajándékozta Descartes-nak ugyanakkor, amikor Descartes a *Compendium*ot ajándékozta Beeckmannak. Descartes talán még Beeckman jelenlétében írta be ünnepélyesen az aznapi dátumot a füzet elejére. Ettől az oldaltól kezdve közös tudományos kutatásuk eredményeit akarta rögzíteni. Amikor azonban Beeckman távozott, megfordította a füzetet, és legszemélyesebb reflexióit kezdte leírni, amely az istenfélelemre utaló idézettel kezdődik, s ezt követi a maszkot viselő filozófusról szóló mondat.⁶⁷ De bárhogyan áll is a dolog a füzettel, az mindenképp tény, hogy a közvetlen történeti kontextus nem nagyon ad alapot a Leroy-tézisnek, még akkor sem, ha Gouhier későbbi nézetét fogadjuk el arról, hogy a személyes megjegyzések az istenfélelemről nem 1619 januárjából, hanem novemberéből, az álmok utáni napokból származnak, mintegy azok közvetlen hatásaképp.⁶⁸

De még mielőtt az álmokról kezdenénk el beszélni, röviden ejtsünk szót a *larvatus* kifejezés holdudvaráról az imént említett személyes megjegyzéseken belül. Két sokatmondó megjegyzést találunk itt a tudományról, s az egyikben újra fölbukkan a *larvatus* kifejezés. „A tudomány olyan, mint egy asszony: ha

⁶⁵ *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, 3.

⁶⁶ AT X, 7–8.

⁶⁷ Vö. Les aspects religieux des *Olympica*, in Rodis-Lewis: *Le développement*, 81–82.

⁶⁸ Vö. ugyanott.

szemérmesen megmarad férjénél, gondosan ápolják (*colitur*), ha közössé válik, elsatnyul. [...] Maszkot viselnek most a tudományok, melyeket maszkok nélkül gyönyörűnek látnánk. Annak számára, aki átlátja a tudományok láncolatát, nem tűnik nehezebbnek megtartani őket lelkében, mint a számok sorozatát.”⁶⁹

A tudományt nőhöz hasonlítani a latin nyelvben önként adódik, hiszen a *scientia* nőnemű, csakúgy, mint a *philosophia*, amelyet Boethius *A filozófia vizsgálásában* szintén nőként személyesített meg. Az, hogy a tudományt eredményesen nem egy közösség műveli, hanem valamiképp személyes habitusként teljesedhet csak ki, olyan elgondolás, amely a későbbi, például a módszerről szóló értekezés hatodik részét író Descartes-ra is jellemző lesz. Ugyanakkor egyike a karteizianizmus ambivalenciaforrásainak is. Hiszen abban a pillanatban, amint földadjuk azt a reményünket, hogy az emberbe beleszületett ismeretsírákat egyedül mi magunk bontsuk ki, kézenfekvőnek látszik, hogy egyfajta tudományos haladáskonceptiót alakítsunk ki, mint amilyet például a karteziánus korszakában lévő Pascal az *Előszó az űrről szóló értekezéshez* című írásában körvonalazott. A két idézett töredék együtt, persze, voltaképp egy emberről szól, hiszen a tudományok összefüggését a szó tulajdonképpeni értelmében, amely szerint a matematika mint módszertani alap egységes alkalmazhatósága hozza létre a tudományok láncolatát, az adott időszakban alighanem egyedül Descartes vélte maga előtt látni. Ahhoz azonban, hogy a hagyományos *quadrivium* értelmében vett matematika egységes alapra helyezésének, a *mathesis universalis*nak az eszméjétől – s egyszersmind a fiziko-matematikusi életpályától mint egyéni életcéltől – eljusson a filozófia matematikai alapú, átfogó reformjának ígéretéhez s az ennek megfelelő, újító filozófusi életvitelhez, a horizontnak az a hirtelen kitágulása szükségeltetett, amely az 1619. november 10-ről 11-re virradó éjszaka álmaiban és a rájuk vonatkozó önértelmezésekben ment végbe. Ezekről az álmokról kell most beszélnünk.

Az álmok közvetlen előzménye az, hogy miután sikertelenül próbált még egyszer találkozni Beeckmannal, elindult, hogy csatlakozzék Miksa bajor herceg seregéhez. Útközben, 1619. szeptember 9-én, Frankfurtban tanúja volt II. Ferdinánd császárrá koronázásának. Descartes mint önkéntes csatlakozott Miksa seregéhez, s mint ilyen töltötte a telet az Ulm melletti Neuburgban bérelt parasztházban. Ulmban hadmérnöki iskola működött, s ez iskola keretei között jött létre egy újabb, Descartes számára fontos találkozás, ezúttal Johannes Faulhaber német matematikussal. Faulhaber nyilvánvalóan rokonszenvezett a rózsakeresztes eszmékkel, mert 1615-ben megjelent *Mysterium Arithmeticum* című művét nekik ajánlotta. Descartes szempontjából minden bizonnyal nem

⁶⁹ AT X, 214–215.

ez a kapcsolat volt fontos, hanem az az átfogó, a szűk értelemben vett matematikán túlmutató érdeklődés, amely Faulhabert már korábban mechanikai és optikai művek írására készítette. Ő is foglalkozott azokkal az arányosság tulajdonságain alapuló körzőkkel, amelyeknek Descartes bredai vizsgálódásainak jelentős részét szentelte. Könnyen lehet, hogy a filozófiai érdeklődést is Faulhaber ébresztette föl benne, hiszen tudjuk, hogy tőle kapta Peter Roth 1604-es *Arithmetica philosophica* című művét, noha annak semmi nyoma, hogy e mű közvetlenül hatott volna rá. Ezt a könyvet, Faulhaber említett művét, Raimundus Lullus *Ars brevis*-ét és Agrippa von Nettesheim *In Artem brevem Raymondi Lullii Commentaria* című Lullus-kommentárját Descartes minden bizonnyal azon könyvek közé sorolta, amelyekről az *Értekezés a módszerről* első részében a következőket írja: „be sem érve azokkal a tudományokkal, amelyekre tanítottak bennünket, elolvastam minden kezem ügyébe kerülő könyvet, amely a legkülönösebbnek és legritkábbnak tekintett tudományokat tárgyalta.”⁷⁰

Az eddigiekben – lehetőségeinkhez képest – teljes képet kaptunk arról, milyen gondolatok formálódtak a huszonhárom éves Descartes elméjében akkor, amikor 1619. november 10-ről 11-re virradó éjszaka minden bizonnyal álmodott valamit, amit azután – talán már fölébredvén, közvetlenül az álmok után, talán csak később, amikor az *Olympicán* dolgozott – egész további életét meghatározó jelentőségű eseménnyé stilizált. Persze alapvetően fontos újra és újra fölidézni, hogy ekkor még nem a jövő nagy filozófussal van dolgunk, hanem egy kiváló adottságokkal rendelkező és kiválóan iskolázott fiatalemberrel, aki nem találja helyét a kor egyetemi struktúrájában, ám szerencséjére találkozik hasonló háttérrel rendelkező kortársakkal, akiknek a gondolkodásában gyökeresen új tudományos eszmények kezdenek körvonalazódni. Ám ezek még az ő számukra is, a legjobb esetben is csupán körvonalak, vagyis nem látszik világosan, vezet-e valahová a rájuk épített életút, s hogy összhangban állnak-e azokkal az életcélokkal, amelyeket neveltetésük tett maguktól értetődően érvényessé számukra. A Beeckmannal való, néhány hét alatt kialakuló, mély barátság hátterében nyilvánvalóan ez a közös – ám persze Descartes-ot sokkal inkább nyomasztó – gond áll. Nem nagyon lehet véletlen, hogy a vele való megismerkedés évfordulójának estéje az a néhány óra, amikor az új tudománnyal mint életproblémával való küszködés⁷¹ egy túlfűtött szobában, amelyet Descartes nyomán Baillet „*poêle-nek*”, kemencének nevez, egy álmra mint valami „fönről” érkező segítségre épülve belsőleg véglegesen lezárul. Baillet valószínűleg pontosan lefordítja a

⁷⁰ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 17.

⁷¹ X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem etc. – idézi Baillet Descartes naplóját („1619. november 10-én, mikor entuziazmussal áthatva egy csodálatos tudomány alapjait fedeztem föl.”)

Stockholmban talál jegyzetfüzet latin nyelvű elbeszélését, Leibniz kézirataiban pedig latin nyelvű kivonatokat találunk. Baillet elbeszélése három egymást követő álmóról s ez álmok rákövetkező, részben még az ébredés *előtt* adott értelmezéséről szól.

Az első álomban Descartes egy utcán találja magát, amint épp el akar jutni valahová. Ám egyszer csak árnyalakok vesznek körül, akiktől meg is ijed. Jobb oldalában fájdalmat érez, nem tud fölegyenésedni, s az erős, örvénylő szél többször is megforgatja bal lába körül. Ekkor megpillantja egy *collège* épületét, melynek kapuja nyitva áll. Elhatározza, hogy megpróbál bemenni, hátha ott megnyugvára lel. Bejutván, első gondolata az, hogy a kápolnába megy imádkozni. Ám közben egy ismerős halad el mellette, kinek elmulaszt köszönni. Megpróbál visszafordulni, ám a templom irányába fújó heves szél ezt megakadályozza. Valaki a nevének szólítja, s kéri, ha N. úrhoz megy, adna át neki valamit. Ekkor úgy rémlett neki, hogy egy dinnyéről van szó, amelyet valamilyen idegen országból hoztak. Megrökönyödésére, miközben őt továbbra is hol erre, hol arra sodorja a szél, mindenki más szilárdan áll a lábán. Ekkor fölébredt. Szúró fájdalmat érzett, s úgy vélte, valamely gonosz szellem akarta megtéveszteni. Jobbjára fordult, két órán át az e világon jelenlévő jóról és rosszról elmélkedett, majd újra elaludt. Ezúttal mennydörgést vél hallani. Kinyitotta szemét, s látta, hogy szobája szikrákkal van tele, melyek fénye különös körvonalakat ad a tárgyaknak. Efféle látomásai azonban már máskor is voltak, úgyhogy miután filozófusként cselekedve, hol becsukva, hol kinyitva szemét megpróbálta fölmérni a megjelenített helyiséget, megnyugodva ismét elaludt. A harmadik álom egyáltalán nem volt ijesztő. Egy enciklopédiát talál az asztalán, melyről nem tudja, hogy került oda, mellette pedig a *Corpus poetarum* című, La Flèche-ből ismert versgyűjteményt. Amint fölűti a könyvet, Ausonius egyik idilljének kezdő sora ötlük szemébe: *Quod vitae sectabor iter?* („Melyik életutat fogom választani?”) Ugyanakkor megpillant egy ismeretlen férfit is, aki egy másik költeményt, az *Est et non* („Igen és nem”) kezdetűt ajánlja figyelmébe. Miközben keresi ezt a verset a könyvben, melynek fölépítését, úgy véli, tökéletesen ismeri, az idegen kérdésére, honnan kapta a könyvet, nem tud válaszolni. Ekkor eltűnik a válogatás, az enciklopédia is, amely később az asztal túlsó végén bukkan föl újra, s úgy látja, valami hiányzik belőle. Tovább keresi az *Est et non* című verset, de mivel hiába keresi Ausonius művei közt, az idegen figyelmébe ajánlja a *Quod vitae* kezdetű költeményt, mire ő arra kéri, mutatná meg neki. A keresés közben kis képecskéket talál a könyvben, amelyekkel nem találkozott azokban a kiadásokban, amelyeket korábban ismert. Most már a *Quod vitae* kezdetű költeményt sem találja, végül eltűnik a könyv s az ismeretlen is. Ekkor azonban még nem ébredt föl teljesen, s így, félálomban, először meggyőzte magát arról, hogy nem látomást látott, hanem álmodott, majd

még hozzálátott álma értelmezéséhez is. Úgy vélte, az enciklopédia a tudás teljességét, a versgyűjtemény pedig a filozófia és a bölcsesség összekapcsolódását jelenítette meg. Úgy látta, a költőknél sokkal találóbbr mondatokat olvashatunk, mint a filozófusoknál, aminek az isteni entuziazmus, valamint a képzelet ereje az oka. Mert az emberi szellemben úgy vannak elrejtve a bölcsesség csírái, mint a szikrák a kovakőben, s ezért a költőknek, akik a képzeletre építenek, sokkal könnyebb dolguk van, mint a filozófusoknak, amikor a rejtett tudást a felszínre akarják hozni. Úgy vélte továbbá, hogy a *Quod vitae* kezdetű költemény egy bölcs ember vagy talán a morálteológia jó tanácsát jelenti, míg az *Est et non* kezdetű, amelyet a püthagoreus *Igen és Nemmel* azonosított, az emberi megismerés és a világi tudományok igazságát és hamisságát jelenítette meg: az igazság szelleme föl akarta tárni előtte a tudományok összességét. A harmadik, értelmezése szerint a jövőt sejtető álommal szemben az első két álom a múltra vonatkozott. Annak jelzése volt, hogy addigi élete Isten szemével nézve nem volt oly büntelen, mint amilyennek az emberek látták. A templom irányába fújó szél a gonosz szellem⁷² volt, amely erőszakkal kísérelte meg eljuttatni oda, ahová magától akart menni. A villámlás, ezzel szemben, „az igazság szellemének jele volt, amely le szállt, hogy birtokba vegye őt.”⁷³

Az álmok teljességre törő értelmezése legalább egy teljes, külön kötetet igényelne, s erre e monográfia keretei közt voltaképp nincs szükség. Néhány filozófiai szempontból fontosnak tűnő gondolatot szeretnék kiemelni az eddigi gondolatmenetekből.⁷⁴ Mindenekelőtt az „értekezés” címéről érdemes beszélni, amelynek része az álmok leírása: *Olympica*. Talán annak érzékeltetésére önmaguk előtt is, hogy nem közönséges emberi tevékenységet űznek, amikor az új tudományt művelik, Descartes és Beeckman beszélgetéseiben és levelezésében újra és újra a múzsákat hívják segítségül: valamiképp isteninek látják tevékenységüket, valamiképp az érzékfeletti megjelenését látják benne, s kézenfekvő, hogy ennek kifejezésére, vagyis az érzékfeletti megjelenítésére az érzéki világban nem keresztény fogalmakat és képeket alkalmaznak, hanem az antik mitológia képeihez és szókincséhez nyúlnak vissza. Püthagorasz is ennek jegyében jelenik meg az álomfejtésben. Ez, persze, nem azt jelenti, hogy amit elértek, ne próbálták

⁷² Baillet a *mauvais génie* fordítást alkalmazza, ami alkalmat adhatna arra, hogy az álombeli szellemet közvetlen összefüggésbe hozzuk az *Elmélkedések* hatalmas csaló démonjával, ha egy helyütt maga Baillet is ne idézné a latin eredetit, ahol a következő mondatot találjuk: „*A malo spiritu ad templum propellebar*”. Vö. Rodis-Lewis: *Le développement*, 83, 3. jegyzet.

⁷³ AT X, 180–188. Magyar fordítása, in *Vulgo*, 4. évf., é.n, 3. szám, 140–147.

⁷⁴ A legfontosabb kommentárok, amelyek bibliográfiájában további utalások találhatók, a következők. G. Rodis-Lewis: *Les aspect religieux des Olympica*; H. Gouhier: *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1979, 2. kiadás; W. Rödl: *Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München, C. H. Beck, 1982. Lásd még J.-L. Marion írását a *Vulgo* imént idézett számában, 147–163.

volna összekapcsolni – legalábbis Descartes – azzal, amit a keresztény Istenről s vallásáról tartottak, hiszen ez Descartes számára az élet szilárd kerete volt, s a tudomány mint életprobléma – legalábbis részben – épp azt a kérdést jelentette, hogyan illeszthető be az *új* (tudomány) a hagyomány keretei közé. Itt Descartes nagyon is mértéktartó, keveset beszél, de azt döntő pontokon mondja, mint például az imént vizsgált „C” jelű jegyzetfüzet, azaz a legkorábbi írásokat tartalmazó stockholmi füzet személyes részét nyitó *Praeambula* első mondatában: „A bölcsesség kezdete az istenfélelem.”⁷⁵ Vagy éppen az 1619. november 10-re utaló naplójegyzetben: *mirabilis scientiae*.⁷⁶ És az az isteni „szem”, amely az álmok értelmezésének dualisztikus alapsémáját adja – az első két álom a múlt, a harmadik a jövő felé irányul, az első kettő elítélő, a harmadik jót ígérő – szintén ehhez a réteghez tartozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy itt egy misztikus vallási élményről van szó azon a módon, ahogyan Pascal *Mémorialja* esetében egy genuin vallási élményről lehet beszélni. „[...] semmi »misztikus« nincs a vállalkozásban, s még csak voltaképpeni értelemben vett vallási elem sincs. [...] Az *Olympica* elbeszélése nem vallási tapasztalatot jelenít meg, hanem egy tapasztalat vallási értelmezését.”⁷⁷ Amiről itt elejétől fogva szó van, az a tudomány horizontjának kitágulása egy olyan univerzális matematika kidolgozásának igényétől, amely ugyan minden, arányossággal kapcsolatos feladat megoldására alkalmas, de nem terjed ki e diszciplína határain túlra, egy, a matematikán iskolázott egyetemes filozófiai módszer kidolgozásának igénye felé, amely – leegyszerűsítve – minden tág értelemben vett *filozófiai* feladatra megoldást kínál. A filozófussá érés pillanata ez, mind a személyt, mind a feladatról alkotott tudását illetően. Ha pedig már idáig eljutottunk, akkor mód nyílik arra is, hogy a *mirabilis scientia* fogalmát azon a bibliai kontextuson túlmenően is értelmezzük, amit az iménti jegyzetben Gouhier nyomán fölidéztünk. Nincs semmi okunk ugyanis azt feltételezni, hogy a *Praeambula* első mondata vagy az álmok értelmezésének végső kerete valamiképp Descartes kétszínűségének megnyilvánulása volna. Amikor Gouhier nyomán azt állítottuk, hogy nem vallásos tapasztalatról, hanem

⁷⁵ Gouhier ószövetségi referenciái: Zsolt 110,10, Péld 1,7 és 9,10; annyiban mindazonáltal nem értek egyet Gouhier-val, hogy e mondatnak a november 11-i álmat követő időszakban *kell*et keletkeznie, noha persze az is nyilvánvaló, hogy az 1619. január 1. dátum a füzet elején arra utal, mikor vette használatba Descartes a füzetet, s nem valamelyik első bejegyzés dátuma. Az istenfélelem nem az álom következménye Descartes-ban, hanem éppenséggel az az előzetes tudás, amely az álmok értelmezésének a püthagoreus költő-filozófus-szent fölötti rétegét már eleve meghatározza. Ennyiben akár még január elsején is íródhatott, mint egy minden további lépést meghatározó előzetes tudás.

⁷⁶ Gouhier referenciája: Zsolt 139,5: (Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam. „Csodálatos nekem ez a tudás, igen magas, nem tudom felfogni.” [RÚF])

⁷⁷ Gouhier: *Les premières pensées*, 53.

egy tapasztalat vallásos értelmezéséről van szó, akkor természetesen nem azt állítottuk, hogy Descartes vallásossága csupán álca, mert a vallásosságot már maga mögött hagyta. Épp ellenkezőleg: nem az elvárhatónál kevesebb, hanem inkább a megengedettnél több benne a vallási motiváció abban az értelemben, hogy az új tudomány beillesztése addigi életének keretei közé nem pusztán – és nem is elsősorban – valamilyen külsődleges egyeztetést jelent, például azt, hogy a jezsuiták elfogadják nézeteit, s azok szellemében alakítsák át a tananyagot. Legfőképp ugyanis arról van szó, hogy olyan életet éljen, amiért a „gyermekkora óta oktatót” vallás nem evilági jutalmat ígér. Ez az álmok dualisztikus értelmezésének fő mondanója. Korábbi élete az útkereséssel, azzal, hogy nem találta meg az *ő saját*, Istenhez vezető útját, hanem pusztán külsődlegesen kapcsolódott kora vallásához, noha az emberek szemében büntelen volt, Isten szemében mégis rossz. A jövő viszont, amennyiben az igazság és a hamisság elkülönítésének jegyében telik el a – világi (*profane*) – tudományok területén, Isten szemében érdemeket hozó élet. A *filozófia alapelvei* Erzsébethez írott bevezető levelének azok a sorai, amelyek az átfogó értelemben vett filozófia révén elérhető, tehát morális jelentőséggel is bíró bölcsességfogalomhoz (*sapientia, sagesse*) közvetlenül hozzákapcsolják az isteni jóváhagyást, ennek a kezdeti meggyőződésnek érett, filozófiai explikációja.

Ámbár azok, akiknek szelleme nem a legkiválóbb, éppoly tökéletesen bölcssek lehetnek, amennyire természetük engedi, *s kedvessé tehetik magukat Isten előtt erényükkal*, ha csak mindig szilárd elhatározással teszik mindazt a jót, amire képesek, és nem mulasztanak el semmit, hogy megtanulják azt, amit nem tudnak, mégis azok, akik amellett, hogy állhatatos akarattal igyekeznek a jót tenni, és különös gonddal művelik magukat, még igen kiváló szellemmel is rendelkeznek, kétségkívül magasabb fokára jutnak el a bölcsességnek, mint a többiek.⁷⁸

Noha Descartes nem teszi explicitté, mégis kétségtelen, hogy a magasabb fokú bölcsességet ugyanúgy lehet és kell Istenre vonatkoztatni, mint a bölcsesség kezdeti stádiumát, s ami még nyilvánvalóbb, az a bölcsesség a kritérium a tekintetben, hogy ki kedves Isten előtt. Erről részletesebben akkor fogunk majd beszélni, amikor már láttuk, milyen szerepet játszik az értelem és az akarat Descartes érett filozófiájában.

Ulmost elhagyva újabb utazások következtek. Semmilyen adat nem támasztja alá azt a föltételezést, hogy részt vett a fehérhegyi csatában, s közben Prága körül járt. 1620. november 10-én, a Beeckmannel való találkozás és az egy évvel az-

⁷⁸ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 22–23.

előtti, entuziazmussal telt nap kettős évfordulóján egy újabb naplóbejegyzés ismét a „csodálatos tudományra” utal: „kezdem érteni a csodálatos fölfedezés fundamentumát”.⁷⁹ Valószínű, hogy ez alapzaton harmad- és negyedfokú egyenletek megoldásának az alapképletét kell értenünk, amelyet Descartes a *De solidorum elementis* című feljegyzésgyűjtemény munkálatai során fedezett föl, s amelyről 1628-as újabb találkozásukkor úgy beszél Beeckmannnak, mint aminél nagyobb fölfedezést sem ő maga, sem rajta kívül más nem tett még.⁸⁰ Ezekből az évekből voltaképp alig valamiről van biztos tudásunk. 1622 áprilisában biztosan Rennes-ben volt, ugyanezen év májusában pedig Poitouban, ahol eladta azt a birtokát, amelynek révén korábban Seigneur du Perronként szólíttathatta magát. 1622 februárja és 1623 márciusa közt valószínűleg Párizsban tartózkodott, mint ahogyan Baillet állítja, s egy – azóta elveszett – *Studium bonae mentis*⁸¹ című értekezésen dolgozott. Ebből az ígéretes című értekezésből csak annyi maradt fenn, amennyit Baillet több-kevesebb hűséggel felidéz belőle. Semmi kétség nem férhet hozzá, hogy még mindig csak értekezésterről s részletekről van persze szó, nem pedig kiérlelt tanulmányról. Már csak azért is, mert a Baillet által előre jelzett témák túlságosan is fontosak és túlságosan sokat megelőlegeznek a későbbi intenciókból, amelyek ráadásul mindvégig inkább csak intenciók maradtak. E témák a következők: a bennünk élő tudásvágy; a tudományok; a szellem készségei a tanulásra; a rend, amelyet be kell tartanunk ahhoz, hogy elérjük a bölcsességet, vagyis az erénnyel párosuló tudományt, és pedig olyképp, hogy az akarat funkcióit összekapcsoljuk az értelemével. Mindezeket a célokat teljesen új úton próbálta meg elérni.⁸² Baillet meglehetősen részletességgel igyekszik Descartes-ot mentgetni a Párizsba való visszatérését követően ellene fölhozott váddal szemben, miszerint csatlakozott a Rózsakeresztes Testvériséghez. Érvelése igen érdekes: nem tagadja, hogy Descartes 1619–1620 telén csakugyan mindent megtett azért, hogy megtudjon valamit a rózsakeresztesek titkos tudományából. Baillet-től megtudjuk – nem tudni, vajon Descartes tanulmányában is benne voltak-e ezek a leírások –, hogy a rózsakeresztesek célja a világ általános megújítása, ám csak a tudományban, s nem a vallás, a politika vagy az erkölcsök

⁷⁹ „coepi intelligere fundamentum Inventi mirabilis” AT X, 179.

⁸⁰ AT X, 346. A fölfedezés matematikai oldalának kifejtését lásd Gaukroger: *Descartes*, 126–131.

⁸¹ Baillet francia fordítása a következőképp hangzik: „Etude du Bon Sens ou Art de bien comprendre.” A *le bon sens* kifejezés az *Értekezés a módszerről* első mondatainak kulcsfogalma, magyarul „józan észnek” szokás fordítani, a Descartes által autorizált latin fordításban pedig ismét a *bona mens* szerepel. Annak az ítélőképességnek a kiműveléséről van szó, amellyel mindenki rendelkezik, s amelynek segítségével az igazat meg lehet különböztetni a hamistól. A címbeli *genitivus* pedig természetesen *subjectivus* és *objectivus* egyben, hiszen az emberi megismerőképesség önmagára irányuló reflexiójáról van szó.

⁸² AT X, 191.

terén. Cölibátusra kötelezték magukat, s a tudományok terén kitüntetett szerepet szántak az orvostudománynak és a kémiának, amelyeket a fizikára kívántak alapozni. Hat fő szabályuk közül a legfontosabb kettő, hogy az orvoslást teljesen ingyen kell végezni, illetve úgy kell öltözködniük, ahogyan az emberek abban az országban öltözködnek, ahol éppen vannak. Ez utóbbi szabályt nyilvánvalóan az öltözködésnél tágabban kell értelmezni, hiszen Baillet a következőkben arról panaszkodik, hogy Descartes végül is senkit sem talált, akiről akár csak az a hír járta, hogy közéjük tartozik, nemhogy aki magát közéjük valónak vallotta. Így aztán teljesen igazat mondott Descartes néhány év múltán, mikor azt állította, hogy semmit sem tud a rózsakeresztesekről.⁸³ Egy másik, Ch. Adam által kétes hitelességűnek minősített rész Descartes-nak az emlékezetéről vallott akkori nézeteit foglalja össze. Eszerint kételkedett abban, hogy az emlékezet különbözik a képzelettől és az értelemtől. Azt gondolta, hogy nem lehet megnövelni, hanem csak többé vagy kevésbé megtölteni lehet. Baillet úgy véli, attól az emlékezettől, amely a testtől függ, megkülönböztette azt, amely teljességgel intellektuális emlékezet, s csakis az elmétől függ.⁸⁴ Végül egy első tudományfelosztást is találunk a Baillet által a *Studium bonae mentis* című értekezésnek tulajdonított gondolatmenetek között. E felosztás szerint Descartes *sarkalatosnak* vagy *eredendőnek* tekintette azokat „a legáltalánosabb tudományokat, amelyek a legegyszerűbb és az emberek közösségének legnagyobb része által elismert alapelvekből származnak.” *Kísérleti* tudományoknak nevezte azokat, „amelyeknek alapelvei nem világosak vagy bizonyosak mindenfajta ember számára, hanem csak azok számára, akik saját tapasztalatukból vagy megfigyeléseikből tanulták meg őket, jöllehet néhányan mégis bizonyítások alapján tudják őket”. Végül *szabad* tudományoknak nevezte azokat, „amelyek az igazság ismeretén túlmenően még a szellem egyfajta könnyedségét vagy legalábbis gyakorlás révén megszerzett készséget is megkövetelik, mint amilyen a politika, a gyakorlati orvoslás, a zene, a retorika, a poétika”.⁸⁵ Ekkori párizsi tartózkodása során ismerkedett meg Marin Mersenne minimita szerzetessel, aki két évvel őelőtte, azaz 1604-ben, az alapítás évében került La Flèche-be, ám ott nem találkozott. Ő az első öt esztendő leteltével elhagyta a *collège*-t, hogy a Sorbonne-on tanuljon tovább. 1611-ben lépett be a minimita rendbe, s 1619-től élt a rend párizsi rendházában. Mersenne egyfelől maga is sokoldalú tudós volt, aki 1626-ban megjelentetett egy három vaskos kötetből álló válogatást matematikusok írásaiból, *Synopsis mathematica* címmel. Maga is foglalkozott természetfilozófiával és mechanikával, de mai

⁸³ AT X, 193–197.

⁸⁴ Uo., 200–201.

⁸⁵ Uo., 202.

szempontból legjelentősebb műve kétségkívül zenei és akusztikai elmélete volt. Másfelől aligha becsülhető túl tudományszervező tevékenysége, amellyel igen sokféle gondolkodású tudóst „kényszerített” arra, hogy kapcsolatba lépjenek egymással, amire jó példa az, hogy Descartes *Elmélkedéseinek* kéziratát – a szerző nem túl nagy örömeire – az akkor épp Párizsban tartózkodó Hobbesnak és Gassendinak is eljuttatta, hogy írnanak hozzá ellenvetéseket. A másik tudós, akit ekkortájt ismert meg, Claude Mydorge, aki részben matematikusként, részben pedig lencsék csiszolásával is foglalkozó optikusként gyakorolhatott hatást rá. Ebben a körben Descartes kezdetben matematikusként volt ismert, s csak később, 1627 táján kezdik a levelezésben „filozófusként” is emlegetni.

1623. március 21-én említi meg először egy Pierre bátyjának írt levélben itáliai utazásának tervét. Baillet szerint 1624-ben Velencében időzött, és nem lehetetlen – noha semmilyen adat nincs róla –, hogy csakugyan elzarándokolt Loretóba. Az bizonyosnak látszik, hogy Galileivel nem találkozott, noha átutazott Firenzén. Az óvatosság Descartes részéről nem teljesen érthetetlen, mert a római inkvizíció 1616-ban már elítélt egy értekezést, amelyben a kopernikuszi tanoknak a Biblia tanításával való egyezését igyekeztek bizonyítani. Ez volt a kiindulópontja annak a folyamatnak, amely 1633-ban Galilei elítélésével végződött. Sok egyéb hatása mellett ez azzal is járt, hogy Descartes számára végképp nehezzé tette az új tudomány és az élete keretét adó vallásos hit összeegyeztetését. Erről azonban később, a *Le monde* (*A világ*) című értekezés kapcsán kell majd részletesebben beszélni. 1625-ben érkezett vissza Franciaországba, ahol első dolga az volt, hogy – valószínűleg utoljára – fontolóra vette a közjogi pályája lehetőségét. Levelezésének tanúsága szerint közel állt ahhoz, hogy megvásárolja a châtelleraut-i ún. *lieutenant-general* állást, amelynek ára akkor 16.000 „écu” vagy 50.000 livre volt.⁸⁶ Descartes-nak azonban csak 10.000 écuje volt, s noha egy barátja kölcsönadta volna neki a hiányzó összeget, nyilvánvalóan nem volt meg benne a kellő határozottság. Kivételesen még apja tanácsát is megpróbálta kikérni, aki viszont néhány napja már elhagyta Párizst akkor, amikor ő odaért. Végül aztán Párizs az ottani baráti körrel már túlságosan nagy vonzerőt jelentett ahhoz, hogy fölálldozza a vidéki jogászélet kedvéért. Természetesen semmi kétségünk nem lehet afelől, hogy a hezitálás csak a családi hagyománynak tett engedmény volt, hiszen 1619 novembere óta a tudósi elhivatottság uralkodott benne. Ám még az is nehezen megmagyarázható talány, hogy miért ébredt föl benne ekkor az igény arra, hogy efféle gesztust tegyen családjá hagyományai felé. Mindazonáltal fontos, hogy fölidézzük néhány szóval e baráti kör eddig még nem említett tagjait. Jean de Silhon, aki 1626-ban megjelentetett egy könyvet *Les deux Veritez* (*A két igaz-*

⁸⁶ Lásd Baillet: *La vie*, 129.

ság) címmel, amelyben azt igyekszik igazolni, hogy a szkepticizmus olyan álláspont, amely önmagát cáfolja meg. Guillaume Gibieuf oratoriánus teológus volt, aki 1630-ban *De libertate Dei et creaturae (Isten és a teremtmény szabadsága)* címmel adott ki egy könyvet, amelyet Descartes későbbi leveleiben egyetértően idéz. Mersenne köréhez tartozott Claude Picot atya is, aki a filozófiában *A filozófia alapelvei* francia fordítása révén szerzett magának nevet. A levelezés tanúsága szerint Descartes baráti viszonyban volt a kor irodalmi életének egyik meghatározó alakjával, Jean-Luis Guez de Balzacal is.

Az 1628 előtti időszak legfontosabb természettudományos eredménye is bizonyos mértékig a baráti kör tagjainak hatására jött létre. A korábban már említett Claude Mydorge, akit elsősorban a tükrök optikai tulajdonságainak vizsgálata foglalkoztatta, valamint Jean Ferrier, aki kifejezetten lencsecsiszólással foglalkozott, s egy olyan lencsét csiszolt a számára, amely a beeső fénysugarakat a gyújtópontjában egyesítette, voltak azok, akik a korábbi, a *Cogitationes privatae* bizonyos optikai megjegyzései által tanúsított optikai érdeklődést oly mértékben fejlesztették tovább benne, hogy valamikor 1628 előtt, a holland Willebrod Snelliusszal közel egy időben, ő is felfedezte a fénysugarak visszaverődésének törvényét.⁸⁷

1628-ig követtük végig nagy vonalakban Descartes nevelődésének történetét, útkeresését, életútját, miközben több-kevesebb részletességgel fölvázoltuk azokat az íráskezdeményeket, kortársak által megőrzött gondolatsorokat, amelyek gondolati fejlődésének irányát jelzik. 1628-cal azonban elértük azt a korszakot, amelytől kezdve az elbeszélésnek a hangsúlyt a művekre kell helyeznie, az életrajznak pedig a háttérbe kell húzódnia. Ezt a korszakot az a befejezetlenül, csak posztumusz megjelentetett mű nyitja, amely kapocsként is fölfogható az életút két része között, mert ugyan csak 1628-ban maradt végleg befejezetlen, de keletkezése átfogja az egész húszas éveket 1619-től egészen 1628-ig. A *Szabályok az értelem vezetésére (Regulae ad directionem ingenii)* című műről van szó.

⁸⁷ A felfedezéssel kapcsolatos tudománytörténeti részleteket illetően lásd Gaukroger: *Descartes*, 139–146.

AZ ELSŐ ALKOTÓI KORSZAK: 1628–1637



SZABÁLYOK AZ ÉRTELEM VEZETÉSÉRE

Az 1650. február 14-én Stockholmban Descartes hátrahagyott kéziratairól fölvett jegyzék „F” jelzéssel kilenc összekapcsolt füzetéről tudósít, melyekben egy *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* (Hasznos és világos szabályok az értelem vezetésére az igazság keresésekor) című értekezés részletei találhatók. Ezeket a füzeteket – csakúgy, mint a többi kéziratot – Chanut, stockholmi francia követ juttatta el Párizsba Clerselier-nek, aki a hagyaték több darabját – a háromkötetnyi levelet, valamint a *L'homme* (Az ember) című írást – hamarosan meg is jelentette, ám a szabályokat tartalmazó mű kiadására 1684-ben bekövetkezett haláláig nem tudott sort keríteni. Mindazonáltal a mű nem volt ismeretlen az érdeklődők előtt, hiszen egyrészt az eredeti kézirat többek számára is hozzáférhető volt, másrészt kétségtelen, hogy Descartes hollandiai tartózkodása idején készültek másolatok a műről. Az eredeti kéziratot például Clerselier 1662, az ún. „Port-Royal-i logika” (*La logique ou l'art de penser*) első kiadásának megjelenését követően kölcsönadta a szerzőknek, Arnauld-nak és Nicole-nak, akik az 1664-es második kiadásba már beledolgoztak részleteket a 13. és 14. szabályból. Hollandiai másolatokról pedig onnan tudunk, hogy Leibniz 1670-ben megvásárolt egy másolatot – több más írással együtt – egy Schuller nevű orvostól, aki egyébként Spinoza orvosaként a Spinoza–Leibniz-kapcsolat létrehozásában játszott meglehetősen különös szerepet. Ez a másolat azután (Leibniz úgy hitte, eredeti kézirat) Hannoverbe került, s ma is megtalálható ott a modern kiadások egyik forrásaként. A másik, fontosabb forrás az *editio princeps*, amely Amszterdamban jelent meg 1701-ben egy *Opuscula posthuma* részeként Jean de Raey-nek, az első karteziánusok egyikének, és F. Schootennek, a *Géometrie*-t latinra fordító holland matematikusnak a gondozásában. Több címváltozat közül a *Regulae ad directionem ingenii* (Szabályok az értelem vezetésére) vált véglegessé. A művet magát Descartes háromrészesre tervezte, s valamennyi rész egyformán tizenkét szabályt tartalmazott volna. A 36 szabályból azonban csak 21 készült el, a három utolsó, elkészült szabály pedig már csak magában, kom-

mentár nélkül áll, ami kétségkívül arra utal, hogy Descartes valamilyen okból elbizonytalanodott az egész tervezettel kapcsolatban, s végül befejezetlenül hagyta.

A kutatók korábban azon az állásponton voltak, hogy Descartes 1628 táján foglalkozott e művel, amelyet egyvégtében próbált megírni. J.-P. Weber kutatásai nyomán⁸⁸ azonban mára kialakult egyfajta konszenzus arról, hogy három réteget lehet elkülöníteni a műben, amelyek különböző időszakokból származnak, s ennek megfelelően különböző szerzői koncepciókat is tükröznek. A legarchaikusabb réteget a 4. szabály második része alkotja (4B: „Amikor először adtam magamat a matematikai tudományokra [...] immár szabadabb lélekkel fordulhassak más tanulmányok felé.”), ez a részlet mindenképp 1619. november 10., tehát az álmok napja előtti időből származik, valószínűleg 1619 nyaráról; az 1-től a 4A-ig s az 5-től a 11-ig tartó szabályok – a 8. szabály egy részének kivételével (8B: „e lássuk a legjelesebb példát! [...] mint bármilyen más megismerés.”) – 1619–1620-ban keletkezettek, míg a 8. szabály fennmaradó része és a 12-től a mű végéig, azaz a 21. szabályig tartó rész 1626–1628 között keletkezhetett.⁸⁹ A datáláshoz a legfontosabb belső érvet az egymástól alapvetően eltérő válaszok adják arra a kérdésre, hogy mi Descartes végső célja a tudományban, illetve a filozófiában. Az első, legarchaikusabb réteghez tartozó választ a 4B szabályrészben találjuk, amely az egyetlen hely Descartes egész *oeuvre*-jében, ahol megemlíti a *mathesis universalis* eszményét, sőt rövid leírását is adja. Ez a szövegrész – eltérően az azt közvetlenül megelőző 4A-tól s a későbbiekől is – egyfajta ön-életrajzi reflexióval kezdődik, amelyből megtudjuk, hogy a korábbi matematikával szembeni fő ellenvetés abból fakad, hogy nem világos az eredete és a célja azoknak az – egyébként – igaz érveknek s következetes levezetéseknek, amelyeket az aritmetikában és a geometriában talált. Így tekintve e tudományokat, azt látjuk, hogy talán nem is az értelemre, hanem inkább a szemre és a képzeletre

⁸⁸ Jean-Paul Weber: *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1964.

⁸⁹ Az összhangot lásd a következő művekben: René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii, texte critique établi par Giovanni Crapulli, avec la version hollandaise du XVIIème siècle*, La Haye, M. Nijhof, 1966; Descartes: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, Kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zekl, Hamburg, Meiner, 118, 73. R. Descartes: *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion*, La Haye, M. Nijhof, 1977. J. A. Schuster: *Descartes' mathesis universalis: 1619–28*, valamint Gaukroger: *Descartes*, 104–186. Az összhang abban is megmutatkozik, hogy – Weberrel szemben – senki sem tartja lehetségesnek az eddig említettnél tovább menő rétegezést. A *mathesis universalis* eszméjének alakváltozásairól szóló következő fejtegetéseim Schuster említett alapvető tanulmányán alapulnak. Más jellegű interpretációt ad Marion a francia fordítás jegyzeteiben, valamint *Sur l'ontologie grise de Descartes* című művében (Paris, Vrin, 1975).

tartoznak (*magis ad oculos et imaginationem pertinent quam ad intellectum*), és így szinte leszoktatnak az ész használatáról. Az a történeti tény azonban, hogy a püthagoreusok és Platón a matematikában járatlanokat eltanácsolták a filozófia művelésétől, fölveti számára azt a kérdést, hogy miben és hol rejlik a matematikai diszciplínák alapvető jelentősége a filozófia számára, ha egyszer *mai* állapotuk oly kevésbé látszik ezt igazolni. Ezen a ponton Descartes egyszerre vesz át egy jellegzetesen reneszánsz érvelésmódot, és formálja ugyanakkor alapvetően át. Az ember természetes értelmébe mintegy természettől bele vannak ültetve az igazság első magvai. Az első görög matematikusok, valamint a későbbi korokban Papposz és Diophantosz írásaiban megmutatkoznak még az első magvakból kibontott „igazi matematikának” a nyomai, amelyeket részben „annyi különböző tévedésről olvasva és hallva fojtunk el minden nap magunkban”, részben pedig „maguk az írók nyomták azt el bizonyos veszedelmes ravaszsággal”: mivel nem akarták, hogy más is éljen módszereikkel, inkább elhomályosították a fölfedezés módszerét.⁹⁰ Az algebra mármost talán alkalmas lehetne az elhomályosult módszer újrafelfedezésére, ha jelölésrendszere nem lenne olyannyira átláthatatlan. Ez az út – Descartes értelmezésében – az egyes matematikai diszciplínák művelésétől a „matézis” általános kutatásához (*ad generalem quamdam matheseos investigationem*) vezető út. A fő kérdés az, hogy mi az a jegy, amelynek alapján különböző diszciplínákat egyaránt a matematika részeinek (*Mathematicae partes*) tekintünk. És itt nemcsak az aritmetikára, geometriára és algebrára gondol Descartes, hanem azokra a diszciplínákra is, amelyeket, a quadrivium részeként, szokás volt a tágabb értelemben vett matematika részeinek nevezni: az asztronómiára, a zeneelméletre, az optikára és a mechanikára (ez utóbbi, persze, újabb fejlemény). A kérdés tehát az, hogy mi a közös azokban a diszciplínákban, amelyeket bárki, aki „ha épp csak érintette is az iskola küszöbét” a matematika részeként tud elkülöníteni a többi, nem matematikai diszciplínától.

Ha figyelmesebben vizsgáljuk a dolgot, végül kiviláglik, hogy a matézishez tartozik mindaz, amiben a rend vagy a mérték (*ordo vel mensura*) a vizsgálat tárgya, s itt nem

⁹⁰ Átveszi bizonyos értelemben a reneszánsz aranykor-tézisét, hiszen a „középkorral” szemben az antik görögségre apellál, ám ugyanakkor vissza is veszi ezt a tézist, amennyiben igazságmagvakról beszél, amelyek minden korban kibonthatók, sőt – hiszen épp erre irányul az egész gondolatmenet – Descartes saját korában minden korábbi kornál inkább. A *Studium bonae mentis* címen tervezett mű Baillet által lemásolt gondolatfoslányai egyikében pontosan megtaláljuk ezt a kettős attitűdöt: „Nem helyes, hogy a régi világot nagyra tartjuk régisége okán; sokkal inkább bennünket kell önük régebbinek nevezni. Ma ugyanis idősebb a világ, mint akkor, s több tapasztalatunk van a dolgokról.” („Non est quod Antiquis multum tribuamus propter Antiquitatem; sed nos potius iis antiquiores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam.”) AT X, 204.

fontos, vajon a számokban, az alakokban, a csillagokban, a hangokban vagy bármilyen más tárgyban kell-e keresni az ilyen mértéket; s ezért kell lennie egy általános tudománynak, amely megmagyarázza mindazt, amit a rendre és mértékre vonatkozóan minden speciális matériától függetlenül kérdezni lehet, s azt nem idegen, hanem már meggyökerezett és a gyakorlatban elfogadott szóval univerzális matézisnek kell nevezni, mert tartalmazza mindazt, ami miatt a többi tudományt a matematika részeként nevezzük.⁹¹

Az idézet alapján nyilvánvalónak látszik, hogy az „univerzális matézis” nem annyiban univerzális, hogy minden létező tudásterületet felölel, hanem csak annyiban, hogy kiterjed mindazokra a diszciplínákra, amelyeket egy bármilyen csekély iskolázottságú ember is a matematikához tartozóként tud elkülöníteni a többi lehetséges tudományágtól. A 4B utolsó bekezdése ezt még árnyaltabban fejezi ki, amikor azt mondja, hogy az univerzális matézissel való korábbi foglalatosskódás éppen azt célozta, hogy a megismerés során általánosan követendő rendnek megfelelően kezdetben „a legegyszerűbb és legkönnyebb dolgokból” induljon ki. Vagyis itt annak a tervnek a folytatásáról van szó, amelyet a Beeckmanhoz írt 1619-es levelek, és legkivált az a levél fogalmaz meg, amelyben bejelenti a geometriai eszközökkel elért algebrai felfedezéseket: „teljesen új tudományt kívánok kidolgozni, amelynek révén általában véve megoldhatók volnának mindazok a kérdések, amelyek a mennyiség bármely nemében, mind a folyamatos, mind a diszkrét mennyiségek esetében föltehetők”.⁹² A 4B idézetében szereplő „rend és mérték” kifejezések is éppen arra a tudományra utalhatnak, amely azokat a viszonyokat (*ordo*) vizsgálja, amely mennyiségekre visszavezethető tárgyak – vagyis nem *minden* lehetséges tárgy – „mértékei” között állhatnak fenn, ennyiben eltekintve az illető tárgyak kvantifikáción túli sajátosságaitól. Vagyis a „fiziko-matematika” eszméjének újabb megfogalmazásáról van szó, s éppen ez a rokonság az, amely a 4. szabálynak ezt a részét a megírás időpontját illetően a Beeckman-levelek időszakába, 1619-nek inkább a nyarára, de mindenképp a november 10. előtti időszakra helyezi. Ugyanis, mint azt korábban láttuk, az a „csodálatos tudomány”, amelynek alapzatát Descartes akkortájt megpillantani vélte, nem csupán a tág értelemben vett matematikára vonatkozott, hanem az emberi tudás egészére. Pontosan ez a tudományfogalom jellemzi mármost a

⁹¹ AT X, 377. sk.

⁹² AT X, 156–157. Nem feltétlenül mond ellent a „teljesen új tudomány” megfogalmazás a *Szabályok*-beli idézet régiségre utaló kifejezéseinek, hiszen a levélben a tárgyalásmód újszerűségén, az igazságmagvak kifejtésének új módján van a hangsúly, nem pedig azon, hogy e magvak alapján már mindig is látták, hogy itt egy kiművelendő tudomány van, s még nevet is adtak neki (ti. univerzális matézis).

Szabályok második kronológiai rétegét, az eddig mondottakkal való szembeállítás kedvéért a 4. szabály első részével kezdve. Ebben a – 4A-nak nevezett – részben a középponti fogalom már nem a matematika, és már nem a matematikai diszciplínák – és csak azok – közös jegyét keressük, hanem valamit, ami e fölött áll: az emberi tudás valamennyi ágára kiterjedő alapokat. Ennek az új törekvésnek a kulcsszava pedig: a módszer.

S ámbár itt sokat beszélek majd alakokról és számokról, mert hiszen semmiféle más tudományból nem meríthetők ennyire biztos példák, mégis, aki figyelmesen nézi majd azt, amire gondolok, könnyen megérti, hogy éppenséggel nem a közönséges matematikával foglalkozom itt, hanem egészen más tudományt adok elő, amelynek azok inkább elleplezői, mintsem részei. Ennek a tudománynak ugyanis tartalmaznia kell az emberi ész első alapjait, s ki kell terjednie azokra az igazságokra, amelyek bármely tárgyból kihozhatók; s hogy nyíltan szóljak, meg vagyok győződve, hogy mint minden más igazság forrása, felette áll a többi, emberi módon átadott (*humanitus tradita*) ismereteknek. Elleplezőkről beszéltem, de nem azért, mintha ezt a tudományt el akarnám leplezni és be akarnám takarni, hogy távol tartsam tőle a tömeget, hanem inkább úgy akarom fölruházni és ékesíteni, hogy megfelelőbb lehessen az emberi szellemnek.⁹³

A tudományok „lepel mögé rejtett” és „valódi” alakja közötti alapvető különbség, s annak a módszernek keresése, amelynek segítségével a figyelmes olvasó eljuthat az „igazi” alakhoz, a descartes-i filozófia állandó motivációját alkotja. A kiindulópont a *cogitationes privatae* már idézett fragmentuma, amely a tudományok „álarcát” a szétszabdaltság állapotával azonosítja, amelyben minden diszciplína különálló egésznek látszik, s úgy tűnik, mintha egyiknek elsajátítása akadályozná a többiben való elmélyedést. Az igazi állapot, ezzel szemben, az, amelyben világossá válik, hogy valamennyi tudomány összefügg egymással, s az így látott tudományokat elsajátítani és emlékezetben tartani éppoly könnyű, mint a természetes egész számok sorozatát. Ez a meggyőződés alkotja az 1. szabály háttérét, amelyben megfogalmazódik a tudományok és az őket vizsgáló emberi elme egymásra vonatkoztatott egysége.

S mivel [az emberek] azt látják, hogy ugyanaz az ember nem képes valamennyi mesteriséget egyszerre megtanulni, [...] ugyanezt gondolják a tudományokról is, és megkülönböztetve őket egymástól a tárgyak különbözősége szerint, azt hiszik, hogy mindegyiket külön és minden más tudomány figyelmen kívül hagyásával kell vizsgálni. Ebben

⁹³ AT X, 374.

azonban nagyon tévednek. Mivel ugyanis valamennyi tudomány együttvéve nem egyéb, mint az emberi bölcsesség, amely mindig egy és ugyanaz marad, bármennyire különböző tárgyakra alkalmazzák is [...] ezért nem kell a szellemeket (*ingenia*) korlátok közé szorítani.⁹⁴

Ebből a triviális általánosságnak látszó állásfoglalásból Descartes egész későbbi filozófiáját meghatározó következtetéseket von le, amelyek, persze, abban a formában, amelyben itt megjelennek, csak a későbbi művek ismeretében értelmezhetők akár előzetes jelzésekként is. Egy alapvető fordulat szükségességét írja le akkor, amikor a külső tárgyak minden előzetes relexió nélküli vizsgálata helyett azt javasolja, hogy „a józan ésszel és az egyetemes bölcsességgel” (*de bona mente sive de hac universali sapientia*) foglalkozzunk elsősorban, mert a többi tudomány is csak annyiban hasznos, amennyiben hozzájárul az egyetemes bölcsesség kiműveléséhez. Ebben a javaslatban legalább három szál fonódik össze. Az egyik szál annak hangsúlyozása, hogy mielőtt az elme a külső tárgyak látszólag előfeltevésektől mentes, s ebben az értelemben „objektív” vizsgálatába fogna, saját megismerőkéességének szerkezetét kell megvizsgálnia, mint bármilyen külső tárgy megismerésének lehetőségfeltételét. Ez a szál, természetesen, sehol sincs úgy kimunkálva, mint majd később Kantnál, de azért kétségkívül jelen van Descartes minden művében, noha nem mindig vélekedik egyformán a megismerőkéesség és tárgya közötti viszonyról s az ebből fakadó lehetőségekről. A *Szabályok* legfontosabb része ebből a szempontból a 12. szabály, amelyről később részletesebben is beszélünk majd. A második szál az énre mint gondolkodó dologra való összpontosítás sajátosan a metafizikai megismerés kiindulópontjának tekintve azt. Önmagának megismerése az elmét a többi ismeretípustól eltérő, azokénál magasabb fokú bizonyossággal rendelkező ismerethez segíti, ami azt is magával hozza, hogy a transzcendentálfilozófiai kezdemények épp a metafizikai megismerés tekintetében a háttérbe szorulnak. Lehetségesnek látszik Isten, a halhatatlan lélek és a szabad akarat adekvát megismerése. Mindazonáltal ezt a vonást is későbbi gondolkodók emelték ki igazán a descartes-i gondolkodás szövetéből, akik vagy elismerően – mint a tágan értelmezett felvilágosodáshoz tartozó gondolkodók –, vagy elítélően – mint a „felvilágosodás-projekt” (MacIntyre) kritikussai – hangsúlyozták az én megalapozó szerepét. A harmadik szál azzal függ össze, hogy Descartes az ént mint megismerő elmét sohasem önmagában, hanem mindig a világról való ismeretek hordozójaként mutatja be: a megismerés alapegysége, az idea csak mint tárgyak ideája lehetséges, s a világ, másfelől, számunkra igazán csak ideák tartalmaként, „objektív realitásaként”

⁹⁴ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 97.

(lásd az *Elmélkedések* harmadik részéről szóló fejezetet) férhető hozzá. A „józan ész” sohasem pusztán az igaz és a hamis *elválasztásának képessége* (amint ezt majd az *Értekezés* első mondataiban olvassuk), hanem a világról való azon ideák halmaza is, amelyek ezt a választást egyáltalán lehetővé teszik. Vagyis a „józan ésszel vagy az egyetemes bölcsességgel” való foglalatосkodás egyszerre jelenti az elmére mint a megismerés lehetőségfeltételére irányuló reflexiót, mindennemű megismerés metafizikai alapzatának kimunkálását és e kettős alapzaton a világról szóló tudományok azon láncolatának egyre teljesebb kidolgozását, amely egyaránt magába foglalja „az emberek szokásait, a növények erejét, a csillagok mozgását, a fémek átváltozásait és az ezekhez hasonló diszciplínák tárgyait”, azaz a fizikától az etikáig mindazokat a tudományokat, amelyek az ún. Picot-levél szerint (az *Alapelvek* francia kiadásához írott, korábban már idézett előszó) a filozófia egészét alkotják. Ez a minden tárgyra kiterjedő tudomány áll tehát a 4A résztől kezdődően Descartes gondolkodásának homlokterében, s az első szabály zárlatának megfogalmazása még a naplóbejegyzések „csodálatos tudományának” allúziójaként is értelmezhető: „[az, aki a tudományok összefüggő egészét vizsgálja] rövidesen csodálkozva fogja észlelni (*brevi mirabitur*), hogy egyrészt sokkal nagyobb haladást tett, mint azok, akik részletproblémákkal foglalkoznak, s másrészt hogy nemcsak elérte mindazt, amire mások törekszenek, hanem sokkal többet, mint amit ők valaha is remélhetnek (*altiora etiam quam possint expectare*)”. E tudomány eléréséhez azonban új módszertan kidolgozására van szükség, mert a hagyományos filozófiai módszerek nem alkalmazhatók: „A dolgok igazságának kutatásához módszerre van szükség” – fogalmazza meg tézisként a 4. szabály.⁹⁵

A 4. szabály első módszer-meghatározása tárgyilag közvetlenül összekapcsolható az „egyetemes bölcsesség” körébe tartozó vizsgálódásoknak azzal a körülhatárolásával, amelyet az 1. szabályhoz kapcsolódóan adtunk.

Módszeren pedig azokat a biztos és könnyű szabályokat értem, amelyeket ha valaki pontosan betartja, sohasem fogja föltenni a tévesről, hogy igaz, és sohasem fogja hasztalanul tékozolni elméje törekvését (*mentis conatus*), hanem szakadatlanul, fokozatosan gyarapítva tudását eljut majd mindazoknak a dolgoknak igaz ismeretéhez, amelyekre képes.⁹⁶

Két részt kell elkülöníteni az e meghatározásban bemutatott módszereszményen belül. Az egyik az, amely a „józan ész” alapvető feladatának, igaz és hamis elvá-

⁹⁵ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 104.

⁹⁶ Uo.

lasztásának végrehajtásában működik közre („biztos és könnyű szabályok” – *regulae certae et faciles*), a másik pedig az, amely hozzásegíti a világról való ismeretei fokozatos gyarapításához. A 4. szabály nagyjából középen helyezkedik el e két módszerrész tárgyalása között: a 2–3. szabály az intuíciónak és dedukciónak nevezett megismerési alapegységekkel foglalkozik, amelyek az első módszerrésznek felelnek meg, míg az 5–7. szabály olyan módszertani fogásokat tartalmaz, amelyek segítségével elérhető a második módszerrészbeli célkitűzés. A módszertan első részét a 4. szabály is hozzákapcsolja a megelőző szabályokban tárgyalta intuícióhoz és dedukcióhoz:

De ha a módszer helyesen megmagyarázza, hogyan kell élni az elme intuíciójával (*mentis intuitus*), hogy ne essünk az igazsággal ellenkező tévedésbe, s hogyan kell megtalálni a dedukciókat, hogy eljussunk minden dolog ismeretéhez, akkor, úgy látom, már semmi sem hiányzik a teljességhez, mert hiszen, mint már fentebb mondtam, minden tudás csakis az ész intuíciója vagy a dedukció által szerezhető meg.⁹⁷

Az intuíció (*intuitus*) tipikusan Descartes korai gondolkodását jellemző kifejezés, a későbbi művekben csak elvétve találkozunk vele, noha – mint majd később még látni fogjuk – az a mentális művelet, amelyet megjelöl általa, később épp olyan fontos szerepet játszik majd, mint a *Szabályokban*. A megismerés descartes-i elmélete alapvetően a fény-, illetve látásmetaforára épül. A skolasztikus terminusok kötelező használata ellen érvelve a 3. szabályban azt olvassuk, hogy „én csak arra ügyelek, mit jelentenek az egyes szavak latinul, hogy azután, valahányszor a sajátos kifejezések hiányoznak, átvitt értelemben használjam (*illa transferam ad meum sensum*) a legmegfelelőbbnek látszókat az általam gondolt jelentésben”. Ezt az általános útmutatást alkalmazva itt azt mondhatjuk el, hogy az *intuitus* az *intueor* igéből származik, amely annyit jelent, mint „belátni valamit” a látás konkrét értelmében. Descartes azonban „átvitt értelemben használja” a kifejezést, és a testiségtől teljesen független aktust ért rajta:

Intuíción nem az érzékek változó tanúságát vagy a helytelenül társító képzelet megtevésztő ítéletét értem, hanem a tiszta és a tárgyra irányuló (*attenta*) elmének annyira könnyű és elkülönített fogalmi megragadását (*conceptum*), hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, a tiszta és tárgyra irányuló elmének kételytől ment fogalmi megragadását (*non dubium conceptum*), amely csakis az ész világosságából születik meg (*a sola rationis luce nascitur*) [...].⁹⁸

⁹⁷ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 105.

⁹⁸ Uo., 102.

Ezekben a sorokban először is a fény- és látásmetafora átfogó alkalmazását figyelhetjük meg, amelynek személyes eredete nyilvánvalóan az 1619. november 10–11-i második álomban és annak az álmodó által adott értelmezésében rejlik. Descartes, mint emlékszünk, egyszer csak mennydörgésre, azt követően pedig szikraesőre lesz figyelmes, amelyet később az igazság szellemének megjelenéseként értelmez. Úgy véli, az igazság szelleme egyenesen birtokba veszi őt. Kifejezetten nem fény-sugárról van tehát szó, hanem diszkrét, pontokból álló fénymennyeiségről, aminek később, az *instant* fogalmának tárgyalásakor lesz különös jelentősége. Ezekről a szikrákról az álomban úgy is beszél, mint amelyek kovakőbeli szikrákként rejlenek az elmében. Ám ott nemcsak az észről mondja azt, hogy képes előcsalni a szikrákat, hanem még inkább a költői képzeletről. Erre gondolva azt mondhatjuk, hogy itt egy fejlődési folyamat közbülső állomásán vagyunk, amelynek kezdetén a költői képzelet a világmegismerés fő szereplője, végpontján pedig a képzelet mint a testhez kötődő működés már minden tulajdonképpeni megismerő funkcióját elvesztette. Az intuíció imént idézett meghatározása mindenben megelőlegezi ezt a későbbi stádiumot, hiszen Descartes mind az érzékeket, mind a képzeletet kizárja a tulajdonképpeni megismerésből, melynek az intuíció az alapegysége. A *Szabályok* egészéről azonban még nem mondhatjuk el, hogy maradéktalanul véghezvitte azt a fordulatot, amely az elmének a testtől való teljes elkülönítésében áll. Egyrészt ugyanis a matematikában nagy szerep jut még a képzeletnek, másrészt a külső, testi világ még nincs oly mértékben az „ideák fátyla” mögé száműzve, mint az *Elmélkedésekben*. Erre azonban később még vissza fogunk térni.

Az álmokkal kapcsolatban föl kell még figyelniünk arra a szerepre, amelyet Descartes Istennek tulajdonít. Ezt a szerepet aligha lehet túlbecsülni. Nemcsak arról van ugyanis szó, hogy a korábbi élet elítélése Isten nézőpontjából történik, s nem is csak arról, hogy Isten olyan parancsoló hatalomként jelenik meg, akinél érdemeket azáltal lehet szerezni, hogy ellenállunk a gonosz szellem mégoly ártatlannak látszó kísértésének (a gonosz szellem akar erőnek erejével, külső kényszerrel eljuttatni a kápolnába). Mindezeknél is fontosabb ugyanis, hogy az igazságszikrákat belénk bocsátó szellem alakjában nem nehéz fölismerni a későbbi művek *Deus verax* alakját, amely az igazság végső garanciája. Vagyis Isten kezdettől fogva, mindvégig jelen van a világmegismerés végső garanciájaként, s amiben változás van, az e szerep mindenkori újrafogalmazása annak megfelelően, hogy test és elme különválasztása milyen fokra jutott el. Ugyanez érvényes arra a módra vonatkozóan is, ahogyan Isten ezt a végső garanciát nyújtja. Az álombeli metaforikus megfogalmazás teljességgel megfelel annak, amit Descartes mondani akar: a költői képzelet is képes felszínre hozni a kőben rejlő csírákat. A 3. szabály intuíció-meghatározása már sokkal szikárabban fogalmaz – ami persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem metaforikus a kifejezés mód –: „az ész

világosságából születik”. Itt megjelenik az a kifejezés, a születés, amely mindenfajta karteziánus gondolkodás alapelemét, az innatizmus tanítását előlegezi meg. Az *innata* (ti. idea) kifejezés a *nascor* igéből származik, s szó szerint annyit jelent, hogy „beleszületett”. Ha tehát az elme „innáta ideáiról” van szó, akkor ez annyit tesz, mint hogy „valaki” „beleszülte”, eredendően „belehelyezte” őket az emberi elmébe. Eredendően, azaz nem arról a pszicho-fiziológiai állításról van szó, hogy meg lehetne adni egy időpontot vagy a magzat megszületésének egy bizonyos stádiumát, amelytől kezdve benne vannak ezek az ideák, hanem arról az ismeretmetafizikai állításról, hogy az emberi elme szerkezetéhez hozzátartozik egy bizonyos megismerő apparátus, amelynek ráadásul az innáta ideák csak egyik elemét alkotják. Azért, hogy ezt a túlságosan is kézenfekvő pszicho-fiziológiai asszociációt elkerüljem, az *innata* fordításakor a szokásos „veleszületett” kifejezés helyett lehetőség szerint a „beleszületett” kifejezést fogom alkalmazni.

De mi is az, ami a *Szabályok* tanítása szerint belénk születik, s miért írtam azt, hogy az ideák csak egy rész az emberi elme szerkezetét alkotó megismerő apparátuson belül? Legelőször is magát az intuíciót kell ugyanis ehhez az apparátushoz sorolnunk. Az, hogy e fogalmi megragadás „könnyű”, nyilvánvalóan abból következik, hogy nem valamilyen nehezen megtanult készség működtetéséről van szó, hanem olyasmiről, amit nem is tudnánk nem jól működtetni, mert az ész megismerőkéességének – „világosságának” – funkciója. A 4A szabály teljesen egyértelműen fogalmaz ebben a kérdésben, amikor a módszernek azt a feladatot tulajdonítja, hogy magyarázza meg, hogyan kell *alkalmazni* az intuíciót, ám azt kizárja, hogy arra tanítson, hogyan kell *végrehajtani*.

Nem terjedhet ki azonban a módszer arra, hogy megtanítson, hogyan kell magukat ezeket a műveleteket [ti. az intuíciót és a dedukciót, amelyről a későbbiekben lesz szó] végrehajtani, mert ezek a legkönnyebbek és a legelsőek, úgyhogy, ha értelmünk már eleve nem tudná őket alkalmazni, a módszernek semmiféle előírását, bármilyen könnyű is, meg nem értené.⁹⁹

Amikor az imént „belénk született *ideákról*” beszéltem, olyan kifejezést alkalmaztam, amellyel a *Szabályokban* még nem találkozunk. Descartes itt egy sajátos ágostoni terminológiát felelevenítve két helyen is – a 4. szabály mindkét fe-

⁹⁹ Röd (*Hagyomány és újítás*, 68–69) oldalon hívja föl a figyelmet arra a Leibniz által ránk örökölt koraí töredékre, melyben Descartes mintegy természetes magyarázatát adja annak, hogyan jut valaki a természettől az elmébe véselt szabályok gondolatára: „Ifjúkoromban, mikor zseniális fölfedezéseket ismertem meg, megpróbáltam utánajárni annak, hogy vajon én magam is fel tudnám-e őket fedezni a nélkül is, hogy a szerzőket olvastam volna. Ennek nyomán aztán fokozatosan fölfigyeltem rá, hogy bizonyos szabályokat alkalmaztam.” (AT X, 214)

lében – „magokról” beszél: „a hasznos ismeretek első magvairól”, illetve „az igazságoknak a természettől az emberi megismerőképességbe ültetett első magvairól”. Ezzel a szóhasználattal Descartes azt hangsúlyozza, hogy ezek az ismeretek nem aktuálisan vannak jelen az emberi elmében, hanem csak lehetőség szerint, az elme diszpozíciója értelmében, amely mintegy magától elvezet bizonyos ideák megalkotásához (később Spinoza és Leibniz is használja a „szellemi automata” kifejezést az elme ilyenén működésének leírására). Nagyjából arra kell itt gondolnunk, amit az ötödik elmélkedés később „dolgoknak” (*res*) nevez majd, vagyis olyan „egyszerű természetekre” (lásd később), amelyek az általában vett gondolkodásban megvannak akkor is, ha egy partikuláris gondolkodó esetleg sohasem tudatosítja őket. Ilyenek a geometriai alakzatokhoz kapcsolódó igazságok s mindaz, amit a kanti értelemben vett analitikus igazságnak lehet nevezni, például az ötödik elmélkedésben éppen az „Isten létezik” állítás. Az intuíció s tágabb körben a most ismertetendő másik megismerési mód, a dedukció az, ami kibontja az ismereteket ezekből a „magvakból”, illetve ami tudatosított ideákká alakítja ama gondolkodásbeli „dolgozat.” A dedukció az a megismerési mód, amelyet – alapesetben – akkor alkalmazunk, amikor egy tényállás teljesen egyszerű, egyetlen szempillantás alatt végbemenő – vagy más értelmezésben: az időn teljesen kívüli – megragadása nem lehetséges. Ilyen esetekben „bizonyos mozgást, vagyis egymásutánt gondolunk”, ami azt jelenti, hogy nincs szükség „jelen evidenciára”, mert „valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát”.¹⁰⁰

A dedukció tehát arra szolgál, hogy az intuícióval belátott ismeretekből levezethessünk másokat, „egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által”. Hosszú gondolatláncolatokról beszél Descartes, amelyekben az első és az utolsó tag összefüggését nem látjuk át közvetlenül, hanem csak akkor, ha végigfutottunk az egyes részeken. Ha eltekintünk attól a kérdéstől, hogy milyen jellegű lehet az az emlékezet, amely láthatólag tisztán az ész genuin megismerőképességéhez, s nem a testiséghez, tartozik, akkor ez az elkülönítés korrektnek látszik. Csakhogy Descartes két értelemben is oldja az elkülönítés merevségét. Egyrészt ugyanis kétségtelenné teszi, hogy a dedukció nem gondolható el intuíciók sorozata nélkül: igaz ugyan, hogy egy hosszú következtetési lánc esetén az első és az utolsó láncszemet közvetlen intuícióval nem tudjuk összevetni, ám a sok apró lépést egymás mellé állító dedukció csak akkor megbízható, ha „egyes lépéseit világos intuícióval látjuk be”. Másrészt Descartes fölveti annak lehetőségét is, hogy azt az aktust, amelynek révén az intuícióval belátott első elvekből közvetlenül következő tételeket vezetjük le, különböző szempontokból különbö-

¹⁰⁰ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 103.

zőképp tekintsük: hol intuíciónak, hol dedukciónak. Ettől a két módosítástól persze nehezen kezelhetővé válik e két terminus. Descartes egyetlen, a dedukcióra fölhozott példája a következő: $2 + 2$ egyenlő $3 + 1$. Intuícióval látjuk be az egyenlőség két oldalát, de azt is, hogy a két oldal egyenlő. Az „intuíciók intuíciója” viszont, épp a példa szerint, dedukció, mintha az első elvektől való „távolodás” éppen csak másod-, harmad- stb. fokú intuíciókra való áttérést jelentene. A példában pedig még az sem elképzelhetetlen, hogy épp egy határesettel van dolgunk: lehet, hogy az egyenlőség dedukciónak és intuíciónak is tekinthető. Descartes valószínűleg nem olyan terminuspárt akart bevezetni, amelyek filozófiai feladatok megoldásában segítenének. Minden bizonnyal néhány alapvető meggyőződésének próbált szilárdabb alakot adni, olyan meggyőződéseknek, amelyeket, az ő megfogalmazásaitól elszakadva, például a következőképp lehetne megadni. 1. Az emberi elme olyan, a megismerést tekintve autonóm képződmény, amely nem tűr meg kívülről rákényszerített következtetési sémákat – azaz, elsődlegesen, a szillogizmusokként artikulált következtetési módok terjesztői félreértik az emberi elme természetét. A dedukció talán éppen azért annyira flexibilis terminus, hogy sokféle konkrét következtetési módot lehetővé tegyen. 2. Az általában vett megismerés voltaképpen alapmódozata az intuíció. A dedukcióra, mely annál megbízhatóbb, minél jobban megközelíti az intuíciót, azért van szükségünk, mert nem vagyunk képesek minden összefüggést egy pillantással átlátni. 3. „Úgy tűnik, mindenekfölött az érdekli, hogy az intuíciót az abszolút pillanatnyi (*instantaneous*) aktusra korlátozza, úgyhogy ha bármiféleképp is megjelenik bármilyen jellegű időbeli egymásra következés, bármilyen rövid legyen is az, máris inkább dedukciónak van szó, mintsem intuíciónak.”¹⁰¹

Mielőtt a *Szabályok* rétegeinek föltárásában továbblépünk, föl kell még figyel-nünk azokra a példákra is, amelyeket Descartes a 3. szabályban az intuíció megvilágítása érdekében ad. „Így mindenki intuícióval képes fölismerni, hogy létezik, hogy gondolkodik, hogy a háromszöget csak három vonal, a gömböt egyetlen felszín határolja, és hasonlókat.” Semmiképp sem szabad persze túlzott következtetéseket levonni ezekből a példákból arra nézvést, hogy milyen álláspontot foglalt el Descartes a *Szabályok* második rétegének megírásakor a későbbi művek középponti kérdéseivel kapcsolatban. Annyit azonban mindenképp megjegyezhetünk, hogy már ebben a korai, metodológiai műben is vannak nyomai annak, hogy metafizikai kérdések foglalkoztatják, s nincs jele annak, hogy a metafizikai kérdések intuícióját bármiképp is elkülöníti a matematikai kérdések intuíciójától, amint ez az *Értekezés* negyedik részében, illetve az első elmélkedésben oly nagy fontosságra tesz majd szert. Az 5–7., összefüggő gondo-

¹⁰¹ Gaukroger: *Descartes*, 118.

latmenetet kifejtő szabályok alapján még azt a következtetést is levonhatjuk, hogy ha nem is olvashatunk explicit metafizikai fejtegetéseket a korai művekben, a későbbi fejtegetések csíráit azért mégis megtalálhatjuk, és nem is kell nagyon a felszín alá mennünk. Ám mielőtt e csírákat bemutatnánk, röviden vázolnunk kell az említett szabályok gondolatmenetét.

Ha e szabályokat az *Értekezés* 2. részének metodológiai szabályaival összevetjük, azonnal világossá válik, hogy az 5–7. szabály az ottani 2–4. szabály részletesebb kifejtése és indoklása. Ebből az a kettős tanulság adódik, hogy egyrészt Descartes voltaképpen módszertani műve nem az *Értekezés*, hanem a *Szabályok*, s hogy másrészt bármi lett légyen is a sorsa annak a filozófiai projektnek, amelynek egyik aspektusát a *Szabályok* volt hivatva kifejteni, azok a módszertani fejtegetések, amelyeket itt olvasunk, Descartes számára abban az időszakban sem veszítették érvényüket, amikor már egy módosított filozófiai program megvalósításán dolgozott.

A korábban mondottakból is következik, hogy Descartes tulajdonképpen metodológiája az 5–7. szabályokban található.¹⁰² A szűkebb értelemben vett megismerési aktust jelentő intuíció, mint már láttuk, a módszertannal nem szabályozható. Olyan általános, emberi-mentális adottság, amely mindenképp működésbe lép, amint a feltételek adottá válnak, azaz, amint olyan egyszerű tárgyak vagy tényállások jelennek meg az elme tekintete előtt, amelyek egyetlen szempillantással átláthatók. A módszertan feladata ezért egyrészt az intuíció lehetőségfeltételeinek biztosítása – vagyis egyfajta tudományheurisztika kidolgozása –, illetve a vizsgált tárgynak megfelelő dedukció feltételeinek biztosítása. ezt teszi nyilvánvalóvá az 5. szabály: „Az egész módszer azoknak [a dolgoknak] rendjében és elhelyezkedésében (*ordo et dispositio*) áll, amelyek felé kell az elme tekintetét fordítani, hogy fölfedezzünk valamilyen igazságot.”¹⁰³

A szabály megfogalmazása homályban hagyja, hogy melyek azok a „dolgok”, amelyek megfelelő elhelyezkedését vizsgálni kell. Ez pedig egyáltalán nem véletlen, mert Descartes fejtegetéseit az az – itt még csak bizonyítandó feladatként sem megfogalmazódó – implicit előfeltevés határozza meg, hogy az állítások és az általuk leírt tárgyak – bármi legyen is e tárgy – rendje azonos. Ez az oka annak, hogy a descartes-i nyelv állandóan fluktuál: hol dolgokról, hol állításokról beszél, s a következés relációja nála mind a tárgyakra, mind az őket leíró állításokra alkalmazható, csakúgy, mint a *principium* kifejezés, amely egyként jelenthet „okot” és „alapelvet”. Az *Értekezés*ben is hasonlóképp fölfogott módszer

¹⁰² Az itt következőkkel kapcsolatban lásd W. Röd: *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse unter besonderer Berücksichtigung der cartesianischen Methodologie*, Bonn, Bouvier, 1971, 11–17.

¹⁰³ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 109.

lényegét a szabály további része a következőképp fogalmazza meg: „Ezt a módszert akkor követjük pontosan, ha a bonyolult és homályos tételeket fokozatosan visszavezetjük egyszerűbbekre, s azután megpróbálunk a legegyszerűbbek intuíciónáljától ugyanazokon a lépcsőfokokon át fölemelkedni valamennyi többi megismeréséhez.”¹⁰⁴

Ez a mondat annak a nagy hagyományú, kétirányú módszernek a tömör megfogalmazása, amelyet Galilei szóhasználatát követve („*metodo risolutivo*” és „*metodo compositivo*”) „rezolutív” és „kompozitív” módszernek szokás nevezni. A nagy hagyomány három, egymástól elkülöníthető, de egymással minduntalan kapcsolatba kerülő forrása Euklidész, Arisztotelész és Galénosz.¹⁰⁵ Euklidésztől és kommentátoraitól (Papposz, Diophantos, Proklosz) származik a módszer matematikai megfogalmazása a másik két, Descartes-nál különösen nagy szerepet játszó terminusnak, az *analízisnek* és a *szintézisnek* a meghatározásával. Az analízis Euklidész nyomán azt jelentette, hogy egy feladatot úgy próbálunk megoldani, hogy az ismeretlent ismertnek feltételezzük, hogy így meghatározhassuk azokat a viszonyokat, amelyek a valóban ismertekhez fűzik. Papposz megfogalmazásában: „az adottnak tekintett ismeretlentől az adottakhoz a következők eredmények rendezett összeállítása révén vezető út”.¹⁰⁶ „A »szintézis« során pedig megfordítva, azáltal jutunk el a keresett célul kitűzött konstrukciójához, hogy az analízis során utolsóként kapott eredményt tesszük meg kiindulópontul, s a belőle következő következményeket a probléma természetének megfelelően rendezzük, illetve kapcsoljuk össze.”¹⁰⁷ A másik forrás Arisztotelész *Második analitikája*, amelyben kétféle bizonyítást különböztet meg, a *quia* és a *propter quid* bizonyítást, amelyek közül az elsőben az érzékszervekkel érzékelhető dolog mint okozat felől bizonyítjuk a legközelebbi okot, míg a másodikban a legközelebbi okból indulunk ki, s innen bizonyítjuk az érzékelhető dolgot mint okozatot.¹⁰⁸ A harmadik forrás a Galénoszra visszamenő orvosi tradíció, amely különösen nagy szerepet játszott a reneszánsz arisztotelizmusban a páduai egyetem orvosi fakultásán. E tradíció nyomán *doctrina resolutivának* volt szokás nevezni azt, ha a vizsgált jelenségek okát az adottak „fölbontása” révén ismerték meg, míg *doctrina compositiva* volt a neve a fordított irányú vizsgálatrésznek, amikor a megismert okokból „rakták össze”, azaz magyarázták meg a szóban forgó jelen-

¹⁰⁴ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 109.

¹⁰⁵ Alapvető monográfia e téren: H.-J. Engfer: *Philosophie als Analysis*, Stuttgart – Bad Canstatt, frommann-holzboog, 1982, különösen 68–167.

¹⁰⁶ Idézi Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 25.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Vö. Gaukroger: *Descartes*, 112. Descartes az *Értekezés* hatodik részében a természetfilozófiai esszé módszerének jellemzésekor idézi föl ezt a kettősséget. Lásd Descartes: *Értekezés*, 70, 78.

ségeket.¹⁰⁹ Descartes a *Szabályokban*, valamint az *Értekezésben* is olyan nagyon általános – s éppen ezért meglehetősen homályos – megfogalmazást próbál adni, amely értelmezhető amaz általános módszerként, amely – az illető tárgyterületnek megfelelő módosításokkal és kiegészítésekkel – egyformán alkalmazható – s alkalmazandó – a szűken vett matematikában, a természetfilozófiában s abban, amit Descartes hol első filozófiának, hol metafizikának¹¹⁰ nevez. E „művészet (*ars*) legfőbb titkát” a 6. szabály foglalja magában, amely az „egyszerű” és „bonyolult” közti descartes-i megkülönböztetés fő elemeit tartalmazza. „Hogy a legegyszerűbb dolgokat megkülönböztessük a bonyolultaktól és rendben kövessük, ahhoz az szükséges, hogy a tárgyak minden sorozatában, amelyben néhány igazságot egyenesen levezettünk egymásból, megfigyeljük, mi a legegyszerűbb, s hogyan távolodik ettől minden egyéb többé, kevésbé vagy egyformán.”¹¹¹

Mint az imént már utaltunk rá, a „dolog” (*res*) kifejezés Descartes-nál egyszerűre jelent állítást és az általa leírt tárgyat. Itt a hangsúly nyilvánvalóan az állítás-értelmen van, hiszen igazságok levezetéséről van szó. Vagyis „legegyszerűbb dolgokon” semmiképp sem valamifajta atomisztikus fizika kezdeményét kell értenünk. Annál is kevésbé, mert Descartes itt egy döntő jelentőségű fordulatot hajt végre: egyszerű és bonyolult nem olyan jelzők, amelyek a dolgokat magánvaló létükben illetik meg, hanem az emberi megismerés lehetőségeire vonatkozó meghatározások. Bonyolult lesz tehát az a dolog, amely nem ismerhető meg egyetlen intuícióval, vagyis amelyet szét kell bontani, amelyen „rezolúciót” kell alkalmazni, amelyet „analizálni” kell, hogy olyan, „legegyszerűbb” dolgokhoz jussunk el, amelyek részben intuícióval beláthatók, részben dedukció révén hozzákapcsolhatók az intuícióval belátottakhoz, s így a végén eljuthatunk a kiindulópontul vett „bonyolult” dologhoz, amelynek szerkezetét időközben megismertük. A rezolutív és kompozitív út egyesítéséről van tehát szó, amely egyfelől egy módszertani kört eredményez, amely azonban mégsem „ördögi”, mert az *át nem látott* szerkezetű dologtól jutottunk el a *föltárt* szerkezetű dologhoz. Descartes a folyamat egyes részelemeit külön névvel látja el: „abszolútumoknak” nevezi azokat a legegyszerűbb összetevőket, amelyek „a kérdéses dolog tiszta és egyszerű természetét tartalmazzák”, s amelyeket ennél fogva „első tekintetre és önmagában intuitív módon tudunk megragadni”.¹¹² „Respektívumoknak”¹¹³ nevezi ezzel szemben azokat a dolgokat, amelyek termé-

¹⁰⁹ Vö. Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 26.

¹¹⁰ E kettősséget Röd arra használja föl, hogy kimutassa az újkori tapasztalatelmélet kezdeményeinek megjelenését Descartes-nál. Lásd Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 7–11.

¹¹¹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 110.

¹¹² Uo., 110, 111.

¹¹³ A Szemere Samu-féle fordítás relativokról, illetve a respektus helyén vonatkozásokról beszél.

szete egyezik a megfelelő abszolútummal annyira, hogy belőle levezethetők, ám ezen túlmenően tartalmaznak még valamit, ti. „respektusokat”, amelyek révén többé vagy kevésbé távol kerülnek az abszolútumtól – a dedukcióval való elérhetőség nehézsége értelmében. Talán éppen azért választotta Descartes az abszolútum-*respektívum* terminuspárt a szokásos abszolútum-relatívum helyett, mert ezzel is arra a fordulatra kívánt emlékeztetni, amelyet az imént említettem. Az abszolútum ugyanis nála nem olyasvalamit jelöl, ami természeténél fogva, a rá irányuló reflexiót megelőzően magában és minden mástól függetlenül létező dolog volna, olyasvalami, mint a későbbi művekben a skolasztikus hagyományból átvett szubsztancia. Az, hogy valami ebben a módszertani értelemben „abszolútum”, általánosságban nem jelent többet, mint hogy egy bizonyos feladat összetevői között ő az, amelyet közvetlen intuícióval be lehet látni: „ugyanezt az abszolútumot nevezem a legegyszerűbbnek és legkönnyebbnek, *hogy fölhasználjuk a kérdések megoldásában*”.¹¹⁴ Lehetséges azonban, hogy ugyanaz a dolog egy másik feladat összefüggésében már respektívum lesz, és mindez fordítva is megtörténhet. „Egyes dolgok ugyanis bizonyos szempontból abszolútabbak másoknál, más szempontból respektívabbak: ahogyan például az egyetemes abszolútabb a részlegesnél, mert természete egyszerűbb. Ugyanakkor azonban respektívabbnak is mondható, mert az individuális dolgoktól függ, hogy létezzék, stb.”¹¹⁵

Röd a következőképp rekonstruálja ezt a kissé homályos példát. Egy, a középkori logikából származó, fogalmak összehasonlításakor érvényre jutó szabály szerint minél tágabb egy fogalom terjedelme, annál csekélyebb a tartalma (a reciprocitás törvénye). Ha mármost „egyszerűség” szempontjából vizsgáljuk a fogalmakat, akkor azt mondhatjuk, hogy a „legegyszerűbb” – amely a legegyszerűsebb, mert a legtöbb dologra terjed ki – ebből a szempontból abszolútnak mondható, amelytől az összes többi fogalom, amelyek mind több meghatározást tartalmaznak, s ezért a dolgok kisebb körére terjednek ki, többé-kevésbé távol van. Descartes azonban, másfelől, nyilvánvalóan a „létezés” is predikátumnak és ezzel egy lehetséges rangsorolási szempontnak tartotta, s ebből a szempontból az individuális dolgoknak juttatta az abszolútum rangját.¹¹⁶

Nem ez az egyetlen homályos pont a *Szabályokban* kifejtett metodológia körül. Ha például az egész művet nézzük, akkor Descartes aligha képviselhetett korlátlanul relativista álláspontot az abszolútumok és a respektívumok egymás-

¹¹⁴ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 110.

¹¹⁵ Uo., 111.

¹¹⁶ Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 15–16.

ba való lehetséges átmenete kérdésében. A 12. szabályban – mint nemsokára látni fogjuk – különösen fontos szerepet kapnak az ún. „egyszerű természetek”, s közülük is elsősorban az ún. „tisztán értelmiek”, amelyek a megismerés olyan „abszolút” építőköveinek tűnnek, amelyekből intuíció révén fontos alaptételeket kapunk – „vagyok, tehát van Isten”, „gondolkodom, tehát a testtől elkülönült elmém van” – s amelyekről ezért aligha állítható, hogy pusztán a megismerésünk szempontjából, nem a valóságos létezés tekintetében nevezhetők abszolútumoknak. S ha azt mondanánk is, hogy a 12. szabály már a *Szabályok* harmadik kronológiai rétegéhez tartozik, s ezért nem kell feltétlenül összhangban állnia a korábbiakkal, akkor egyrészt rá lehet mutatni a 6. szabályban is fölbukkanó „egyszerű természet” kifejezésre, másrészt el kell gondolkodni azon, hogy milyen mértékben tartozik hozzá egy filozófiai műnek mint műnek a megértéséhez keletkezési fázisainak elkülönítése. Mert egyrészt igaz ugyan, hogy a *Szabályok* – a mai alakjában – különböző történeti kontextusokhoz tartozó szövegekből képződő szövet. Másrészt azonban épp ennyire igaz az is, hogy Descartes életének egy pontján egy akkor számára egységesnek tűnő filozófiai álláspontot kívánt benne megjeleníteni, s noha erről az álláspontról végül bebizonyosodott tarthatatlansága, a jelenlegi mű mégis föl kell hogy mutasson annyi koherenciát, amennyi egy meghatározott filozófiai célt megvalósítani kívánó szerző szemében a szöveget mint művet alkalmasnak láttatta az e célhoz vezető út leírására.

Az egyszerű természetek kapcsán fölmerülő kérdés felszínre hozza azt a másik kérdést is, hogy mennyire tekinthető sikeresnek az a descartes-i kísérlet, hogy olyan egyetemes érvényű módszertani szabályokat fogalmazzon meg, amelyek nemcsak a matematikában és a természetfilozófiában, hanem a metafizikában – vagyis a descartes-i első filozófiában – is alkalmazhatók és alkalmazandók. Mert – amint ez már jeleztük, s az eddigiekből nyilvánvalóvá is válhatott – noha a *Szabályok* nem metafizikai mű, mégis, nem is nagyon rejtetten, fölfedezhetők benne későbbi metafizikai gondolatmenetek csírái.¹¹⁷ Az elemzésnek ezen a pontján ismét elegendő pusztán csak utalni arra, hogy milyen példákat említ Descartes a 3. szabályban az intuíció tárgyalása során: létezem, gondolkodom. Márpedig még ha nem tudnánk is, mi lesz az érett descartes-i metafizika fő célkitűzése, az már e két példából is nyilvánvaló volna, hogy a feladat éppen az, hogy abból a szférából, amelyben a tiszta gondolkodás zajlik, átjussunk abba a

¹¹⁷ „At the very least we have to admit that, if the *Regulae* does not actually unfold a Cartesian metaphysics, it nonetheless articulates its fundamental concepts and assigns them a primary importance.” J.-L. Marion: Cartesian metaphysics and the role of the simple natures, in J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 118.

szférába, amelyben a létezés rendjéhez kapcsolódunk: ez a fundamentum keresésének klasszikus karteziánus programja.¹¹⁸

Visszatérve a *Szabályok* voltaképpeni módszertani rétegéhez, arról a szabályról kell még szót ejtenünk, amelynek a trivialitáson túlmenő jelentősége talán a legnehezebben látható be a későbbi, *Értekezés*-beli megfogalmazásból. A „fölsorolás” szabályáról van szó, amely a *Szabályok* közt a hetedik: „A tudomány teljessé tételéhez szükséges, hogy a gondolkodás folyamatos és sehol meg nem szakított mozgással egyenként átmenjen mindenben, ami célunkhoz tartozik, s ezt átfogja elégséges és elrendezett fölsorolással.”¹¹⁹

Ennek a szabálynak két rétege van. Az egyik még a dedukcióhoz tartozik, s a különösen hosszú levezetések esetén az emlékezet munkáját hivatott megkönnyíteni azáltal, hogy javasolja, az egyes lépéseket külön-külön is vizsgáljuk meg alaposan, mielőtt az egész láncolatot összeállítanánk, hogy így könnyebben lássuk át az egész lánc összefüggését. A második réteget – a descartes-i bizonytalan fogalomhasználatot kissé pontosabbá téve – „indukciónak” nevezhetjük. Bizonyos megfogalmazásokból úgy tűnik, hogy itt Descartes az intuíció és a dedukció mellett egy harmadik megismerési módot különít el,¹²⁰ noha – mint láttuk – vannak olyan megfogalmazások is, amelyek a „fölsorolást” a dedukcióhoz kapcsolják.

[...] elégséges fölsoroláson vagy indukción csakis azt a fölsorolást értjük, amelyből biztosabban lehet az igazságra következtetni, mint bármilyen másfajta bizonyítással, kivéve az egyszerű intuíciót; s valahányszor valamely ismeret nem vezethető vissza ez utóbbira, a szillogizmusok minden béklyójának elvetésével számunkra ez az egyetlen út marad fenn, s iránta teljes bizalommal kell lennünk. Mert mindaz az egyes ismeret, amelyet közvetlenül vezetünk le (*deduximus*) más ismeretekből, ha a következtetés (*illatio*) evidens volt, ezzel máris az igaz intuícióra van visszavezetve. *Ha azonban sok és szétszórt ismeretből következtetünk (inferamus) egy ismeretre, akkor értelmünk fölfogóképessége gyakran nem akkora, hogy e sok és szétszórt ismeretet mind egyetlen pillantással (unico intuitu) tudja átfogni; ebben az esetben meg kell elégednünk e művelet bizonyosságával.*¹²¹

¹¹⁸ Arról, hogy milyen alapvető eltérések mutatkoznak a módszer egyes alkalmazásai között, lásd pl. Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 7–10, 16–59.

¹¹⁹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 113.

¹²⁰ Lásd az 5. jegyzetet e szabályhoz a következő kiadásban: Descartes: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, 192.

¹²¹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 114. sk., az én kiemelésem.

Itt kissé újrarendeződnek az egyes megismerési módok közti viszonyok: a szillogizmust, természetesen, továbbra is elítéljük; az intuíció vezető szerepét nyomatékosan kihangsúlyozzuk azáltal, hogy kimondjuk, a dedukció voltaképp megsokszorozott intuíció – ami által kissé háttérbe is szorul e dedukció –, valamint bevezetünk egy új „műveletet”, amely nem azonos a dedukcióval. Nem azonos vele, mert egyrészt „sok, szétszórt” ismeretből indulunk ki – ami itt annyit jelenthet, hogy ez ismeretek nem kapcsolódnak össze olyan levezetéssorrá, amelynek alapját egy intuícióval belátott „abszolútum” képezi –, másrészt „gyakran” még emlékezetünk imént említett gyakorlatoztatásával sem tudjuk elérni, hogy ez ismereteket egyetlen intuícióban fogjuk át. A 11. szabály megfogalmazása is ezt látszik nyomatékosítani, noha a kontextusból ismét nem világlik ki egyértelműen, hogy az indukciót mennyiben kell a dedukciótól elkülönülő megismerési módnak tekinteni. „Ez utóbbinak a fölsorolás vagy indukció nevet adtuk, mert akkor az értelem nem tudja mint egészét egyszerre fölfogni, hanem bizonyossága valamiképp az emlékezettől függ, amelynek az egyes fölsorolt részekre vonatkozó ítéleteket meg kell tartania, hogy mindnyájukból egyvalami adódjék (*colligatur*).”¹²²

J.-M. Beyssade javaslata szerint az indukció akkor jut – a dedukciótól teljesen függetlenül – kiemelkedő szerephez, amikor azt a látszólagos paradoxont kell értelmezni, mely Isten ideájának világos és elkülönített volta s Isten „fölfoghatatlansága” (*incomprehensibilitas*) között áll fenn.¹²³ Erről azonban az *Elmélkedések* kapcsán lesz majd szó.

Most a *Szabályokról* szóló fejezet lezárásaképp a harmadik kronológiai réteget fogjuk szemügyre venni, amely a 8. tétel második, nagyobbik részét és a 12–21. tételeket foglalja magában. Az ehhez a réteghez tartozó fejtegetések jellemző jegyei a következők. Nem alkalmazzák ugyan a *mathesis universalis* kifejezést, mégis nagy jelentőséget tulajdonítanak annak a vizsgálódásnak, amelyet megjelöl: a mérték és a rend általában vett, minden különös tárgytól elvonatkoztatott vizsgálatának (különösen a 13. skk. szabályok). A második rétegben kidolgozott módszer azonban nem szorul ettől háttérbe, hanem mindhárom módszertani kulcskifejezés, az intuíció, a dedukció és az indukció vagy fölsorolás megtartja eddigi jelentőségét, s összefonódik a mérték- és rendtani fejtegetésekkel. A harmadik jegy az elme önmagára irányuló reflexiójának előtérbe állítása, amely már-már criticista színezetet ad egyes fejtegetéseknek (elsősorban a 8. szabály). Ez az önreflexió abból a fölismerésből fakad, hogy a kíváncsú általános mód-

¹²² Uo., 126.

¹²³ J.-M. Beyssade: The idea of God and the proofs of his existence, in Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, 174–199.

szertan nem dolgozható ki pusztán a megismerés tárgyaira s a különböző tudományokban alkalmazott módszertani fogásokra irányuló vizsgálódás alapján, hanem igazi kiindulópontul a megismerést végrehajtó elme szerkezetének vizsgálatát kell választania. Ez azonban ismét csak akkor lehetséges igazán, ha tárgyak tapasztalatának lehetőségét egyáltalában filozófiai vizsgálat tárgyává tesszük, ami a – rödi értelemben vett – első filozófia rétegét jelenti a metafizikai vizsgálódásokon belül. Vagyis Descartes 1628-ra egy, ugyan külső körülmények által nyilvánvalóan hathatósan előmozdított, de végső soron mégis öntörvényűnek tekinthető utat járt be: egyedi matematikai-természettudományos problémák vizsgálatától az egyetemes matematika kimunkálásának követelményeiből fakadó módszer keresésén át eljutott annak belátásához, hogy csak akkor érhető el további haladás a természettudományi feladatmegoldás területén, ha a természettudományok megfelelő megismerésméleti, illetve metafizikai megalapozást kapnak. Ez olyan meggyőződés, amely ettől kezdve elválaszthatatlan lesz nemcsak Descartes gondolkodásától, hanem az őt követő, tág értelemben vett karteziánus korszak gondolkodásától is, jóllehet magának a megalapozásnak a mikéntjét a későbbiekben maga Descartes is a *Szabályok*-beli kezdeményektől eltérően gondolja majd el.

A harmadik réteg megírásának időpontját a 8. szabály optikai példája alapján lehet meghatározni, amely kétségkívül a „legjelesebb példára” való rátérés és a 12–21. tételek feladatának ott adott kijelölése előtt íródott. Mivel ez a példa a fénysugarak refrakciós törvényének fölfedezését írja le, Schusternek kétségkívül igaza van abban, hogy egy ilyen példát csak akkor írhatott le Descartes, miután már felfedezte az illető törvényt – még akkor is, ha a példabeli leírásnak a felfedezés tényleges menetéhez, a fennmaradt vázlatok alapján, nem sok köze volt.¹²⁴ Ez pedig annyit jelent, hogy a 8. szabály és az általa meghatározott tételsor az 1626–27-es optikai felfedezések, azaz Descartes párizsi tartózkodása idején keletkezett. Ekkor alakult ki az a végleges, filozófiai perspektíva, amely a *Szabályok* mint a korábbi vázlatokat integráló egységes mű megírását kikényszerítette.

Az egész, új szempontból kidolgozott mű legfontosabb része a 12. szabály, amely az emberi megismerő tevékenység első descartes-i rekonstrukciója. Egyrészt az e tevékenységet lehetővé tevő testi-mentális berendezkedés működés-módjának leírását találjuk itt meg, másrészt az így szerzett ismeretek elemzése is megtörténik. Négy fakultás szolgál alapul e tevékenységünknek: az értelem, a képzelet, az érzékek és az emlékezet, amelyek közül egyedül az értelem funkciója az igazság megragadása, a másik három képesség feladata az értelem kiszolgálása. A megismerőképeség itteni leírása a későbbi művektől eltérően a testi

¹²⁴ Vö. Gaukroger (ed.): *Descartes; Philosophy, Mathematics and Physics*, 58. és 77. jegyzet.

jelenségekre helyezi a hangsúlyt. Az a leírás a legrészletesebb, amelyben az emberi megismerőképességnek az állatokéval megegyező felépítéséről van szó, ez pedig teljes egészében testek egymásra hatásából áll. A külső tárgyak pecsét-nyomóként nyomnak bele alakokat a viasz módján, elszenvedőként érzékelő érzékszervekbe, és csak alakokat nyomnak bele: minden információ, amelyet a külső tárgyról kapunk – keménység, hőfok, szín stb. –, alakok formájában jelenik meg érzékszerveinkben. „[A]z alakok végtelen sokasága elegendő az érzékelhető dolgok minden különbségének kifejezéséhez.”¹²⁵

A testnek az érzékelés szolgálatában álló következő része a „közös érzék” (*sensus communis*), amely összekapcsolja egymással a külső érzékeket és a „képzeletet vagy fantáziát”, amely maga is a test olyan része, amelybe a közös érzék – pecsétnyomó módján – belenyomja a külső érzékektől kapott alakokat. Amennyiben ezek a lenyomatok megőrződnek a képzeletben, annyiban emlékezetről beszélünk.

Az eddigiekkel kapcsolatban két fontos mozzanatot kell kiemelnünk. Az egyik a későbbitől eltérő terminológia, amelyben az „idea” kifejezés arra a – testi jellegű – képre, alakra vonatkozik, amelyet a közös érzék rajzol bele a képzeletbe. A másik az *instans* fogalmának újbóli fölbukkanása: ahogyan az intuíció egyetlen „szempillantás” alatt megy végbe, ugyanúgy az az alak is, amely a külső érzékekből megy át a közös érzékbe, „ugyanabban a pillanatban” ott van, ugyanúgy, ahogyan a tollszár egyik végének mozgása egy időn kívüli „pillanat” alatt ott van a tollszár másik végében is. A *Le monde* (*A világ*) című műnek a fény „instanciális” terjedéséről szóló fejtegetése teszi majd teljessé a fiatal Descartes-nak az *instans* funkciójáról vázolt képét, amely döntően fizikai-megismerésméleti háttérű, míg a későbbi művek – a tematika változásának megfelelően – inkább metafizikai-morálfilozófiai irányban mélyítik el.

Még mindig az ember és az állat felépítésének közös elemeit tárgyalva, ugyanennek a sematikus modellnek a keretében adja meg Descartes annak a vázlatát is, hogy hogyan vagyunk képesek az agyból irányítani cselekedeteinket. Ennek a működésnek az agyban lévő képzelet a kiindulópontja, amely „a mozgató erő vagy maguk az idegek” (*vis motrix sive ipsos nervos*) révén mozgatja testünket. A tisztán testi leírás *elvi* problematikussága világosan látszik abból, ahogyan Descartes a képzeletbe kívülről jutó képek és az általa kezdeményezett mozgások közti diszkrepanciát próbálja eltüntetni a tollszár-példa révén. Hiszen a tollszár nagy része nem ugyanazt a mozgást végzi, mint az író vége, hanem nagyrészt ellentéteseket: a tollszár felső vége, természetesen, *mindig* ellentétes mozgásokat végez, mint az alsó rész, ezzel tehát nem lehet értelmezni azokat a mozgásokat,

¹²⁵ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 130.

amelyek rendszerint nem *ellentétesek* az érzékelésekkel (bármit jelentsen is ez), hanem egyszerűen *különbözők*. Descartes célja itt, persze, ténylegesen nem az állati-emberi érzékelés és mozgás részletes magyarázata, hanem annak az elvi álláspontnak a rögzítése, hogy e funkciók nagy részét „az ész bárminemű segítségével nélkül” (*absque ullo ministerio rationis*) hajtjuk végre. Vagyis mindeddig még nem rekonstruáltuk azt, ami voltaképp emberi bennünk.

A tulajdonképpeni emberi megismerés alapja egy „tisztán szellemi természetű”, tehát a testtől tökéletesen elkülönülő, megismerő erő (*vis cognoscens*), amely az emberben valamennyi – *testileg* az állatokkal közös – működést kíséri, így hozván létre *emberi* érzékelést, emlékezetet, teremtő képzeletet. Ám nemcsak efféle járulékos tevékenységet tulajdonít Descartes e szellemi megismerő erőnek, hanem önálló tevékenységet, „értelmi belátást” (*intelligere*) is, amelyet mindazonáltal „a maga helyén” ígér majd kifejezni. Erre a *Szabályokban* nem kerül sor. Annyit azért még megtudunk, hogy tiszta tevékenységének megfelelő elnevezése *ingenium*, s hogy az *emberben* az ő feladata föloldani az érzékelés és a mozgás képei közti diszkrepanciát: „majd új ideákat alkot a fantáziában, majd a már megalkotottakkal foglalatoskodik”. Bármennyire keveset mond is tehát Descartes erről a szellemi erőről, azért néhány dolgot világosan láthatunk. Nyilvánvaló, hogy annak csírája, amit az irodalomban szokássá vált dualizmusnak nevezni, megvan már az itteni fejtegetésekben is, noha messze nem a későbbi, metafizikában lehorgonyozott formában. A 12–15. szabály ugyanis a képzeletnek a későbbiekben elképzelhetetlen nagy szerepet tulajdonít a megismerésben. Az is nyilvánvalónak látszik, hogy a tulajdonképpeni megismerés csak e szellemi erő révén jöhet létre, hiszen igazságról és hamisságról csak az értelemben (*intellectus*) lehet szó, az értelmi belátás (*intelligere*) pedig éppenséggel a megismerő erő legsajátabb funkciója. Az érzékeléstől független eredetű megismerő erő alapvető szerepét végül mi sem jelzi jobban, mint „igazi” neve, az *ingenium*. Mert ha – Descartes korábbi útmutatásának megfelelően – azt nézzük meg, „mit jelent ez a kifejezés latinul”, akkor nyilvánvaló rokonságot állapíthatunk meg ez erő és a 4. szabályban exponált belénk született műveletek és ismeretcsírák között. Az *ingenium* kifejezés ugyanis a *gigno* igéből származik, amely éppúgy a születésre utal, mint az *innataban* lévő *nascor* ige, s még ráadásul az *in* partikula is ugyanúgy kapcsolódik hozzá. Ezt az összefüggést pedig még meg is erősíti ugyanennek a szabálynak a második, az elemi ismeretekről számot adó része, amely bizonyos „egyszerű természeteket” „az értelem belénkszületett világossága”, azaz *lumen ingenituma* révén helyez el bennünk. Mindez azt jelenti, hogy nézetem szerint nem lehet olyan alapvető különbséget föltételezni a *Szabályok* metafizikai alapozású megismeréselmélete és a későbbi művekei, elsősorban az *Elmélkedésekei* között, mint amilyet N. Kemp Smith nyomán Schuster tételez föl.

Norman Kemp Smith pontosan írta le a *vis cognoscens* tevékenységét olyan „kognitív tudatossággént”, amely vagy tisztán szellemi, vagy tisztán testi létezők felé fordul, melyek ezen a módon a tudat közvetlen objektumaivá válnak. A 12. szabályban nincs szó reprezentatív percepcióról, nincs olyan posztulátum, mely szerint fizikai létezők csakis mentális duplumaik révén volnának megismerhetők.¹²⁶

Igaz, hogy nem fejtette ki ezt a tanítását, de a *lumen ingenitum* bevezetése éppenséggel fölér egy mentális megkettőzéssel, hiszen az érett Descartes sem tagadta soha, hogy van egy olyan testi berendezkedésünk, amely egyfajta korpuszukuláris-mechanikus teóriával leírható módon szerzett érzékletei által valamiképp befolyásolja megismerésünket. Még a Regiusszal folytatott – a későbbiekben tárgyalandó – vita nyomán megmerevedő innátista álláspont is számot vet azzal, hogy a testi berendezkedés legalább „alkalmat” ad arra, hogy a bennünk szunnyadó ideák „fölébredjenek”. Aligha felel meg tehát a *Szabályokat* író Descartes álláspontjának az „empirikus realista” jelző.¹²⁷ Ez annál is nyilvánvalóbbnak látszik, mint hogy a 12. szabály „második része”, az, amely a megismerő elme tartalmaival foglalkozik, szintén világossá teszi, hogy a lehetséges vizsgálódási terület egy alapvető részét itt nem kívánja tárgyalni, és jó okunk van azt gondolni, hogy a tárgyalás nagyjából a későbbi metafizikai műveknek felelt volna meg már ebben az időszakban is. A már korábban említett „egyszerű természetek” szerepéről s fölosztásáról van szó. Descartes itt egyrészt megismétli a már ismert álláspontját azzal kapcsolatban, hogy az egyszerűség nem a valóságos létezés, hanem saját megismerésünk szempontjából értendő. Ehhez most egy fölosztás is járul: megkülönböztet tisztán értelmi, tisztán anyagi és egyszerre értelmi és anyagi egyszerű természeteket.

Tisztán értelmiek azok, amelyeket az értelem valamilyen belénk született világosság révén és minden testi kép segítségével nélkül ismer meg. [A megismerés, a kétely, a tudatlanság, az akarati cselekvés] mindezeket valóban megismerjük, mégpedig olyan könnyen, hogy ehhez elegendő, hogy az ész részesei vagyunk. Tisztán anyagiak azok, amelyekről tudjuk, hogy csakis testeken fordulnak elő; ilyenek az alak, a kiterjedés, a mozgás stb. Végül közöseknek azokat kell mondani, amelyeket megkülönböztetés nélkül majd a testi, majd a szellemi dolgoknak tulajdonítunk; ilyenek: létezés, egység, tartam és más effélék.¹²⁸

¹²⁶ Schuster: *Descartes' mathesis universalis: 1619–1628*, 60.

¹²⁷ N. Kemp Smith: *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, Macmillan, 1966, 51–52, idézi Schuster: *Descartes' mathesis universalis: 1619–1628*, 90.

¹²⁸ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 133.

Föl kell figyelniük rá, hogy az egész fölosztás azokon a „dolgozon” működik, amelyeket „*értelmünk szempontjából (respectu nostri intellectus)* egyszerűeknek nevezünk” (saját kiemelésem). Ez arra utal, hogy az emberi megismerés közege akkor is a külső érzékektől független értelem, amikor „tisztán anyagi”, egyszerű természetekről van szó, ti. olyanokról, amelyek az anyagi létezőkre *vonatkoznak*. Ezt azok az „előfeltevések” is nyilvánvalóvá teszik, amelyeket Descartes – saját álláspontját körvonalazva – a megismerés természetével kapcsolatban előrebo-csát. A harmadik előfeltevés – az egyszerű természetekre *általában véve* érvényesen – a megismerésnek azt a szerkezetét körvonalazza, amely majd a negyedik elmélkedés alapsémáját alkotja:

Azt mondjuk, harmadszor, hogy azok az egyszerű természetek mind önmagukban ismereteseek, és sohasem tartalmaznak hamisságot. Ez könnyen megmutatkozik, ha az értelemnek azt a képességét, hogy intuícióval megragadja és megismeri a dolgokat, megkülönböztetjük attól, amellyel ítélt állító vagy tagadó értelemben.¹²⁹

Az emberi *ingenium* egységéről az akarat és értelem kettősségén belül most nem kell még beszélnünk, csak arra kell itt fölfigyelniük, hogy a megismerés a leg-szigorúbb értelemben az egyszerű természeteknek az *ingenium* általi tisztán szellemi megismerésében áll. Az a már a 3. szabályban is fölbukkanó lehetőség, hogy intuíciónak nemcsak azt nevezhetjük, amikor az értelem szigorúan egy dolgot ragad meg, hanem azt is, amikor két dolog kapcsolatát ragadja meg, a 12. szabályban a negyedik előfeltevésben kap fontos szerepet.¹³⁰ Itt Descartes olyan példákat ad meg, amelyek későbbi metafizikája alappilléreit alkotják majd, ám itt még nem aknázza ki ezt a lehetőséget. „Sok olyan dolog is van, amelyek szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz, s amelyeket a legtöbben mégis az esetleges dolgokhoz számítanak, mert nem veszik észre viszonyukat. Ilyen például ez a tétel: vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát a testtől elkülönülő elmém van.”¹³¹

Ezek már nem olyan triviális állítások, amelyek bárkinek a tollából előszalad-hatnak, aki a 17. században vallásos neveltetést kapott, s egyébként valamennyit

¹²⁹ Uo., 134.

¹³⁰ Összefoglalóan ezt a következő, későbbi szövegrész fogalmazza meg: „Világos, hogy az elme intuíciója kiterjed mindezekre a természetekre, éppígy egymás közötti szükségszerű kapcsolataik megismerésére, s végül minden egyébre, amit az értelem pontos tapasztalatként talál akár önmagában, akár a fantáziában.” Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 137. Az emberi tudás jellegének döntő jelentőségű meghatározása pedig a következő: „az egész emberi tudás abban áll, hogy elkülönítetten lássuk, hogyan hatnak közre ezek az egyszerű természetek együttesen a többi dolog alakítására.” Uo., 138.

¹³¹ Uo., 135.

foglalkozott a természettudományokkal is. Ezek az állítások nem csekély metafizikai háttérelmélkedést feltételeznek, hiszen egy Isten létezése melletti sajátos érv tömör megfogalmazásával van dolgunk, s éppenséggel a testtől elkülönülő gondolkodó elme tételezésével, ami annyira nem triviális, hogy a *Szabályok* közegében egyenesen idegenül hat. Mert noha Marionnak abban kétségkívül igaza van, hogy a *Szabályok*ban már Descartes rendelkezésére állnak a legfontosabb metafizikai tételek¹³² tisztán értelmi egyszerű természetek szükségszerűnek mondott kapcsolatai formájában, az is vitathatatlan, hogy ezekre ott semmit sem épít. A *Szabályok*ban a hangsúly a tisztán anyagi, illetve a közös egyszerű természeteken van, s mikor Descartes a rájuk irányuló vizsgálódás módozatairól beszél, akkor olyannyira épít a testi jellegű képzelet értelmet segítő teljesítményére, hogy az csakugyan tekinthető egy „empirikus realista” trendnek a szövegben a későbbiekben uralkodóvá váló dualista – vagy inkább trialista – trend *mellett*, de nem *helyett*, mint ahogyan azt a Kemp Smith-Schuster tézis állítja. Schusternek viszont abban megint csak igaza lehet, hogy a *Szabályok* kudarcának a fő oka épp ennek a „realista” trendnek a hangsúlyos jelenléte lehetett s összeegyeztethetlensége azzal a fő filozófiai céllal, amely Descartes-ot egyre inkább motiválta.¹³³ És természetesen az is valószínű, hogy Descartes még nem látta egészen pontosan, mi lesz majd a metafizikai elemek funkciója a természettudományi gondolatmenetek megalapozásában. Ám azzal is mindig tisztában kell lennünk, hogy amikor a korai metafizikai gondolatokról beszélünk, akkor – rendszeres kifejtés hiányában – nagyon nagymértékben csak saját képzelőerőnkre támaszkodunk.

A 12. szabály az érzékelésnek és a mozgás idegek általi vezérlésének olyan elméletét vázolja föl, amely csak azoknak az optikai kutatásoknak a fényében érthető, amelyeknek eredménye egyfelől a fénytörés törvényszerűségeinek rögzítése, másfelől az a – nemcsak a *Le monde*-ban, hanem még a *Dioptrique*-ban is képviselt fényelmélet, mely korpuszkuálkban instans módon, pillanatszerűen terjedő impulzusokra vezet vissza a fény jelenségét. Az érzékektől az agyi idegekig s onnan a végtagokig vezető út hasonló elven működik: az impulzusok a különböző felépítésű testrészekben instans módon „haladnak”, pontosabban jelennek meg egyszerre mindkét végponton. Ez az elmélet az alapzata – az egyszerű természetek intuitív megragadásának keretelméletébe ágyazva – az univerzális matézis körvonalazására a következő tételekben tett kísérletnek.

¹³² „With the doctrine of the simple natures, the Regulae is already equipped with all the elements required for articulating the first proposition of metaphysics; the transition to metaphysics depends not on any new elements or concepts, but merely on the necessity which links them together – and this necessity depends in turn on order.” Marion: *Cartesian metaphysics*, 119.

¹³³ A következőkben erősen támaszkodok Schuster már idézett tanulmányának gondolatmenetére.

A 13. szabály kommentárja újra fölveszi a mennyiségi összetevőkre való redukció korábbi fonalát. „[E]gy jól fölismert nehézséget meg kell tisztítanunk minden felesleges fogalomtól, s vissza kell vezetnünk arra, hogy már nem is gondoljuk többé, hogy ezzel vagy azzal a tárggyal foglalkozunk, hanem csak általában bizonyos mennyiségeknek egymással való összetételével.”¹³⁴

Ezt a korábbról már ismert témát a 14. szabályban egy olyan műfogással mélyíti el Descartes, amely egy lehetséges operacionalizálás irányába mutat. A dimenzió fogalmának kitérítéséről van szó a geometriában gyökerező feladatmegoldási technikáknak a fizikai problémákra való átvitele érdekében. „Dimenzión nem értünk mást, mint azt a módot, ahogyan egy tárgyat mérhetőnek tekintünk, úgyhogy nemcsak a hosszúság, szélesség és mélység a test dimenziói, hanem a nehézség is dimenzió, amely szerint lemérjük a tárgyakat, a sebesség a mozgás dimenziója, és számtalan más efféle.”¹³⁵

Ez az elmélyítés ahhoz a módszertani egységhez vezet el, amely nélkülözhetetlen az univerzális matézisnek a mechanisztikus észleléselméletre ültetett változatához, ami – ez észleléselmélet szemszögéből – alapvetően nem más, mint a legkülönbözőbb „dimenzióknak” a testi képzeletben létrejövő, geometriai dimenziók szerint mérhető „leképeződésének” az összehasonlítása. Ám ezt az univerzális matézist nemcsak az különbözteti meg a 4B-beli archaikus kezdeménytől, hogy észleléselméletre épül, hanem az is, hogy örökölte a 4A szabályrésznek azt a törekvését, hogy a – tág értelemben vett – matematikán túlmenő érvénnyel fogalmazzon meg módszertani szabályokat.

Mert azoknak a szabályoknak alkalmazása, amelyeket itt megadok, ama tudományok [a geometria és az aritmetika] elsajátításában [...] sokkal könnyebb, mint a kérdések minden más nemében; s hasznuk a magasabb bölcsesség elérésére (*ad altiore sapientiam consequendam*) oly nagy, hogy nem félek kimondani, módszeremnek ezt a részét nem a matematikai problémák kedvéért találtam ki, hanem e problémákkal talán csak a módszer további kiművelése kedvéért kell megismerkedni.¹³⁶

Ahhoz pedig, hogy mi is e „magasabb bölcsesség” fő ismertetőjegye, s hogy miért akadályozza meg a hozzá való eljutást a *Szabályokban* uralkodó szemléletmód, mely a tisztán anyagi egyszerű természeteket helyezi a középpontba, egy újabb élettrajzi mozzanat nyomán fogunk eljutni.

¹³⁴ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 140.

¹³⁵ Uo., 150.

¹³⁶ Uo., 146.

Nem lehet bizonyossággal megállapítani, hogy 1627 vagy 1628 decemberében hangzott-e el egy Chandoux nevű természettudósnak – Baillet filozófusnak, orvosnak és kémikusnak mondja,¹³⁷ ma valahol a kémia és az alkímia határán helyeznénk el – az előadása Bagni, az akkori pápai nuncius házában, amelyen Mersenne-nel és az ő tudós köréhez tartozó barátokkal együtt Descartes is jelen volt. Nem tudjuk pontosan, mik voltak a fő tézisei, annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy az Arisztotelész-követők filozófiájának elégtelenségét bizonygatta arra, hogy filozófiai megalapozást adjon a kémia fejlődésének. Ezt a megalapozást pedig – a Mersenne-féle kör gondolkodásának fő irányával megegyezően – valamilyen mechanisztikus filozófiában vélte megpillanthatni. Az előadást nagy tetszéssel fogadták, egyedül Descartes reagált visszafogottan. Ez a visszafogottság azonban föltűnt a szintén jelenlévő Bérulle bíborosnak, akinek némi erőfeszítés árán sikerült színvallásra bírnia az akkor még inkább csak igen tehetséges természettudósként számontartott későbbi filozófust. Ő, miután illően elősorolta az előadó és az előadás érdemeit, döntő ellenvetésként a valószínűségnek („*vray-semblance*”: az igazság látszata) az igazság feletti triumfálását nevezte meg. Ha lemondunk az igazságról, akkor korlátlan uralomra tesznek szert fölöttünk a szofizmak, amit különös módon azzal is igazolni próbált, hogy a jelenlévőktől egy-egy evidens módon igaznak, illetve hamisnak tartott állítást kért, amelyeket aztán néhány rövid mondattal „cáfolt”, illetve „bizonyított”. Ennek ellenszeréül saját, a matematikából merített „egyetemes szabályát” és „természetes módszerét” hozta föl, amellyel egy állítás „lehetséges voltát” olyan bizonyossággal lehet megállapítani, „amely egyenlő azzal, amelyet az aritmetika szabályai képesek nyújtani.”¹³⁸ Bérulle olyannyira rokonszenvezett Descartes nézeteivel, hogy néhány nappal később külön is találkozott vele, amikor Descartes azzal a további érveléssel hozakodott elő, hogy módszere elősegíti az orvostudomány és a mechanika fejlődését. A bíboros, megértve a felfedezés horderejét, igyekezett további kutatásra ösztökélni az ifjú tudóst, egyebek között azáltal is, hogy Istentől kapott képességeinek rejtegetésének s az emberiség előli megvonásának minősítette azt az esetet, ha nem folytatná tovább kutatásait.

Nagyjából ennyit mond Baillet, akinek elbeszéléseiről sem általában, sem ebben a különös esetben nem lehet bizonyossággal megmondani, meddig fogadhatók el hű beszámolókként, s mennyi a hozzájuk költött legenda. A történetnek a Descartes-irodalomban nagyjából kétféle interpretációja található. Az egyik, R. Popkin *History of Scepticism* című könyve nyomán igen elterjedt interpretáció szerint Descartes ez előadás alkalmával az 1620-as évek Párizsának az ellen-

¹³⁷ Baillet: *La vie*, I. kötet, 160. skk.

¹³⁸ Uo., 163.

reformációhoz kapcsolódó szkeptikus krízisével szembesült, amely végül abban az irányban motiválta, hogy megpróbálja meghaladni a populáris, akadémiai szkeptikus gondolkodást. Ez azt jelentené, hogy Descartes ezen az előadáson találta meg azt a motívumot, amely az *Értekezéssel* kezdődő művek egyik legjellemzőbb jegye: a szkepticizmusnak valamilyen szilárd alapzatra építő cáfolatát.

Ezzel az interpretációval szemben Gaukroger azt a kézenfekvő érvet hozza föl, hogy sem Descartes akkori írásaiban, sem azokéiban, akik hozzá ez idő tájt közel álltak, az átfogó értelemben vett szkepticizmus nem jelentett igazi kihívást. Különösen akkor tűnik erősnek ez az érv, ha meggondoljuk, hogy a későbbi, a szkepticizmust támadó Descartes egyik fő fegyvere a szkeptikus érvek olyan kiterjesztése, amely a matematika bizonyosságát *is* megkérdőjelezi. Ennek pedig sem a *Szabályokban*, sem a Baillet-féle elbeszélésben, sem a harmincas évek elejének írásaiban nincs nyoma. Épp ellenkezőleg, nemcsak az iménti Baillet-idézet helyezi a matematika bizonyosságát a metafizikáéval egy szintre, de a *Szabályok* is világosan erről tanúskodik. Jellemző, hogy a 12. szabálynak az imént idézett proto-metafizikai tételei együtt szerepelnek a matematika igazságaival anélkül, hogy bármiféle különbségről beszélne Descartes, s ezt a megközelítésmódot láthatjuk a 3. szabályban is: „[l]gy mindenki intuícióval képes fölismerni, hogy létezik, hogy gondolkodik, hogy a háromszöget csak három vonal, a gömböt egyetlen felszín határolja és hasonlókat”.¹³⁹

Ám ha ebben Gaukrogernek igaza van, akkor meg kell magyaráznia azt is, honnan ered a valószínűségnek és igazságnak az a vitája, amely nyilvánvalóan a történet magját alkotja. Gaukroger erre az eredetre azáltal próbál fényt deríteni, hogy fölidézi annak a mechanisztikus filozófiának a tudományelméleti státuszát, amely a Mersenne-körhöz tartozók számára a skolasztikus arisztotelizmust volt hivatva föl váltani a tudomány új alapzataként. Ez a mechanisztikus gondolkodás – többféle történeti okból következően – önmagát nagyrészt hipotetikusként értelmezte, olyannyira, hogy még a középponti jelentőségű 12. szabály is él olykor a „hipotetizálás” műfogásával. Csakhogy – így rekonstruálhatjuk, Gaukroger nyomán, Descartes gondolatmenetét – ha az a filozófia, amelyet föl váltani próbálunk, képes volt szilárd bázist alkotni a tudományoknak, akkor addig nem tekinthetjük a mechanisztikus filozófiát megfelelő alternatívának, amíg a hipotézisek pusztán valószínűségétől el nem jutunk a legitimált elmélet igazságához. Descartes számára mármint a legitim tudomány mintaképe a matematika, s a fő kérdés az, miben áll ez a legitimáció, s milyen módon vihető át az univerzális matézisként megújítani kívánt többi tudományra. A 13., de legfőképp a 14. szabály ennek kutatására vállalkozik. E vállalkozás két fő jegye közül az egyiket már

¹³⁹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 102. sk.

jól ismerjük: az általában vett mennyiségekkel való foglalkozás kitüntetettsége, míg a másik annak hangsúlyozása, hogy a különös tárgyakból absztrahált mennyiségek nem maradhatnak meg az értelem elvonatkoztató általánosságában. Abban a médiumban kell lerajzolnunk őket, amely a legkönnyebb és legelkülönítettebb megragadást teszi lehetővé – a képzeletben.

[N]agy hasznunkra lesz, ha azt, amit a mennyiségekről általában belátunk értelmünkkel (*intelligimus*), átvisszük a mennyiségnek arra a fajtájára, amely valamennyi közül a legkönnyebben és a legelkülönítettebben rajzolódik le képzeletünkben. Ez pedig a reális test kiterjedése, elvonatkoztatva minden mástól, kivéve az alakot.¹⁴⁰

Descartes tehát itt a matematika legitimitását a benne megtestesülő logikára vezeti vissza, abban az értelemben, ahogyan ő érti a logikát, egyfajta pszichológusztikus ismeretelméletként. Azért kitüntetett a matematika, mert benne ölt testet a legtisztábban a megismerésnek a korábbi szabályokban körvonalazott alaplómódzata, az elme taníthatatlan, belészületett látása, az egyszerű tárgyak intuíciója. Ahhoz pedig, hogy a matematika teljes mértékben gyakorolhassa ezt az átfogó funkcióját, arra van szükség, hogy egyrészt az értelem kivonja a mindenkor vizsgálódás objektumából azt, „amire alkalmazható a nagyobb vagy kisebb,” vagyis az általában vett mennyiségi összetevőt, s másrészt, hogy – az iménti idézetnek megfelelően – átvigye azt abba a közegbe, amely a képzeletbeli megjelenítéshez a legalkalmasabb: a meghatározott alakú kiterjedt test közegébe. Ha ezt a „megtestesítést” elmulasztjuk, súlyos tévedéseknek tesszük ki magunkat, mint például azok, akik a számot a megszámlálható dolgoktól különállónak gondolják, s ezért „a számoknak csodás titkokat és merő balgaságokat tulajdonítanak”.¹⁴¹ Gaukroger azonban joggal hívja föl a figyelmet rá, hogy a matematika megkérdőjelezetlen legitimitása csak addig értelmezhető ezen a módon, ameddig egyrészt minden algebrai feladatot képesek vagyunk geometriai alakra hozni, s másrészt ameddig az elme számára nem okoz nehézséget ezeknek az alakzatoknak s a velük végzett műveleteknek az egyszerű intuíciója. Márpedig a 19–21. szabály, amelyekkel a *Szabályok* befejezetlenül lezárul, éppenséggel ennek az elméletnek olyan kiszélesítése irányában indul el, amelyben ezek a feltételek nyilvánvalóan nem biztosíthatók: a kettőnél több ismeretlenes egyenletekről van szó, amelyekhez hozzávehetjük Descartes-nak Beeckman egy 1628-as naplóbejegyzésében fennmaradt próbálkozását egy algebrai feladatnak egyenesekkel és testekkel történő megoldására. E két próbálkozás alapján nyil-

¹⁴⁰ Uo., 146.

¹⁴¹ Uo., 149.

vánvaló, hogy például imaginárius gyökök egyáltalán nem szerkeszthetők meg ezen a módon, míg az irracionális számok megjelenítéséhez parabolákra van szükség, ami nem teszi lehetővé a szerkesztésnek azt az átláthatóságát, amelyre négyzetek és téglalapok esetében van lehetőség. Azaz: a matematika legitimitásának „pszicho-logikai” értelmezése – s ezzel a *Szabályok* megalapozási kísérlete is – kudarcot vallott.

Vannak azonban még más, tisztán filozófiai természetű nehézségek is, amelyek a *Szabályok* programjának végigvitelét lehetetlenné, egy másik irány keresését pedig szükségszerűvé teszik. Az első kérdés mindazonáltal még arra vonatkozik, hogy miért zavaró Descartes szempontjából a hipotézisekre épülő instrumentalista tudományfelfogás, amely a mechanisztikus gondolkodás terjedését kíséri. Föl kell figyelni arra, hogy a *Szabályok* megismeréssel kapcsolatos gondolatmeneitben is jelen van egyfajta dualizmus: egyfelől azt látjuk, hogy Descartes a makroszkopikus jelenségek mikromechanikai magyarázatának alapelvét magára a megismerési folyamatra is kiterjeszti, vagyis az embernek az állatokkal közös megismerő berendezkedését teljesen mechanisztikusan rekonstruálja. Másfelől viszont a tulajdonképpen emberi az emberi megismerésben az a „megismerő erő”, amelynek semmi köze sincs a testiséghez. Mint már említettem, a mechanisztikus rekonstrukció kapcsán Descartes kifejezetten használja a hipotézis kifejezést, míg az egyszerű természetek intuitív belátása, ami a megismerő erő kitüntetett működés módja, ha egyáltalán végbemegy, csakis igaz lehet.

Ennélfogva nyilvánvaló, hogy csalódunk, valahányszor azt hisszük, hogy amaz egyszerű természetek valamelyikét nem ismerjük egészen. Mert ha ennek csak a legcsekélyebb mozzanatát elérjük szellemünkkel – ez pedig valóban szükségszerű, mert hiszen föltesszük, hogy valamit ítélünk róla – épp ebből arra kell következtetnünk, hogy azt teljesen ismerjük.¹⁴²

E kettősséget Descartes a 13. szabálytól kezdve úgy próbálja föloldani, hogy a képzelet – testi – médiumában működő értelmet tekintti kiindulópontnak, s az itteni könnyű és elkülönített belátást próbálja megtenni mind a matematika, mind a többi tudomány legitimitása végső alapzatának. Ám az így fölfogott – tehát a képzelethez hozzákapcsolt – matematika, s az így fölfogott – tehát egy testi médiumba helyezett – értelmi belátás, mint láttuk, nem képes kellően szilárd megalapozást nyújtani. Annak kell most utánajárni, hogy vajon az a tisztán értelmi oldal, amelyet eddig a képzelettel való együttműködés javára elhanyagoltunk, nem tudja-e inkább elvégezni a megalapozás feladatát, mint a

¹⁴² Uo., 134.

képzeletben működő értelem. Annak kell tehát utánajárni, hogy mi rejlik a „beszületettség” metaforája mögött: mi a forrása az emberi szellem eredendő műveleteinek és „ismeretcsíráinak”, s mire képesek azok a „tisztán értelmi” egyszerű természetek, amelyek megismeréséhez elegendő, hogy „az ész részesei vagyunk”. Mint emlékszünk, efféle egyszerű természetek „Isten”, „a testtől elkülönülő elme” stb. Ha az instrumentalizmust meg akarjuk haladni, a pszichológiai megalapozásnál mélyebbre kell hatolni, metafizikai vizsgálódásokra van szükség.¹⁴³

METAFIZIKAI KÖZJÁTÉK

Descartes az 1630. április 15-én Amszterdamból Mersenne-hez írott levelében a következőket írja:

az első kilenc hónapban, amelyet ebben az országban töltöttem, semmi máson nem dolgoztam [ti. csak azon, hogy hogyan lehet a metafizikai igazságokat evidensebben bizonyítani, mint a geometriai bizonyításokat], s azt hiszem, már korábban is hallott róla, hogy szándékomban állt leírni néhány dolgot ezzel kapcsolatban.¹⁴⁴

Ez az idézet Descartes egész további életét meghatározó változásokat rögzít. Érdeklődésének iránya 1628 novemberére alapvetően megváltozott. Míg korábban elsősorban egyedi matematikai-fizikai feladatok megoldásával, s az e feladatmegoldásokhoz közvetlenül hozzátartozó törvényszerűségek felismerésével foglalkozott, addig ettől kezdve előtérbe kerülnek bizonyos metafizikai kérdések, a természet kutatásában pedig a részproblémák vizsgálatának helyébe egyre inkább az egész természet működésének mechanisztikus magyarázata lép. Úgy tűnhetett föl számára, hogy ezen az új területeken való elmélyülést kifejezetten akadályozza az a légkör és azoknak a barátoknak a jelenléte, akik a korábbi próbálkozások szempontjából – például gyakorlati optikai tapasztalataik révén – nélkülözhetetlenek voltak. Másfelől azt is tekintetbe kell vennünk, hogy nem volt

¹⁴³ Gaukroger, szerintem, túlságosan külsődleges magyarázatot javasol a metafizika felé fordulásra, amikor azt sugallja, hogy Descartes egyszerűen a természetfilozófiát metafizikával és teológiával összekapcsoló Bérulle hatására kezdett volna bele németalföldi letelepedése után rögtön metafizikai és teológiai kérdések tanulmányozásába. Vö. Gaukroger: *Descartes*, 186. Másfelől persze úgy tűnik, Marion is túl messzire megy, amikor úgy véli, már a módszertani kétely is benne van a *Szabályok* rejtett metafizikai alapzatában. „It seems, first of all, that the starting point of the *Meditations* – the project of establishing science *by means of hyperbolic doubt* – is nothing else than the point reached by the end of the *Regulae*, namely science operating on the simple natures, both material and common.” Marion: *Cartesian Metaphysics*, 123, saját kiemelésem.

¹⁴⁴ AT I, 144.

tipikus nagyvárosi ember, hiszen neveltetésének jelentős része vagy egyszerűen vidéken, vagy még ráadásul szigorú elzártágban egy mesterséges, a tanulmányokra és a belső épülésre összpontosító miliőben telt el. Bármi legyen is a pontos magyarázat, tény az, hogy Descartes, valószínűleg 1628 októberében, miután a bretagne-i vidéki élet nem váltotta be a hozzá fűzött reményeit a Németalföldre utazott,¹⁴⁵ s onnan később már csak néhány alkalommal tért vissza Franciaországba, s akkor is csak rövid időszakokra. „Éppen nyolc esztendővel ezelőtt ez a kívánság bírt rá, hogy elhagyjam mindazokat a helyeket, ahol ismerőseim lehetnek, s visszavonuljak ide, abba az országba, [...] ahol egy igen tevékeny, nagy nép között, amely inkább a maga ügyeivel törődik, mintsem hogy más emberekére volna kíváncsi, részem volt a legnépesebb városok minden kényelmében, s mégis olyan magányosan és olyan visszavonultan élhettem, mint a legtávolabbi sivatagban” – írja majd az *Értekezés* harmadik részének záró sorai-ban. Talán a külső körülmények által rákényszerített kapcsolatokat igyekezett inkább a megnyugtató távolságból ápolni – még a Mersenne-körhöz tudományos és „világnézeti” alapon fűződő kapcsolatot is ideértve –, a közelben inkább a *Wahlverwandtschaft*on alapuló barátokat tudni. A Mersenne-nel folytatott levelezésben hiába keressük nyomát afféle érzelemkitöréseknek, mint amilyenek a Beeckman-barátság krízise idején a Beeckmanhoz írt leveleket többféleképp is pszichológiai vizsgálódások ideális témájává teszik, sem az olyan megindító vallomásoknak, mint amilyenekre a későbbi, Erzsébet hercegnővel folytatott levelezésben bukkanunk. Így ír majd például egyik franciaországi útja kapcsán:

Úgy tervezem, hogy négy-öt nap múlva Poitouba és Bretagne-ba indulok, ügyeim oda szólítanak. Ám nincs más vágyam, mint hogy, amint ez ügyeket valamennyire el tudom rendezni, visszainduljak oda, ahol oly boldog lehettem, mert néhányszor abban a megtiszteltetésben részesültem, hogy Fenségeddel beszélhettem. Mert noha itt sok embert tisztelek és becsülök, olyat itt még nem láttam, ami képes volna itt marasztani.¹⁴⁶

Ezt még annak ellenére is le lehetett írni, hogy a maga választotta magányon és társakon kívül más tekintetben nem volt igazán oka dicsérni a hollandiai körülményeket. Az elnézőbb cenzúrára nem volt igazán szüksége, hiszen semmi olyat nem akart megjelentetni, amit a párizsi cenzor nehezményezett volna, filozófiai nézetei kapcsán pedig olyan heves vitákba bonyolódott az Utrechti Egyetemen,

¹⁴⁵ A pontos dátumok megállapításának nehézségeivel kapcsolatban vö. elsősorban Rodis-Lewis: *L'Œuvre de Descartes*, I–II., Paris, Vrin, 1971, 101–105. Descartes 1628. október 8-án Dordrechtbe ment Beeckmanhoz, aki úgy tudta, tőle még visszatért Párizsba. Más adatok viszont arra utalnak, hogy a telet is Németalföldön töltötte.

¹⁴⁶ Descartes Erzsébethez 1644 (?) júliusában, in Descartes: *Test és lélek*, 123.

hogy végül még arra is elszánta magát, hogy földjára gondolkodói függetlenségét, és Krisztina svéd királynő udvarába menjen.

1629. április 26-án beiratkozott az igen távoli, Frízföldön lévő franekeri egyetemre, minden bizonnyal pusztán adminisztratív okokból. Mivel augusztusban már biztosan Amszterdamban volt, és különböző csillagászati és más tudományos problémákkal foglalkozott, igen valószínű, hogy az 1628 októberétől 1629 júliusáig¹⁴⁷ terjedő időszak volt az, amelyben – az imént idézett Mersenne-levél tanúsága szerint – szinte kizárólag metafizikai kérdések foglalkoztatták. Baillet beszámolója és a releváns levelek arról tanúskodnak, hogy Descartes még Párizsban ígéretet tett az oratoriánus Gibieuf atyának, hogy egy értekezést ír az istenségről, amennyiben a metafizikában tárgyalható. Az 1628. július 18-i levélben „kis értekezésről” beszél, és úgy véli, két-három évre van szüksége a befejezéshez. Egy 1637. márciusi, Mersenne-hez írt levél pedig „metafizikai kezdeményről” („un commencement de Metaphysique; en latin”) mint elkészült írásról beszél, amelyet alkalomadtán be lehet majd építeni az *Értekezés* latin kiadásába.¹⁴⁸ Mivel azonban ez a kis írás nem maradt fenn, véget nem érő találgatásokba lehet bocsátkozni arra vonatkozóan, milyen mértékig voltak jelen benne a késői metafizikai gondolatok. A rekonstrukciós kísérletek egyik kiindulópontja az 1630. április 15-én Mersenne-hez írott levél következő részlete.

Mármost úgy vélem, hogy mindenkinek, akinek Isten megadta ez ész [az emberi ész] használatát, kötelessége, hogy azt mindenekelőtt isten és önnönmaga megismerésére fordítsa. Ezt tűztem ki magamnak feladatul tanulmányaim kezdetén, s elmondhatom Önnek, hogy nem tudtam volna megtalálni a fizika alapjait, ha nem ezen a módon kutattam volna őket.¹⁴⁹

Ezeknek a mondatoknak az ad különös érdekességet, hogy sajátosan olvad bennük össze a keresztény filozófia Boethius–Canterbury Anzelm vonalának közhelye, a jezsuita líceumbeli nevelődés személyes öröksége és az érett Descartes fő filozófiai tézise. Nézetem szerint e mondatok semmiképp sem azt jelentik, hogy Descartes kezdettől fogva metafizikai megalapozású fizikát akart művelni, s azt sem, hogy az 1641-es *Elmélkedések* metafizikai elmélete ebben az időben már készen állt. Szerintem sokkal inkább arról van szó, hogy különböző motívumok különböző irányokban és különböző világossággal igyekeztek kiaknázni azt a nyilvánvalóan filozófián inneni „szorongást”, amely Descartes-nak Istenhez

¹⁴⁷ Lásd a Mersenne-hez 1629. október 8-án írott levelet: AT I, 23; vö. még Gibieufhöz, 1629. július 18., AT I, 17 és Baillet AT I, 171–181.

¹⁴⁸ AT I, 350.

¹⁴⁹ Uo., 144.

való viszonyát kezdettől fogva meghatározta. Ez az az időszak – a *Szabályok* kudarca és a Bérulle bíborossal való találkozás, amelyben az addig a háttérben meghúzódó elemek („Minden bölcsesség kezdete az istenfélelem” stb.) egyre nagyobb és egyre explicitebben *filozófiai* jelentőségre tesznek szert. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy egyre inkább kikerülnek a történeti képzeteknek abból a biblikus kontextusából, amelyben kezdetben voltak, s egy megalapozási összefüggés filozófiai fogalmi kontextusának részévé válnak. Hogy e két kontextusnak mi a viszonya egymáshoz Descartes-nál, az olyan kérdés, amely Pascal óta foglalkoztatja a gondolkodókat és interpretátorokat.

Egy másik, G. Rodis-Lewis által javasolt¹⁵⁰ kiindulópont néhány töredék, amelyek Tschirnhaus által készített másolata *Cartesius* címen a *Cogitationes privatae*hoz hasonlóan Leibniz kéziratai közt maradtak fenn.¹⁵¹ E töredékekről igen nagy valószínűséggel állítható, hogy Descartes írta le őket életének különböző időszakaiban. A kézirat utolsó harmada külön címet is visel: „Megjegyzések, melyeket – úgy tűnik – Descartes úr *A filozófia alapelvei*hez fűzött”. E rész datálása tehát nem okoz problémát. Rodis-Lewis amellet érvel, hogy a töredékek közt található természettudományos megjegyzések az *Értekezés* megírása körüli időkből valók, míg a fennmaradóak éppenséggel a *Szabályok* megírásának végső fázisa körüli időből kifejezetten az *Elmélkedések* néhány fő metafizikai témájának első, még bizonytalan megközelítését rögzítik. Melyek ezek a témák? Az első mindjárt test és elme (*mens*), illetve lélek (*anima*) viszonyának kérdése, amelyet e töredékekben is az a bizonytalanság jellemez, amelyet a *Szabályokban* találunk: nyilvánvaló, hogy az elme nem redukálható a testre, de elkülönítésük nem oly szigorú, mint a későbbiekben. „Az emlékezet voltaképpen munkája (*ars vera memoriae*) a dolgoknak okuk általi megismerése. Ha ugyanis megérti a dolgok okait, még akkor is, ha maguk a dolgok vagy fantazmáik már kihullottak belőle, az értelem könnyedén újraalkotja őket agyunkban az okok benyomásai révén.”¹⁵²

Fölmerül az értelem és az akarat funkciójának az *Elmélkedésekre* jellemző elválasztása is (amelynek csírái persze a *Szabályokban* is jelen vannak). Ezzel összefüggésben a korábbiaknál határozottabban megjelennek bizonyos morálfilozófiai gondolatok is, ami világosan amellet szól, hogy e megkülönböztetésnek – Descartes ellenkező értelmű bizonykodásai ellenére – van etikai tartalma. „Lehetséges, hogy belássam valaminek igazságát, s mégse állítsam. Az azonban már nem lehetséges, hogy valamiről azt állítsam, hogy követni kell, vagy választani (*sequendum sive optandum*), s mégis az ellenkezőjét válasszam.

¹⁵⁰ Rodis-Lewis: *L'Œuvre de Descartes*, 105. skk.

¹⁵¹ Lásd AT XI, 647–657.

¹⁵² AT XI, 649.

Annak állítása, hogy valamit választani kell, éppúgy az akarat tette, mint maga a választás.”¹⁵³ A legfontosabb azonban mégis a szabadságra vonatkozó különös töredék.

Mi az elme szabadsága? Nem más, mint úgy akarni, hogy nem érzünk semmit, ami megakadályozna bennünket abban, hogy a homlokegyenest ellenkező dolgot akarjunk, ha úgy látnánk jónak. Miután így definiáltuk, már senki sem tagadhatja, hogy szabaddok vagyunk. Ha azonban a szabadságot így definiáljuk, úgy nincs meg az akaratomban, ha van egy oly nagy hatalom, amely – anélkül, hogy ezt észlelném – képes az akaratomat erre vagy arra a dologra irányítani, hogy azt akarja bizonyosnak tartani, nem a másikat. Az így definiált szabadság a teremtményben ellentmondást foglal magában, miután föltettük a teremtő mindenhatóságát. Amiként a szem a testek univerzumára irányul, úgy az értelmi belátás sajátos tárgya az Isten.¹⁵⁴

A nyitó kérdés a szabadságra vonatkozik, tehát a töredék közvetlenül abba az összefüggésbe helyezendő, amely a negyedik elmélkedésben a tévedés eredetét kutatva az akarat szabadságába ütközik. Itt az elme szabadságáról (*mentis libertas*) van szó, ami közvetlenül a *Szabályok* ama törekvéséhez illeszkedik, mellyel az emberi elme egységét igyekszik igazolni mind tárgyainak, mind működésmódjainak a sokfélesége ellenére. De e töredék távol van attól, hogy valamilyen határozott állásfoglalás legyen. Talán inkább még ahhoz a szofizmaszerű „bizonyításhoz” hasonló, amellyel Beeckmannal való találkozásakor igyekezett bizonyítani, hogy nem léteznek szögek. „Ha így definiáljuk...” – ez jelenti az uralkodó hangvételt, és ez azt jelenti, hogy egy öröklött álláspontban rejlő immanens nehézség explikálásáról van szó, inkább a megoldandó feladat fölvázolásáról, mintsem megoldásáról. A megoldás irányába csak az utolsó mondat mutat, ha Rodis-Lewisszel ellentétben úgy értelmezzük, hogy hozzátartozik a töredékhez, nem pedig egy különálló gondolat.¹⁵⁵ Csak akkor leszünk képesek megszüntetni a szabadságdefinícióból fakadó ellentmondást, ha az értelem tulajdonképpen tárgyában, Isten fogalmában rejlő mindenhatóságra fordítjuk figyelmünket. Ha ez még beleolvasható a töredékbe, akkor egy újabb, ezúttal morálfilozófiai motívumot találtunk, amely szintén a metafizikai vizsgálódás irányába mutat, csakúgy, mint az instrumentalista tudományfelfogás meghaladására irányuló kísérlet a *Szabályok* kudarca után. Módszertani szempontból is megelőlegez valamit e töredék az *Elmélkedésekből*: az ott alkalmazott „terapeutikus”

¹⁵³ Uo., 648.

¹⁵⁴ Uo.

¹⁵⁵ Rodis-Lewis: *L'Œuvre de Descartes*, 109. lj.

analízis értelmében meg kell győzni az olvasót arról, hogy egyáltalában szükség van „alapfogalmainak”, azaz mindennapi meggyőződéseinek metafizikai felülvizsgálatára. Ennek a meggyőzésnek a fő eszköze ellentmondások fölmutatása az alapfogalmak készletében, s az egyik ilyen, többféle ellentmondást is generáló elem éppenséggel az isteni mindenhatóság. Rodis-Lewis ennél többet, a hiperbolikus kétely körvonalazódását is fölfedezni véli e sorokban. Én úgy vélem, a töredék azt a problémát exponálja, amelynek megoldása a „tulajdonképpen” értelemben vett szabadság bevezetése lesz a negyedik elmélkedésben annak megjelölésére, ami a töredék közepén lehetetlenné tenni látszik az eredeti szabadságdefiníció (később: „a szabadság legalsó foka”) fönntartását. *Amennyiben* a hiperbolikus kétely eszköz e megoldás elérése szempontjából, *annyiban*, persze, körvonalazódik a *genius malignus*hoz kapcsolódó kétely is, de nem inkább.

Megtaláljuk azonban egy másik módszertani fogás, az *álomargumentum* előzményét egy másik töredékben.

Az álmot azáltal különböztetjük meg az ébrenléttől, hogy míg az álomban az elme elszenved bizonyos képeket, addig az ébrenlétben nemcsak elszenved, hanem cselekszik is; ebből fakad az, hogy ha valami szomorú történik meg velem álomban, könnyen fölébresztem magam: az elme ugyanis, amely cselekedni akar, fölébreszti magát.¹⁵⁶

Vagyis nemcsak az álom mint téma jelenik itt meg, hanem az álom és ébrenlét elkülönítésének kérdése is. Ebben a töredékben azonban, csakúgy mint a közvetlenül megelőzőben is, messze vagyunk még a módszertani kételyt generáló argumentumtól: az agy álombéli funkcióját taglaló fiziológiai fejtegetéseket találunk a nem idézett, hosszabb töredékben, s az idézett töredékben adott megoldás álom és ébrenlét elkülönítésére sem tér vissza az *Elmélnedések*ben.

Egy töredék azt is kétségtelenné teszi, hogy a fő morálfilozófiai gondolatok együtt formálódnak az ismeretfilozófiaiakkal és metafizikaiakkal. Az értelem és az akarat funkciójának ismeretfilozófiai elkülönítéséhez hozzákapcsolódik az erény morálfilozófiai fogalma, amelyet Descartes már ekkor is eltökéltséggént, szilárdságként értelmez, noha a terminológia világosan mutatja, hogy ebben az esetben is még éppen csak formálódó gondolatokról van szó.

Az erény a lélek szilárd elhatározása azon dolgok megtételére, amelyeket a helyesen jelző értelem a jobbiknak mutat. Ha e szilárdság testi veszélyekkel és bajokkal szemben nyilvánul meg, erénynek (*fortitudo*) hívjuk, ha a test érzi a gyönyöreivel szemben,

¹⁵⁶ AT I, 649.

akkor mértékletesség (*temperantia*) a neve. Ha külső gazdagsággal és javakkal szemben nyilvánul meg, igazságosságnak (*justitia*) nevezzük, s végül bármely más dologgal szemben megnyilvánulva az okosság (*prudentia*) nevet kapja.¹⁵⁷

És végül álljon itt egy, az egész töredéksorra jellemző gondolat, amely alkalmazza ugyan az evidencia fogalmát, ám olyan kontextusban, amely azt sejteti, hogy a szerző nem lát szükségesnek valamifajta „egyszer az életben” végrehajtandó, alapokra irányuló reflexiót, mert az igazi tudás megszerzését természetes adottságok természetes menetű kibontakozásának tekinti.

Megjegyzendő, hogy csak azt tudhatjuk (azaz csak arról lehet a tudásunk bizonyos), ami a lehető legvilágosabb és leginkább evidens. Ezért hozzá kell látnunk valamennyi dolog átvizsgálásához, hogy csak azokat vezessük le dedukcióval, amelyeket nehézség, homályosság, fáradság vagy bizonytalanság nélkül tudunk levezetni. Mert egyedül ezek azok a dolgok, amelyek igazi tudást szülnek.¹⁵⁸

További kiindulópontul szolgálnak az ekkoriban íródott levelek. A Gibieufhöz írott, 1629. július 18-i, már idézett levél 2-3 évet szán az istenségről szóló tanulmány megírására. 1630. április 15-én azonban Mersenne-nek már arról számol be, hogy az „ebben az országban” töltött első kilenc hónap alatt sikerült kidolgoznia a fizika alapvetéséül szolgáló metafizikát, melynek érvei evidensebbek a geometriáéinál. Azt is kilátásba helyezi, hogy ha egy bizonyos „veszélyes dolgokat igen tévesen tárgyaló könyv”¹⁵⁹ kezébe kerül, újra fölveszi a korábbi vizsgálódások fonalát, hogy „válaszoljon azokra az érvekre, amelyeket [e könyv] az Istenség ellen fölhoz, s egyszersmind azokra is, amelyeket a többi ateisták hoznak föl”.¹⁶⁰ Talán épp ez a könyv jelenti számára az első elmélkedésben fölbukkanó ateista mintaképét, s talán ez a könyv fordítja figyelmét a szkepticizmus felé, amelynek akkor történetileg először a vallással kapcsolatos alakváltozata merülhetett föl Descartes vizsgálódásainak horizontján. E legutóbb idézett levél tanúsága szerint a legjobb ellenszer ez ateisták ellen egy „olyan evidens bizonyítás, amely mindenkit hinni kényszerít Isten létezésében. Ami engem illet, merészelek dicsekedni azzal, hogy találtam egy olyan bizonyítást, amelynek alapján bizonyosabban tudom, hogy Isten létezik, mint a geometria bármely tételének

¹⁵⁷ AT I, 650.

¹⁵⁸ AT I, 650.

¹⁵⁹ E könyv, melyet nem neveznek meg, többször is szerepel a Mersenne-nel folytatott levelezésben. Rodis-Lewis R. Pintard nyomán a szkeptikus La Mothe Le Vayer *Cinq autres Dialogues d'Orasius Tubero* című írásával azonosítja. Lásd Rodis-Lewis: *L'Œuvre de Descartes*, 484. 20. jegyzet.

¹⁶⁰ Mersenne-hez 1630. november 25-én, AT I, 181.

igazságát”.¹⁶¹ Rodis-Lewist követve nyugodtan kimondhatjuk, hogy ezen a ponton semmi okunk nincs kételkedni Descartes őszinteségében. Miközben a geometriában, illetve az algebrában kutatja a többi tudomány számára is érvényes végső módszertani alapzatot, a *Szabályok* végére elérkezik annak belátásához, hogy igazi alapzatot csak „a gyermekkora óta számára oktatott” vallás metafizikai célzatú újraértelmezése adhat. Ez egyfajta racionalizálási folyamat kezdete, az a büszke meggyőződés, hogy sikerült az ateisták ellen bevethető, evidens érvet találni Isten létezése mellett, s ezáltal egyszersmind sikerült megvetni a geometriánál bizonyosabb, tehát a hiányzó fundamentumot kimunkálni képes metafizika alapjait. Bármennyire meggyőzőnek tűnhet is azonban e folyamat kezdete, a vége mégiscsak az, hogy a racionalizálás egyre inkább jelenti a képzelettől és a biblikus háttértől való eltávolodást is, ami pedig közvetlenül Pascal Descartes-ellenes kifakadásaihoz, közvetve pedig filozófia és vallás viszonyának későbbi kényszerű újragondolásához vezet.

A levelek azonban nemcsak Descartes személyes motívumaiba engednek bepillantást, hanem az első „kis metafizikai értekezés” fő témáit is megjelölik. E Frízföldön elkezdett kis értekezés fő témái „Isten létezésének s lelkünk létezésének bizonyítása, amikor el van választva a testtől, amiből pedig már e lélek halhatatlansága is következik”.¹⁶² E témák megegyeznek a későbbi *Elmélkedések* fő témáival, melynek alcíme: „amelyben bizonyítást nyer Isten létezése és a lélek halhatatlansága”, illetve a második kiadásban: „amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s a lélek testtől való különbsége”. A címek és a program azonosságából, persze, semmiképp sem következik a gondolatmenetek azonossága, mint ahogyan, ellenkezőleg, szigorúan véve a gondolatmenetek különbözőségére sem következtethetünk abból, hogy a fennmaradt töredékekben, illetve a *Szabályok*-ban másfajta gondolatmeneteket találunk. Ezért itt inkább csak hipotézisszerűen fogalmazunk meg néhány állítást a korai metafizikával kapcsolatban. Módszertani szempontból kérdéses, hogy a kételkedést kiépítette-e már ebben az időben azzá a hatékony eszközzé, amellyel el lehet jutni a metafizika fundamentumához. Több érv is szól ez ellen. Gaukroger szerint ebben az első időszakban nem a szkepticizmus a fő ellenfél Descartes számára, s ezért valószínűtlen, hogy az ő fegyverüket már igénybe venné. A *Szabályok*-ban fölmerül ugyan a kétely, de inkább csak példaként, ami előkészíti a későbbi alkalmazást, de még nem az. Egyáltalán a *Szabályok*-ban és az imént idézett töredékekben sem lehet még fölfedezni azt az éles határvonalat testi és elméleti megismerő berendezkedés között, ami pedig a hiperbolizálódó kétely előfeltétele. Igaz ugyan, hogy Descartes

¹⁶¹ AT I, 182.

¹⁶² Uo.

a Mersenne-hez írott levelekben a metafizikának nagyobb evidenciát tulajdonít, mint a geometriának, de nincs még jele annak, hogy a kételkedésnek különösebb szerepet szánna a hozzá való eljutásban. Azt sem mondja meg Descartes pontosan, melyik az az egy, igen evidens istenbizonyíték, amelynek révén bizonyosabb Isten létezésében, mint a geometria bizonyításaiban. Ama kitüntetett státusz fényében, amelyet a későbbi művek az *a priori*, tehát Isten fogalmából kiinduló érvnek tulajdonítanak, kézenfekvő, hogy erre az évrre gondoljunk, s azt, hogy a bennünk lévő istenideából kiinduló érvek az *Elmélkedések*ben megelőzik azt, inkább csak a terapeutikus analízisből fakadó követelmény teljesítésének tekintethetjük. Az is kérdéses, mit mondhatott Descartes 1629-ben a lélek halhatatlanságáról. A későbbi művek igen visszafogottak e tekintetben, olyannyira, hogy az *Elmélkedések* második kiadásának idézett alcíme már nem is helyezi kilátásba bizonyítását. Valószínűleg komolyan kell vennünk a levélbeli megfogalmazást, mely azt mondja, hogy: „amiből már következik e lelkek halhatatlansága”. Ez a megfogalmazás fölfogható pusztá jelzésként is, amely olyan bizonyítás *lehetőségére* utal, amelyet az adott mű nem kísérel meg. Az *Elmélkedések* szinopszisa például azzal hárítja el a részletes bizonyítás igényét, hogy azt mondja, a szükséges premisszák „az egész fizika kifejtésének függvényei”.¹⁶³

Fölbukkan azonban az ekkoriban Mersenne-hez írott levelekben egy teorema, amely – noha számos fontos kérdést nyitva hagy – azt azért mindenképp érthetővé teszi, miért tekintendő elsődlegesnek a kibontakozó filozófiai rendszer összefüggésében az Istenre irányuló metafizikai reflexió a geometriai igazságok matematikai-módszertani vizsgálatával szemben. Ez az ún. „örök igazságok” Isten általi teremtéséről szóló tanítás,¹⁶⁴ amelyet Descartes olyan veszélyesnek ítélt „a gyenge szellemekre” nézve, hogy megjelentetett műveiben alig ejt szót

¹⁶³ Descartes: *Elmélkedések*, 18.

¹⁶⁴ E tanításnak a következőkben nem tárgyalandó aspektusairól, nehézségeiről és azok megoldási kísérleteiről első közelítésben – az általános összefoglalások mellett – a következő tanulmányok ajánlhatók: J.-L. Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1991 (2. kiad.); G. Rodis-Lewis: *Idées et vérité éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985, különösen: 113–138; H. G. Frankfurt: Descartes on the Creation of the Eternal Truths, in *The Philosophical Review*, vol. 1, 1977, 36–57; E. M. Curley: Descartes on the Creation of the Eternal Truths, in *The Philosophical Review*, vol. 4, 1984, 569–597; H. Ishiguro: The Status of Necessity and Impossibility in Descartes, in A. O. Rorty (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, 459–471; J.-M. Beyssade: „Création des vérités éternelles et doute métaphysique”, in *Studia Cartesiana*, vol 2, 1981, 86–105. További írások találhatóak még a következő két utánközlő válogatásban: W. Doney (ed.): *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, New York – London, Garland, 1987. V. Chapell (ed.): *Essays on Early Modern Philosophers from Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz*, Vol. I., René Descartes, Part I, New York – London, Garland, 1992.

róla.¹⁶⁵ Az 1630. április 15-i levélben először arról beszél, hogy kilenc hónap alatt kihordott metafizikai gondolatait csak azt követően kívánja leírni, hogy már látta, milyen fogadtatásban részesült fizikája. Majd így folytatja:

Ám nem tehetem meg, hogy ne érintsek a fizikámban néhány metafizikai kérdést, s kiváltképp a következőt: a matematikai igazságokat, melyeket Ön örök igazságoknak nevez, Isten alapozta meg, s ezért éppen úgy függnék tőle, mint az összes többi teremtmény. Voltaképp úgy beszélnék Istenről, mint egy Jupiterről vagy Szaturnuszról, s a Sztüxnek és a végzetnek vetném alá, ha azt mondanánk, hogy ezek az igazságok függetlenek tőle. Kérem, ne féljen bizonygatni s mindenütt terjeszteni, hogy Isten az, ki megalapozta ezeket a törvényeket a természetben, éppen úgy, mint ahogyan egy király megalapozza törvényeit a királyságában. Mármost nincs is egyetlen olyan igazság sem, amelyet ne volnánk képesek fölfogni (*comprendre*), ha szellemünk a természet vizsgálatához fog, s valamennyi igazság éppúgy van *mentibus nostris ingenitae* [beleszülve elméinkbe],¹⁶⁶ mint ahogyan egy király belevési (*imprimeroit*) törvényeit minden alattvalója szívébe, ha megvan hozzá a hatalma is. Ezzel szemben nem vagyunk képesek fölfogni (*comprendre*) isten nagyságát, még ha megismerni meg is ismerjük (*connoissions*). [...] Valaki talán azt mondja erre Önnek, hogy ha Isten alapozta meg ez igazságokat, akkor meg is tudja őket változtatni, éppen úgy, mint egy király a törvényeit. Erre azt kell válaszolni, hogy igen, ha az akarata megváltozhat. – De én az igazságokat örökként és változtathatatlanlanként fogom föl. – Igen, én pedig ugyanígy ítélek Istenről. – De Isten akarata szabad. – Igen, de hatalma (*puissance*) fölfoghatatlan, s általában véve is biztosak lehetünk benne, hogy Isten mindent képes megtenni, amit mi képesek vagyunk fölfogni, de nem igaz az, hogy nem képes megtenni azt, amit mi nem vagyunk képesek fölfogni. Mert vakmerőség volna azt gondolni, hogy képzeletünk kiterjedése akkora, mint Isten hatalma.¹⁶⁷

Descartes ezt követően még világossá teszi szándékát e tézissel, mely nem más, mint hogy méltóbban beszéljünk Istenről, mint közönségesen (*que le vulgaire*), amikor valami véges dologként képzelik el. Polémiáról van tehát szó, amelyen belül az örök igazságok isteni megalapozásának tézise *közvetlenül* éppen olyan metafizikai konstrukció, mint amilyen az Ockham utáni filozófiában Isten ab-

¹⁶⁵ Az *Elmélkedések*hez kapcsolódó vitákban és a negyvenes évek első felében íródott levelekben még fogunk találkozni ehhez a teóriához kapcsolódó fejtegetésekkel, egyebek között az isteni szabadság kérdésének kontextusában.

¹⁶⁶ Descartes a franciául írt levelekbe latin idézeteket „vág bele”, amelyeket én is latinul idézek először, majd szögletes zárójelben megadom fordításukat.

¹⁶⁷ AT I, 145. sk.

szolút hatóképességének állítása és elkülönítése a rendet fenntartó hatóképességétől. Rögzíteni kell, hogy Isten bármikor megváltoztathatja az – általa teremtet – rendet, s ez a képesség még akkor is hozzátartozik Isten fogalmához, ha másfelől lehetetlen volna, hogy működtesse e képességet, mert akkor saját magának is meg kellene változnia. S az akarat invokálása sem pusztá szó, mert noha egyik következményét tekintve – hogy ti. a törvények nem változhatnak – ez az állítás megegyezik, mondjuk, Spinozának az *Etika* első részében kifejtett álláspontjának következményével, ám az egész filozófiai rendszert tekintve további, óriási horderejű következményeket von maga után, hogy Descartes az isteni akarat változatlanóságáról beszél – kimondva elvi szabadságát –, míg Spinoza az isteni lényeg változhatatlanságáról – semmiféle akaratszabadságot meg nem engedve – teszi ezt. Descartes polémiája, persze, itt nem egy spinozista álláspont ellen irányul.¹⁶⁸ Gaukrogernek minden bizonnyal igaza van abban, hogy a húszas évek második felének Descartes-ját egyértelműen Mersenne apologetikus tevékenységének hatása alatt álló gondolkodóként mutatja be, akinek fő célkitűzése – Mersenne-éhez hasonlóan – az, hogy egy sajátosan értett „naturalizmus” ellen érveljen. E sajátos naturalizmus azt jelenti, hogy a természetet organiztikus egységként fogjuk föl, amelynek minden egyes eleme „természetből” magában hord egy sajátos szervező elvet. Ez az álláspont azért tűnhet cáfolandónak, mert magában hordja annak veszélyét, hogy a természetet önhordó egészként, Isten tevékenységére rá nem szorulóként tekintsük. Ez ellen két út kínálkozott Mersenne és köre számára: egy mechanisztikus természetértelmezés kimunkálása az új természettudományos felfedezések talaján, s az isteni transzcendencia hangsúlyozása. A mechanisztikus természetértelmezés azért tűnhet hatékonynak, mert segítségével a természetet az elelenség, az önálló működés princípiumától teljesen megfosztottként lehet láttatni, amely minden pillanatban rászorul Isten megelevenítő-fenntartó segítségére. A transzcendencia hangsúlyozására pedig azért van szükség, hogy a kapcsolat Isten és a természet között az egyoldalú ráutaltság ellenére mégse legyen olyan szoros, mint amilyet egy panteisztikus világkép tételez.¹⁶⁹ Első pillantásra is nyilvánvaló, hogy a descartes-i gondolkodás sokféle elemét összefüggésbe lehet hozni ezzel a fő szervező elvvel. Azt a törek-

¹⁶⁸ Curley idézi Aquinói Tamás mérvadó állásfoglalását a *Summa theologiae* Ia, 16, 7-ből: „Ha nem volna örökkévaló értelem, örök igazság sem volna. De mivel az isteni értelem örökkévaló, az igazság egyedül őbenne örök. Nem következik ebből, hogy Istenen kívül van más is, ami örökkévaló, mert az isteni értelemben levő igazság maga Isten.” W. Doney (ed.): *Descartes; A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, Doubleday, 1967, 355. A polémia távoli kontextusa a középkor teológiai vitája domonkosok és ferencesek között az értelem vagy az akarat felsőbbbségéről.

¹⁶⁹ Lásd erről Gaukroger: *Descartes*, 146–152 és 195. skk.

vést például, hogy – Beeckmannal ellentétben – a mechanisztikus szemléletmódot ne pusztán egyedi feladatok megoldására alkalmazza, hanem egységes mechanisztikus világértelmezést – „egy teljes fizikát” – hozzon létre. Hasonlóképp a „természet” fogalmának újraértelmezését és Istenre vonatkoztatását – legpregnansabban a hatodik elmélkedésben –; az *instans*ról szóló, metafizikaivá fejlesztett tanítást, melynek legalábbis egyik feladata éppen az Istenre való *minden pillanatban* fönnálló ráutaltság értelmezése; a csak Istentől, de tőle aztán feltétlenül függő teremtett szubsztancia fogalmának kiépítését; s minden bizonnyal az örök igazságok Isten általi megalapozásának a tanítását is. Mert ez a tanítás – csakúgy, mint a valószínűleg ez idő tájt kialakított *a priori* istenérv – nagyon alkalmas arra, hogy az Isten és az általa teremtett világ közti viszony aszimmetriáját kifejezze: ahogyan Isten létének bizonyításához nincs szükség semmire, amit teremtett, úgy semmi, amit teremtett, nem kötheti meg „utólag” (logikai értelemben) az akaratát – még a matematika örök igazságai sem.

Az ugyancsak Mersenne-hez írt május 6-i levél tovább árnyalja az örök igazságokra vonatkozó álláspontot.

Ami az örök igazságokat illeti, újra azt mondom, hogy sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae [csak azért igazak vagy lehetségesek, mivel Isten igazakként vagy lehetségesekként ismeri meg őket, nem pedig – ellenkezőleg – azért ismeri meg őket Isten igazakként, mivel úgyszólván tőle függetlenül igazak].¹⁷⁰ S ha az emberek megfelelően figyelnek beszédjük értelmét, sohasem mondhatnák istenkáromlás nélkül, hogy valamely dolog igazsága megelőzi Istennek róla való tudását, mivel Istenben egy az akarás és a megismerés. Olyannyira így van ez, hogy ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera [pusztán azon az alapon, hogy akar valamit, megismeri azt, s csak ennek folytán igaz ez a dolog]. Ennélfogva nem szabad azt állítani, hogy si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae [ha Isten nem volna, ezek az igazságok mégis igazak volnának].¹⁷¹ Mivel Isten létezése a legelső s a leginkább örök azon igazságok közül, amelyek csak lehetségesek, s az egyetlen, amelyből az összes többi származik. Ámde igen könnyű eltévelyedni e kérdésben, mivel a legtöbb ember nem úgy tekinti Istent mint végtelen és

¹⁷⁰ Gilson nyomán Rodis-Lewis, s tőlük függetlenül Curley is Suárezt ismeri fel a csaknem idézet-jellegű latin szövegrészben: *Disputationes metaphysicae* Disp. 31, Sect. 12, # 40.

¹⁷¹ Itt is egy Suárez-idézettel van dolgunk, ezúttal a # 45-ből. Suárez azonban itt egy Duns Scotustól származó állítást parafrázál, amelynek érdekessége, hogy – Suárezzel ellentétben – kifejezetten Isten nem létezését teszi föl *per impossibile*, s hogy példája egy trigonometriai tétel: ha Isten *per impossibile* nem léteznék is, a háromszög tulajdonságai akkor is szükségszerűek volnának. Vö. Rodis-Lewis: *Idées et vérité éternelles chez Descartes*, 114. sk. és 131.

fölfoghatatlan létezőt, aki egyedül hozta létre az összes dolgot, amelyek mind tőle függenek, hanem megállapodnak nevének szótagjainál, s úgy vélik, elegendő a megismeréséhez, ha tudjuk, hogy a francia Dieu kifejezés ugyanazt jelenti, mint a latin Deus, s hogy őt imádatlalt illetik az emberek. [...] S mivel tökéletesen fölfogják a matematikai igazságokat, de Isten létezésének igazságát nem, nem csoda, hogy nem gondolják, hogy az előbbiek ez utóbbitól függenek.¹⁷²

Ezekben a sorokban több gondolati irány találkozik. Egyrészt nyilvánvaló, hogy Descartes világossá akarja tenni, hogy a matematikai igazságok evidenciája és bizonyossága nem pusztán önmagukból fakad, hanem valamiképp Istenre megy vissza. Ez kétségkívül azt jelenti, hogy elmélyíti saját, *Szabályok*-beli programját, amennyiben a naturalizmushoz is kapcsolható kifejezések – *lumen naturale* – helyett most a beleszületettség – persze már ott is megtalálható¹⁷³ – kifejezésére helyezi a hangsúlyt. Itt azonban a gondolatmenet három irányban bontható tovább. Egyrészt az a kérdés, hogy mi a viszony az isteni tudás és az emberi tudás között. Vajon egyértelműen (*univoce*) alkalmazzuk-e a „tudás” szót akkor, amikor Istenre, s amikor az emberre vonatkoztatjuk – ami azt vonná magával, hogy amikor valamilyen igaz ismeretünk van, akkor Isten értelme nem különböznék a miénktől? Vagy esetleg a teljességgel különböző értelmű (*aequivoce*) alkalmazás felé haladva azt állítjuk, hogy folytonos kegyelmi aktusként fölfogott „besugárzás” nélkül egyáltalán semmit sem volnánk képesek fölfogni? Vagy netán a harmadik öröklött lehetőség, az analogikus értelem valamilyen értelmezéséről volna szó? A belénkszületettség tanítása ez utóbbi irányban látszik elmozdulni, mert egyrészt Istentől jön ugyan a tudás, de nem készen kapjuk, hanem csak saját megismerő berendezkedésünk működtetésével juthatunk használható tudáshoz.¹⁷⁴ Ez a második gondolati irány: hogyan, milyen filozófiai eszközzel hozható működésbe az isteni s emberi tudás viszonyáról szóló elvi állásfoglalás. Problematikus marad, persze, hogy a belénkszületettség éppen olyan metafora, mint a belénk sugárzás, s nagyon is kérdéses, hogy hogyan hidalhatja át a mi tudásunk, s a számunkra voltaképp fölfoghatatlan isteni, teremtő tudás közti szakadékot. Az utóbbi idézet azonban a tisztán emberi megismerésről is fontos állításokat tesz. Ez alkotja a harmadik gondolati irányt. Meglehető világossággal előttünk áll egyfajta parallelizmus: amiként Isten az oka a valóságos dolgoknak – *le seul Auteur*, amelytől minden más függ –, úgy az „Isten létezik” állítás igazsága az a kiindulópont,

¹⁷² AT I, 149. sk.

¹⁷³ Ennyiben túldimenzionálnak látom Gaukroger tézisének egy gyökeres fordulatról a *Szabályok* tisztán matematikára épülő megalapozási programja és a belénkszületettség tézisének isteni garanciát igénybe vevő programja között. Lásd Gaukroger: *Descartes*, 202. sk. és 207. sk.

¹⁷⁴ Az analógia szerepéről lásd még később a szubsztanciafogalommal kapcsolatban mondandókat.

amelyből az összes többi származik (*procedent*). Ez a párhuzamosság nyilvánvalóan megkérdőjelezi, de legalábbis erősen korlátozza az emberi értelemnek az abszolútum-respektívum láncolatok képzésében megnyilvánuló, a *Szabályokban* hangsúlyozott autonómiáját.¹⁷⁵ Ám – a maga helyén fölvázolt – igazsághoz hozzártartozik az is, hogy Descartes a *Szabályokban* sem képviselte minden megszorítás nélkül a most több irányból is megkérdőjelezett álláspontot.

A harmadik levél, amelyben Descartes az örök igazságok teremtetésével kapcsolatos kérdésekre tér ki, május 30-i keltezésű, s mint a korábbiak, Mersenne-nek szól.

Azt kérdezi, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates* [az oknak milyen nemében rendelte el Isten az örök igazságokat]. Azt válaszolom, hogy *in eodem genere causae* [az ok ugyanazon nemében], mint amelyben az összes dolgot megteremtette, vagyis *ut eiciens et totalis causa* [mint ható- és teljes ok]. Mert bizonyos, hogy éppúgy létrehozója a teremtmények lényegének mint létezésének. Mármost ez a lényeg nem egyéb, mint az örök igazságok, amelyekről nem gondolom, hogy úgy emanálódnak Istenből, mint a nap sugarai.¹⁷⁶ Tudom azonban, hogy Isten minden dolog létrehozója, ezek az igazságok pedig dolgok, következésképp Isten a létrehozójuk. Azt mondom, *tudom*, s nem azt, hogy megértem (*conçoy*), vagy, hogy fölfogom (*comprends*). Mert tudhatjuk, hogy Isten végtelen és mindenható, még ha lelkünk, mely véges, nem képes is ezt megérteni vagy fölfogni.¹⁷⁷ [...] Azt is kérdezi, ki készítette Istent rá, hogy megteremtse ezeket az igazságokat. Erre azt válaszolom, hogy épp annyira szabad volt számára, hogy megtegye, hogy ne legyen igaz, hogy a [kör] középpontját a kerülettel összekötő vonalak egyenlők, mint az, hogy ne teremtsen meg a világot. S az is bizonyos, hogy ezek az igazságok nem kapcsolódnak szükségszerűbben lényegéhez, mint a többi teremtmény.¹⁷⁸

Az utolsó kérdés, amelyet e korai tanítással kapcsolatban még e rövid vázlatban is föl kell vetnünk, a kételyre vonatkozik. Vajon már készen áll-e a *summa dubitatio*

¹⁷⁵ Ha jól értem azt, amit Curley a Frankfurt-féle interpretáció ellen fölhoz, az általa szükségesnek látott megkülönböztetés a kontingens létezőkre vonatkozó és a szükségszerű létező(k)re vonatkozó szükségszerű igazságok között (Doney [ed.]: *Descartes; A Collection of Critical Essays*, 366.) ugyanebbe az irányba mutat, csakúgy, mint Röd figyelmeztetése arra, hogy a metafizika területén vannak korlátai az abszolútumok respektívummá válásának (Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, 11 és *passim*).

¹⁷⁶ Gaukroger úgy véli, hogy Descartes itt a Bérulle által fölelevenített augusztinizmus ellen foglal állást: Gaukroger: *Descartes*, 207.

¹⁷⁷ A descartes-i metafizikai gondolkodás e kezdeti fázisától kezdve folytonosan jelen van a tézis, mely szerint Isten fölfoghatatlan, miközben Isten ideája bennünk világos és elkülönített. Az *Elmélkedések* kapcsán fogunk erről részletesebben beszélni.

¹⁷⁸ AT I, 151. sk.

mint az a módszertani-terapeutikus eszköz, amellyel Descartes az *Elmélkedésektől* kezdve expliciten is indokolja az olvasó számára a matematika szükségszerű igazságaiban való kételkedést? Az *Értekezés* 4. részében, amely a metafizikai gondolatok vázát tartalmazza, Descartes egy igen kevésbé konkluzív, s a levont következtetéssel igen kevésbé arányban álló érvet alkalmaz arra hivatkozva, hogy „mások” olykor tévednek még a legegyszerűbb műveletek végrehajtásakor is. Valószínűleg egyet kell értenünk Rodis-Lewiszel, aki egy helyütt azt írja, amennyire kevésbé hihető, hogy az *Értekezés* megírásának idején még nem állt rendelkezésre ez a fogás, annyira nincsen semmilyen utalás arra, hogy már a föntiekben idézett Mersenne-levelek megírása idején ott lett volna a háttérben a legfőbb módszertani kétely.¹⁷⁹

LE MONDE OU TRAITÉ DE LA LUMIÈRE

Semmiképp sem véletlen, hogy Descartes munkáiból a húszas évek végén s a harmincas évek első felében éppen az maradt fenn, ami: tudósítások és néhány vázlat, utalás, töredék kilenc hónapon át érlelődő metafizikájáról, s igen ambiciózusan megtervezett és jelentős részben meg is valósított természettudományos művek, melyek részben mérőföldkőnek bizonyultak az illető tudományok fejlődésében, részben pedig – megjelenésük utáni – közvetlen hatásukat tekintve a legjelentősebbek Descartes *oeuvre*-jén belül. Amikor 1630-ban beiratkozott a Leydeni Egyetemre, a matematikát jelölte meg tanulmányai céljaként, 1631 végén pedig Jacobus Golius, a tanszék akkori professzora azt a görbékre vonatkozó, Papposz-féle problémát küldte el többek közt neki is, amelynek megoldása egyik legeredetibb matematikai teljesítménye, s még az *Értekezés* által bevezetett, módszerének legjelentősebbnek tartott alkalmazási példáit bemutató esszék egyikének, a *Géometrie*-nek az első lapjain is találkozunk vele. Sokat mond a következő részlet is a Mersennehez 1629. október 8-án írott levélből. „Mert két hónappal ezelőtt egy barátom megmutatott nekem egy elég részletes leírást, s mivel véleményemet kérte a dologról, meg kellett szakítanom a foglalatosságot azzal, ami épp kezem ügyében volt, hogy rendben megvizsgáljam az összes égi jelenséget.”¹⁸⁰

Amin Descartes éppen dolgozott, a metafizikai értekezés volt, ezt a munkát szakította meg és tette félre egy olyan vizsgálódás kedvéért, amely egy egészen partikuláris kérdés kutatásával indult, de rövidesen átfogó világmagyarázatot

¹⁷⁹ Rodis-Lewis: *Idées et vérité éternelles chez Descartes*, 121. Fontos ebből a szempontból Montaigne hatásának kérdése, amelyet a későbbiekben fogunk érinteni.

¹⁸⁰ AT I, 23.

kínáló művé vált. Descartes fiatalabb kortársa, Henry Renéri, aki elsőként tanította hivatalosan a karteziánus természetfilozófiát, s – Beeckmannal ellentétben – az elvárt tisztelettel tekintett a filozófusra, Gassendi közvetítésével tett szert az 1629. március 20-án a Róma melletti Frascatiban megfigyelt „parhelia” leírásának egy másolatára, s ez volt az a rajz, amely Descartes figyelmét egy csapásra az égi jelenségek vizsgálatára irányította. E levélben arra kéri Mersenne-t, küldene neki egy másik leírást, hogy össze tudja vetni a sajátjával, de e csekély szívességgért egyáltalán nem csekély dolgot kínál viszonzásul: egy kis értekezést jelent be, amelyben az össze szublunáris jelenség magyarázatát ígéri, külön kihangsúlyozva a szivárvány színeinek értelmezését, amely nehezebbnek bizonyult számára, mint az összes többi. Egy korábban idézett levél a metafizika kifejtését arra az időre tolta el, amikor már látta, hogyan fogadták „fizikáját”, itt pedig azt olvassuk, hogy ez lesz az az értekezés, amelyet mint filozófiájának mintáját fogja megjelentetni, hogy – mintegy Apellész nyomán – a „vászon” mögé rejtőzve hallgathassa, miként vélekednek róla. November 13-án azonban már azt írja Mersenne-nek, hogy az eltelt egy hónap alatt mást se tett, mint az értekezés tervét csiszolgatta, mert az immár nem egy partikuláris problémának a megoldása, nem a szublunáris jelenségek magyarázata lesz, hanem „elhatároztam, hogy megmagyarázom a természet összes jelenségét, vagyis az egész fizikát”.¹⁸¹ Azaz a *parhelia* jelenségének vizsgálata elvezette a szivárványhoz, a szivárványnak mint természeti jelenségnek a magyarázata pedig minden szublunáris jelenség magyarázatához vezetett. Ám az 1628 táján Kepler munkáit a mikromechanikai magyarázati modell felől újragondolni igyekvő Beeckman nyomdokain haladó, de már nagyobb terveket szövő Descartes számára már ez sem bizonyult elég átfogó programnak. A végső tervezet már nem épít a szublunáris és szupralunáris – hold alatti és hold feletti – szféra kettéosztására, mert az egész természet valamennyi jelenségét egy egységes elv alapján véli értelmezendőnek: nemcsak mindenfajta külső természeti jelenségről van immár szó, hanem épp ennyire az ember fiziológiájának mechanizálásáról is. Az a terv fogalmazódott meg, amelyet 1629 és 1633 között próbált megvalósítani, s amelyről az *Értekezésben* a következőket olvassuk:

Azt terveztem, hogy belefoglalom mindazt, amit az anyagi dolgok természetéről tudni véltem, mielőtt megírtam azt a tanulmányt. De [...] mivel attól tartottam, hogy nem fejthetem ki tanulmányomban minden gondolatomat, csupán azt akartam részletesebben tárgyalni, amit a fényről tudok; majd ehhez alkalmmilag hozzá akartam csatolni valamit a napról és az állócsillagokról, mert a fény majdnem egészen ezekből

¹⁸¹ AT I, 70.

ered; az égboltozatról, mert átbocsátja a fényt; a bolygókról, az üstökösökről és a Földről, mert visszaverik a fényt; s különösen mindazokról a testekről, amelyek a Földön vannak, mert ezek vagy színesek, vagy átlátszók, vagy világítók; végül pedig az emberről, mert ő a fény szemlélője.¹⁸²

Arról a műről van itt szó, amely teljes egészében sosem készült el, ám amelynek igen nagy része két, Descartes halála után külön-külön publikált értekezésben, a *Le monde ou Traité de la lumière*, illetve a *Traité de l'homme* című tanulmányban foglaltatik benne. A hiányzó természettudományos fejtegetések egy része az *Értekezés a módszerről* kíséretében megjelent „esszéekben” található, az „eszeselekről” szóló tervezett rész pedig talán az eltűnt kis metafizikai értekezés anyagából épült volna föl. A három rész egységes alapzatát az anyag homogenitásáról alkotott tézis alkotja, amely szerint a természetben végbemenő mindenmű változást az anyag részecskéinek mozgása és az e mozgást irányító természettörvények hoznak létre. A ma *Le monde* címen olvasható mű első öt fejezete azokat az általános alapelőfeltevéseket foglalja össze, amelyekre a további fejezetek épülnek mind a *Le monde* további részeiben, mind a *Traité de l'homme*-ban. Ezek az előfeltevések részben megelőlegeznek olyan gondolatmeneteket, amelyekkel – olykor más hangsúlyokkal – az *Elmélkedések*ben találkozunk. Az első fejezet mindjárt egy olyan tézist rögzít, amely a későbbi művekben is középponti szerepet játszik:

Mert még ha általában mindenki meg is van győződve róla, hogy a gondolkodásunk ideái teljességgel hasonlóak azokhoz a tárgyakhoz, amelyekből származnak, egyáltalán nem látok olyan érveket, amelyek erről biztosítanak bennünket. Ellenkezőleg, sokféle tapasztalat azt mondatja velem, hogy kételkednünk kell benne.¹⁸³

A beszéd és a benne átvitt értelem viszonya az első példa, amely máris ahhoz a következtetéshez vezet, hogy a természet megalkothatta azokat a „jeleket”, amelyek a fényt érzékeltetik velünk anélkül, hogy e „jelekben” bármi is lenne, ami hasonlít a fényérzethez. A beszéd, persze, talán túlságosan speciális példának is tűnhet, ezért Descartes más példákat is hoz a különböző érzékszervek területéről. Nem azért – mint mondja –, hogy „feltétlenül elhitesse velünk, hogy ez a fény más a tárgyakban, mint a mi szemünkben, hanem csak azért, hogy kételkedjünk benne, s hogy vigyázva, nehogy az ellenkező nézet előítéletként eluralkodjék bennünk, képesek legyünk jobban megvizsgálni, hogyan is áll e dolog.”

¹⁸² Descartes: *Értekezés a módszerről*, 54.

¹⁸³ AT XI, 4.

E két idézetben először is rábukkanunk arra a fő kérdésre, amely az *Elmélkedések* gondolatmenetének kiindulópontja: hogyan lehet megszabadulni attól a gyermekkorunkból származó előítéllettől, mely szerint a gondolkodásunkban – itt még: a képzeletünkben – formálódó idea *hasonlít* ahhoz a külső tárgyhoz, *amelynek* az ideája. Ez azt is jelenti, hogy lassan helyükre kerülnek a későbbi metafizika elemei, amennyiben az „idea” kezd eloldódni a testi jellegű képzeletben lenyomódó képtől, amelyként még a 12. szabály gondolatmenete láttatta. Ez az eltolódás pedig utat nyit ahhoz az ismeretmetafizikai kérdésfeltevéshez, mely ideáink és a külső világ viszonyát firtatja: ha nem a külső világ közvetlen és egyértelmű, a létrejött kép hasonlóságában manifesztálódó ránk hatása hozza létre ideáinkat, akkor megnyílik a lehetőség akár a külső világ realitását is megkérdőjelező, többé vagy kevésbé szkeptikus kérdésfeltevés számára.¹⁸⁴ Itt még nem jut el idáig a gondolatmenet, noha az első elmélkedés egyik legfontosabb módszertani fogása is megjelenik már a második idézetben: *kétkednünk* kell, de nem a kétkedés kedvéért, hanem azért, hogy gyermekkorunktól fogva belénk ivódott „naiv realizmusunk” mint előítélet kellő ellensúlyt kapva ne akadályozhassa többé az elfogulatlan vizsgálódást. Az első elmélkedés kiélezett szituációjában a démonivá fokozott kétely lesz ennek az itt ártalmatlannak tűnő módszertani eszköznek a megfelelője.

De ha a fény más természetű lehet, mint amelyet fényérzetünk sugall, akkor föl kell vetni a kérdést, hogy mi a fény természete. Ezt a kérdést teszi föl a második fejezet, összekapcsolva a meleg természetére vonatkozó kérdéssel, hiszen mindkét jelenség végső forrása a tűz, akár a számunkra közvetlenül jelenvaló alakjában, akár a távoli csillagok alakjában tekintjük. A fa égésekor megfigyelhető tűz mármost ahhoz az alapvető következtetéshez vezet el, hogy egyedül a tűz részecskéinek mozgása az, „amelyet – az általa létrehozott különböző hatások szerint – hol melegnek, hol fénynek nevezünk”.¹⁸⁵ S mivel ettől kezdve általános szabályként kerül alkalmazásra a tétel, hogy ideáinkra csak más ideák hasonlíthatnak,¹⁸⁶ a meleg érzetére is érvényes, hogy minden alkalommal létrejöhet, amikor csak valami az ennek megfelelő módon mozgatja testünk megfelelő részének részecskéit.

A harmadik, még mindig előkészítő fejezet a mozgás egész világot átható voltáról szóló tézis segítségével vezet be a később három elemnek nevezett há-

¹⁸⁴ Lásd erről Klima Gyula *Szent Tamás és a démon* című tanulmányát, amelyben az Ockham körül végbemenő szemantikai fordulatot a megismerési folyamat alapzatául fölvelt okságfajta megváltozásával kapcsolja össze.

¹⁸⁵ AT XI, 9.

¹⁸⁶ „Et comme nous avons déjà dit qu'il n'y a rien, hors de nostre pensée, qui soit semblable aux idées que nous concevons du chatouillement et de la douleur [...]” AT XI, 10.

romféle test megkülönböztetését. A két szélső lehetőség a teljes folyékonyság és a tökéletes szilárdság. Ha két részecske érintkezésben van egymással, akkor mindig valamilyen mértékű erőre van szükség szétválasztásukhoz, bármennyire kicsiny is ez az erő. Ebből következik, hogy szilárd lesz az a test, melynek valamennyi részecskéje olyképp érintkezik egymással, hogy egyáltalán semmilyen tér nem marad közöttük, és egyik részecske sem törekszik elhagyni az együttest. A lehető legfolyékonyabb test ezzel ellentétben az lesz, amelynek „legkisebb részecskéi egymástól a leginkább eltérő módon mozognak a lehető legnagyobb sebességgel”. Minden ténylegesen létező test e két szélsőség között helyezkedik el azon a skálán, melyen változást egyedül a részecskék mozgása, alakja és nagysága jelent; mert bármely elemhez tartozó bármely test ugyanabból az egyetlen fajta anyagból áll: „jól jegyezzék meg, hogy valamennyi test – mind a szilárdak, mind a folyékonyak – egyazon anyagból épülnek föl”.¹⁸⁷ Ennek a skálának három szakaszát jelöli ki a három elemről szóló, az ötödik fejezetben kifejtett tanítás. A tűz a legfolyékonyabb elem. Erről nemcsak az igaz, hogy valamennyi saját részecskéje folytonosan a leghevesebb mozgásban van, hanem az is, hogy a legtöbb más testet is képes folyékonyvá tenni. A lehető legkisebb részecskékből épül föl, de ezeknek nincs sem meghatározott alakjuk, sem meghatározott nagyságuk, hanem mindig azt a teret foglalják el, amelyet a többi elem részecskéi szabadon hagynak. A tűznél kevésbé folyékony elem a levegő, amelynek részecskéi szabad szemmel is láthatóan egymástól különböző módon mozognak, akár a naptól megvilágított levegő részecskéit vizsgáljuk, akár a folyadékokat, akár pedig a fémek részecskéit is szétválasztó savakat. Ezeknek a részecskéknak már van valamelyest meghatározható alakjuk: nagyjából gömbölyűnek mondhatók, mint a homokszemcsék, amiből az következik, hogy egyrészt sohasem tudnak tökéletesen érintkezni egymással, másrészt, hogy tiszta állapotban sohasem fordulnak elő: a részecskék közti térben mindig van valamelyes tűz. A harmadik elem a föld, melynek részecskéi sokkal nagyobbak és sokkal kevésbé mozgékonyak, mint az előző kettő közül bármelyikéi.¹⁸⁸

Az elemek tanával kapcsolatban szó esik a dolgok tulajdonságainak ahhoz hasonló kettéosztásáról, amely Galileinél jelenik meg, s Locke-nál ölt majd explicit

¹⁸⁷ AT XI, 17.

¹⁸⁸ Gaukroger elegáns választ ad arra a kérdésre, miért éppen ezt a három elemet választja ki Descartes, miért hagyja ki a hagyományos negyedik elemet, a vizet, amely pedig annál is fontosabb számára, mert valójában egész mechanisztikus fizikájának végső modellje az a hidrosztatika, amely a Beeckman-féle napló közös feladatmegoldásaiban alakult ki. A válasz nem más, mint hogy Descartes itt alapvetően mégiscsak a fényről akar írni, márpedig a fénnel kapcsolatban három körülményről kell szót ejteni: a keletkezéséről, amely a tűzhöz kapcsolódik, a terjedéséről, amely a levegőt érinti, és a „földszerű” testekről való visszaverődéséről és megtöréséről. Gaukroger: *Descartes*, 237.

alakot. Hiszen a három elem megkülönböztetése során semmilyen más tulajdonságra nem hivatkoztunk, csakis a mozgásra, a nagyságra, az alakra és a részek elrendezésére. Ezek azok az eredeti tulajdonságok, amelyeknek nincs szükségük a magyarázatra, ellentétben a – külön is kiemelt – meleggel és hideggel, nedvességgel és szárazsággal, valamint „az élettelen testek valamennyi formájával”,¹⁸⁹ amelyek az eredeti tulajdonságokkal magyarázandók.

Már az eddig alkalmazott szókészletből is nyilvánvaló, hogy egy sajátos korpuszkuális elméletről van szó, amely azonban nem atomizmus a szó tulajdonképpeni értelmében, noha az „atom” kifejezés előfordul szövegünkben a levegő szemmel láthatóan mozgó kis teste (*ces petits corps*)¹⁹⁰ jelentésében. De, egyfelől, Descartes – noha meglehetősen határozatlan megfogalmazást alkalmaz – nem határolja be a részekre osztás lehetőségét, másfelől – mint már a tűz szerepével kapcsolatban is láttuk – egészen határozottan cáfolja a tökéletes vákuum létezését. A részekre osztás lehetőségét a harmadik fejezet a következőképp fogalmazza meg:

[...] gondolja el, hogy minden test fölosztható szélsőségesen kicsiny részekre. Nem kívánom meghatározni, hogy e részecskék száma végtelen-e (*infiny*), vagy sem, annyi azonban mindenképp bizonyos, hogy a mi megismerésünkre való tekintettel határtalan (*indéfiny*), s hogy föltehetjük, hogy több millió van belőlük a legkisebb homokszemcsében is, amelyet még szemünkkel észlelhetünk.¹⁹¹

„Érintőlegesen” ráadásul még azt is megtudjuk, hogy amikor „egyetlen részecskéről” (*un seul partie*) esik szó, akkor sohasem egy végső, tovább már nem osztható „atomról” van szó, hanem mindig részek *együtteséről*, melyek nem töreksenek elkülönülni.¹⁹² Vagyis sem az atom, sem a részecske descartes-i fogalma nem implikálja a tovább már nem osztható elemi testek elismerését.

A tulajdonképpeni vákuumról pedig a negyedik fejezetben megtudjuk, hogy az idea és tárgya közti hasonlóság feltételezéséhez hasonlóan egyike azoknak a téves előítéleteknek, amelyek gyerekkorunkban ivódnak belénk: mivel a levegőt nem érzékeljük, ezért ott, ahol csak levegő van, testektől mentes, üres teret gondolunk.¹⁹³ „[V]alamennyi tér, amelyet az emberek üresnek tartanak, s amelyben

¹⁸⁹ AT XI, 26.

¹⁹⁰ AT XI, 14.

¹⁹¹ AT XI, 12.

¹⁹² AT XI, 15.

¹⁹³ AT XI, 17

3mi csak levegőt észlelünk, legalább annyira telített, s ráadásul ugyanazzal az anyaggal telített, mint azok a terek, amelyekben más testeket érzékelünk.”¹⁹⁴

Ennek a vákuum elleni érvelésnek a keretében válaszol Descartes egy lehetséges ellenvetésre oly módon, hogy az egyszerre világít rá a mozgás feltételezett természetére és arra, hogy az *instant* fogalmának – a hidrosztatikai kézirat és a 12. szabálynak az érzetek közös érzéknek való átadását leíró részei után – itt is alapvető és – a permanens mozgás föltételezése révén – átfogó jelentősége van. Az ellenvetés a mindennapi intuíciónkból származik, és azt állítja, hogy ahhoz, hogy a – Descartes által modellül választott helyváltoztató – mozgás végbemehessen, üres térnek kell kéznél lennie, amelyet a mozgó test a mozgás közben folyamatosan betölt. Descartes válasza megelőlegezi a cirkuláris mozgás elméletét, amely minden további fejtegetése szempontjából alapvető jelentőségű.

[...] minden mozgás e világban valamilyen módon cirkuláris, ami annyit jelent, hogy valahányszor egy test elhagyja helyét, mindig egy másik test helyébe lép, ez ismét egy másik helyébe, s így következőleg egészen az utolsóig, amely ugyanabban a pillanatban (*au mesme instant*) elfoglalja az első test által elhagyott helyet.¹⁹⁵

Gaukroger javaslatát elfogadva összekapcsolhatjuk a vákuumellenes érvelést azzal a megkülönböztetéssel, amely már a tűz első, mikromechanikai fogalmakkal történő értelmezése közben fölbukkan, igazi jelentőségre azonban majd a fénytörés jelenségének magyarázatakor tesz szert.¹⁹⁶ Descartes itt megkülönbözteti a mozgás képességét (*puissance de se mouvoir*) és azt, ami meghatározza a mozgás irányát. Ez utóbbról pedig megállapítja, hogy „minden részecske azon a módon mozog, amelyet a környező testek elhelyezkedése könnyűvé tesz számára”. Bárhogyan értékeljük is ez állítást a testekkel teli *plenum* vonatkozásában, annyi mindenképp bizonyos, hogy előfeltételezi ezt a *plenumot*, hiszen a vákuumban semmi sem befolyásolná az adott részecske mozgását inkább az egyik, mint a másik irányban.

Arra is érdemes fölfigyelnünk, hogy az idézett állítás az e világban végbemennő valamennyi mozgásról szól, vagyis azt implikálja, hogy az új csillagászokhoz hasonlóan Descartes is szükségtelennek nyilvánítja a szublunáris és szupralunáris szféra megkülönböztetését, amennyiben egységes anyag- és mozgáseméletet dolgoz ki az egész világ számára: az égi testek ugyanabból az anyagból épülnek föl, mint a földiek, az égiek létrejötte és megfelelő mozgásuk kialakulása ugyan-

¹⁹⁴ Uo., 18.

¹⁹⁵ Uo., 19.

¹⁹⁶ Gaukroger: *Descartes*, 229. skk.

úgy magyarázandó, mint a földieké. Ráadásul, mivel az érzékelés is részét alkotja a cirkuláris mozgások összességének, ezért nemcsak a külső természeti folyamatok magyarázandók az egynemű anyag cirkuláris mozgásának feltételezésével, hanem a belsők is. Ezen a megfontoláson alapul a *Traité de l'homme*-ban kifejtett érzékelélmélet.

Hogy árnyaltabban beszéljek mindezekről a dolgokról, és szabadabban mondhassam el róluk ítéletemet anélkül, hogy a tudósok közkeletű nézeteit követnem vagy cáfolnom kellene, föltettem magamban, hogy én ezt az egész világot átengedem vitatkozásaiknak, s én csak egyetlen dologról beszélek: mi történnék egy új világban, ha Isten most valahol a képzelt terekben elég anyagot teremtené, hogy világot alakítson belőle [...].¹⁹⁷

Az *Értekezés* ötödik része így idézi föl a *Le monde*-nak a hatodik fejezettel kezdődő fő részét – beleértve a *Traité de l'homme*-ot is, amelynek első fejezete a kéziratban 18. fejezetként szerepelt –, amelyben Descartes – részben valószínűleg cenzurális okokból, részben minden bizonnyal valódi filozófiai műfogásként – egy „gondolatkísérletet” kezdeményez. Arra hívja föl az olvasót, hogy az „imaginárius térben”¹⁹⁸ próbálja fölépíteni a világot. Ennek a kísérletnek megvan az a komoly előnye a kísérletező természettudományhoz képest, hogy nagymértékben *a priori* konstrukció, vagyis lehetővé teszi a természettudomány azon *a priori* elemeinek kimunkálását, amelyek az elvégzendő kísérletek irányítására szolgálhatnak.¹⁹⁹ Módszertanilag ez azzal a nagy előnnyel jár, hogy e konstruk-

¹⁹⁷ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 54.

¹⁹⁸ „Dans les espaces imaginaires” Azért alkalmazom az imaginárius tér kifejezést, hogy az imaginárius szám fogalmára utalva is hangsúlyozzam, hogy semmiképp sem szabad azt gondolni, hogy itt pusztán külsődleges okok játszottak szerepet az előadásmód megválasztásában. A Gassendival folytatott vitában hangsúlyozza Descartes azoknak a „valójában” nem létező segédkonstrukcióknak a szerepét, amelyeket a különböző tudományágakban alkalmaznak annak érdekében, hogy „valóságosan” létező dolgokról szerezzenek ismereteket. Ilyen konstrukciónak mondja ott a módszertani kétely démoni alakját, de nem lehet kétséges, hogy a *Le monde*-béli világkonstrukció is efféle módszertani eszköz.

¹⁹⁹ Kétségtelen ugyanis, hogy Descartes szerint vannak a természettudománynak *a priori* elemei, a kérdés csak az, hol húzódik a határ, amelyen túl a kísérletek már elengedhetetlenek. Az *Értekezés* hatodik része erre céloz, amikor a kutatás első részéről beszél: „Először is általánosságban iparkodtam megtalálni mindannak elveit vagy első okait, ami van *vagy lehet* a világon; s e célra nem feltételeztem mást, csak Istent, ki mindent teremtett, s ezeket az elveket csakis az igazság bizonyos csíráiból származtattam, amelyek *természettől vannak lelkünkben*.” (Descartes: *Értekezés a módszerről*, 70, saját kiemeléseim.) Van azonban egy határ, amelyen túl ez a fajta vizsgálódás legalábbis praktikus okokból nem folytatható tovább: „Amikor azután a különösebb tárgyakhoz akartam leszállni, olyan nagy sokféleség tárult elém, hogy lehetetlennek tartottam, hogy az emberi szellem a földi testek formáit vagy fajait meg tudja különböztetni végtelen sok mástól, ami szintén a földön lehetne, ha Isten úgy akarta volna.” (Descartes: *Értekezés a módszerről*,

ció „igazsága” nem függ valami rajta kívülvel való összehasonlítástól, mert itt az ellentmondás-mentesség az „igazság” szükséges és elégséges kritériuma. Minden bizonnyal erre utal a következő megjegyzés. „Mármost mivel vesszük magunknak a szabadságot, hogy ezt az anyagot fantáziánknek megfelelően alkossuk meg (*feindre à notre fantaisie*), tulajdonítsunk neki, ha kérhetem, olyan természetet, amelyben semmi sincs, amit ki-ki ne tudna oly tökéletesen megismerni, amennyire csak lehetséges.”²⁰⁰

A kiindulópont egy olyan anyagtömeg, amely betölti az egész rendelkezésre álló teret, s amely még nem különült el a három elemmé, még nem rendelkezik a valódi testek alakjával, színével stb., de nem is olyan, mint a *materia prima* a skolasztikus gondolkodásban. Ez az anyag minden lehetséges módon osztható, s Isten ténylegesen is többféle nagyságúvá tette az egyes darabokat, a nélkül azonban, hogy az egyes darabok közt vákuum lenne. A teremtés első pillanatától kezdve meghatározott mozgásban vannak ezek az anyagdarabok, ám e mozgásnak sem az iránya, sem a sebessége nem egyforma valamennyi darabban. Az egyetlen állandó a minden költői képzeletet fölülmúló káoszban azok a „természettörvények” (*les lois ordinaires de la Nature*), amelyek működése nyomán a káoszból minden további isteni közreműködés nélkül kialakul az az „igaz világ”, amelyben élünk. E törvényeket a hetedik fejezet fejti ki részletesebben, a „természet” kifejezés jelentésének meghatározásából kiindulva.

[...] természetén [...] magát az anyagot értem, amennyiben az összes neki tulajdonított minőséggel együtt tekintem, az egészet összességében véve s azzal a feltétellel, hogy Isten továbbra is fönn tartja ugyanazon a módon, mint ahogyan megteremtette. Mert egyedül ebből, hogy ti., továbbra is fönn tartja, következik szükségszerűen, végbe kell menniük a részekben azoknak a változásoknak, amelyeket – mivel úgy látom, nem tulajdoníthatók voltaképpeni módon Isten cselekedetének, hiszen e cselekedet nem változtat meg semmit – a természetnek tulajdonítok. S azokat a szabályokat, amelyeket e változások követnek, a természet törvényeinek nevezem.²⁰¹

Az eddig előadottakból már következik az a kettősség, amely az *Alapelvek* természetfilozófiájában is megmarad; az egyik oldalról, ugyanis, Isten működése teljességgel változatlan, míg a másik oldalról nézve a természet részeiben folytonos változások zajlanak. Ennek az a magyarázata, hogy noha Isten a teremtés pillanatában különbségeket helyezett a teremtet világban a részek nagyságát, a

71.) Hogy azonban ez a határ pontosan hol húzódik, az bizonytalan. Lásd ezzel kapcsolatban az *Alapelvek* záró sorainak variációiról a későbbiekben mondandókat!

²⁰⁰ AT XI, 33.

²⁰¹ Uo., 37.

mozgások irányát és sebességét illetően, az egyes részek között ugyanakkor nem hagyott üresen semmilyen teret. Ebből pedig az következik, hogy nem a kezdeti *állapotot* fogja fenntartani, hanem a kezdeti állapotból kiinduló, az egyenlőtlenül mozgó, egyenlőtlen testek állandó egymásra hatásából fakadó *folyamatos változást*. Melyek, mármint, az említett törvények, melyek a természet működésének változatlanóságát biztosítják? „Az első a következő: az anyag minden része mindig megmarad ugyanabban az állapotban, amíg csak a többiekkel való találkozás nem kényszeríti ez állapot megváltoztatására.”²⁰²

Descartes itt kifejezetten hangsúlyozza, hogy a mozgást is a megmaradó állapot részének tekinti, hosszas polémiába kezdve egyfajta skolasztikus mozgásfogalommal. E polémia egyik végeredménye az, hogy a változásnak ama sokféle fajtája helyett, amely az arisztotelészi-skolasztikus mozgásfogalom részét képezte, ő egyetlen fajtát ismer el, a helyváltoztató mozgást, amelyet viszont „könnyebb fölfogni, mint a geometerek vonalait”. A másik eredmény az a bejelentés, hogy a nyugalom nem kevésbé az anyagnak tulajdonítandó mennyiség, mint a mozgás – ez is olyan elem, amely az *Alapelvek* második részében is nagy szerepet játszik. „Második szabályként ezt feltételezem: amikor egy test meglöki egy másikat, csak olyan mozgást képes átadni neki, amelyet ő maga a sajátjából elveszít. Másfelől nem vehet el a másiktól olyan mozgást, amely ne növelné meg egyszersmind ugyanannyival a sajátját.”

E két első szabály segítségével Descartes egyfajta paradigmaváltást visz véghez annak a korábbi mozgásemleletekben anomáliának számító kérdésnek megválaszolásában, amely az elhajított tárgy mozgásának természetére vonatkozott. Hiszen Descartes itt nem a korábbi kérdést válaszolja meg, hanem megfordítja a kérdés irányát, s ezáltal a válasz magától értetődően fog adódni. Nem az lesz a kérdés, hogy mi tartja mozgásban az elhajított követ, miután elhagyta a hajító kezét, hanem az, hogy miért hagy fel a mozgással egy idő után. Ez utóbbi kérdésre pedig már szinte triviális a válasz, ha földézzük, hogy nincs vákuum, s ezért minden mozgó testnek mindig más testek mozgásba hozása révén kell utat törnie magának, melynek során folyamatosan veszít saját mozgásából.

Descartes, persze, tudatában van annak, hogy ezek a törvények ellentétben állnak mindennapi világtapasztalatunkkal. Ennek az ellentétnek és a belőle fakadó természetes ellenkezésnek a leküzdése az egyik nyilvánvaló célja mind az új világ hipotézisének, mind a korábbi levelezésben említett, a fizikához szükségesnek látszó metafizikai megalapozásnak. Mert mivel ez új világ *a priori* konstrukció, melyet nem a tapasztalatra hivatkozás legitimál, hanem egyedül a kiinduló tételek ellentmondás-mentessége és a levezetési szabályok betartása, ezért

²⁰² Uo., 38.

Descartes kézenfekvő módon hivatkozhat arra, hogy a kiinduló tételek között szerepel Isten változhatatlansága mint metafizikai igazság, s az eddig említett két törvény ebből következik.

Mert milyen erősebb és szilárdabb fundamentumot találhatna bárki is egy igazság megalapozásához [...], mint az arra a szilárdságra és változhatatlanságra való hivatkozást, amely Istenben van?

Mármost e két szabály nyilvánvaló módon egyedül abból következik, hogy Isten változhatatlan, s mivel mindig egyformán tevékenykedik, mindig ugyanazt az eredményt hozza létre.²⁰³

A harmadik törvény is erre a fundamentumra épül.

Harmadikként ezt teszem még hozzá: amikor egy test mozog, minden egyes részecskéje mindig arra törekszik, hogy mozgását egyenes vonalúan folytassa, még ha ez a mozgás a leggyakrabban görbe vonal mentén megy is végbe, s még ha soha nem történhetik is meg, hogy a mozgás valamiképp ne legyen cirkuláris – amiként korábban kifejtettem. S ekképpen a részecskék akciója, vagyis mozgásra való hajlama (*leur action, c'est à dire l'inclination qu'elles ont à se mouvoir*) különbözik mozgásuktól.²⁰⁴

E harmadik törvény több szempontból is értelmezésre szorul. Egyrészt nyilvánvalóan arról van ugyanis szó, hogy az egyenes vonalú mozgást helyezi az egységnek tekintett világ mozgáshierarchiájának csúcsára, háttérbe szorítva ezzel a korábbi szupralunáris világ fő mozgásfajtáját, a körmozgást. Másrészt kétségtelen, hogy a mindennapi tapasztalat tanúságát, amely szerint minden mozgás valamilyen görbe vonal mentén megy végbe, másodlagosnak tekinti. Legfőbb hozadéka e törvénymegfogalmazásnak azonban mégis az, hogy saját elméletét, mely szerint a vákuum nem léte következtében minden mozgás valamiképp cirkuláris, nem várt módon kiegészíti. Értelmezésül a descartes-i elmélet két sajátosságára lehet utalni. Az egyik Isten mindig változatlan cselekvésének és a folyamatosan változó világállapotoknak a kettőssége, a másik pedig az intuíció pillanatszerűségének általános jelentősége az egész descartes-i filozófia szempontjából.

Mivel Isten mindig ugyanazt a fenntartó cselekedetet hajtja végre, ezért egyként független az idő változásától s az adottat mindig közvetlenül megelőző, konkrét világállapottól. Nem arra irányul, hogy az éppen megelőző világállapotot fenntartsa. „Isten minden dolgot egy folyamatos cselekvéssel (*par une action*

²⁰³ Uo., 43.

²⁰⁴ Uo., 43. sk.

continue) tart fenn, s következésképp nem olyanként tartja fenn a dolgokat, amilyenek valamennyi idővel korábban lehettek, hanem pontosan olyanként, amilyenek abban a pillanatban (*au mesme instant*), amelyben fenntartja őket.”²⁰⁵

Ennek a tézisnek szinte beláthatatlan következményei vannak – a fizikai következményeken túl – a morálfilozófia metafizikai megalapozása terén, olyan következmények, amelyek Descartes-nál nem is bontakoznak ki teljes egészükben, hanem először Spinoza és Blyenbergh levelezésében válnak világossá egy teológiai alapon amatőr filozófiát művelő ember megbotránkozása nyomán.²⁰⁶ E következményekről azonban csak később esik majd szó, csakúgy, mint a szigorúbban metafizikai következményekről, amelyek az *Elmélkedések*ben és a hozzá kapcsolódó vitákban jelennek meg.

Az egyenes vonalú mozgás kitüntetettsége más oldalról világosodik meg a megismerés lehetőségével összefüggésben. Úgy tűnik, mintha az egyenes vonalú mozgás a *Szabályok* értelmében vett abszolútumként jelennék itt meg, vagyis nem a létezés tekintetében abszolútumként – hiszen bizonyos értelemben nem is létezik –, hanem a megismerésünkre való tekintettel. Ez a mozgásfajta a *legegyszerűbb* – az abszolútum egyik lehetséges fajtája a 7. szabályban –, s mint ilyen, más mozgásoknál nagyobb mértékben ragadható meg azzal az intuícióval, amely egy pillantás alatt megy végbe – noha az *intuitus* kifejezés semmilyen lehetséges alakja nem fordul elő ebben a szövegrészben.

[...] minden mozgás közül egyedül az egyenes vonalú az, amely teljességgel egyszerű, s amelynek egész természetét egy pillanatban (*en un instant*) fogjuk föl. Mert ahhoz, hogy ezt a mozgást fölfogjuk, elegendő azt gondolnunk, hogy egy test akcióba lépett (*est en action*), hogy egy bizonyos irányban mozogjon, márpedig ez minden egyes pillanatban (*en chacun des instans*) végbemegy, minden egyes pillanatban, amely csak meghatároz-

²⁰⁵ Uo., 44.

²⁰⁶ Lásd a 18–24. és a 27. levelet Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány* című kötetében (Budapest, Osiris, 2002, 15–66) A tézis általános jelentőségét az eljövendő korszak számára mi sem mutatja jobban, mint Rousseau egyik „politikai töredéke”, amelyben a politikai értelemben vett szuverén cselekvésének természetéről van szó. „Különösen arra kell ügyelni, hogy a polgári társadalom lényegét ne keverjük össze a szuverenitással. A társadalmi test ugyanis egyetlen akaratú aktus eredménye, és egész fennállása nem más, mint egy olyan előzetes elkötelezettség következménye, melynek érvényessége csak a társadalmi test felbomlásával szűnik meg. A szuverenitás azonban csak az általános akarat gyakorlása, s szabad, miként az általános akarat, nem lévén alávetve semmiféle elkötelezettségnek. A szuverenitás minden egyes cselekedete csakúgy, mint fennállásának minden pillanata abszolút, független minden megelőzötől. S így soha nem azért tesz valamit a politikai hatalom, mert előzőleg ezt akarta, hanem mert most ezt akarja tenni.” Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, Budapest, Gondolat, 1975, 243. (A fordítást módosítottam J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes* III., *Du contrat social, écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, 485 alapján).

ható (*peuvent estre déterminez*) a mozgás ideje alatt. Ezzel szemben ahhoz, hogy a cirkuláris vagy bármilyen más mozgást észleljük, legalább két pillanatát vagy inkább két részét kell figyelembe vennünk azzal a kapcsolattal együtt, amely közöttük van.²⁰⁷

Végül amellett is lehet érvelni, hogy van egy különös, harmadik motívuma is annak, hogy Descartes az egyenes vonalú mozgást tekinti alapvetőnek. Ez a harmadik motívum morális jellegű: Isten nem a világbeli mozgás morálisan semleges oka, aki csak arról gondoskodik, hogy egyáltalán legyen mozgás, hanem minden mozgásnak, minden pillanatban megadja a *helyes* alapirányát, amely éppenséggel az *egyenes*. Az egyenestől való eltérés – mert hiszen ideálisan egyenes mozgás aligha lehetséges – mindig azoktól a részecskéktől ered, amelyekkel a mozgó test kényszerűen találkozik. Váratlanul az akarat Isten általi meghatározása is a mozgás eredeti egyenes voltával kerül összefüggésbe. „Így tanítanak a teológusok arra, hogy Isten minden cselekedetünk oka, amennyiben léteznek, s amennyiben van bennük valamennyi jószág; ám akaratunk különféle diszpozíciói azok, amelyek a cselekedeteket vétkekessé tehetik.”²⁰⁸

Ez az összefüggés persze két irányban is értelmezhető, noha az aligha kétséges, hogy Descartes értelmezésében a hangsúly azon a morális világrenden van, amelyet Isten alapoz meg úgy, ahogyan a geometria „örök igazságait” is megalapozza. A makromechanikai jelenségek visszavezetése mechanikai törvények által irányított mikrokörpuszkuális folyamatokra azonban előbb vagy utóbb mindenképp elvezet ahhoz a várához, hogy az emberi *pszükhé* körébe tartozó jelenségeket is ezen a módon magyarázzuk, azaz vezessük vissza mechanikai fizikai folyamatokra – akár egy morális világrendet megalapozó istennel a háttérben, akár nélküle.

A három fő természettörvény tárgyalásának lezárásaképp Descartes még egyszer kiemeli e törvények – s ez által a természetfilozófia megalapozásának – *a priori* jellegét és azt a parallelitást, amely a természetbe helyezett törvények és e törvényeknek az elménkbe helyezett igaz ismerete között van. Ezt a fajta realizmust a tudományokkal kapcsolatban Isten garantálja az elkülönített megismerés médiumán keresztül.

Megelégszem azzal, hogy fölhívjam a figyelmet arra, hogy az imént kifejtett három törvényen túl csak azokat a további törvényeket tételezem föl, amelyek tévedhetetlenül következnek ez örök igazságokból, amelyekre a matematikusok szokták építeni leginkább bizonyos és evidens bizonyításait. Ezek azok az igazságok, ezt állítom,

²⁰⁷ AT XI, 45.

²⁰⁸ Uo., 46–47.

amelyek szerint Isten – mint ő maga tanított bennünket – elrendezte az összes dolgot a számosság, a súly s a mérték szerint, s amelyek ismerete olyannyira természetes lelkünk számára, hogy – elkülönítetten fölfogva – nem tudjuk nem tévedhetetlennek ítélni őket, s abban sem kételkedhetünk, hogy ha Isten több világot teremtett volna, valamennyi világban éppoly igazak volnának, mint a miénkben.²⁰⁹

A természettörvényekről eddig mondottak összegzéseképpen föl kell idézni azt a közkeletű véleményt, mely szerint Descartes fizikája voltaképp kinematika, amelyben az erő fogalmának nincs helye. Gaukroger ezzel szemben meggyőzően érvel amellett, hogy mivel Descartes fizikája nem atomisztikus fizika, melynek fő jellemzője, hogy a mozgás alapesete az atom vákuumban, tehát minden külső kényszerből mentes mozgása, hanem olyan fizika, amelyben a részecskék *mindig* külső kényszer hatása alatt mozognak, ezért kinematikának nem tekinthető. A kényszer ebben a modellben a más részecskékkel való összeütközésként jelenik meg, amely a mozgás alapesete. Ha már azt a kérdést tesszük föl, hogy mi a modellje a descartes-i fizikának, akkor sokkal inkább azt kell válaszolnunk, hogy e modell a Beeckman-naplóból ismeretes hidrosztatika. Itt játszik ugyanis alapvető szerepet a külső kényszer mellett végbemenő mozgás, és itt találkozunk azzal az instanciális mozgásakcióval, amely a harmadik törvény alapvető fogalma. Az is kétségtelen, hogy „az erő fogalmát is beépíti gondolatmenetébe, és pedig a legalapvetőbb ponton”.²¹⁰

A *Le monde* további két, nagyobb egysége, a 8–12., illetve a 13–15. fejezet az égitestek létrejöttéről, valamint a fény természetéről szól azokon az alapokon, amelyeket az eddig ismertetett fejezetek fektettek le.

Az égitestek s a körülöttük elhelyezkedő anyag kialakulásának magyarázatakor Descartes abból indul ki, hogy kétféle test jött létre akkor, amikor a teremtéskor a legváltozatosabb alakú testek különültek el: a nagyjából közép méretűek s a náluk nagyságrendekkel nagyobbak. Mivel ezek a testek minden teret kitöltöttek, ezért elég volt egyetlen helyen mozgásba hozni a testeket, a mozgás egyetlen pillantás alatt (*au même instant*) áttért az összes többi testre. Ennek a mozgásnak kettős hatása volt. A közepes testek sűrűlódásakor leoptak éles szegélyeik, gömbölyű formájúakká váltak, s a kezdeti kisebb különbségek is eltűntek. A nagyobb testek azonban nem csiszolódtak és nem lettek kisebbek, hanem ellenkezőleg, kiszögelléseik egymásba akadtak, s így még az eddigieknél

²⁰⁹ Uo., 47. E legutóbbi megfogalmazás azt jelzi, hogy a logikai igazságok szükségszerűségének általában Leibnizre visszavezetett megfogalmazása – hogy ti. minden lehetséges világban igazak legyenek – legalábbis előképszerűen megtalálható Descartes-nál is. Vö. Curley: *Descartes on the creation of the eternal truths*, 575. skk.

²¹⁰ Lásd még Gaukroger: *Descartes*, 241, 247–249.

is nagyobb testek alakultak ki. Három méretcsoport alakult tehát ki, s kezdett forogni örvénylő mozgásban nem egy, de több középpont körül. A legnagyobb testekből, amelyek a harmadik elemhez, a földhöz tartoznak, alakultak ki a bolygók és az üstökösök. A második elemhez, a levegőhöz tartoznak az egyforma nagyságú, kör alakúra csiszolódott elemek, s ebből jött létre az égitesteket körülvevő égboltozat. Azok az egészen apró részecskék pedig, amelyek a csiszolódáskor váltak le a levegőrészecskékről, egészen nagy sebességre tettek szert, s ennek következtében igen könnyen válnak szét és találkoznak össze újra, és egyáltalán, igen nagy könnyedséggel öltenek fel mindenféle alakot. E harmadiként említett részecskék alkotják az első elemet, a tüzet. A tűznek azok a részei, amelyekre nincs szükség a levegő kör alakú részecskéi közti terek kitöltéséhez, minden távolabb eső helyet is elfoglalnak, s megvan az a képességük, hogy a hozzájuk legközelebb eső részecskéket is minden irányban mozgásba hozzák. A tűz részecskéinek ez az „akciója” nem más, mint a fény, s a tűz fénylő elemeiből keletkezik a nap, valamint az állócsillagok, amelyek körül a többi bolygó kering. Határtalan számú állócsillag s velük együtt keringő bolygórendszer és ég van tehát „abban az új világban, amelyet most leírok Önöknek”.

Ez „új világ” mechanikus magyarázatában Descartes a továbbiakban a Föld és a Hold forgásainak, a súlynak és a nehézkedésnek, valamint a dagály és apály jelenségének egyedülálló értelmezését adja, melyhez a kulcsot minden esetben az örvénylő mozgás feltevésében rejlő lehetőségek kihasználása szolgáltatja. A *Le monde* jelentőségét e téren, Gaukroger idézve, a következőképp foglalhatjuk össze.

Az apály és dagály elmélete valójában a *Le monde* első igazán kvantitatív összetevője, ám az a tény, hogy a korábbi anyag nem kvantitatív, nem homályosíthatja el számunkra annak jelentőségét, hogy Descartes-nak sikerült egy teljességgel mechanikus kozmológiát bemutatnia, amelynek alapzata az anyag szigorúan mechanikus fogalma s a három mozgástörvény. A *Le monde* Arisztotelész rendszerének teljességgel mechanikus alternatíváját nyújtja, olyan rendszert, amely a heliocentrizmust első elvekből származtatja, amely az anyag új és láthatólag használható új fogalmát kínálja, s amely megfogalmazza a mozgásnak azokat a fundamentális törvényeit, amelyek lehetővé teszik a kvantitatív leírások kimunkálását.”²¹¹

E magyarázatok további részletes követése helyett most áttérünk a fény tulajdonságainak ismertetésére, amely a továbbiakban átvezet az emberi érzékelés leírásához. A fényt Descartes ugyanazon hidrosztatikus modell keretében értelmezi, mint amely az egész univerzum értelmezés alapja volt.

²¹¹ Gaukroger: *Descartes*, 255–256.

A fény fő tulajdonságai a következők: 1. körben minden irányban kiterjed a fényesnek nevezett testek körül; 2. minden távolságra; 3. egyetlen pillantás alatt (*en un instant*)²¹²; 4. rendszerint egyenes vonalúan, amelyet a fény sugarának kell tekinteni; 5. e sugarak közül több, különböző pontokból érkező összegyűlhet egyazon pontban; 6. vagy egyazon pontból jöve különböző pontok felé haladhatnak; 7. vagy különböző pontokból jöve s különböző pontok felé haladva áthaladhatnak egyazon ponton anélkül, hogy akadályoznák egymást; 8. olykor akadályozhatják egymást, akkor ugyanis, amikor erejük nagyon egyenlőtlen, s az egyiküké sokkal nagyobb, mint a másiké; 9. végezetül eltérülhetnek eredeti irányuktól visszaverődés vagy 10. törés révén; 11. erejük növelhető vagy 12. csökkenthető annak az anyagnak különböző diszpozíciói szerint, amely befogadja őket.²¹³

Mivel a modell azonos, nem meglepő, hogy az instancialitásnak itt is nagy szerep jut, miközben még a példa is azonos a korábbiakkal: ha egy csapjával lefelé fordított hordó tele van a második elemhez tartozó kis gömböcskével, s hirtelen kihúzzuk a dugót, akkor a dugóhoz legközelebb eső gömböcskével azonos pillanatban fog elindulni a fölötte, de tőle legtávolabb lévő gömb is. Végül a 15. fejezetet annak bemutatása zárja le, hogy miért tűnnek az ég jelenségei éppen olyannak, amilyennek tűnnek mind a régi, mind az új földről szemlélődő ember számára.

²¹² Az instans fogalmának alkalmazása a fényelméletben tisztán természettudományos szempontból már Descartes korában is problematikus volt. Ez a problematikus mivolt viszont éppenséggel arra mutat, hogy inkább a priori metafizikai és ismeretelméleti szerepe követelte ki alkalmazását a fényelméletben, mintsem azok a kísérletek, amelyekre Descartes utal. Beeckman 1629-ben kísérletileg kimutatta, hogy a fény sebessége véges (vagyis, hogy nem egy időtlen pillanatban, hanem az időben terjed), amiből arra következtetett, hogy valószínűleg nincsen olyan test, amely végtelen sebességgel tudna mozogni. Descartes 1634. augusztus 22-én Beeckmanhoz írott levelében fölidézi azt a két napot, amikor egy olyan kísérlet tervében próbáltak megegyezni, amely eldönthetné a kérdést. A tét igen nagy, hiszen mindketten hajlanak arra, hogy egész filozófiájukat semmisnek nyilvánítsák, ha a másik igaza bizonyosodnék be. Descartes maga a következőket írja: „Minap azt mondtam [...], hogy a fény a pillanatban (*in instanti*) ugyan nem mozog, mint írod, hanem (amit ugyanannak veszel) a fényes testtől eljut a szemhez, s azt is hozzátettem, hogy *ebben annyira bizonyos vagyok, hogy ha bebizonyosodnék hamissága, kész lennék elismerni, hogy semmit sem tudok a filozófiában.*” (AT I, 307–308, saját kiemelésem.) A kísérletben nem tudnak megegyezni, ám a mi szempontunkból a legfontosabb itt annak rögzítése, hogy a descartes-i álláspont egy nem időbeli pillanatot ért *instans*on, míg az ellentétes álláspont az időben mérhető terjedés volna – amely csak átvitt értelemben nevezhető *instans*nak (noha a levélben előfordul ez a szóhasználat is). „Ám ennél fogva közöttünk nem annyira arról a kérdésről folyt a vita, hogy vajon a fény *instansban vagy időben (in instanti vel in tempore)* terjed, hanem a kísérlet lefolyásáról. (Uo., 308, saját kiemelésem.) Vö. még Gaukroger: *Descartes*, 258. és S. Sakellariadis: Descartes’ Experimental Proof of the Infinite Velocity of Light and Huygens’ Reply, in *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 26, 1982, 1–12.

²¹³ AT XI, 98.

TRAITÉ DE L'HOMME

Mint korábban már beszéltünk róla, az emberről szóló értekezés ma ismeretes szövege a háromrészesre tervezett *Le monde* második része.

Ezek az emberek, csakúgy, mint mi magunk, lélekből és testből tevődnek össze. Ezért először az önmagában vett testet kell leírnom, majd ezt követően a lelket, szintén önmagában véve. Végezetül azt kell majd megmutatnom, hogyan kell összekapcsolódnia és egyesülnie e két természetnek ahhoz, hogy előálljanak a hozzánk hasonlító emberek.²¹⁴

Ha az *Értekezés* ötödik és hatodik részének összefoglalásaira és megjegyzéseire hagyatkoznánk, akkor azt gondolhatnánk, hogy Descartes mindhárom tervbe vett részt elkészítette, sőt azt is tudni vélhetnénk, mi állt, például, a harmadik részben.²¹⁵ Ezzel szemben a Descartes-hagyatékot vizsgálva minden jel arra mutat, hogy Descartes valószínűleg még bele se fogott az ígért harmadik résznek, *mint* harmadik résznek a munkálataiba, noha persze valószínű, hogy például az elveszett kis metafizikai értekezésben foglalkozott az „eszes lélek” természetével, s hogy mondandója lényegében az lehetett, amit az *Értekezés* ötödik részének utolsó bekezdése tartalmaz. Ami azonban lélek és test kapcsolatát és egységének módját illeti, kérdéses, hogy deklarációkon túl tudott-e mondani valami közelebbit ebben az időben. Hiszen az Erzsébet hercegnővel folytatott későbbi levelezés – valamint a *L'homme* azon részleteinek elnagyoltsága, amelyekben ez egységre vonatkozó kérdésekről esik szó – épp arra vet fényt, hogy amennyire átgondolt és több tekintetben lenyűgöző az érzékelés és a reflexműködés mechanikus leírása, annyira bizonytalan Descartes a szigorúan vett lélektan területén. A *L'homme* címen ma olvasható mű tehát arról és csak arról szól igazán, ami az emberben testi folyamatokra vezethető vissza. Az írás fő célkitűzését – pozitív és negatív értelemben egyaránt – tömören és mégis teljesen világosan fogalmazza meg az utolsó mondat.

Azt szeretném, ha megfelelően figyelnének arra, hogy ezek az imént tárgyalt funkciók ebben a gépezetben teljességgel természetesen és egyedül a szervek elrendezéséből következnek, nem többé és nem kevésbé, mint ahogyan egy óra vagy más automata mozgásai következnek a súlyok és a fogaskerek elrendezéséből. Annyira így van ez,

²¹⁴ Uo., 119–120.

²¹⁵ „Három éve most annak, hogy befejeztem azt a tanulmányt, amely mindezeket tartalmazta, s kezdtem átnézni, hogy kinyomathassam.” Descartes: *Értekezés a módszerről*, 67.

hogy egyáltalán nem szabad e mozgásokat látván semmiféle más vegetatív vagy szenzitív lelket vagy a mozgásnak s az életnek bármely más princípiumát föltételezni benne, mint egyedül a benne lévő vért és lélepszellemeket, melyeket a szívében folyton égő tűz melege mozgat. Ez a tűz pedig éppen olyan természetű, mint amilyenek azok a tüzek, amelyek a lélektelen testekben (*les corps inanimez*) égnék.²¹⁶

Két irányban is végbemegy tehát valamifajta elhatárolódás. Egyrészt az arisztotelészi-skolasztikus lélekreszek tanát tekintve, amit teljes egészében elvet, mondván, felesleges lelki működést keresni ott, ahol elégséges magyarázatot tudunk adni tisztán testi-mechanikai úton. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy bizonyos szempontból élesebb, mert fokozatok nélküli az átmenet a lélekkel nem rendelkező testek s az „eszés lélekkel” rendelkező ember között.²¹⁷ „Bizonyos szempontból”, mert a dolog távolról sem ilyen egyértelmű. Hiszen még az *Értekezés* ötödik részének végén is azt olvassuk, hogy az emberi és az állati lélek különbségét kell jól megismernünk. Ez pedig értelemszerűen azt kell jelentse, hogy *van* állati lélek. Végül is az imént idézett, elhatároló szövegrész is úgy fogalmaz, hogy nem tételezhetünk föl *más* vegetatív, illetve szenzitív lelket, *mint* a vér és a szellemek mozgását stb. Ami azt jelentheti, hogy ha továbbra is ragaszkodunk a hagyományos beszédmóddhoz – ahogyan egy kopernikánus csillagász is beszélhet „nap-felkeltéről” –, tudnunk kell, hogy a megfelelő kifejezések nem jelenthetnek mást, mint éppenséggel azokat a testi jellegű folyamatokat, amelyekről szó van, s nagyon is jó érvek szólnak amellett, hogy ezt a tisztán testi jellegű megismerő mechanizmust megtaláljuk az állatokban is.²¹⁸ Talán épp erre a „lélek” szóban benne rejlő kétértelműségre gondolt Descartes akkor, amikor az *Elmélkedésektől* kezdve az „elme” (*mens*) szó használatát helyezte előtérbe.

A másik elhatárolódás a vérkeringés rekonstrukciójára vonatkozik: William Harvey 1628-ban megjelent, *De motu cordis* című munkájában alapozta meg a vérkeringés elméletét, amelyben a szív szerepét egy pumpához hasonlította. Ezt a kortársak többsége nem fogadta el, Descartes sem, aki e helyett abból indult

²¹⁶ AT XI, 202.

²¹⁷ Ahogyan az *Értekezés* ötödik része fogalmaz visszatekintve a most tárgyalt tanulmányra: „Ez pedig nem azt bizonyítja csupán, hogy az állatoknak kevesebb eszük van, mint az embereknek, hanem azt, hogy egyáltalán nincs eszük.” Descartes: *Értekezés a módszerről*, 66.

²¹⁸ Bizonyos fajta „állati megismerés” (*animal cognition*) Descartes általi föltételezése mellett érvel igen nyomatékosan Gaukroger: *Descartes*, 288. skk.; vö. még J. Cottingham: A Brute to Brutes?: Descartes’ treatment of Animals, *Philosophy*, vol. 53, 1978, 551–59 vagy Chappell (eds.): *René Descartes*, I., 175–183.

ki, hogy a szívben lévő nagyobb meleg az oka a keringésnek és az általa magyarázható többi jelenségnek, beleértve az érzékelést is.²¹⁹

Az idézett összefoglalás fő pozitív állítása nyilvánvalóan az, hogy az emberi test mégoly összetett működései is értelmezhetők annak a néhány kiinduló feltevésnek következményeként, amelyeket a *Le monde* első hat fejezete fogalmazott meg: minden, ami a testi természetben föllelhető, egy egységes szerkezetű, pusztán a belőle képzett testek alakját és nagyságát tekintve eltérő anyagból jött létre ama három mozgástörvény alapján, melyeket a hatodik fejezet ad meg.

Az emberi test működésének mechanikus magyarázatából filozófiailag kétségkívül az érzékelés és a hozzá kapcsolódó jelenségek – a képzelet, az emlékezet, a testrészek mozgatása stb. – tarthatnak a leginkább számot az érdeklődésre. Mindennek alapja az „életszellemek” (*les esprits animaux*)²²⁰ hipotézisének bevezetése, amelyben – az elnevezéssel ellentétben – egyáltalán nem a testtől különböző, „szellemi” típusú létezőkről van szó. Az egységes magyarázat követelményét nem sérti meg Descartes, mert itt is abból indul ki, hogy pusztán méretbeli különbségek vannak a vér különböző részecskéi között. Csakúgy, mint a külső világban, ahol a tűz alkotja a legkisebb részecskékből összetevődő, legmozgékonyabb elemet, úgy az emberi belsőben is „igen eleven, igen tiszta lángnak” nevezi Descartes ezeket a vérrészecskéket, amelyek az agyba eljutó vérnek azt a részét alkotják, melynek funkciója nem az agy „szubsztanciájának” táplálása alváskor, illetve pihenéskor – ez a durvább vérrészecskék feladata –, hanem éppenséggel az agy éber életének szervezése. A szív felől jövő vérerek az agy üregeinek alján, középtájon igen sok, igen vékony ér hálózatára bomlanak, amelyek falát az üregek bejáratánál elhelyezkedő kicsiny mirigynél (*la glande pineale*, „tobozmirigy” vagy agyalapi mirigy) nagyszámú apró lyuk teszi szitaszerűvé, amelyen csak a legkisebb, a szív hőjétől igen-igen mozgékony részecskék juthatnak át először a mirigybe, onnan pedig az agy üregeibe, miközben „egyedül az elválasztódás és a nagy sebesség hatására [...] elvesztik a vér formáját s életszellemeknek neveztetnek”.²²¹ Az agy üregeiből a továbbiakban az agy „szubsztanciájában” lévő pórusokba, illetve az ezekből nyíló, csövekként fölfogott idegekbe hatolnak, miáltal a szóban forgó idegekhez tartozó izmok alakja megváltozik, s

²¹⁹ Vö. E. Gilson: Descartes, Harvey et la scolastique, in E. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1975 (4. kiadás) és M. Grene: *The Heart and Blood: Descartes, Plenum, and Harvey*, in St. Voss (ed.): *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford University Press, 1993, 324–336.

²²⁰ Az „életszellelem” elterjedt fordítás volt a könyvem megírása idején, s magam is átvettem automatikusan. Valójában azonban a „lélekszellemek” kifejezéssel lett volna jó fordítani, hiszen a francia-latin eredeti eleve ezt jelenti, s ezen túl e „szellemek” funkciójára is így utalna igazán, ami a lélek testben való megjelenésének támogatása.

²²¹ AT XI, 130.

a megfelelő testrészek mozgásba lendülnek. Az agynak ez az alapszerkezete egyrészt teljes mértékben analógiába állítható a „királyi kertekben található barlangokkal és szökőkutakkal”, másrészt az egyik, az eszes lélekre előreutaló megjegyzés szerint mégiscsak az agy e lélek székhelye.

S végezetül, amikor az *eszes lélek* (*l'âme raisonnable*) belekerül majd e gépezetbe, az ő fő székhelye az agyban lesz, s úgy lesz majd ott, mint a kútkezelő, kinek abban a helyiségben kell lennie, ahol összefut e gépezet valamennyi csöve, hogy – amikor kívánja – mozgásba hozza, leállítsa, vagy valamilyen módon megváltoztassa a víz mozgását.²²²

Összefoglalva az eddig mondottakat, az életszellemek olyan részecskék, amelyek a szív melegtől igen nagy elevenségre tesznek szert, s a tobozmirigyen át bekeverülve az agy üregeibe folytonos mozgásban vannak, aminek folytán amint alkalom adódik, rögtön benyomulnak abba az idegvezetékbe, amelynek nyílása – egyfajta szelep az agy „szubsztanciájának” pórusában – az érzékszervekre hatást gyakorló külső tárgy vagy más ok folytán kinyílt. Minden idegvezeték egy izomhoz kapcsolódik, amely pedig mozgásba hozza a megfelelő testrészt, mielőtt az állandóan ott lévő életszellemek által „előfeszített” idegvezetékbe újabb szellemek áramlanak be. A beáramlást ez a mechanikus modell egy instanciálisan terjedő mozgás segítségével magyarázza. Az idegekhez tartozik egy igen finom szálakból szövődő „velő”, amely az érzékszervektől az agy belsejéig terjedve abban a pillanatban (*au même instant*), amikor valamilyen tárgy hatást gyakorol az érzékszervben lévő végpontra, kinyitja a megfelelő agyi pórusok bejáratát, s beengedi az életszellemeket a megfelelő idegekbe és izmokba, hogy a megfelelő szervek végrehajtsák mozgásukat – természetesen az egész leírás tárgyát képező gépezetben, melyben azért az így létrejövő mozgások „teljességgel hasonlóak azokhoz, amelyekre a természet bennünket ösztönöz akkor, amikor a mi érzékeinket érintik meg a tárgyak ezen a módon.”²²³ Amikor pedig majd Isten egyesít egy eszes lelket ezzel a gépezettel,²²⁴ annak megfelelően, aho-

²²² Uo., 131. sk.

²²³ Uo., 141.

²²⁴ Gaukroger egész könyvében amellet érvel, hogy Descartes fő filozófiai-apologetikus célkitűzése annak a sajátos értelemben vett naturalizmusnak a cáfolata, amely eredeti kapcsolatot tételez föl a testi természet elemei és a velük összhangban lévő szellemi létezők között. A mechanikus modell kidolgozása azt a célt szolgálja, hogy az Isten nélküli természet tehetetlenségét demonstrálja. Ez a tézis jól alátámasztható azokkal az elszórt megjegyzésekkel, amelyeket Descartes a lélek státuszáról tesz. A *Cartesius* címen fennmaradt Tschirnhaus–Leibniz-kéziratok közt található egy „bizonyítás”, amely a negatív tézis megfogalmazása, s mely szerint „bizonyítást nyer, hogy a lélek nem a test összhangja”. A pozitív oldal annak folytonos hangsúlyozása, hogy

gyan a pórusokban levő nyílások egy adott pillanatban nyitva vannak, a lélekben különféle érzelmek keletkeznek majd. Amikor például valamelyik érzékszervet oly nagy hatás éri, hogy az agyba vezető idegvélő kiszakad helyéből, akkor a „lakóhelyének fennmaradását” féltő léleknek ez „alkalmat ad majd”²²⁵ arra, hogy fájdalmat érezzen. Ám ha a velőt erő rántás egy kicsit kisebb volt az iméntinél, s nem szakította szét az egymáshoz kapcsolódó részeket, akkor ez „arra ad alkalmat a léleknek”, hogy a vidámságnak nevezett *testi* gyönyört (*volupté corporelle*) érezze: olyan affektus ez, amelynek oka csaknem ugyanaz, mint a szomorúságé, hatása azonban teljesen ellenkező.

Valamennyi érzékszerv működése végső soron az imént vázolt modellen alapul, beleértve a legrészletesebben tárgyalt látást is – amelynek leírása Kepler *Ad Vitellionem* című művében adott látáselmélet mechanisztikus rekonstrukciója – és a hagyományosan „közös érzéknek” nevezett orgánomot is, amelynek feladata a helyzet, az alak, a távolság stb. érzékelése. Három fontos pontot kell még kiemelnünk a *L'homme* észleléselemletével kapcsolatban: milyen módon jelennek meg az agyban a lélek számára a külső világ viszonylatai, hogyan ad számot Descartes a távolság észleléséről, s végül mit mond itt arról a két jelenségről, amelyek az *Elmélkedések* metafizikai kontextusában a hiperbolikus kétely bevezetésének fontos eszközeivé válnak az érzékelés során fellépő tévedésről és az álomról.

Ami az első pontot illeti, nagy jelentőségű átalakulást figyelhetünk meg a *Szabályok* 12–14. részében vázolt megjelenítés-koncepcióhoz képest. Ott ugyanis a megjelenítés fő eszköze a képzeletben mint viaszban megformálódó alak, mely a megfelelő érzékszerv és a közös érzék közvetítésével, instanciális mozgás révén, közvetlenül az érzékelt tárgyból fakad. Ennek az elméletnek a fő vonása az, hogy a megjelenítés olyan „alakok végtelen sokasága” révén megy végbe,

a lélek csakúgy, mint a benne lévő műveletek és ismeretcsírák Istentől való. Ez a *Szabályok* 3–5. részeinek alapján éppúgy kétségtelen, mint a 12. részben megjelenő „megismerő erő” alapján, s végül a *L'homme* most földözött megjegyzése is kifejezetten Isten közbelépését tartja szükségesnek a lélek és a test egyesítéséhez.

²²⁵ AT XI, 144: *donnera occasion à l'âme*. Amikor egyes posztkarteziánus gondolkodók a test-lélek dualizmusból fakadó nehézségeket orvosolni akarták, a késői Descartes szótárából kikölcsönözték az *occasion-occasio* kifejezést, s ezzel jelölték, hogy voltaképp egyedül Isten tekinthető oknak a természetben, s a véges dolgok csak „alkalmat adnak” számára a cselekvéshez. A kifejezés már itt is megjelenik, ám nem valószínű, hogy a test és a lélek különbsége, amellyel a *L'homme* kezdődik, Descartes számára sokkal több, mint a keresztény filozófiai-teológiai hagyományból származó toposz. Egy helyen még olyan megfogalmazással is találkozunk, amelyben az okság is szerepel: „Így, mikor a szívbe menő vér tisztább és finomabb s könnyebben fölmelegszik, mint rendszeren, abba az állapotba hozza az ott lévő kis ideget, amely szükséges, hogy az öröm érzetét okozza; míg mikor a vér ellenkező tulajdonságokkal rendelkezik, az ideget abba az állapotba hozza, amely a szomorúság érzetének okozásához szükséges.” AT XI, 165.

amelyek egy pillantás alatt elkülönítetten beláthatók. Ez az elmélet azonban, amint erről szó volt, tarthatatlannak bizonyult. A *L'homme* megjelenítés-konceptiója eltávolodott az elemi geometriára és retorikára épülő intuíció-konceptiótól, és egy mechanisztikus modellt követ. A látás rekonstrukciója abból indul ki, hogy a látott tárgy fordított képe megjelenik a szemfenéken, s ott a tárgy minden egyes pontja hatást gyakorol egy idegvégződésre, amely ezt a hatást az agy belső felszínéig viszi tovább – természetesen továbbra is instanciálisan, tehát végtelen sebességgel. Itt újra „lerajzolódik” a tárgy alakzata, ám ez már nem igazi, geometriai értelemben vett alak, hanem nyitott és zárt bejáratú pórusok konfigurációja, amely a tárgy „alakját” már csak nagyon absztrakt, mechanisztikus-digitális módon mutatja. Az agy belső életében ennek a konfigurációnak a megjelenése azonban még mindig csak egy mozzanat, mert ez az „alak” is átkerül egy másik helyre, az üregek közepén elhelyezkedő mirigyre, s az ott „kijazolódó” alakot nevezi Descartes ideának. Ám ez az alak talán még annál is átvittebb értelemben nevezhető csak alaknak, mint amit a pórus-bejáratok konfigurációjáról mondtunk. Hiszen itt azok az életszellemek hordozzák az alakot, amelyek abban a pillanatban, amelyben a pórusbejáratok a megfelelő konfigurációban kinyílnak, a mirigynek a szóban forgó pórusok felé néző oldaláról elindulnak a pórusok irányába. Ez a – most már többszörös áttétellel létrejött – „alak” az, amit Descartes itt „ideának” nevez, s ez az, ami a lélek szemléletének közvetlen tárgya is lehet.

Mármost ez alakok közül nem azok, amelyek a külső érzékszervekbe nyomódnak be, de nem is azok, amelyek az agy belső felszínére kerülnek, hanem csakis azok tekintendők ideáknak, amelyek a H jelű mirigy felszínén a szellemekben rajzolódnak ki, annak a mirigynek a felszínén, amelyben a képzelet és a közös érzék székhelye található. Vagyis azok a formák vagy képek tekintendők ideáknak, amelyeket az eszes lélek azon nyomban szemlélni fog, mihelyst egyesítettvén ezzel a gépezettel el fog képzelni vagy érzékelni fog bizonyos tárgyakat.

S figyeljünk föl arra is, hogy ezt mondom: el fog képzelni vagy érzékelni fog. Általában véve idea néven mindazokat a benyomásokat értem, amelyeket a H jelű mirigyet éppen elhagyó szellemek befogadhatnak. E szellemek teljességgel a közös érzékhez tartoznak akkor, amikor a jelenlévő tárgytól függnék, de sok más okból is származhatnak, mint ahogyan nemsokára megmutatom, s ekkor a képzeletnek kell tulajdonítani őket.²²⁶

²²⁶ AT XI, 176. sk.

Fontos fölfigyelni rá, hogy amennyire hangsúlyosan immateriálissá válik az idea a későbbi írásokban, annyira kétségtelenül testi jellegű nemcsak a *Szabályok*ban, hanem a *L’homme*-ban is. Mindazonáltal lehet persze úgy is érvelni, hogy a most vázolt átalakulás két értelemben is előkészíti a későbbi művek alapkoncepcióját. Egyrészt ugyanis azáltal, hogy az egyszerű alakviisszaadás értelmében vett leképezés-modellről az absztrakt megjelenítés értelmében vett „lingvisztikus modellre”²²⁷ kerül a hangsúly, a megjelenített dolog és a megjelenítő médium közti, a tényleges alak megőrződése értelmében vett, magától értetődő megfelelés megszűnik, s helyébe egy olyan jelviszony lép, amelyben a jelölt és a jelöllet közt éppoly kevésbé van természetes, megzavarhatatlan kapcsolat, mint a beszédhangok és az általuk közvetített értelem között. Ez a modell nyilvánvalóan inkább teszi lehetővé a későbbi karteziánus álláspontra oly jellemző „ideisztikus előfeltevést” (lásd *A filozófus és kora* című fejezetet), amelynek értelmében az elme közvetlenül saját ideáit, nem pedig a külső dolgokat szemléli, mint a kauzális-piktoriális modell. Másrészt azt is világosan kell látnunk, hogy noha a mechanisztikus-digitális séma ideafogalma bizonyos értelemben materiális alapú, mégis, a nyitott-zárt kapuk elrendeződése mint sajátos információ könnyebben elválasztható attól a mindenkori anyagtól, amelyben megjelenik, mint a testi-kauzálisan továbbadott alak. Amint ezt az átvitel- és számítástechnika modern kori fejlődése világosan mutatja, az egy pillantás alatt megvalósuló elkülönített megragadás eszménye a korai Descartes-nál az új modell révén bármely érzékszerv sajátos adatait illetően könnyebben megvalósítható, mint egyszerű alakok-*ra* történő redukcióval – melynek lehetetlenségét éppen a *Szabályok* kudarca mutatja.²²⁸ A kérdés ezután már csak az, honnan tesz szert az eszes lélek arra a képességre, hogy a digitálisan tárolt adatokat jelekként s éppen azon tárgyak jeleiként értelmezze, amelyek helyett állnak. Descartes-nál aligha kínálkozik más magyarázati mód, mint a belénkszületettség hipotézise.

A második pont a távolság érzékelésére vonatkozik, s a belénkszületettség hipotézise itt is játszik némi szerepet. Descartes legfontosabb mondandója ezzel a kérdéssel kapcsolatban a lélekbe beszületett „természetes geometriára”

²²⁷ *A Le monde* első fejezetének egy motívumát nyomon követve Gaukroger emeli ki a „piktoriális-kauzális” és a „nem-piktoriális-lingvisztikus” modell közötti döntő különbséget. Vö. Gaukroger: *Descartes*, 283. skk.

²²⁸ Itt érdemes megjegyezni, hogy az emlékezet működésének rekonstrukciója is a mechanisztikus-korpuszkuális magyarázat lehetőségeinek ingeniózus kiaknázását mutatja. Azok az életszellemelek, amelyekbe digitálisan belerajzolódott egy „alak”, a mirigyét elhagyva a megfelelő nyitott póruskapukon át behatolnak az agynak abba a részébe, melyet a finom idegszálakból szövődő velő alkot, s a velőszálak e szövetét – újabb idea/alak-átvitel – olyan módon formálják át, hogy az jelezze az érzékelt tárgyat. Ez a forma pedig akkor vésődik be jobban az emlékezetbe, ha hosszabban, többször stb. figyel meg a megfelelő érzékszerv az illető tárgyat. Vö. AT XI, 177. skk.

(*Géométrie naturelle*) épül. A modell ezúttal az lesz, ahogyan egy vak ember képes valamely tárgy távolságának meghatározására. A módszer a következő: kezébe vesz két botot, amelyekkel megérinti a tárgyat. Ezen a módon egy háromszög jött létre, melynek alapja a két kéz távolsága, oldalai pedig a két bot. Miután a kéz érzékeli az alapnál lévő két szög nagyságát, s a két kéz közti távolságot is adottnak vesszük, az illető tárgy távolságának meghatározása egy viszonylag egyszerű trigonometriai feladatra redukálódott, amelyet a lélek e „természetes geometria” alapján könnyen megold. Ugyanígy járunk el a látó ember szemeinek esetében is, ahol a tárgyról jövő fénysugarak a két szem szemfenékén kijelölnek egy-egy pontot, melyeket összekötve megkapjuk a háromszög alapját, míg a beeső fénysugarak alkotják a háromszög oldalait. A feladat s a megoldás módja ugyanaz, mint az imént.²²⁹

Descartes persze ekkor is tisztában van azzal, hogy a távolság meghatározása során gyakran tévedünk – és ez a harmadik ponthoz vezet el bennünket. A tévedés nem a mi „természetes geometriánkból” fakad, hanem azoknak a kiinduló adatoknak a bizonytalanságából, amelyekre a számítás épül. „Arra kell mind-ebből következtetnünk, hogy az összes eszköz, amellyel a lélek a látás tárgyainak távolságát fölmérheti, bizonytalan.”²³⁰

A tévedés azonban ekkor még nem ad okot a kételkedés hiperbolizálására. Sokkal inkább egyfajta természettudományos attitűddel találkozunk itt, amely felsorolja azokat a külső körülményeket, amelyek előidézhetik az észlelés pontatlanságát, mintegy előkészítve olyan segédeszközök megalkotását, amelyek biztosabbá tehetik. Éppenséggel nem arról van még szó, hogy maga az így megalapozott kétely váljék filozófiai célok elérését szolgáló segédkonstrukcióvá.

Ugyanez a megközelítésmód érvényes az álom esetében is, amelyet szigorúan „tudományos” módon, a mechanisztikus modell keretében ír le Descartes, s nem foglalkozik kételygerjesztő hatásával. Annyit persze azért el lehet mondani, hogy mind a tévedés, mind az álom problémája már jelen van Descartes e korszakbeli munkáiban is, s ennyiben megjelenésük a metafizikai elmélkedések kontextusában nem teljesen meglepő.

Az 1633. július 22-én Mersenne-hez írott levelében arról tudósít, hogy értekezését csaknem befejezte, már csak a tisztázás van hátra, ami oly kevés örömet okoz neki – hiszen már nincs több megoldandó kérdés –, hogy csupán csak azért foglalkozik még vele, mert be akarja tartani korábbi ígérését.²³¹ November végén azonban korábbi elgondolásának kényszerű megváltoztatásáról ír Mersenne-nek.

²²⁹ Vö. AT XI, 160. skk.

²³⁰ Uo., 162.

²³¹ AT I, 268.

Valóban szándékomban állt elküldeni Önnek *A világot*at újévi ajándékként, s még két héttel ezelőtt is eltökéltem el akartam küldeni Önnek legalább egy részét, ha az egészet nem tudtam volna is letisztázni arra az időre. Ám időközben kerestetni kezdtem Leidenben és Amszterdamban Galilei *Világrendszere*t, mivel hallottam, hogy tavaly megjelent Itáliában. Keresésemre azt a választ kaptam, hogy csakugyan megjelent, ám ugyanabban az időben Rómában az összes példányt elégették, Galileit magát pedig elítélték. Ez engem annyira megdöbbentett, hogy szinte eltökéltem magamra, hogy elégetem minden írásomat, vagy legalábbis senkinek sem mutatom meg őket. Mert nem tudtam elképzelni, hogy őt, aki itáliai s – amint hallok – élvezi a pápa jóindulatát, másért ítélték volna el, mint hogy kétségkívül meg akarta alapozni a Föld mozgásának tézisé, amelyet, tudtommal, néhány bíboros már más alkalommal is elítélt. [...] Megvallom, hogy ha e tézis hamis, akkor filozófiám egész alapzata is hamis, mert ezen az alapon is evidensen bizonyítható. Ezen kívül olyképp kapcsolódik értekezésem összes többi részéhez, hogy nem tudom leválasztani róla anélkül, hogy az egészet is hibássá ne tenném. S mert semmiért a világon nem szeretnék olyan értekezést megjelentetni, amelyben akár a legcsekélyebb szót is elítélné az Egyház, inkább az egészet félreteszem, mintsem hogy megcsonkítva megjelentessem. [...] Oly sok vélekedés van már a filozófiában amúgy is, melyek valószínűek, s melyeket képviselni lehet a vitákban, hogy ha az én vélekedéseim nem rendelkeznek nagyobb bizonyossággal, s nem képesek vitatkozások nélkül meggyőzni az olvasókat, akkor egyáltalán nem akarom őket megjelentetni.²³²

1616. február 24-én ítélte el a tanító hivatal a Föld mozgásának és a nap középonti helyzetének tézisé, március 5-én pedig Kopernikusz műve is indexre került, *donec corrigatur*, míg csak ki nem javítják. Galilei 1632-es műve, a *Diálogo a két fő világrendszerről* minden előzetes óvintézkedés ellenére, valószínűleg legalább annyira politikai, mint teológiai okokból,²³³ 1633. június 22-én elítéltetett, kinyomtatott példányait pedig elégették. Descartes-nak azonban valószínűleg sem Németalföldön, sem Franciaországban nem lett volna különösebben mitől tartania, mert a kérdés megítélésében jelentős különbségek voltak az illető hatóságok között, s másrészt – mint maga is megjegyzi²³⁴ – a római inkvizíció álláspontja önmagában, a zsinat állásfoglalása nélkül még nem hittétel. Valószínű, hogy jobban kötődött hitéhez annál, hogysem megpróbálja kihasználni s így elmélyíteni e hit emberi képviselői közti ellentéteket e mégoly kardinális kérdés kapcsán.

²³² Uo., 271–272.

²³³ Lásd M. Biagioli: *Galileo Courtier*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; R. J. Blackwell *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1991.

²³⁴ AT I, 281, 285

De nem szeretem annyira gondolataimat, hogy efféle kivételekkel éljek azért, hogy meg tudjam védelmezni őket. Az a vágy pedig, hogy nyugalomban éljek, s tovább folytassam azt az életet, amelyet mottóm jegyében elkezdtem – *bene vixit, bene qui latuit* [„jól élt, ki jól elrejtőzött”]²³⁵ – arra indít, hogy jobbnak lássam megszabadulni attól a félelemtől, hogy írásom által több tudásra teszek szert, mint amennyit kívánok, még ama bosszúság árán is, hogy elveszítettem azt az időt és fáradságot, amelyet megírására fordítottam.²³⁶

ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL, *ESSAIS*

A *Le monde* megírására fordított idő és fáradság természetesen nem ment veszendőbe, hiszen 1634–1635-ben Descartes leginkább azzal foglalkozott, hogyan hozza végleges formára vázlat szerűen már valószínűleg meglévő két természet-filozófiai „kísérletét” – ahogyan az *essai* kifejezést ebben az összefüggésben értenünk kell –, a *Dioptrique*-ot és a *Les météors*-t. A kidolgozásnak ez a módja nyilvánvalóan azért is célszerűnek tűnt, mert publikálni lehetett részeredményeket anélkül, hogy a vallási tekintetben kényes tudományos téziseket az előtérbe kellett volna állítani. A kutatási eredmények publikálására egy külső körülmény is kényszerítően hatott: Descartes első tanítványa, Henri Renier az újonnan alapított Utrechti Egyetem filozófia tanszékén a karteziánus természet-filozófiát igyekezett oktatni, ám ehhez szüksége volt tankönyvnek is tekinthető összefoglalásokra, s az épp formálódó írások e célra is készültek. A következőkben először röviden szó lesz Descartes személyes életének alakulásáról, majd főlvázoljuk az esszéik tematikáját – ide véve a *Géométrie*-t is –, ám inkább csak ott utalva a részletekre, ahol eltérnek a *Le monde* korábban már ismertetett gondolatmeneteitől, illetve a korábbi feladatmegoldásoktól. Ez előjáték után térünk majd rá az esszéket tartalmazó, majd csak 1637-ben megjelenő kötet előszavára, a szokásosan *Értekezés a módszerről* címen idézett írásra, jelentőségére s a benne körvonalazódó metafizikai fordulatra.

1633 decemberétől 1635 tavaszáig Descartes Amszterdamban lakott. Két fontos ismeretség és egy – Descartes életvitelét tekintve – különös, valószínűleg előzmény nélküli és soha meg nem ismétlődő esemény kínálkozik elbeszélésre. Télen Hágában, nyáron pedig Arnheimben élt ez idő tájt a trónjától a fehérhegyi csata nyomán megfosztott, s a száműzetésben 1632-ben meghalt cseh király, V. Frigyes felesége, Stuart Erzsébet és kilenc gyermeke, nem különösebben kedve-

²³⁵ Ovidius: *Tristia* III, IV, 25.

²³⁶ AT I, 285–286.

zõ anyagi viszonyok között. Descartes-ot talán gyerekkorából származó royalista vonzódása vezette el a családhoz, ám bármennyire is meglepõ, nincs nyoma annak, hogy már ebben az idõben kialakult volna valamilyen kezdeménye annak a barátságnak, amely késõbb szövõdött a Descartes-tal egyidõs Erzsébet királyné egyik lánya, Erzsébet hercegnõ és a filozófus között. Descartes 1635-ben Utrechtbe költözött, és semmi nem utal arra, hogy továbbra is kapcsolatban maradt volna a családdal.

Elsõ, 1632-es találkozásukat követõen 1635-ben ismerkedett meg Descartes komolyabban Constantijn Huyghensszel, aki Frigyes Henrik Orániai-házbeli herceg titkáráként tevékenykedett, miközben meglehetõs természettudományos érdeklõdését is igyekezett kielégíteni. A tudományos levelezésbõl mély barátság fejlõdött ki közöttük olyannyira, hogy Descartes tanácsaival részt vállalt Constantijn fia, Christiaan Huygens, a késõbbi jelentõs matematikus és fizikus nevelésében is, aki másfelõl késõbb olyan mechanisztikus-kinematikus fizikát alkotott, amelyet gyakran összefüggésbe hoznak a karteizianizmussal.

Baillet egy sajátkezû fõljegyzés alapján tudósít arról a Descartes életében egyedülálló eseményrõl, melynek nyomán 1634. október 15-én, vasárnap, megfogant, 1635. augusztus 7-én pedig egy református templomban már meg is kereszteltetett Hélène nevû szolgálólányától született leánya, aki a Francine nevet kapta. Hélène, Francine és az egész kapcsolat valójában alig emelkedik be az írott történelembe. Nem tudjuk, ki volt Hélène, tudott-e írni és olvasni, meddig maradt Descartes szolgálatában, mirõl leveleztek, miért említi Descartes csak egyszer Francine-t a barátaival folytatott levelezésben, akkor is csak akkor, amikor – apjával csaknem egy idõben – meghal, s akkor is csak úgy, mint unokahúgát. Ezek a kérdések, persze, alig számítanak valamit a korabeli magas gyermekhalandóságot és az úr és szolga viszony akkori normáit tekintve. Baillet mindenesetre a következõképp adja vissza az 1644-ben Clerselier-nek mondottakat: tíz esztendeje megmentette az Isten a Hélène-hez fûzõdõ veszélyes kapcsolattól, és – Isten kegyelmébõl – azóta sem esett újra kísértésbe.²³⁷

A *Dioptrique* és a *Les météores* elsõ vázlatait valószínûleg azok a fizikához tartozó feladatmegoldások jelentették, amelyek tematikai okokból kikerültek a *Le monde* vizsgálódásainak körébõl.²³⁸ Az 1634-es és 1635-ös év munkálatai ezzel szemben épp azt célozták, hogy az esszéket a *Le monde*-bõl átemelhetõ részekkel együtt lehessen befejezni és kiadásra elõkészíteni. Egy 1635 õszén keletkezett, valószínûleg Mersenne-hez írott levél a *Dioptrique*-ról a következõ-

²³⁷ Lásd Gaukroger: *Descartes*, 294; Baillet: *La vie* II, 91.

²³⁸ A természettudományos esszék tárgyalásakor nagyban támaszkodom Gaukroger megfelelő fejezetére: 293–304.

ket mondja. „Ami a távcsövet illeti, elmondhatom Önnek, hogy a Galilei elítélése óta eltelt időben átnéztem és teljesen be is fejeztem azt a tanulmányt, amelyet e tárgyról annak idején elkezdtem. S miután teljességgel leválasztottam *A világ*-ról, most az a szándékom, hogy rövid időn belül, önmagában megjelentetem.”²³⁹

Az ugyanezen év november 1-én Constantijn Huygenshez írott levélben azonban már nemcsak arról ír, hogy a *Les météores*-t is hozzákapcsolja a *Dioptrique*-hoz, hanem arról is, hogy először írását tervezi, s ezért még vár két-három hónapot a kiadással.²⁴⁰ Miközben azonban a nyomdászok már a *Les météores* kéziratával vannak elfoglalva, Descartes még egy *Géométrie* című művet is előkészít a kiadásra. 1636 márciusában pedig a következőket írja Mersenne-nek, összefoglalva azokat a célokat, amelyeket ebben az időben elérhetőnek vél a tudományban.

S hogy most már Ön is megtudja, minek a közzétételére készülök, négy tanulmányról van szó, valamennyi francia nyelven, a közös cím pedig a következő lesz:

Amaz egyetemes tudomány tervezete, amely képes rá, hogy természetünket a tökéletesség legmagasabb fokára emelje. Továbbá: *Dioptrika, Az égi jelenségek és Geometria*, ahol is a szerző a legkülönösebb tárgyakat, amelyeket csak kiválaszthatott az általa javasolt egyetemes tudomány bizonyítására, olyképp magyarázza, hogy azok is megérthessék, akik még egyáltalán nem foglalkoztak tudománnyal. E tervezetben fölfedem módszerem egy részét, megkísérlem bebizonyítani Isten és a testtől elválasztott elme létezését, s hozzáfűzök mindehhez még több más dolgot is, amelyeket, úgy vélem, szívesen fogad majd az olvasó. A *Dioptrikában* a fénytörés anyagán és a távcső feltalálásán kívül különösen is tárgyalom a szemet, a fényt, a látást s mindazt, ami a katoptrikához és az optikához tartozik. Az égi jelenségek köréből elsődlegesen a só természetét emelem ki, a szelek és a mennydörgés okait, a hó alakzatait, a szivárvány színeit, amelyekkel kapcsolatban megkísérlem általában is bemutatni, milyen valamennyi szín természete, [...] Végezetül pedig a *Geometriában* általános módszert próbálok adni mindazon feladatok megoldására, amelyeket eddigelé nem sikerült megoldani.²⁴¹

Az itt leírt mű 1637-ben jelent meg a leideni Jan Maire kiadónál, a szerző nevének föltüntetése nélkül. A végleges cím a következő lett: *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről, továbbá Dioptrika, Égi jelenségek és Geometria, melyek e módszer alapján kigondolt próbák*. Des-

²³⁹ AT I, 322.

²⁴⁰ Uo., 329–330

²⁴¹ Uo., 339–340.

cartes kétszáz példányt kapott a kötetből, amelyeket nyomban szét is küldetett. Mint hű francia alattvaló, első helyen XIII. Lajosnak, Richelieu bíborosnak s a hágai francia követnek küldött tiszteletpéldányt. Ez is alátámasztja L. J. Beck állítását, mely szerint „az *Értekezés* szélzsákhoz volt hasonlatos, amelynek segítségével Descartes meg tudta ítélni, merről fúj majd a vitatkozás szele”.²⁴²

A „meteorológia” hagyományosan a szublunáris szférához tartozó égi jelenségeket tárgyalta, éspedig a négy elemről szóló arisztotelészi tanításra építve. Ennek a tárgykörnek az volt a különös jelentősége Descartes számára, hogy olyan jelenségek is nagyon jól értelmezhetők voltak a mechanika eszközeivel, amelyek korábban anomáliának minősültek. Másfelől itt sokkal kevésbé kellett számolni vallási tekintetben kényes kérdésekkel, mint a csillagászat és a kozmológia területén.

Descartes mindenekelőtt átalakítja a négy elem tanát a *Le monde*-ből ismert mikrokörpuszkuális alapú elemtanná, majd kizárólag erre építve értelmezi a meteorológiai jelenségeket. A *Le monde*-beli, tisztán kvantitatív, pusztán a gömb alakú részecskéknek a mozgástörvények alapján végbemenő mozgására építő tárgyalásmódtól eltérően itt a korabeli mechanisztikus fizikára – Gassendi, Hobbes – sokkal inkább jellemző, kvalitatív tárgyalásmódot alkalmaz. Az itteni magyarázatok az egyes anyagokat fölépítő részecskék szemléletesen megragadható különbségeire építenek: mivel a vizet alkotó részecskék hosszúkásak és lágyak, ezért nem kapcsolódnak össze, míg más részecskék alakja a lombos fákéra emlékeztet, s ezért érthető, miért kapcsolódnak össze például a föld és a fa részecskéi. Ezen a módon értelmezi Descartes az első hét értekezésben vizsgált jelenségeket – a párákat, a sókat, a szeleket, a felhőket, a havat, az esőt, a villámlást, a mennydörgést –, míg a három utolsó értekezésben – a szívirványról, a csillagok körül olykor megfigyelhető körökről és a hamis napokról (*parhelia*) – azt a kvantitatív kísérleti módszert alkalmazza, amelyet a *Le monde*-hoz kapcsolódó vizsgálódásokban láthatunk.

A *Dioptrique* elsősorban optikai eszközök előállításával kapcsolatos geometriai vizsgálódásokat tartalmaz. Mivel azokhoz a mesteremberekhez szól, akik általában járatlanok a tudományokban, ezért e gyakorlati cél elérése érdekében a fény és a fénysugár természetének magyarázatával kezdődnek a fejtegetések, majd a szem részeinek és a látás működésének leírásán át a látás javítását szolgáló eszközök leírásával zárulnak. Ezekben a fejtegetésekben látható a legjobban, hogyan került el Descartes a *Le monde* zavaró kozmológiai fejtegetéseit: noha a fényről van szó itt is, a *Le monde* kozmológiájához túlságosan közvetlenül kapcsolódó fizikai optikai fejtegetéseket, amennyire lehetett, elkerülte, helyette pedig a geometriai optikára helyezte a hangsúlyt. Az egyes értekezések fő témái

²⁴² L. J. Beck: *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

a következők: az első értekezés a fény mikrokörpuszkuális modelljét vázolja föl, a második a fénytörés törvényszerűségeit vizsgálja a teniszlabdával vont analógia alapján. A harmadiktól a hatodikig terjedő értekezések a látásra összpontosítanak, ahol is filozófiailag az érzékszervi megismerés tárgyalása a legfontosabb. Descartes itt hosszasan tárgyalja az érzékelés hasonlóságra épülő magyarázatának helytelenségét, de nem részletezi saját reprezentációelméletét még annyira sem, amennyire a *Le monde* első fejezetének beszéd analógiája teszi. Az utolsó négy értekezés a látás megjavításának elméleti kérdéseivel indul, majd az e célt szolgáló optikai eszközök leírásával és esetleges megvalósításuk matematikai és technikai jellegű problémáival zárul.

Az 1637-es kötet harmadik esszéje a *Géométrie*, amely annyiban tér el az előző kettőtől, hogy nem annyira Descartes friss kutatási eredményeit tartalmazza, hanem inkább egy már korábban lezárult kutatási periódusra tekint vissza. Valószínűleg ez volt az oka annak, hogy csak igen későn kezdett el dolgozni rajta, olyannyira, hogy a *Les météores* már nyomdában volt, amikor 1636 tavaszán mégis nekilátott, hogy korábbi vázlatokból összeállítsa a művet. Annak, hogy végül csakugyan nekilátott a munkának, részben valószínűleg az is volt az oka, hogy tudomást szerzett róla, hogy a harmincas évek közepére Pierre Fermat is eljutott az analitikus geometria alapjainak fölfedezéséhez, s attól tartott, előbb publikálja eredményeit, mint ő. Amint ez a Beeckman-afférból világossá válhatott, Descartes igen érzékeny volt arra, hogy saját gondolkodásának eredetisége mindig kellőképp kihangsúlyozódjék. Legalább részben ezt a célt szolgálják az *Értekezés* első részének „tudomány-invektívái” is, és ezért is volt fontos számára, hogy az ő matematikai eredményei előbb jelenjenek meg, mint Fermat-éi (Fermat írásai egyébként ténylegesen csak halála után, 1679-ben jelentek meg).

A *Géométrie* három könyvből áll, az első azokkal a problémákkal foglalkozik, amelyek körök és egyenesek alkalmazásával szerkeszthetők meg, a második a görbék természetével, a harmadik pedig szolid és szuperszolid problémák szerkesztésével. Az első könyv fő célja az, hogy átjárást biztosítson a geometria és az aritmetika között, és pedig olyan új algebrai eszközök bemutatása révén, amelyek geometriai problémákat aritmetikai eszközökkel oldanak meg és viszont. Mindennek alapja az aritmetikai alapműveletek geometriai modellálása, amennyiben Descartes rendre bemutatja, hogyan lehet az öt aritmetikai alapműveletet – összeadás, kivonás, szorzás, osztás, gyökvonás – geometriai eszközökkel, azaz pusztán egyenesek és körök alkalmazásával – végrehajtani.

További lépéssel jutunk előbbre, ha az egyeneseket nem húzzuk meg ténylegesen, hanem betűkkel jelöljük őket – az ismert hosszúságúakat éppen úgy, mint az ismeretleneket –, majd úgy téve, mintha ismernénk az ismeretleneket, úgy kombináljuk az egyeneseket, hogy minden mennyiséget kétféleképp fejezzünk

ki. Ezáltal egyenletekhez jutunk, a fő feladat pedig éppen az, hogy minden ismeretlen egyeneshez találjunk egy egyenletet. Ebből a kezdeményből az egyenletek kezelésének teljesen új módszere alakult ki.

A két ismeretlent tartalmazó algebrai egyenleteket – $F(x, y) = 0$ – hagyományosan meghatározatlannak tekintették, mivel egy ilyen egyenletből a két ismeretlen nem határozható meg. Minden, amit tenni lehetett, annyi volt, hogy x -et önkényesen választott értékekkel helyettesítették be, s az összes így választott érték mellett megoldották az egyenletet y -ra. Ezt a módszert azonban nem tekintették az egyenlet általános megoldásának. Descartes megközelítése azonban éppenséggel megengedi, hogy ezt az eljárást általános megoldássá alakítsuk. Valójában azt csinálja, hogy x -et egy pont abszcisszájának, a neki megfelelő y -t pedig ordinátájának tekinti, s aztán úgy változtatható az ismeretlen x , hogy x minden értékének megfelel y egy értéke, amely kiszámítható az egyenletből. Végül pontok egy sorozatát kapjuk, amely egy, az egyenletet teljes mértékben meghatározó görbét ad ki.²⁴³

Az első könyv végén Descartes ezt az újonnan talált eljárást a négy vagy több egyenesre vonatkozó, ún. Papposz-féle *locus* probléma megoldására alkalmazza, amelynek kiterjesztéseivel foglalkozik a II. könyv, míg a III. könyv az egyenletek elméletével kapcsolatos fölfedezéseit tartalmazza. „Megközelítésmódjának legfigyelemreméltóbb jegye az, hogy az egyenletekre vonatkozó strukturális analízis általánosságának megőrzése érdekében hajlandó megengedni nemcsak negatív, hanem még imaginárius gyököket is, jóllehet ezek természete lehetetlenné tesz minden szemléletes ábrázolást.”²⁴⁴

Az *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről* (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*) című írás voltaképp előszónak íródott, de kétségtávol a legnépszerűbb Descartes-művé vált azáltal, hogy egyrészt betekintést ad Descartes fő gondolatmeneteibe, de másrészt szándékosan megkíméli az olvasót azoktól a nagyobb megrázkódtatásoktól, amelyekkel ugyanennek a tanításnak a részletes és mélyreható bemutatása járna. A kímélet többféleképp is jelen van ez írásban. Maga a műcím is kíméletes, nem lép föl az erőszakos térítés szándékával:

De nem értem pontosan, mit kifogásol a mű címével kapcsolatban. Művem címe ugyanis nem *Tanulmány* (*Traité*), hanem *Értekezés* (*Discours*) a módszerről, ami pedig nem más, mint *Előszó* (*Preface*) avagy *Vélemény* (*Advis*) a módszerről. Ez arra

²⁴³ Gaukroger: *Descartes*, 301.

²⁴⁴ Uo., 303.

utal, hogy céloom nem a módszer tanítása, hanem kizárólag az, hogy beszéljek róla. Mivel – amint ez kitűnik abból, amit e műben mondok – a módszer nem annyira valamiféle elmélet, hanem inkább gyakorlat. Azokat a tanulmányokat pedig, amelyek ez *Értekezést* követik, *e módszer próbáinak* (*Essais*) nevezem, mivel úgy vélem, a bennük foglaltakat nem találhattam volna meg e módszer nélkül, s általuk ismerszik meg e módszer értéke. Mint ahogyan az első értekezésbe is beillesztettem némi metafizikát, fizikát s orvostudományt is, hogy megmutassam, módszerem minden tárgyra kiterjed.²⁴⁵

A kímélet második jele, hogy franciául írt, nem latinul, holott – mint láttuk – La Flèche-ben eretnekség számba ment a francia beszéd, s a Beeckman-barátság egyik motívuma is az volt, hogy Bredában egyedül ővele tudott latinul beszélni.

Több mindent teljesen szándékosan kihagytam, főképp azért, mert a nép nyelvén írtam, s attól félttem, hogy gyengébb elmék, miután először és legmélyebben a kételyek és az előítéletek ragadják meg őket – amelyeket kénytelen voltam előbb tárgyalni – nem oly könnyen értenék meg azokat az érveket, amelyeket épp e kételyek megszüntetésére alkottam meg. Így rossz útra vezettem volna őket anélkül, hogy képes lettem volna később a helyes útra terelni.²⁴⁶

A kímélet egyik további, furcsa motívuma a homályosság címszóval kerül be az *Értekezést* övező szabadkozások közé: a hölgyek is értsenek valamit belőle, de a mélyebb elmék is találjanak valami érdekeset. De vajon miféle hölgyekről lehet itt szó? Erzsébet királynéről? Hélène-ről aligha. Vagy talán arról a párizsi hölgyről, akiért Baillet szerint párbajozott, s aki végül mégis azt a halhatatlan *bonmot*-t csalta ki belőle, miszerint még sohasem találkozott olyan szép nővel, kinek szépségét nem homályosította el az igazság szépsége?

Homályosságom legfőbb oka az, hogy nem fejtegettem bővebben a szkeptikusok érveit, s nem részleteztem annak szükséges feltételeit, hogy *az elmét elválasszuk az érzékektől*. Nem is lehetséges tulajdonképpen módon megérteni azon érvek bizonyosságát és evidenciáját, amelyek módszeremmel összhangban Isten létezését bizonyítják, hacsak előzőleg nem ragadtuk meg tökéletesen azokat az érveket, amelyek meggyőznek az anyagi dolgokra vonatkozó ismeretünk bizonytalanságáról. Ezek a gondolatok azonban nem látszottak alkalmasnak arra, hogy bekerüljenek egy olyan könyvbe,

²⁴⁵ Mersenne-hez, 1637 márciusában, AT I, 349.

²⁴⁶ Mersenne-hez 1637. március.

amelynek tartalmából még a hölgyek is megérthetnek valamit, s amelyben azért a mélyebb elmék is találnak majd eleget ahhoz, hogy figyelmük ne kalandozzék el.²⁴⁷

Különös írás tehát az *Értekezés*, s e különösséget olykor vélt vagy valóságos el-
lentmondások, következtetlenségek stb. fölemlegetésével szokás váddá formálni.
Nem egységes a felépítés: az első két rész jobbára életrajz a második részben
néhány odavetett módszertani szabállyal, a harmadik rész „ideiglenes erkölcs”,
a negyedik éppenséggel metafizika, az ötödik kozmológia és anatómia, a hatodik
pedig bevezető a *Dioptrique*-hoz és a *Les météores*-hoz. Az első részben elveti a
sztoikusok morálfilozófiáját, a harmadik rész harmadik szabálya pedig kifeje-
zetten magáévá teszi stb. és csakugyan, pusztán történeti szempontból nézve
minden jogunk megvan rá, hogy ezt az írást fércműnek tekintsük.

Amikor azonban egy gondolkodó már közel két évtizede érleli magában egy
egységes, az emberi természetet tökéletesítő tudományra vonatkozó gondolata-
it; amikor már hosszú ideje egyre kifinomultabbá válik e jövődő tudomány
módszere, s a metafizikai alapzat is egyre inkább a helyére kerül, továbbá az egyes
tudományágak gyökeres átalakítása a mechanikai gondolkodás jegyében is fo-
lyamatban van, akkor aligha hihető, hogy egy ilyen kulcsfontosságú írás – hiszen
ez az első mű, amelyet Descartes nyomtatásban megjelentet – ellentmondások-
kal teli és rend nélkül jelennék meg. Van tehát valamilyen rend az *Értekezés*ben,
s az értelmezés feladata ennek a rendnek a megtalálása és legalább jelzése. Az
én értelmezésemben pedig ez a rend nem más – nagy vonalakban persze –, mint
az *Elmélkedések* később elemzendő szövegrészeiben *analízis*nek nevezett „bizo-
nyítási elv”.

Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, amely által módszeresen és mintegy a ko-
rábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz, olyannyira, hogy ha az olvasó haj-
landó azt követni, és mindenre kellő figyelmet fordítani, akkor éppoly tökéletesen meg
fogja érteni, és el fogja sajátítani a dolgot, mintha korábban ő maga jött volna rá. [...]
A szintézis ezzel szemben az ellentétes, mintegy a későbbi alapján nyert úton bizo-
nyítja (még ha maga a bizonyítás gyakran inkább ebben indul ki a korábbiakból, mint
amabban) igen világosan azt, amit következtetésként levontak, mégpedig úgy, hogy a
definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák hosszú sorát alkalmaz-
za, hogy ha a következtetések közül valamit tagadnánk, akkor rögtön megmutathassa,
hogy az benne foglaltatik a megelőzőekben, s hogy így az olvasótól – még a nagyon
ellenszegülő és nagyon makacs olvasótól is – kicsikarja a helyeslést.²⁴⁸

²⁴⁷ Vatiez atyához 1638. február 22-én, AT I, 560. sk.

²⁴⁸ Descartes: *Elmélkedések*, 121.

Descartes ugyanis nem sokkal az idézett szövegrész után határozottan állítja, hogy „kizárólag az analízist követtem *Elmélkedéseim*ben, amely a tanítás igaz és legjobb útja”. Márpedig az *Értekezés* magját kétségkívül a negyedik rész képezi, amelyben Descartes voltaképp nem tesz mást, mint olykor a homályosságig sűrített kivonatát adja az – akkor még természetesen nem létező, de már 1628–29-től kezdve érlelődő – *Elmélkedések*nek. Az 1641. január 28-án Mersenne-hez írott levél például – ellenkező előjellel – határozottan ezt állítja: „[...] amit a *módszerről* szóló *Értekezés*ben írtam, az azonos azzal, amit itt (ti. az *Elmélkedések*ben) terjedelmesebben fejtegetek”. Kézenfekvő tehát arra következtetni, hogy a negyedik rész „annyira szokatlan” metafizikai fejtegetései az analitikus módszer alapján íródtak. Úgy vélem azonban, hogy nemcsak ezt a középponti részt jellemzi az analízis módszere, hanem bizonyos értelemben az *Értekezés* többi része is fölfogható e szorosabb értelemben vett analízis kiterjesztéseként. Az *Elmélkedések* értelmében vett analízis lényegéhez ugyanis hozzátartozik egyfajta *te-rápia*, ami ahhoz szükséges, hogy létrejöjjön egy közös kiindulópont, a világtapasztalásnak a szerző és a reménybeli olvasó számára egyaránt bensőleg ismert alaprétege. Erre azért van szükség, mert az olvasónak úgy kell eljutnia az új belátásokhoz, *mintha* ő maga tett volna szert rájuk. Az analízis kezdeti szakaszában tehát egybe kell olvasztani a szerző és a olvasó világtapasztalatának alapvető elemeit, hogy azt az utat, amelyet a szerző bejárt, s amelyet épp fölvezetni készül, az olvasó minél kevesebb fenntartással tekinthesse a magáénak. Az *a priori*, „a korábban ismertből” kifejezés értelme tehát itt ez: abból kell kiindulni, ami már eleve, triviálisan ismertnek látszik a világtapasztalatunkban. Úgy vélem, ezt a célt szolgálják a hosszas életrajzi *jelle-gű* fejtegetések az *Értekezés* elején, s talán ez is magyarázat lehet arra, hogy az igazán személyes elemek ki-maradtak ebből az „életrajzból”. Az első három részben tulajdonképpen épp annak körülírásáról van szó, hogy milyen is az a szemüveg, amelyen keresztül láthatja a világot a Descartes által elgondolt olvasó. Az *Értekezés*nek ez az első fele fölfogható variációk sorozataként is az *Elmélkedések* első mondataiban megadott témára:

Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell for-gatnom, s az első alapoktól elindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.²⁴⁹

²⁴⁹ Descartes: *Elmélkedések*, 25.

Minden szempontból teljességgel érthető, hogy abban a műben, amelyet Descartes a „nagyközönség” számára írt, a hangsúlyt inkább a közös alap megteremtésére kellett helyeznie, nem pedig arra, ami „annyira szokatlan”, míg a latinul írt, tudós emberekhez szóló műnek nem kellett az élettapasztalatok részletezésébe bocsátkoznia.

Az ebben a részben leírt időszakot a szilárd bizonyosság hiánya s egyre kétségbeesettebb keresése jellemzi mind Descartes, mind pedig elképzelt olvasója számára. Ez az élethelyzet jelent meg a nevezetes álmokban is, s ezt jellemzi az *Elmélkedések* második részének indítása egy sokat eláruló örvényhasonlattal: „mintha váratlanul mély örvény rántott volna magával, mely most úgy sodor hol ebbe, hol abba az irányba, hogy sem a mélyben nem tudom megvetni a lábam, sem pedig úszva fölemelkedni a felszínre nem vagyok képes.”²⁵⁰

Az *Értekezés* negyedik részének „annyira szokatlan” metafizikai fejtegetései – e képen belül maradván – úgy is tekinthetők, mint az a pillanat, mikor sikerül az örvény aljára jutni, ahol végre sikerül szilárd talajra állni: elértük azt az arkhimédészi pontot, amelyen megvetve lábunk gyökeresen megváltoztathatjuk a korábbiakban leírtak szerint tapasztalt világot: „semmi másra nem vágyott Arkhimédész, mint egy szilárd és mozdíthatatlan pontra, hogy aztán ott megvetve lábát az egész Földet kimozdíthassa helyéből. Nagy dolgok megvalósulását remélhetjük akkor is, ha rábukkanok valami egészen csekély dologra, ami bizonyos és megrendíthetetlen” – olvassuk a második elmélkedés imént már idézett első bekezdésében. Ennek a megrendíthetetlen fundamentumnak a szerepét tölti be a *cogito*-gondolat, a világos és elkülönített belátás mint igazságkritérium, valamint Istennek mint az igazság biztosítékának létezése – vagyis azok az állítások és gondolatmenetek, amelyek mesterien sűrítve az *Értekezés* negyedik részét alkotják. S ha már elértük ezt a bizonyosságot, ha már az örvény alján szilárd talajra leltünk, akkor már nincs is más hátra, mint hogy elrugaszkodva a mélyből újra a felszínre jussunk, ahol újra megsejlelhetjük a korábban megismert tudományokat, s – ha végleges formába még nem tudjuk is önteni őket – legalább kijelöljük azt az irányt, amelynek megfelelően fejlesztenünk kell majd őket. Itt a *kell* voltaképp nemcsak a szerzőre, hanem az olvasóra is vonatkozik, hiszen, az analízis szellemében, együtt tették meg az utat. Ennek az iránynak a kijelölése pedig nemcsak az *Értekezés* ötödik és hatodik részében történik meg, hanem azokban a „próbákban”, vagyis „esszékben” is, amelyek az *Értekezést* követték az eredeti kötetben: a *Dioptrique*-ban, a *Les météores*-ban és a *Géométrie*-ben. Annak a magyarázata pedig, hogy – a megtalálni vélt szilárd bizonyosság ellenére – az ötödik rész pusztán mint hipotézisekről beszél a tudományos el-

²⁵⁰ Uo., 33.

méletekről, a hatodik rész pedig oly bizonytalannak látszik még a publikálás vagy nem publikálás kérdésében is, kétségkívül a *Le monde* kapcsán már idézett, Galileire vonatkozó levélben rejlik: „mivel a világ minden kincséért sem akarok olyan értekezés szerzője lenni, amelyben akár csak a legcsekélyebb szó is kiválthatná az egyház nemtetszését, ezért jobbnak látom teljességgel félretenni az írást, mintsem csonkán megjelentetni”.

Az első rész két első bekezdése a „józan ész” (*le bon sens*) fogalma kapcsán fontos metafizikai téziseket előlegez meg, látszólag könnyed, semmire sem kötelező módon, majd a fennmaradó részt tanulóveinek egy meghatározott filozófiai szempontból való rekonstrukciója alkotja.

A józan ész az a dolog, amely a legjobban oszlik meg az emberek között, mert mindenki azt hiszi, hogy annyit kapott belőle, hogy még azok sem szoktak maguknak többet kívánni, mint amennyiük van, akiket minden más dologban csak igen nehéz kielégíteni. S nem valószínű, hogy ebben mindenki téved; ez inkább azt bizonyítja, hogy az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk, és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképpen ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben;²⁵¹

A „józan ész” a descartes-i gondolkodás fejlődésének 1637-re elért állomásán kétségkívül az egész filozófiát átfogó kulcsfogalom. A magyar kifejezés azonban félrevezető, mert nem képes visszaadni a francia „sens” szóban rejlő sokféle értelmet. A szóban etimológiailag benne lévő latin *sensus* kifejezésnek nem az „érzék” jelentésén van a hangsúly, hanem a *sentire*, *sententia* kifejezések felé haladva az „ítélés, ítélet” jelentésen. A *sens* jelentése tehát „judícium, ítélet, ítélőképesség”. A kifejezés latin megfelelője Etienne de Courcelles Descartes által autorizált, 1644-es fordításában *bona mens*. A *mens* szó elmét jelent, melynek a 12. szabályban egyik funkciója a belátás, a másik pedig az a képesség, hogy „ítél állító vagy tagadó értelemben”. Az egész kifejezés alapjelentését egy 1648-ban lefolytatott, visszatekintő beszélgetés egy Burman nevű ifjú teológushallgatóval a következőképp világítja meg.

Mindenki úgy véli, hogy az ítélőképesség s az ítéletalkotásra való képesség tekintetében olyannyira kiemelkedik, hogy e tekintetben mindenki mással egyenlő. Mindenkinek tetszenek ugyanis a saját ítéletei (*sententia*), s ahány fej, annyi ítélet (*quot capita, tot sensus*). Ezt érti itt a szerző a józan ész (*bona mens*) kifejezésen.²⁵²

²⁵¹ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 15.

²⁵² AT V, 175.

A „józan ész” kifejezés ez első jelentése tisztán csak az ítézés képességét foglalja magában, a képességet, amelynél fogva egyáltalában különbséget teszünk igaz és hamis között, függetlenül attól, hogy *jól* ítélnünk-e. Józannak (*bon, bona*) viszont, tulajdonképpen értelemben, csak akkor nevezhetjük az „ész” (*sens, mens*), amikor *jól* ítélnünk. Ezáltal pedig elérkeztünk a kifejezés második alapjelentéséhez. Ahhoz ugyanis, hogy *jól* ítélnünk, már nem elég a pusztán ítélőképesség megléte bennünk – mert hiszen ez az, ami mindenkiben természetből fogva egyenlően van meg –, hanem arra is szükség van, hogy kiműveljük ezt a képességet, tudásra tegyünk szert azokról a dolgokról, amelyekkel kapcsolatban ítéletet kell majd hoznunk. Ez a magyarázata egyrészt annak, hogy Descartes az első rész vége felé legfőbb kívánságának azt mondja, hogy *megtanulja* megkülönböztetni az igazat a hamistól, s másrészt annak is, hogy az egész mű végén olyan embereket kíván magának bírálólul, akik „a józan ész [ti. első értelmében véve] tanultsággal kapcsolják össze”. Hiszen, például, a belészülettett józan ész alapján hoz döntést az is, aki csak találomra ítéli igaznak vagy hamisnak a „gondolkodom, tehát vagyok” állítást, s az is, aki érzéki tapasztalataira hivatkozva elutasítja, mondván, a „járkálók, tehát vagyok” tétel igazsága kézenfekvőbb. S az is a kifejezésnek ehhez a rétegéhez tartozik, hogy a harmadik rész „provizórikus” erkölcstana a semmilyen törvénnyel nem szabályozott kérdésekben a *les mieux sensés* ítéletét tartja mérvadónak, vagyis azokét, akik a legtovább jutottak az ész kiművelésében. Ez a magyarázata annak, általában véve, hogy Descartes mindig nagy súlyt helyez arra, hogy olvasója – vele együtt – *tanulja meg* helyesen használni „józan eszt”, s az ennek elérésére való törekvés alkalmaztat vele olyan módszertani fogásokat, mint a líceumban elsajátítható korabeli tudományok számbavétele és értékelése közvetlenül az első két bekezdés után, vagy a terapeutikus analízis az *Elmélkedésekben*. De ezt a törekvést tükrözi az egyik legkorábbi műcím is, amely jegyzetei közt fennmaradt: *Studium bonae mentis*, vagyis a józan ész (ön-)művelése. Az a tudásanyag pedig, amely e fontos célnak megfelel, nem véletlenszerűen fölszedett ismeretek halmaza, hanem szigorú rendben fölépülő, egységes rendszer, melynek egységessége megfelel a vizsgálódó elme egységességének: mert ez szintén a descartes-i gondolkodás kezdettől fogva jelenlévő princípiuma, amint ezt az első szabály kapcsán már láttuk, az *Alapelvek* francia kiadásához írott előszó alapján pedig még látni fogjuk. Amikor már eljutottunk odáig, hogy a tudás így kiépített rendszere szolgál alapul született ítélőképességünk működtetéséhez, akkor mondhatjuk el magunkról, hogy megszereztük a második értelemben vett „józan eszt”, a helyesen ítézés képességét. ennél jobbat pedig, az Erzsébet hercegnőhöz 1645 júniusában írott levél tanúsága szerint, keresve sem találhatunk magunknak: „Ugyanakkor úgy vélem, hogy nem létezik olyan jó a világban – a józan ész kivéve (ti. a bölcsességet) [*le bon sens (scil. la sagesse)*] –,

amelyet maradéktalanul jónak értékelhetnénk, sem pedig olyan rossz, amelyből ne származhatna valami előnyünk, ha azt a józan ész ítélete alá vetjük.”²⁵³

Az első rész fennmaradó részét és a második rész első felét önéletrajzi fejtegetésekbe ágyazott áttekintés foglalja el arról, melyek voltak azok az „ifjúkora óta járt utak”, amelyeken „olyan elmélkedésekhez és elvekhez jutottam, amelyekből módszert alkottam magamnak”. Ez a módszer pedig „máris olyan gyümölcsöket hozott nekem, hogy rendkívül meg vagyok elégedve azokkal az eredményekkel, amelyeket, mint gondolom, az igazság kutatásában eddig elértem”.²⁵⁴ Az egész műre vonatkozó programadás ez, amelynek három fő rétege tárul most már világosan elénk: az első a terapeutikus értelmű intellektuális önéletrajz, melynek nem feladata levéltárosi pontossággal közölni minden apró részletet, hanem inkább az, hogy az elért cél tudatában „ideáltípussá” formálja az egyéni életutat. Kétségtől ez az, amit *l’histoire de son esprit* címen barátainak ígért,²⁵⁵ barátainak, akik életútjával, amennyire erre egyáltalán szükségük volt, már amúgy is tisztában voltak. A második réteg a módszer bemutatása, azé a módszeré, amely bizonyos értelemben a legfontosabb eredmény, ti. abban a formális értelemben, hogy minden tárgy megismerésére alkalmas eszközt jelent. A harmadik réteg pedig néhány „gyümölcs” bemutatása, vagyis annak bemutatása néhány területen, hogy hogyan képes ez a módszer mindazokon a területeken előrehaladni, ahol az előrehaladáshoz pusztán az ész használatára van szükség. Ennyiben teljességgel jogosult a módszer kiemelése a mű címében, mert noha a *Szabályok*ban kétségtől sokkal részletesebb metodológiai fejtegetéseket találunk, mint itt, mégis, itt minden a módszer körül forog: hogyan juthatunk el hozzá, mik a fő tételei, s milyen eredményekre vezet alkalmazása a legkülönbözőbb területeken, amiből Descartes terve szerint – amint a következő levélrészlet kétségtelenné teszi – annak a várakozásnak kellett az olvasóban fölbrednie, hogy még több területen, s elsősorban a fizikában alkalmazzassék.

Ami azt a fizikai tanulmányt illeti, amelynek publikálása felől méltóztatik érdeklődni, nem lettem volna oly elővigyázatlan, hogy úgy beszéljek róla, ahogyan azt tettem, ha nem törekednék megjelentetni abban az esetben, ha a világ kívánja [...]. Azt azonban elmondhatom Önnek, hogy mindannak célja, amit ez alkalommal megjelentettem, az volt, hogy előkészítsem az utat e fizikai tanulmány számára [...]. E célból bemutatok (*propose*) egy általános módszert, amelyet ténylegesen nem tanítok, hanem bizonyítékait igyekszem előtárni a három következő tanulmányban, amelyeket ahhoz az érteke-

²⁵³ Descartes: *Test és lélek*, 138, AT IV, 237.

²⁵⁴ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 15.

²⁵⁵ Lásd Guez de Balzac Descartes-hoz, 1628. március 30-án, AT I, 570.

zéshez kapcsolok, amelyben e módszerről beszélek. Az első tanulmány tárgya keverten filozófia és matematika, a másodiké tisztán filozófia, a harmadiké pedig teljesen tisztán matematika. Elmondhatom Önnek, hogy az a hit, hogy egy bizonyos dolgot még nem ismerek, ezekben a tanulmányokban nem tartóztattott meg attól, hogy beszéljek e dologról (legalábbis azokról, amelyek az érvelés ereje révén megismerhetők). Ennek következtében úgy tűnik nekem, alkalmat adtam rá, hogy úgy ítéljenek, hogy olyan módszert alkalmazok, amellyel éppoly jól meg tudnék magyarázni minden más tárgyat, feltéve, hogy rendelkeznek a szükséges kísérletekkel s az áttekintésükhöz szükséges idővel. Ezen túlmenően, hogy megmutassam, hogy e módszer mindenre kiterjed, az első értekezésbe beillesztettem még röviden néhány dolgot a metafizikából, a fizikából és az orvostudományból. S ha majd elérem, hogy a világ ezt gondolja módszeremről, úgy vélem, nem lesz több okom attól tartani, hogy fizikám alapelveit rosszul fogadják majd.²⁵⁶

Bármennyire egyértelműnek tűnik is az itteni megfogalmazás, azért e levél kapcsán is fölmerülnek a módszerrel kapcsolatban megfogalmazódó kérdések. Ha a levél kontextusából nyilvánvaló, hogy „filozófián” itt azt a természetfilozófiát kell értenünk, amely tisztán a *Les météores*-ban, matematikával keverve pedig a *Dioptrique*-ban jelenik meg, „fizikán” pedig csillagászatot és kozmológiát kell értenünk, akkor kérdés, hogy hol és hogyan húzandó meg a határ a módszerrel vizsgálható tárgyak között – amelyek tisztán „az érvelés ereje által megismerhetők” – és azok között, amelyekhez másra, például kinyilatkoztatásra²⁵⁷ is szükség van. Ennek a kérdésnek a relevanciája teljesen nyilvánvaló a metafizika esetében, ahol például istenről és a lélek halhatatlanságáról van szó,²⁵⁸ de komolyan föl kell vetni a kérdést, hogy nem jelent-e ez a megközelítésmód egy eleve beépített választóvonalat az etikán belül is – még „provizorikus” és „végleges” etika megkülönböztetésén *innen*, bármit jelentsen is egyébként ez a megkülönböztetés. Erre a kérdésre később, a harmadik rész tárgyalásakor még vissza fogunk térni.

Az első két részben vázolt intellektuális önéletrajz fölépítését egy alapvető ellentét határozza meg: a kívülről jövő s a belsőbből megszerzett tudás ellentéte. Ezért a fő ellenvetés a „könyvekben rejlő” s „gyermekkora óta oktattott” tudományokkal szemben az, hogy ameddig pusztán külső tekintélyekre hagyatkozva

²⁵⁶ Mersenne egy ismeretlen barátjához 1637.(?) április 27-én, AT I, 370.

²⁵⁷ Természetesen nemcsak a teológia kérdése merül itt föl, hanem általában véve a történettudomány is, ahol ugyan nem kinyilatkoztatásra van szükség, de olyan aprólékos, gyűjtögető, leíró munkára, amit a 17. század általában véve az észérvek területén kívülinek tartott. Innen származik Descartes ellenszenve a történészekkel, filológusokkal stb. szemben. Lásd ezzel kapcsolatban a „Descartes, retorika, humanizmus” című tanulmányt kötetünkben.

²⁵⁸ Lásd például a Sorbonne doktoraihoz írott levelet az *Elmélkedések* elején.

fogadjuk el a bennük föllelhető egyik vagy másik álláspontot, addig nincsen olyan bázisunk, amelyen állva fölülemelkedhetnénk az egyes tudományágakhoz tartozó nehézségeken. Ameddig hiányzik ez az alap, addig a tudományok csak haszontalanok lehetnek, mert az igazi tudás lehetőségében való hitet rendítik meg. Amikor viszont már megvan ez az alap, akkor minden tudomány hasznos lehet a továbbfejlesztésben. Ez az alap pedig csakis a belsőből fakadhat. A sok darabból, sokféle időpontban, sok különböző ember által alkotott építménynek és az egy ember által alkotott dolognak az ellentéte, melyet a második rész az Ulm melletti téli szállás „magányos gondolataihoz” kapcsol, a külső autoritásokon alapuló tudás és a belső utakon föllelt autoritás által hitelesített tudás között feszül. Ez önletrajzi réteg kulcsmondata a következő:

S így azt gondoltam, hogy a könyvekben felhalmozott tudományok (*sciences des livres*), legalábbis azok, amelyek csupán valószínű érveket (*les raisons probables*) alkalmaznak, s nem alkalmaznak valódi bizonyításokat (*n'ont aucunes démonstrations*), mivel apránként alakultak és gyarapodtak több különböző ember vélekedéseiből, nem közelítik meg annyira az igazságot, mint azok az egyszerű érvelések (*les simples raisonnements*), amelyeket egy józan eszű ember (*un homme de bon sens*), természetes módon (*naturellement*) képes alkalmazni az előtte megjelenő dolgokra.²⁵⁹

A külső, egymásnak ellentmondó, pusztán valószínű tudást nyújtó autoritásokkal szemben látens módon megjelennek mindazok az elemek, amelyek a *Szabályok* nyomán a megismeréshez való jellegzetesen descartes-i viszonyulást alkotják. Alapvetően a belészületett megismerőképessegre támaszkodó emberről van szó, aki nem külsődleges – értsd szillogisztikus – szabályoknak engedelmeskedve, hanem az elme belészületett műveleteit alkalmazva alkotja meg azokat az érvláncokat, amelyek a mindenkori abszolútumtól tartanak a mindenkori respektívumok felé, ezáltal fejlesztve a belészületett ismeretcsírákat az éppen előtte megjelenő dolgokra vonatkozó ismeretekké. Nem kétséges, hogy ez az apriorisztikus megismerésmélet szolgál az itteni fejtegetések alapjául. Erre utal a negyedik részben annak hangsúlyozása, hogy mennyire téves az a skolasztikus elv, mely szerint „semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben”,²⁶⁰ és erre vonatkozik a természettudományos megismerés *a priori* kezdeteire történő utalás a hatodik részben is.

²⁵⁹ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 26, AT I, 12–13.

²⁶⁰ Uo., 49.

Először is általánosságban igyekeztem megtalálni mindannak elveit vagy első okait (*les principes ou premières causes*), ami van vagy lehet a világon, anélkül, hogy e célból bármi mást is tekintetbe vettem volna, mint Istent, ki e világot teremtette, s anélkül, hogy ezeket az elveket vagy első okokat másból származtattam volna, mint bizonyos igazságmagvakból (*certaines semences de vérité*), amelyek természetes módon vannak lelkünkben.²⁶¹

Ami persze semmiképp sem azt jelenti, hogy a fizika, mondjuk, fölépíthető volna tisztán *a priori* módon, a karosszékben pipázó tudós fejében. Hiszen épp a most idézett bekezdés első mondatában olvassuk, hogy „a kísérletekre annál inkább szükség van, minél előbbre haladtunk a megismerésben”.²⁶² A „természetes módon” kifejezés pedig semmiképp sem jelenti azt, hogy itt annak a naturalizmusnak a propagálásáról volna szó, amelynek ellenlábasaként Descartes-ot – Gaukroger nyomán – a korábbiakban föltűntettük. Inkább arról van szó, hogy Descartes magát a természet fogalmát is átértelmezi, s mindannak foglalataként, amit Istentől kapunk, az egész természet radikális függését állítja Istentől, amint ez a hatodik elmélkedésnek a természet kifejezés jelentését tisztázó fejtegetéséből nyilvánvalóvá válik.

Közzetett módon az *Értekezés* ötödik részének végén is teljesen egyértelművé válik, hogy az emberi eszes lélekkel, azaz a józan ésszel együtt születő igazságmagvak eredete Isten teremtő és fenntartó tevékenysége. Miután Descartes itt nagyjából a *Le monde* gondolatmenetét követve leírja egy új világ keletkezését az imaginárius terekben, s a testi világ kialakulását, a korábbiakhoz hasonlóan, egy egységes anyagnak a mozgástörvényeknek engedelmeskedő mozgására vezeti vissza, egy egész kicsivel többet mond az eszes lélek keletkezéséről, mint amit a fennmaradt *Le monde*-ban mondott, ahol a testi világ részletes leírásával az eszes lélek működésének pusztán jelzésszerű emlegetése állt szemben.

Ezután leírtam az eszes lelket (*l'âme raisonnable*), és megmutattam, hogy semmiképp sem származtatható az anyag hatalmából (*puissance de la matière*), mint a többi dolog, amelyekről beszéltem, hanem kifejezetten meg kellett teremtetnie. Azt is leírtam, hogyan nem elég, hogy csak úgy időlegesen ott időzzék az emberi testben, mint a kormányos a hajójában, talán csak azért, hogy tagjait mozgassa, hanem szükség van rá, hogy szorosabban kapcsolódják össze és egyesüljön vele azért, hogy a testrészek

²⁶¹ Uo., 70.

²⁶² Vö. D. Garber: Descartes and experiment in the *Discours* and *Essays*, in Voss: (ed.): *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 288–310.

mozgatásán túl a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert (*un vrai homme*) alkothasson.²⁶³

Vagyis míg Isten megteremti az anyagot általában véve, s szabad, csak a mozgástörvények által gátolt fejlődésnek engedi, addig az emberi eszes lelket külön teremti meg, s egyesíti az öntörvényű mozgás nyomán kialakódott testtel.

Tehát míg a test valamennyi tulajdonsága közvetlenül az anyag hatalmától függ, s csak ennek közvetítésével Isten hatalmától, addig az emberi eszes lélek valamennyi igazságmagva és beleszületett művelete közvetlenül Isten hatalma révén az, ami. Ez pedig azt kell jelentse, hogy amiként Isten *egyenest* mozgásra való eredendő hajlamot helyezett az anyag minden egyes részecskéjébe, amely a többi testtel való találkozás nyomán kikerülhetetlenül cirkuláris mozgássá módosul, s amiként ugyanaz az Isten az emberi akaratba *egyenest* cselekvésre való hajlamot ültet, mely a külsődleges motívumok hatására „görbül el”, ahogyan a *Le monde* harmadik természettörvénye kapcsán láttuk, ugyanúgy semmi okunk nincs feltételezni, hogy a belészületéssel együtt ne került volna bele az emberi elmébe a hajlam az igazságmagvak „egyenest” kibontására, mely a sokféle emberi autoritással találkozva törést szenved, és elbizonytalanodik ismereteiben. Ezt azonban nem szabad olybá vennünk, mintha Descartes e gondolatmenet által le akarná venni a terhet a természetet és benne az emberi megismerést vizsgáló filozófus válláról. A belénk született igazságmagvakról s kibomlásuk eredendő irányáról szóló tézis éppoly kevésbé teszi az *egyenest* megismerést magától értetődő adottsággá, mint amennyire nem találkozunk ténylegesen az *egyenest* mozgással sem a természetben. A természetes adottságban való megnyugvás helyett az az igencsak nyugtalanító tapasztalat és folyton megújuló kérdés alkotja Descartes fő motivációját, hogy hogyan lehetséges megvalósítani a legtermészetesebb megismerési irányultságot, ha egyszer lehetetlen. Ez a kérdés nem áll távol Pascal fő kérdéseitől, csak éppen míg Pascal az emberi lehetőségeket kimerültnek látja, addig Descartes sosem lép ki a geometria emberi tudományában fellelhető tiszta evidencia vonzásköréből.

Az eszes lélek „életének” sajátos, a külső autoritásoktól elforduló, *a priori* megalapozása Descartes-ot több irányban is olyan következtetések levonására készíti, amelyek, egy bizonyos határon belül, képviselhető teoretikus álláspontnak tekinthetők, e határokon túli következetes képviselőtük azonban már kétségkívül szétfeszítenék gondolkodásának azokat a mélyről fakadó kereteit, amelyek például az egyenes hajlamokban megmutatkozó isteni jószág elfogadását

²⁶³ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 66, AT VI, 59.

jelentik. Az első rész végén, illetve a második részben olvassuk a következő, egymásra rímelő gondolatmeneteket.

Igaz, hogy amikor csak a többi ember erkölcsait néztem, ugyancsak nem sok bizonyost találtam, mert itt is majdnem akkora különbséget észleltem, mint előbb a filozófusok nézetei között. A legtöbb haszon, amelyet ebből merítettem, a következő: mivel láttam, hogy sok olyan dolog, amely nekünk nagyon is különösnek és nevetségesnek tetszik, más nagy népeknél általános elismerésre és helyeslésre talál, hozzászóltam ahhoz, hogy semmi olyasmiben ne higgyek túl szilárdan, amiről csak példa és szokás által akartak meggyőzni.²⁶⁴

Mínthogy azonban már az iskolában megtanultam, hogy nem gondolhatok olyan furcsa és hihetetlen dolgot, amelyet valamelyik filozófus már előbb ne állított volna; minthogy utazásaim során fölismertem, hogy akiknek a mienkkel egészen ellenkező nézeteik vannak, azért még nem barbárok, sem nem vademberek, és gyakran épp úgy, vagy még jobban élnek eszükkel, mint mi; minthogy meggondoltam, hogy ugyanaz az ember ugyanazzal az elmével, ha ifjúságától fogva franciák vagy németek között nevelkedik, milyen más emberré lesz, mint lenne akkor, ha mindig kínaiak vagy emberevők között élne; hogy még a ruhádivatban is milyen képtelennek és nevetségesnek tetszik ma ugyanaz, ami tíz évvel ezelőtt tetszett és talán még a következő tíz év előtt ismét tetszeni fog; úgyhogy sokkal inkább a szokás és a példa győz meg bennünket, mintsem a biztos megismerés; de azért a nehezebben kifürkészhető igazságok tekintetében a szótöbbség semmit sem ér, mert sokkal valószínűbb, hogy egyetlen ember akadt rájuk, mint egy egész nép: mindezek miatt nem választhattam ki senkit, akinek nézeteit többre kellett volna tartanom más emberek nézeteinél, s mintegy arra kényszerültem, hogy magam keressem a magam útját.²⁶⁵

Az a kihívás, amellyel Descartes megpróbál szembenézni, a relativizmus. Ez egyrészt történeti olvasmányai nyomán, másrészt saját európai utazásai alapján, harmadrészt pedig kortárs utazók más földrészekén tett utazásairól szóló beszámolóit olvasván öltött határozott alakot előtte. Hogyan illeszthető össze az egy világot egy anyagból teremtő, egységes emberi elmét kialakító s egy „rendezett” vallást adó Isten kiindulópontja az anyagi világban föllelhető jelenségek fölmérhetetlen sokféleségével, az emberek, a nyelvek, a vallások, a törvények és szokások, az erkölcsök és a világmagyarázati módszerek sokaságával?

²⁶⁴ Uo., 23.

²⁶⁵ Uo., 29.

A Descartes által adott választ egy általánosabb és egy partikulárisabb síkon érdemes vizsgálni. Az általános értelmű választ – annak mintájára, amit az első szabályban olvasunk a nap fényéről és az emberi bölcsességről, melyeket nem tesz sokfélevé sem a megvilágított, sem a vizsgált tárgyak sokfélesége – általános meggyőződéseként foghatjuk föl arról, hogy egység és sokféleség *összeegyeztethető*: sem az egység nem teszi pusztá látszattá a sokféle jelenséget, sem a sokféleség nem ragad el minden realitást az egységtől. A komolyabb és nehezebben megválaszolható kérdések ezt követően merülnek föl, amikor az alapkérdést partikuláris síkon fogalmazzuk újra. Mi a viszony az Isten által adott „rendezett” vallás és a vallások sokasága között? Egyáltalán melyik is legyen az az *egy* vallás? aligha tekinthetünk el attól a tényről, hogy 1637 Németalföldjén a korban lehető legnyomatékosabban kényszerítette rá magát a gondolkodó emberre a *Biblián* alapuló vallás tényleges szétaprózódása. Ha pedig nem egy történeti vallásban keresnénk ezt az *egy* vallást, hanem abból indulnánk ki, hogy Isten a természet törvényeihez hasonlóan²⁶⁶ ezeket is közvetlenül belevéste kinek-kinek a lelkébe, akkor rögtön fölmerül a rejtett lutheranizmus gyanúja,²⁶⁷ vagy az a kérdés, hogy nem képvisel-e Descartes valamifajta természetes valláskonceptiót.²⁶⁸ Hogyan lehetséges, hogy a ténylegesen létező nyelvek sokfélesége és teljes különbözősége nem teszi lehetetlenné a gondolatok megértését? Hogyan lehetséges kidolgozni pusztán az észre épülő etikát, ha egyszer a ténylegesen létező morális szabályrendszerek mind a helyi szokások „rendszerére” épülnek? Fölvethető lenne még az a kérdés is, amelyről Descartes – jogi diplomája ellenére – következetesen hallgat, hogy ti. van-e valamilyen egységes, normatív *természetjog*, amely kiindulópontja és alapzata lehet – vagy egyenesen *kell legyen* – a tényleges, pozitív törvényhozásnak és jogi gyakorlatnak. Hogyan lehet számot adni a világmegismerés lehetőségfeltételét alkotó ama különös jelenségről, hogy ideáink megjelenítik számunkra a külső világot, ha bizonyos, hogy nem a mindennapok során magától értetődőnek tekintett módon, azaz biztosan nem azáltal teszik ezt, hogy hasonlítanak a megjelenített dolgokra? Ha netán különböző létmódok képviselői volnának a megjelenítő ideák s a megjelenített dolgok, akkor van-e valamilyen egységes értelme a „lét” kifejezésnek, s ha igen, miben áll ez az értelem? S végül itt van még az a kérdés is, amelyre az *Értekezés* és az esszék együtt próbálnak válaszolni, hogy miként kell érteni a sokféle tudományban, a látszólag különböző módszerekben megbúvó egységes szabályrendszer gondolatát, egy-

²⁶⁶ Uo., 53.

²⁶⁷ Lásd ezzel kapcsolatban Altrichter Ferenc: Reneszánsz, reformáció, karteizianizmus, in Altrichter Ferenc: *Észérvek*, Budapest, Atlantisz, 1993, 185–256, valamint J. Maritain: *Trois réformateurs*, Paris, Plon, 1925.

²⁶⁸ Ezzel kapcsolatban lásd később az Edward Herbert of Cherburyvel folytatott vitát.

általán milyen mértékig lehetséges annak az egy, a második részben körvonalazott módszertannak a különböző alkalmazásairól beszélni a metafizikában, a kozmológiában, a fénytannban, a „meteorológiában” és a matematikában. Jól látható, hogy a tág értelemben vett tudományosság megalapozásának descartes-i programja számtalan olyan kérdést vet föl, amelyek nem egyforma élességgel jelennek meg a descartes-i vizsgálódás horizontján, s ezért nem helytelen az e kérdésfeltevésekhez kötődő kartezianizmusról beszélni, s elkülöníteni azt azoktól a kérdésektől és különösen válaszoktól, amelyeket Descartes maga vetett föl, illetve adott írásaiban és leveleiben.

Egység és sokaság terminusaiban megfogalmazva a föntiekben vázolt, terapeutikus értelemben vett analitikus módszer lényegét, abból a várakozásból kell kiindulnunk, hogy Descartes a sokaság felől halad az egység felé. A sokaság mint kiindulópont azonban igen eltérő módon jelenhet meg az egyes, az *Értekezés*hez kapcsolódó területeken, mint amilyen a metodológia, a metafizika, az etika stb. A módszertan propedeutikája például kettéválik: az első résznek a tudományok különböző előfeltevéseiről, majd hasznukról és hasznavehetetlenségükről szóló fejtegetései adják az első bevezetést, ennek közvetlen folytatása a második résznek a négy szabály ismertetését közvetlenül megelőző, rövid része, amely már nem a többé-kevésbé mindenki által tanulmányozott tudományokat vizsgálja, hanem azokat, amelyek egyrészt a szerző saját életében játszottak kiemelkedő szerepet – láttuk, hogy La Flèche-ben a tanárai a matematikában szemelték ki utódjuknak –, másrészt a tudományok módszertani egységének kialakítása tekintetében voltak alapvetőek. „Fiatalabb koromban foglalkoztam kissé a filozófia részei közül a logikával, a matematikában a geometriai analízissel és az algebrával, három olyan művészettel vagy tudománnyal, amelyek, úgy látszik, némileg segíthettek szándékomban.”²⁶⁹

Ezt követően – az első részhez hasonló módon – ismét hasznosságuk és nehézségük tekintetében vizsgálja meg Descartes e tudományokat, ami már közvetlenül a célhoz vezet: „ezért gondoltam, hogy valamely más módszert kell keresnem, amely magában foglalná e három tudomány jó tulajdonságait, de mentes volna hibáiktól”. Ezáltal jutunk el most már az egységes módszerhez, amelynek négy szabálya van.

Az első az volt, hogy soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit nem evidens módon ismertem meg annak; azaz hogy gondosan kerüljek minden elhamarkodottságot és elfogultságot, és semmivel többet ne foglaljak bele ítéleteimbe, mint ami oly világosan és elkülönítetten áll elmém előtt, hogy nincs okom kétségbe vonni.

²⁶⁹ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 29.

A második az volt, hogy a vizsgálódásaimban előforduló valamennyi nehézséget annyi részre osszam, amennyire csak lehet, és amennyire a legjobb megoldás szempontjából szükség van.

A harmadik az, hogy gondolataim összekapcsolása során azt a rendet kövessem, amely szerint a legegyszerűbb s a legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kell kezdenem, hogy aztán apránként, fokozatosan emelkedjem fel az összetettebbek ismertetéhez; s még azok között is fel kell tételezzek bizonyos rendet, amelyek természetes módon (*naturellement*) nem előzik meg egymást.

Az utolsó pedig az, hogy fölsorolásaim és áttekintéseim mindenütt oly teljeseek és oly általánosak legyenek, hogy biztos legyenek abban, hogy semmit ki nem hagytam.²⁷⁰

Az itt olvasható négy szabály bővebb kifejtése s alkalmazásának példái a korábban már tárgyalt *Szabályokban* találhatók, amelyet általában Descartes igazi módszertani műveként tarthatunk számon, jöllehet egészen 1704-es első megjelenéséig csak kéziratban terjedt. Érdeemes azonban néhány megjegyzést fűzni az itteni megfogalmazásokhoz is.

Az első szabály két részből áll. Az első rész tartalmazza a szorosan vett igazságkritériumot, a második rész pedig értelmezi. Figyeljünk föl először is arra, milyen magától értetődően használja Descartes a látásmetaforát az elme tevékenységének leírásához. Az alaphelyzet a következő: az elme éppen úgy szemléli gondolat tárgyait, ahogyan a (testi) szem testi tárgyait. Maga az „evidencia” kifejezés is a látást jelentő *videre* szóból származik. Ahhoz, hogy valamit evidens módon ismerjünk meg, ebben a modellben az elme sajátos működésére van szükség, arra, amelyet Descartes – mint láttuk – a *Szabályokban* „intuíciónak” (*intuitus*) nevez. „Intuíción [...] egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és elkülönített felfogását értem, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, egy tiszta és figyelmes elmének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából születik meg.”²⁷¹

Az intuíció tehát egy sajátos mentális látási technika, amelyhez akkor juthatunk el, ha nem azt vizsgáljuk a tárgyokban, „hogyan vélekedtek róluk mások, sem pedig azt, hogy önmagunk mit gyanítunk rájuk vonatkozóan”, de nem bízunk magunkat „az érzékek változó tanúságára” vagy „a helytelenül társító képzelet csalóka ítéletére” sem. Ez az intuíció messze a legfontosabb megismerési mód Descartes számára, mert bár kiegészítésképp fölvesz ugyan egy másik megismerési módot is, a „dedukciót”, ám ez föltételezi az intuíciót, s így a dedukció útján nyert ismeretek evidenciája végső soron maga is intuíción alapul. A dedukció az

²⁷⁰ Uo., 30.

²⁷¹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 102.

a megismerési mód, amelyben a biztos ismeretekből más ismereteket vezetünk le egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által, amelynek egyes lépéseit világos intuícióval belátjuk. A szellem intuíciója abban különbözik a biztos dedukciótól, hogy ebben bizonyos mozgást, vagyis egymásutánt gondolunk, amabban pedig nem; továbbá abban, hogy a dedukcióban nincs szükség jelen evidenciára, mint az intuícióban, hanem inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát.²⁷²

Ha az intuíció szerepének tisztázása érdekében egy korábbi műhöz kellett viszonyulni, magát az evidencia kritériumát egy későbbi mű, az *Alapelvek* segítségével világíthatjuk meg. Az evidenciának további értelmezéséhez az imént idézett szabály a „világosan és elkülönítetten” (régembi fordításokban: tisztán és világosan, ill. világosan és határozottan, franciául *clairement et distinctement*, latinul *clare et distincte*) kifejezéseket alkalmazza. Az *Alapelvek* első részében, ahol e kettős kifejezés magyarázatát találjuk, Descartes továbbépíti a látásmetaforát:

Ahhoz, hogy egy értelmi megragadáson (*perceptio*) bizonyos és kétségbevonhatatlan ítélet alapulhasson, nemcsak arra van szükség, hogy e megragadás világos legyen, hanem arra is, hogy elkülönített legyen. Világosnak azt a megragadást nevezem, amely a figyelmes elme számára jelen van és nyilvánvaló: amiként azokról a tárgyakról mondjuk, hogy világosan látjuk őket, amelyek, mikor jelen vannak a figyelő tekintet előtt, a szemre elég erős és nyilvánvaló hatást gyakorolnak. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, ami – amellet, hogy világos – minden más megragadástól olyannyira el van választva és olyannyira el van vágva, hogy egyáltalán semmit sem foglal magában, csak ami világos.²⁷³

A második szabályt hagyományosan a felosztás vagy az analízis, a harmadikat pedig a szintézis szabályának szokás nevezni. A korábbi módszertani írás e két részt egy szabályban, az ötödikben foglalja össze:

Az egész módszer azoknak a tárgyaknak rendjében és elrendezésében van, amelyekre az elme erejének irányulnia kell, hogy valamilyen igazságot találjunk. Ezt a módszert akkor követjük pontosan, ha a bonyolult és homályos tételeket fokozatosan visszavezetjük egyszerűbbekre, s azután a legegyszerűbbek intuíciójától ugyanazokon a lépéscsúfokon át valamennyi többinek megismeréséhez próbálunk fölemelkedni.²⁷⁴

²⁷² Uo., 103.

²⁷³ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 45. §, AT VIII–1, 22.

²⁷⁴ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 109.

Az analízis és szintézis szavak használatakor azonban ügyelnünk kell arra, hogy az ezekkel a szavakkal jelölt *módszertani lépéseket* – amelyekről itt szó van – elkülönítsük a „bizonyítás elvétől”, amellyel korábban az *Értekezés* fölépítését vizsgálva találkoztunk, s amelyet részletesebben az *Elmélkedések* szerkezetét rekonstruálva fogunk majd elemezni. Descartes az *Elmélkedések*hez kapcsolódó második sorozat ellenvetésre adott válaszában az analitikus „bizonyítási elv” (*ratio demonstrandi*) alkalmazása mellett foglal állást, ám ez az *analízis az analízis és a szintézis módszertani lépéséből* tevődik össze.

Bizonyos nehézséget jelenthet még a „legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyak” kifejezés értelmezése. A megértést ez esetben is a *Szabályok* korábban már érintett, hatodik szabályára való utalás segíti elő:

Hogy a legegyszerűbb dolgokat megkülönböztessük a bonyolultaktól és rendben kövessük őket, ahhoz az szükséges, hogy a tárgyak minden sorozatában, amelyben néhány igazságot egyenesen levezettünk egymásból, megfigyeljük, mi a legegyszerűbb, s hogyan távolodik ettől minden egyéb többé vagy kevésbé vagy egyformán.²⁷⁵

A magyarázat – mint láttuk – kiemeli, hogy *nem a létezés tekintetében* legegyszerűbb dolgok alkotják a kiindulópontot, hanem a mérce az emberi megismerés: egyszerűbb az, amiből könnyebb megismernünk valamely más dolgot. Bármely feladat megoldása során tehát úgy kell eljárunk, hogy a benne előforduló dolgokat bizonyos sorrendbe állítsuk annak megfelelően, ahogyan „az egyik megismerhető a másikból”. Ily módon minden feladatnál eljutunk bizonyos legegyszerűbb „dolgokhoz”, amelyek a feladathoz tartozó valamennyi többi dolog megismerésének a kiindulópontját alkotják, ám amelyek maguk már nem szorulnak rá egyetlen más dologra sem ahhoz, hogy megismerhessük őket. Descartes e kiindulópontokat „abszolútumoknak”, a többi dolgot pedig „respektívumoknak” nevezi.

Abszolútumnak nevezem mindazt, ami a kérdéses dolog tiszta és egyszerű természetét tartalmazza. Így abszolút mindaz, amit mintegy függetlennek, oknak, egyszerűnek, egyetemesnek, egynek, egyenlőnek, hasonlónak, egyenesnek vagy más effélének tekintünk; s ugyancsak ezt az abszolútumot nevezem a legegyszerűbbnek és legkönnyebbnek, hogy felhasználjuk a kérdések megoldásában. Respektívum ellenben az, ami ugyanolyan természetű ugyan, vagy legalábbis van benne ebből a természetből valami, aminél fogva az abszolútumra vonatkoztatható és bizonyos sor által belőle levezethető; de ezenkívül még más mozzanatokat is tartalmaz fogalmában, amelyeket vonatkozásoknak nevezek. Ilyen mindaz, amit függőnek, okozatnak, összetettnek,

²⁷⁵ Uo., 111.

részlegesnek, sokfélének, egyenlőtlennek, nem hasonlónak, nem egyenesnek stb. mondanak.²⁷⁶

Mint már láttuk korábbi elemzésünkben, az „abszolútum” és a „respektívum” kifejezések használata Descartes-nál viszonylagos: ami az egyik megismerési sorban abszolútum, az a másikban respektívum is lehet, s megfordítva: „Egyes dolgok ugyanis bizonyos szempontból abszolútabbak másoknál, más szempontból respektívabbak. Így az általános abszolútabb ugyan, mint a részleges, mert egyszerűbb a természeté; de éppúgy mondható respektívabbnak is, mert az egyedektől függ, hogy létezzék stb.”²⁷⁷

Ezek az egyszerű természetek, valamint egymáshoz fűződő kapcsolataik azok, amelyek az intuitív aktusok elsődleges objektumai lehetnek. Az abszolút, ill. a különböző fokban respektív „természetek” e sorozatai alkotják a negyedik szabály, a felsorolás szabályának egyik alkalmazási területét: „Ez a szabály arra figyelmeztet bennünket, hogy mindezeket meg kell különböztetnünk, s egymás közti kölcsönös kapcsolatukat és természetes rendjüket úgy kell szem előtt tartanunk, hogy az utolsó tagtól a legmagasabb fokban abszolúthoz tudjunk eljutni, áthaladva valamennyi többi tagon.”²⁷⁸

Nem csupán az egyes feladatok megoldásakor kell azonban e szabályt szem előtt tartanunk, hanem az egyes tudományok tételeinek következtetésláncolatát formálása során is: „A tudomány teljessé tételéhez szükséges, hogy a gondolkodás folyamatos és sehol meg nem szakított mozgással egyenként átmenjen minden, ami célunkhoz tartozik, s ezt átfogja elégséges és elrendezett fősorolással.”²⁷⁹

Ugyancsak a felsorolás vagy indukció körébe tartozónak találtuk azt a megismerési technikát, amellyel egyes építőelemeiből össze lehet rakni egy ideát, amelyet egyébként intuícióval képtelenek volnánk belátni. Ennek részletesebb taglalását az *Elmélkedések* Isten ideájáról szóló fejtegetéseinek elemzésekor ígértük.

Ha komolyan vesszük az egységes módszer tézisé, akkor ettől kezdve minden vizsgálódási területen valamiképp ennek a módszernek az alkalmazási példáit kell keresnünk. Az *Értekezés* kifejtésének rendjében az első ilyen vizsgálódás a metafizika területére visz,²⁸⁰ amelynek descartes-i megközelítéséről a korábbi-

²⁷⁶ Uo., 110.

²⁷⁷ Uo., 111.

²⁷⁸ Uo., 110.

²⁷⁹ Uo., 113.

²⁸⁰ Azzal kapcsolatban, hogy a metafizika vagy első filozófia Descartes-nál a metodológia alkalmazási területeihez tartozik, lásd Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, II. Teil: *Die Erste Philosophie als Anwendungsfall der Analytischen Methode*, 76–138, valamint más oldalról J.-L. Marion: *The*

akban csak töredékes információk álltak rendelkezésre. Mivel azonban a descartes-i metafizika, illetve „első filozófia” definitív módon az *Elmélkedésekben* jelenik meg, s az *Értekezés*-beli összefoglalás több tekintetben nehezen érthető, hiányos vagy homályos, ezért most elsősorban az egység-sokaság értelmezési szempontja és az egységes módszertan alkalmazási lehetőségei, valamint bizonyos alapfogalmak filozófiatörténeti kontextusa felől fogunk vizsgálni.

Egység és sokaság összeegyeztetésének problémája a descartes-i kontextusban a megismerés lehetőségére vonatkozó kérdésen át vezet el a metafizikai kérdésfeltevéshez. Az érzékszerveinkkel történő elemi ismeretszerzéstől a legnehezebben megoldható tudományos kérdésekig minden egyes problémára vonatkozóan számtalan állásfoglalás született már a különböző korokban, s egyazon ember állásfoglalásai is különböznek a különböző körülmények között. Hogyan lehetséges akkor fönntartani azt az álláspontot, „hogyminden dologról csak egy igazság van, s aki ezt megtalálja, annyit tud a dologról, amennyit egyáltalán tudni lehet róla”,²⁸¹ ahol a kontextus nem hagy kétséget afelől, hogy ez az igazság elvileg megtalálható? Az *Értekezésben* e nehézség paradigmatis esete éppenséggel a filozófia:

A filozófiáról csak ennyit mondom: mivel láttam, hogy évszázadokon át a legkitűnőbb elmék voltak művelői, s mégsem található benne egyetlen dolog sem, amiről ne vitatkoznának, ami tehát kétséges ne volna, azért nem is voltam eléggé elbizakodott, hogy azt reméljem, én majd jobban járok a többieknel. Meggondolva továbbá, hányféle nézet lehetséges a filozófiában egyazon dologra nézve, s mindegyik tudós embernek az állítása, holott e sok nézet közül mégis csak egyetlenegy lehet igaz, majdnem hamisnak tartottam mindent, ami csak valószínű.²⁸²

Korábban már láttuk, hogy a természettudományok területén a „csak valószínűvel” szemben Descartes-nak komoly ellenérzései vannak, s a *Szabályok* módszertani fejtegetéseit majd a belőlük fakadó, metafizikai megalapozás iránti szükségletet éppen ez az ellenérzés határozta meg. Itt azonban ez a korábbi motívum új kontextusban jelenik meg, a szkepticizmussal való vita kontextusában: legalábbis Ciceróig visszakövethető az a szkeptikus érv, amely az egyazon tárgyra vonatkozó, összeegyeztethetetlenül különböző nézetek tényéből a valódi tudás megszerzésének lehetetlenségére következtet. Descartes számára a szkeptikus attitűd, persze, nem valamifajta időtlen, a filozófiát folyamatosan fenyegető lehetőség, hanem egy nagyon is meghatározott kontextusban, jól

Metaphysical Situation of the *Discourse on Method*, in Moyal (ed.): *René Descartes: Critical Assessments*, Vol. I, London, Routledge, 1991, 28–49.

²⁸¹ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 33.

²⁸² Uo., 21.

meghatározható időpontban és egy jól meghatározható szerző írásaiban fellépő jelenség. A kontextusról a korkérdéseket felvető bevezető fejezetben már esett szó, a jól meghatározható esemény – a Bérulle-féle találkozáshoz hasonlóan – most is egy előadás, amelyen Descartes is megjelenik, a szerző pedig elsősorban Montaigne, esetleg bizonyos mértékig Charron.²⁸³

1634–35 telén Erzsébet királyné hágai házában találkozott Descartes egy John Dury nevű skót lelkésszel, aki a szkepticizmust a millenarizmus szellemében bibliai próféciákra és beteljesülésekre hivatkozva igyekezett cáfolni. Descartes számára ez kétségkívül nem volt eléggé szilárd alapzat, mert – a beszámoló szerint – „minden dolog bizonytalanságát”²⁸⁴ vetette föl Dury ellenében.²⁸⁵ Ez a beszámoló az első egyértelmű tanújele annak, hogy a szkepticizmus mint olyan fölmerült problémaként Descartes horizontján, s mindjárt az első alkalommal – mint a bevezetőben láttuk, nem véletlenül – a vallási tudás lehetőségével kapcsolatban. Mindenfajta szkepticizmus közös kiindulópontja mármost a kétely, az akadémiai és a pürroni szkepticizmus közt választóvonalat a kétellyel illethető tudás körének eltérő terjedelme és az egész kételkedési folyamat végső céljának eltérő meghatározása jelent. Míg az előbbi bizonyosan tudhatónak látja a „semi sem tudható bizonyosan” állítást, és ezért teljességgel lehetségesnek gondolja a valószínűségi alapon művelt természettudományt mint célt, addig az utóbbi úgy véli, arra sincs alapunk, hogy a több vagy kevesebb valószínűség tekintetében különbséget tegyünk állítások között, mert már ahhoz is kritériumra volna szükségünk, amivel pedig éppenséggel nem rendelkezünk. Így a filozofálásnak nincs is afféle „végső” célja, amelyet elérvén befejezettnek nyilváníthatja tevékenységét, hanem „célja” a dogmatikus attitűddel való folyamatos szembehelyezkedés, s ezen a módon valamifajta lelki nyugalom biztosítása.

A kétely motívuma kétségkívül jelen van és fontos szerepet játszik az *Értekezésben*. A kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy vajon ugyanazon a módon van-e jelen, mint az érett metafizikai művekben, vagy pedig inkább csak a szkepticizmussal átítatott korabeli filozófiai nyelv tette elkerülhetetlenné alkalmazását, s ha az előbbi igaz, akkor vajon csak a „gyenge szellemek” megkímélése miatt nem alkalmazta Descartes itt a legmesszebb menő kételyt, vagy azért nem, mert a megalapozásnak ekkor még más stratégiája lebegett a szeme előtt, mint a későbbi művekben. Hogy a „köznyelvi” kétely jelen van, s hogy Montaigne írásaiból

²⁸³ Charron esetleges hatását illetően lásd G. Rodis-Lewis: Descartes et Charron, in Rodis-Lewis: *Le développement*, 107–112.

²⁸⁴ „[...] megokoltam, miért kételkedem sok olyan dologban, amelyet mások biztosnak tartanak [...]” – írja az *Értekezés* harmadik részében (AT VI, 30).

²⁸⁵ Samuel Hartlib beszámolóját idézi R. Popkin: *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden, Brill, 1992, 95–96, ill. Gaukroger: *Descartes*, 304.

származtatható, senki által meg nem kérdőjelezett tény. Montaigne-t Descartes minden bizonnyal már La Flèche óta ismeri, valószínűleg J.-P. Camus, belley-i püspök közvetítésével, akinek műveit Descartes valószínűleg szintén olvasta.²⁸⁶ Ez a fajta kétely uralja az *Értekezés* első részében a tudományokkal kapcsolatos nehézségek felsorolását. A számtalan Montaigne-referencia közül, amely az egész *Értekezés*ben található, a legfigyelemreméltóbb egy olyan megfogalmazás, amely – legalábbis a későbbi művekben – a kétely hiperbolizálásának a tartozéka. „[M] ajdnem hamisnak tartottam mindent, ami csak valószínű.”²⁸⁷; „[J]e réputeis presque pour faux tout ce qui n’était que vraisemblable.”²⁸⁸

Majd az élesebb megfogalmazás a negyedik rész elején:

Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem mint feltétlenül hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedhetem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan.²⁸⁹

[...] je pensais qu’il fallait que je fisse tout le contraire, et que je retasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre dout [...].²⁹⁰

Montaigne az *Esszék* első könyvében a következőket írja: „ostoba elbizakodottság megvetően hamisnak bélyegezni mindent, ami nekünk nem tűnik valószínűnek”.²⁹¹ Montaigne azok ellen fordul, akik – például tagadva a csodákat – „az isteni akaratot [...] a mi felfogóképeességünk mértékére süllyesztenék”. J.-P. Camus Montaigne-t földidézve azok ellen a „katolikus szabadgondolkodók” ellen fordul, akik „hamisként ítélik el és vetik el mindazt, ami nem valószínű”.²⁹²

Descartes attitűdje e források tekintetében az *Értekezés*ben összetett. Egyrészt magát a kölcsönzött mondatot átalakítja úgy, hogy a gondolat teljesen más összefüggésbe kerül: azt ítélve hamisnak, ami *csak valószínű*, egy átfogóbb, megismerésméleti összefüggésbe kerül az, ami korábban csak a vallási megismerés elméletére korlátozódott. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a vallásfilozófiai dimenzió eltűnt volna a mondatból, mert az átfogóbb éppenséggel magában

²⁸⁶ Vö. Rodis-Lewis: *Le développement*, 96–132. („Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes”, „Du doute vécu au doute suprême: ses limites dans le ‘Discours’”)

²⁸⁷ Descartes: *Értekezés*, 21.

²⁸⁸ AT VI, 8.

²⁸⁹ Descartes: *Értekezés*, 42.

²⁹⁰ AT VI, 31.

²⁹¹ Montaigne: *Esszék* I., ford. Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 2001, 233. (A fordítást módosítottam.)

²⁹² Camus, Jean-Pierre: *Diversitez* 1614, VII, 856. Camus-ról és esetlegesen a Descartes által is olvasott műveiről lásd Rodis-Lewis: *Le développement*, 11–35. („Descartes et les mathématiques au collège. Sur une lecture possible de J.-P. Camus.”)

foglalja a speciálisat. A vallásfilozófia síkján azonban ez a fordulat nem a legszerencsésebben hangzik, hiszen a valószínűségben való szkeptikus színezetű megnyugvás éppenséggel az ellenreformáció stratégiája a reformátorokkal szemben. De Descartes az így átalakított mondat értékelésében is eltér forrásaitól. Az első előfordulásnál a „majdnem” módosítószó még distanciát teremt Descartes és a földézett radikális állásfoglalás között, mintha csak egy fejlődési út első állomását jelezné. A negyedik részbeli második előfordulás azonban már teljességgel magáévá teszi a hiperbolikus kétely álláspontját: „el kell vetnem mint feltétlenül hamisat”. Vagyis itt, ahol már nem egyfajta filozófia- és tudománytörténeti érvelés szolgál kiindulópontul, hanem a Montaigne által is legközvetlenebbnek, sőt egyedülinek tartott megismerési forrás, ahol az érzékeink által adott ismeretek egymásnak ellentmondó volta a gondolatmenetet a fő megismerésméleti és metafizikai problémafeltevés felé vezeti, Descartes egyrészt a kétely hatókörét illetően radikálisabb álláspontot képvisel, mint Montaigne és Camus, másrészt ennek megfelelően célja is más, mint az övék: nem megnyugvás az érzékek által adott és a megismerő én által formált ismeretek *valószínűségében* – ami épp annyira kizárja a valószínűtlen elvetését, mint a teljes bizonyosság elérését –, hanem éppenséggel a *teljes bizonyosság* elérése. Az Istentől való függésnek is más módját dolgozza ki Descartes, nem a valószínűtlennek látszó, a kontingencia szférájába tartozó egyedi események lehetőségéhez való ragaszkodást. Az Istentől való függés, a megismerés területén megmutatkozó transzcendencia, a szükségszerű igazságoknak az isteni akarathoz való hozzárendelését jelenti, amint ezt az 1630-as, Mersenne-nel folytatott levelezés mutatja. A descartes-i kételkedés céljának a „szkeptikusokétól” való eltérését mindkét stádiumban, az első és a harmadik részben egyaránt megfigyelhetjük.

Legfőbb célom mindig az volt, hogy megtanuljam az igazat megkülönböztetni a hamistól avégből, hogy tisztán lássak cselekvéseimben, és biztossággal haladjak előre ebben az életben.²⁹³

Minden dologban különösen arra ügyeltem, ami gyanússá teheti, s nekünk tévedésre adhat alkalmat, s így ez idő alatt gyökeresen kitéptem elméből mindazokat a tévedéseket, amelyek azelőtt belélopódtak. Ezzel nem a szkeptikusokat akartam utánozni, akik csak azért kételkednek, hogy kételkedjenek, s úgy tesznek, mintha mindig határozatlanok volnának. Ellenkezőleg, minden szándékom csak a bizonyosságra irányult, hogy eltakarítva a laza földet és a homokot, sziklára vagy agyagföldre bukkanjak.²⁹⁴

²⁹³ Descartes: *Értekezés*, 22. sk.

²⁹⁴ Uo., 40.

A homok és szikla ellentétpárja része annak az építkezésmetaforának, amelynek használata legalább annyira jellemzi Descartes műveit, mint a látásmetafora. Az első rész erre az ellentétpárra építve adja meg az *Értekezés* filozófiai programját.

Különös örööm telt a matematikában érvelésének bizonyossága és evidenciája miatt. Igazi hasznát azonban még nem ismertem föl. Azt gondoltam, hogy csak a mechanikai mesterségek kiszolgálója, s ezért csodálkoztam, hogy noha alapjai oly szilárdak és erősek, mégsem építettek reá valami magasabbat. Ezzel szemben a régi pogányok erkölcsről szóló írásait csak homokra és sárra épült palotákhoz hasonlítottam. Roppant magasra emelik az erényeket, becsebbnek láttatják minden világi dolognál, de nem tanítanak meg eléggé arra, hogyan ismerjük meg őket. Aminek pedig az erény szép nevét adják, gyakran nem egyéb, mint érzéketlenség vagy gőg, kétségbeesés vagy apagyilkosság.²⁹⁵

Az a program tehát, amelynek megvalósításában Descartes a „szkeptikusok” kételkedését választja módszertani segédeszközzül, a matematika érvelésének bizonyosságát és evidenciáját kívánja átvinni nemcsak a mechanikai tudományokra, amelyekre már korábban is alkalmazták, hanem az egész filozófiára, beleértve az etikát is. Bizonyos szempontból azonban ez a programmegjelölés is csak egy fejlődési állomásnak tűnik, és pedig a *Szabályok* időszakát fölelevenítő állomásnak. Már az 1630-as, az örök igazságok isteni megalapozásáról szóló Mersenne-levelekben arról olvasunk, hogy a metafizika érvei bizonyosság tekintetében fölülmúlják a geometria érveit is: „legalábbis azt gondolom, hogy megtaláltam azt a módot, ahogyan a metafizikai igazságokat evidensebben lehet bizonyítani, mint amilyenek a geometria bizonyításai”²⁹⁶. Vagyis míg a célt tekintve nincs okunk különösebb változást feltételezni Descartes gondolkodásában, addig az alapozást illetően nagyon is van: az alap mostantól kezdve a matematikáénál is mélyebben rejlik.

De vajon nem anakronisztikus-e az *Értekezés* kapcsán arról beszélni, hogy a metafizikai megalapozás mélyebben rejlik, mint a matematika, mikor ennek a tanításnak teljes kifejtésére csak az *Elmélkedések*ben kerül majd sor? Teljes kifejtésről beszélek, mert ahhoz hozzátartozik a kételkedés útjának valamennyi stációja is, beleértve az isteni mindenhatóságra, illetve az igen nagyhatalmú démonra épülő érveket, s a kétely általuk motivált végső kiterjesztését is. Ezzel szemben, J.-L. Marion – F. Alquiével egyetértésben – „faktumként” kezeli azt, hogy az *Értekezés* negyedik részében a kétely csak az érzéki megismerés tárgya-ira terjedhet ki.

²⁹⁵ Uo., 20, AT VI, 8.

²⁹⁶ AT I, 144

Az *Értekezés* és az *Elmélkedések* kontinuitáson alapuló összebékítése nem vesz figyelembe egy meglehetősen különbséget 1637 és 1641 között. Mert míg az *Elmélkedések* a *valde tenuis, et ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio*-t²⁹⁷, arra a szintre emeli, ahol már szükségképp be kell emelni a gondolatmenetbe egy Istent, aki mindent megtehet ('csaló Isten' néven ismeretes), valamint a *genius malignus* (gonosz szellem), addig az *Értekezés* annak fölemlítésére korlátozódik, hogy gyakran tévedünk. S a kétely két szintje közti különbség újra megjelenik akkor, amikor körvonalazzuk lehetséges működési területüket. Az egyik esetben a kétely az „itt és most”-ot, a logikai és matematikai igazságokat és valamennyi „külső” létezőt érinti, a másikon a kétely csak az érzéki ismeretek szokásos tévedhetőségét emeli ki, és semmi más. Így az *Értekezés* negyedik része nem vesz tudomást azokról a teoretikus körülményekről, amelyek egyedül alkalmasak arra, hogy az *Elmélkedéseket* a hiperbolikus, azaz metafizikai síkra helyezték.²⁹⁸

Már az eddig mondottak alapján is látható, hogy nem értek egyet Marion álláspontjával, s alapvetően elfogadom Rodis-Lewis kritikáját,²⁹⁹ aki arra hívja föl a figyelmet, hogy az *Értekezés* negyedik része a „morális bizonyossággal” szemben a „metafizikai bizonyosság” fogalmát is alkalmazza, amely éppenséggel a *Metaphysica dubitandi ratio* ellenpárja.³⁰⁰ Korábban bevezettük – szintén Rodis-Lewisre visszamenően – azt a terminológiai pontosítást, mely szerint az Istenre, illetve a gonosz szellemre vonatkoztatott kételkedést *suprema dubitatio*nak, „legmagasabb fokú kételkedésnek” nevezzük, s a „hiperbolikus kétely” kifejezést az egész módszertani kételkedésre kiterjesztjük, mert valamennyi kételkedésre indító okra érvényes, hogy az általuk generált kétely működési területén a pusztán valószínűség hamissággá fokozódik. Ez a hiperbolikus kétely mármint az *Értekezés*ben is megjelenik, éspedig, az *Elmélkedésekkel* ellentétben, már a kételkedés állomásainak fölsorolása *előtt*, voltaképp szinte motiválatlanul.

Minthogy azonban akkoriban csak az igazság kutatásának akartam élni, úgy gondoltam, hogy épp az ellenkezőt kell tennem: el kell vetnem, mint feltétlenül hamisat

²⁹⁷ Igen halovány, mondhatni, metafizikai ok a kételkedésre, AT VII, 36.

²⁹⁸ J.-L. Marion: *The Metaphysical Situation of the Discourse on Method*, in Moyal (ed.): *René Descartes*, 28–49, 30.

²⁹⁹ Lásd Rodis-Lewis: *Le développement*, 114, 3. l. Ehhez hozzá kell még tenni, hogy a logikai és a matematikai igazságok egy szintre helyezése legalábbis vitatható.

³⁰⁰ Amint ezt a – persze később keletkezett – értelmezés az *Alapelvek* francia kiadásában jól mutatja: „a bizonyosság másik fajtája [ti. a metafizikai] az, amikor semmiképp sem tartjuk lehetségesnek, hogy a dolog másképp legyen, mint ahogyan ítélünk róla. [...] Ez a bizonyosság pedig azon az igen-igen bizonyos metafizikai alapon nyugszik, mely szerint Isten feltétlenül jó s az egész igazság forrása.” AT IX-2, 323–324.

mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is kételkedhetem, hogy lássam, nem marad-e végül is valami a meggyőződésemben, ami teljesen kétségbevonhatatlan.³⁰¹

A kétely e hiperbolizálása az *Elmélkedések*ben a gonosz szellem révén bevezetett segédkonstrukció, amelyhez a gonosz szellem épp annyira hozzátartozik, mint a kételkedés kiterjesztése a matematika igazságaira az isteni mindenhatóság igénybevételével. S végül itt az alkalom, hogy megkezdjük amaz „első, annyira szokatlan s annyira metafizikai elmélkedések” földidézését a kételkedés kiterjesztésének itteni stációival.

[...] mivel érzékeink némelykor megcsalnak bennünket, föl akartam tenni, hogy semmi sem olyan, amilyennek érzékeink elképzeltetik velünk. S mivel vannak emberek, akik még a geometria legegyszerűbb tárgyaitra vonatkozóan is tévednek okoskodásaikban, és hamis következtetéseket vonnak le, azért – magamról is úgy ítélve, hogy éppúgy tévedhetek, mint bárki más – elvettem mint hamisat mindazokat az érveket, amelyeket azelőtt bizonyításoknak vettem. Végül pedig azt gondoltam, hogy ugyanazok a gondolatok, amelyeket ébrenlétünkben gondolunk, álmunkban is jelentkezhetnek, anélkül, hogy ebben az esetben csak egy is közülük igaz volna. Ezért elhatároztam, hogy fölteszem, mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei.³⁰²

Kétségtelen, hogy a módszertani kételkedés leírása – az *Elmélkedések*hez képest – elnagyolt, vázaltszerű, de az is kétségtelen, hogy van benne rend – más, mint az *Elmélkedések*ben –, s hogy nem csupán az érzéki ismeretek igazságigényét kérdőjelezi, majd tagadja meg benne Descartes. Csak három érveléssel van dolgunk, e három azonban – formálisan – elég a cél eléréséhez. Az első kettő a lehetséges állítások körét két részre osztja: az érzéki ismeretek és a geometriai alapú ismeretek osztályára, s miután e kettőről „kimutatta” kétséges voltukat, még egy harmadik, teljesen általánosnak szánt érvelést is kapunk. Az első érv átfogó jellegének jobb megértéséhez vissza kell emlékeznünk arra, hogy a képzelet a korai Descartes számára univerzális befogadó médium, amelyen mindennek át kell haladnia, ami az érzékek felől érkezik. A *Szabályok* kudarcba fulladt kísérlete még a matematikát is valamiképp a képzeletre akarta építeni. A második érv viszont tisztán a geometriára épülő tudományokra vonatkozik, bármennyire is ellentétben áll ezzel a ténnyel az a kezdetleges és aligha bizonyító erejű érv,³⁰³

³⁰¹ Descartes: *Értekezés*, 42.

³⁰² Uo., AT VI, 32.

³⁰³ „Cet argument suisait-il à Descartes? La question vaut d'être posée ...” Rodis-Lewis: *Le développement*, 114.

amely az *Elmélkedések* mindenható Istene helyén áll. Ám az érv céljára vonatkozóan minden kétségnek meg kell szűnnie, amint belegondolunk abba, hogy az „elvetni mint hamisat mindazokat az érveket (*raisons*), amelyeket azelőtt bizonyításoknak (*démonstrations*) vettem” kifejezéssor arra az imént idézett, első részbeli programmeghatározásra mutat vissza, ahol a matematika érvelésének (*raisons*) metafizika előtti bizonyosságáról és evidenciájáról van szó. Végül az álomargumentum funkciója itt nyilvánvalóan nem az, hogy az érzéki ismeretek egy bizonyos területét tegye kétségessé, mint a későbbi művekben, hanem teljesen átfogó igényű – „mindazok a dolgok” –, vagyis kiterjed mindkét korábbi osztályra, s még mindarra, ami netán kimaradt volna. Amennyire a második érv nincs arányban a levonhatni vélt konklúzióval, annyira várja a filozófiai tradícióban valamelyest járatos olvasó³⁰⁴ az e harmadik évrre adandó választ, amely néhány oldallal később meg is érkezik: „Mert, ha megesnék is, hogy valakinek álmában igen elkülönített ideája volna, mint például, hogy egy geometer valamilyen új bizonyítást találna, az álom miatt ez még igaz is lehetne.”³⁰⁵

Figyeljünk föl arra is, hogy ebben a példában újabb bizonyítékot kaptunk arra, hogy a keresett fundamentum megtalálása előtt a geometriát is kétségbe vontuk. Ám a második érv aránytalansága, s a harmadik évrre adandó válasz kézenfekvő volta tökéletesen érthetővé teszi, milyen módon próbálta Descartes egyrészt kimondani fő téziseit, másrészt mégis megkímélni az olvasót a saját – az olvasó – igazi „pürrhonikus válságától”.

A negyedik rész ezt követő fejtegetéseiben egy-egy bekezdésbe sűrítve találkozzunk a descartes-i metafizika fő téziseivel: a gondolkodó én létezése és testtől való függetlensége, a világos és elkülönített belátás mint igazságkritérium, Isten létezésének bizonyítása *a posteriori* és *a priori* érvek alapján s végül az igazságkritérium függése Isten jóságától. E fő téziseket Descartes itt – talán inkább a sűrítés követelményének való megfelelés miatt, semmint azért, mert még maga sem látja világosan az összefüggéseket – olyan formában tárja az olvasó elé, amellyel ő maga sincs megelégedve, ahogyan ezt levelezése tanúsítja.

Ami az Ön második ellenvetését illeti, tudniillik, hogy nem fejtettem ki eléggé hosszsan, honnan ismertem föl, hogy a lélek a testtől elkülönült szubsztancia, melynek természete kizárólag a gondolkodás – ez az egyetlen dolog, amely homályossá teszi Isten létezésének bizonyítását –, elismerem, hogy amit erről írt, nagyon is igaz, s az is igaz, hogy ettől Isten létezésére vonatkozó bizonyításom nehezen érthetővé válik. Ámde ezt a kérdést csak akkor tudnám megfelelőbben tárgyalni, ha részletesen kifej-

³⁰⁴ Vö. Platón: *Theaitétosz*, 90 bc.

³⁰⁵ Descartes: *Értekezés*, 51.

teném azt a hamisságot vagy bizonytalanságot, amely az érzékektől vagy a képzelettől függő ítéletekben van, hogy ezt követően ki tudjam mutatni, melyek azok, amelyek csak a tiszta értelemről függenek, s hogy ezek mennyire evidensek és bizonyosak. Ezt itt teljesen szándékosan, előzetes megfontolás alapján hagytam ki, elsősorban azért, mert a nép nyelvén írtam (*en langue vulgaire*), s attól félttem, hogy míg a gyenge szellemek kezdetben mohón magukévá teszik az általam bemutatott kételkedési módokat és előítéleteket, később már nem lesznek képesek ugyanazon a módon fölfogni az érveket, melyek arra hivatottak, hogy megszüntessem őket. Így aztán rossz útra vittem volna őket anélkül, hogy képes lennék újra a helyes irányba terelni őket. De vagy nyolc esztendővel ezelőtt írtam egy latin nyelvű tanulmányt a metafizika kezdeteiről (*un commencement de Métaphysique*), ahol mindezt elég hosszasan fejtegetem, s ha megjelenik majd e könyv latin változata, aminek előkészületei már folynak, oda azt beilleszthetném.³⁰⁶

Ez a levél több mindenről is kiválóan tanúskodik. Először is arról, hogy Descartes az egész *Értekezésben* épp azt tartja sikerületlennek, ami a legfontosabb mondanója lett volna: az eszes léleknek mint gondolkodó szubsztanciának a bemutatását, valamint ebből kiindulva Isten létezésének bizonyítását. Azt is állítja azonban, hogy e hiányosság nem abból fakad, hogy ő maga még nem látja tisztán e viszonylatokat – hiszen nagyon pontosan, az *Elmélkedések* második részének megfelelően utal arra, hogy mit kellett volna még hozzáfűznie ahhoz, amit írt –, hanem külsődleges okokra hivatkozik. Ráadásul azt is megjegyzi, hogy a részletesebb kifejtés nem terv csupán, hanem meg is valósult az 1629-es metafizikai kéziratban – amely azóta sem került elő. Azt is állítja, hogy az előkészületben lévő latin változatba kifejezetten bele is illeszti majd a megfelelő szöveget. Ez azonban, minden bizonnyal, csupán elszórt ígéret volt, hiszen a latin változat ténylegesen csak 1644-ben jelent meg, s az is nyilvánvaló kellett volna legyen Descartes számára, hogy egy hosszabb, különálló tanulmány beillesztése az *Értekezésbe* épp azokat az arányokat tette volna tönkre, amelyek megtartása a metafizikai sűrítmény elkészítését szükségessé tette. Nem meglepő tehát, hogy e helyett külön metafizikai tanulmány, éppenséggel az *Elmélkedések az első filozófiáról* lesz az a mű, amelyben Descartes beváltja ígéretét. De vajon milyen hibákra gondolhatott Descartes? Részben J.-L. Marion már többször idézett tanulmánya alapján próbálok erre a kérdésre választ találni. Idézzük föl legelőször a *cogito*-érv itteni megfogalmazását!

³⁰⁶ Mersenne-hez 1637 márciusában, AT I, 349–350.

De csakhamar láttam, hogy miközben így azt akartam gondolni, hogy minden hamis (*que tout était faux*), szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valaki. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság, *gondolkodom, tehát vagyok* (*Je pense, donc je suis*) olyan szilárd és olyan biztos (*assurée*), hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.³⁰⁷

Észrevettem, hogy ebben a tételben, *gondolkodom, tehát vagyok*, egyedül az győz meg róla, hogy az igazságot mondom, hogy nagyon világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt a következtetést vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindaz, amit egészen világosan és egészen elkülönítetten belátunk, igaz, és csak az okoz némi nehézséget, hogy fölismerjük, mely dolgok azok, amelyeket elkülönítetten fogunk fel.³⁰⁸

Marion abból a föltevésből indul ki, mely szerint „ha van [tulajdonképpen] metafizika [az *Értekezés*ben], akkor a kételkedésnek nem azon az útján jutunk el hozzá, amely *itt* rajzolódik ki”.³⁰⁹ Ezzel – a korábban mondottak alapján – egyetérthetünk, csak míg Marion úgy véli, azért nem, mert *itt* csak az érzéki ismereteket illetjük kétellyel, addig én úgy látom, hogy *mindent* kétellyel illetünk, csak éppen maguk az *itteni argumentumok* és *itteni elrendezésük* ezt nem kényszerítené ki. A kérdés az, miben tér el a *cogito*-érv itteni megfogalmazása az *Elmélkedések*-belitől. Nézetem szerint abban, hogy míg itt egy olyan állítással van dolgunk, amely explicit kapcsolatot teremt az én gondolkodása és létezése között, addig az 1641-es megfogalmazás csak a létezést állítja – „én vagyok, én létezem” (*ego sum, ego existo*) – ám ez állítás érvényességét az őt elgondoló gondolati aktus végrehajtásához köti.

Ebből az következik, hogy ez utóbbi esetben az *ego* létezését nem azáltal biztosítja, hogy azt a tételt gondolja el, amely egy objektivitásra képes állításban összekapcsolja a létezést és a gondolkodást, hanem azáltal, hogy ténylegesen elgondolja saját létezését mint gondolkodást – röviden, mint olyan tudatos gondolkodást, amely ténylegesen végrehajt egy performatív állítást.³¹⁰

³⁰⁷ Vagy, mint Marion utal rá, „ama filozófia első elvének, amelyet kerestem”. A francia eredeti mindkét lehetőséget megengedi: *le premier principe de la philosophie que je cherchais*. Descartes: *Értekezés*, 42. sk., AT VI, 32.

³⁰⁸ Descartes: *Értekezés*, 43, AT VI, 33.

³⁰⁹ Moyal (ed.): *René Descartes I.*, 38.

³¹⁰ Uo., 38–39. Itt most csak az 1637-es tétel elemzésére szorítkozom, nem vizsgálom, meggyőző-e Marion értelmezése az *Elmélkedések* gondolatmenetéről.

Az 1637-es megfogalmazás rögtön egy teljesen „bebiztosított” (*assuré*) alapelvet ad a kezünkbe, amely közvetlenül alkalmas következtetések levonására, például annak demonstrálására, hogy a világos és elkülönített belátás az egyedüli igazságkritérium. Ezzel szemben 1641-ben még e kritérium első, feltételes megfogalmazása is csak a „*cogito*” kimondására következő, harmadik elmélkedésben található, a végleges megfogalmazás pedig csak az ötödikben olvasható. Hasonlóképp, a szubsztancia fogalma csak a harmadik elmélkedésben jelenik egyáltalán meg, míg az *Értekezés* rögtön a tétel kimondása után megadja az ennek a szubsztancia státuszát is: „Ebből felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás [...]”³¹¹

Vagyis az *Értekezés* jól láthatóan igyekszik elkerülni azt a sajátos „lebegést”, bizonytalan állapotot, amelybe az *Elmélkedések* olvasója – mint majd látni fogjuk, nyilvánvaló terapeutikus cézzal – belekényszerül, s a „gyenge szellemek” megnyugtatóására épp attól a meditatív karaktertől fosztja meg az *Értekezés* metafizikai gondolatmenetét, amely a metafizika descartes-i fogalmának elengedhetetlen tartozéka.³¹² Talán hasonlóan értelmezhetjük a két istenfogalom eltérését is: az *Értekezés* istenfogalmát a „tökéletes létező” képze uralja, míg a végtelenség és a kauzalitás, az 1641-es istenfogalom döntő jegyei, teljesen háttérbe szorulnak. Egy 1637 márciusában valószínűleg Silhonthoz írott levél, miközben – mint Adam és Tannery mondja – nagy vonalakban úgy beszél az *Értekezés* hiányosságairól, mint az imént idézett Mersenne-levél, épp az ittenitől hangsúlyaiban eltérő istenfogalmat és a teljesen eltérő, meditatív olvasási módot emeli ki olyan feladatként, amelyet vagy a szerzőnek egy másik mű megírásával, vagy az olvasónak saját hozzájárulásával kell megoldania. Az is fontossá teszi ezt a levelet, hogy ebben az időszakban igen ritkán találunk utalást a *Szabályok* intuíciofogalmára, márpedig itt éppenséggel egyfajta intuitív ismeret a metafizikában elérendő cél.

Elismerem, hogy itt [...] nem fejtettem ki terjedelmesebben azokat az érveket, amelyek révén bizonyítani vélem, hogy semmi nincs a világon, ami önmagától evidensebb és bizonyosabb volna Isten és az emberi lélek létezésénél, hogy mindenki számára könnyen érthetővé tegyem őket. De nem mertem ezt megkísérelni, mert ehhez igen hosszasan kellett volna fejtegetnem a szkeptikusok legerősebb érveit, hogy láthatóvá váljon, hogy nincs egyetlen olyan materiális dolog sem, amelynek létezéséről biztosak lehetnénk, s hogy ugyanezen a módon hozzászoktassam az olvasót ahhoz, hogy gon-

³¹¹ Descartes: *Értekezés*, 43.

³¹² Ehhez hasonló érvelést találunk M. Riedel *Principium und Pronunciatum*. Descartes' *Ego-sum*-Argument und der Anfang der ersten Philosophie című tanulmányában, in *Kant-Studien* 97. évf., 1984, 1–16.

dolgozását elválassza az érzékekkel fölfogható dolgoktól. [...] Már csak azért is, hogy elég hosszan időzzünk ez elmélkedésnél, apránként fölépül bennünk az általában vett intellektuális természet (*la nature intellectuelle en general*) igen világos, s mondhatni, intuitív megismerése (*une connaissance tres-claire et intuitive*), azé a természeté, melynek ideája, ha határolatlanul (*sans limitation*) tekintjük, az, ami Istent jeleníti meg számunkra, míg ha határoltan (*limitée*) tekintjük, akkor egy angyal vagy emberi lélek megjelenítője. Mármint csak akkor érthetjük meg azt, amit később Isten létezéséről mondtam, ha ezzel kezdjük, amint ezt értésre adtam a 38. oldalon. [...] Ami pedig Önt illeti, uram, s azokat, akikben Önhöz hasonlóan a legtöbb van az intelligenciából, azt reméltem, hogy ha veszik a fáradságot s nemcsak végigolvassák, hanem a rendnek megfelelően elmélkednek ugyanazokról a dolgokról, amelyekről én elmélkedtem, s elég hosszan elidőznek minden egyes kérdésnél, hogy lássák, nem tévedtem-e, ugyanazokra a következtetésekre fognak jutni, mint én magam.³¹³

Az *Értekezés* legtalányosabb része a harmadik rész, amely Descartes néhány etikai fejtegetését tartalmazza „ideiglenes etika” (*morale par provision*) címen. Talányos, mert noha néhány ifjúkori töredék tartalmaz etikai tárgyú gondolatokat, ezek a gondolatok marginálisak, igazán csak a késői művek fényében válnak láthatóvá, míg a fő helyet kétségkívül a természetfilozófiai feladatok foglalják el. Másrészt sem a *Szabályok* első rétegének univerzális matematikája, sem a második réteg átfogó módszerideálja, de még az *Értekezés* módszerének alkalmazási területeit fölörölő levelek sem állítják, hogy az etikának a módszer alá kellene tartoznia.³¹⁴ Ezt erősíti meg a Burmannal folytatott beszélgetés ide vonatkozó részlete is:

A szerző nem saját jószántából írt etikát, hanem a nevelők és mások miatt kényszerült összeírni e szabályokat, mivel másként még azt mondhatnák, hogy [a szerzőnek] se vallása, se hite, s hogy módszere révén mindezeket föl akarja forgatni.³¹⁵

Ám mindez kétségkívül nem azt jelenti, hogy az etikával való foglalatzkodás mellékes volt Descartes számára, éppoly kevésbé, mint amennyire a Burmannak

³¹³ AT I, 353–354.

³¹⁴ Az egyetlen kivétel a rövid előszó, ahol a harmadik rész tartalmát Descartes úgy határozza meg, hogy „az erkölcsstan néhány fő szabálya, amelyet a szerző e módszerből levont” (*qu'il a tirée de cette méthode*). A „*tirer*” ige jelentése azonban elég átfogó ahhoz, hogy ne kelljen úgy érteni, hogy az erkölcsfilozófiát a módszer területeként fogja fel. E tekintetben egyetértek Gaukrogerrel, aki a következőképp foglal állást: „I cannot find any evidence in the Discours that the provisional morality was ‚to serve as a support for the attempt to integrate ethics into the physical science’, as one commentator has put it.” Gaukroger: *Descartes*, 308.

³¹⁵ AT V, 178.

tett vallomás sem bizonyítja, hogy nincs se vallása, se hite. Ellenkezőleg, inkább azt kell mondanunk, hogy Descartes állásfoglalásai a filozófia egészére vonatkozóan épp amellettt tanúskodnak, hogy számára az etika megalkotása valamiképp a legfőbb filozófiai célok közé tartozik.³¹⁶ Az *Alapelvek* latin és francia kiadásához írott bevezető levelek egyaránt világossá teszik ezt. Megelőlegezván a későbbieket, idézzük föl a Picot abbéhoz írt bevezető levél ismert sorait!

Így az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, az e törzsből kinövő ágai pedig az összes tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtekélyesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely, a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka.³¹⁷

Vagyis *végző soron* nincs fontosabb az etikánál, ám az odavezető út igen nehéz, s ezért, kényszerűen, úgyszólván *az út is céllá válik*. Alapvető jelentősége van annak, hogy a descartes-i filozófiára nem nyomja rá bélyegét az etikai orientáció, mint, mondjuk, a Spinozáéra. Ez minden bizonnyal összefüggésben van azzal, hogy Descartes – legalábbis az *Értekezés* megírásának időszakában – a természetfilozófia eredményeire épülő etikát erősen fizikalisztikusan gondolta el. Ezt implikálja a filozófia végső céljáról az *Értekezés* hatodik részében adott rövid eszmefuttatás.

Amikor azonban a fizikában eljutottam néhány általános fogalomhoz, s elkezdtem őket kipróbálni különböző partikuláris kérdésekben, [...] úgy véltem, nem szabad őket rejtegetnem, hacsak nem akarok nagyot véteni ama törvény ellen, amely arra kötelez bennünket, hogy tőlünk telhetően az emberek közös jólétén fáradozzunk. Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak, lehet találni olyan gyakorlati filozófiát, amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését, mint amennyire ismerjük mesterembereink különböző foglalkozásait, úgyhogy felhasználhatók mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk. Ez [...] lehetővé teszi, hogy minden fáradság nélkül élvezzük a föld gyümölcsseit és minden kényelmét [...] [Az egészség] két-

³¹⁶ „In dieser Haltung zeigt sich als wesentliche Komponente des Cartesianischen Weltbildes der Glaube an die Fähigkeit und an die Berechtigung – vielleicht sogar: an die Pflicht – der Vernunft, die Praxis zu bestimmen.” Röd: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München, C. H. Beck, 1982, 34.

³¹⁷ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 16.

ségkívül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy [...] ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában (*communement*) bölcsőbbekké és ügyesebbekké (*plus sage et plus habile*; az autorizált latin fordításban: *sapientiores et ingeniosiores*) teheti az embereket [...], azt csakis az orvostudományban kereshetjük.³¹⁸

Mintha még a morális értelmű bölcsesség is az orvostudomány módján volna elérhető, ám nem a hagyományos orvoslást értve ezen – teszi hozzá Descartes, hanem az általa javasolt, tehát a fizikára épített orvostudomány módján. Vagyis amikor azt tűzi ki célul, hogy „a természet urai és birtokosai” legyünk, akkor nemcsak a *külső* természet meghódítását tartja szem előtt, hanem azt is, hogy saját *belső* természetünk fölött – vagyis az eszes lélekkel szembenálló szenvedélyek fölött – is uralkodni tudjunk. E *belső* uralom megszerzésének legjobb módja pedig, végső soron, nem lehet más, mint a külső természet feletti uralom megszerzésének útja, a hidrosztatikán és mechanikán alapuló új természetfilozófia.³¹⁹ Talán ez az alapállás az oka annak, hogy A *lélek szenvedélyei* második bevezető levele azt a feladatot tűzi maga elé, hogy az affektusokat nem szónonként, nem is morálfilozófusként, hanem *en physicien* értelmezze.³²⁰

Kétséges, hogy valaha is kidolgozta-e Descartes ezt az etikát, de az bizonyos, hogy az *Értekezés* „ideiglenes etikája” nem a „végleges etika”. Nagyon helytelen volna azonban, ha ezen az alapon pusztán színlelés termékének tekintenénk, akár azért, mert ellentmondást foglalna magában, hogy nagyon is épít egyfajta sztoikus alapmagatartásra, miközben az első rész élesen elítéli az ókori erkölcsfilozófusok „homokra és sárra épült” büszke palotáit,³²¹ vagy mert egyszerűen konformista attitűdöt képvisel.³²² Ugyanis mindkét ellenvetés alapvetően elhibázottnak tűnik.

³¹⁸ Descartes: *Értekezés*, 68. sk.

³¹⁹ „Vor allem aber wird die Reform der Wissenschaft Konsequenzen für das Ideal einer rationalen Praxis als solches haben, sofern sie das Ziel, den Menschen zum Herrn der aussenmenschlichen wie der – sowohl physischen als auch psychophysischen – menschlichen Natur als vernünftig und mit vernünftigen Mitteln erreichbar zu rechtfertigen gestatten wird.” Röd: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, 35. A morálfilozófia orvostudományi modellálásával kapcsolatban alapvető Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1–2., Paris, Aubier, 1953, 19–20. fejezet, valamint G. Rodis-Lewis: *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1962, 52. skk.

³²⁰ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 67.

³²¹ Ez ellenvetés tárgyalását és meggyőző cáfolatát lásd Curley következő írásában: *Cohérence ou incohérence du Discours?*, in N. Grimaldi – J. L. Marion (eds.): *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1978, 19–40. Rodis-Lewis már magát az ellentmondás emlegetését is mesterkéltnek tartja: Rodis-Lewis: *Le développement*, 98, 3. lj.

³²² Hogy Gaukroger veszélyesen közel kerül ehhez az alternatívához, azt jelzi, hogy az „intellektuális biográfiájában” követett módszernek komoly korlátai vannak. E módszer ragyogóan alkalmas a

Az ellentmondás vádja könnyen elhárítható. Amit Descartes az első rész idézett, a matematika szilárd alapjait és az antik erkölcsfilozófia alap nélküliségét összevető bekezdésében mond, az semmiképp sem jelenti az antik erkölcsfilozófia teljes elvetését. Maga a metafora sem sugall ilyesmit, hiszen éppenséggel a „büszke palotát” *hiányolja* Descartes a matematika szilárd alapzata fölül, s amit egyértelműen elítél, az nem más és nem több, mint az erény olyan meghatározása, amely magában foglalhatja „az érzéketlenséget, a gőgöt, a kétségbeesést és az apagyilkosságot”. Azt már egy korai naplóbejegyzésben is láttuk, hogy Descartes-nak igen határozott elképzelése van az erény mibenlétéről, a szabad akarat szilárdságának tekintve azt. De az is kétségtelen, hogy Descartes nagyon világosan lát bizonyos eltéréseket a különböző antik erkölcsfilozófiai rendszerek között, amint ezt az Erzsébet hercegnőhöz írott 1645. augusztus-szeptemberi levelek mutatják, noha, persze, valószínűtlen, hogy a mai filozófiatörténész hajlamos volna magáévá tenni az ott alkalmazott osztályozásmódot.

Az ellentmondás vádjánál fontosabb a konformizmus vádja. E vád az első szabály megfogalmazásának néhány részletéhez kapcsolódik.

Az első [szabály] az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magam, azokhoz, amelyeket a legjózanabb emberek (*les mieux sensés*), akikkel majd érintkeznem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben. [...] Több, egyformán elfogadott vélemény közül pedig csak a legmérsékeltebbeket választottam, egyrészt azért, mert gyakorlati szempontból mindig ezek a legkényelmesebbek és valószínűleg a legjobbak is – a szélsőségek rendszerint rosszak –, másrészt pedig azért, hogy – ha tévednék – ne térjek le annyira az igaz útról, mint-ha az egyik szélsőséget választottam volna, holott a másikat kellett volna követnem.³²³

tág értelemben vett természetfilozófiai vizsgálódások rekonstrukciójára, de vagy kissé földhözragadtak, vagy redukcionistaának bizonyul a tág értelemben vett morális kérdések tárgyalásakor, mint amilyen az álmok kérdése vagy épp az ideiglenes etika. Úgy véli, hogy ez utóbbi „igazi tétje az egyháznak a kopernikanizmushoz való hozzáállása”. Ez *részben* biztosan igaz, amennyiben ez nyilvánvalóan olyan kérdés, amelyben morálisan (is) értelmezhető választás előtt állt Descartes. Ezen a módon azonban egyrészt az egész ideiglenes etikát az első szabályra, annak is az első mondatára, s annak is egy elemére, az egyházra redukáljuk. Hogy ez mennyire megengedhetetlen, az a következőkből remélhetőleg kiderül. Egy dolog miatt azonban a kopernikanizmus kérdése mégis fontosabb, mint egy akármilyen más, morális probléma, mondjuk, a szolgálólányokhoz s a tőlük születő gyermekekhez való viszony kérdése. Itt ugyanis az a határ mosódik el a teória és a praxis szférája közt, amelyre Descartes-nak szüksége van ahhoz, hogy a követendő teoretikus ill. praktikus attitűdöt egymás ellentétéként mutathassa be.

³²³ Descartes: *Értekezés*, 35.

Ezek a sorok – első pillantásra – kétségkívül „konformista” attitűdöt sugallnak, amennyiben elítélik az etika – hegeli értelemben vett – „szubsztanciális” alapzatától való eltérést. Ezzel kapcsolatban három dolgot kell valamelyes részletességgel kifejteni. Az első az *ideiglenesség* kontextusának hangsúlyozása, a második a konformitás „metaelméleti” szintre emelése és ezzel rehabilitációja, a harmadik pedig ugyanezen szabály további gondolatmeneteinek fölidézése, amelyekben a „szélsőség” és ebből következően a „mérséklet” fogalmának igen sajátos, konformistának semmi szín alatt sem nevezhető értelmezését találjuk.

Ideiglenesség. E harmadik rész indító mondatai alkotják a sajátos descartes-i építkezésmetafora legszebb megfogalmazását:

Ha újra föl akarjuk építeni a házat, amelyben lakunk, nem elég, hogy lebontjuk, hogy építőanyagról és építőmesterekről gondoskodunk (*faire provision de matériaux et d'architectes*), vagy magunk gyakoroljuk magunkat az építés mesterségében, továbbá, hogy gondosan megrajzoltuk a ház tervét. Másik házról is kell *gondoskodnunk* (*il faut aussi s'être pourvu de quelque autre*), amelyben kényelmesen ellakhatunk az alatt az idő alatt, amíg amazon dolgoznak. Így én is, hogy addig se maradjak határozatlan a cselekedeteimben, amíg az ész kényszere folytán az vagyok ítéleteimben, s ez idő alatt is a legboldogabban élhessek, bizonyos ideiglenes erkölccsant (*moral par provision*) alkottam magamnak, amely csak három vagy négy vezérelvből állt.³²⁴

A francia eredetiből fölidézett részletek világossá teszik, hogy mennyire óvatosan kell bánni az „ideiglenes” jelzővel. Hiszen az erkölccsant itt épp abban az értelemben „provizórikus”, amelyben az építőanyag, az építőmester s a másik ház is az. Vagyis *kettős értelemben*. Mert amíg az a ház, amelyben az új elkészültéig lakunk – legalábbis a mi bentlakásunkat illetően – *ideiglenes*, vagyis meg lehet tőle különböztetni egy *végleges* állapotot, amikor már az új, az ideiglenestől különböző épületben lakunk, addig az építőmester és az építőanyag már aligha tekinthető ebben az értelemben ideiglenesnek. Az ő provizórikus voltuk legfeljebb abban állhat, hogy az építkezés végére, úgyszólván, egy közös rendszer – aktív, illetve passzív – alkotórészeivé válnak. Az erkölccsant illetően ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy olyan szabályokról van szó, amelyek „ideiglenessége” nem feltétlenül azt jelenti, hogy várható egy tőlük teljesen különböző, végleges szabályrendszer megalkotása, hanem azt, hogy akár megváltoznak, akár nem, az összefüggésük egymással és a többi „építőanyaggal” – lásd alapzat – megváltozik. Nem különálló, külsődlegesnek tetsző szabályok lesznek, hanem egy átfogó rendszer részei. Ebből a perspektívából érthető meg, hogy a későbbi

³²⁴ Uo.

megfogalmazásokban – Erzsébet-levelek, *A lélek szenvedélyei* – bizonyos elemek megmaradnak, mások eltűnnek, ismét mások pedig módosulnak. Viszont a konformizmusvád összefüggésében ez azzal jár, hogy maga a konformista attitűd is – ha egyáltalán van – elvileg ki van téve annak, hogy a rendszer fölépülésekor megváltozik. Vagyis a provizórikus konformizmus deklarálása a legrosszabb taktika volt, amelyet Descartes választhatott, ha komolyan vesszük azt, amit Burmannak mondott. Ha hallgatott volna a morál kérdéseiről, s a konformitás magától értetődőségét sugallta volna, közelebb jutott volna ehhez a célhoz. Az *Értekezés* fogadtatása egyértelműen mutatja, hogy a figyelmesen olvasó kortársak éppen nem konformizmust láttak az első szabályban, s hogy Descartes igen kevésbé meggyőzően tud csak érvelni konformitása mellett, amint ezt a Mersenne-hez 1637. április 27-én írott levélben látjuk.

Végezetül azokat illetően, akik azt kérdezték Öntől, milyen vallású vagyok, nos, ha figyelmesen olvasták volna azt, amit a 29. oldalon írok – hogy tudniillik nem gondoltam volna, hogy akár csak egy pillanatig is be kell érnem mások véleményével, ha nem tűztem volna célul magam elé, hogy alkalmazni fogom saját ítélőképességemet megvizsgálásukra, amint eljön a megfelelő idő –, látnák, hogy nem vonható le az a következtetés az írásomból, hogy a hitetleneknek meg kell maradniuk szüleik vallásában.³²⁵

A kérdezők a követendő vallásra vonatkozó teljesen formális meghatározásból – „melyre gyermekkorom óta oktattak” – következtetnek arra, hogy – ha egyszer „konformizmus” – akkor annak is meg kell maradnia vallásában, aki nem az ő vallásukban van. Descartes itt a más vallásokkal szembeni tolerancia implicit vádját súlyosabbnak tartja, mint a morális nézetek felforgatóját, s ezért a lehető legegységesebben kimondja, hogy csak azzal a feltétellel fogad el bármilyen, a szocializáció során elsajátított morális nézetet, hogy fenntartja magának a jogot e nézetek folyamatos felülvizsgálatára. Ezzel – akarva-akaratlan – azt a fenntartást fogalmazza meg, amelynek érvényesülése nélkül ma már aligha beszélhetnénk moralitásról, teljesen függetlenül attól, hogy a szabad akarat teológiai-metafizikai tanítására építjük-e vagy sem. A kontextushoz való hűség kedvéért ehhez hozzá kell fűzni, hogy Descartes egyáltalán nem tiltakozik az ellenvetésben implicit módon benne rejlő előfeltevés ellen, miszerint az ő vallásuk az – természetesen a descartes-i értelmezésben –, amely felé a hitetleneket kormánoznunk kellene.

A *konformizmusnak* – teljesen félretéve azt a rejtett értékítéletet, amely a konformizmusvádban benne rejlik – lehet „metaelméleti” jelentőséget tulajdo-

³²⁵ AT I, 367.

nítani, azaz olyan jelentőséget, amely független attól a speciális elméleti kontextustól, amelyben fölbukkan. Bármennyire forradalmi újító is valaki egy meghatározott területen, ha *ahhoz* a területhez tartozó *újítónak*, nem pedig egy új terület megalkotójának akar tűnni, elengedhetetlen az a munkafázis, amelyben elsajátítja annak a területnek a magától értetődő kérdésfeltevéseit, válaszkísérleteit, munkamódszereit. Ez a szakasz nagyon is tekinthető kényszerű konformizmusnak, a szó teljesen semleges értelmében. Descartes, például, La Flèche-ben konformista volt – ebben az értelemben – a matematikában, a Beeckmannal való bredai kapcsolat idején a mikromechanikával való foglalatosskodásának van egy konformista aspektusa, noha a matematika alkalmazása benne már az újító aspektust is felszínre juttatja. A metafizikában a *Le monde* írásakor még aligha lépett túl a konformista fázison, míg az etika terén a konformizmus időszakának végét az *Értekezés* „ideiglenes” erkölcstana jelzi. Az elsajátítandó kérdésfeltevések, válaszkísérletek, munkamódszerek itt két forrásból származhattak: egyrészt a keresztény morál La Flèche-ben elsajátított kazuisztikus alakjából, másrészt a Montaigne és Charron műveivel való intenzív, habár általa alig dokumentált foglalatosskodásból.³²⁶

A harmadik kifejtendő dolog a konformizmusvád kapcsán az, hogy az első szabály értelmezésekor Descartes alig félreérthető megfogalmazásokat használ nagyon nem konformista gondolatok kifejezésére. „Mivel ugyanis ez időtől fogva saját nézeteimet nem vettem semmibe, mert hiszen valamennyit újra vizsgálatnak akartam alávetni, biztos voltam abban, hogy nem tehetek jobbat, mint hogy a legjózanabb emberek véleményét kövessem.”³²⁷

Ezt a különös állásfoglalást aligha lehet másként érteni, mint hogy nézeteim igazi *elsajátítása* azt jelenti, hogy bármilyen forrásból származzanak is, ha felelőséget akarok vállalni értük s következményeikért, akkor most nekem magamnak át kell vennem, ellenőriznem kell őket, különösen akkor, tehetjük hozzá, ha

³²⁶ Az *Értekezés* szövegének jelentős részében könnyen kimutatható a Montaigne-hatás. Lásd E. Gilson kommentált kiadását, valamint L. Brunschvicg: *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945. Az első szabály megfogalmazása csaknem szó szerint megtalálható Charronnál, de hasonló megfogalmazások találhatók Montaigne-nél és Guez de Balzacnál is. És a leginkább karteziánusnak tekintett morálfilozófiai tézis, az erénynek az elhatározás szilárdságával való megfeleltetése, szintén megtalálható Charronnál. Rodis-Levis nyomán elmondhatjuk: sem az, hogy az Erzsébet-levelekben Descartes magának tulajdonítja az elsőséget e kérdésben, sem pedig az, hogy az *Értekezés* harmadik részében a szkeptikusokról azt olvassuk, hogy „úgy tesznek, mintha mindig határozatlanok volnának”, „nem zárja ki, hogy reminiscenciákra bukkanjunk Charronnál, aki az „erényben” (etimologikusan) mindig benne látja az „erőt”, s gyakran hangsúlyozza »a lélek« elhatározottságát és szilárdságát’ (*la résolution et fermeté d’âme*), amelyet olykor nemeslelkűségnek (*générosité*) is nevez”. Rodis-Lewis: *Le développement*, 110.

³²⁷ Descartes: *Értekezés*, 35; AT VI, 23.

a morálra vonatkozó, vagyis a gyakorlati életben, cselekedetek irányítására szolgáló véleményekről van szó. A minta újra a „legjózanabb ember”, amely egyértelműen a „józan ész” kiművelésének átfogó programjára utal (*le bon sens – les mieux sensés*). Ez azt jelenti, hogy nem általában véve a legjózanabbakról van szó, hanem azokról, akik a sajátos descartes-i program megvalósításában a leginkább előrehaladtak. Az „ideiglenes” morálnak tehát nincsen olyan külső mércéje, amelyhez konformistán alkalmazkodnia kellene, hanem a mérce ugyanaz, mint ami az általános filozófiai programban.

A konformista felszín mögötti, nyugtalanítóan nem konformista háttér legfrappánsabb megnyilvánulása a szélsőségeket elítélő, legelsőként idézett szövegrész közvetlen folytatása, amelyben megtudjuk, mit kell szélsőségen értenünk.

Különösképpen a szélsőségek közé számítottam mindazokat az ígéreteket, amelyek némileg szabadságunkban korlátoznak bennünket. nem mintha helyteleníteném azokat a törvényeket, amelyek a gyenge szellemű emberek állhatatlanságának ellensúlyozására megengedik, hogy ha valamely erkölcsileg jó vagy közömbös célunk van, vagy akár a kereskedelem biztonsága (*sureté de commerce*) érdekében is, fogadalmakat tegyünk vagy megállapodásokat kössünk, amelyeket azután meg kell tartani. Minthogy azonban azt láttam, hogy a világon semmi sem marad mindig ugyanabban az állapotban, s minthogy továbbá a magam részéről mindinkább tökéletesíteni akartam ítéleteimet, nem pedig rosszabbá tenni, ezért nagyot vétettem volna, úgy gondolom, a józan ész ellen, ha azért, mert most helyeselek valamit, arra kötelezem magam, hogy jónak tartom majd később is, amikor talán már nem lesz az, vagy én nem tartom annak.³²⁸

Ha kicsit is belegondolunk, láthatjuk, hogy itt egy igen frivol eszmefuttatással van dolgunk. A római jog egyik alapelve, hogy *pacta sunt servanda*, azaz a szerződéseket meg kell tartani. A társadalomfilozófia épp ekkortájt kiépülőben lévő 17. századi tradíciója, mely a társadalmak eredetét és berendezkedését a társadalmi szerződés modellje révén próbálja értelmezni, amennyiben a természeti állapotból a polgári állapotba való átmenetet egy szerződéshez köti, kardinális jelentőséget tulajdonít ennek az elvnek, melynek megsértésével újra a természeti állapotba kerülnénk. Ha földézzük az *Értekezés* második részének azt a hosszú fejtegetését, amelyben Descartes még a leghalványabb gyanút is el akarja hárítani magától, hogy nézetei általános fölforgatását a társadalom berendezke-

³²⁸ Descartes: *Értekezés*, 35–37; AT VI, 24.

désére is ki akarja terjeszteni,³²⁹ akkor vagy azt kell gondolnunk, hogy Descartes nem volt tisztában harmadik részbeli állítása súlyával – ami egy jogi *baccalaureatus* után már kevésbé valószínű –, vagy azt, hogy Descartes őszinteségének kérdését árnyaltabban kell vizsgálnunk, s talán eleve másként kell megítélnünk akkor, ha vallási kérdésekről van szó, mint akkor, ha a társadalom berendezkedéséről.

A fogadalmak, illetve eskük megítélése nem kevésbé kényes kérdés, mint a szerződések ügye. Az ateizmus általánosan elfogadott következményének számított a 17. században az, hogy az ateista esküjét, fogadalmát nem lehet komolyan venni, hiszen nem áll mögötte olyan autoritás, amely az eskü betartását garantálná. Descartes azonban ismét a józan észre utal, mint arra a normára, amelyre elsősorban tekintenie kell, s ebben a szellemben lehetségesnek mondja akár még a fogadalmak megszegését is. Újra fölmerülhet tehát az őszinteség kérdése, ám úgy vélem, van ennél filozófiailag termékenyebb megközelítés is. Mint már a bevezetőben tettem, úgy most is azt javaslom, hogy ne Descartes pszichológiai alkatát kutassuk, hanem lássuk be, hogy minél élelmélyebb és minél következetesebb gondolkodó volt, annál nehezebben tudott ellentmondások nélkül összeilleszteni két gondolkodási trendet, melyek különböző forrásból fakadtak ugyan, de egyformán hatalmukba akarták keríteni gondolkodását. Egyrészt arra az összetett hagyományra kell gondolnunk, amely magában foglalja a jezsuita szellemben elmélyült vallásosságot, a hit értelem általi kimunkálásának igényét mint személyes törekvést, s az univerzum meglehetősen hierarchizált felfogását mint világértelmezési keretet. Ez utóbbit a születési előjogok és kötelességek megkérdőjelezetlen érvényessége általában, s az egyházi és politikai hatalom legitimációjának „fölülről” eredeztetése jellemzi. Ezzel az egész összetett hagyománnyal szemben ott áll a mikrokorpuszkuális természetfilozófia, amely a matematika új eredményeivel egybefonódva a világ újraalkotásának lehetőségét kínálta (nem véletlen az új világ teremtése mint vezérgondolat a *Le monde*-ban és az *Értekezés* ötödik részében). Bármennyire lehetségesnek tartotta is Descartes bizonyos szentségek mechanisztikus magyarázatát – mint az Arnauld-féle ellenvetésekre adott válaszában –, ez a két gondolkodási lehetőség nem építhető össze egymással –, s ahol úgy tűnik, hogy igen, annál rosszabb mindkettőnek. Ha valaki egyikről sem akar lemondani, akkor valamennyire is jó lelkiismerettel egyetlen dolgot tehet, bár azt is csak ideig-óráig: kijelenteni, hogy itt két beszédmódról van szó, amelyeket egy *honnête homme* nem kever össze.

³²⁹ Uo., 27. Különösen a következő részlet érdemel figyelmet: „ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkületű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottá a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újítsáson törik a fejüket. S ha tudnám, hogy ez az írás a legcsekélyebbet is tartalmazza, amiért engem ilyen örültséggel lehetne meggyanúsítani, nagyon sajnálnám, hogy megengedtem közreadását.”

A jó megcselekvését (*le bien faire*), amiről beszélek, nem értelmezhetjük a teológia szókinsével, amely a kegyelemről beszél, hanem kizárólag az erkölcs- és a természet-filozófia szókinsével, amely nem veszi tekintetbe ezt a kegyelmet. Vagyis ennyiben engem nem illethetnek a pelagianizmus vádjával. Éppoly kevésbé, mint ha azt mondanám, hogy egyedül a józan észre van szükség ahhoz, hogy *honnête homme*-ok legyünk, nem lehetne azt az ellenvetést tenni, hogy megfelelő neműek kell, hogy legyünk, mely megkülönböztet bennünket a nőktől, mert ez egyáltalán nem tartozik a kérdéshez. Ugyanúgy, mint amikor azt mondom, hogy valószínű – tudniillik az emberi ész szerint –, hogy a világ olyanná teremtett, amilyenné teremtetnie kellett, ezzel még egyáltalán nem tagadom, hogy a hit révén bizonyos, hogy tökéletes.³³⁰

A második vezérelvet az „elhatározottság szabályának” lehet nevezni, arra utalva ezzel, hogy *formálisan* ugyanannak az attitűdnek a követelményéről van szó, amely Descartes morálfilozófiai gondolkodását az ifjúkori töredéktől kezdve a *générosité* fogalmának az utolsó műben történő elemzéséig folyamatosan meghatározza. A tartalmi meghatározás tekintetében, persze, óriási különbség van aközött, ahogyan az *Értekezés* kifejezetten szembeállítja a valószínűség elfogadásának gyakorlati lehetőségét és teoretikus lehetetlenségét, míg majd az 1645-ös Erzsébet-levelek az elhatározottságot egyértelműen az észhez kötik. Itt tehát ellentétben áll egymással a hiperbolizált kétellyel jellemezhető magatartás, amelyet az *Értekezés* szerint az elméletben követnünk kell – hamisnak tekinteni és elvetni mindent, ami csak kétellyel illethető –, és az, amelyet a gyakorlati életben kell magunkévá tennünk. „Második vezérelvem az volt, hogy a lehető legszilárdabb és legelhatározottabb legyek cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan kövessem a legkétségesebb nézeteket is, ha már egyszer elhatároztam magamat, mintha a legbiztosabbak volnának.”³³¹

Amint erre W. Röd nyomatékosan felhívja a figyelmet³³², a *teoretikus* észhasználat elvetése a gyakorlat szférájában semmiképp sem jelent az ész gyakorlati funkcióját teljességgel tagadó decizionizmust. Ehelyett éppenséggel arról van szó, hogy még a gyakorlati döntési szituációkban is, amelyek jellemzője az, hogy a körülményeket s a meghatározó ok-okozati összefüggéseket csak igen részlegesen ismerjük, ennek ellenére biztosítani kell a racionalitás minimumát, amely abban áll, hogy nem szolgáltatjuk ki magunkat szenvedélyeink pillanatról pillanatra változó ítéleteinek, hanem megpróbálunk az egyes pillanatokon átvélni a folyamatosságot adni a cselekedeteknek, még ha ez a folyamatosság nem a teoretikus ész evidens belátásán alapul is. E folyamatosságot ilyen körülmények

³³⁰ Mersenne-hez 1637. április 27-én, AT I, 366–367.

³³¹ Descartes: *Értekezés*, 37.

³³² Röd: *Descartes*, 37. skk.

között, például, éppenséggel azok az instanciák lehetnek hivatva biztosítani, amelyeket az első szabály első mondata sorol föl.

A harmadik vezérelv egyebek mellett azért oly fontos, mert általa és az ötödik rész egyes fejtegetései által érthetőbbé tehető az, amit a descartes-i ambivalenciáról a korábbiakban mondtunk.

Harmadik vezérelvem az volt, hogy mindig sokkal inkább magamat igyekezzem legyőzni, mintsem a sorsot (*fortune*), inkább kívánságaimat változtassam meg, mint a világ rendjét. S általában ahhoz a hithez szoktam, hogy csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban, úgyhogy ha a külső dolgokra nézve megtettünk mindent, ami tőlünk telt, akkor mindaz, ami hiányzik a sikerhez, számunkra teljesen lehetetlen.³³³

Olyan vezérelvről van szó, amely egy centrális jelentőségű sztoikus tanítást fogalmaz meg, aminek megfelelően számtalan lehetséges forrásra lehet utalni. Az a kérdés is fölmerülhet, hogy hogyan függ össze karteziánus etika és metafizika annak kapcsán, hogy mindkettőben fontos szerepet játszik a gondolkodás elsőbbsége és függetlensége. Én a következőkben azonban egy harmadik kérdéssel fogok inkább foglalkozni, a „világ rendje” kifejezés hátterével. Descartes korában alapvetően háromféleképp lehet gondolkodni a világrend forrásáról. Lehet voltaképpen sztoikus értelemben szükségszerűen érvényesülő fátumnak gondolni, lehet a keresztény felfogás szerint egy személyes Isten gondviselésének tekinteni, s végül a világnak az a természetfilozófiai leírása, amely egy hidrosztatikus-mechanikus rendszerként értelmezi azt, mind önállóan, mind valamelyik másik opció értelmezőjeként is fölléphet. Descartes itt nem beszél a gondviselésről – ami persze semmiképp sem jelenti azt, hogy nem hitt benne –, ám annál inkább a sztoikus bölcsről. „Azt hiszem, főleg ebben állott ama filozófusok titka, akik hajdan ki tudták vonni magukat a sors hatalma alól, s isteneikkel versengtek – fájdalomai és szegénységük ellenére is.”³³⁴

Újabb kínálkozó párhuzamként metafizika és etika között azt olvassuk, hogy ez állapot eléréséhez „hosszú gyakorlatra (*un long exercice*), sokszor megismételt elmélkedésre (*une méditation souvent réitérée*) van szükség”. Ám még ennél is fontosabb az, hogy milyen módon írja le ennek a bölcs embernek a lelki alkatát Descartes.

Ha, amint mondani szokták, a szükségből erényt csinálunk, akkor éppúgy nem kívánjuk, hogy egészségesek legyünk, amikor betegek vagyunk, hogy szabadok legyünk, amikor fogságban vagyunk, mint ahogyan nem kívánjuk, hogy testünk olyan elpusz-

³³³ Descartes: *Értekezés*, 38.

³³⁴ Uo., 38.

títhatatlan anyagból legyen, mint a gyémánt, vagy hogy szárnyaink legyenek, mint a madaraknak.³³⁵

G. Rodis-Lewis utalása nyomán³³⁶ Descartes álláspontjának jellemzésére kiragadhatjuk egy pillanatra az egyik nyitó kifejezést: „szükségből erényt csinálni” (*faire de nécessité vertu*). Bárhogya is áll a dolog az isteni gondviselés „pragmatikus” mellőzésével az itteni fejtegetésekben, az biztos, hogy Descartes sohasem gondolkodott a világ rendjét meghatározó erőről úgy, hogy az lehetetlenné tette volna az önálló cselekvést. A „szükségszerűségből erényt csinálni” program ráadásul – Descartes szándékától nyilvánvalóan függetlenül, de azért tőle nem idegenül – a mechanisztikus filozófia etikájának alapvető nehézségére is utal, amelyről rövidesen bővebben is lesz szó. Ez a nehézség akkora, hogy a feladat megoldása azt az etimológiai kapcsolatot is fölelevenítené, amely a morál *par provisionja* és a *providentia* közt van.

Az iménti idézetben alkalmazott hasonlat nyilvánvalóvá teszi, hogy Descartes nemcsak a mozgás vizsgálata során hagy figyelmen kívül egy régi határt, azt, amely a szublunáris és a szupralunáris szféra között húzódik, hanem itt az etikai vizsgálódásban is, ahol kifejezetten állítja a negáció és priváció közti hagyományos határ megszüntetését. Ez a lépés azonban talán még a fizikainál is terhesebb következményekben. Ott egy arisztotelészi eredetű megkülönböztetésről volt szó, itt azonban egy olyan megkülönböztetésről, amely a keresztény gondolkodás szempontjából összefonódik a gondviselés működésével e világban. Negáció olyasvalaminek a hiánya, ami nem tartozik az illető dolog természetéhez, priváció pedig olyasvalamié, ami hozzátartozik. A negáció hagyományos példája az, amelyet Descartes itt fölidézt, a szárnyak nélküli ember, míg a privációé a vak ember, amelyet itt a beteg ember helyettesít. A hagyományos keresztény gondolkodásban azonban az egyes „természetek” kialakulása semmiképp sem a véletlen eredménye, hanem az isteni gondviselés által meghatározott és folyamatosan megvalósított üdvtervet képvisel, vagyis egy olyan világértelmezésre vonatkozik, amely a „természeteknek” nem egy értékmentes rendszerét látja maga előtt, hanem olyat, amely alapvetően jó – egyelőre függetlenül attól, hogy maga a jó megjelenése szuverén isteni döntés eredménye-e, vagy pedig magát az isteni akaratot is meghatározza az, ami „magában” jó. Ha mármost kitüntetett dolog az, ha valami megfelel a „természetének”, akkor egyrészt egy bizonyos „természettől” való eltérést pusztán azon az alapon, hogy a szóban forgó dolog *más* „természettel” rendelkezik (negáció), külön kell választani attól az esettől, ahol

³³⁵ Uo.

³³⁶ Lásd Rodis-Lewis: *La morale de Descartes*, 18. skk.

a „természet” azonos, s így mutatkozik eltérés, „hiány” (priváció), s másrészt számot kell tudni adni arról, hogyan egyeztethető össze ez utóbbi értelemben vett hiány az isteni üdvterv által garantált jósággal egyfelől s az isteni mindenhatósággal másfelől. A Leibniz óta teodíceának nevezett kérdés merül föl.

Ám Descartes itteni gondolatmenete értelmében ez a kérdés nem jelenik meg. Ha az egészség hiánya – tehát a „természetes” működés lehetőségének hiánya – az emberben nem több, mint a szárnyak hiánya – ami a „természetes” működést semmiképp sem gátolja –, akkor a világ működését olyan egységes, hidrosztatikus-mechanikai törvényeknek megfelelően működő rendszerként szemléljük, amelyben az ember – legalábbis mint testi létező – nem jelent kivételt. Az az elv, amelynek megfelelően adott részecskék adott időpillanatban egy adott testté kapcsolódnak, nem egy isteni értékmegalapozó döntéssel életre hívott „természet”, hanem az egyszeri, időbeli teremtés gondolatától és a személyes Isten transzcendenciájától teljességgel idegen, önmagában fennálló és önmagától működő természet. Az emberi test szerkezetének leírását Descartes a következő állásfoglalással zárja le.

Egyébként, hogy azok, akik nem ismerik a matematikai bizonyítások erejét, s nem szokták az igaz (*vraies*) érveket megkülönböztetni a valószínűektől (*vraisemblables*), ne próbálják tagadni mindezt, anélkül, hogy megvizsgálnák, megjegyzem, hogy ez a mozgás, amelyet az imént megmagyaráztam, éppoly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezkedéséből, amelyet szabad szemmel lehet látni a szívben, a hóból, amelyet ujjainkkal érezhetünk rajta, a vér természetéből, amelyet tapasztalatból ismerhetünk, mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából.³³⁷

Több súlyos kérdés is megfogalmazható e megjegyzés kapcsán a matematikai és a tapasztalati, a szükségszerű és a valószínű tudás viszonya, az igazság fogalma stb. kapcsán. Olyan kérdések ezek, amelyeket inkább a Descartes-ot követő gondolkodók fogalmaznak majd meg, és próbálnak különbözőképp megoldani. A mi szempontunkból a legfontosabb azonban a jól ismert hasonlat, amely az emberi test működését az óra működésével veti össze. Ez a hasonlat még jobban kiemeli az embernek a természetbe való teljes integrálódását, mint a harmadik részbeli megfogalmazás. Hiszen, ennek szellemében, ahogyan a siető vagy késő óra épp úgy követi a természet törvényeit, mint az, amelyik pontosan jár, a beteg, vagyis funkcióit nem megfelelően ellátó emberi test sem sérti meg természete törvényeit – mint ahogyan az *Elmélkedések* hatodik része még az itteninél is

³³⁷ Descartes: *Értekezés*, 59. sk.

nagyobb nyomatékkal fogja állítani.³³⁸ De mivel ez a gondolatmenet mégiscsak az „ideiglenes *erkölcstan*” összefüggésében bukkant föl először, nyilvánvaló, hogy ha nem teszi is kifejezetten föl, mégis jelen van Descartes-nál az újkori etika alapkérdése, hogy milyen alapon vonható felelősségre az ember azokért a rossznak tekintett cselekedetekért, amelyek talán éppoly „szükségyszerűen következnek pusztán szervei elrendezéséből”, mint amennyire az időt pontatlanul mutató óra vagy az *egyenestől* eltérő, cirkuláris mozgást végző anyagi részecske mozgása következik az óra szerkezetéből vagy a világot alkotó *plenum* természetéből.³³⁹ Hogyan lehetséges egyáltalán etika, ha kiindulópontunk egy olyan testi univerzum, amelyben – közvetlenül vagy közvetve – bármely test mindenkori tényleges mozgását nem az *egyenestől* mozgásra való, „természetből” benne lévő instanciális hajlandóság határozza meg, hanem a többi test helyzetéből, alakjából és mozgásából fakadó, közvetlenül vagy közvetve ráható kényszer? Amennyire kézenfekvő a válasz első pillantásra, annyira problematikus, ha részleteibe bocsátkozunk. Kézenfekvő, hiszen korábban arról beszéltünk, hogy Descartes gondolkodását két trend határozza meg, eddig pedig csak az egyiket vettük számításba az etika lehetőségére vonatkozó kérdés vizsgálata során. Kézenfekvő, hogy az emberi létezés tradicionálisan föltételezett másik aspektusára gondoljunk, amely nincs alávetve a testi létezés kényszereinek, s amelynek révén az ember mindennek ellenére mégiscsak kiemelkedik a természet egységes világából. Descartes ezt az aspektust az *Értekezésben* „eszes léleknek” nevezi, s két különböző kontextusba állítja. Az egyik kontextus a teológia. Ebben a – racionális argumentációra Descartes által bevallottan kevésbé alkalmas diszciplínában – annyit lehet mondani, hogy Istennek az eszes lelket külön – értsd individuálisan külön-külön – kellett megteremtene:

„[S]emmiképp sem származtatható az anyag természetéből, mint a többi dolog, amelyről beszéltem, hanem külön kellett megteremtetnie.”³⁴⁰ [...]

Lelkünk természete teljességgel különbözik az állatokétól, egészen független a testtől, s ennél fogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okokat, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, ezért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.³⁴¹

³³⁸ Descartes: *Elmélkedések*, 102. skk. Ugyanitt a természetfogalom kapcsán is fontos fejtegetésekkel találkozunk, mint ahogyan a negáció és priváció különbségének föloldása a teodícea-probléma megválaszolása érdekében a legegértelműbben a negyedik elmélkedésben fogalmazódik meg. Lásd az *Elmélkedésekkel* foglalkozó fejezetet!

³³⁹ Lásd a *Le monde*-dal foglalkozó fejezet vonatkozó részét.

³⁴⁰ Descartes: *Értekezés*, 66.

³⁴¹ Uo., 59. sk.

Ha csak ennyit mondanánk, akkor sok nehézségtől mentesülnénk, mert akkor a korábban idézett Mersenne-levél megoldása szerint két különböző beszédmódra utalnánk a természetfilozófiai és a teológiai okfejtéseket. Descartes azonban nyilvánvalóan nem áll meg itt, és két irányban is elkezd bővíteni a gondolatmenetet egy olyan területen, ahol már nehezen lehet a levélben követelt demarkációt konzekvensen végigvinni. Egyrészt – *filozófiailag* elkerülhetetlenül – megpróbál számot adni test és eszes lélek viszonyáról az emberben.

S nem elég, hogy csak úgy időlegesen ott időzzék az emberi testben, mint a kormányos a hajójában, talán csak azért, hogy tagjait mozgassa, hanem szükség van rá, hogy szorosabban kapcsolódjék össze és egyesüljön vele (*il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui*) azért, hogy a testrészek mozgatásán túl a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert (*un vrai homme*) alkothasson.³⁴²

Vagyis, mondhatni, amit Isten elválasztott, azt az embernek össze kell kapcsolnia. Ami a teológiai alapú metafizikában el kell, hogy különíttessék, az a megismerés és az erkölcs filozófiájában egyesítették, mert másként még egy kérdést sem fogalmazhatnánk meg. Ennek magyarázata, természetesen, hatalmas terhet rak a descartes-i filozófia alapjaira, s Descartes utolsó éveinek fő törekvése az volt, hogy kimutassa, elég erősek ezek az alapok. Erről azonban később, az Erzsébet-levelek és *A lélek szenvedélyei* kapcsán lesz majd szó.

A másik bővítési irány annak vizsgálata, hogy pontosan miben is áll a különbség – nem teológiai szempontból nézve – az emberi és az állati lélek között, illetve egy ember és egy olyan mechanikus szerkezet között, „amelyek a mi testünkhöz hasonlítanak és a mi cselekedeteinket utánoznák, amennyire erkölcsileg lehetséges”.³⁴³ Descartes szerint két biztos eszközünk is van, amellyel ezt a megkülönböztetést filozófiailag is értelmezni tudjuk: a sajátos nyelvhasználat és a tudatos ész.

Az első az, hogy ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket úgy használni és úgy kapcsolni össze, mint mi tesszük, tudniillik, hogy gondolatainkat közöljük másokkal. Mert nagyon jól el tudjuk képzelni, hogy egy gép úgy van megszerkesztve, hogy szavakat mond ki (*elle profère des paroles*), [...] de azt nem tudjuk elképzelni, hogy a szavakat különféleképp elrendezze, s mindannak értelmére (*au sens de tout*) válaszoljon, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszűbb emberek is meg tudják tenni. A második az, hogy [...] nem tudatosan (*par connaissance*) cselekszenek,

³⁴² Uo., sk.

³⁴³ Uo., 64.

hanem csak szerveik elrendezésénél fogva. Míg ugyanis az ész egyetemes eszköz, amely minden esetben feltalálja magát, addig ezeknek a szerveknek minden különös tevékenység számára különös berendezésre van szükségük; ennél fogva erkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével.³⁴⁴

Kétségtelenül vonzó dolog ilyen megnyugtatóan rendezettnek látni az ember helyzetét az állatokkal és a testi automatákkal szemben. Két oldalról is merülnek föl azonban kérdések ezzel a modellel kapcsolatban. Egyrészt azok a kísérletek, amelyekben Descartes az emberi és az állati megismerést próbálja meg élesen elválasztani egymástól, rendre nem vezetnek kielégítő eredményre.³⁴⁵ Másrészt az emberi szabadság szellemi automatizmusként való megragadása vezet – az *Elmélkedések* kapcsán tárgyalandó – súlyos nehézségekhez.

³⁴⁴ Descartes: *Értekezés*, 64. sk.

³⁴⁵ Lásd Gaukroger: *Descartes*, 276–289, valamint J. Cottingham: „A Brute to the Brutes?”: *Descartes’ Treatment of Animals*, illetve Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában*, Budapest, Áron, 2003, 69–98.

A FILOZÓFIAI FŐMŰ: ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIÁRÓL



Mint már említettük, levelezésének tanúsága szerint Descartes először 1629–30 táján tett kísérletet arra, hogy metafizikai gondolatait „kis értekezéssé” formálja. Nem tudjuk pontosan, meddig jutott el terve megvalósításában, az azonban bizonyos, hogy nem sokkal korábban, még Párizsban, általános módszertani kérdések is foglalkoztatták, 1630-tól kezdve pedig elsősorban természettudományos kutatásokat folytatott. E kettős irányú kutatás eredménye lett egyrészt a hagyatékában megtalált *Szabályok az értelem vezetésére* című mű, másrészt pedig a *Le monde ou Traité de la lumière* című írás, melynek közzétételétől a Galilei-per hatására állt el, s melynek anyagát később jórészt beépítette abba az 1637-es kötetbe, melynek *Értekezés a módszerről* című előszava szinte önálló művé vált.

Descartes tehát valószínűleg korai metafizikai értekezését is éppúgy félretette, mint első módszertani írását, csakhogy míg ez utóbbi ott volt a Stockholmban föltárt hagyatékban, addig az előbbire csak következtetni lehet a *Szabályok*-beli néhány elszórt megjegyzésből, illetve a későbbi metafizikai tanításból, nem utolsósorban abból, amit az *Értekezés* negyedik része tartalmaz. Mivel azonban e mű *életrajzi* értelemben vett hitelessége megkérdőjelezhető, ezért egyáltalán nem bizonyos, hogy amit Descartes e műben korábbi metafizikai gondolataiként ír le, az teljes egészében híven tükrözi a „kis értekezés” fő gondolatait. Ami az *Értekezés* metafizikai gondolatmeneteit illeti, azzal, hogy papírra vetette őket, sokkal inkább a jövő, mintsem a múlt felé fordult. Hiszen – amint azt az *Elmélkedések* olvasókhoz írott előszavában olvashatjuk – „ezzel a művel nem az volt a célom, hogy e kérdéseket kimerítően tárgyaljam, hanem csak az, hogy érzékeljem, s az olvasók ítéletéből kikövetkeztessen, milyen módon kell majd a későbbiekben tárgyalnom őket”. Az ott kifejtetteket azonban semmiképp sem lehet *a* definitív tanításként értékelni: „oly kevéssé járt, s az általános szokásoktól oly távol eső utat választottam e kérdések kifejtésére, hogy véleményem szerint nem lett volna hasznos francia nyelven, s mindenki által olvasható írásban tárgyalni őket

részletesebben, nehogy esetleg gyengébb elmék is követni akarjanak”.³⁴⁶ Ezzel egybecseng Descartes egy másik megnyilatkozása az *Értekezés* és az *Elmélkedések* viszonyáról: „a módszerről szóló értekezésben ezen elmélkedéseknek csak kivonata található, amelyet ez utóbbi mű által kell értelmezni”.³⁴⁷ Korábban már beszéltünk arról, miben is áll Descartes szerint a kivonatos jelleg, s hogy mely pontokon befolyásolja az argumentáció érthetőségét, hogy az egyes érvek nincsenek elég hosszan fejtegetve. Ennek orvoslására 1637 márciusában azt írja Mersenne-nek, hogy ha elkészül az *Értekezés* latin fordítása, akkor abba a korábbi metafizikai értekezést – *un commencement de Metaphysique* – be lehet majd építeni.³⁴⁸ Erre azonban nem került sor, éspedig minden bizonnyal azért nem, mert időközben kialakult az új, tulajdonképpeni metafizikai mű terve. Valószínűleg ez az oka annak is, hogy nem maradt fenn a korábbi metafizikai kézirat: a történeti-filológiai tudományok iránt oly ellenszenvvel viseltető Descartes valószínűleg elborzadt volna a gondolattól, hogy valamely művét történeti-kritikai módszerrel készítsék elő kiadásra. Rodis-Lewis mindenesetre azon a véleményen van, hogy összefoglalóan föl lehet állítani két, nagy vonalakban érvényesülő szabályt arra vonatkozóan, hogy minek kellett benne lennie a korábbi műben, illetve mi az, ami biztosan nem lehetett benne. Az egyik szerint minden, ami benne van az *Értekezés* negyedik részében, benne volt az első „kezdeményben” is, de nem fordítva. A második pedig azt állítja, hogy az első három és az ötödik elmélkedés alkothatta a kezdemény magvát, míg a negyedik és a hatodik elmélkedés túlnyomó része – a tág értelemben vett teodícea és az értelem-akarat viszony kidolgozott elmélete – az *Értekezés* megírását követő időből való.³⁴⁹

Az új mű – egy Mersenne-hez írott levél tanúsága szerint – 1639-re gyakorlatilag elkészült. A szerző már ebben a levélben tudatja Mersenne-nel különös szándékát, hogy megjelentetése előtt el szeretné juttatni művét különböző teológusokhoz, hogy javaslataikat a végleges szöveg kialakításakor figyelembe tudja venni.³⁵⁰ Az *Elmélkedések* szövegét végül is 1640. november 11-én küldte el Mersenne-nek egy levél kíséretében, melyben azt írja, hogy a legmegfelelőbb-

³⁴⁶ Érdemes itt megjegyezni, hogy annak ellenére, amit az *Értekezés* bevezető soraiban a „józan ész” egyenlőségéről félig ironikusan, félig komolyan írt, Descartes-nak szinte hihetetlenül rossz véleménye volt olvasóiról: „sokak judíciuma oly kevésbé kiművelt, hogy inkább az előbb hallott nézetektől hagyják meggyőzni magukat – bármennyire hamisak s az észről idegenek legyenek is ezek –, mintsem amazok igaz s szilárd cáfolatától, amit később hallottak [...]”.

³⁴⁷ Beszélgetés Burmannal, lásd Descartes: *Elmélkedések*, 57.

³⁴⁸ AT I, 350.

³⁴⁹ Rodis-Lewis: *Le développement*, 113. skk.

³⁵⁰ AT II. 622. E szándék elsősorban annak az – anarchista tudományelméletbe illő – elemzésnek a fényében különös, amelyet az *Értekezés* 6. részében a filozófusközösség várható reakciójáról olvashatunk.

nek látszó cím *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia* volna, „mivel nem tárgyalom Isten s a lélek kérdését saját jogán (*en particulier*), hanem általában mindazokat az első dolgokat tárgyalom, amelyeket a filozofálás során megismerhetünk”.³⁵¹ Ugyanezzel a levéllel küldte el a Sorbonne doktoraihoz írott levél s az olvasókhoz címzett előszó kéziratát is, míg annak a szinopszishoz a kéziratát, amelyben összefoglalja „mindazt, amit a lélek halhatatlansága kapcsán” bizonyított, s amit ehhez még hozzá tud fűzni fizikájának fölvázolása révén, 1640. december 31-én küldte el. Mersenne feladata volt ezek után eljuttatni a kéziratot a kiválasztottaknak s összegyűjteni a válaszokat. Az első kiadás, amely 1641. augusztus 28-án Párizsban jelent meg, a következőket tartalmazta: „Levél a Sorbonne doktoraihoz”, „Előszó az olvasóhoz”, a Mersenne által összeállított index, „Szinopsis”, a tulajdonképpeni *Elmélkedések*, valamint hat sorozat ellenvetés a rájuk adott válaszokkal. A mű teljes címe az első kiadásban *Renatus Descartes Elmélkedései az első filozófiáról, amelyben bizonyítást nyer Isten létezése s a lélek halhatatlansága*.³⁵² Az ellenvetések szerzői a következők voltak.

Az első sorozat szerzője Catusus, alkmari püspök, aki nevének elhallgatását kérte. Hozzá nem Mersenne juttatta el a kéziratot, hanem Descartes két harlemi teológus ismerőse, akik maguk nem vállalkoztak kommentár írására, hanem ehelyett továbbadták a művet egyházi följebbvalójuknak. A második sorozat szerzői Mersenne környezetében élő teológusok és filozófusok voltak, akiknek megjegyzéseiből Mersenne állította össze a sorozatot úgy, hogy közben maga is írt néhány ellenvetést. A harmadik sorozat szerzője nyilvánvalóan azok közé tartozott, akikkel kapcsolatban Descartes 1641. március 4-én a következő méltatlankodó megjegyzést írta Mersenne-nek: „Végtére is azért küldtem el Önnek ezt az írást, hogy megismerjem a Sorbonne doktorainak ítéletét, s nem azért, hogy hosszasan vitatkozzassak azokkal a kis szellemekkel (*les petits esprits*), akik még nagyon szívesen tennének nekem ilyen-olyan ellenvetéseket.” Thomas Hobbesről van szó, akinek Mersenne részben azért adta oda „ezt az írást”, mert épp Párizsban tartózkodott akkor, amikor a kézirat megérkezett, ám részben azért is, mert saját filozófiai beállítódása talán közelebb állt Hobbeséhoz.

A legfontosabb s legérdekesebb gondolkodó Descartes számára a negyedik ellenvetéssorozat szerzője, Antoine Arnauld volt, az a fiatal teológus, aki korábban már érdeklődéssel olvasta az *Értekezést*, s aki a későbbiekben – Descartes halála után is – védelmébe vette szerzőjét s nézeteit, úgy Malebranche Descartes-interpretációjával, mint a karteziánus filozófiát hivatalosan elítélőkkel szemben.

³⁵¹ AT III, 235.

³⁵² *Renati Des-Cartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.*

Különös érdekessége az ő ellenvetéseire adott descartes-i válaszoknak, hogy Mersenne az oltáriszentséggel foglalkozó részt az első kiadásból – óvatosságból – kihagyta.

Az ötödik sorozat ellenvetés szerzője Mersenne barátja, az empirizmus felé hajló, mérsékelt szkeptikus Pierre Gassendi, aki amellet, hogy mint pap kora neves hitszónoka volt, behatóan foglalkozott a matematikával s a természettudományokkal is, s aki Epikurosz nyomán egyfajta atomista anyagelméletet dolgozott ki. Nem sokkal az *Elmélkedések*-kötet lapjain folytatott polémia után Gassendi írt még egy, az első ellenvetéseinél is hosszabb választ, amelyet kezdetben kéziratban köröztetett, majd 1644-ben Amszterdamban – együtt az ötödik sorozat ellenvetéssel s a rá adott descartes-i válaszokkal – *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* címen meg is jelentetett. A hatodik sorozat ellenvetést végül maga Descartes állította össze a Mersenne köréhez tartozó gondolkodók ellenvetéseiből.

Amint ez már az eddigiekből is világossá válhatott, az első kiadással kapcsolatos teendők java részét Mersenne végezte, Descartes pedig a hozzá írt levelekben igyekezett érvényre juttatni a kötettel kapcsolatos elképzeléseit. Ezzel azonban az is együtt járt, hogy Descartes a már ténylegesen nyomdába kerülő kéziratot már nem láthatta. Nyilvánvalóan ez is hozzájárult ahhoz, hogy 1642. január 19-én, amikor az első nyomtatott példányok eljutottak hozzá Hollandiába, ő már az ottani, második kiadást készítette elő, amely végül is 1642 májusában a következő címmel jelent meg: *Renatus Descartes Elmélkedései az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s a léleknek a testtől való különbsége*.³⁵³ A változtatást elsősorban az indokolta, hogy többen is fölhívták Descartes figyelmét arra, hogy a lélek halhatatlanságának beigért bizonyítása nem található meg a műben. Másrészt az ellenvetések köre is bővült, éspedig a jezsuita Bourdin atya ellenvetéseivel, aki Párizsban tanított fizikát és matematikát, s aki korábban már a *Dioptrika* kapcsán is vitába keveredett Descartes-tal. Bourdin magát a kéziratot nem láthatta, vitairatát, amelyet Párizsban kézirat formában terjesztettek, s amelyre Descartes fölháborodottan reagált, kérve, juttassák el az írást hozzá, az első kiadás nyomtatott szövege alapján írta. Descartes fölháborodása olyan nagy volt, hogy nem is elégedett meg a válaszok megadásával, hanem külön levelet is írt Dinet atyához, aki akkortájt a jezsuiták párizsi tartományi főnöke volt, hogy tisztázza azokat a körülményeket, amelyeknek köszönhetően heves viták középpontjába került. Mindennek persze inkább csak történeti jelentősége van, arról tanúskodik, mennyire komolyan gondolta

³⁵³ *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur.*

Descartes az Arnauld-nak adott válaszát záró megjegyzést: „merem remélni, hogy eljön még az idő, amikor a teológusok a valóságos akcidenteeket állító nézetet, mint az észtól idegen, fölfoghatatlan s a hit szempontjából is megbízhatatlan álláspontot kiűzik a viták terepéről, s helyébe az enyémet állítják, mint bizonyosat és kétségbevonhatatlant.”³⁵⁴

E hetedik ellenvetéssorozaton kívül időközben született még egy ellenvetéseket tartalmazó levél, amelyet Descartes – válaszával együtt – egy ideig szintén meg akart jelentetni a második kiadásban. E levél szerzője, aki a „Hyperaspistes”³⁵⁵ álnév mögé rejtőzött, matematikus s Gassendi barátja volt. A levél, s a rá adott válasz – *Responsio ad Hyperaspistem* – azonban végül mégsem került be a második kiadásba, így csak az Adam-Tannery kiadás III. kötetében olvasható.

Nem sokkal a latin kiadások megjelenése után elkészült a mű francia nyelvű változata is. Duc de Luynes, egy fiatal nemes volt az, aki az *Elmélkedések* főszövegét lefordította, míg Clerselier, aki később Descartes hagyatékát is gondozta, lett az ellenvetések és a válaszok fordítója. Descartes 1644-es, franciaországi tartózkodása során látta s autorizálta e fordításokat, amelyek – a hetedik sorozat ellenvetés és a Dinet-levél nélkül – 1647-ben jelentek meg a következő címen: *René Descartesnak az első filozófiát érintő metafizikai elmélkedései, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s az emberi lélek és test valóságos különbsége.*³⁵⁶ A következőkben magának a mű fő gondolati vázának ismertetésére szorítkozunk, alkalomadtán fölidézve a körülötte zajló vita egy-egy aspektusát, anélkül azonban, hogy akár a másodlagos irodalom egészét, akár az ellenvetések és a válaszok sorozatát szisztematikusan tárgyalnánk. A mű tárgyának megjelölésére a latin kiadások az „első filozófia” elnevezést alkalmazzák, a francia kiadás emellett „metafizikáról” is beszél. Noha Descartes-nak valószínűleg nem volt határozott szándéka az első filozófia kifejezés föllevenítésével, ez mégis alkalmat ad arra, hogy szót ejtsünk ennek a diszciplínának sajátosan descartes-i jegyeiről. Az „első filozófia” a descartes-i kontextusban újra a filozófiának arra az értelmezésére kell emlékeztetse az olvasót, amelyet a Picot abbéhoz írott levél – korábban már felidézett – fahasonlata foglal magában. Descartes itt a filozófiát olyan fához hasonlította, melynek gyökere a metafizika, törzse a fizika, ágai az egyes szaktudományok, gyümölcse pedig az erkölcsfilozófia, amely a filozófus fáradozásának legfőbb célja. E hasonlat azt példázza, hogy a karteziánus módon fölfogott filozófia olyan szerves egész, amelynek egyetlen része sem művelhető a metafi-

³⁵⁴ Descartes: *Elmélkedések*, 169.

³⁵⁵ „Egy ügy védelmezője”.

³⁵⁶ Különösen érdekes és tanulságos az a kötet, amely tartalmazza M. Beyssade szerkesztésében a latin szöveget, Duc de Luynes kortárs francia fordítását és magának M. Beyssade-nak saját, új fordítását: Descartes: *Méditations métaphysiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.

zika, vagyis az első filozófia előzetes kidolgozása nélkül. *Első* tehát az *Elmélkedésekben* kifejtett filozófia abban az értelemben, hogy a filozófia egész rendszerének alapjairól van benne szó. Ám ez a hasonlat, amely eddig a metafizika kitüntetettséget fejezte ki azáltal, hogy a többi tudományág ráutaltságát hangsúlyozta, a másik irányból is szemlélhető. Így vizsgálva a metafizika *elsősége* azt jelenti, hogy ugyan szükségképp belőle kell kiindulni, ám ez, mégis, csupán az első lépés, amelyet, éppoly szükségszerűen, továbbiaknak kell követniük. Ennek az értelmezésnek alátámasztására az Erzsébet hercegnőhöz írott, 1643. június 28-i levélből, illetve a Burmannal folytatott beszélgetésből szokás részleteket idézni.

Őszintén bevallhatom, hogy a legfőbb szabály, amelyet tanulmányaim során mindig szem előtt tartottam, és amely, úgy hiszem, az ismeretszerzésben a leginkább hasznomra vált, hogy naponta alig néhány órát fordítottam a képzeletet foglalkoztató dolgokra [vagyis a matematikára], s évente alig néhányat a kizárólag az értelmet foglalkoztatókra [vagyis a metafizikára]. [...]

Miközben igen fontosnak tartom, hogy egyszer megértsük a metafizika alapelveit, mivel rajtuk keresztül ismerhetjük meg Istent és a lelkünket, úgy gondolom, felettébb káros lenne, ha folyton a róluk való elmélkedés kötné le gondolatainkat [...].³⁵⁷

Nem kell túlságosan sok figyelmet fordítani sem az *Elmélkedésekre*, sem metafizikai kérdésekre, s nem szabad túl sok időt fordítani efféle problémák megoldására. [...]

Teljesen elegendő, ha egyszer általánosságban megismerjük őket, aztán pedig visszamemlékszünk a következtetésekre. Máskülönben túlságosan elvonják az elmét a fizikától s az érzékek tárgyaitól, és alkalmatlanná teszik vizsgálatukra. Márpedig e tárgyak tanulmányozására kell az embernek leginkább törekednie, mert az élet minden kényelmének ezek a forrásai.³⁵⁸

Ha meggondoljuk azt, hogy Descartes talán csak abban a néhány hónapban foglalkozott igazán komolyan metafizikai gondolatokkal, amikor rejtőzködését tőkélyre vitte, s Mersenne úgy tudta, Németalföldön van, Beeckmannnak viszont azt mondta, Párizsba megy,³⁵⁹ s még ezt a rövid időszakot is azon nyomban le-

³⁵⁷ Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*, ford. Barcza Katalin et al., Budapest, Osiris, 2000, 115.

³⁵⁸ AT V, 165.

³⁵⁹ „Ainsi de novembre à mars il avait trouvé une solitude si parfaite que nous ignorerons toujours le lieu où pour la première fois a été pensé le cogito. Puis l'essentiel ayant été pensé, Descartes va s'installer dans une ville universitaire afin d'avoir une bibliothèque quand il commence à rédiger.” Rodis-Lewis: *Le développement*, 166.

zárta a „hamis napok” s az üstökösök vizsgálatának kedvéért, akkor aligha kértelkedhetünk szavainak őszinteségében. A metafizika tehát Descartes számára az első, de nem önmagáért valóan tanulmányozandó filozófia. Nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy sehol sem találjuk a keresztény metafizika hagyományos kérdéseinek, a létező mint létező, Isten mint a legfőbb létező, s a lélek halhatatlansága kérdéseinek szisztematikus vizsgálatát. Amit találunk, az metafizikai konstrukciók sora a szubsztancialitásról, Istenről és a lélekről, de nem szisztematikusan kifejtve, hanem a mindenkori megismerési célnak alárendelve, ami általában nem más, mint az emberi megismerés lehetőségeiről való elmélkedés,³⁶⁰ ritkábban pedig az etika lehetőségének megalapozása.

A mű címével kapcsolatban azonban nemcsak az „első filozófia” fogalmáról kell beszélni, hanem az „elmélkedések” műfajmeghatározásáról is. A meditáció a korban a misztikus vallásos irodalom jellegzetes műfaja, nem a filozófiáé. Descartes cím- és formaválasztása pedig egyáltalán nem volt esetleges. Ez a forma annak a változásnak megjelenítője, amely a filozofálás középpontjába a filozofáló ént állította, vagy megfordítva, amely a filozófiát a filozofáló én személyes ügyévé tette. Annak, aki el akarja sajátítani a filozofálást, a külső világtól a belső felé kell fordulnia, a belső utakat kell bejárnia ahhoz, hogy kellően szilárd alapot találjon a külső világ majdani tanulmányozásához. Alapjában véve egy fontos módszertani kérdéstről van szó, amelyet az „analízis” fogalmának sajátosan többretekintő descartes-i alkalmazását nyomon követve járunk körül.

Két szövegrészt kell felidézni, hogy az analízis fogalmáról az *Elmélkedések* módszertanának összefüggésében megfelelőképp beszélhessünk. Az egyik a *Szabályok* 5. részében, a másik az *Elmélkedések*hez írt második sorozat ellenvetésre adott válaszokban található.

Az egész módszer azon dolgok rendjében és besorolásában áll, amelyekre az elme tekintetét irányítanunk kell annak érdekében, hogy fölfedezzünk valamely igazságot. Éppen ezt fogjuk azonban elősegíteni akkor, ha a ráakodások által homályossá vált tételeket fokozatosan visszavezetjük egyszerűbbekre, majd pedig a legegyszerűbbek intuícijától valamennyi többinek az ismeretéhez próbálunk meg fölemelkedni – ugyanazon fokozatokon keresztül.³⁶¹

³⁶⁰ W. Röd az „első filozófia” kifejezést kifejezetten erre a vállalkozásra alkalmazza, szemben a „metafizikával”, mely hagyományos módon, Istenről és a lélekről tett szubsztantív állításokban nyilvánul meg. Ám ő maga is hangsúlyozza, hogy ez a szóhasználat nem Descartes-é. Lásd különösen Röd: *Descartes' Erste Philosophie*.

³⁶¹ Descartes: *Szabályok* 109, AT X, 379.

A geometriai módon való írást illetően két dolgot különböztet meg, nevezetesen a bizonyítás rendjét és elvét.

A rend csak annyiból áll, hogy az elsőként állított tételeket a következők bármine-mű segítségével nélkül kell megismernünk, az összes többit pedig azután úgy kell elren-deznünk, hogy egyedül a megelőzők alapján bizonyíthassuk őket. *Elmélkedéseimben* ténylegesen ezt a rendet igyekeztem minél gondosabban követni [...].

A bizonyítás elve pedig kétféle: az egyik az analízis, a másik a szintézis útján tör-ténő bizonyítás.

Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, amely által módszeresen és mintegy a ko-rábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz, olyannyira, hogy ha az olvasó hajlan-dó azt követni, és mindenre kellő figyelmet fordítani, akkor éppoly tökéletesen meg fogja érteni, és el fogja sajátítani a dolgot, mintha korábban ő maga jött volna rá. [...]

A szintézis ezzel szemben az ellentétes, mintegy a későbbi alapján nyert úton bi-zonyítja (még ha maga a bizonyítás gyakran inkább ebben indul ki a korábbiakból, mint amabban), igen világosan azt, amit következtetésként levontak, mégpedig úgy, hogy a definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák hosszú sorát al-kalmazza, hogy ha a következtetések közül valamit tagadnánk, rögtön megmutathas-sa, hogy az benne foglaltatik a megelőzőekben, s így kicsikarhassa a helyeslést akár a legmakacsabb és legkelletlenebb olvasótól is. [...]

Én azonban egyedül az analízist követtem *Elmélkedéseimben*, amely a tanítás igaz és legjobb útja. Ami pedig a szintézist illeti [...], jóllehet a geometria kérdéseinek tárgyalására az analízis után a legalkalmasabb, a szóban forgó metafizikai kérdésekben nem alkalmazható ily nagy haszonnal.

A különbség ugyanis abban rejlik, hogy azokat az első fogalmakat, amelyeket a geometriai tételek bizonyításánál előfeltételezünk, mivel az érzéki tapasztalattal megegyeznek, bárki könnyen elfogadja. Ezért itt az egyetlen nehézség az, hogy a kö-vetkeztetéseket előírás szerint vezessük le; márpedig erre különösebb erőfeszítés nélkül is képes bárki, elég, ha visszaemlékszik a korábbiakra. [...]

Ezzel szemben a metafizika fejtegetéseiben semmire sem törekszünk inkább, mint arra, hogy az első fogalmakat világosan és elkülönítetten ragadjuk meg. Mert még akkor is, ha ezek a fogalmak természetüknél fogva éppannyira vagy akár még inkább ismeretesebbek volnának, mint azok, amelyeket a geometriai vizsgálatnak, mégis, mivel e fogalmaknak ellentmond sok olyan, érzéki eredetű előítélet, amelyhez kora ifúságunk óta hozzászoktunk, csak akkor ismerjük meg tökéletesen őket, ha igen figyelmesen elmélkedünk róluk, s elménket – amennyire lehetséges – elfordítjuk a testi dolgoktól. Ha azonban e fogalmakat csak magukban alkalmazzuk, akkor azok, akiket az ellent-mondás vágya ösztönöz, könnyen tagadhatnák őket.³⁶²

³⁶² Descartes: *Elmélkedések*, 120. skk.

A második szövegünkben „bizonyítási elvnek” (*ratio demonstrandi*) nevezett analízis első szövegünk – és a módszertanról a korábbi fejezetekben mondottak – tanúsága szerint két részműveletből áll. Az első részműveletet a Descartes-irodalomban szokássá vált – szűkebb értelemben vett – analízisnek, a másodikat pedig szintézisnek nevezni.³⁶³ Az *Elmélkedések* szerkezetét e kettősség felől értelmezve azt mondhatjuk, hogy a mű analízisének *analitikus*, „lefelé vivő” útja az ifjúkorunktól belénk ivódott világértelmezéstől (ideáinkat az általuk reprezentált, rajtunk kívüli dolgok *okozzák*, aminek folytán a reprezentáció *hasonlóságot* jelent), ennek kétségbevonásán át halad a „megrendíthetetlen alapzatig”, Isten létezésének bizonyításáig (1–3., illetve 5. elmélkedés), majd innen jut el a „fölfelé vivő”, *szintetikus* úton a kiinduló hit bizonyos elemeinek az új alapzaton történő megszilárdításáig (ideáink csakugyan reprezentálnak, ám e ténynek nincs köze semmiféle alaki hasonlósághoz – 3–6. elmélkedés).

Második szövegrészünk azonban az analízis és a szintézis *bizonyítási elvének* megkülönböztetésekor nem erre a, nevezzük így, *módszertani* analízisre helyezi a hangsúlyt. Az első filozófiának ugyanis – *mint* analízisnek, *mint* meditációnak – nem pusztán tudást kell nyújtania, hanem egyszersmind terapeutikus jellegűnek is kell lennie. A „kora ifjúságunk óta” eltelt időszak ugyanis nem egyszerűen valamilyen tudományos okfejtésen alapuló tanítás, hanem a nevelés, a „szoktatás” eszközeivel ültette belénk azt a hitet, hogy az érzékszervek és az érzéki tapasztalás révén minden kételytől mentes, igaz képet nyerhetünk a valóságról. Amikor tehát elhatározzuk, hogy megpróbáljuk kétségbe vonni valamennyi, ezen az úton szerzett ismeretünket – hogy miért határozzuk el, arra az első elmélkedés kapcsán még visszatérünk –, hogy valamiképp eljussunk a megrendíthetetlen alapzatig, akkor nem elégséges pusztán az iskolai tudományosság módszertanára hagyatkozni, mert az óhatatlanul alulmarad a megszokás hatalmával szemben. Ha az első filozófia egy személyes habitusként elsajátított tudást próbál fölváltani egy másikkal, akkor elengedhetetlen, hogy az általa javasolt tudás is habitus jellegű legyen: éppen azt az embert kell, a maga individualitásában, megszólaltatni, aki a metafizika tanulmányozására adja a fejét. Éppen őt kell *teljes valójában* – s nem csak „fejében” – érdekeltté tennie, rávinnie arra az útra,

³⁶³ Vö. L. J. Beck: *The Method of Descartes*, Oxford, Clarendon, 1952, 18; Röd: *Descartes' Erste Philosophie*, különösen 11. skk., J. Hintikka: A Discourse on Descartes' Method, in M. Hooker (ed.): *Descartes; Critical and Interpretive Essays*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1978, 74–88, uő U. Remes-szel közösen: *The Method of Analysis*, Dordrecht–Boston, D. Reidel, 1974; E. M. Curley: *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct ideas*, in A. Oksenberg Rorty (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1986, 153–176; H.-J. Engfer: *Philosophie als Analysis*, Stuttgart – Bad Canstatt, fromman-holzboog, 1982, különösen 68–167, valamint Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Budapest, Atlantisz, 1997, 27–44.

amely a világgal kapcsolatos végső állásfoglalásainak „zárójelbe tételéhez”, majd pedig megváltoztatásához vezet. Ez azonban nem csekély követelményeket támaszt a szerzővel s olvasójával szemben is. A szerzőnek mindent meg kell tennie azért, hogy létrejöjjön a közös kiindulópont, a világtapasztalásnak a szerző és reménybeli olvasója számára egyaránt belsőleg ismert alaprétege. Az olvasónak ugyanis úgy kell eljutnia az új belátásokhoz, mintha ő maga tett volna szert rájuk, mintha a saját világtapasztalatát korábban vezérlő elvek között most fölbukkant ellentmondások következményeként ő maga jutott volna el az átalakítások szükségességének fölfedezéséhez. A szerzőnek tehát valamiképp egybe kell olvasztania az ő saját és az olvasó vélt világtapasztalatának alapvető elemeit, hogy azt az utat, amelyet ő már bejárt, s amelyet épp fölvezetni készül, az olvasó minél kevesebb fenntartással *érezhesse* magáénak. Vagyis ebben a terapeutikus értelemben az *a priori*, a „korábban ismertből” kifejezés értelme a következő: abból kell kiindulni, ami már eleve, triviálisan ismertnek látszik világtapasztalatunkban. Ám ez a feladat hallatlanul nehéz. Egyrészt nehéz az olvasóközönség kiválasztása és azonosítása: hogy Descartes küszködik ezzel, jól látható az *Alapelvek* latin, illetve francia kiadásához írt előszó eltérő hangvételéből.³⁶⁴ De magában véve is nehéz, mert a filozófusnak mint írónak igen korlátozottak az eszközei: nem léphet ki a szövegéből, hogy egyszerűen megváltoztassa az olvasó életét. Úgy kell megalkotnia szövegét, hogy az egy élethelyzet modellálása legyen: az *Értekezés* stilizált önéletrajzzal kísérletezett, az *Elmélkedések* pedig maga is kettős módszert alkalmaz: az egyik a beszélgetés-jelleg: az a teljesen fiktív beszélgetés, amely a mű fő szövegtestét jellemzi és az a félig-meddig fiktív beszélgetés, amelyet Descartes önmaga és az ellenvetések szerzői között rendez meg az ellenvetések és válaszok játékában. A másik módszer maga az elmélkedés mint műfaj. Ez azonban az olvasóval szemben is támaszt követelményeket. Ugyanis nem elég – amint ezt Descartes többször is hangsúlyozza –, ha pusztán csak végigolvassa a mű szövegét. Saját személyes ügyévé is kell tennie úgy, hogy az olvasottak *begyakorlásával, készséggé fejlesztésével* eredményesen küzdhessen a korábbi megszokások ellen. Ezt hivatott elősegíteni az, hogy az *Elmélkedések* fölosztása egymást követő napokra utal, mintegy napról napra előírva az elmélkedés megfelelő adagját, és ezért fontos, hogy Descartes egy levelében meghatározza azt az olvasási technikát is, amellyel a legalkalmasabban lehet eljutni a „terápia” céljához. Valamilyen közvetett módon bizonyosan utal az *Elmélkedések* főszövege a La Flèche-i nagyhéti lelkigyakorlatok rendjére s Loyolai Szent Ignác-

³⁶⁴ Lásd D. Moreau bevezetőjét Descartes *Lettre-préface des Principes de la philosophie* című könyvecskéhez (Paris, Flammarion, 1996), különösen 12. skk.

nak ezt megalapozó művére, az *Exercitia spiritualiára*³⁶⁵. Összefoglalóan rögzíthetjük tehát, hogy a karteziánus metafizika lényegéhez tartozik, hogy nem pusztán kognitív vállalkozás, hanem a kezdő filozófust teljes emberi valójában, rögeszméivel, előítéleteivel, ösztöneivel, érzelmi beállítódásaival együtt próbálja bevonni a kísérletbe.

Ez a megállapítás pedig már azt is érthetővé teszi, miért kitüntetett jelentőségű az *Elmélkedések* Descartes *œuvre*-jén belül: a metafizikának, az első filozófiának leginkább megfelelő rendet nem a szintetikusnak³⁶⁶ vagy éppen *summa-szerűnek*³⁶⁷ nevezett *Alapelvek*, nem is az inkább alkalmi írásnak szánt *Értekezés*, hanem egyedül az *Elmélkedések* követi.

A „módszertani” és e „terapeutikus” értelemben vett analízis mellett E. M. Curley nyomán beszélhetünk azonban még a fogalmi tisztázás értelmében vett analízisről is.³⁶⁸ Ekkor arról van szó, hogy kiindulópontul választunk egy tételt a mindennapi vélekedések „rendszeréből”, megpróbáljuk fölhozni ellene az összes lehetséges ellenvetést, s aztán meglátjuk, milyen formában tartható mégis az állítás. Ez újabb állítást ismét alávetethetjük e próbának, s így tovább egészen addig, amíg el nem jutunk valamilyen megkérdőjelezhetetlen eredményhez. Az *Elmélkedéseket* csakugyan át- meg átszövik ezek a fogalmi tisztázások: elég, ha csak az én, az Isten, a viasz, a tévedés stb. világos és elkülönített fogalmának megszerzésére gondolunk.

Az analízis e módszertani rétegeinek feltárásával pedig már minden előfeltétel adott hozzá, hogy belefogjunk a mű ismertetésébe és elemzésébe.

Az *Elmélkedések* az a mű, amelyben Descartes választ próbál adni arra a kérdésre, amelyet a korkérdésekkel foglalkozó bevezető fejezetben az egész újkori filozófiát jellemző kérdésfeltevésként mutattunk be. Adva van az élet átalakításában, kényelmesebbé tételében minden korábbi tudományos gondolkodásnál sikeresebbnek bizonyuló, matematikai alapokon megújított korpuszkuális természettudomány. Hogyan lehetséges belátni s igazolni azt, hogy ez a tudomány és a filozófia rá épülő többi ága – beleértve az etikát is –, képes olyan állításokat tenni, amelyek igazsága kétségbenvonhatatlanul bizonyos? Hogyan s mivel lehetséges fölváltani azt a tudományképet, amely a gyakorlatban igazolandó hipoté-

³⁶⁵ Az először L. J. Beck által föltételezett kapcsolat mindazonáltal nem lehet túlságosan szoros. Descartes a „meditációk” címmel valószínűleg inkább csak az analízis módszerének terapeutikus rétegeire akarta nyomatékosan ráirányítani a figyelmet. Vö. L. J. Beck: *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 28–38, ill. B. Rubidge: *Descartes' Meditations and Devotional Meditations*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 28, 1992, 27–49.

³⁶⁶ „... [a szerző] az *Alapelvek*ben tanít és szintetikusán jár el”. Descartes beszélgetése Burmannal, in Descartes: *Elmélkedések*, 54; AT V, 153.

³⁶⁷ Válaszok a 4. sorozat ellenvetésre in Descartes: *Elmélkedések*, 167; AT VII, 254.

³⁶⁸ Vö. Curley: *Analysis in the Meditations*.

zisek megfogalmazását tekinti fő feladatául, s amely a legtermészetesebben látszik következni abból a kiinduló előfeltevésből, mely szerint megismerésünk közvetlen tárgyai nem a rajtunk kívüli dolgok, hanem elménk ideái? Hogyan lehetséges átjutni az „ideák fátylán”, amely tisztázatlan mértékben hozza közelebb, s ugyanakkor takarja el előlünk „magát” a valóságot?

Ezekben a többé-kevésbé metaforikusan megfogalmazott kérdésekben jól láthatóan két alapvető dologról van szó. Van-e egyáltalán valami a világon ideáinkon kívül – felbukkan tehát az elménken kívüli világ realitására vonatkozó, ettől kezdve hagyományossá váló kérdés –, s ha van, mi különbözteti meg azokat az ideáinkat, amelyek igaz módon jelenítik meg tárgyukat, azoktól, amelyek tévesen teszik ezt – vagyis mi az igazság kritériuma.

Ennek az összetett feladatnak felvázolására és megoldására vállalkozik tehát a hat részből álló metafizikai elmélkedés. Az első részben Descartes azt mutatja meg, hogy lehetséges kételkedni valamennyi olyan állításunkban, amelyet a köznapi életben – „morális bizonyossággal” – igaznak tartunk. Nem arról van szó, hogy Descartes rámutat arra, hogy életünk során gyakran *ténylegesen* kételkedünk, hanem arról, hogy kimutatja: *lehetséges* kételkednünk azokban az állításokban is, amelyekkel kapcsolatban *ténylegesen* talán sohasem kételkedünk. A morálison túlmenő, „metafizikai” bizonyosság³⁶⁹ elérése épp azt jelentené, hogy olyan állításhoz jutunk, amelyben nem is *lehetséges* kételkedni. „Módszertani” kételkedésről van szó, melynek célja ellensúlyozni azt az előítéletünket, hogy túlságosan is kötődünk mindennapi, elsősorban az anyagi dolgokra vonatkozó, érzéki tapasztalatainkhoz. De mi az oka annak, hogy Descartes meg akarja szüntetni ezt a kötődést? Legközvetlenebb oka kétségkívül az a nehézség a tudományok megalapozásával kapcsolatban, amelyről az eddigiekben beszéltünk. Az első elmélkedés elején a következőket olvassuk: „Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forgatnom, s az első alapoktól

³⁶⁹ Az *Alapelvek* francia kiadása a következőképp értelmezi ezt a megkülönböztetést: „A bizonyosság két fajtáját különböztetem itt meg. Az elsőt morálisnak nevezem, azaz olyannak, amely elégséges erkölcsünk (*nos mœurs*) szabályozására, vagyis amely oly nagy, mint azoké a dolgoké, amelyekre nézve nem szoktunk kételkedni az élet vitelét tekintve, noha tudjuk, megtörténhetik, hogy – abszolút értelemben véve – hamisak. [...] A bizonyosság másik fajtája az, amikor semmiképp sem tartjuk lehetségesnek, hogy az illető dolog másképp legyen, mint ahogyan ítélnünk róla [...] ez a bizonyosság pedig azon az igen-igen bizonyos metafizikai alapelven nyugszik, mely szerint Isten feltétlenül jó s az egész igazság forrása.” (AT IX-2, 323–324) Az „abszolút értelemben véve” kifejezés arra utal, hogy Isten feltétlen hatóképességénél fogva előidézheti, hogy az illető állítások ne legyenek igazak. Föl kell továbbá figyelni arra, hogy az itteni célkitűzés sem azt a tézist nem foglalja magában, hogy mindennapi életünk folytatásához elengedhetetlenül szükséges a jelenleginél nagyobb bizonyosság megszerzése, sem azt, hogy lehetséges *minden* állítást közvetlenül metafizikai bizonyosságúvá tenni. Ez fontos szempont lesz majd akkor, amikor az itt alkalmazott kételkedési módzatokra adott későbbi válaszokat értelmezzük.

kiindulva újra kell kezdenem mindent, *ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.*³⁷⁰

De nem ez az egyetlen ok. A másik ok összekapcsolódik az elmélkedés-műfaj alkalmazásának motívumával. Mint már láttuk, Descartes szerint a szintetikus módszer alkalmas lehet a geometria kifejtéséhez, mert azok az alapfogalmak s alaptételek, amelyekre a bizonyítandó tételeket visszavezetjük, a térre vonatkozó, mindannyiunk számára ellentmondásmentesnek, érvényesnek látszó mindennapi intuíció hű leírását alkotják. Ezzel szemben a metafizika kiindulópontja két okból sem lehet az a „mindennapi” metafizikai intuíció, amelybe a geometriai alapintuícióhoz hasonlóan mintegy „belenövünk”. Egyrészt azért nem, mert az nem mindannyiunké, hanem mindig egy partikuláris embercsoporté. Másrészt azért nem, mert a Descartes számára legkézenfekvőbb módon adódó metafizikai alapintuíció nem ellentmondásmentes. Ez utóbbi a súlyosabb érv, mert azt vonja maga után, hogy sem a tudományok stabil épületének kialakítása nem lehetséges, sem életvezetésünket nem irányíthatják az alapintuíciót artikuláló, ám egymásnak ellentmondó metafizikai alaptételek. E metafizikai alapintuícióban ugyanis Isten értelmezése megkerülhetetlen, márpedig az ellentmondás, amelynek megszüntetése nélkül sem szilárd tudomány, sem szilárd elhatározásokon alapuló életvezetés nem lehetséges, éppen a hagyományos istenfogalomban rejlik.

Mindemellett mélyen belevésődött elmémbe az a régi nézet, mely szerint van valamely Isten, aki képes mindent megtenni, és aki engem magam is teremtett – olyannak, amilyen vagyok. De honnan tudom, nem azt vitte-e végbe Isten, hogy egyáltalán ne legyen föld, ne legyen ég, ne legyenek kiterjedt dolgok, ne legyen alak, ne legyen nagyság, ne legyen hely, és hogy mindez mégis, miként most, úgy tűnjék föl számomra, mintha léteznék? [...] De talán Isten nem akarta, hogy ily nagyot csalódjam, hiszen a legfőbb jónak mondják. Ha azonban jóságának ellentmondana annak feltételezése, hogy olyannak alkotott engem, aki mindig téved, ugyanezzel a jósággal az sem férne össze, hogy olykor-olykor tévedni hagyjon. Márpedig azt semmiképp sem állíthatom, hogy sohasem tévedek.³⁷¹

Vagyis a mindennapi metafizikai alapintuíció fő ellentmondása az isteni mindenhatóság és a legfőbb jóság között feszül, amely – az *Elmélkedések* összefüggésében – a tudományos állításokban ténylegesen vagy lehetőség szerint föllépő tévedések összefüggésében jelentkezik, miközben a másik lehetséges megjelené-

³⁷⁰ Descartes: *Elmélkedések*, 25, saját kiemelésem.

³⁷¹ Uo., 29.

si mód, a fizikai és erkölcsi értelemben vett rossz jelenléte a világban, itt egyáltalán nem jut szóhoz. Innen nézve világosodik meg igazán a negyedik elmélkedés jelentősége, amely teljes egészében ennek az ellentmondásnak a feloldását célozza. Ha pedig igazat adunk Rodis-Lewisnek abban, hogy a negyedik rész, vagyis a tágabb értelemben vett teodícea az eredeti metafizikai kéziratnak az *Értekezés* megírását követő átalakítása során került csak kidolgozásra, akkor azt is feltételezhetjük, hogy az isteni mindenhatóság mint szkeptikus érv s az ezt továbbfejlesztő démonargumentum is ebben az időszakban jelent meg – *mint* explicit filozófiai téma. Hiszen teljesen nyilvánvaló, hogy maga az ellentmondás, amely kezdettől fogva a keresztény gondolkodás egyik fő kérdése, már korábban is ismeretes volt Descartes számára. Éppen úgy, mint ahogyan már a korábbi írásokban is találunk utalásokat az értelem és akarat funkciójának kettősségére – például a 12. szabályban³⁷² –, anélkül, hogy a negyedik elmélkedésbeli részletességgel lenne kifejtve.

Vagyis a mindennapi metafizikai alapintuíciót nem lehet magától értetődőként előfeltételezni, hanem épp ellenkezőleg, meg kell azt kérdőjelezni, hogy végezetül vagy meg lehessen szilárdítani, vagy föl kelljen váltani egy másik intuícióval. Ezt a megkérdőjelezést mindenre kiterjedően az isteni mindenhatóságra épülő argumentum viszi véghez, az első szkeptikus érveknek hozzá képest inkább előkészítő funkciójuk van. Ezek az első érvek, magukban véve, a tudományelmélet összefüggésébe tartoznak, ám Descartes itt nem elsősorban tudományelméleti céllal alkalmazza őket, hanem kifejezetten metafizikai célzattal. Ezért egyáltalán nem kell megütköznünk azon, hogy milyen kevésbé gondosan jár el Descartes fölvetésükkor és megválaszolásukkor is. A szakirodalomban a mindenhatóisten-érvnél sokkal többször említett démonargumentum alapvető feladata már nem a kétely kiterjesztése, hanem annak az érzelmi attitűdnek a kialakítása az olvasóban, amelynek alapján meghaladja az általános kételyt a minden állítás hamisságáról kialakított meggyőződés értelmében.

Az első elmélkedés kiindulópontja egy egyszerűnek látszó adottság, a gyermekkorunktól kezdve belénk ivódott „ismeretek” halmaza. A szkeptikus érvek egymásutánja – annak a módszertani szabálynak eleget téve, hogy a látszólag egyszerűn belül is különítsünk el részeket – ezt a látszólag egyszerű adottságot részekre bontja: olyan állításcsoportokra, amelyek különböző tárgyterületekre vonatkoznak, és különböző típusú igazságigénnyel lépnek fel. A kérdéseket megfogalmazó, azaz „a filozofálni épp csak most kezdő, érzéki ember”³⁷³ szempont-

³⁷² „az értelemnek azt a képességét, hogy intuícióval megragadja és megismeri a dolgokat, megkülönböztetjük attól, amellyel ítéll állító vagy tagadó értelemben.” Descartes: *Szabályok*, 134.

³⁷³ A Burman-beszélgetésből származó megfogalmazások. Lásd Descartes: *Elmélkedések*, 26.

jából legegyszerűbbtől – azaz legkézenfekvőbbtől –, az érzékszervi objektumokra vonatkozó érzéksalódástól haladunk tovább az egyre több elvonatkoztató képességet igénylő rétegek felé. Az egyes csoportoktól továbbvivő kérdés rendre a következő: lehetséges-e az oda tartozó állítások tagadása, lehetséges-e bennük kételkedni. Noha ez kezdetben nem nyilvánvaló, a „lehetséges” jelentése: nem foglal magában ellentmondást, függetlenül attól, hogy a mindennapi életben *ténylegesen* kételkedünk-e ezekben az állításokban, vagy sem. Ha lehetséges kételkedni, a kérdést a következő állításcsoportra vonatkozóan kell újra fölvetni. Így első lépésben, az ún. illúzióérv segítségével könnyedén belátjuk, hogy – különösen – a távoli tárgyakra vonatkozó észlelési ítéleteinkben kételkedhetünk. Ezt követi az aktuális, bennünket *ténylegesen* körülvevő szituáció érzékelésére épülő állítások csoportja. Itt először egy – nem véletlenül túl gyorsan elintézett – örültségérv jelenik meg a kételkedés lehetőségének alátámasztására,³⁷⁴ majd az analitikus kommentátorok által talán a legtöbbet tárgyalt álomérv, melynek konklúziója: „sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől”. Ezután az összetett szituációk egyszerű összetevői, majd ebből kibontva a matematikai állítások következnek. „Ebbe a nembe tartozik, úgy tűnik, a testi természet általában, valamint a hozzá tartozó kiterjedés; azután a kiterjedt dolgok alakja, a mennyiség, vagyis ezeknek a dolgoknak a nagysága és száma, továbbá a hely, amelyben léteznek, fennállásuk ideje és más effélék.”³⁷⁵

Fel kell figyelniünk arra, hogy itt olyan fogalmakkal találkozunk, amelyek az ötödik elmélkedésben a belénk születtett ideák példáiként bukkannak fel újra, s mégis, az első elmélkedés kétségbe vonhatónak láttatja a rájuk vonatkozó állításokat. Ebből két tanulság kínálkozik számunkra. Az első az, hogy az *Elmélkedések*ben olvasható állításokról csak akkor dönthető el, hogy Descartes magáénak vallotta-e őket, ha figyelembe vesszük az állítás helyét az egész gondolatmeneten belül. Az első elmélkedés propedeutika: nagyon is lehetséges, hogy felbukkannak olyan gondolatmenetek, amelyek bizonyos értelemben ellentmondanak a későbbieknek. A második tanulság az, hogy Descartes esetében a „gyökeres fölforgatás” semmiképp sem azt jelenti, hogy mindent, amit korábban gondolt, egyszerűen elvet. A jellemző inkább az, hogy megmaradnak, csak éppen a hozzájuk való eljutás módja,³⁷⁶ illetve megalapozásuk lesz más, Descartes szemében szilárdabb annál, amilyen korábban volt. Mindenesetre ezen a ponton világossá válik, hogyan lép túl Descartes az *Értekezés*-beli argumentáción. Ott ugyanis a mindent átfogó érv éppenséggel az álomargumentum volt, amelyet – már Isten létezésének

³⁷⁴ Lásd ezzel kapcsolatban a Foucault–Derrida-vitát, amelynek fő írásai magyarul is olvashatók: *Világosság*, 49. évf., 2008, 7–8. szám, 29–75.

³⁷⁵ Descartes: *Elmélkedések*, 28.

³⁷⁶ Lásd erről majd a második elmélkedés viaszhasznata kapcsán mondandókat!

bizonyítása és az igazságkritérium bevezetése után – a geometriai igazságokra vonatkozóan azzal hárított el, hogy „az álomtól ezek még igazak is lehetnek”. Az itteni tárgyalásban is fölmerül az a gondolat, hogy a geometriai állítások igaz voltát az álom nem befolyásolja, hiszen itt olyan igazságra vonatkozó igényről van szó, amely nem tartalmazza a külső tényállásnak való megfelelés mozzanatát. „Hiszen akár ébren vagyok, akár alszom, kettő meg három az öt, a négyszögnek pedig négy oldala van, s lehetetlennek látszik, hogy ennyire átlátható igazságok a hamisság gyanújába keveredhessenek.”³⁷⁷ Ez volt az *Értekezés* végső álláspontja, ám az *Elmélkedések*ben kifejezetten itt jelenik meg az a korábban már idézett „régí nézet” (*vetus opinio*), amely az isteni mindenhatóságra alapozva még ezt az állításcsoportot is kétellyel illethetőként mutatja be. Ezután pedig egy drámai próbálkozás következik ennek a – most már – mindenre kiterjedő kételkedésnek a megfélemezésére: az *ateista* álláspontjának átvétele. „Lesznek azonban olyanok – s talán nem is kevesen –, akik inkább tagadnák egy ily hatalmas Isten létezését, mintsem hogy az összes többi dolgot bizonytalannak higgyék. Nos, velük most nem is ellenkeznénk, s meg is engednénk, hogy mindaz, amit Istenről mondtunk, pusztá koholmány.”³⁷⁸

A későbbi fő gondolatmenethez képest itt egy feje tetejére állított világot látunk: a mindenható Isten a kétely generálásának legfőbb eszközeként jelenik meg, s egy pillanatra úgy tűnik, a kételymentes bizonyosság épp ennek az istennek a kiiktatása révén szerezhető meg. Ez a látszat azonban rögtön megszűnik, mihelyst Descartes bevezeti a kontingenciaérvet, amely szerint annál nagyobb az esély arra, hogy folyton tévedjünk, minél kevésbé emelkedik ki a véges okok láncolatából – hatalma és jósága révén – az a létező, amelynek létezésemet köszönhetem. Elvileg tehát négy lehetőség kínálkozik Descartes számára: 1) van Isten, s ez a tényállás hozzásegít a teljes bizonyossághoz; 2) van Isten, s ez a tényállás még a geometriában is kételkedésre késztet; 3) van Isten, de ennek a tényállásnak nincs hatása a tudományban elérhető bizonyosság mértékére; 4) nincs Isten, s ez a tényállás lehetetlenné teszi a teljes bizonyosság elérését. Az argumentáció alapján úgy tűnik, Descartesa negyediket az összes többinél rosszabb alternatívának tekinti, amellyel komolyan nem is kell foglalkozni. A hármas alkotja azt az alternatívát, amellyel tulajdonképpen vitája van: azoknak az álláspontja, akik – mint paradigmatikusan Gassendi – hisznek abban az Istenben, amelyben Descartes is hisz, ám úgy vélik, a tudományban ennek ellenére sem érhető el a teljes bizonyosság. Az *Elmélkedések* drámai vitája azonban az első és második álláspont közt zajlik: ahhoz, hogy meggyőzze az olvasót az egyes álláspont igazáról, meg-

³⁷⁷ Uo., 28.

³⁷⁸ Uo., 29.

próbálja a kettést a végletekig fokozni, tehát Isten mindenhatóságát arra használni, hogy kételkedésre indítson minden lehetséges állításcsoport tekintetében (hiszen az a hatalom, amely a geometria igazságait képes kétségbe vonni, *a fortiori* képes ezt megtenni a korábbi típusú, gyengébb állításokkal is).

Ezekre az érvekre, bizony, nemcsak hogy nem tudok mit válaszolni, de végül még arra is rákényszerülök, hogy elismerjem: azok közül, amiket hajdan igaznak véltem, semmi sincs, amit ne lehetne kétségbe vonni, s ráadásul nem is meggondolatlanságból vagy könnyelműségből, hanem szilárd és végiggondolt okfejtés alapján.³⁷⁹

De nemcsak terjedelmét tekintve fokozza végletekig a korábbi nézeteket illető kételkedést, hanem úgyszólván időbelileg is. Ennek megértéséhez föl kell idéznünk, hogy milyen nagy szerepet játszott az eddigi vizsgálódásokban az instancialitás, a pillanatszerűség gondolata. Legutóbb a fény terjedésénél és az érzékszervi adatoknak a közös érzék felé történő továbbterjedésénél láttuk, hogy a descartes-i filozófia alapegysége az *instans*, az a „pillanat”, amelyet vagy az időn teljesen kívül állóként, vagy pedig igen rövid időtartamként kell fölfognunk. A harmadik elmétkedésből és az első válaszokból nyilvánvalóvá válik, hogy Descartes a világ egészének lefolyását illetően az *Elmétkedésekben* is fenntartja az instansokra osztás téziséét. S ahogyan a *Szabályok* tanításában expliciten, az *Értekezésben* pedig impliciten a megismerés szempontjából meghatározó jelentőségű az instansszerű megismerési aktus, az intuício elsőbbsége, úgy az, ami az eddigieket követően az első elmétkedésben történik, amellet tanúskodik, hogy a megismerést Descartes továbbra is instanciális aktusok értelmében fogja föl, bármennyire igaz is az, hogy maga az „intuício” (*intuitus*) kifejezés szinte teljesen eltűnik a késői Descartes szótárából.³⁸⁰ Erről a most már mindenre kiterjedő kételyről ugyanis kiderül, hogy csak abban a pillanatban képes teljesen kifejezni hatását, amelyben fölfogom az őt alátámasztó érveket. Amint elfordítom elmém tekintetét az érvektől, rögtön erőt vesz rajtam a megszokás, amely ellen Descartes globálisan az elmétkedés műfaját próbálja alkalmazni, egyes feladatokra pedig más és más segédkonstrukciókat vezet be. Ez a megszokás révén érvényre jutó nézet ráadásul megegyezik Descartes legfőbb vitapartnerének álláspontjával, amelyet az imént harmadikként soroltunk föl: van Isten, de csak valószínűség van, nincs teljes bizonyosság.

³⁷⁹ Uo.

³⁸⁰ Ennek oka talán az, hogy túlságosan is kapcsolódott a látásmetaforához és ezen keresztül a képzelethez, amely a *Szabályokban* még alapvető szerepet játszott, a későbbi művekben azonban alárendelt helyzetbe került. Emlékezzünk csak vissza arra, hogy a *Szabályokban* az intuício meghatározása maga is a képzelet aktusától való elhatárolással kezdődött.

Ám az még nem elegendő, hogy erre fölfigyeltem. Gondoskodnom kell róla, hogy minderre emlékezzem is, hiszen szakadatlanul visszatérnek a megszokott nézetek [...] s addig nem is fogok leszokni arról, hogy helyeseljem őket és megbízzam bennük, ameddig olyanoknak tekintem őket, amilyenek valójában, tudniillik valamilyen módon kétségesnek [...], de mindazonáltal igen valószínűnek, melyek elfogadása sokkal inkább megfelel a józan észnek, mint elutasításuk.³⁸¹

Az a segédkonstrukció, amelynek feladata, hogy kiterjessze az érvelés pillanatában föllépő elhatározást az érvelést követő pillanatokra is, két részből tevődik össze. Az egyik rész az a *suprema dubitatio*, „a kételkedés legmagasabb foka”, amelynek előzményeit Montaigne-nél és J.-P. Camus-nél az *Értekezés* kapcsán már földíztük.

[S]zándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván önmagamát téveszttem majd meg, s egy bizonyos ideig azt képezem, hogy ezek a nézetek teljességgel hamisak és kitaláltak, mígnem aztán – miután mintegy kiegyenlítőddött az ellentétes előítéletek súlya – a rossz megszokás nem fordítja el többé ítéletemet a dolgok helyes megragadásától.³⁸²

Ez a puszta elhatározás azonban még mindig nem elég. Szükség van arra is, hogy legyen egy olyan, nálam hatalmasabb autoritás, amelyre tekintve azokban a pillanatokban is képes vagyok fönn tartani ezt az elhatározást, amikor az érvek ereje már nem gyakorol hatást értelmemre. *Mutatis mutandis* ugyanarról a funkcióról van tehát szó, amely – a kifejtett elméletben – Istennek jut azokban a pillanatokban, amelyekben éppen nem gondolok azokra az érvekre, amelyek a világos és elkülönített belátást mint igazságkritériumot megalapozzák. Egy Istennel szembeállított hatalom konstrukciójáról van szó, melynek „igen nagy hatalma” egy látszatvilág teremtésében nyilvánul meg: egyetlen tette, hogy megtéveszt engem.

Fölteszem tehát, hogy nem Isten, aki a legjobb, aki az igazság forrása, hanem valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben, minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi külső dolog nem más, mint az álmok játéka, amellyel ez a gonosz szellem vet cselt a hívés bennem lévő képességének.³⁸³

³⁸¹ Descartes: *Elmélkedések*, 30.

³⁸² Uo.

³⁸³ Uo.

A sokat vizsgált démon funkciója tehát nem az – legalábbis az első elmélkedés most vizsgált gondolatmenetében nem az –, hogy tovább terjessze ki a kétely hatókörét.³⁸⁴ Azt ugyanis az isteni mindenhatóságra és a kontingenciára építő érv már kiterjesztette odáig, ameddig Descartes számára egyáltalán lehetséges volt. A démon funkciója a meditációéhoz hasonló, amennyiben valamiképp arról van szó, hogy hatástalanítsa azt az „igazi ember”³⁸⁵ mivoltunkból fakadó hátrányt, hogy elménk csak egyetlen pillanatig képes egy dologra összpontosítani. A Gassendinak adott válasz teljesen egyértelműen fogalmaz:

Egy filozófus nem is csodálkozott volna jobban ezen a föltevésen, mint azon, ha olykor – hogy a görbe botot kiegyenesítsük – a botot az ellenkező irányban görbítjük el. A filozófus ugyanis tudja, hogy gyakorta hasznos hamis dolgokat igaznak föltételezni, hogy ezáltal világítsuk meg az igazságot: mint amikor a csillagászok egyenlítő, állatövet s más köröket képzelnek az égre, amikor a geometerek az adott alakzatokhoz új egyeneseket húznak – s a filozófusok is gyakran alkalmaznak efféle fogásokat.³⁸⁶

Föl lehet vetni mindezzel szemben, hogy a démon konstrukciója éppúgy saját konstrukcióm, mint amennyire az ezt megelőző elhatározás a *suprema dubitatio*ra a saját tettem volt. Ez kétségtől igaz is. Meg kell azonban gondolnunk két érvet. Az egyik abból indul ki, hogy Descartes életében megtörtént már egyszer az, hogy egy fontos döntést, amelyet saját magának kellett (volna?) meghoznia, de hosszú időn át, sokféle okból kifolyólag nem vállalkozott rá, végül meglehetősen furcsa körülmények között, egy külső autoritásra rácsúsztatva „hozott meg”. Az álmokra gondolok, amelyekben a követendő életpályára vonatkozó döntést isteni elhivatottságként értelmezte – nem egy vallási élményben, hanem egy élmény vallásos értelmezésében, ahogyan Gouhier-nél és Rodis-Lewisnél láttuk. Nem állítom, hogy Descartes számára akár 1619-ben, akár 1639-ben világos volt, hogy egyfajta, a tudatosság küszöbe alatt zajló manőverrel megpróbálja elhárítani magától a felelősséget a döntésért. Csak azt állítom, hogy akár sejtett ebből valamit, akár nem, nagyon is jól kellett ismernie az embernek effajta felelősségáthárításra hajlamos természetét, s ez elég lehetett ahhoz, hogy megkonstruálja démoni segédszerkezetét.

³⁸⁴ Ezt az álláspontot képviseli J. Cottingham is *The Role of the Malignant Demon* című tanulmányában, in Moyal (ed.): *René Descartes*, II, 129–136.

³⁸⁵ Descartes: *Értekezés*, 5. rész vége.

³⁸⁶ Descartes: *Elmélkedések*, 190.

A másik érv egy olyan, a megszokás ellensúlyozására szolgáló hatásmechanizmusra épít, amelyet Descartes kifejezetten föl is dolgoz *A lélek szenvedélyeiben*.

Szintén hasznos tudni, hogy bár a mirigy, a szellemek és az agy elmozdulásai, melyek bizonyos tárgyakat jelenítenek meg a lélek számára, természetes módon kapcsolatban állnak azokkal, amelyek bizonyos szenvedélyeket keltenek a lélekben, a megszokás révén mégis el lehet őket választani tőlük, s hozzá lehet illeszteni őket más, igen különböző mozgásokhoz; sőt ezt a szokást egyetlen cselekvéssel is meg lehet szerezni, és egyáltalán nem kíván hosszú gyakorlást. Így amikor váratlanul valami igencsak tisztátalan dolgot találunk a húsban, melyet jó étvággal fogyasztunk, e meglepetés oly mértékben megváltoztathatja az agy diszpozícióját, hogy ezután már esetleg csak borzalommal tekintünk az ilyen húsrá, holott azelőtt élvezettel ettük.³⁸⁷

Azt szeretném tehát állítani, hogy Descartes számára már az isteni mindenhatóság és jóság közti diszkrepancia a tévedés lehetősége kapcsán is efféle „igencsak tisztátalan dolog”, amelyet hirtelen fölfedezünk mindennapi metafizikai alapintuíciónkban, s amelynek következtében már nem tudjuk úgy alkalmazni azt, mint korábban. Legfőképp azonban mégis a démon feladata az, hogy a természetes, régi megszokás által megrögzült kapcsolatot egyetlen cselekedettel megszakítson. Descartes-nak mindazonáltal óvatosan kell bánnia a szkeptikus érvekkel: egyfelől elég erősnek kell láttatnia őket ahhoz, hogy meggyőzze az olvasót az átfogó kételkedés jogosultságáról, másfelől azonban legalább egy állítással szemben gyengének kell őket beállítania, ha csakugyan kétségbevonhatatlan alapzatra kívánja állítani a tudományokat. Az első elmélkedésben Descartes az első feladatot próbálja megoldani, a második elmélkedés feladata pedig az, hogy megtalálja azt az állítást, amelynek igazságát még a démonargumentum által végső formába öntött *suprema dubitatio* sem képes megrendíteni. A második elmélkedés először is összefoglalja az előző eredményeit, s kimondja: meggyőződünk arról, hogy nincs ég, nincs föld, nincsenek érzékszerveink, nincsenek testek. De vajon létezik-e még egyáltalán az, aki elmélkedik, nem enyészett-e közben ő is el? Nem, hiszen lennie kellett, ha egyszer meggyőződött valamiről, még ha netán arról kellett is meggyőződnie, hogy egy gonosz szellem folytonosan megtéveszti. A nevezetes kijelentés itteni megfogalmazása annyira eltér az *Értekezésétől* és a szokásosan fölidézett *cogito ergo sum*tól, hogy mindenképp idézni kell.

³⁸⁷ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 50. §, 94.

Tévesszen csak meg, amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi sem legyek. Olyannyira így van ez, hogy – mindent kellően megfontolván – végül is le kell szögezni: az én vagyok, én létezem kijelentés – valahányszor kimondom vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.³⁸⁸

Több dologra is föl kell figyelnünk e megfogalmazás kapcsán. A legelső az, hogy – mint az *Értekezés* kapcsán már említettük – itt nem egy kész alapelvel, „princípiummal” van dolgunk, amely – legalábbis formáját tekintve – azonnal további következtetések levonására adna alkalmat, hanem egy olyan állítással, amely több szempontból is lezáratlan, kiegészítésre szorul. Nem „gondolkodom, tehát vagyok” alakú alapelvről van szó, hanem pusztán saját létezésem nyomatékos állításáról, amelyhez ráadásul – s ez a másik feltűnő jegy – feltétel kapcsolódik, mely első látásra behatárolja a tétel érvényességét: „valahányszor kimondom (*profertur*) vagy elmémmel megragadom (*mente concipitur*)”. A „gondolkodom” feltétel tehát két, látszólag ellentétes részre bomlik: arra a részre, amely kifelé fordulást jelent egy nyelvi megfogalmazás, egy hangsor előállítása révén,³⁸⁹ valamint arra, ami egy későbbi megfogalmazást idézve „csendben, szavak nélkül” is végbemehet. E két részt ráadásul a *vel* kötőszó kapcsolja össze, amely egyaránt jelenthet „vagyot” és „vagyist”. Jól látható ebből, hogy itt a különböző értelmezési lehetőségek csomópontjánál állunk, ahonnan el lehet indulni egy, a kimondás, a „performálás” „logikájára” épülő interpretáció felé³⁹⁰ éppúgy, mint ennek Malcolm-Altrichter-féle változata felé,³⁹¹ amely a mondat mint elgondolás *logikájára* épít, s végül nagyon jól látszik az átfogó értelemben vett fenomenológiai típusú interpretáció lehetősége is, amely a létezésem állítását egy bizonyos mentális látási aktushoz köti. Nézetem szerint azonban valójában sem a „gondolkodás” mint általános feltétel és a két részből összetevődő másik feltétel elemei között nincs igazi ellentét, mint ahogyan a két feltételrész maga is összekapcsolható a gondolkodás és a beszéd sajátos descartes-i értelmezésének talaján. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy a *vel* kötőszót „vagyis” értelemben kell alkalmaznunk.

³⁸⁸ Descartes: *Elmélkedések*, 34. „Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.”

³⁸⁹ Az *Értekezés*ben a francia *proférer* kifejezés a papagájok által „kimondott” hangsorokra utal, kifejezetten abban az összefüggésben, amely a papagáj eszes lélek nélküli „beszédét” hangsúlyozza az emberivel szemben.

³⁹⁰ J. Hintikka: *Cogito ergo sum*: Inference or Performance?, *Philosophical Review*, vol. 71, 1962, 3–32, valamint újabban: uő: *Cogito, ergo quis est?*, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 50, 1996/195, 5–22.

³⁹¹ Lásd Altrichter Ferenc: *Cogito, ergo sum*, in Altrichter Ferenc: *Észérvek*, 119–184.

A legnyilvánvalóbb az, hogy az *Elmélkedések*-beli *profertur* nem ugyanazt jelenti, mint az *Értekezés*-beli, hiszen ez utóbbi helyen sem azt állítja Descartes, hogy az ember *nem* hoz létre testi jellegű hangsort, hanem hogy ezt a papagájtól *különböző módon* teszi, éspedig úgy, hogy a háttérben az ész mint egyetemes eszköz áll. Vagyis a papagáj hiába „proferálja” az „én vagyok, én létezem” állítást, létezése ettől még egyáltalán nem válik *metafizikailag* bizonyossá. Amiből az is következik, hogy az emberi „proferálás” metafizikai bizonyossága sem a hangsor pusztá performálásából fakad, hanem abból, aminek ezt feltétlenül kísérnie kell, *ha* egyáltalában emberi „proferálásról” akarunk beszélni. Ez pedig nem más, mint – az *Értekezés* 5. részének nyelvén – az „eszes lélek” tevékenysége, vagyis – az *Értekezés* 4. részének és a második elmélkedésnek a nyelvén – a gondolkodás. Ez az eredmény kézenfekvő annak alapján is, amit a második elmélkedés későbbi szövegrészeiben olvasunk arról, hogy miben is áll ez a bizonyossá váló létezés.

A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkodni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán ne is létezzem.³⁹²

Vagyis az, ami a létezésem bizonyosságának feltételét alkotja, nem más, mint ami az első megfogalmazás két részfeltételében *közös*, azaz a gondolkodás. „[C]sak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme vagyis lélek vagyis értelem vagyis ész – olyan kifejezések ezek, amelyek jelentése korábban számomra ismeretlen volt.”³⁹³

Természetesen nem arról van szó, hogy Descartes, mondjuk, az *Értekezés* 5. részének írásakor nem ismerte volna az „eszes lélek” kifejezés jelentését, hanem arról, hogy metafizikai elmélkedésekre van szükség ahhoz, hogy eljussunk annak a kifejezésnek a *tulajdonképpeni* jelentéséhez, amelyet valamilyen homályos, mindennapi módon már mindig is használtunk. A „gondolkodás” kifejezés tulajdonképpeni descartes-i jelentése éppen itt világosodik meg. „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem akaró, de egyszersmind elképzelő s érzékelő dologt is.”³⁹⁴

A meditáció műfajához kevéssé illik egy fogalom definícióval történő bevezetése, ezért itt példákat kapunk: a gondolkodás Descartes számára az állítástól az érzékelésig terjed. Az érzékelés megjelenésén azért nem kell meglepődnünk, mert

³⁹² Descartes: *Elmélkedések*, 36.

³⁹³ Uo.

³⁹⁴ Uo., 38.

ebben az esetben is ugyanarról van szó, mint a „proferálás” – és a többi, testtől függetlennek látszó elmeművelet – esetében: bármilyen műveletről legyen is szó, a szűkebb értelemben vett gondolkodás, *cogitatio*, mindig végigkíséri, mert csak ez teszi *emberivé* a műveletet. A tulajdonképpeni, a második elmélkedésben kulcsszerepet játszó gondolkodás tehát az, ami egy pillanatra sem maradhat el az elmétől, bármi legyen is közvetlen tevékenysége: érzékelés, akarás, elképzelés stb. Ez az érteleme annak az imént idézett állításnak, miszerint, ha megszűnnénk gondolkodni, megszűnnénk létezni is – mármint *emberként* létezni. S ha nem akarunk arra az álláspontra helyezkedni, hogy Locke-nak triviálisan igaza van akkor, mikor a velünk született eszmék elleni érvelésben arra a mindennapos tapasztalatra utal, hogy az ember nem mindig „gondolkodik”, akkor azt kell mondanunk, hogy az a gondolkodás, amelyről Descartes beszél, nem lehet az a – tudatéletünk felszínén bármikor hozzáférhető – gondolkodás, amelyre Locke céloz, s amely csakugyan megszűnni látszik például a mély, álomtalan alvás idején. De milyen gondolkodás lehet ez, s egyáltalán *mit* gondolunk el benne? Nos, ez a gondolkodó önmagára irányuló reflexiója, amely minden különös, „felszíni” gondolkodási aktust kísér annak ellenére is, hogy ezt nem vesszük észre olyan könnyedén, mint a külső tárgyakat megragadó felszíni gondolati aktusokat. Az *Alapelvek* első részének a gondolkodásról adott meghatározása nyilvánvalóvá teszi, hogy minden gondolkodási aktust kíséri önmagunk megragadásának csaknem mindig észrevétlenül maradó aktusa. „A gondolkodás néven értem mindazt, ami bennünk mint önmagunkkal ismeretségben lévőben végbemegy, épp amennyiben ez önismeret által kísért tudásunk van róluk.”³⁹⁵

Tehát a tulajdonképpeni emberi gondolkodásban egyszerre van meg a műveletnek s annak a tudata, hogy én vagyok az, aki e műveletet végrehajtom: „egyedül az elme az, amely érzékeli, vagyis gondolja önmagát amint lát vagy sétál [...]”³⁹⁶

Ez az alapja annak, hogy Descartes végül levonhatja a következő konklúziót, amely annak a jól ismert állításnak mélyebbre hatoló megfogalmazása, mely szerint az elmét könnyebb megismerni, mint a testet. „Hogy elménkben több [tulajdonságot, vagyis minőséget] veszünk észre, mint bármely más dologban, nyilvánvaló abból, hogy semmi sem képes előidézni, hogy úgy ismerjünk meg valami mást, hogy az ne vezetne bennünket el saját elménk sokkal bizonyosabb ismeretéhez.”³⁹⁷

³⁹⁵ „Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.” AT VIII–1, 7.

³⁹⁶ AT VIII–1, 8.

³⁹⁷ Uo.

S ha ez még mindig nem tűnik elég meggyőzőnek, akkor álljon itt egy Mersenne-hez írott levél részlete, amelyből az is kiviláglik, miért olyan nehéz meggyőznünk magunkat a gondolkodás e belső fajtájának létezéséről.

Ami a lelket illeti, az még [Isten belénk született ideájánál is] világosabb dolog. Ugyanis, mivel nem más, mint gondolkodó dolog – amint ezt bizonyítottam – lehetetlen, hogy valaha is képesek legyünk gondolni valamire anélkül, hogy egyszersmind ne birtokolnánk lelkünk ideáját mint olyan dologét, amely képes elgondolni mindazt, amit elgondolunk. Igaz ugyan, hogy egy ilyen természetű dolgot nem tudunk elképzelni, vagyis nem tudjuk megjeleníteni testi jellegű kép révén. Ez azonban nem meglepő: képzeletünk sajátos feladata ugyanis csak az, hogy az érzékeink körébe eső dolgokat megjelenítse. S mivel lelkünknek nincs színe, nincs szaga, nincs íze és egyáltalán semmije nincs, ami a testhez tartozik, ezért nem lehetséges elképzelni, vagyis képet alkotni róla. De ettől a lélek még nem lesz kevésbé fölfogható (*concevable*), sőt épp ellenkezőleg: mivel a lélek által fogunk föl minden dolgot, ő egymagában könnyebben fölfogható, mint valamennyi többi dolog együttvéve.³⁹⁸

Mindabból, amit eddig elmondtunk, több fontos dolog következik. Az egyik az, hogy az a gondolatmenet, amelynek végeredményeként megbizonyosodunk saját létezésünkről, az *Elmélkedések* egész gondolati ívét tekintve nem annyira hangsúlyos, mint amilyennek az *Értekezés* 4. része mutatja. Nem egy olyan szilárd pont, amely szinte önmagában már a bizonyosság forrása, hanem *első* bizonyosság abban az értelemben, hogy bizonyosság ugyan, de első pillantásra is láthatóan tovább utal arra az alapzatra, amelyből bizonyossága származik. Magát a gondolatmenetet tekintve sem végpont, hanem inkább kiindulópont, s az érv igazi értelme is csak az elmélkedés végén, a viaszhasonlat konklúziójával válik teljesen nyilvánvalóvá. Mert hiszen az eddig mondottak is azt a konklúziót tették egyre nyilvánvalóbbá, hogy a második elmélkedés – s benne a nevezetes érv – igazi tétje nem az, hogy egyfajta „logikai béklyót” mutasson föl, hanem az, hogy az elme igazi természetére irányítsa rá a figyelmet. Az „én létezem” állítás „proferálása” Descartes szempontjából nem azért kitüntetett jelentőségű, mert általa *létrehozunk* egy önálló bizonyosságot, amely addig nem létezett, hanem azért, mert segítségével drámai módon el lehet vonni a figyelmet azoktól a külső létezőktől, amelyeket már mindig is mint elsődlegesen s az elménél könnyebben megismerhetőket állítunk magunk elé, s rá lehet irányítani az – egyébként minden gondolkodási aktusban benne rejlő – öntudatosságra. Az elme itt kivételesen éppen önmagát mint önmagát mindig is megragadót állítja önmaga elé,

³⁹⁸ 1641 júliusa, AT III, 394.

de csak azért, hogy ezentúl a külső dolgok, *bármely külső dolog*, elgondolásában – azaz állításában, akarásában, érzékelésében stb. – is meg tudja ragadni önmagát mint ami képes elgondolni az illető dolgot. A „*cogito-érv*” *Elmélkedések*-beli fő megfogalmazása világosan kifejezésre is juttatja ezt a tényállást.

Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, éspedig annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz. Az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, ám az egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodom, ne legyek valami. Ugyanígy, ha annak alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, a viasz van, a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok, újra levonható. Ha annak alapján ítélek így, hogy elképzelem a viaszt, vagy bármilyen más alapon, az eredmény ugyanaz lesz. De amit most a viasszal kapcsolatban megfigyeltem, az összes többi, rajtam kívüli dologra is alkalmazható.³⁹⁹

Az „én vagyok, én létezem” következtetés bármely dologra vonatkozó bármely elmeművelet alapján levonható. Az „ennek” vagy elmének vagy léleknek ez a most nyert fogalma – az önmagát minden műveletében megragadó, gondolkodó dolog – nem képes szilárd alapelvként fölfogni önmagát: nem teremti önmagát, hanem valami mástól függő adottságként *találja*. Ennek a függésnek jár utána a továbbiakban az *Elmélkedések*.

EXKURZUS

„Je pense, donc je suis; cogito, ergo sum”

Descartes „gondolkodom, tehát vagyok” alaptétele fölbukkanásától kezdve heves viták tárgya volt, s még 1974-ben is ki lehetett indulni abból, hogy elemzések százai után sem rendelkezünk a tétel olyan megfogalmazásával, amely kellően pontos és általánosan elfogadott volna, s több fontos kérdés is van, amelyet még csak föl sem tettek az irodalomban ezzel az állítással kapcsolatban.⁴⁰⁰ Az *Elmélkedések*hez írott rövid kommentár keretében természetesen nem lehet célunk a recepciótörténet átfogó bemutatása. Amire mód van, az először is annak bemutatása, hogy miként illeszkedik ez az érv a mű egészébe – ez volt a feladata a főszövegbe illeszkedő iménti

³⁹⁹ Descartes: *Elmélkedések*, 42.

⁴⁰⁰ Hintikka: *Cogito, ergo sum: Inference or Performance*.

tárgyalásnak –, másodsor az alapelv jellegzetes descartes-i megfogalmazásainak földézése – hiszen ezek korántsem fedik egymást tökéletesen, hanem írásról írásra változnak, s gyakran épp e megfogalmazásbeli változások adnak alapot különböző típusú interpretációk kidolgozására. Végül mód van arra is, hogy földézzünk két olyan ellenvetést e tétellel kapcsolatban, amelyek már a kortárs reakciók közt is fel-lelhetők voltak: lehetséges-e szillogizmusként fölfogni a tételt, illetve milyen más állítmánnyal cserélhető föl, s milyennel nem a „gondolkodom” ige a tétel – több-kevesebb joggal – paradigmaticusnak tekintett megfogalmazásában. Természetesen egyik esetben sem kidolgozott, végleges válaszok adására törekszünk, hanem inkább csak maguknak a vitapontoknak a fölvillantására, éspedig elsősorban descartes-i szöveghelyek földézése révén.⁴⁰¹

A fontosabb megfogalmazások

Szabályok, 12. szabály:

Sok olyan dolog is van, amely szükségszerűen kapcsolatos egymással, s amelyet a legtöbben mégis az esetleges dolgokhoz számítanak, mert nem veszik észre viszonyukat. Ilyen pl. ez a tétel: vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát a testtől elkülönült elmém van stb. Végül meg kell jegyezni, hogy több szükségszerű tétel megfordítása esetleges. Így pl. noha abból, hogy vagyok, bizonyossággal következtetem, hogy Isten van, azért mégsem lehet azt állítani, hogy mert Isten van, én is létezem.⁴⁰²

Értekezés, 4. rész:

Ezért elhatároztam, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mi-alatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyen valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan bizonyos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.⁴⁰³

⁴⁰¹ A tétel történeti előzményeivel kapcsolatban – Gilson *Discours*-kommentárjának vonatkozó részlete mellett – lásd H. Scholz két tanulmányát: *Über das Cogito, ergo sum, Kant-Studien*, vol. 36, 1931, 126–147, illetve Augustinus und Descartes, *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 5, 1931–32, 405–423.

⁴⁰² Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 135.

⁴⁰³ Descartes: *Értekezés*, 42.

Elmélkedések, 2. elmélkedés:

Fölteszem tehát, hogy mindaz, amit látok, hamis. Nem hiszem el, hogy valaha is létezett volna bármi azok közül, amiket a csalóka emlékezet megjelenít. Nincs semmiféle érzékszervem. A test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, a hely – mindez csupa ki-méra. De hát akkor mi marad igaz? Talán csak az az egy, hogy semmi sem bizonyos.

Na de honnan tudom, hogy nincs valami, ami különbözik mindattól, amit épp az imént soroltam föl, s amivel kapcsolatban a legcsekélyebb kétely sem merülhet fel? Nincs-e valaminő Isten, vagy nevezzük bárminek azt a lényt, aki ezeket az iménti gondolatokat is belénk ülteti? De vajon mi értelme volna föltenni egy effajta lényt, ha egyszer lehetnék akár én magam is e gondolatok szerzője? Nem vagyok-e tehát legalább én – valami? De hiszen már tagadtam, hogy volna bármiféle érzékszervem, bármiféle testem! Itt azonban most megakadok. Mert mi következik ebből? Vajon olyannyira hozzá vagyok-e kötve testhez, az érzékszervekhez, hogy nélkülük nem is létezhetem? De hiszen már meggyőztem magam arról, hogy nincs a világon semmi sem: nincs ég, nincs föld, nincsenek elmék, nincsenek testek. Nem győztem-e meg magam ezáltal már arról is, hogy én magam sem létezem? Semmiképp! Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről! Igen ám, de ha van valamiféle rendkívül nagyhatalmú, rendkívül agyafúrt csaló, aki állandóan megtéveszt engem, még hozzá szándékosan? Nos hát akkor aligha kétséges, hogy én is vagyok, ha egyszer engem téveszt meg! Téveessen csak meg, amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi se legyek. Olyannyira, hogy – mindent kellően megfontolván – végül is le kell szögezni: az „én vagyok, én létezem” kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmém-mel megragadom – szükségszerűen igaz.⁴⁰⁴

A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkodni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem.⁴⁰⁵

Vajon nem úgy van-e, hogy önmagam nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyszersmind sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, még hozzá annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebb módon áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom. Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam,

⁴⁰⁴ Descartes: *Elmélkedések*, 33. sk.

⁴⁰⁵ Uo., 36.

aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha annak alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok.⁴⁰⁶

Alapelvek, I. 7.:

Miközben azonban így mindent elvetünk, amiben csak valamelyest is kételkedhetünk, s még azt a fikciót is alkalmazva, hogy kifejezetten hamisak, azt ugyan könnyedén föltételezzük, hogy nincs Isten, nincs ég, nincsenek testek; hogy nekünk magunknak nincs kezünk, nincs lábunk s végül: egyáltalán nincs testünk. Azt azonban már nem tehetjük föl, hogy mi, akik ezeket a gondolatokat gondoljuk, nem létezzünk: ellentmondást foglal ugyanis magában az, ha föltesszük, hogy aki gondolkodik, ugyanabban az időben, amelyben gondolkodik, nem létezik. S ennél fogva ez az ismeret – én gondolkodom, tehát vagyok – valamennyi ismeret közül az első s a legbizonyosabb, amely bárki számára, aki a rendnek megfelelően filozófál, megmutatkozik.⁴⁰⁷

Az igazság kutatása:

Eudoxus: Csak figyeljen reám, és tovább fogom Önt vezetni, mint gondolja. Mert elhatároztam, hogy ebből az általános kételkedésből mint szilárd és mozdulatlan pontból vezetem le Istennek, Önmagának és a világ minden dologának megismerését.

Poliander: ezek valóban nagy ígérek, s ha így áll a dolog, bizonyára megéri a fáradságot, hogy teljesítsük kívánságait. Tartsa meg tehát ígéreteit, mi is eleget teszünk a mieinknek.

Eudoxus: Minthogy tehát nem tagadhatja, hogy kételkedik, s ellenkezőleg bizonyos, hogy kételkedik, mégpedig annyira bizonyos, hogy nem kételkedhetik benne, azért igaz az is, hogy Ön, aki kételkedik, van, s ez is olyképpen igaz, hogy már nem kételkedhetik benne.⁴⁰⁸

Szillogizmus-e a „gondolkodom, tehát vagyok” tétel?

E kérdésföltevésnek az ad egyáltalán némi alapot, hogy Descartes több megfogalmazásban is használja az *ergo*, „tehát” szócskát, amely következtetésre látszik utalni, s alkalmanként magát az alaptételt is következtetésnek, a „vagyok” szót

⁴⁰⁶ AT VIII–1, 6–7.

⁴⁰⁷ Uo., 6–7.

⁴⁰⁸ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 227.

pedig konklúciónak nevezi. Úgy tűnik tehát, lehetséges a tételt olyan szillogizmusként fölfogni, amelynek első tételét – magától értetődősége folytán vagy más okból – nem mondják ki. Ezt a fajta szillogizmust „enthümémának” nevezik. A teljes szillogizmus a mi esetünkben a következőképp festene:

(A) Mindaz, ami gondolkodik, van. (Vagy: Valahányszor csak elgondolok valamit, vagyok.)

(B) Gondolkodom. (Elgondolok valamit.)

(C) Vagyok.

Furcsa volna azonban, ha az a Descartes, aki oly vehemensen támadja a szillogizmusokra épülő „skolasztikus módszert”, egész filozófiája alapzatául mégiscsak egy – bármennyire is sajátos fajtájú – szillogizmust választana. Az *Alapelvekben* ki is kéri magának ezt a feltételezést, megengedve ugyanakkor, hogy vannak bizonyos ismeretek, amelyeknek rendelkezésre kell állniuk bennünk ahhoz, hogy az alapelvet megérthessük.

Nem magyarázok itt meg sok más elnevezést, amelyet már korábban is használtam vagy a későbbiekben fogok használni, mivel ezeket magukban ismeretesnek látom. S gyakran fölfigyeltem arra, hogy a filozófusok abban tévednek, hogy a legegyszerűbb és magukban ismeretes elnevezéseket logikai definíciókkal igyekeznek tovább magyarázni; ezen a módon ugyanis csak még homályosabbá válnak. S amikor azt mondtam, hogy e tétel – *én gondolkodom, tehát vagyok* – valamennyi ismeret közül az első és legbizonyosabb, amely bárki számára, aki a rendnek megfelelően filozófál, megmutatkozik, ezzel még nem tagadtam azt, hogy előtte azért tudni kell, *mi a gondolkodás, mi a létezés, mi a bizonyosság*; továbbá azt is, *hogy nem lehetséges, hogy ami gondolkodik, ne létezzék* és hasonlókat. De mivel ezek a legegyszerűbb ismeretek (*notiones*) közé tartoznak, s mivel önmagukban nem segítenek hozzá egyetlen létező dolog fogalmához sem, ezért úgy véltem, nem szükséges felsorolnom őket.⁴⁰⁹

Descartes itt arra utal, hogy a föl nem sorolt ismeretek nem rögzítik semmiféle, az elmén kívüli tényállás létezését. Burmannal folytatott beszélgetésében egy kissé másként érvel:

A *gondolkodom, tehát vagyok* következtetés előtt tudhatjuk a ’mindaz, ami gondolkodik, van’ főtélt, mivel az valójában megelőzi következtetésemet, úgyhogy következtetésem rajta nyugszik. S ennyiben állítja a szerző az *Alapelvekben*, hogy ama főtétel megelőzi a következtetést, mivel implicit módon mindig előfeltételezzük azt, s mindig megelőzi a következtetést; ebből azonban még nem következik, hogy mindig kifejezetten és explicit módon fölismerem, hogy meg-

⁴⁰⁹ AT VIII–1, 8.

előzi a következtetést, s hogy e főtételt már a következtetésem előtt tudom, ugyanis csak arra összpontosítok, amit magamban tapasztalok, hogy ti. 'gondolkodom, tehát vagyok', s így nem amaz általános ismeret áll figyelmem középpontjában, mely szerint 'mindaz, ami gondolkodik, van'.⁴¹⁰

A második sorozat ellenvetésre adott válaszában pedig egyenesen az ekkori írásokban már szinte egyáltalán nem használt „intuíció” kifejezéshez kapcsolja a tétel belátását.

Az alapelvek ismeretét [...] a logikusok nem szokták tudásnak nevezni. Amikor pedig észrevesszük, hogy gondolkodó dolog vagyunk, ez olyan első ismeret, amelyre nem valamely szillogizmus segítségével következtetünk. S amikor valaki azt mondja, „én gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem,” a létezést akkor sem szillogizmus útján vezeti le a gondolkodásból, hanem úgyszólván az önmaga által ismeretes dolgot az elme egyszerű intuíciója révén fölismeri, amiként ez nyilvánvaló abból is, hogy ha a létezést szillogizmus által vezetné le, akkor előzőleg ismernie kellene ama főtételt: „mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik.” Ténylegesen azonban inkább ez utóbbit tanulja meg annak alapján, hogy önmagában tapasztalja: nem lehetséges, hogy gondolkozzék, ha nem létezik. Elménk természete ugyanis olyan, hogy az általános tételeket a különös tételek ismeretéből alkotja meg.⁴¹¹

Ehhez a problémához kapcsolódik az a kérdés, amelyet az *Elmélkedésekkel* kapcsolatban megfogalmazott ötödik sorozat ellenvetés szerzője, P. Gassendi vetett föl, hogy ugyanis mennyire kitüntetett a „gondolkodom” ige, vagyis, hogy lehetséges volna-e akkor is eljutni a feltétlen bizonyossághoz, ha valamilyen más állítmányt alkalmaznánk az alaptételben. Hobbes nyomán szokás a „sétálok, tehát vagyok” (*ambulo ergo sum*) tételt hozni föl példának. Descartes válaszában ismét a morális és a metafizikai bizonyosság elkülönítésére épít.

Amikor ugyanis azt mondod, hogy ugyanazt a következtetést bármely más cselekedetemből is levonhattam volna, igen messze jársz az igazságtól, mivel egyáltalán nem vagyok bizonyos egyetlen más tevékenységemben sem (tudniillik ama metafizikai bizonyossággal, más ugyanis itt szóba se jöhet), kivéve a gondolkodást. Nem lehet ugyanis, például, ezt a következtetést levonni: sétálok, tehát vagyok – hacsak nem annyiban, amennyiben a sétálás tudata gondolat: ez a következtetés ugyanis csak ez utóbbi vonatkozásban igaz, nem pedig a test mozgására nézvést [...].⁴¹²

* * *

⁴¹⁰ AT V, 147.

⁴¹¹ Descartes: *Elmélkedések*, 119. sk.

⁴¹² Uo., 192.

Annak, hogy az *Elmélkedések*ben előbb jutunk el az én létezésének bizonyosságához, mint Isten létének explicit állításához, kizárólag az analízis „bizonyítási elvének” alkalmazása az oka. Hiszen ez a rend azt követeli, hogy azzal kezdjünk, ami „közelebb” van hozzánk – vagyis a köznapi, belénk ivódott vélekedésekkel, amelyek igazságot és hamisságot elkülönítetlenül tartalmaznak –, hogy ezután, ezeket a vélekedéseket magunk mögött hagyva jussunk el az elkülönített ideákhoz – elsőként a hozzánk mégiscsak legközelebb álló én ideájához –, s csak *később* a – fundamentálisabb – Isten ideájához. Ez az oka annak is, hogy a „*cogito-érv*” azon megfogalmazásában, amely elemzésünk közvetlen tárgyát alkotta, a kimondás síkjáról előbb esik szó: a beszéd „kéznélvebb”, de ami a metafizikai bizonyosság szempontjából egyedül számít benne, az nem más, mint az Isten által preformált elme működése.

Az első bizonyosság megtalálása és értelmezése után Descartes a harmadik elmélkedésben megpróbál utat találni ideái felől – „még most sem vitatom, hogy amaz ideák bennem vannak”⁴¹³ – az általuk megjelenített dolgok külvilágbeli létezése felé. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy meg kell vizsgálnia, mennyiben lehet helytálló az az istenkép, amely a mindenhatóság „régí nézetére” támaszkodva az első elmélkedés mindent átható kételkedését motiválta. De mivel komolyan felmerült az a gondolat, hogy a hagyományos hitek bizonyosságát Isten létezésének feladásával lehetne megmenteni, ezért legelsőnek egy istenbizonyíték után kell kutatni: „Mindaddig, amíg e tekintetben tudatlan maradok, aligha leszek képes arra, hogy bármi másról valaha is igazi bizonyosságra tegyek szert.”⁴¹⁴

Az analízis módszerének megfelelően a bizonyítékot csak abban a körben lehet keresni, amely a vizsgálódás adott pontján Descartes rendelkezésére áll: jelen esetben ezt a kört az elme ideái alkotják bizonyos jellegzetességeivel együtt. Az első kérdés – talán az 1629-es „kezdeményből” megmaradt zárványként – az, hogy milyen módon kerülnek be elménkbe ezek az ideák, amelyek egy részével kapcsolatban természetes ösztönünk azt súgja, hogy külső tárgyak hozzák létre bennünk, s ezért valamiképp hasonlóak is e tárgyakhoz. Az első elmélkedésbeli érvelés alapján azonban ez a meggyőződés „vak ösztönnek” minősül, s komolyan el kell gondolkodni ideáink eredetén. Hiszen például vannak olyan ideáink is, amelyek belénk születettnek látszanak, s olyanok is, amelyeket mi magunk alkothattunk meg más ideák nyersanyagából. Ez az út azonban zsákutcának bizonyul: az kétségtelenné válik, hogy az eddigi vélekedés, mely külső okok ránk tett hatásának tulajdonította legnagyobb részüket, elhamarkodott volt. Ennél tovább azonban nem jutunk. Bárhog is áll azonban a dolog ideáink *eredetével*,

⁴¹³ Uo., 46.

⁴¹⁴ Uo., 47.

s bármennyire is igaz, hogy „formális realitásuk”, azaz mentális létező voltuk tekintetében nincs köztük különbség, mégis megkülönböztethetjük őket *tartalmuk*, „objektív realitásuk” szerint is, aszerint, milyen dolgot jelenítenek meg elménkben. Mert „minden idea, csak mint dolgok ideája lehetséges”,⁴¹⁵ azaz minden ideának valamire irányulnia kell. Ezzel, nyilvánvaló módon, hirtelen egész sereg skolasztikus fogalom, megkülönböztetés és alapelv bukkan fel a descartes-i tárgyalásban, noha az eddigiekben gondosan igyekezett elkerülni őket: a második elmélkedésben még a gondolkodó *szubsztancia* kifejezést sem alkalmazza, noha nagyon is kézenfekvő volna. Azok az ideák mármost, amelyek dolgokat mutatnak, valamiképp „nagyobbak”, „több objektív realitást tartalmaznak”, mint azok, amelyek dolgok tulajdonságait jelenítik meg, de ezen a skálán a legnagyobb kétségkívül az az idea kell legyen, „amelynek révén belátom, hogy van valamilyen Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható, s *valamennyi rajta kívüli dolog teremtője*.”⁴¹⁶ A kiemelt tulajdonság alapján kézenfekvő, hogy ennek a megkülönböztetésnek döntő jelentősége van korábban föltesztett kérdésünk szempontjából, hogy ti. miként juthatunk ki elménk elszigeteltségéből a külső, testi világ létezőihez. Descartes szerint ugyanis „a természetes világosság révén nyilvánvaló”, hogy bármely dolog teljes okában legalább annyi realitásnak kell benne rejlenie, mint magában a dologban, mert különben az okozat többete a semmiből kellene, hogy származzék, ez pedig – a „semmiből semmi sem keletkezhetik” újabb skolasztikus alapelve szerint – lehetetlen. De akkor, ha van olyan ideánk, melynek „objektív realitása” végtelenül nagyobb, mint bármely más idea objektív realitása, akkor szükségképp el kell ismernünk, hogy annak a létezőnek, amelyben ténylegesen is megvan az a végtelen realitás, léteznie kell. Másként ugyanis nem tudnánk magyarázatot adni amaz idea létrejöttére elménkben. Ez a létező azonban – Isten. „Ennélfogva, az imént mondottak alapján, le kell vonnunk a következtetést, hogy Isten szükségképp létezik.”⁴¹⁷

Vagyis Descartes idea-elemzését követve egy sajátos *a posteriori* istenérvet rekonstruáltunk, amely attól sajátos, hogy az a „későbbi”, tehát teremtett dolog, vagyis okozat, amelyet a „korábbinak”, a teremtőnek, az oknak a bizonyításához felhasznál, nem valamilyen elmén kívüli dolog – például a teremtett világ szépsége, a benne megnyilvánuló célszerűség, a mozgás s általában véve azok az érvek, amelyek Aquinói Tamás „öt útja” nyomán kerültek forgalomba –, hanem az, aminek létezése felől ezen a ponton egyedül bizonyosak vagyunk, nevezetesen saját ideáink. Isten, megteremtven elménket, belehelyezett bizonyos diszpozíci-

⁴¹⁵ Uo., 56.

⁴¹⁶ Uo., 51.

⁴¹⁷ Uo., 56.

ókat, amelyeket nekünk, utóbb, nem *megalkotnunk* kell az érzéki tapasztalat révén, hanem ideává fejlesztenünk az ideák azon készletére való reflexió révén, amelyet a másokkal való mindennapi érintkezés alakított ki fokozatosan bennünk. A második elmélkedés a testből és lélekből álló *animal rationale* örökölt énfogalmából jutott el a gondolkodása tárgyaival együtt önmagát is szüntelenül elgondoló gondolkodó dolog énfogalmához, míg a harmadik elmélkedés az első istenérvvel az első lépést tette meg a köznap i istenképektől a bennünk lévő diszpozícióból kialakítható istenidea felé vezető úton.⁴¹⁸ A következő lépés az okság fogalmának hozzákapcsolása, éspedig egy újabb istenérv keretében. Ennek a lépésnek a kiindulópontja az Isten ideáját alkotó jegyek egyik fősorolása. „Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett.”⁴¹⁹

A feladat annak tisztázása, milyen fajta okságról beszélhetünk az isteni teremtetés kapcsán. Descartes ezen a ponton összekapcsolja az instancialitásnak a korábbi, hidrosztatikai vizsgálódásaiból származó fogalmát a „folyamatos teremtetés” (*creatio continua*) teológiai fogalmával. A világ mint hidrosztatikus rendszer – amilyennek a *Le monde*-ban láttuk – egymástól független pillanatnyi állapotok sokaságára oszlik, amelyek egyike sem függ okságilag a másiktól. Ez azt jelenti, hogy az a – később deistának nevezett – istenkép, amely az *Értekezés* 5. részében bontakozik ki, lényegében félrevezető látszatnak bizonyul. Isten ugyanis nem hagyja magára a világot, miután megteremtette, hogy teljességgel önmagában fejlődjek tovább. Az isteni okság természete ennek tökéletes ellentéte: minden pillanatban ugyanazt a hatást fejti ki, mint amely ahhoz szükséges, hogy megteremtse a világot. Vagyis a világ minden pillanatban teljességgel rá van utalva Isten fenntartó-teremtő tevékenységére. Istenére, mert éppen ez a fordulat, hogy a fenntartó okság vizsgálatában Descartes egyedül annak okát keresi, amiről eddig megbizonyosodott – vagyis, hogy ő maga az ideáival együtt az adott pillanatban létezik –, azt hozza magával, hogy sem a szülőkre, sem más véges okok kontingens láncolatára nem lehet hivatkozni, hanem egyedül azt a létezőt lehet okként megjelölni, amely minden egyes pillanatban önmagát is és a világot is fönntartja. „[P]usztán annak alapján, hogy létezem, és megvan ben-

⁴¹⁸ A világos istenkép kialakulásának útja éppúgy megfigyelhető az egyes emberben, mint az emberi nem egészében. Amikor a pogány görögök több istent tiszteltek, valójában ott is megmutatkozott már az „igaz Isten” a leghatalmasabb isten, Zeusz alakjában – több leghatalmasabb isten feltételezése ugyanis ellentmondást foglal magában. Vö. a Mersenne-hez 1645. február 17-én írott levéllel, AT IV, 187. sk. Isten bennünk lévő „implicit” ideájáról mint képességről arra, hogy explicitte tegyük, lásd a Hyperaspistesnek adott választ az 1641. augusztusi levélben, AT III, 430.

⁴¹⁹ Descartes: *Elmélkedések*, 56.

nem a legtökéletesebb létező, azaz Isten ideája, a legegyszerűsebb módon bizonyítást nyer, hogy Isten is létezik.⁴²⁰

Ez a megállapítás azonban nem csupán egy újabb istenérvet jelent. A Caterusnak az első sorozatban adott válaszokban Descartes Istennek olyan okságot tulajdonít, amelytől korábban ódzkodtak, s amely két évtizeddel később Spinoza gondolkodásában kezd el önálló életet élni. Descartes itt Istent „önmaga okának” nevezi abban a „pozitív” értelemben, hogy meg lehet adni azt a belső, lényegét alkotó vonást, amely ezt a folytonos oksági tevékenységet fönntartja: nem más ez, mint a hatóképesség kimeríthetlensége.

[N]agyon is megengedem: létezhet valami, amiben akkora és oly kimeríthetetlen hatóképesség (*immensa potentia*) rejlik, hogy soha nem szorult rá semminek a segítségére ahhoz, hogy létezzék, és most sem szorul segítségre, hogy fönntmaradjon, s ennél fogva valamiképp oka önmagának. Istent épp ilyen létezőként fogom fel. [...] Így hát aligha térünk el a kifejezés tulajdonképpeni értelmétől, ha Istent, még ha mindig létezett is, minthogy ténylegesen ő maga tartja fenn önmagát, *önmaga okának* nevez-zük. Itt azonban meg kell jegyezni, hogy „fönntartáson” nem azt értem, ami a ható ok valamely pozitív ráhatása révén megy végbe, hanem pusztán azt, hogy Isten lényege olyan, hogy nem képes nem mindig létezni.⁴²¹

A kimeríthetetlen hatóképességen alapuló folyamatos teremtettséghez mint Isten ideájának egyik alkotóeleméhez való eljutás igen fontos lépés az egész metafizikai alapintuáció átalakítására irányuló kezdeti terv megvalósítása felé. Most már sokkal világosabban látjuk az isteni mindenhatóság értelmét, mint akkor, amikor az első elmélkedésben egyszerűen azt jelentette, hogy „mindent megtehet”, s amikor alkalmat adott a kétely végső kiterjesztésére. Ahhoz, hogy még közelebb jussunk végső célunkhoz, az elménk és a külvilág közt a megismerés során létrejövő viszony tisztázásához, most arra van szükség, hogy egy további elemet vizsgáljunk meg a hagyományos istenképből, és pedig a legfőbb jóságot, hogy a tévedés eredetére vonatkozó kérdést is megválaszolhassuk. Addig, amíg ez nem történik meg, függőben van a vállalkozásnak egy további, igen fontos része, az igazságkritérium meghatározása. Az *Elméltetések* eredeti fő kérdése ugyanis kettős volt: hogyan lehetséges eljutni ideáink fátylán át a rajtuk kívüli dolgok világához, illetve, miután már megbizonyosodtunk az ideáink által megjelenített külső világ létezéséről, mi az a kritérium, amelynek segítségével elkülöníthetjük a külső dolgokat igaz módon megjelenítő ideákat azoktól, amelyek megjelenítésében legfeljebb az igazságnak valamely csírája van jelen.

⁴²⁰ Uo., 63.

⁴²¹ Uo., 115. sk.

A harmadik elmélkedés már megfogalmazott egyfajta kritériumot, ám csak ideiglenes érvénnyel.

Bizonyos vagyok abban, hogy gondolkodó dolog vagyok. S vajon ezáltal tudom-e már azt is, mi szükséges ahhoz, hogy valamely dologban bizonyos legyek? Ebben az első ismeretben nyilvánvalóan nincs semmi más, mint annak, amit állítok, világos és elkülönített megragadása. Ez azonban bizonyára nem volna elégséges ahhoz, hogy a dolog igazságát illetően bizonyossá tegyen engem, ha valaha is megtörténhetnék, hogy valami, amit ilyen világosan és elkülönítetten megragadok, hamis legyen. Ennélfogva már látom is, hogy általános szabályként föllállíthatom azt a tételt, mely szerint igaz mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten megragadok.⁴²²

A véglegesség látszata ellenére a szabály megfogalmazása még ideiglenes. Három dolog összeegyeztetéséről van itt szó: a világos és elkülönített belátásáról (*clara et distincta perceptio*), a bizonyosságéről és az igazságéről. Hiszen az kétségtelennek tekinthető, hogy egy tényállás világos és elkülönített belátása nyomán egyfajta bizonyosság támad elmémben. De vajon bizonyos lehetek-e abban is, hogy ez a bizonyosság túlmegy a pusztán szubjektív meggyőződésen, s a tényállás megragadásának igazságát is jelzi tévedhetetlenül? Addig nyilvánvalóan nem, amíg nem derült ki egyértelműen, hogy a világos és elkülönített belátás által előidézett bizonyosság nem téveszthet meg. De ha elmém fölépítése olyan, hogy a világos és elkülönített belátást szükségképp követi a bizonyosság megjelenése – gyakorlatilag ezt jelenti a negyedik elmélkedés állítása, mely szerint az értelemben megjelenő világosságot nagy hajlandóság követi az akaratban –, akkor a kérdés nem az, hogy egyszer-egyszer tévedek-e akkor, amikor bizonyos vagyok valamiben, hanem az, hogy megteheti-e velem egész elmébéli berendezkedésem létrehozója, hogy szisztematikusan megtévesszen. Lehetséges-e, hogy az, akit megillet a mindenhatóság attribútuma, egyszersmind nem a legfőbb jó? Ha ezt a kérdést negatív módon válaszoljuk meg, akkor lép véglegesen érvénybe a most rögzített „általános szabály”. Ekkor már választ fogunk tudni adni arra, hogy mi megy végbe – metafizikailag – akkor, amikor valamit igaznak állítunk azon az alapon, hogy világosan és elkülönítetten megragadtuk. Az a kérdés azonban még akkor is tisztázásra vár majd, hogy mi s miért történik akkor, amikor valamit nem tudunk megragadni ezen a módon. A megtévesztés és a tévedés eredetének tisztázásáról van szó, s éppen ez az, amire a negyedik elmélkedés hivatott.

Ez a gondolatmenet, amely – mint már említettük – valószínűleg a descartes-i metafizika *Értekezés* utáni fejleménye, ismét egy, a curley-i értelemben vett fo-

⁴²² Uo., 45. sk.

galmi analízis alakját ölti. A gondolatmenet irányát meghatározó fő kérdés a tévedés eredetére vonatkozik, ám amit itt mond Descartes, az általánosabb értelemben, a vétek s a rossz eredete szempontjából is nagy jelentőségű, még akkor is, ha ő maga a szinopsisban tagadja ezt.⁴²³ Mindenekelőtt röviden leszámol azzal a gondolattal, hogy Isten *szisztematikusan* megtéveszthetne bennünket azáltal, hogy a belátás-bizonyosság összjátékot eleve tévedésre programozza be.

Mindenekelőtt ugyanis fölismerem annak lehetetlenségét, hogy ez az Isten valaha is megtévesszen engem. Mert hiszen a megtévesztés vagy a csalás mindenkor bizonyos fajta tökéletlenséget rejt magában. S jöllehet a megtévesztés képessége bizonyos éles-elméjűségről és hatalomról árulkodik, a megtévesztésre irányuló akarat már kétségkívül vagy rosszindulatot, vagy gyermekséget feltételez, s ennél fogva nem is lehet meg Istenben.⁴²⁴

A Burmannal folytatott beszélgetésben Descartes azt sugallja, hogy ezt kezdetől fogva így gondolta, s az ennek ellentmondó feltevés egy „igen nagy hatalommal rendelkező”, bennünket agyafúrt módon megtéveszteni akaró, gonosz szellemről az első elmélkedés végén éppen csak a terapeutikus analízis elmélyítése céljából kerül alkalmazásra: „a szerző itt ellentmondó dolgokat állít, mivel a gonoszság s a legnagyobb hatóképesség nem fér össze egymással”.⁴²⁵ Ennek rögzítése után pedig már csak egyetlen kérdés megválaszolása marad hátra: mi a felelős bennünk azért, hogy nem mindig vagyunk képesek világos és elkülönített belátás révén igaz bizonyossághoz jutni. Az analízis most is a vizsgált kérdés mindennapi „megoldásától” indul el, s közbülső fokozatokon át jut el a tulajdonképpeni descartes-i válaszhoz, amely az értelem és az akarat viszonyának sajátos felfogására épül. A végső válasz révén meghaladott megoldási kísérletek azonban nem feltétlenül vetendők el teljes egészükben: inkább olyan megfogalmazások ezek, amelyek alapvetően fenntarthatók, csak épp kívül esnek azon a kategóriahálón, amellyel a tudomány teljes rendszerét biztos alapokra építeni szándékozó filozófus dolgozik. Az első megoldáskísérlet elsősorban Pascal – két évtizeddel későbbi – nevezetes középlény-töredéke nyomán vált ismertté,⁴²⁶ noha ott a gondolatmenet helyi értéke és így mondanivalója is eltér az ittenitől.

⁴²³ Uo., 20.

⁴²⁴ Uo., 68.

⁴²⁵ Uo., 30.

⁴²⁶ „Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között.” 72. töredék, Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1983, 33.

[É]n magam valamifajta középként vagyok megalkotva Isten és a semmi, vagyis a legfőbb létező és a nem létező között olyképpen, hogy amennyiben a legfőbb létező teremtett, nincsen bennem semmi, ami [...] hajlamossá tenne a tévedésre, amennyiben viszont valamiképpen a semmiből, vagyis a nem létezőből is részesedem [...], nem is csoda, hogy tévedek.⁴²⁷

Ennek a platonikus színezetű érvnek filozófiailag az a következménye, hogy a hibát egyszerűen hiánynak kell tekintenünk. Ám ez csak részben lehet kielégítő Descartes számára, mert a hiányt hagyományosan kétféleképp lehet értelmezni, negációként vagy privációként. Első pillantásra ez azért nem kielégítő Descartes számára, mert „a hiba nem pusztán negáció, hanem priváció, vagyis olyan ismeretnek a hiánya, amelynek valamiképp meg kellene lennie bennem”.⁴²⁸ A privációval pedig kétségkívül az a baj, hogy annak végső alapja, hogy mi tartozik hozzá egy adott létező „természetéhez”, azaz lényegéhez s mi nem, az isteni gondviselés kell, hogy legyen. Tehát ha a hiba hiány, a hiány pedig priváció, akkor vagy föl kell adnunk ezt a megoldási javaslatot – mert ismét a már ismert ellentmondáshoz vezetne Isten mindenhatósága és jósága között –, vagy a priváció fogalmát kell eloldani Istentől, vagy a hibában rejlő hiányt kell negációnak minősíteni. Descartes a második lehetőséget választja, ami által a harmadik is megvalósul, mert nagyon is kétséges, hogy képes lesz-e még igazán elkülöníteni egymástól a negációt és a privációt.

Mielőtt azonban sor kerülne ezekre a lépésekre, még egy újabb, köznapinak is tekinthető megfontolást idéz föl, amelynek azonban ismét van egy fontos filozófiai következménye is: „nem kell csodálkoznom azon, ha Isten olyan tetteket hajt végre, amelyek okait nem ismerem.”⁴²⁹ Ez az ártalmatlannak tűnő megállapítás ahhoz az alapvető jelentőségű állásfoglaláshoz vezet, mely szerint „az okoknak azt az egész nemét, amelyet a célhoz szoktak kapcsolni, a fizika területén haszontalannak” kell tartani. A Burmannak adott kommentár ezen a ponton is megvilágító erejű:

Másodszor, Isten valamennyi célja rejtve van előttünk, s vakmerőség e célok kutatásába bocsátkozni. [...] E tekintetben [...] a legsúlyosabb tévedésben vagyunk. Istent ugyanis úgy fogjuk fel, mintha valamiféle nagy ember lenne, aki ezt és ezt a célt tűzi ki maga elé, s e célok megvalósítása érdekében ilyen és ilyen eszközöket alkalmaz – márpedig ez bizonyosan igen méltatlan Istenhez.⁴³⁰

⁴²⁷ Descartes: *Elmélkedések*, 68.

⁴²⁸ Uo., 69.

⁴²⁹ Uo.

⁴³⁰ Uo., 70.

Ha Isten céljainak fürkészése annyit jelent, hogy képesek vagyunk a negációt elkülöníteni a privációtól azon az alapon, hogy tudjuk, milyen az a természet, amelynek meg kellene felelnie tényleges fölépítésünknek ahhoz, hogy a gondviselés elérje célját, akkor ennek tilalma nem más, mint a döntő lépés a priváció „varázstalanítása”, Istentől való eloldása felé. Akkor a priváció megkülönböztetése a negációtól vagy teljesen alaptalanná válik – ahogyan Spinoza kifejezetten mondja is, Descartes-ot értelmezve, a Blyenbergh-hez írott levelekben –, vagy azon fog alapulni, hogy *mi* úgy tekintjük az embert, *mintha* felépítése valamilyen célnak felelne meg. Bármelyik lehetőséget választjuk is, a hiba tisztán emberi kérdéssé válik. Ezt a konklúziót meg is találjuk ott, ahol Descartes belekezd tulajdonképpen megoldásának fölvázolásába.

Mert igaz ugyan, hogy talán számtalan dolog létezik, amelyekről egyáltalán semmilyen idea sincs bennem, tőlük voltaképp mégsem vagyok megfosztva [vagyis hiányuk nem priváció], hanem egyszerűen csak annyit mondhatunk, negatív kifejezésmóddal, hogy nélkülük vagyok [*tantum destitutus sum dicendus*], mivel sohasem leszek képes akár csak egyetlen érvet is fölhozni, ami azt bizonyítaná, hogy Istennek nagyobb megismerőképeséget kellett volna adnia, mint amekkorát adott.⁴³¹

A descartes-i álláspont ambivalenciájára tökéletesen jellemző, hogy a most idézett állítás akár Spinozától is származhatna, vagyis attól a szerzőtől, aki Isten céljairól azért nem beszél, mert úgy véli, nincsenek ilyen célok. Ráadásul a Burmannal folytatott beszélgetésben tett megjegyzés, hogy Isten nem fogható fel nagy emberként, Spinoza újra és újra hangoztatott figyelmeztetését előlegezi meg.

Ám éppen azért kell ambivalenciáról, nem pedig kripto-spinozizmusról beszélni, mert az értelemben meglévő hiány negációhoz közelítő magyarázata a tévedés összetettebb elméletének csak egyik felét alkotja. Igaz persze, hogy a nehezebbik felét: itt ugyanis a tényleges hiány vádját kell valamiképp elhárítani Istentől. A másik fél az akarat elmélete, amely az emberi megismerésre vonatkoztatva s ennyire világosan körvonalazva korábban még nem jelent meg Descartes műveiben. Eddig csak ez akarat „ősképével”, azzal az isteni akarral találkoztunk, amelyhez az 1630-as Mersenne-levelek hozzákapcsolták az ún. „örök igazságok”, vagyis kiváltképp a matematikai igazságok teremtésének, illetve megalapozásának a tanítását. Ennek a szükségszerű igazságokat teremtő akaratnak a képe bennünk a mi akaratunk, amelynek még akkor is, külön, meg kell adnia hozzájárulását az értelem minden egyes ideájához, ha azok világos és elkülönített belátás eredményei. Ezzel a hozzájárulással jönnek ugyanis létre az állítások

⁴³¹ Uo., 71.

azokból az ideákból, amelyek magukban vagy egyáltalán nem, vagy csak igen sajátos értelemben nevezhetők igaznak vagy hamisnak.⁴³² De ha az ítéletalkotásban ilyen döntő szerep jut az akaratnak, akkor természetes módon merül föl a kérdés, hogy vajon nem itt kell-e keresnünk a tévedés forrását, s ha itt megtaláltuk, akkor vajon nem kell-e az akarat belénk helyezése miatt mégiscsak felelőssé tenni Istent tévedéseinkért. Ezt a feltételezést azonban könnyebb elhárítani, mint az értelem felelősségére vonatkozó korábbi kérdést, hiszen itt nem hiányról van szó, hanem inkább túlzásról.

Egyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amelyet akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni. Olyannyira így van ez, hogy éppenséggel ez az a képesség, amelynek révén érthetővé válik számomra, miképp lehet engem Isten képének nevezni és Istenhez hasonlónak tartani.⁴³³

Vagyis sem az értelemre, sem az akaratra nem vezethetők vissza tévedéseim, *amennyiben* e két képesség Istentől származtatható. Csak az a lehetőség maradt, hogy kettejük *együtműködését* okoljuk, ami nem „dolog”, tehát magyarázatához nem szükséges Isten közreműködésére hivatkozni, hanem elegendő pusztán az emberi körben maradni.

De hát akkor honnan származnak hibáim? Csakis onnan, hogy időnként messzebbre terjeszkedik az akarat, mint az értelem, s nem tartom meg az értelem szabta határok között, hanem a meg nem értett dolgokra is kiterjesztem. Minthogy pedig velük szemben az akarat semleges, könnyen eltér az igaztól és a jótól, s ilyenkor szoktam tévedni és vétkezni.⁴³⁴

Tagadhatatlan, hogy Descartes az adott értelmezési horizonton belül szinte zseniális megoldásra bukkant. Mégis, számos kérdésre kell még legalább jelezni a választ ahhoz, hogy amennyire egyáltalán lehetséges, pontosan értsük Descartes megoldási javaslatát. Az egyik ilyen kérdés arra a viszonyra vonatkozik, amely az akaratnak döntési szabadságként való értelmezése és ama szilárdnak látszó kapcsolat között áll fenn, amely a világos és elkülönített belátás értelmi aktusát és az ennek nyomán megjelenő bizonyosságot köti össze. Hogyan őrizheti meg szabadságát az akarat, az ítélet aktusa, ha egyszer az értelem világos és elkülö-

⁴³² Erről az ingadozásról lásd elsősorban a harmadik elmélkedés első, a fő cél szempontjából zsákutcába torkolló ideaoesztályozását, különösen *ElméLKedések*, 48. ill. 54–55.

⁴³³ Uo., 71. sk.

⁴³⁴ Uo., 73.

nített belátása kikényszeríti a helyeslést? A negyedik elmélkedés a szabadság megkettőzésével válaszol erre a kérdésre.

Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányban elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irány felé töreksem – akár azért, mert értelmemmel evidens módon belátom, hogy ez az igaz és a jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe –, annál szabadabban választom azt az irányt. Így aztán az is bizonyos, hogy a szabadságot sem az isteni kegyelem, sem a természetes megismerés nem csökkenti, hanem sokkal inkább növeli és erősíti. Az a semlegesség azonban, amelyet akkor tapasztalok magamban, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik. Ha ugyanis mindig tisztán látnám, mi az igaz és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit ítélek, vagy mit válasszak, s így, noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha.⁴³⁵

Descartes a minden kényszertől mentes lehetőséget arra, hogy az ellentétes irányok bármelyikét válasszuk, az értelemnek ahhoz az állapotához köti, amelyet kifejezetten a hiány, a világos és elkülönített belátás hiánya jellemez. De mivel azt aligha lehet kétségbe vonni, hogy a tökéletes megismerés megléte még akkor is előnyben részesítendő az ilyen ismeret hiányával szemben, ha a privációt eloldottuk Istentől, ezért az a szabadság, amellyel rendelkezvén bármelyik irányt választhatom, ennek megfelelően alacsonyabb fokozatnak tekintendő, mint az az állapot, amelyben az akaratot valamilyen *belső* kényszer az egyik irány választására kényszeríti. Descartes a *belső* kényszernek két formáját nevezi meg: az isteni kegyelmet (*divina gratia*) és a természetes megismerést (*naturalis cognitio*), amely mindkettő képes olyan nagy világosságot támasztani az értelemben, amelyet nagy hajlandóság követ az akaratban, s így „annál inkább önként és szabadon” állítjuk igaznak azt, amit az értelem mutat, minél kevésbé vagyunk semlegesek.⁴³⁶ De mennyiben lehet a hajlandóság megjelenését az akaratban *akaratlagosnak*, szabadnak mondani akkor, ha ellenállhatatlan kényszer hat rá?

⁴³⁵ Uo., 72. sk.

⁴³⁶ Nehéz választ adni e két típusú *belső* kényszer egymáshoz való viszonyának kérdésére. A kézenfekvő válasz egyszerű ellentétet sugall, de a helyzet egészen biztosan bonyolultabb ennél. Descartes ugyanis a priváció kapcsán a természeteket eloldotta az isteni gondviseléstől, ami az ellentétességet támaszthatná alá, ha a hatodik elmélkedés nem azonosítaná egyértelműen a természetet azzal, ami Istentől való. Ezt pedig akár az istenség naturalizálásaként, akár a természet deifikálásaként olvassuk is, ellentétet semmiképp sem találunk isteni és természeti között.

A Mesland-hoz 1644. május 2-án írott levél ezt a kérdést egy olyan, az akaratban rejlő pozitív képességre utalva igyekszik megválaszolni, amely nem azonos a semlegesség (*indiferentia*) állapotával, sőt nem is kell, hogy ez a semlegesség kísérje. A „boldogok”, akiknek értelme teljesen megvilágosodott, „általában véve” továbbra is szabadnak nevezhetők, mert megvan bennük az önmeghatározás valóságos képessége, noha az értelem útmutatásától nem képesek eltérni. Az ésszel nem rendelkező állatok, ellenben, nem szabadok, mert hiányzik belőlük ez a képesség. A szabadság az akaratlagosságot (*volontaire*) jelenti, az akaratlagosság pedig azt, hogy a döntés az elme belső, pozitív, önmeghatározásra való képességéből származott, akár semlegesek voltunk, akár nem. A kegyelem nem szünteti meg teljesen a semlegességet, hanem lecsökkenti, miközben a szabadságot egyáltalán nem korlátozza. Ugyanez a levél arról is tanúskodik, hogy az instancialitásnak még ebben az összefüggésben is meghatározó jelentősége van. Mivel az elme csak egyetlen pillanatig tud egy dologra összpontosítani, noha abban az egy pillanatban, amelyben az értelemben megjelenik az isteni kegyelem, illetve a természetes megismerés fénye, az akaratban elkerülhetetlenül föllép az említett hajlandóság (*propensio*), amely az önmeghatározás képességét a fénynek megfelelően működteti. Amint ez a pillanat elmúlik, s az elme csak visszaemlékszik arra, hogy az érvek korábban meggyőzték őt, az akarat hajlandósága már nem oly nagy, hogy ne tudna a korábbival ellenkezően dönteni.⁴³⁷

Ez a Mesland-hoz írott levél – egy másik fontos kérdést megválaszolva – azt is újra megerősíti, hogy a tévedésnek ez az elmélete a morális döntésekre éppúgy vonatkozik, mint az állítás akarat általi megalkotására. Ezt a lehetőséget korábban már annak ellenére jeleztük, hogy a „szinopszis” kifejezetten ellentmondott ennek. Az egyik korábbi idézetünk határozottan belefoglalta a jó és a vétek fogalmát is a tévedés problémájának megoldásába, s a most földézett levél ezt a következőképp erősíti meg.

Egyedül az akadályozott meg abban, hogy a szabadságról a jó, illetve a rossz követésének összefüggésében beszéljek, hogy amennyire tudtam, el akartam kerülni a teo-

⁴³⁷ Egy másik, ugyancsak Mesland-hoz írott levél ehhez még hozzáteszi a következő, zavarba ejtő gondolatot: „amikor egy igen evidens érv az egyik irány felé indít bennünket, jóllehet, morálisan szólva, aligha tudnánk az ellenkező irányban elindulni, mégis, abszolút értelemben, képesek vagyunk rá. Mert mindig helyénvaló tartózkodni egy világosan belátott jó követésétől vagy egy nyilvánvaló igazság elismerésétől, föltéve, hogy azt gondoljuk, jó dolog az, ha ezen a módon tanúsítjuk akaratunk szabadságát.” (1645. február 9-én; Descartes: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, 52.) Ennek a nehézségnek a részletes tárgyalásába most nem mehetünk bele, csupán annyit jegyezhetünk meg, hogy itt alapvetően annak a szabadságnak pontos modellálásáról van szó, amelyet az örök igazságok isteni megalapozásának tana – amiről ezekben a levelekben szintén szó van – Isten akaratának tulajdonít.

lógiai vitákat, s a természetes filozófia (*philosophie naturelle*) körén belül akartam maradni. De megvalloam Önnek, hogy minden esetben, ahol van alkalom a vétkezésre, semlegesség is van. Nem hiszem azt, hogy világosan kell látnunk, hogy az, amit cselekszünk, rossz, ahhoz, hogy rosszat tegyünk. Elegendő az is, ha zavarosan látjuk, vagy csak visszaemlékszünk, hogy más alkalommal rossznak ítéltük, anélkül, hogy figyel-nénk az érvekre, amelyek ezt bizonyítják. Mert ha teljesen világosan látnánk, akkor lehetetlen volna, hogy vétkezzünk, legalábbis az alatt az idő alatt, amikor így látjuk. Ez az alapja annak, hogy mondani szokás: *omnis peccans est ignorans* [minden vétkes – tudatlan].⁴³⁸

Ez egyszersmind azt is jelzi, hogy bármint vélekedjünk is az „ideiglenes” és a „végleges” etika kettősségéről, Descartes gondolkodásában fölfedezhető egy olyan, több-kevesebb joggal „intellektualistának” nevezhető alaprétég, amely világosan összekapcsolja egymással az *Értekezés* harmadik részének „morálját” azokkal az etikai gondolatokkal, amelyek a végső nagy művek megírása körüli időben foglalkoztatták.⁴³⁹

A negyedik rész megoldotta feladatát, elhárította Istentől a vádat, hogy a mindenhatóság és a jóság nincs összhangban egymással, vagyis megmutatta, hogy lehetséges e fogalmaknak olyan interpretációja, amely megszünteti azt az ellentmondást, amelyet a mindennapi értelmezést követve fedeztünk föl. Nem csekély jelentőségű kérdés, persze, hogy nem túl nagy ár-e ezért az eredményért priváció és negáció viszonylagos rendjének megbontása. Spinoza és Blyenbergh levelezéséből mindenesetre úgy tűnik, igen. De ezt egy másik tanulmány feladata lesz megvizsgálni. Descartes megnyugtatónak látszó magyarázatot talált arra a nehézségre is, hogy nem tudtuk összeegyeztetni az isteni jószágot azzal, hogy olykor-olykor mégiscsak tévedünk. Mindennek alapján nyugodtan kijelentheti, hogy egyrészt a lehetőségek körén belül biztos módszert talált a tévedések kiküszöbölésére, másrészt a harmadik elmélkedés elején bevezetett igazságkritérium már nem feltételes, hanem feltétlen érvényű.

Ugyanis valahányszor csak képes vagyok az akaratot az ítéletalkotáskor olyképp féken tartani, hogy csak azon dolgokra terjedjen ki, amelyeket az értelem világosan és el-

⁴³⁸ Descartes: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, 50.

⁴³⁹ „Mert, ha akaratunk csak annyiban kíván vagy kerül valamit, amennyiben értelmünk jónak vagy rossznak tünteti fel előtte, akkor elég helyesen gondolkodni, hogy helyesen cselekedjünk, elég a lehető leghelyesebben gondolkodni, hogy a lehető leghelyesebben cselekedjünk, azaz, hogy megszerezzük mindazokat az erényeket és ezzel mindazt a többi javat, amelyet elérhetünk. Ha pedig ebben bizonyos az ember, akkor szükségképp megelégedett is.” Descartes: *Értekezés a módszerről*, 39. sk.

különítetten mutat fel neki, mindannyiszor teljességgel lehetetlen, hogy hibázzam, mivel minden világos és elkülönített belátás kétségkívül valami, s ennél fogva nem származhatik a semmitől, hanem szükségképp Istentől ered; Istentől, mondom, attól a legfőbb tökéletességtől, akivel nem fér össze, hogy megtévesszen. Ezért aztán a világos és elkülönített belátás kétségkívül igaz.⁴⁴⁰

Noha az igazságkritérium ügye itt megnyugtatóan rendeződni látszik, a negyedik sorozat ellenvetés szerzője, Antoine Arnauld fölvet egy olyan kérdést, amely egy csapásra kérdésessé teszi mindazt az eredményt, amelyet Descartes elérni vél. Az ellenvetés igen egyszerű. A negyedik elmélkedés végén arra a következtetésre jutottunk, hogy a világos és elkülönített belátás csak azért működhet ténylegesen az igazság kritériumaként, mert Isten létezik, mindenható és a legfőbb jó. Csakhogy sem Isten létezését, sem a mindenhatóság megújított értelmét, sem a legfőbb jószág garancia voltát nem állíthatnánk teljes bizonyossággal, ha előtte nem ragadtuk volna meg őket világosan és elkülönítetten, azaz, ha már nem működtettük volna a még csak feltételesen érvényes igazságkritériumot éppen annak érdekében, hogy saját feltételes érvényét feltétlenné tegyük. Minden jel arra mutat, hogy Descartes okoskodása körben forgó, de majdnem ugyanekkor baj az is, hogy ha megoldja az itt fölmerülő nehézséget, s kimutatja a kritérium függetlenségét Istentől, akkor elvett Istentől egy igen fontos feladatot, s az emberi megismerést egy fontos értelemben autonómnak láttatta.

Descartes válaszát ismét az emberi megismerés instanciális jellegére építi, s ezzel, legalábbis a maga számára, minden bizonnyal lezártnak tekintette a kérdést. Az emberi megismerőképeség szerkezete olyan, hogy nem látja maga előtt állandóan mindazt, amit valaha is világosan és elkülönítetten belátott. Abban a pillanatban, amelyben az érvekre irányítja figyelmét, evidens belátása van, de ez azon nyomban el is múlik, mert figyelmét nem képes tartósan egy pontra irányítani. Ekkor már nincsenek szeme előtt az érvek, ekkor már csak visszaemlékszik arra, hogy valamikor látta őket, ekkor már, mint a Mesland-levél nemrég idézett részletében láttuk, akarata akár már az ellenkezőjét is képes volna állítani annak, amit korábban állított, ha a korábbi, evidens belátásra való visszaemlékezést nem kísérné Isten létezésének tudata és az a biztos tudás, hogy nem téveszt meg bennünket.⁴⁴¹

Nagyon is kérdéses, hogy ezzel megmenekültünk-e a körforgástól, ha a szóban forgó, evidens módon belátott idea éppen Isten ideája. De talán érdemes meggondolnunk azt, hogy Descartes esetleg nem is találta feltétlenül eliminálendő-

⁴⁴⁰ Descartes: *Elmélkedések*, 77.

⁴⁴¹ Uo., 162.

nak az Isten ideájából fakadó körbenforgást. Nem őszintétlenségből, hanem el-
lentétes tendenciákat megszüntetni, de összebékíteni sem tudó ambivalenciából
fakad benne mind az az igény, hogy az evidens belátást az autonóm emberi
észben benne rejlő, önmagában elégséges igazságkritériumként tekinthesse, mind
pedig az a hitéből fakadó meggyőződés, hogy Isten mégiscsak túl van az embe-
ri racionalitás szabta kritériumokon, így például a körbenforgás elkerülésének
parancsán. A Sorbonne teológiai doktoraihoz írott levél formáját öltő előszóban
a következőket olvassuk.

S noha persze teljességgel igaz az, hogy azért kell hinnünk Isten létezését, mert a
Szentírás ezt tanítja, s másfelől a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kap-
tuk – hiszen, ha egyszer a hit Isten adománya, akkor ugyanaz, aki megadta kegyelmét
arra, hogy minden mást higgyünk, azt is előidézheti, hogy az ő létezésében higgyünk
–, ezt mégsem tárhatjuk a hitetlenek elé, mivel körbenforgó okoskodásnak tekintenék.⁴⁴²

Igazi értelemben vett „hitetlenek” ebben a korban csak mitikus vagy filozófiai
konstrukcióként léteznek. A hitetlenekre való hivatkozás itt azt jelenti, hogy
„amennyiben tisztán az emberi racionalitás nézőpontjából vizsgálódunk”. Vagy-
is nem vizsgáljuk e racionalitás alapzatát, amely teljességgel kívül állhat e raci-
onalitás mértékén. Figyeljünk föl arra, hogy Descartes önmagát nyilvánvaló
módon azon hívők közösségének tagjaként jeleníti meg, akik – kizárólag ebben
az egy esetben – nem tartják hibának a körbenforgást. Fő törekvése tehát nem
annyira a körforgás *kiküszöbölésére* irányult, mint inkább arra, hogy azt a par-
tikularitást, amely „egyfajta” szentírás egyfajta értelmezésében rejtett, oly módon
fogalmazza újra, hogy ahhoz elegendő legyen pusztán arra hivatkozni, ami a hit
értelmezéseinek partikularitásain túl minden emberben, akinek meghatározása
„józan ésszel rendelkező lélek”, benne van. Ne lehessen figyelmen kívül hagyni
az emberi gondolkodás általános feltételét azáltal, hogy a figyelem egy partiku-
lális megfogalmazásmódra terelődik. Olyan vállalkozás ez, amelyet csak a leg-
mélyebb válság idején szabad alkalmazni, mert azt, amit védeni akar, éppannyi-
ra véglegesen tönkre is teheti. S nem lehetetlen, hogy Descartes-ot csakugyan
nem a racionális kritériumok elleni vétség aggasztotta a leginkább.

Mind mostani föltevésünket arról, hogy egyfajta cirkularitást Descartes nem
hibának, hanem rendszerének alapzatához hozzátartozó lényegi jegynek tekint,
mind pedig korábbi nézetünket, mely szerint az én létezését bizonyító érvelés
első bizonyosság abban az értelemben, hogy további, megalapozó bizonyossá-
gokra utal, megerősíti az ötödik elmélkedés záró bekezdése. „Így aztán már

⁴⁴² Uo., 7.

tisztán látom, hogy minden tudás bizonyossága és igazsága egyedül az igaz Isten ismeretétől függ, még hozzá olyannyira, hogy mielőtt Istent megismertem, egyetlen más dologról sem lehetett tökéletes tudásom.”⁴⁴³

Az életrajzi színezetű megfogalmazás – „mielőtt Istent megismertem” – természetesen a terapeutikus réteghez tartozik, elvi jelentése az, hogy Isten ideája nélkül – vagyis a megkonstruált ateista pozíciójából – nem lehetséges tökéletes tudás. A tudás rendszerének végső fundamentuma tehát Isten ideája, csakúgy, mint ahogyan a valóságosan létező világ fundamentuma Isten. Az ötödik elmélkedés Isten létezésének legalapvetőbb bizonyítását, az *a priori*nak vagy „ontológiai” nevezett érvet fejti ki, amely döntő jelentőségű abból a szempontból, hogy a legelemibb módon, kifejezetten a legvégső alapzatban kapcsolja össze a két rendet, a gondolkodás és a valóságos létezés rendjét.⁴⁴⁴ Ennek az érvek a pontos megértéséhez azonban egy rövid exkurzusban föl kell vázolni azt, mit jelent ebben a korban az „idea” kifejezés.

EXKURZUS: AZ IDEA

Az idea „formális realitását” tekintve az elme fogalma, amelynek „objektív realitását”, tehát tárgyra vonatkozását azáltal lehet meghatározni, hogy felsoroljuk azokat az összetevőket, amelyek alkotják. Az ember ideája nyilvánvalóan magában foglalja a „létező”, a „test”, az „élőlény”, a „gondolkodás”, a „beszéd” stb. összetevőket, a háromszögé a „három oldal”, a „belső szögek összege két derékszög” stb. összetevőket. Egy ideát tehát meg lehet adni a róla igaz módon tehető állítások összességével, míg másfelől egy dologról igaz állítást tenni csak olyképp lehet, hogy a predikátum a dolog ideájához tartozó összetevők közül tesz explicitte egyet. Ez a különösen Hobbesnál és Leibniznél megfogalmazódó álláspont, melyet – Kant felől nézve – úgy is ki lehet fejezni, hogy minden igaz állítás analitikus, a 17. században általánosan érvényes. Különbséget csak az jelent az egyes gondolkodók között, hogy hogyan gondolkodnak az így értett ideák eredetéről: az érzékszervi tapasztalatra utalnak-e, mint az összetevők végső forrására, vagy pedig valamilyen belső, mentális forrást találnak. Descartes úgy véli, hogy az érzékszervi tapasztalatból csak azok a képek származnak, amelyek „a testi fantáziában, vagyis az agy valamely részében vannak lefestve”,⁴⁴⁵ márpedig

⁴⁴³ Uo., 87.

⁴⁴⁴ Wolfgang Röd nyomán ezért kell az ontológiai istenérvet minden újkori racionalista rendszer elengedhetetlen kellékének tekintenünk. Vö. W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft*, München, Beck, 2009. (2. kiadás).

⁴⁴⁵ Descartes: *Elmélkedések*, 124.

ezek a szó tulajdonképpen, érett filozófiai használata szerint – ellentétben a *Szabályok* és a *Le monde* korszakával – nem tekinthetők ideáknak. Az idea anyagban tartozik hozzánk, amennyiben gondolkodó dolog vagyunk, vagyis metafizikailag semmilyen kapcsolata nincs a testi érzékszervekkel. Ezt a legnagyobb nyomatékkal a Hobbesnak adott válasz jeleníti meg.

Itt e filozófus [Hobbes] az idea néven csupán az anyagi dolgoknak a testi képzeletben lefestett képmásait akarja érteni. [...] Én azonban [...] mindazt ideának nevezem, amit az értelem közvetlenül felfog. [...] És azért használtam ezt a nevet, mert a filozófusok már régóta alkalmazzák az isteni elme észlelési formáinak jelölésére, noha Istenben semmiféle képzelettel nem találkozunk [...].⁴⁴⁶

Vagyis Descartes az emberi megismerés fogalmaira hagyományosan alkalmazott kifejezések helyett – mint amilyen például a *species* – azért alkalmazza az ideát, amelyet az isteni elme tartalmaira volt szokás alkalmazni, hogy kihangsúlyozza, az emberi gondolkodás alapegységei éppoly kevésbé származtathatók az érzéki tapasztalatból, mint Isten ideái. De akkor honnan származnak, s mi az oka annak, hogy az érzékszervi tapasztalatoknak – legalábbis látszólag – oly nagy jelentőségük van az ideák kialakulásában? Az ideák egy csoportját tekintve a válasz kézenfekvő, Descartes kezdettől fogva alkalmazza rájuk a belénkszületettség metaforáit annak érdekében, hogy rámutasson az érzékektől független eredetükre. E független eredet egyik pregnáns kifejezése az *Értekezés* 4. részéből: „még a skolasztikus filozófusok is elvként fogadták el, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben, pedig bizonyos, hogy Isten és a lélek ideája sohasem volt az érzékekben”.⁴⁴⁷

Az igazi nehézséget az jelenti Descartes számára, hogy megmagyarázza, mi a szerepük egyáltalán az agyban az érzékszerveket érő hatás nyomán kirajzolódó képeknek, ha egyszer – mint láttuk – ideáknak nem nevezhetők. Ez egy olyan kérdés, amely kétségkívül a karteziánus filozófia azon nyitva maradt kérdései közé tartozik, amelyek a közvetlen követőket további erőfeszítésekre s a descartes-i kezdemények egyik vagy másik irányban való továbbgondolására ösztönözték. Magának Descartes-nak legradikálisabb állásfoglalása ebben a kérdésben 1647–48-ból való, amikor kénytelen volt *Notae in programma quoddam (Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban)* című vitairatában föllépni egy korábban tanítványának tekintett gondolkodóval, H. Regiusszal szemben.

⁴⁴⁶ Uo., 144.

⁴⁴⁷ Descartes: *Értekezés*, 49

[B]árki, aki helyesen megfigyeli, hogy érzékelésünk meddig terjed, s pontosan mi is az, ami az érzékekből a gondolkodási képességig eljut, el kell, hogy ismerje, hogy úgy, ahogyan azokat a gondolkodásban kialakítjuk, egyetlen dolog ideáját sem az érzékektől kapjuk. Elannyrá, hogy ideáinkban semmi sincs, ami az elmével vagy a gondolkodási képességgel vele ne született volna, kivéve azokat a körülményeket, melyek a tapasztalással állnak összefüggésben, hogy tudniillik úgy ítélünk, hogy ezek vagy azok az ideák, melyek gondolkodásunk számára éppen jelen vannak, bizonyos rajtunk kívül álló dolgokra vonatkoznak; de nem azért, mert a szóban forgó ideákat a dolgok juttatták bele elménkbe az érzékszervek útján, hanem azért, mert valamit mégiscsak beléjuttattak, ami alkalmul szolgál az elmének arra, hogy ezeket az ideákat inkább ebben a pillanatban alakítsa ki, mint máskor. S a külső tárgyakból az érzékszerveken át nem is jut semmi az elménkig bizonyos testi mozgásokon kívül – ahogyan az én alapelveim alapján maga a szerző is megerősíti a tizenkilencedik bekezdésben. De még magukat e mozgásokat s a belőlük képződő alakzatokat sem úgy fogjuk fel, ahogyan azok az érzékszervekben létrejönnek – amint azt az *Optikában* bőszégesen kifejtettem. Következésképpen a mozgások és alakzatok ideái is velünk születtek. Akkor pedig mennyivel inkább velünk kellett, hogy szülessen a fájdalom, a színek, a hangok és más effélék ideája, hogy elménk, bizonyos mozgások alkalmával, maga elé tudja tární őket; ezek ugyanis semmiben sem hasonlítanak a testi mozgásokra.⁴⁴⁸

Vagyis tartalmilag egyáltalán semmi sem kerül bele az elmébe, az érzékszervek bonyolult mechanizmusa csupán arra szolgál, hogy valamiképp jelezze az elmének, eljött az ideje annak, hogy saját „kincstárából” éppen egy meghatározott ideát emeljen ki. Kétségkívül ez az állásfoglalás szolgált alapul az „okkazonalista” gondolkodók számára.

Az ötödik elmélkedés azonban nem ezzel az ideacsoporttal foglalkozik, hanem azzal, amelynek ideáit a platonisztikus filozófiai hagyomány egyértelműen az elme saját ideái közé sorolja. Descartes itt már abból indul ki, hogy az első elmélkedés *suprema dubitatio*ja hatályon kívül helyezettett: az, amit elkülönítetten belátunk – s a rájuk épülő tudomány – immár érvényben van: a kiterjedés, a nagyság, az alak, a mozgás, a tartam, a mennyiség stb. Ez egyszersmind már azt is jelenti, hogy „a testi természet egészéről, amennyiben az a tiszta matematika objektuma, számtalan, teljességgel bizonyos ismerettel rendelkezhetem”.⁴⁴⁹ Vagyis megtörtént az első lépés a kiterjedés világának rehabilitálása felé is: nem mint partikuláris, érzékszerveinkre hatást gyakoroló, ténylegesen létező dolgok,

⁴⁴⁸ Descartes: *Test és lélek*, 53. sk.

⁴⁴⁹ Descartes: *Elmélkedések*, 87.

de mint a matematika objektumai, amely „kizárólag lehetségesként tekinti tárgyat”,⁴⁵⁰ már a kiterjedt dolgok is létezőnek tekinthetők.

A visszaemlékezés tanára tett futó utalást követően Descartes olyan „dolgokról” (*res*), „igazi és változhatatlan természetekről” kezd el beszélni, amelyek akkor is megvannak gondolkodásomban, ha elmém tekintetét sohasem fordítom feléjük, és sohasem alkotok belőlük ideákat.⁴⁵¹ A geometria igazságai az e természeteken észrevehető viszonyok fölismerésén alapulnak, a hagyománynak megfelelően függetlenül attól, hogy léteznek-e egyáltalán a természetben e természeteknek megfelelő – háromszögletű, kör alakú stb. – objektumok. A hatodik elmélkedés elején Descartes azáltal teszi nyilvánvalóvá és végérvényessé a *Szabályok* időszakától való elfordulását, hogy a geometria objektumainak az érzékek általi, inadekvát megfigyelését kapcsolja a képzelethez, s egyedül az értelmet tekinti hivatottnak e „természetek” vizsgálatára: az ezerszöget a kilencszáz-kilencvenkilencszögtől csak az értelem képes elkülöníteni, a képzelet nem.

Ez a tanítás könnyen összekapcsolható az értelem és akarat viszonyáról korábban mondottakkal. Az akarat akkor jár el helyesen, ha csak abban az esetben foglal állást azzal kapcsolatban, amit az értelem elé tár, amikor a döntést a megragadott tényállás maga kényszeríti ki: a háromszög „igazi és változhatatlan természetét” elkülönítetten belátva nem vonhatom meg helyeslésemet attól az állítástól, mely a háromszög szögeiről azt mondja ki, hogy megegyezik két derékszöggel. Az ötödik elmélkedés fő célja azonban mégsem ennek a tézisnek az illusztrálása, hanem az újabb istenértvé kifejtése. Istenhez ugyanis éppannyira hozzátartozik egy ilyen változhatatlan természet, „vagyis lényeg, vagyis forma”, mint a háromszöghöz, s ha a háromszög esetében joggal állíthatjuk, hogy lényegétől elválaszthatatlan, hogy három szöge megegyezik két derékszöggel, úgy Istenről pedig joggal állapíthatjuk meg, hogy „lényegétől éppoly kevésbé különíthető el a létezés, mint [...] amilyen kevésbé lehet elkülöníteni a hegy ideájától a völgy ideáját”. „[É]ppen akkora ellentmondás elgondolni Istent, azaz a legtökéletesebb létezőt úgy, hogy hiányzik belőle a létezés, úgy tehát, hogy hiányzik belőle valamilyen tökéletesség, mint úgy gondolni el a hegyet, hogy hiányzik mellőle a völgy.”⁴⁵²

Vagyis az egész érv arra épül, hogy Isten igazi és változhatatlan természetére fordítva elmém tekintetét akaratom nem teheti meg azt, hogy 1) a tényleges lé-

⁴⁵⁰ Burmannak adott értelmezés, lásd *uo.*, 80.

⁴⁵¹ E „dolgok” és az ideák viszonya itt a második sorozat válaszbeli ideameghatározás alapján gondolandó el: „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk.” *Uo.*, 124.

⁴⁵² *Uo.*, 82.

tezést ne tekintse tökéletességnek; 2) a „létezést” ne tekintse az Istenről bennem lévő idea összetevőjének; 3) az „Isten létezik” állítást ne tekintse analitikusan igaznak, azaz olyannak, melynek tagadása ellentmondást foglal magában.

[M]agának a dolognak, vagyis Isten létezésének szükségszerűsége determinál engem arra, hogy ezt gondoljam. Mert nem áll szabadságomban Istent létezés nélkül elgondolni (vagyis a legtökéletesebb létezőt a legfőbb tökéletesség nélkül), mint ahogyan szabadságomban áll egy lovat szárnyakkal vagy szárnyak nélkül elképzelni.⁴⁵³

Mindebből több következtetés is levonható. Az első az, hogy Descartes logikája nem „formális” logika a szó mai értelmében, hanem „materiális” logika a szónak abban az értelmében, hogy a „tisztá” logikai struktúrák elválaszthatatlanul összekapcsolódnak egy metafizikai irányultságú ismeretelmélettel, amelyben az elme instanciális belátóképességéről, korábbi nevén az intuícioról, szóló tanításnak éppoly nagy jelentősége van, mint azoknak a tisztán a gondolkodásra vonatkozó egyszerű természeteknek, amelyekkel a *Szabályok* 12. részében találkoztunk. Másodszor, Marion ott idézett írásával egyetértve elmondhatjuk, hogy az *Elmélkedések* gerincét az egyszerű természetek tanának explikálása alkotja, s ennyiben van folyamatosság a *Szabályok* és az *Elmélkedések* között, bármennyire is igaz az, hogy a képzelet elveszíti korábbi jelentőségét, s hogy az „intuíció” kifejezés is – de csak a kifejezés – a háttérbe szorul. A harmadik következtetés pedig az, hogy az *Értekezés* 4. része ismét az *Elmélkedések* pusztá „kivonatának” minősül, mert az *a priori* istenért ottani kifejtéséből éppen a Descartes szempontjából legfontosabb elem, az „egyszerű” vagy „igazi és változhatatlan” természetek tanítása hiányzik. Végül pedig az is nyilvánvalóvá vált, hogy hol áll meg Descartes a fundamentum keresésében. Olyan (lét-)állítást keresve, melynek tagadása ellentmondást foglal magában, két állításra is rábukkantunk. Az „én vagyok, én létezem” állításra, s az „Isten létezik” kijelentésre. A már idézett állásfoglalás alapján kétségtelen, hogy Descartes végső alapzatnak Istent és Isten ismeretét tartotta. Ám az nem kevésbé nyilvánvaló, hogy nem egyszerűen a késői – fenomenológiai, illetve analitikus orientációjú – interpretátorok s a tágabban értett felvilágosodás hatására vagyunk hajlamosak arra, hogy az én létezésének s evidens belátásának az istenivel valamiképp szembenálló, önálló fundamentalitást tulajdonítsunk. E kettősség, ha Descartes rendszerének nem is, de ambivalenciájának mindenképp alapzata.

⁴⁵³ Uo., 83.

Ezzel már együtt is van minden ahhoz, hogy a hatodik elmélkedés megadja Descartes végső válaszát arra a kérdésre, hogy miként lehetséges tudományos ismeret az elmén kívüli, kiterjedt, anyagi dolgokról, arról, hogy miként lehetünk bizonyosak abban, hogy az elménken kívüli világ létezik. A harmadik és ötödik elmélkedésben kellőképp megbizonyosodtunk arról, hogy létezik a kimeríthetetlen hatóképességű Isten. Ez Isten legfőbb jóságával azonban nem fér össze, hogy megtévesszen bennünket, hogy ne legyen „igazmondó”, *verax*. A negyedik elmélkedés megmutatta, hogyan lehetséges a tévedést tisztán emberi eredetűként magyarázni. Ha tehát Isten nagy hajlandóságot helyezett belém arra, hogy úgy véljem, testi dolgokat mutató ideáim valamiképp maguktól e dolgoktól származnak, akkor ez ideákat csakugyan e testi dolgok bocsátották ki. Vagyis az elmén kívüli, testi világ – létezik. Ez persze nem jelenti azt, hogy minden ideánk igaz. De a harmadik elmélkedésben megtaláltuk, a negyedikben pedig feltétlen érvényességet adtunk annak a kritériumnak, amelynek segítségével minden ideánkról megállapíthatjuk, mennyi igazság van benne: az igazság mértéke a világosság és elkülönítettség, ami végső soron ismét csak az isteni igazmondás feltételezésén alapul.

Ez a konklúzió a fizika s a rá épülő összes tudomány metafizikai megalapozása is egyben. Az egész okfejtés háttérében a *creatio continua* sajátosan értelmezett tanítása áll: ahhoz, hogy a világ fennálljon, Isten minden pillanatban megújított fenntartó támogatására van szükség, vagyis sokkal többre, mint a pascali értelemben vett „pöccintésre”.⁴⁵⁴ Ez a háttér kétségkívül jelen van a „végleges” etika megalapozása mögött is, habár még annál is talányosabb módon, ahogyan a fizika esetében megalapozásról beszélhetünk. Hiszen az elmélkedések zárlata épp annak elismerése, hogy az életvezetés kérdéseiben aligha érhető el a – jó okkal – morálisnak nevezettnél nagyobb fokú bizonyosság. „Minthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s minthogy a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlen.”⁴⁵⁵ Ezen a bizonytalan státuszú területen kapnak szerepet az érzékek s az általuk szerzett ismeretek. Az ő funkciójuk nem a világ felépítésének világos és elkülönített megragadása, hanem a test-elme összetétel fennmaradásának és jólétének elősegítése. Eközben azonban mindig lehetséges, hogy megtévesszenek véges, tisztán mechanikus okok. Ennélfogva három bizonyosságfok körvonalazódik. Az első az érzékeké: véges

⁴⁵⁴ Lásd Pascal: *Gondolatok*, 42 (77. töredék).

⁴⁵⁵ Descartes: *Elmélkedések*, 108.

okok is megtéveszthetnek, ám ennek van ellenszere, az ugyancsak a véges okok szférájába tartozó korrekciós mechanizmusok. Ez persze – hasonlóan az álomargumentum lezárásához, az életünk többi eseményéhez való törésmentes kapcsolódás kritériumához – csak *morálisan* kielégítő bizonyosságot ad, *metafizikailag*, „abszolút értelemben szólva”, sohasem lesz támadhatatlan. A második bizonyosságfok a matematikában s az egyszerű tárgyakkal foglalkozó tudományokban érhető el, ahogyan az első elmélkedés, még a kétely hiperbolizálása során, körvonalazta őket. A harmadik fokozathoz két létezési állítás sorolható, az „én létezem” és az „Isten létezik”. Úgy tűnik, ezekben érhető el legtisztábban a metafizikai bizonyosság, míg a második fokozat valamiképp a szürke zónába tartozik.

ÚTBAN A „VÉGLEGES ETIKA” FELÉ: A FILOZÓFIA ALAPELVEI ÉS A LÉLEK SZENVEDÉLYEI

Az *Elmélkedések* kiadásának előkészületei közepette Descartes két okból is fontolóra vette egy franciaországi utazás lehetőségét. Az egyik ok az volt, hogy viszontlássa öregedő atyját, a másik pedig Francine lányának neveltetése, amelyet csak Franciaországban látott megfelelően biztosíthatónak. Ám rövid idő leforgása alatt mindkét motívum elvesztette erejét: lánya 1640. szeptember huszadikán halt meg skarlátban, atyja pedig egy hónappal később. Ezek az események kétségkívül nem várt irányba fordították életét. Franciaországi utazás helyett atyai örökségéből két évre kibérelte Endegeest kastélyát, s itt dolgozta ki addig elért eredményeinek szisztematikus összefoglalását, *A filozófia alapelveit* (*Principia philosophiae*).⁴⁵⁶ Az *Elmélkedések* második kiadásához kapcsolt apologetikus levél, mely Dinet atyához, a jezsuiták franciaországi tartományi előjárójához szól, nagy nyomatékkal beszél erről a műről, amely a taníthatóság érdekében rövid cikkelekből áll, s tartózkodva minden polémiától „az észérvek rendjét” (*l'ordre des raisons*) követi. A Burmannal folytatott beszélgetésben azt olvassuk, hogy ez a rend az *Elmélkedések* felépítésével ellentétben a szintézisen alapul.⁴⁵⁷ Ám ha a szintézis mintapéldájaként a lélek halhatatlanságának „geometriai” bizonyítását tekintjük a második sorozathoz tartozó ellenvetésekre adott válaszok végén⁴⁵⁸, akkor kérdéses, mennyiben fogadható el Descartes állásfoglalása az *Alapelvek* kapcsán, amelynek első része – néhány kivételtől eltekintve – a tárgyalt kérdések sorrendjében teljességgel követi az *Elmélkedéseket*⁴⁵⁹. Bárhogyan vélekedjünk is azonban a módszer kérdéséről, annyi bizonyos, hogy

⁴⁵⁶ Renati Des-Cartes: *Principia Philosophiae*, Amsterdam, Elzevir, 1644.

⁴⁵⁷ „[...] alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in Principiis autem docet et synthetice agit.” AT V, 153.

⁴⁵⁸ S az a mű, amely ezt az összefoglalást veszi alapul a descartes-i filozófia szisztematizálásakor: Spinoza *A descartes-i filozófia alapelvei* című műve.

⁴⁵⁹ Vö. D. Garber – L. Cohen: *A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes' Principles*, in Moyal (ed.): *René Descartes*, 248–258.

a *Le monde* és az *Értekezés*-kötet után a harmadik olyan kísérettel van dolgunk, amelyben Descartes addigi nézeteinek összefoglalását kívánja adni. Ez egyre fokozódó mértékben azt is jelenti, hogy elsősorban nem új eredmények közzététele a cél, hanem a régiek olyan összefoglalása, amelyből kitűnik, az új filozófia eredményei nem ellentétesek a keresztény teológiával. A mű négy részből áll, az egyes részek címe a következő: *Az emberi megismerés alapelvei*, *Az anyagi dolgok alapelvei*, *A látható világ*, *A Föld*. Mivel itt túlnyomórészt csakugyan olyan, korábbi eredmények összefoglalásáról van szó, amelyeket *in statu nascendi* már érintettünk, ezért az *Alapelvek*nek csak azzal a két részével fogunk inkább foglalkozni, amelyek az utolsó évek legfontosabb vizsgálódásainak tárgyára, a morálfilozófiára vonatkoznak. E két rész az 1644-es latin és az 1647-es francia kiadáshoz írott egy-egy előszó az Erzsébet hercegnőhöz, illetve Picot atyához, a mű fordítójához írt levél formájában.

A negyvenes évek nemcsak személyes okokból jelentik Descartes életében annak a nyugalomnak a végét, amiért a harmincas években még olyannyira dicsérte Hollandiát. Első igazi tanítványa, Henri Renier 1638-ban bekövetkezett halálakor Anton Aemilius olyan nekrológot jelentetett meg, amely a karteziánus filozófia magasabbrendűségét bizonygatta az egyetemi filozófiával szemben. Ez kihívás volt az Utrechti Egyetem tradicionális szellemében oktató professzorai számára, akik ettől kezdve többféleképp is megpróbálták védekezni a karteziánus gondolatok ellen. A vitát csak elmérgesítette a korábban már említett Henricus Regius (Henri Le Roy, 1598–1676) fellépése azáltal, hogy a karteziánus filozófia képviselőjeként tüntetve fel magát olyan téziseket igyekezett elterjeszteni, amelyek homlokegyenest ellenkeznek a descartes-i tanítással. Descartes eleinte tanítványának vélte, s örömmel fogadta fellépését tanai mellett, noha voltaképp kezdettől fogva látnia kellett volna, hogy gyakorló orvosként olyan radikálisan empirista módon közelíti meg a filozófiai problémákat, hogy az ő számára az semmiképp sem lehetett elfogadható. A kezdeti öröm azonban csakhamar eltűnt, s helyébe már 1647-ben, az *Alapelvek* előszavában a távolságteremtés lépett: az az ember:

[A]kiről a leginkább hihető volt, hogy követni akar engem, [...] tavaly közzétett egy *Fundamenta Physicae* című könyvet, amelyben, úgy tűnik, semmi olyasmit nem írt a fizikára és az orvostudományra vonatkozóan, amit ne az én írásaimból merített volna, [...] minthogy azonban [...] megváltoztatta a sorrendet, s tagadott néhány metafizikai igazságot, amelyekre az egész fizikának támaszkodnia kell, ezért kénytelen vagyok a könyvet teljesen megtagadni, az olvasót pedig arra kérni, hogy csak olyan nézetet tulajdonítson nekem, amelyet kifejezetten megtalál írásaimban [...].⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 19–20.

Miközben Descartes Gisbertus Voetiusszal (1589–1676), az Utrechti Egyetem akkori rektorával kénytelen polemizálni,⁴⁶¹ Regius megjelentet egy tézissorozatot mind könyvként, mind nyilvános helyeken kifüggeszthető „poszterként” *Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit* (Az emberi elme, avagy az eszes lélek magyarázata, melyben kifejtésre kerül, hogy miben áll és mi lehetne az elme) címen, amelyre Descartes *Notae in Programma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum* (Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban, mely a következő címmel látott napvilágot Hollandiában az 1647-es esztendő végén [...]) címmel 1648-ban válaszolt. E válasz azt a törekvést tükrözi, hogy amilyen élesen csak lehetséges, elkülöníttessék egymástól az elme tulajdonképpeni, *a priori* megalapozású megismerőképesége és tevékenysége attól, amivel a test az érzékszervek működése révén járul hozzá a megismeréshez. Ez utóbbi csak „fölébreszti” a megfelelő időpontban azokat az ideákat, amelyek eleve benne „szunnyadnak” az elmében: az elme és az idea anyagtalansága és a testtől való elkülönítettsége minden eddigi megfogalmazásnál élesebben jelenik meg, s mint korábban már utaltam rá, az *occasio* (alkalom) kifejezés is fölbukkan ahhoz közeli jelentésben, amelyben az ún. „okkazonalista” gondolkodók alkalmazzák majd. Descartes mindazonáltal nem tagadja meg a lehetőséget az elmétől, hogy ideáinak oka legyen, nem teszi Istent a valódi okság egyetlen gyakorlójává.⁴⁶²

Ezek a viták és veszekedések kétségkívül megmérgezték a korábban oly idillinek látott Németalföld levegőjét, s ez lehetett az egyik oka annak, hogy Descartes 1647-től kezdve kifejezetten foglalkozott a gondolattal, hogy elhagyja választott hazáját. Ekkor ugyanis Párizsba utazott, találkozott Pascallal, akivel vitát folytatott a vákuumról, a király pedig kegydíjat ajánlott neki. Ám a *Fronde* eseményei arra késztették, hogy 1648-ban hirtelen mégiscsak visszautazzék Hollandiába. Újabb ösztönzést jelentett azonban az a levélváltás, amelyet Pierre Chanut-vel, az *Elmélkedések* ellenvetéseit és válaszait az 1647-es francia kiadás számára fordító s később a hagyatékát gondozó Clerselier sógorával 1646 óta folytatott.

⁴⁶¹ Voetius és M. Schoock groningeni professzor közösen írta és név nélkül jelentette meg a *Philosophia Cartesiana seu Admiranda Methodus* című írást, egy másik, *Confraternitas Mariana seu Specimen Assertionum* című írást pedig Voetius saját nevének tett közzé. E két írásra válaszol Descartes az 1643-ban, latinul és flamandul egyszerre megjelentetett levéllel: *Epistola Renati Des-Cartes, ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium*. Voetius és fia ellen az utrechti magisztrátushoz fellebbez a *Querela apologetica ad Amplissimum Magistratum Ultrajectinum* című levél 1645-ből.

⁴⁶² E monográfia első kiadásában hosszabb idézet következett ezen a ponton Descartes szövegéből. Időközben azonban megjelent az egész írás magyarul Schmal Dániel alapos bevezetője és elmélyült kommentárja kíséretében, tehát kézenfekvő, hogy ehhez a kiadáshoz utaljam az olvasót: Descartes: *Test és lélek*, 11–98. A korábban idézett szövegrész az 53. sk. oldalakon található.

Chanut ekkortól kezdve többféle minőségben, legvégül francia követként Krisztina királynő stockholmi udvarához tartozott, s mint ilyen, a királynő figyelmébe ajánlotta Descartes írásait. Krisztina olyan érdeklődéssel és figyelemmel foglalkozott a Chanut közvetítésével érkező, jórészt etikai jellegű gondolatmenetekkel – amelyek vizsgálatára még visszatérünk –, hogy az reményt ébreszthetett a filozófusban arra, hogy Stockholmban támogatást kaphat azoknak a kísérleteknek az elvégzésére, amelyeknek hiányát tudományos céljainak megvalósításában egyre inkább érezte.

[E]gyáltalán nem érzem még magam annyira időseknek, egyáltalán nem vagyok annyira bizalmatlan saját erőimmel szemben, s nem állok oly messze annak megismerésétől, ami még hátravan, hogy ne mernék vállalkozni a terv bevégzésére, ha alkalmat találnék valamennyi kísérlet elvégzésére, amelyekre gondolatmeneteim alátámasztásához és igazolásához szükségem lenne.⁴⁶³

Mindennek hatására, meglehetősen vívódások után mégis rászánta magát arra, hogy földadván addig féltve őrzött tudósi függetlenségét, Stockholmba menjen, és Krisztina királynő szolgálatába lépjen. Azok a megfontolások, amelyek vívódásra késztették, nem voltak alaptalanok. A királynőt túlságosan is elfoglalták az államügyek, az udvarban pedig nagy jelentőséget tulajdonítottak a régi nyelvek tanulmányozásának, ami a filozófust ismételten vitákra késztette. A várt nyugalmat és támogatást tehát nem kapta meg. Ehhez pedig még az is hozzájárult, hogy a királynő végül hajnali ötre rendelte udvarába, amit Descartes, aki világeletemben hosszan maradt az ágyban, és előszeretettel dolgozott ott, egyszerűen nem bírt ki. 1650. február másodikán tüdőgyulladással ágyának dőlt, tizenegyedikén pedig meghalt. Orvost nem engedett magához: Montaigne szellemében önmaga orvosa próbált lenni. Február elsején, a halálos tüdőgyulladás kitörését megelőző napon, a királynő felkérésére éppen egy tudományos akadémia felállításának tervén dolgozott.

A kutatók jelentős része – E. Cassirer nyomán – úgy véli, a stockholmi udvarban kényszerű tétlenségben töltött idő terméke az a hármasszöveg, amelyben Poliannder, egy vidéki ház tudásra szomjazó tulajdonosa, a skolasztikus módon érvelő Epistemon és a „józan ész” képviselő Eudoxus beszélgetéséből igyekszik ellesni a bölcsességet. A beszélgetés teljes címe a következő: *Az igazság kutatása a természetes világosság által, amely egymaga, a vallás és a filozófia segítségével nélkül, határozza meg egy tisztességesen gondolkodó ember véleményét gondolkodásának minden lehető tárgyáról, s amely a legkülönösebb tudományok*

⁴⁶³ Alapelvek, 18. Vö. Röd: *Descartes. Die Genese*, 145.

titkaiba is behatol. (La recherche de la vérité par la lumière naturelle. Qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honeste homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.) Bármennyire sokat ígér is a cím, a fennmaradt töredék, mely egy befejezetlen mondattal ér véget („Gondolkodó lényen értem ...”), valójában nem lépi túl az *Elmélkedések* tematikáját, s láthatólag épp e mű gondolatmenetének stilisztikailag alternatív kidolgozásának kísérlete olyan olvasó(k) számára, akik nem tudják (kellő előképzettség hiányában) vagy nem akarják (az egyetemi filozófiában való túlságos jártasságuk folytán) követni és elsajátítani az *Elmélkedések* saját okfejtését. A kutatók többsége úgy véli, a megcélzott olvasó maga Krisztina királynő, aki az előbbi csoportba tartozik.⁴⁶⁴ Gaukroger hipotézise szerint olyan műről lehet szó, amely az elmélkedésekhez kapcsolódó korai viták időszakában az *Alapelvek* egy korai, később félretett alternatívája lehet, amelynek olvasói inkább a Bourdin-féle teológusok lennének. Ennek az álláspontnak az ad támaszt, hogy Descartes az *Alapelvek* helyett kezdetben egy kommentárt tervezett, éspedig Eustachio a Sancto Paulo *Summa philosophica* című művének részletes kommentárját.⁴⁶⁵ Mivel pedig ezt a tervet csak azért adta föl, mert a szerző időközben meghalt, kézenfekvőnek látszik, hogy többféle, egyenértékű alternatíva is lebeghetett Descartes szeme előtt, mielőtt kifejezetten az *Alapelvek* megírása mellett döntött.⁴⁶⁶

A sok nehézség, személyes és institutionális probléma közepette egyetlen esemény gyakorolt igazán kedvező hatást Descartes-ra: az Erzsébet hercegnővel való megismerkedés és levelezés. Talán már 1634–35 telén bemutatták neki az akkor 17 éves, értelmi képességeit tekintve koraérett hercegnőt, amikor Descartes többször is időzött anyja, Erzsébet királyné hágai házában. Komolyabb kapcsolatba azonban nyilvánvalóan csak 1642 táján kerültek, amikor egy közös barátjuknak, Pollot-nak írott levelében Descartes említést tesz a hercegnőről. Elsőként Erzsébet fordult levéllel a filozófushoz 1643 májusában, kérve tőle a test és a lélek egymásra hatásának magyarázatát. Ez az a probléma, amely levelezésüket, s ennek nyomán Descartes késői munkásságát is, alapvetően meghatározta. S nem pusztán teoretikus kérdésfeltevésről van szó, és nem is elsősorban a korábban már tárgyalt metafizikai, illetve megismerésméleti vonatkozásokról, hanem a test-lélek együttműködésének morálfilozófiai aspektusairól, amelynek vizsgá-

⁴⁶⁴ Lásd még Rodis-Lewis véleményét in Schobinger (ed.): *Grundriss*, 291, 304, valamint Rodis-Lewis: *Le développement*, 203. skk.

⁴⁶⁵ Lásd ehhez Leslie Armour: Escartes and Eustachius a Sancto Paulo, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 1, 1993/2, 3–21.

⁴⁶⁶ Gaukroger: *Descartes*, 361. skk.

lata Descartes figyelmét a szenvedélyek felé fordította olyannyira, hogy legutolsó művét, az 1649-ben megjelent *A lélek szenvedélyeit* (*Les passions de l'âme*) kifejezetten ennek a kérdésnek szentelte. E művet pedig – részben persze már Krisztina királynőre is gondolva – „egy hercegnő olvasmányaként írtam, akinek szelleme annyira felette áll az átlagnak, hogy minden nehézség nélkül felfogja azt is, ami doktoraink számára a legnehezebbnek tűnik”.⁴⁶⁷ Nem tisztán teoretikus érdeklődésről volt azonban szó, mert e kérdések tárgyalása voltaképp talán *mindkettőjük* számára azt a terapeutikus célt szolgálta, hogy könnyebben viseljék az adott időszakban őket érő megpróbáltatásokat. A „végleges etika” problémája szempontjából különösen azoknak a leveleknek van különleges jelentőségük, amelyekben Descartes 1645-ben Seneca *De vita beata* (*A boldog élet*) című művének vizsgálata során újraértelmezi az *Értekezés* harmadik részének „ideiglenes etikáját”. A fő kérdés itt az, hogyan érhető el az a belső nyugalom, amely a boldog élet lényege, s amely nem a külső szerencsejavarok meglététől vagy hiányától függ.⁴⁶⁸ Descartes e kérdés megválaszolása érdekében először is fölidézi az *Értekezés* ideiglenes életszabályait, majd később fontos pontokon módosítja őket, s így áll elő az a teljes kép, amely Descartes etikai gondolatainak 1645-ös állását mutatja.

[...] bárki elégedetté válhat önmaga erejéből is, [...] csak arra a három dologra kell figyelemmel lennie, amelyekre az *Értekezés a módszerről* három erkölcsi szabálya vonatkozik.

Az első: használja mindig arra elméjét (*l'esprit*), hogy lehetőségeihez képest megismerje, mit kell tennie és mit nem szabad tennie az élet különféle helyzeteiben.

A második: a szilárd és állhatatos elhatározás, hogy végre is hajtson mindent, amit értelme (*la raison*) tanácsol, anélkül, hogy szenvedélyei vagy vágyai ettől eltérítenék; s gondolom, éppen az elhatározás e szilárdságát (*la fermeté de cette résolution*) nevezhetjük erénynek, jóllehet nem tudok róla, hogy bárki is így magyarázta volna; inkább

⁴⁶⁷ Descartes *A lélek szenvedélyei* 25. Ez nem üres bók Descartes részéről. 1643-ban annak a feladatnak megoldására kérte, hogyan lehet megszerkeszteni egy olyan kört, amelynek kerülete érinti három másik, adott kör területét. Erzsébet megoldotta a feladatot, még ha az ő megoldása némileg nehezebb volt is, mint Descartes-é.

⁴⁶⁸ „Mégis, ahogy egy kis edény éppoly telített lehet, akár egy nagy, ha kevesebb folyadék van is benne [...], egy pillanatig sem kételkedem abban, hogy akár a legszegényebbek [...] is éppoly elégedettek és derűsek lehetnek, mint a többiek, ha akár kevesebb jóban van is részük.” 1645. augusztus 4. Descartes: *Test és lélek*, 142.

több fajtáját állapították meg, mindegyiknek külön nevet adva, ama tárgyak szerint, amelyekre vonatkoznak.

A harmadik pedig az, hogy miközben, amennyire teheti, az eddig mondottak szerint cselekszik, a javakat, amelyek nincsenek a birtokában, ugyanebből az okból hatalmán kívül levőknek tekinti, s ily módon szokja meg, hogy ne vágyódjék utánuk. [...] De ha mindig azt cselekedjük, amit értelmünk előír (*notre raison nous dicte*), sohasem lesz okunk a megbánásra, ha akár a későbbi események azt mutatnák is, hogy tévedtünk, minthogy ez nem a mi hibánkból történt.⁴⁶⁹

Első pillantásra is szembeötlik, hogy eltűnik a konformizmusnak még az a lát-szata is, amely az *Értekezés* korábban elemzett megfogalmazását jellemezte. Ez a legegységértelműbben a második szabály új megfogalmazásában tűnik elő, mert hiszen itt, láthatólag, nem pusztán hangsúlyeltolódásról van szó, mint az első és a harmadik szabály esetében. Az *Értekezés* álláspontjának sajátosságát ugyanis éppen az adta, hogy – a teóriával ellentétben – a gyakorlat, a morál szférájában megengedte, sőt megkövetelte az elhatározást és a kitartást a döntés mellett még azokban az esetekben is, amelyekben az ész nem látta be teljesen, hogyan kell döntenie. Noha ez az eltérés aligha tagadható, mégis, föl kell figyelünk arra, hogy a két megfogalmazás modalitását tekintve legalább ekkora különbséget találunk, s ez bizonyos mértékig tompítja az ellentétet. A levélbeli megfogalmazás ugyanis teljesen formális, a döntést hozó elmébéli fakultásról tesz állításokat, nem azokról a *tartalmakról*, amelyekre az így meghozott állításoknak vonatkoznuk kell. Márpedig – amint ezt láttuk is – egyrészt az *Értekezés* olvasójának sem lehetett semmi kétsége afelől, hogy az a fakultás, amely az „ideiglenes szabályokat” megfogalmazta, az ész volt, s másfelől a „tartalmi” kérdéseket tárgyaló 1645. szeptember 15-i levél az *Értekezés* szabályaitól egyáltalán nem oly nagyon eltérő megfogalmazásokat használ. E levél azokat az igazságokat fogalmazza meg, amelyeket egyrészt meg kell ismernünk, másrészt amelyekhez hozzá kell szoktatnunk magunkat annak érdekében, hogy „felismerjük (*discerner*), mi a legjobb az élet valamennyi cselekedetében”.

Ezek között az első és legfontosabb az, hogy van Isten, akitől minden dolog függ, aki végtelenül tökéletes, akinek hatalma fölmérhetetlen, rendelései csálhatatlanok: mert ez tanít meg arra, hogy jó szívvel fogadjuk, ami velünk történik, hiszen mindent egyenesen Isten küld ránk [...].

⁴⁶⁹ Uo., 142. sk.

A második dolog, amelyet ismernünk kell, lelkünk természete, s hogy amennyiben test nélkül létezik, sokkal nemesebb nála, és képes arra, hogy végtelen sok elégedettséget élvezzen, olyanokat, amelyek nem ebben az életben találhatók: mert mindez meggátol abban, hogy féljünk a haláltól, és annyira elfordítja vágyakozásunkat a világ dolgaitól, hogy csak megvetéssel tekintünk mindenre, ami a szerencse hatalmában van. [...]

Miután megismertük Isten jóságát, a lélek halhatatlanságát és a világegyetem nagyságát, még egy igazság van, amelynek ismeretét nagyon hasznosnak vélem: éspedig az, hogy jóllehet mindenki másoktól különböző személy, s következőleg érdekei bizonyos mértékben különbözőek a világ többi részének érdekeitől, arra is gondolni kell, hogy az ember nem lehet meg egymagában, és hogy tulajdonképpen a világegyetem egy része, s még sajátosabban a föld egy része, annak az államnak, társadalomnak, családnak egy része, amelyhez lakóhelye, esküje, születése köti. És az egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben [...].⁴⁷⁰

Amennyire nyilvánvaló az elsőként idézett levél alapján az eltérés az „ideiglenes” megfogalmazáshoz képest, annyira nyilvánvaló, hogy az itt felsorolt igazságok az ész korlátatlan vizsgálódását egy nagyon is meghatározott módon fókuszálják – ugyanúgy és ugyanazokra a tárgyakra, amelyek az *Értekezésben* tűnnek fel. Mintha Descartes két motívum között őrlődne, s ahelyett, hogy az egyik mellett határozottan elkötelezné magát, összeegyeztethetetleneket próbál összebékíteni: az ész feltétlenségét a morál területén arra használja, hogy első döntésével feladja függetlenségét azon autoritások javára, amelyek lényegéhez tartozik, hogy nem tűrik meg az ész szabad vizsgálódását. Újra feltűnik az először a bevezetőben említett ambivalencia: nem Descartes őszintétlenségéről van szó, hanem arról, hogy megpróbálja következetesen végiggondolni azokat a gondolati lehetőségeket, amelyek az adott korban számára megnyíltak. Feloldáshoz aligha juthat el, a legtöbb, amit tehet, az új és új alakban való megfogalmazás. Ennek vagyunk tanúi az Erzsébet-levelekben is, s ezzel találkozunk majd *A lélek szenvedélyei* központi morálfilozófiai fogalmában, a „nemeslelkűségben” (*générosité*) is. A feloldatlanságot nagyon jól példázza az a mód, ahogyan Descartes az iménti idézetet folytatja.

[...] ám mértékkel és elővigyázattal, mert helytelen volna, ha nagy bajnak tenné ki magát, csak hogy valami kis jót szerezzen rokonainak vagy hazájának; és ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását

⁴⁷⁰ Uo., 161. sk.

keresné, hogy városát megmentse. De ha az ember mindent magára vonatkoztatna, végül hajlamos volna, hogy nagy kárt okozzon másoknak, ha cselekedetéből bármily kis előnyt remélné magának, s nem ismerné sem az igaz barátságot, sem a hűséget és általában egyetlen erényt sem. Viszont ha a közösség részének tekinti magát, örömet leli benne, hogy mindenkivel jót tegyen, és ha alkalom adódik, attól sem fél, hogy életét kockáztassa mások szolgálatában, sőt a lelkét is odaadná, ha tehetné, hogy megmentse a többieket. Ez a szemlélet lesz aztán azoknak a nagyon hősi cselekedeteknek forrásává és eredetivé, amelyeket az embereknél tapasztalhatunk.⁴⁷¹

Nyilvánvalónak látszik, hogy az a kérdés, vajon valaki egymaga többet ér-e, mint városa, nem olyan kérdés, amelyet a metafizikára alapozott tudományok egészének bármilyen alapos kidolgozása után is meg lehetne válaszolni csupán néhány egyszerű számítás révén. Mivel azonban Descartes kezdettől fogva elutasítja azt a lehetőséget, hogy a tudományoknak az emberi elme egysége által garantált egységében bárminemű szakadás legyen, ezért számára nem áll nyitva az a – gyökerében arisztotelészi – alternatíva, hogy az etikát a metafizikától független, sajátos eljárásokkal és sajátos igazságigénnyel rendelkező területként értelmezze.⁴⁷² Ennek híján azonban aligha van más lehetőség, mint az ellentétek folyamatos újrafogalmazása és az idő hiányára való utalások – mint az *Elmélkedések* már idézett zárlatában –, amelyek az életben végrehajtandó cselekedeteket menthetetlenül kísérik.⁴⁷³

Az *Alapelvek* 188. cikkelye alapján világosan áll előttünk, milyen módon kellett volna még kiegészülnie a műnek ahhoz, hogy elérje a Picot-levél fahasonlatában maga elé tűzött célt, a bölcsesség egészét. „Akkor fejezném itt be teljesen a filozófia alapelveinek ezt a negyedik részét, ha két másikkal egészíteném ki azt. Az egyik az állatok és a növények természetéről szólna, a másik pedig az ember természetéről úgy, ahogyan célul is tűztem ki magam elé, amikor belefogtam ebbe az értekezésbe.”⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Uo.

⁴⁷² Lásd ezzel kapcsolatban az „Arisztotelész hermeneutikai aktualitása” című fejezetet H.-G. Gadamer *Igazság és módszer* című munkájában (ford. Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984, 221–228).

⁴⁷³ Ám az ambivalencia semmiképp sem korlátozódik a szűken vett morál szférájára. Lásd például az *Alapelvek* lezárását: „nem állítok itt biztosan egyetlen dolgot sem, s minden nézetemet alávetem a bölcsőbbek ítéletének, valamint az egyház tekintélyének. Még kérem is rá az olvasót, hogy semmit ne higgyen el abból, amit itt talál leírva, hanem mindenekelőtt vizsgálja meg, s csak azt fogadja el belőle, aminek elfogadására majd az ész ereje és evidenciája kényszerítheti őt.” Descartes: *A filozófia alapelvei*, 135.

⁴⁷⁴ Uo., 117.

Descartes a szükséges kísérletek elvégzésének költséges voltára s a szabadidő hiányára utal mint olyan tényezőkre, amelyek megakadályozhatják e munka elvégzését. Már említettük, hogy részben éppen azért utazott Stockholmba, hogy támogatást nyerjen tervei megvalósításához. Még hollandiai tartózkodása idején mindig volt egy gyümölcsös- és egy botanikus kertje, részben azért, mert étkezésének fő elemeit a gyümölcsök és a zöldségek alkották, de részben azért is, mert botanikai kísérleteket akart végezni. Másfelől 1648-ból származik a *La description du corps humain et de toutes ses fonctions* (Az emberi testnek és valamennyi funkciójának leírása) című mű azzal a „kitérővel” együtt, „amely az állatok kialakulását tárgyalja” (*de la formation de l'animal*). Ahogyan a *Traité de l'homme* a *Le monde* folytatása, valószínűleg úgy tervezte el Descartes az *Alapelvek* folytatását is a botanikai kísérletek eredményeinek fölhasználásával, a *La description* hozzákapcsolásával és végül azokkal a gondolatmenetekkel, amelyek *A lélek szenvedélyeiben* kaptak helyet. Ez utóbbi mű mai formájának hozzávetőleg kétharmad részét kitevő első változat Erzsébet hercegnő ösztönzésére készült el 1645–46 telén, a végső változat pedig közvetlenül a kiadásra előkészítés munkálatai közben, 1649-re alakult ki. Descartes még megkapta Stockholmban az öt megillető példányokat, ám a latin fordítás autorizálására, amint ez a többi mű esetében történt, már nem volt módja. Rodis-Lewis meggyőzően érvel amellett, hogy nem a mai harmadik rész tekintendő annak az egyharmadnak, amivel az első változat kibővült, hanem éppenséggel a mű legfontosabb újdonsága, a „nemeslelkűségre” (*générosité*) vonatkozó gondolatmenetek kerültek kidolgozásra a legkésőbb.⁴⁷⁵

Vitathatatlan, hogy a descartes-i életmű egyik legfontosabb darabjáról van szó. Hiszen, mint emlékszünk, az *Alapelvek* francia kiadásának Picot atyához írott bevezető levelének fahasonlata a morálfilozófiának különleges státuszt tulajdonít.

Így az egész filozófia fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, arra a legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve a bölcsesség legfelső foka.

⁴⁷⁵ Lásd Rodis-Lewis egyik legfilozofikusabb tanulmányában: *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, in Rodis-Lewis: *Le développement*, 191–202.

Márpedig, minthogy a gyümölcsöket nem a fák gyökeréről, sem nem a törzsükről, hanem csakis az ágak hegyéről szedjük, ugyanígy a filozófia legfőbb haszna is csak az utolsónak elsajátítható részeitől függ.⁴⁷⁶

Vagyis az egész filozófia haszontalan volna, ha nem segítene hozzá bennünket egyrészt a külső természet uralásához (mechanika), másrészt saját belső természetünk megfelelő átalakításához, ami éppenséggel a morálfilozófia feladata. Ez másképp úgy is megfogalmazható, hogy az igazi erény előfeltételezi a tudományok ismeretét, de ezen kívül tartalmaz még valamit, amitől több amazok pusztá aggregátumánál. Az *Alapelvek* latin kiadásának Erzsébet hercegnőhöz írott bevezető levelében a legfontosabb gondolatmenet épp ezt teszi nyilvánvalóvá.

Ámde azok [az erények], amelyek oly tiszták és oly tökéletesek, hogy egyedül csak a helyes (*rectum*) ismeretéből származnak, mind azonos természetűek és összefoglalhatók a bölcsesség egyetlen neve alatt. Mert mindenki, aki szilárdan és állhatatosan mindig helyesen (*recte*) akar élni eszével, amennyire ez rajta áll, és minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél, az valóban bölcs, már amennyire természete engedi, s már csak ezáltal is igazságos, bátor, szerény, s rendelkezik valamennyi többi erénnyel is. [...] Ezenkívül az így leírt bölcsességhöz megkövetelt két dolog közül, tudniillik, hogy az értelem ismerjen meg mindent, ami jó, s hogy az akarat álljon mindig készen ennek követésére [a latin változat szűkszavúbb, mint a francia: „az észlelő értelem s az akarat hajlandósága”], csakis az akarat rész állhat mindenki rendelkezésére, mivelhogy némelyek értelme nem annyira átfogó, mint a többieké.⁴⁷⁷

Mindkét fejtegetésből az következik, hogy a descartes-i morálfilozófia feladata kettős. Egyrészt tartalmaznia kell egy intellektuális összetevőt, éspedig az embernek önmaga működéséről, azaz kiváltképp a lélek és a test együttműködéséről szóló, metafizikára és fizikára alapozott ismeretét, ám egyszersmind egy voluntarisztikus összetevőt is, amely valamiképp az akarat szilárdságának feltételeit tartalmazza. Rodis-Lewis és Gaukroger – más-más alapon – egyaránt úgy véli, hogy Descartes nem mindig egyformán vélekedik az értelem és az akarat szerepéről. Rodis-Lewis szerint az *Értekezés*ben még nincs nyoma az értelem passzivitásáról s az akarat aktivitásáról szóló tanításnak, az *Elmélkedések* a megismerés tekintetében már alkalmazza ezt a megkülönböztetést, ám a morálfilozófiában az akarat sajátos funkciójának kimunkálása *A lélek szenvedé-*

⁴⁷⁶ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 16.

⁴⁷⁷ Uo., 22.

lyei utolsó fázisára marad.⁴⁷⁸ Ezt bizonyos mértékig összekapcsolhatjuk Gaukroger véleményével, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy az Erzsébettel folytatott levelezésben sajátos fordulatnak lehetünk tanúi: a korábbi „szomatopszichikai” megközelítést pszichoszomatikus megközelítés váltja fel.⁴⁷⁹ Ez persze nem azt jelenti, hogy ettől kezdve csakis a léleknek a testre gyakorolt hatásáról van szó, hanem azt, hogy Descartes két, egyenrangú hatásirányt tételez fel azt kiegészítve, ahogyan korábban egyoldalúan a test lélekre gyakorolt hatását helyezte előtérbe. Jól jelzi ezt a hangsúlyeltolódást a következő két idézet.

[Az egészség] kétségkívül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy [...] ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában (*communement*) bölcsesbökké és ügyesebbé (*plus sage et plus habile; sapientiores et ingeniosiores*) teheti az embereket [...], azt csakis az orvostudományban kereshetjük.⁴⁸⁰

De mivel a testi egészség és a kellemes dolgok jelenléte sokat segít az elmének a szomorúságot hordozó érzelmek elűzésében és az örömet hordozó érzelmek megjelenésében, *így megfordítva is*, ha az elme örömteli, az sokat segít annak elérésében, hogy a test jobban érezze magát, és hogy a jelenvaló dolgok kellemesebbnek tűnjenek.⁴⁸¹

Vagyis ebben az időszakban az orvostudomány és egyáltalán az ember természettudományos vizsgálata annak ellenére sincs kitüntetett helyzetben, hogy Descartes kifejezetten kijelenti *A lélek szenvedélyei* bevezetőjéül szolgáló levélváltás második válaszlevelében, hogy „szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként vagy morálfilozófusként magyarázzam, hanem csakis fizikusként”.⁴⁸² Valójában inkább arról van szó, hogy a test és lélek kapcsolatára irányuló fizio-pszichológiai vizsgálódásnak egybe kellene fornia az akarat természetére vonatkozó morálfilozófiai gondolatmenetekkel, amelyek háttérben nagyon jól felismerhető annak az egész, metafizikai megalapozottságú filozófiának a jelenléte, amelyről a Picot-hoz írt levél fahasonlata szól. Ez azonban korántsem egyszerű dolog. Mert amennyiben a szenvedélyek ellenőrzése és racionális irányítása csakugyan a gyakorlati filozófiai ideál megvalósításának – a

⁴⁷⁸ Vö. Rodis-Lewis: *Le développement*, 175–202.

⁴⁷⁹ Gaukroger: *Descartes*, 399.

⁴⁸⁰ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 68. sk.

⁴⁸¹ Levél Erzsébet hercegnőnek, 1646 novemberében, Descartes: *Test és lélek*, 213, AT IV, 529, saját kiemelésem.

⁴⁸² Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 27.

technika és az orvostudomány melletti – harmadik területét alkotja,⁴⁸³ amelyen az élettelen természet uralásához hasonló módon, a szükségszerűen érvényesülő törvények felfedezésével és céljainknak megfelelő alkalmazásával igyekszünk uralmi pozícióba kerülni, akkor az akaratnak vagy egyáltalán nem kellene szerephez jutnia, vagy pedig egyfajta „szellemi automataként” (Spinoza, Leibniz) kellene működnie, ami mindannyiszor elvégzi a feladatát – azaz meghozza a megfelelő döntést –, valahányszor világos és elkülönített belátásra tett szert, s mindannyiszor tartózkodik a döntéshozataltól, valahányszor ilyen belátással nem rendelkezik.⁴⁸⁴ Descartes azonban nem Spinoza, az akarat nála megmagyarázhatatlan dolgokra is képes: hozhat döntést világosan be nem látott szituációban is (mert különben közvetlenül Istenre kellene hárítani a tévedés terhét – IV. elmélkedés), és megtagadhatja hozzájárulását a világosan és elkülönítetten belátott igazságoktól is (még ha csak azért is, hogy ezáltal tanúsítsa szabadságát – levél Mesland atyához 1645. február 9-én). Ez azonban akkor azt kell jelentse, hogy bármilyen tökéletesen legyen is föltérképezve az a mechanizmus, amely az életszellemek és a tobozmirigy közvetítésével átadja a test észleleteit a léleknek, a lélek útmutatásait pedig a testnek, a döntő mégiscsak az lesz, hogy az akarat akarja-e, illetve elég szilárdan akarja-e követni az értelem útmutatását. Vagyis *A lélek szenvedélyei* döntő pontja a *générosité* tanítása, bármennyire jól kidolgozott is az életszellemek elmélete (a *Traité de l'homme* mintájára), s bármennyire találónak tűnhet is pszichológiai szempontból a szenvedélyek osztályozása. A nemeslelkűség (*générosité*)⁴⁸⁵ meghatározása a III. rész 153. cikkelyében teljesen nyilvánvalóvá teszi a nehézséget:

Ezért úgy hiszem, az igazi nemeslelkűség, mely előidézi, hogy egy ember a legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak jogosan becsülheti, csupán két részből áll: egyrészt abból, hogy felismeri, semmi más nem tartozik hozzá igaz módon, mint az akarásai fölötti szabad rendelkezés, s így nincs is más, amiért dicsérni vagy kárhoztatni lehetne, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele. Másrészt pedig abból, hogy szilárd és állandó eltökéltséget érez magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy mindig meglegyen benne az akarat mindazoknak a dolgoknak a vállalására és végrehajtására, amelyeket majd a legjobbnak ítél. Ez pedig nem más, mint az erény tökéletes követése.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Vö. Röd: *Descartes. Die Genese*, 145.

⁴⁸⁴ Nagyjából ez a Mesland atyához írott, 1644. május 2-i levél álláspontja, amelyet az 1645. február 9-i levél bolygat meg.

⁴⁸⁵ Dékány András korábbi fordításával ellentétben a „nemeslelkűség”, nem pedig a „nagylelkűség” fordítást alkalmazom.

⁴⁸⁶ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 141.

E meghatározás világosan mutatja a döntő nehézséget: az akarattal lehet jól, *de rosszul is* élni, bármennyire kitüntetett is az a nemeslelkűség, amely a jól élésre való szilárd elhatározottságot jelenti. A nehézség mindazonáltal nem minden cikkelyben jelenik meg ilyen nyilvánvalóan. Az előbbi meghatározást követő 154. cikkely nem a *libre disposition de ses volontés* kifejezést alkalmazza, hanem a „jóakaratot” (*la bonne volonté*), mint amit minden nemeslelkű ember mindenki másban is föltételez: „[Nem] becsülik magukat sokkal többre azoknál, akiket felülmúlnak. Ennek oka pedig az, hogy mindezeket a dolgokat igen kevésbé tartják figyelemre méltónak a jó akarattal összevetve, amelyért egyedül becsülik önmagukat, és amelyről feltételezik, hogy megvan, vagy legalábbis meg lehet minden más emberben is.”⁴⁸⁷

Mindazonáltal nem egyszerű csúsztatással van dolgunk. Annak ellenére, hogy végtelen sok dologról egyáltalán nincs tudomásunk, számtalan más dologgal kapcsolatban pedig tévedünk, mégis érthető, hogy miért nevezi Descartes józan észnek azt a komplex megismerőképességet, amely az értelemből és az akaratból áll. Ugyanez az oka annak is, hogy az akaratot jónak nevezi annak ellenére, hogy a szenvedélyek az esetek jelentős részében elfordítják a jó iránytól. Mert mindeme negativitás ellenére is, a megismerőképesség és az akarat alapzatában ugyanúgy föl kell tételeztessék a *helyesen (recte)* működésre való eredeti diszponáltság, mint ahogyan minden egyes testi részecske mozgásának végtelenül kicsiny alap-eleme az egyenes irányban (*recte*) végbemenő mozgásra való hajlandóság – ahogyan a *Le monde* megfelelő fejtegetéseiben láttuk. Mert az univerzum Descartes számára akkor is a Jóisten teremtménye, ha a matematikai természettudomány által adott világleírás felől nézve nem talál utat e jósághoz. Descartes az ambivalenciák filozófusa: választania kell, de lehetetlen.

A választás lehetetlenségének egyik legnyilvánvalóbb megjelenése Descartes attitűdje a politikai hatalommal s e hatalom nemesi hordozóival szemben. Az *Értekezés* első mondatai a „józan ész” egyetemes egyenlőségéről egészen nyilvánvalóan olyan „ismeretelméleti demokratizmust” foglalnak magukban, amely nem sok idő múltán Figaro és Almaviva gróf bonyolult viszonyának egyik elemét alkotja majd. Ám másfelől az is kétségtelen, hogy a nemesi hagyományok tisztelete Descartes-ban nem merül ki a királyi személyek iránti különös tiszteletben, a koronázás, a királyi temetés pompájának élvezetében. Politikai világképe egy hierarchizált univerzum, amelyben minden hatalom Istentől való, s így a rangban alacsonyabban állók alapvetően nem jogosultak a fölöttük állók megítélésére, s kiváltképp nem a hatalmi viszonyok felforgatására. Valószínűleg semmi színlelés nincs az *Értekezés* második részének azokban a soraiban, amelyek az elkép-

⁴⁸⁷ Uo., 144.

zelhető legnagyobb ellentétben állnak a „józan észnek” az embert az állatoktól elkülönítő általánosságával.

Ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkületű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottakká a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újtáson törik a fejüket. S ha tudnám, hogy ez az írás a legcsekélyebbet is tartalmazza, amiért engem ilyen örültséggel lehetne meggyanúsítani, nagyon sajnálnám, hogy megengedtem közreadását.⁴⁸⁸

Egyrészt azért nincs színlelés e sorokban, mert Descartes egész életében rendkívüli mértékben tisztelte a hierarchikus viszonyokat, márpedig a harmadik részben épp ő maga mondja, hogy „csak úgy tudhatom meg az emberek igazi nézeteit, ha inkább arra figyelek, amit tesznek, mint arra, amit beszélnek”. Ezen túl azonban az is nagyon jól látható, hogy Descartes íásaiban is sok olyan gondolatmenet van, amelyek egyfajta „fölülről jövő” hierarchia magától értetődőségéről tanúskodnak. Már az *Értekezés* hatodik részében is arról olvashatunk, hogy az uralkodó erkölcsöknek az Isten kegyelméből uralkodóktól kell függeniük. „Mert ami az erkölcsöket illeti, mindenkinek annyi gondolata van, hogy ahány főt, annyi újtót találhatnánk, ha azokon kívül, akiket Isten uralkodóknak rendelt népei fölé, vagy akiket elég kegyelemmel és buzgósággal áldott meg, hogy próféták legyenek, másoknak is szabad volna bármit is változtatni rajtuk.”⁴⁸⁹

S ha egyáltalán valahol közel bizonyosak lehetünk abban, hogy Descartes nem akarja álcázni gondolatait, akkor az Erzsébet hercegnővel folytatott levelezés minden bizonnyal ilyen szöveggörpusz. Tíz évvel az *Értekezés* megírása után Descartes a hercegnő kérésére Machiavellit olvassa és kommentálja. Az 1646 szeptemberében írott levélben Descartes, egyebek mellett, a következő igen figyelemre méltó ellenvetést teszi Machiavellinek.

[ha] egy – bármennyire újdonsült – jó fejedelmet akarunk képezni, szerintem épp ellenkező maximákat kell javasolni [ti. mint Machiavelli], s fel kell tételezni, hogy igazságosan került hatalomra; aminthogy valójában hitem szerint szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket alkalmazó fejedelmek is igaznak vélik őket; az uralkodóknál ugyanis az igazságosságnak más határai vannak, mint a közembereknel, s úgy tűnik nekem, hogy e tekintetben Isten a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad. Ám még a legigazságosabb tettek is igazságtalanná válnak, ha elkövetőik igazságtalannak gondolják őket.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 67.

⁴⁸⁹ Uo., 68.

⁴⁹⁰ Descartes: *Test és lélek*, 205.

Vagyis a világi és a morális hatalom együtt jár, s mindkettő Istentől való. Kétségkívül meglehetősen konzervatív lenne az a politikaelmélet, amelyet e csírákból lehetne kibontani, s talán nem is véletlen, hogy Descartes nem fejtette ki ezt az elméletet: akár azért nem, mert magától értetődőségét akarta sugallni, akár azért nem, mert érzékelte azt a feloldhatatlannak látszó ellentétet, amely ez elmélet és az „ideiglenes” erkölcsan *nonkonformizmusa* között feszül. Ez az ambivalencia egészen nyilvánvalóvá válik a nemeslelkűség megszerezhetőségéről *A lélek szenvedélyeiben* mondottakban.

Így, noha egyrészt úgy tűnik, nincs erény, amelyhez az előkelő születés (*la bonne naissance*) annyira hozzájárulna, mint ahhoz, amelynek következtében igazi értékünknek megfelelően becsüljük magunkat, és másfelől könnyen elhisszük, hogy az egyes lelkek, melyeket Isten testünkbe helyezett, nem egyformán nemesek és erősek (*nobles et fortes*) (ez az oka annak, hogy – nyelvünk szokásának megfelelően – inkább nemeslelkűségnek [*générosité*] neveztem ezt az erényt, semmint nagylelkűségnek [*magnanimité*], az iskola szóhasználatát követve, ahol nem nagyon ismerik), azért mégis bizonyos, hogy a jó nevelés (*la bonne institution*) sokat segíthet a születés fogytékosságainak helyrehozásában [...].⁴⁹¹

Az *esse* és a *bonum* konvertálhatóságán nyugvó, ágostoni gyökerű világképben a „jó születés” és a „jó nevelés” intézményei feszülnek egymásnak: ha a nemeslelkűség a nemesség születési előjoga – és persze kötelességeinek forrása is –, amint azt Descartes-nak ifjúkori Corneille, d’Urfé és Guez de Balzac olvasmányélményei sugallhatták, akkor a jó nevelésnek vajmi kevés haszna lehet. Ha viszont a „jó nevelés” tényleges lehetőséget ad a nemeslelkűség megszerzésére, akkor ez a *générosité* olyan „univerzalizálása”⁴⁹² felé mutat, amely igen kevés teret hagy a születési előjogoknak. A „józan ész” követelményeiből fakadó, „provizórikus” etika és a gondviselő Isten átfogó célkitűzésére épülő, „providenciális” etika ambivalenciája nem nagyon hidalható át.

⁴⁹¹ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 140. sk.

⁴⁹² Rodis-Lewis: *Le développement*, 199. sk.

II.

ESSZÉK

TERMÉSZET ÉS LÉLEK: A DESCARTES-I PERSPEKTÍVA¹



Ha megpróbáljuk kinyomozni az afféle kifejezések descartes-i jelentését, mint amilyen a „természet”, a „világ”, könnyen olyan gondolatmenetekre bukkanunk, melyek kézenfekvővé teszik a feltevést, hogy Descartes e kifejezésekkel a pusztán testi jellegű dolgok összességét jelölte. Ha például a „természet” jelentését vizsgáljuk, első fogódzóul a *Le monde* című írásban olvasható meghatározás kínálkozik. „Mindenekelőtt arra gondoljon, hogy »természeten« nem valamifajta istennőt értek, vagy valamilyen más, képzeletbeli hatalmat. Ezzel a szóval azért élek, hogy magát az anyagot jelöljem vele, amennyiben valamennyi, általam neki tulajdonított tulajdonsággal felruházva tekintem, s ama feltétel mellett, hogy Isten folyamatosan fenntartja ugyanazon a módon, ahogyan megteremtette.”²

E látszólag igen világos és egyértelmű meghatározás ellenére azt kell mondanunk, hogy a természetfogalom egyike a legambivalensebb karteziánus fogalmaknak. Ennek belátásához már az is elegendő, ha fölidézzük, hogy abban az időben, amikor a fenti sorokat írta, Descartes még azon a véleményen volt, hogy a matematikában lelhető fel valamennyi szigorú tudomány kétségbevonhatatlan mintája. S még öt esztendővel később, az *Értekezés a módszerről* záró részében is megállapíthatta, hogy az egészség:

kétségkívül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy véleményem szerint, ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában okosabbá és ügyesebbé teheti az embereket, mint eddigelé voltak, azt csak az orvostudományban kereshetjük.³

¹ E tanulmány megírása idején az OTKA T 043561-es kutatási pályázatának támogatását élveztem.

² AT XI, 36. sk.

³ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 69 (AT VI, 62). Lásd még a *Description du corps humain* bevezetését: „semmi sincs, amivel termékenyebben foglalkozhatnánk, mint önmagunk megismerésének feladatával. Az ettől az ismerettől remélhető haszon pedig nem csupán az erkölcsre vonatkozik – ahogyan többen vélik – hanem különösképpen az orvoslásra is.” AT XI, 223.

Az ilyen s hasonló állásfoglalásokat voltaképp szinte prekarteziánusnak is nevezhetnénk. Hiszen egyfelől a tulajdonképpeni karteziánus metafizika azzal veszi kezdetét, hogy a matematika addig abszolútnak tartott bizonyossága megrendül ama *vetus opinio* hatására, mely szerint van egy mindenható, egyáltalán nem feltétlenül gonosz Isten. Másfelől a descartes-i filozófia érett korszakát a következő sorok vezetik be a Chanut-höz írott 1646. június 15-i levélben:

Mindazonáltal, nehogy úgy tűnhessen fel, mintha el kívánnám téríteni elhatározásától, bizalmasan közlöm Önnel, hogy a fizikának az a fogalma, melyet elérni szándékoztam, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy lefektessem az erkölcsstan biztos alapjait. S e téren sokkal inkább elértem céloimat, mint sok más, az orvostudományt illető kérdésben, amelyek vizsgálatára pedig sokkal több időt fordítottam. Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól [...].⁴

Ha figyelembe vesszük ezeket a nagy horderejű változásokat a karteziánus gondolkodás középpontjában, valószínűtlennek fogjuk találni, hogy épp a természet fogalma lenne az, ami kezdettől végig a hellyel-közzel Descartes-nak tulajdonított, maszkírozott materializmushoz tartozik. Hiszen elegendő csupán az *Elmélkedések az első filozófiáról* záró elmélkedésére gondolni, amelynek fő célja az adekvát természetfogalom kimunkálása, s amelyben a „természet” többféle lehetséges értelmezése is felbukkan. Bizonyos mértékig Wolfgang Röd egyik írása⁵ nyomán, első közelítésben a következő értelmezési rétegeket különíthetjük el.

A természet „fizikalista” felfogása: a természet mint a természettörvények hatálya alatt álló tárgyak összefoglaló neve. Iménti idézetünk a *Le monde*-ből így értelmezendő.

A descartes-i első filozófia⁶ természetfogalma: a természet mint „az általában vett valóság formája, közelebből tekintve a dolgok észszerű rendje”.

A *Szabályok az értelem vezetésére* című írásban, illetve az ötödik elmélkedésben szereplő „egyszerű természetek” értelmében vett természetfogalom: „ideális

⁴ Descartes: *Test és lélek*, 201. (AT IV, 441. sk.)

⁵ Wolfgang Röd: Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik, in L. Schäfer és E. Ströcker (eds.): *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, II. kötet: *Renaissance und frühe Neuzeit*, Freiburg, München, 1992, 185–216.

⁶ Röd ezt a természetfogalmat metafizikainak nevezi, amivel szemben én azért választottam az „első filozófia” kifejezést, mert kifejezésre szeretném juttatni, hogy nézetem szerint ez a fogalom ahhoz a tapasztalatelméleti réteghez tartozik, melyet épp Röd nevezett el karteziánus első filozófiának, elkülönítve azt a hagyományos – Descartes-nál is jelen lévő – metafizikától, amely előfeltételez valamifajta többé vagy kevésbé hangsúlyozott, közvetlen belátást Isten lényegébe. Lásd például Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában*, 11–67 és 173–203.

entitásokról van szó, melyek Descartes szerint elkülönített ideáknak és evidens ítéleteknek felelnek meg”, s mint ilyenek „konkrét dolgok tapasztalásától függetlenül ragadhatók meg, mivel tisztán észszerű belátás tárgyai”.⁷

A hatodik elmélkedés fő definíciójában megjelenő metafizikai természetfogalom: „természeten, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtetett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját”.⁸

Az emberi természet értelmében vett természet az iménti definíció korlátozásának értelmében: „a magam egyedi természetén pedig nem mást értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam”. E két utóbbi értelmezési lehetőség rejlik a gyakran előforduló *institutio naturae* s a vele rokon kifejezések mögött.

Természet mint rend, és pedig a) „a lelki képességek rendje az értelemnek az érzékek fölé rendelése értelmében”; b) „a gondolkodás rendje, amely lehetővé teszi, hogy a lehető leggyorsabban jussunk el egy bizonyítás céljához”.⁹ Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a „természetes” jelző nem elhanyagolható szerepet játszik az olyan kifejezésekben, mint a „természetes világosság” – a főként a *Szabályok*ban használatos „belénk született világosság” szinonimájaként – vagy mint a „természetes ész”, amelyről a Sorbonne teológus professzoraihoz írott, később még tárgyalandó dedikációs levélben olvashatunk.

Az itt felsorolt jelentésrétegek azonban nem valamiféle aggregátumot alkotnak, hanem annyiban nagyon is összefüggnek, hogy valamennyien hozzájárulnak a karteziánus filozófia egyik fő céljának eléréséhez, amely véleményem szerint éppenséggel annak meghatározása, hogy miképp ragadható meg fogalmilag a természet. Az a probléma ugyanis, mellyel Descartes akkor találkozott szembe, mikor az 1620-as években kutatásai első alkalommal kerültek érintkezésbe a filozófiával, minden bizonnyal a *naturalizmus* volt.¹⁰ A naturalizmus, vagyis – a korabeli felfogás szerint – az a tanítás, mely szerint az anyag magában hordja tevékenysége alapelvét, volt a Mersenne köréhez tartozó gondolkodók fő ellenele, márpedig Descartes filozófiai érdeklődése épp e kör közegében fejlődött ki. Mersenne maga is igyekezett hiteltelenné tenni ezt a tanítást, és pedig azáltal, hogy kifejlesztett egy olyan mechanikai filozófiát, melynek alapelve, hogy mivel az anyag önmagától semmire sem képes, rászorulunk egy isteni, transzcendens mozgatóra, hogy meg tudjuk magyarázni a testek világában tapasztalható aktivitást. Gaukroger szerint a karteziánus természetfilozófia lényege is az a kísérlet,

⁷ Röd: *Descartes' Auffassung*, 190.

⁸ Uo., 193; Descartes: *Elmélkedések*, 98. (AT VII, 80.)

⁹ Röd: Uo., vö. Descartes: *Géométrie* I. (AT VI, 372.)

¹⁰ „The real targets of Descartes' natural philosophy were naturalism and scholastic Aristotelianism, not scepticism” – ahogyan Gaukroger meggyőzően bemutatja: Gaukroger: *Descartes*, 186.

hogyan olyan tanítást fejlesszen ki az anyagról, a testi természetről, amely érthetővé teszi ráutaltságát a teljességgel aktív elvként tekintett Istenre. Ez az értelmezési kísérlet képes megmagyarázni, hogy – mint már említettük – az *Elmélkedések* záró része egyetlen, drámai kísérlet arra, hogy olyan természetfogalmat dolgozzon ki, amely nem csupán a testi univerzum Istenre való ráutaltságát teszi plauzibilissé, hanem még azt az *emberi* természetet is fölfoghatóvá teszi, amelyben a tehetetlenség és a tehetség princípiumai – az anyag és a gondolkodás, a test és a szellem lényegi különbségének dacára – már mindig is összhangban voltak s vannak.

A következőkben kifejtendő tézisem a következő. Filozófiai pályájának kezdetén Descartes többé-kevésbé fenntartások nélkül elfogadta a Mersenne által meghatározott feladatot, azaz kísérletet tett arra, hogy élesen elkülönítse egymástól az alapvetően tehetetlen természetet s annak természetfeletti mozgatóját – az emberi megismerés területén is. Az idő múlásával azonban egyre nyilvánvalóbbá vált számára, hogy a filozófia középponti kérdése nem lehet más, mint hogy *mi az ember* mint olyan szellem, elme, amely képes megismerni a tőle tökéletesen különböző, testi valóságot. Ha azonban komolyan meg akarta válaszolni ezt a kérdést, akkor a két princípiumot közelítenie kellett egymáshoz. Minél inkább az „igazi embert”¹¹ állította filozófiája középpontjába, annál kikerülhetlenebbé vált számára, hogy csökkentse a természet és Isten közti távolságot. Ezért találkozunk a kései művekben újra és újra olyan, már-már spinozai megfogalmazásokkal, mint amilyen a *Dieu ou la nature* A Lélek szenvedélyeiben és A filozófia alapelveiben. Tézisem melletti fő érve az lesz, hogy fölvezolom a szisztematikus összefüggést a „természet” kifejezés különböző jelentésrétegei között.

Az *Elmélkedések az első filozófiáról* hatodik részének leggyakoribb kifejezése kétségtől a természet. Azzal kezdődik, hogy a tiszta matematika objektumaként felfogott testi természet létezését állítja: ez az, ami az addigi elmélkedések eredményeképp kétségbevonhatatlannak látszik. Az ellenpólus egy olyan álláspont, amelyet az első elmélkedés egy pillanatra felvillantott ugyan, ám gyorsan el is vetett, s amelyet, tendenciáját tekintve, epikureistának lehetne nevezni: a természet a tiszta matematika tárgyaival szemben anyagi jellegű, véges okok Isten

¹¹ Lásd az *Értekezés a módszerről* ötödik részének záró bevezetését: „Az sem elég, hogy [az eszes lélek] úgy legyen belehelyezve a testbe, mint a kormányos a hajójába, talán csak azért, hogy ennek tagjait mozgassa, hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy ezen kívül a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson.” Descartes: *Értekezés*, 66. (AT VI, 59.)

nélkül, önmagukban kifejlődő evolúciós láncolata.¹² Mindkét természetfogalom *inadekvátnak* bizonyul azonban, ha az a cél, hogy az „igazi ember” természetét kutassuk ki. E tekintetben a matematikai természetfogalom inadekvát, mert semmit sem képes mondani a létező testi természetről, miközben az evolucionisztikus természetfogalom épp ennyire inadekvát, mert kiszolgáltatta bennünket a pusztaság valószínűségének, vagy – ami még rosszabb – a szisztematikus tévedésnek. „Inkább úgy láttam, hogy ezeket is, valamint minden más ítéletet, amelyet az érzékek tárgyaival kapcsolatban alkottam, a természettől tanultam, hiszen már jóval előbb meggyőztem magam e tényállásokról, mintsem hogy bármiféle érvet mérlegeltem volna, amely e tényállások bizonyítására szolgálna.”¹³ A természet mint tanítómester ebben a kontextusban tehát először az elmélet előtti *bizonytalanság* forrásaként jelenik meg.

[N]em láttam be, miért ne lehetnék természettől fogva úgy megalkotva, hogy még azokban a dolgokban is tévedjek, amelyek pedig a legteljesebb mértékben igaznak látszanak. [...] Minthogy ugyanis tapasztaltam, hogy a természet számos olyan dolgra készítet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít.¹⁴

Miután azonban már rendelkezésünkre áll a létünk igazi szerzőjét illető metafizikai bizonyosság, a két ellenpólus már nem is áll annyira szemben egymással: „természetemhez, vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok”.¹⁵ Ez a természet azonban voltaképp már nem tud megcsalni, s a legkevésbé sem képes arra, hogy szisztematikusán becsapjon: „az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik”.¹⁶

Hirtelen egyfajta paradigmaváltás ment tehát végbe. Hiszen az, amire „a természet tanít bennünket”, vagyis az érzékszervek adatai, ugyanaz maradt. Ami változott, az a természet háttérben rejlő fogalma: már nem az epikureizmushoz közelítő, hanem lényegileg Istentől megformált: „hiszen természetem, ha általa-

¹² Lásd az első elmélkedés következő részletét: „Csakhogy magyarázzák bármivel, hogy azzá lettem, ami vagyok, a sorssal, a véletlenel, vagy akár a dolgok folytonos láncolatával – minthogy a csalatkozás és a tévedés mégiscsak valamiféle tökéletlenség, minél kisebb hatalommal ruházzák fel létrejövetelem előidézőjét, annál valószínűbb lesz, hogy olyan tökéletlen vagyok, hogy mindig tévedek.” Descartes: *Elmélkedések*, 29. (AT VII, 21.)

¹³ Descartes: *Elmélkedések*, 94. (AT VII, 76.)

¹⁴ Uo., 95. (AT VII, 77.)

¹⁵ Uo., 96. (AT VII, 78.)

¹⁶ Uo., 98. (AT VII, 80.)

nosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtet dolgoknak Istentől elrendelt összhangját”.¹⁷

Ennek megfelelően Descartes itt már nem a természet tanításának *valószínűségét* hangsúlyozza, hanem azt, hogy bizonyos fokú *igazság* rejlik benne, mellyel Isten – ugyan korlátozott, ám valódi – manifesztációjaként rendelkezik. A hatodik elmélkedés további menete során azután mindaz, ami a korábbi elmélkedésekben megjelent, immár, mint e *natura verax* tanítása kerül ismét elénk: hogy vannak testek, hogy a – Locke-tól majd másodlagosnak nevezett – tulajdonságok eltérései a testekben rejlő valószínűs különbségekre utalnak vissza. Ezzel szemben azt, amit korábban az epikureista természet tanításaként szemlélhettünk, Descartes most a *megszokással* hozza összefüggésbe; az a nehézség pedig, hogy a megszokás *látszatigazságát* meg kell különböztetnünk a természet tanításának *részigazságától*, egy újabb erőfeszítést tesz szükségessé, melynek révén új értelmet nyer a „természet tanítása”. Ez az ismételt meghatározás annyiban fontos a mi vállalkozásunk szempontjából, hogy egyértelműen visszautal a *lumen naturale Szabályok*-beli elméletéhez. Ezáltal pedig az is világosabbá válik, miképp kell értelmeznünk azt a tételt, mely szerint a természet mindannak együttese (*complexio*), amit Istentől kaptunk.

KITEKINTÉS AZ „EGYSZERŰ TERMÉSZETEKRE”

A *Szabályok az értelem vezetésére* 12. szabályában Descartes erőteljesen hangsúlyozza az „egyszerű természetek” szerepét valamennyi szigorú értelemben vett megismerési eljárás során: „az egész emberi tudás abban áll, hogy elkülönítetten lássuk, hogyan működnek együtt ezek az egyszerű természetek a többi dolog összetételében”.¹⁸

Ezek az egyszerű természetek ideális entitások, mint például a hármas szám, a vonal, a szög, az alak, melyek még akkor is benne foglaltatnak háromszögről való fogalmunkban, ha sohasem gondolunk rájuk. S ez bizonyos értelemben fordítva is igaz: a hetes számot csak úgy tudjuk elgondolni, hogy abban a négyes és a hármas szám is – bár igencsak elmosódottan – jelen van. Az emberi tudás egésze abban áll tehát, hogy egyszerű természeteket gondolunk el, és pedig vagy önmagukban, elkülönítve a többiektől, vagy pedig többiekkel való kapcsolatukban, mely kapcsolatok szükségszerűek vagy esetlegesek. Az efféle kapcsolatok

¹⁷ Uo.

¹⁸ „[O]mnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant.” Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 138. (AT X, 427; a fordítást módosítottam.)

legnevezetesebb példája az a két tétel, melyekben e korai mű megelőlegezi a késői, érett metafizika két alapelvét: „vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát van a testtől különböző elmém”.¹⁹

Ám nem csupán ennek van igen nagy jelentősége, hanem annak az elméletnek is, amely az elme azon képességéről beszél, melynek révén elgondolhatja e természeteket. A *Szabályok*ban Descartes két fő megismerési módot különít el: az intuíciót (*intuitus*) és a dedukciót. Az intuíció révén látjuk át az elszigetelt természeteket és elemi összetételeiket, miközben a dedukció feladata a hosszabb gondolatmenetek áttekintése. A dedukció minden lépésében szükség van azonban részintuíciókra, s ebben az értelemben joggal mondhatjuk, hogy a dedukciót Descartes az intuícióra vezeti vissza. A mű alapkoncepciója az, hogy az elme működését minden külső hatástól függetlennek láttatja. Ez azt jelenti, hogy sem a megismerés elemi egységei, sem a belőlük kiinduló megismerési folyamatok nem kívülről adóttak, illetve nem kívülről vezéreltek: „nem kell fáradnunk amaz egyszerű természetek megismerésekor, hiszen eléggé ismeretesek önmagukban. Csak el kell választani őket egymástól, s egyenként, külön kell őket rájuk irányított elménkkal beláttatni.”²⁰

Nem arról van persze szó, hogy az egész emberi tudás egyszer s mindenkorra adott. A kiindulópontul szolgáló adatok – „az igazságoknak a természettől az ember vele született szellemébe ültetett néhány első magva”²¹ – és a kifejlesztésükre szolgáló alapvető műveletek – az, amit hol *lumen ingenitum*nak vagy *naturalenak*, hol pedig *vis cognoscens*nek vagy egyszerűen *ingenium*nak nevez Descartes – természetesen adóttak, éspedig egyazon forrásból. Az tehát, amit „a természetesnek” mondhatnánk, adótként jelenik meg, ám feltűnően kevés az arra az Istenre való hivatkozás, amely az ismeretcsírákat – a késői írások szellemében – az emberi szellembe kellett ültesse. Ha nem tévedek, az egyetlen, homályos utalást a negyedik szabályban találjuk.

„Minthogy e módszer haszna oly nagy, [...], meg vagyok győződve, hogy kiváló szellemek már előbb, ha csupán természetüket követve is, valamilyen módon átlátták azt. Mert az emberi elmében van valami, nem tudom mi, isteni, amelyben a hasznos ismeretek első magvai úgy vannak elvetve, hogy gyakran [...] önként gyümölcsöt teremnek.”²²

Azt tehát ugyan nem mondhatjuk, hogy természetnek, Istennek és az adótnak a hatodik elmélkedésből ismert összekapcsolása a *Szabályok*ból teljesen

¹⁹ Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 135. (AT X, 421. sk.; a fordítást módosítottam.)

²⁰ Uo., 137. (AT X, 425; a fordítást módosítottam.)

²¹ „[P]rima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita”, 4. szabály, Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 107. (AT X, 376; a fordítást módosítottam.)

²² Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 105. (AT X, 373; a fordítást módosítottam.)

hiányzik. Az egyetlen hivatkozás azonban feltűnően homályos, s arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a harmadik szabály magyarázatának záró mondata jobb híján akár még komolyan is vehető: „Ez azonban nem akadályozza annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartsuk minden megismerésnél, mert hiszen a bennünk való hit, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akarat dolga.”²³

Hajlok arra az elgondolásra, hogy Descartes korai írásaiban még úgy vélte, a kinyilatkoztatásnak mint *nem* észszerű isteni adománynak nagyobb szerepet kellene játszania, mint a „természetes”, vagyis az észre épülő „kinyilatkoztatásnak”. Ez pedig akkor azt jelenti, hogy ebben a korszakban *Isten és a természet semmi esetre sem volna összekapcsolható a „vagy” révén.*

Ott hagytuk el fonalunkat, ahol felfigyeltünk a hatodik elmélkedés új kísérletére, hogy a „természet”, illetve a „természet tanítása” kifejezéseket *accuratius* definiálja. Ebben a kísérletben az a különös, hogy ismét megpróbálkozik az egyszerű természeteknek a tizenkettedik szabály magyarázatában adott felosztásával, illetve annak továbbfejlesztésével. A korai írás felosztása „egydimenziós” abban az értelemben, hogy az egyszerű természeteket a megismerő elmét alapul véve osztja három csoportba: „tisztán értelmi”, „tisztán anyagi” és „mindkettőben közös”. A hatodik elmélkedés felosztása ezzel szemben „kétdimenziós”: a „mindkettőben közös” csoportját Descartes kiemeli és önállósítja mint az ismeretek azon csoportját, melyet Isten annyiban adott „nekem”, „amennyiben elméből és testből állok”.

A „természet” kifejezést ugyanis itt szűkebb értelemben használok, tehát nem gyűjtőnévként mindazon dolgokra, melyekkel Isten megajándékozott. Mint gyűjtőnév ugyanis sok mindent magába foglal, ami kizárólag az elméhez tartozik, mint például annak belátása, hogy ami megtörtént, az meg nem történtté már nem tehető, s mindazok az itt nem tárgyalandó ismeretek, amelyekre a természetes világosság révén bukkanunk rá. Továbbá magába foglal sok olyan ismeretet is, ami kizárólag a testre vonatkozik, mint például, hogy lefelé tart, s más hasonlókat, ám most még csak nem is ezekről az ismeretekről beszélek, hanem csakis azokról, amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott.²⁴

A természetfogalom e leszűkítését ismét csak annak világos jeleként értékelem, hogy az „igazi ember” került a vizsgálódások középpontjába, s ez új hangsúlyokat

²³ Uo., 104. (AT X, 370.)

²⁴ Descartes: *Elmélkedések*, 100. (AT VII, 82.) Lásd e felosztásokkal kapcsolatban a *Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában* című írást e kötetben.

kényszerített ki: a korábbi, tisztán episztemológiai jellegű felosztást a hatodik elmélkedésben egy ontológiai dimenzióval gazdagodott felosztás váltja fel.

A természet hatodik elmélkedésbeli problematikáját ezzel azonban még nem merítettük ki. Mindenesetre eljutottunk egy olyan természetfogalomhoz, amely igen közeli kapcsolatban áll Istennel. Hogy ez a kapcsolat semmiképp sem pusztán névleges, azt félreérthetetlenül jelzi, hogy a hatodik elmélkedés további gondolatmenetei felelevenítik, s az „Isten-természet” címszó alatt igyekeznek újra megválaszolni a negyedik elmélkedés egyik fő kérdését, a teodícea problémáját, amelyet ettől kezdve voltaképp „természet-teodíceaként” kell értelmeznünk. „Ennélfogva azt kell a következőkben kikutatnunk, miképpen tűrheti Isten jósága, hogy az ekként tekintett természet megtévesszen.”²⁵

A teodíceakérdés hatodik elmélkedésbeli tárgyalásában az a legfontosabb, hogy noha maga a probléma megegyezik a negyedik elmélkedésbelivel, a hatodik megoldása már nem az értelem és az akarat munkamegosztására épül, mint a negyediké. Hiszen itt a szűkebb értelemben vett természetről van szó, vagyis önmagáról mint elméből és testből összetett lényről. Itt ezért az a feladat, hogy tisztába jöjjünk a természet tanításának (*natura docet*), illetve a természet rendjének (*ordo naturae*) ebben az új kontextusban játszott szerepével.

Nyilvánvalóan abból kell kiindulnunk, hogy a „természet tanítása” kifejezés metaforikusan értendő: az érzéki észrevevésről van szó, vagyis olyan információkról, melyeket az érzékszervek révén szerzünk meg. „Az ekképpen felfogott természet kétségtől arra tanít, hogy tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet, és más efféléket.”²⁶ A természet e tanítását, az érzéki észleleteket ennyiben „pusztán azért adta, hogy jelezzék az elme számára, mi kellemes és mi kellemetlen annak az összetételnek, amelynek ő maga az egyik része”.²⁷ A természet-teodícea összetett problémájának megoldásában három stratégiát különíthetünk el. Az első azon korábbi stratégia változata, mely az értelem határolt voltát állította középpontba. Mikor az étel jó íze észrevehetetlenné teszi a belé kevert mérget, s így félrevezet bennünket, arra késztetvén, hogy elfogyasszuk azt az ételt, akkor nem a természet hibájára kell gyanakodnunk, hanem rá kell jönnünk, hogy „az emberi természet nem mindentudó”. Mivel „az ember határolt dolog, nem is illeti meg másfajta természet, csakis határolt tökéletesség”.²⁸

Ezzel a megoldási kísérlettel szemben természetesen fölhozhatjuk azt az elvetést, hogy a határoltág önmagában már a negyedik elmélkedésben sem

²⁵ Descartes: *Elmélkedések*, 103. (AT VII, 85.)

²⁶ Uo., 100. sk. (AT VII, 82.)

²⁷ Uo., 101. sk. (AT VII, 83.)

²⁸ Uo., 102. sk. (AT VII, 84.)

bizonyult elegendőnek arra, hogy megoldja a teodíceaproblémát. Descartes-nak be kellett még vezetnie a véges értelem és a végtelen akarat megkülönböztetését, hogy egy – legalább a szerzőt – kielégítő megoldást találjon. A második stratégia a vízkórosság problémájából indul ki.

Talán azt lehetne erre mondani, hogy a beteg azért téved, mert megromlott benne a természet. Ezzel azonban még nem szüntettük meg a nehézséget, mivel a beteg ember nem kevésbé igazi teremtménye Istennek, mint az egészséges, s ennél fogva nem kevésbé ellentmondásos azt állítani, hogy az Istentől megtevesztő természetet kapott.²⁹

Ebből az idézetből legelőször is azt látjuk, hogy Isten s a természet összekapcsolását Descartes nagyon is komolyan gondolja. Hiszen az első mondat azt jelenti, hogy *az Istentől leválasztott*, s ebben az értelemben „meghamisított” természet az igazságos Isten melletti érvként vezetnénk be. Ezt a kísérletet azonban Descartes éppenséggel azzal az indoklással veti el, hogy a természet *nem* választható el Istentől. *A csaló természet csaló Istent vonna maga után.* Ezért Descartes kettéválasztja a problémát: elkülöníti a pusztán testi természet perspektíváját az elme perspektívájától, „amely egyesítve van ezzel a testtel”. Amíg ugyanis a beteg test *önmagában* – mint például (Descartes értelmezésében) egy vízkóros kutya³⁰ – éppoly kevésbé veti fel a teodícea problémáját, mint az óra, mely rosszul mutatja az időt (*non recte indicat*), az „igazi ember” nézőpontjából nagyon is fel lehet, sőt fel kell tenni az isteni jóságra vonatkozó kérdést. Az így fölített kérdést Descartes végül is úgy válaszolja meg, hogy egymásra vonatkoztatja a testek oszthatóságát és az elme oszthatatlanságát. A paradigmatis példát a fantomfájdalom esete. Descartes érvelése szerint alapesetben testrészcskékké hosszú és összetett láncolatára van szükség ahhoz, hogy a valamely testrészben keletkező mozgás eljusson egészen az agyig. A láncolatot alkotó sok testrészcské mindegyike képes azonban arra, hogy kezdeményezze a rá eső mozgásrészt, elvileg függetlenül attól, hogy a szóban forgó testrész ténylegesen megsérült-e vagy nem, vagy akár, hogy egyáltalán létezik-e. Az ezzel a gondolatmenettel szemléltetett, ám egyetemes érvényességigénnyel előadott elmélet a következő.

[M]ivel az összes olyan mozgás, amely az agynak abban a részében zajlik le, amely közvetlenül az elmében vált ki hatást, csak egy érzékletet közvetít a számára, elgondolni sem lehetne jobbat, mint hogy éppen azt közvetíti, amelyik valamennyi közül,

²⁹ Uo.

³⁰ Descartes-nak az állatok lelkével kapcsolatos állásfoglalásáról lásd Boros Gábor: „Fictum brutum? Descartes ambivalens állatlélektanáról”, in Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*, Budapest, Áron, 2002, 327–356.

amelyet közvetíthetne, a legnagyobb mértékben és a leggyakrabban vezet el az ember igazi fennmaradásához. Márpedig a tapasztalat azt tanúsítja, hogy pontosan ilyen az összes érzéklet, amit a természet belénk helyezett. Ezért aztán nem is találhatunk köztük egyet sem, amely ne Isten hatalmáról és jóságáról tanúskodnék.³¹

Legelőször is állapítsuk meg: ha a bizonyítás tartható, akkor Descartes elérte célját, a természet-teodícea probléma megoldódott. Észlelésünk testi alapzatának működésmódja egyszerre tanúskodik Isten hatalmáról és jóságáról. Azonban, legalább hipotetikusan, érdemes föltennünk a kérdést, hogy vajon tényleg elgondolhatatlan-e, hogy ez a testi alapzat jobb, megfelelőbben működő legyen, mint jelenleg. Számomra legalábbis nem tűnik ellentmondásnak azt gondolni, hogy fogalmi horizontunk tágasabb is lehetne – különös tekintettel az olyan eseményekre, amelyek oly nagymértékben érintenek bennünket, mint a mérgezési kísérlet vagy az amputálás. Ez még korántsem jelenti annak követelését, hogy a leibnizi értelemben vett „teljes fogalommal” is rendelkezünk önmagunk individuális szubsztanciájáról.

Ennek ellenére találhatunk legalább egy jó okot, mely érthetővé teszi, miért elégszik meg Descartes ezzel a nem kielégítő megoldással. Mert tagadhatatlan, hogy ez a megoldás bizonyos tekintetben gyümölcsözőnek mondható. Hiszen végső soron épp ez az, ami számunkra lehetővé teszi a *morális tökéletesedést*, és eszközöket is rendelkezésünkre bocsát ennek elérésére, melyek – *A lélek szenvedélyeiben* kifejtettek szerint – abban állnak, hogy az Istentől-természettől *nem végérvényesen* megszilárdított kapcsolatokat testi inger és mentális észlelés közt legalább részben átrendezhetjük. Az *institution de la nature* elméletére gondolok itt, amely annak magyarázatául szolgál, hogy miként hívnak elő meghatározott testi folyamatok – az életszellemek mozgásai az idegekben – végső soron nem csupán további testi mozgásokat, hanem *mentális* eseményeket is, melyek már nem belső, testi mozgásainkra, hanem valami egészen másra vonatkoznak: tárgyakra vagy folyamatokra, melyek testünkön kívül játszódnak le. A „természet” ebben az esetben annak a „kódnak” az elnevezése, amely meghatározott testi folyamatokat meghatározott, jelentésteli mentális állapotokkal kapcsol össze. *Meghatározott, ám nem egyszer s mindenkorra meghatározott* mentális állapotokkal. Mert életünk megváltoztatásának lehetősége éppenséggel az eredeti kötések megváltoztatásának lehetőségében áll.³²

A megszokás és a szűkebb értelemben vett – isteni – természet tehát a két ellenfél abban a harcban, amely a morálisan jó életvezetésért folyik. Az pedig,

³¹ Descartes: *Elmélkedések*, 105. sk. (AT VII, 87.)

³² Lásd például *A lélek szenvedélyei* 50. cikkelyét!

hogy egyáltalán zajlik ez a harc, a tulajdonképpeni emberi életvezetésnek az állatitól való lényeges eltérését is elének tárja. S mivel ily nagy a tét, ezért kellett a hatodik elmélkedésben ismét reflektálni a szűkebb értelemben vett természetre.³³

Descartes-nak az eddigiekben bemutatott törekvése arra, hogy Istent és a természetet közelebb hozza egymáshoz, nem korlátozódik a saját maga által megjelentetett kései írásokra, hanem megfigyelhető levelezésében is, s különösen abban a két levélben, melyet Chanut-nek írt a szeretetről s a szeretettel összefüggő dolgokról.

A fő kérdés ebben a levélben az ember helye a világegyetem egészén belül – melynek kiterjedése persze maga is komoly vizsgálódás tárgya. Már az *Alapelvek* egyik helyén is találunk egy olyan megfogalmazást, amely azt sugallja, hogy csak viszonylagos értelemben beszélhetünk az emberről úgy, mint az egész világegyetem céljáról,³⁴ de csak a Chanut-höz 1647. június 6-án írott levél mélyíti el igazán ezt a gondolatot. Egyrészt e levél szerint is kétségtelen, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is”. Másrészt – és éppen ez az, ami bennünket most a leginkább érdekel – *a priori* egyáltalán semmiféle kiváltságos helyzetet sem tulajdoníthatunk az embernek a teremtet világegyetemen belül: „ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek”. Sem az Ó- sem az Újszövetség nem hívható tanúsággul az ember különleges helyzete mellett. Igaz ugyan, hogy „a teremtés hat napját a teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...]”, ami pedig az Újszövetséget illeti, Descartes számára egyáltalán nem evidens, hogy „a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért, nem jelenti azt, hogy nem tehetett végtelen sok más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménynek”.³⁵ Az ilyen megfogalmazások azt a feltevést valószínűsítik, hogy Descartes az ember kitüntetettségét – amelynek kétségbevonhatatlan tanújele a neki biztosított eszes lélek – még akkor sem tekinti elégséges alapnak az „igazi ember” és a nem emberi élőlények közti alapvető törés feltételezéséhez, ha azt a jót, amelyet Isten az embernek az intellektuális természet formájában adott, kizárólag neki juttatta. Ámde érdemes még azon is elgondolkodni, mire képes ez az intellektuális természet bennünk az Istenhez fűződő viszonyt illetően.

³³ Lásd még *A lélek szenvedélyei* 198. cikkelyét!

³⁴ Lásd AT VIII-I, 81.

³⁵ Descartes: *Test és lélek*, 251. (AT V, 54.)

Az idézett Chanut-levél központi témája a szeretet. A Chanut által feltett kérdés az, hogy miképp jön létre az emberben az Isten iránti adekvát szeretet. Descartes a következőképp kezdi a választ:

S mivel azok a prédikátorok, akik Isten szeretetére igyekeznek ösztönözni bennünket, általában felhívják figyelmünket a különféle hasznokra, melyeket a többi teremtményből húzunk, és azt mondják, hogy Isten nekünk teremtette őket, de nem vizsgálattják meg velünk a többi okot, amiért szintén mondhatnánk, hogy teremtette őket, minthogy ez nem tartozik a tárgyukhoz, ezért igencsak hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy csupán értünk alkotta őket.³⁶

Kétségtelennek látszik, hogy Descartes azt a szeretetet, amely a prédikatori gondoskodás nyomán jön létre, inadekvátnak kellett, hogy tekintse, hiszen a világegyetemről alkotott alapvetően hamis elgondoláson alapul. Ám ennek megállapításával semmiképp sem szeretném azt sugallni, hogy Descartes ezt az így létrejött szeretetet *jogosulatlannak* is gondolta, vagy hogy elvetendőnek találta a felkeltésére való törekvést. Ugyanakkor annál inadekvátabbnak kellett tartania ezt a szeretetet, minél inkább hitt abban, hogy lehetséges egy másik istenszeretet, amely – nézete szerint – a világegyetemről alkotott igaz elgondoláson alapul. Hiszen Chanut kérdésére, „hogy a természetes világosság önmagában is megtanít-e Isten szeretetére, és lehet-e őt szeretni eme világosság erejénél fogva”,³⁷ az 1647. február 1-jei levélben igennel válaszolt.

Mindazonáltal semmi kétségem sincs a felől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által. [...] Ki merem jelenteni, hogy ebben az életben ez a legelragadóbb és leghasznosabb szenvedély, amelyet csak élvezhetünk; sőt ez lehet a legerősebb is, bár ehhez igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket.³⁸

Ez a sajátos válasz a korábbi műveket különös, új fényben tünteti fel. Az *Elmélkedések* kifejezett célja innen nézve már nem annyira a lélek halandóságának és Isten létezésének bizonyítása, hanem egy adekvát, tisztán természetes istenszeretetet fölkelte. Másfelől nem nagyon kerülhetjük meg azt a kérdést, hogy vajon Descartes e természetes istenszeretet feltételezésével nem került-e igen közel egy panteisztikus alapbeállítódáshoz. Ebben az összefüggésben megnő a levélben

³⁶ Descartes: *Test és lélek*, 251. (AT V, 54.)

³⁷ Uo., 228. (AT IV, 607.)

³⁸ Uo., 229. (AT IV, 608.)

szereplő Horatius-idézet jelentősége: „Mivel lelkünk természete e tekintetben hasonlatos az övéhez, [...] nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula auras*.”³⁹

Még súlyosabban esik latba ez az eredmény, mihelyst a szeretet általános descartes-i meghatározását az ember – *természetes* – istenszeretetére alkalmazzuk. A szeretet ugyanis nem más, mint akaratlagos egyesülés a tárggyal (*se joindre de volonté a l'objet*), azaz önmagunkat a jónak talált dologgal egy egésznek tekinteni, melynek mi vagyunk az egyik része, ama jó pedig a másik.⁴⁰ Ha elképzeljük magunkban lelkünk egységét Istennel, s ha ezen túl még örülni is tudunk neki, akkor nyilvánvalóan fennáll a veszély, „hogy istenülni kívánunk, és így, egy nagyon nagy hiba folytán pusztán az istenséget szeretjük Isten szeretete helyett”.⁴¹ Kézenfekvő feltételezés, hogy Descartes a „nagyon nagy hibán” a sztoikus tanításnak ugyanazt a következményét értette, amelyet az ideiglenes etika harmadik maximájában még „ama filozófusok titkaként” dicsért, „akik hajdan ki tudták vonni magukat a sors hatalma alól, s isteneikkel versengtek – fájdalomai és szegénységük ellenére is.”⁴² Descartes úgy próbálja elhárítani ezt a lehetséges következményt – melyet a Chanut-levéltben az újsztoicizmus kortárs keresztény kritikusainak szellemében értékelt át –, hogy az embert az egész világegyetemet átfogó, kifejezetten Istentől teremtetett és az ő hatalma által fenntartott rend részeként próbálja értelmezni.

[É]s végül, [ha szem előtt tartjuk] egyrészt saját kicsinységünket, másrészt a teremtetett dolgok nagyságát, figyelembe véve, hogy ily módon függenek Istentől: hogy tudniillik mindenhatóságára kell vonatkoztatni őket [...], nos, az e dolgokról való elmélkedés oly végtelen örömmel tölti el azt az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] egyenesen úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez.⁴³

Ám ha úgy próbálunk meg önmagunk istenítésének tendenciája ellen harcolni, hogy saját énünk és a jól rendezett kozmosz egységét hangsúlyozzuk, az ellenkező veszélynek tesszük ki magunkat: legalábbis tendenciaszerűen az egész természet és isteni okának egységét állítjuk. Minden attól függ, hogyan fogjuk fel az isteni hatalom és az általa fenntartott világ egységét, illetve, miként értelmezzük az „Isten által” (*par lui [Dieu]*) kifejezést az 1647. június 6-i levél követ-

³⁹ Uo., 228. (AT IV, 607.)

⁴⁰ Uo., 224. (AT IV, 601.)

⁴¹ Uo., 229. sk. (AT IV, 608.)

⁴² Descartes: *Értekezés*, 38. (AT VI, 26.)

⁴³ Descartes: *Test és lélek*, 230. (AT IV, 609.)

kező részletében: „[A]mikor szeretjük Istent, és *általa* akaratlagosan csatlakozunk minden dologhoz, amit teremtett, amennyivel nagyobbnak, nemesebbnek és tökéletesebbnek tekintjük őket, annyival többre becsüljük saját magunkat is, hiszen egy annál tökéletesebb egész részei vagyunk [...]”⁴⁴

Az eddigiek alapján nem azt szeretném állítani, hogy Descartes világképe élete végére panteisztikussá vált. Csupán azt állítom, hogy *nolens-volens* kimunkálta „a XVII. századi szellemtudományok természetes rendszerének” (Dilthey) néhány fontos, elméleti előfeltevését, amennyiben megmutatta, hogyan lehet egy mechanikai alapjellegű filozófia kontextusán belül fontos szerepet tulajdonítani a szeretetnek, amelyről azt gondolnánk, hogy ellene szegül a korabeli filozófia mechanizálási törekvésének.

⁴⁴ Uo., 252. (AT V, 56.)

DE CIVITATE AMICORUM. MORÁL, POLITIKA, VALLÁS A DESCARTES–ERZSÉBET-LEVELEZÉSBEN

A LEVELEZÉS JELENTŐSÉGE A 17. SZÁZAD ELSŐ FELÉNEK TUDOMÁNYOS ÉLETÉBEN

Ha fölidézzük magunkban azoknak a gondolkodóknak az alakját, akik az újkori filozófia kezdetét mértékadóan formálták, azonnal láthatóvá válik az egyik lehetséges válasz arra a kérdésre, hogy miért oly fontos a 17. században, de legkivált annak is az első felében a levelezés. Nem olyan gondolkodókról van ugyanis szó, akik a filozófiai „normál tudományos” gondolkodást függetlenített tudomány-szervezők által jól-rosszul megszervezett intézmények védőernyője alatt művelik, akik számára a gondolatok cseréje a térbeli közelség vagy a publikációs médiumok magától értetődő jelenléte révén semmilyen gondot nem jelent. Olyanokról van szó, akik számára ugyan a régi „normál tudomány” már sokféleképp bizonyított életképtelenségét, ám még mindig nem adta fel szervezeti formáit – a skolasztikus egyetemeket –, sőt mi több, a vallási-felekezeti ellentéteken „túlemelkedve” képes volt újratermelni önmagát a protestáns országokban is. A filozófia megújítói tehát – hol több, hol kevesebb joggal – úgy vélték, harcban állnak a régi intézményrendszer képviselőivel, miközben, másfelől, távolról sem gondolkodtak egyformán a szükségesnek ítélt filozófiai reform alapvető irányáról. Életbevágó kérdés volt a kommunikáció, valamilyen új szerveződési forma kialakítása – hiszen az Európa egymástól viszonylag távol eső részein tett új felfedezésekről, vagy újonnan megfigyelt jelenségekről szóló beszámolók a magányos gondolkodók számára elengedhetetlenül szükségesek voltak saját kutatásaik folytatásához – ugyanakkor ezt a kommunikációt külső és belső nehézségek egyaránt veszélyeztették. Külső nehézségnek épp elég volt a harmincéves háború, belső nehézségen pedig a háborús viszonyok egyfajta interiorizációját értem: folyamatos gyanakvást, hogy vajon amikor elmondok valamit, nem leszek-e valamilyen csel áldozata, nem használják-e föl ellenem, nem fogja-e valaki sajátjaként továbbadni az én felfedezésemet stb. Talán ezért a sok emblematiszmus rejtőzködés,

óvatosság, fenntartás, s ezért azok az indokolatlan és méltatlan kirohanások, amelyek újra és újra elmérgesítik a barátinak látszó viszonyokat.

Bármely új szerveződés kiindulópontja aligha lehetett volna más, mint a kiterjedt levelezés egy-egy középpont körül. Középponton itt olyan személyiségeket kell értenünk, akik többé-kevésbé maguk is művelői a tudománynak, ám a leglényegesebb szerepük mégsem ez, hanem az, hogy a kapott tudományos információkat valamilyen szempontnak megfelelően továbbadják mindazoknak, akik érdeklődhetnek irántuk, személyes találkozásokat, szalonokat szerveznek stb. Descartes környezetében ilyen személyiség volt Marin Mersenne *minimita*¹ szerzetes, aki ugyan maga is művelte a tudományokat – optikai és zeneelméleti írásai a legérdekesebbek –, de legnagyobb jelentőségű tevékenysége mégis annak a tudományos körnek az összefogása, amely egy Nicolas-Claude Fabri de Peiresc nevű mecénás által támogatott tudósokból állt. Descartes nem volt igazán tagja ennek a körnek – mint ahogyan egyetlen hasonló körnek sem –, ám épp ez volt az oka annak, hogy a Mersenne-nel folytatott levelezés létfontosságú volt tudományos karrierje szempontjából. Elég csak arra gondolni, hogy Mersenne adta nyomdába az *Elmélkedések* első kiadásának szövegét, az ő érdeme volt, hogy megszülettek azok az ellenvetések, amelyeket Descartes – a válaszaival együtt – csatolhatott az alapszöveghez. De a Mersenne-levelezés – annak ellenére, hogy terjedelmét tekintve a legjelentősebb az Adam–Tannery-féle kiadásnak a levelezést felölelő öt vaskos kötetében – nem egy baráti viszony dokumentuma, sem a korai, még reflektálatlan barátságok értelmében, amilyen az Isaac Beeckmanhoz vagy a Henricus Renerihez fűződő viszony volt, aki elsőként tanította Descartes tudományos tételeit először Deventerben, majd 1635-től haláláig (1639) az utrechti egyetemen, sem a késői, a barátságnak a Chanut-höz és Erzsébethez írott levelekben megfogalmazott elméletével alátámasztott barátság értelmében. A nála hét évvel idősebb Beeckmanhoz, a korai, bredai tartózkodását követő időszak mentorához írott néhány levél, s az, amit még egyéb forrásokból tudunk, kétségkívül egy mélyen átélt barátságról tanúskodnak. Csakhogy ez a barátság, mint ilyen, alighanem egyoldalú volt: Beeckman egy teljes életet élő ember, akinek életében Descartes csak egy epizód, mint ahogyan naplóbejegyzései tömegében a Descartes-ra vonatkozó részek semmiképp sincsenek középpontban.

Még mielőtt azonban a kötetünkben közölt levelekre rátérnénk, emlékezzünk meg a kora újkori filozófia egy fontos motívumáról, amely együtt járt a levelezés jelentőségének növekedésével, noha nem állítható egyértelműen, hogy közvetlen

¹ Mersenne a Paulai Ferenc által 1454-ben alapított kolduló rendnek, a minimítáknak volt a tagja, akik fő feladatuknak – a szigorú aszkézis mellett – az ígéhirdetést és a tanítást tekintették. A rend ma elsősorban Spanyolországban és Olaszországban működik. Köszönettel tartozom Schmal Dánielnek ezekért az információkért.

oksági kapcsolat volt köztük. Az individualitás megnövekedett szerepéről van szó. Az én mint kiindulópont (auto-)biográfiai és mélyebb, filozófiai értelemben is nagy szerepet játszik korszakunkban. Gondoljunk csak a biografizáló filozófiai bevezetés műfajára, amelynek legfontosabb példái az *Értekezés a módszerről*, az *Elmélkedések az első filozófiáról*, illetve Spinoza *Tanulmány az értelem megjavításáról* című írása, vagy a filozófus-életrajzokra (Baillet Descartes-ról, Aubrey Hobbesről, Lucas és Colerus Spinozáról), amelyek a filozófust mint hőrost mutatják be – pozitív vagy épp negatív előjellel, mint Spinoza esetében. Észre kell vennünk azt is, hogy amilyen mértékben a filozófiai bevezetés biográfiai rétege álbográfiaként lepleződik le, azzal párhuzamosan nő az én nem biográfiai, hanem szigorúbb filozófiai értelemben vett jelentősége. Hiszen azok a „megtérések” a filozófiához, amelyek oly nagy szerepet kapnak ezekben a biográfiákban, nem egy egyszeri, világtörténelmi vagy üdvtörténelmi jelentőségű konverziót jelenítenek meg, hanem az én olyan rétegét tárják fel, amely az énség mindennapi, felszíni jegyeit mindenképp meghaladja, akár az Istentől közvetlenül belészült ideák foglalataként a teoretikus szférában, akár a nem személyes üdvözülés, öröklét alanyaként, illetve a politikai főhatalom mindenki mással egyenrangú megalapozójaként a gyakorlati filozófia szférájában.

Kétségtelennek látszik, hogy a levélforma nagymértékben elősegíti az individualitás e többszempontú előtérbe kerülését. Hiszen a folyóiratban közölt szakcikk személytelenségével szemben ez esetben még akkor is két magánszemély kapcsolatáról van szó, ha a levelet már megírásakor is arra szánják, hogy később másolatokban terjesszék. A levélíró gyakran másolatot készít magának az elküldött levélről – mint maga Descartes is az Erzsébethez írott levelekből –, hogy alkalomadtán ő maga is elküldhesse másoknak – mint a Senecát értelmező Erzsébet-leveleket Krisztinának –, sőt – mint Spinoza – a nemzeti nyelven írott levelet latin fordításban is „archiválhatja”. Mindennek ellenére egy *személy* élettörténetének része a levél. Ha máshol nem, az elején és a végén az életkörülmények is szóba kerülnek, s mind az író, mind az olvasó nehezen állhat ellen a kísértésnek, hogy a személyes életet valamiképp ne egy élet-mű részének tekintse.² Nyilvánvaló, persze, hogy itt fokozatok vannak. Van, hogy e kísértés csekély, van, hogy leküzdhetetlen – mint amikor egy, a barátságról szóló levél a címzett iránti odaadó barátság tanúsításával zárul.

² Lásd ehhez Max Weber megjegyzéseit „A tudomány mint hivatás” című előadásban.

Történelmi arcképek

Noha már az eddigi, általános fejtegetések is tudatosan Descartes-ot igyekeztek a középpontba állítani, föl kell idéznünk néhány mozzanatot Descartes életéből, hogy világossá váljék, az Erzsébet–Chanut–Krisztina-levelezés a benne tárgyalt kérdések közvetlen filozófiai jelentőségén túl is számot tart érdeklődésünkre. Amikor Erzsébet hercegnő 1618. december 28-án Heidelbergben megszületett, a jezsuita líceumban felnövő, majd Poitiers-ben jogi doktorátust szerző Descartes már elhagyni készült a protestáns Nassaui Móric bredai főhadiszállását, aki maga egyébként a szintén jezsuita líceumban felnövő, de élete során előbb lutheránussá, aztán kálvinistává váló, majd végül ismét a katolicizmushoz megtérő Justus Lipsius hadtudományi művei nyomán szervezte meg hadseregét. Azt a meglehetős kerülővel járó utazást tervezte, melynek során először Dániába hajózott, majd Frankfurt és Ulm érintésével Bajorországba ment, hogy ott csatlakozzék Miksa bajor herceg katolikus seregeihez. Ennek az utazásnak számos részletét homály borítja, minden bizonnyal Descartes szándékának megfelelően. Tudjuk, hogy intenzíven foglalkoztatta a tudományok általános reformjának és az emberiség szolgálatába állításának programja. Azt is tudjuk, hogy 1619 novemberében valamilyen fontos felfedezést tett, amit sem ő, sem életrajzírója, Baillet nem határoz meg pontosan, de ami olyan mély hatást gyakorolt rá, hogy jövendő tudományos hitvallását álmok sorozatában vélte megpillanthatni. Az is bizonyos, hogy vonzónak tartotta a rózsakeresztesség programját, amely épp akkoriban terjedt el Heidelbergből és a protestáns német területekről, s amely épp úgy az emberiség hasznát tűzte ki célul, mint ő maga, s a matematikának is épp oly nagy szerepet szánt, mint ő. E program azonban két okból sem bizonyult alkalmasnak a fő tudományos célok elérésére. Az egyik ok a rózsakeresztés körhöz közel állónak tartott gondolkodók misztikus-okkult oldala, ami miatt az őáltaluk a matematikának juttatott szerep alapvetően eltért a descartes-itól. A másik ok pedig az volt, hogy a rózsakeresztés kiáltványok sora eredetileg a protestáns fejedelmeket egységbe tömöríteni próbáló politikai program tudományos vetülete volt, hasonlóan ahhoz, ahogyan ez a program kulturális területen is megmutatkozott olyan heterogénnek látszó jelenségekben, mint amilyen az I. Jakab korabeli angol irodalom és filozófia, a Rudolf császár-féle prágai udvar kultúrája és éppenséggel a pfalzi választófejedelemség, s jelesül Heidelberg kertkultúrája, amelyben igen nagy szerepet játszottak Salamon Caus hidraulikus szerkezetek révén mozgatott, Európa-szerte csodált szobrai.³ Abban a fehérhegyi csatában, amelyben Descartes ugyan valószínűleg nem vett részt, éppen ez a

³ Lásd különösen: Francis A. Yates: *The Rosicrucian Enlightenment*, London–Boston, Routledge, 1972.

politikai program futott zátonyra. V. Frigyes – Erzsébet atyja –, aki pfalzi választófejedelemként azért fogadta el a számára felkínált cseh koronát, mert megpróbálta eljátszani a protestánsokat összefogó fejedelem szerepét, az „egytéli” királyság után mindenétől megfosztva volt kénytelen menekülni családjával a németalföldi Egyesült Tartományokba.

A Descartes–Erzsébet-levelezés története valójában itt kezdődik, Descartes – talán önmaga számára is – homályos útkeresésével. Hiszen az egyik Erzsébet-hez írott levél zárata, amely Pfalz egy akármely szegletét is egész birodalmak fölé helyezi, nem arra való emlékezés/emlékeztetés-e, amit németországi útja során – legalábbis a heidelbergi kerteket ábrázoló metszeteken – látott? Milyen csábító a lehetőség, hogy az egyébként nem igazán érthető vonzódást a Hágában száműzetésben élő család iránt ebből a homályos ifjúkori élményből eredeztessük, amikor katolikusként, katolikus sereghez tartozván éli meg az általa egyébként rokonszenvesnek tartott protestáns reformkísérlet összeomlását? Ez, persze, nem több pusztá feltevésnél. Az azonban bizonyos, hogy e levelezéssel az a Descartes, aki – a teljes nyilvánosságnak szánt írásaiban – a politikát még határozottabban zárta ki rendszeréből, mint a morálfilozófiát, egy pillanatra mégis az európai politika meghatározó szereplői között tűnik fel, s épp az Erzsébettel folytatott levelezésben található az a két-három hely, ahol mégiscsak megtudunk valamit Descartes politikai elképzeléseiről.

De milyen alapon beszélhetünk az európai politika meghatározó szereplőiről, ha egyszer Erzsébet családja száműzetésben, úgyszólván földönfutóként éli az életét? Ám amennyire nincstelen e család az adott pillanatban, annyira gazdag hagyományban és annyira dicsőséges a jövő, amely előtte áll. Erzsébet királyné, a hercegnő anyja, I. Jakab angol király lánya, az 1649-ben lefejezett I. Károly testvére – ezért igyekszik Descartes egyik utolsó levelében, a maga módján, vigasztalni a hercegnőt, „az immár halott király” unokahúgát. Sophie hercegnő, aki a levelezésben időnként közvetítőként bukkan fel, Erzsébet 1630-ban, azaz már Hágában született húga, a hannoveri választófejedelem felesége lesz, levelezésben áll majd Leibniz-cel, de ami ennél – történelmi szempontból – kétségkívül még fontosabb, 1714-ben az ő fia lép az angol trónra I. György néven, s alapozza meg a dinasztikus kapcsolatokat London és Hannover között.

E fényes családrege mellett Krisztina királynő csaknem mellékszereplőnek tűnik. Apja, Gusztáv Adolf, már-már győzelemre viszi a protestánsok – Frigyes csehországi kudarca után reménytelennek látszó – ügyét, amikor 1632-ben, a bautzeni csatában meghal (egyébként ugyanabban az évben, amikor Frigyes, Erzsébet apja is meghal a hágai száműzetésben). Krisztina ekkor hatéves, ekkortól kezdve svéd királynő egészen 1654-ig, amikor lemond trónjáról, katolikus hitre tér, s Rómába megy, ahol 1689-ben hal meg. Uralkodásának huszonkét

esztendejében mindenesetre benne van a vesztfáliai békekötés is, sajátos módon épp abban az időszakban, amelyben a legfőbb jó mibenlétét kutatva – Chanut tanácsára – Descartes véleményét kéri, aki *A lélek szenvedélyei* eredetileg Erzsébetnek írt korai változatával s a Senecát elemző levelekkel válaszol.

Hector-Pierre Chanut-t, a későbbi stockholmi francia követet, Descartes 1644-ben ismeri meg és köt vele barátságot. A levelek által egyértelműen tanúsított barátságon túlmenően azért kerülhet a nagy történelemformáló személyiségek közé ebben az arcképgyűjteményben, mert, különös módon, Erzsébet egyik levelében elég nyíltan utal rá, hogy a rossznyelvek szerint ő irányítja Krisztina gondolkodását. Sőt egy sajátos összeesküvés-elmélet szerint, amely újra és újra fölüti fejét, s amely Descartes halálának okát inkább mérgezésben látja, semmint a hivatalos verzió szerinti tüdőgyulladásban, az egyik lehetséges elkövető épp Chanut káplánja, titkos vatikáni ügynök, aki Krisztinára gyakorolt növekvő befolyásának megszűnésétől tartott volna a heterodox nézeteket valló Descartes megjelenésével.⁴

Most már érthető, miért beszélhetünk arról, hogy Descartes élete végéhez közeledve az Európa politikai arculatát formáló személyiségek közé került. De hogyan kezdődött kapcsolata Erzsébet hercegnő családjával? Több jel is arra mutat, hogy Descartes először akkor kezdett komolyan foglalkozni a szkepticizmus problémájával, amikor 1634–35 telén Erzsébet királyné hágai házában egy John Dury nevű skót lelkész millenarista szellemű szkepticizmus-ellenes előadását hallgatta. Samuel Hartlib tudósítása szerint Descartes hevesen vitatta Dury téziseit, minden dolog bizonytalanságát hangoztatva.⁵ Emlékezhetünk, hogy korábban annak a *crise pyrrhonienne*-nek volt szokás tulajdonítani Descartes szkeptikus érdeklődését, amely a húszas évek Párizsát jellemezte, s amelyet szintén egy elég homályos – 1628-ban vagy 1629-ben tartott – előadás révén volt szokás összekapcsolni Descartes életútjával: a pápai nuncius házában egy kémikus-alkimista szkeptikus előadása nyomán foglalt volna állást Descartes egy Berulle bíborossal folytatott beszélgetésben a feltétlen bizonyosságú tudomány lehetősége mellett. Az új változatot kétségkívül legalább az az érv igen jól alátámasztja, hogy míg a harmincas évek főművében, az *Értekezésben* csakugyan fölfedezhető a szkeptikus hatás, addig a húszas évekében, a *Szabályokban* épp ellenkezőleg: egyfajta korporealista dogmatizmus látszik uralni Descartes gondolkodását.⁶

⁴ Erről legújabban lásd Eike Pies: *Der Mordfall Descartes. Dokumente, Indizien, Beweise*, Solingen, Brockhaus, 1966.

⁵ Vö. Gaukroger: *Descartes*, 304, 315.

⁶ Erről részletesebben lásd kötetünk monográfia-részét!

A mi kérdésünk persze az, hogy mi vezethette Descartes-ot épp a száműzésben élő cseh királyi család házába – maga Frigyes ekkor már nem élt –, amikor nem nagyon lehetett rejtve előtte, hogy a protestánsok számára fontos családról van szó – bármely nemzethez tartoztak is –, amit még a Dury látogatás is kifejezett a maga módján, hiszen nem egyedülálló látogatásról volt szó. Nem volt ugyanis jelentéktelen azoknak a száma, akik valamennyi rosszért, ami a húszas évektől fogva történt Nagy-Britannia és a kontinens protestánsaival, I. Jakobot tették felelőssé, aki elmulasztott hathatós segítséget nyújtani lányának és sógorának a cseh kaland előtt és alatt. S természetesen az is kérdés, hogy van-e köze Descartes 1634–35 telén tett látogatásainak ahhoz, hogy 1643-ban Erzsébet hercegnő – aki 1634-ben még csupán 15 éves – tudományos levelezésbe kezd a filozófussal. Leszögezve mindjárt az elején, hogy definitív választ adni egyszerűen lehetetlen, csupán két szélsőség elkerülésére szeretném felhívni a figyelmet. Gaukroger határozott nemmel válaszol az utóbbi kérdésre, s úgy véli, nem tudhatjuk, miért látogatta Descartes a hágai házat. Ez egy feltétlenül méltánylandó álláspont, amennyiben nem akar elrugaszkodni a legalább valamennyire ellenőrizhető tények talajától. Ám másfelől azt is látni kell, hogy ebben a történetben a tények talaja maga is nagyon ingoványos, forrásaink szórványosak s messze vannak a hitelesség második ezredvégi mércéjétől. Tehát elengedhetetlennek látszik, hogy extrapoláljunk, s föltételezzünk egyfajta rokonszenvet az általános megújulás igényével s ígéretével fellépő protestantizmus iránt, anélkül, hogy ezzel Descartes-ot rózsakeresztesnek akarnánk nyilvánítani vagy épp vallási tekintetben akarnánk akár lutheránussá, akár kálvinistává „maszkírozni” (az előbbi Krisztina, az utóbbi Erzsébet vallása). A másik szélsőség, amelytől – legalábbis a rózsakeresztesség tekintetében – kifejezetten óvakodni tanácsos, a Descartes-ot már-már rózsakeresztessé avató F. A. Yates álláspontja, amelyet Gouhier joggal utasított el.⁷

„Levelek útján filozofálni” (J.-M. Beyssade)

Test és lélek

Ám forduljunk most már a levelezés felé! Az Erzsébet–Chanut–Krisztina-levelezést a következőkben egy laza szálakkal összefüggő, nagy egységként próbálom értelmezni, melynek középpontjában Erzsébet hercegnő személye, illetve rajta

⁷ Lásd Henri Gouhier: *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958; 2. éd.: 1979.

keresztül test és lélek problémájának tág értelemben vett gyakorlati filozófiai aspektusai állnak.

A fennmaradt levelezés valószínű kiindulópontja ugyan egy geometriai probléma megoldása, ám ez inkább csak egyfajta vizsga, mint ahogyan a Beeckman-barátság kiindulópontjaként is egy kiplakátolt geometriai kérdés megoldását szokás emlegetni, amelynek során mintegy kipuhatólják egymás képességeit és gondolkodási irányait. Az igazi kérdések azok, „amelyeket eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni” – ahogyan maga Descartes fogalmaz.⁸ A két, teljességgel különböző elsődleges attribútumú szubsztancia, a test és a lélek egymásra hatásának módozatairól van szó, amelyet ekkor – 1643-ban vagyunk – Descartes még nem próbált részletesen kifejteni publikált művekben, mint azt majd *A lélek szenvedélyeiben* teszi. A kérdések tehát jogosak, noha a kérdésfeltevés módja nem a legszerencsésebb, mert alkalmat ad Descartes-nak arra, hogy megkerülje őket.

[...] megkérem rá, magyarázza el nekem, hogyan bírja rá az emberi lélek a test élet-szellemeit az akaratos cselekvésre (nem lévén más, mint gondolkodó szubsztancia). Mert úgy tűnik, hogy minden mozgást a mozgatott dolog tendenciája határoz meg, mely attól függ, hogyan löki őt meg a mozgató, vagy pedig attól, hogy milyen jellegű és milyen alakú ez utóbbinak a felszíne. Az első két feltétel teljesüléséhez érintkezés-re, a harmadikéhoz kiterjedésre van szükség. Ön a lélek fogalmából teljesen kizárja a kiterjedést, én pedig az anyagtalan dologgal tartom összeegyeztethetetlennek az érintkezést.⁹

Erzsébet kérdése nyilvánvalóan a testek egymásra hatásából indul ki, s ezt használja ki Descartes arra, hogy elvegye a kérdés élet. A nehézség gyökere, szerinte, bennünk van, abban, hogy az egyik fajta szubsztancia körében szokásos hatás-mechanizmust kérjük számon a másik fajta szubsztancia vonatkozásában is, ahol pedig ennek nincs helye. Sőt talán még az is fontos lehet, hogy a megfelelő megismerőképesség hatókörébe helyezzük a kérdést. Az értelem ugyanis sem önmagában, sem a képzelőerőtől támogatva nem képes a két különálló szféra kapcsolatához tartozó „dolgok” megragadására. Erre egyedül az érzékek képesek.

Ez az oka annak, hogy azok, akik soha nem filozofálnak és csupán az érzékekre hagyatkoznak, cseppet sem kételkednek benne, hogy a lélek mozgatja a testet és hogy a test hat a lélekre, e kettőt azonban egy dolognak tekintik, vagyis egységnek,

⁸ 1643. május 21., Descartes: *Test és lélek*, 107.

⁹ 1643. május 16., *uo.*, 105.

hiszen két dolgot egységként felfogni ugyanazt jelenti, mint egy dologként fogni fel őket.¹⁰

Ez a válasz, természetesen, aligha elégítene ki bárkit is. Erzsébet is látja, hogy különbség van az egymásra hatás tényére, illetve mibenlétére vonatkozó kérdés között. Az előbbiről kifogástalanul tájékoztatnak az érzékek, ám az utóbbira vonatkozó kérdés óhatatlanul az értelemre tartozik. Talán egyszerűen azt akarja Descartes sugallni, hogy még nem látja tisztán, hogyan megy végbe pontosan az egymásra hatás? Ha így van, ez hatalmas frusztrációt okozhatott a számára, s talán ez is az egyik oka annak, hogy később oly nagy szellemi energiákat fordít a tobozmirigy közvetítő funkciójának igazolására. De ez már *A lélek szenvedélyeinek* a története. Az Erzsébethez írt korai levelekben még egy analógiával találkozunk, mint javaslattal arra nézvést, hogyan fogjuk fel a lélek és a test kapcsolatát.

Például, miután feltételeztük, hogy a súly valós minőség, amelyről nincs más ismertünk, mint az, hogy van ereje a testet, amelyben benne rejlik, a föld középpontja felé mozgatni, nem volt nehéz fölfognunk sem azt, hogy hogyan mozgatja a testet, sem pedig azt, hogy hogyan kapcsolódhat hozzá, miközben egyáltalán nem gondoljuk, hogy e mozgatáshoz szükség van két felszín valóságos érintkezésére, hiszen önmagunkban tapasztaljuk, hogy van egy külön fogalmunk ennek fölfogásához. Mindemellett, úgy gondolom, rosszul használjuk ezt a fogalmat, amikor a súlyra alkalmazzuk, amely egyáltalán nem különül el valóságosan a testtől [...] mert e fogalom azért adatott nekünk, hogy képesek legyünk felfogni, miképp mozgatja a lélek a testet.¹¹

Kaptunk tehát egy analógiát, amelyről messze nem állítható, hogy megszüntette volna a nehézségeket. Egyebek mellett joggal vethető fel, hogy még ha működne is, akkor is csak a lélek testre gyakorolt hatásának analógiájaként működne, az ellentétes irányú hatást már aligha példázhatná.¹² Szerencsére most nem is kell tovább időznünk a test-lélek probléma teoretikus vizsgálatánál, mert az egész levelezés súlypontja nem ide esik. A súlypont áthelyeződése a tág értelemben vett gyakorlati problémákra Erzsébet betegeskedéséhez kapcsolódva indul meg. A teoretikusan ugyan nem tisztázott kölcsönhatás test és lélek között gyakorlatilag egy olyan orvoslás eszméjéhez vezet, amelyben a lélek gyógyítása nagyobb szerepet kap, mint az önmagában vett testé.

¹⁰ 1643. június 28., uo., 114.

¹¹ 1643. május 21., uo., 109.

¹² Vö. M. Rozemond: Descartes on Mind–Body Interaction: What’s the problem?, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 37, 1999, 435–467, különösen 446. sk.

[...] Fenségednek a Hágából távoztom előtti betegségéből gyomorbántalmak maradtak hátra. A Fenséged választotta gyógymód – a diéta és a testmozgás – szerintem mind közül a legjobb, persze csak a lélek orvosságai után, hiszen a lélek kétségtelenül nagy hatással van a testre, amint azt az utóbbiban a düh, a félelem és más szenvedélyek kiváltotta nagy változások is mutatják. De nem közvetlenül, az akarat által vezeti át az életszellemeket olyan helyekre, ahol hasznosak vagy ártalmasak lehetnek, hanem csak oly módon, hogy valami más dolgot akar vagy valami másra gondol. [...] És nem ismerem az egészség megtartására megfelelőbb gondolatot, mint azt az erős meggyőződést és szilárd bizakodást, hogy testünk felépítése annyira jó, hogy ha egyszer egészségesek vagyunk, akkor nem könnyű megbetegedni, hacsak nem viszünk valamit különösen túlzásba, vagy a levegő, esetleg más külső ok nem árt meg. Ha pedig betegek vagyunk, könnyen meggyógyulhatunk pusztán a természet ereje révén – főként fiatalon.¹³

Így az az inkább retorikus fogás, hogy Erzsébet a tudós filozófust a tudatlan elme orvosaként figyelmezteti a hippokratészi esküre – „gátlások nélkül feltárom Ön előtt gyenge okfejtésemet”¹⁴ –, egy évre rá a személyes sors „gátlások nélküli” feltárásának irányába fordul, s még ha ez a fordulat első pillantásra meglepőnek is tűnhet, egyre inkább kölcsönös feltárukozásról van szó. A kölcsönösség attól kezdve válik egyre nyilvánvalóbbá, hogy Erzsébet Berlinbe költöztével a térbeli távolság közte és a filozófus között hirtelen megnő, amivel másfelől annak valószínűsége, hogy személyesen találkozzanak, egyre csökken. Jellemző apróság, hogy amikor még néhány kilométerre s akár még egy városban is tartózkodtak, Descartes időnként láthatólag szándékosan úgy intézte ügyeit, hogy ne tudjanak találkozni.¹⁵

Az erény útján

Akárhogy is van, a levelekből jól nyomon követhető egyrészt az egymás előtt feltárt gondolatok és érzések elmélyülése, másrészt Descartes filozófiai horizontjának kiszélesedése. A test és lélek kapcsolatát a szubsztanciák különállása felől megközelítő, metafizikai-megismerésméleti gondolatmenet először a tisztán mechanikus orvoslás kritikájaként a pszichoszomatikus orvoslást állítja előtérbe, hogy azután egy kis lépést megtéve immár a lélek gyógyszereit kutassa. „Fenséged betegségének legfőbb oka a bánat. Kérdéses azonban, hogy megsza-

¹³ 1644. (?) július, Descartes: *Test és lélek*, 122.

¹⁴ 1643. május 16., uo., 106.

¹⁵ Descartes és Erzsébet kapcsolatának pszichoanalitikus-terapeutikus értelmezéséhez lásd Barcza Katalin: *Pszichoterápia-konceptió Descartes A lélek szenvedélyei* című művében, in *Pszichoterápia*, VII. évf., 1998/6, 437–447, illetve Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély*, 31–56.

badulhat-e egyáltalán Fenséged ettől a szenvedéstől, hacsak nem képes – minden sorscsapás ellenére – az erény erejével lelkében elégedettséget teremteni.”¹⁶

De mivel a lélek gyógyításának kulcsszava az erény, Descartes a filozófiai vizsgálódásnak arra a vidékére kényszerül, amelyet eddig csak egy „ideiglenes” morál szabályainak erejéig érintett.¹⁷ Ezen a területen is úgy próbál eligazodni, illetve olvasóját eligazítani, mint a módszertan s a metafizika területén: részben saját életének egyes eseményeit stilizálja át mondandójának megfelelően, részben antik – de jellemzően inkább hellenizmus-kori – szerzők tanaira építve bontja ki saját téziseit. Az első eljárás egy nevezetes példája az, amelyben saját születésének körülményeit „rendezi újra” annak érdekében, hogy a lélekgyógyításra vonatkozó elgondolását alátámaszthassa.

[...] magam is megtapasztaltam, hogyan múlt el a fent leírt módszer segítségével egy igen hasonló, de még veszélyesebb betegség. Édesanyám ugyanis születésem után néhány nappal belehalt a tüdőbajba, amelynek okozói az őt ért bosszúságok voltak, én pedig megörököltem tőle a száraz köhögést és a sápadt bőrszínt, amit több mint húsz évig meg is őriztem, és aminek köszönhetően minden orvos, aki ezen időszak alatt találkozott velem, közeli halált jósolt nekem. Azt hiszem azonban, hogy betegségem leküzdésében az a velem született hajlandóság segített, amelyből következően minden elem kerülő dolgot abból a szemszögből közelít meg, amelyikből az számomra a legkellemesebbnek tűnhet, és amelynek köszönhetően elértem, hogy elégedettségem alapvetően egyedül rajtam múlik. Ez tette lehetővé, hogy a baj, amelynek léte már szinte természetes volt számomra, lassanként egészen a múlté lett.¹⁸

Nos, bármennyi bosszúságban lehetett is része édesanyjának a szülést megelőzően, meghalni *valójában* a majdani filozófus születése után egy évvel, Descartes három napot élt öccsének születésekor halt meg. A látszólagos biográfiai utalás tehát – épp úgy, mint a módszerről szóló értekezés esetében – ebben az esetben is az önazonosság megteremtéséhez szükséges segédkonstrukciónak bizonyul, ami, természetesen, korántsem jelenti azt, hogy az általa megjelenítendő önkép és egyszersmind filozófiai teória hamis lenne. A descartes-i *oeuvre*-ben aligha találunk még egy olyan, a filozófus személyét és morális ideálját egyszerre jellemző állítást, mint amilyen az „elégedettségem alapvetően egyedül rajtam múlik” tézis. Az persze első látásra is megállapítható, hogy ez egy alapvetően sztoikus filozófiai irányultságú filozófiai program összefoglalása, függetlenül

¹⁶ 1645. május 18., Descartes: *Test és lélek*, 128.

¹⁷ Az ideiglenesség értelméről első megközelítésben lásd a monográfia-részt, 203. skk.

¹⁸ 1645. május vagy június, Descartes: *Test és lélek*, 134.

attól, hogy említik-e a levelezés során Seneca nevét, vagy sem. A 15. erkölcsi levélben olvassuk például a következőket: »Ha filozofálsz, minden rendben.« Mert éppen csak ez jelenti az egészséget, e nélkül beteg a lélek. [...] Így hát első-sorban a lelki egészséggel törődj, azután azzal a másikkal, s nem is kerül majd sokba, ha jó közérzetet akarsz.»¹⁹ Semmiképp sem meglepő tehát, hogy Descartes az 1645. július 21-i levelében a hercegnő elé tárja elgondolását: Senecát kellene olvasniuk, a *Boldog élet* című dialógust.

Seneca vélhetőleg akkortájt írhatta ezt a művet, mikor tanítványa, Nero a császári trónra lépett, ami maga Seneca számára is karrierje – s gazdagsága – csúcspontját jelentette. Két nagyobb részből áll: az elsőben Seneca előadja a boldog életről szóló hivatalos sztoikus tanítás saját arculatára formált változatát, a másodikban pedig lehetséges ellenvetésekre igyekszik válaszolni, melyek az anyagi javakat elvető *tanítása* s meglehetősen gazdagságban élvezett *élete* közti ellentétet teszik szóvá. Az általa előadott klasszikus tanítás fő tézisei szerint csakis a – boldog élethez önmagában is elégséges – erény tekinthető igazi jónak, s csak a vétek tekinthető igazi rossznak. Ugyanakkor nagyon is érzékelhető, hogy a hivatalosan indifferensnek tekintett dolgok közül kettőt különösen kihangsúlyoz: a belső örömet s a jólétet. Más műveihez hasonlóan a *Boldog életben* is igyekszik Seneca összebékíteni a sztoikus tanokat Epikurosz gyönyörrelvével: az epikuroszói gyönyör józan és száraz (*sobria ac sicca*). S végezetül a klasszikus tanítással egybehangzóan állítja Seneca, hogy azt az életet kell előnyben részesíteni, amely összhangban áll önmagával, a természettel magával vagy a *saját természetével*.

Descartes 1645. augusztus 4-én kelt levele, az első, amely ezzel a dialógussal foglalkozik, arról tanúskodik, hogy a kezdeti lelkesedést gyorsan követte a kiábrándulás. Úgy találja, Seneca problémakezelése s a kifejtés módja módszertanilag nem eléggé szigorú, nem érdemes követni. A kiábrándulás ellenére a második levélben – augusztus 18-án – kiemeli Seneca beállítódásának néhány fontos jellemzőjét, éspedig túlnyomórészt egyetértően. A harmadik és a negyedik levélben, melyek még ehhez a csoporthoz tartoznak, Descartes egyre kevesebb szót veszteget Seneca értékelésére, itt már inkább csak alkalomnak tekinti, hogy saját nézeteit kifejtthesse.

Ugyanakkor már maga az a tény is meglehetősen figyelemre méltó, hogy készletve érezte magát etikai nézetei kifejtésére. Az a hajlandósága sem kevés-

¹⁹ Seneca: *Prózai művei*, I, 138. Lásd még Cicerónál: »Valójában a lelket több és veszélyesebb betegség támadja meg, mint a testet. [...] a bánkódásnál és sóvárgásnál [...] miféle testi baj lehet súlyosabb? Hiszen a test gyógyszereit is a lélek találta fel, [...] a lélek, ha meg akar gyógyulni és engedelmeskedik a bölcs utasításainak, kétségtelenül meggyógyul. A léleknek is van gyógyszere: a filozófia.« (Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, 3, 13, Budapest, Allprint Kft., 2004, 115.)

bé meglepő, hogy saját álláspontját történeti exkurzus keretében mutassa be. A filozófia egyik leghasznosabb eszköze a legfőbb jó eléréséhez vezető úton – így szól az egyik korábbi levele – éppenséggel az antik szerzők tanulmányozása, noha persze a legfontosabb dolog mégiscsak az, hogy mindig túllépjünk azon, amit ők mondtak, s hogy mindig hozzátegyünk valamit az ő szabályaikhoz, hogy képesek legyünk a gyakorlatban is alkalmazni alapelveiket.²⁰ E körülményeket tekintetbe véve nagyon valószínűtlennek látszik, hogy Descartes csak véletlenül, s csupán 1645-ben találkozott Seneca írásával. Később kifejtendő megfontolások alapján azon a véleményen vagyok, hogy Descartes már korábban ismerhette ezt a művet, de legalábbis jól ismerte Seneca írásainak alaphangját.

Végleges morál?

Úgy vélem, az etikai gondolatok kifejtésének e másik eljárása, vagyis hellenisztikus szerzők gondolatainak tanulmányozása, hogy meghaladjuk őket, a saját élettörténet rekonstrukciójához hasonlóan végbemenő szisztematikus szempontú, a *principle of charity* elvét nem különösebben figyelembe vevő interpretáció. Ez persze semmiképp sem szemrehányás, hanem csupán egy tény rögzítése. A mi szempontunkból nem is ez a fontos, hanem az, hogy hogyan értelmezi újra Descartes Seneca művének vizsgálata során saját írása, az 1637-es *Értekezés „ideiglenes” morálját (morale par provision)*. A fő kérdés – a lélekorvoslás korábbi fokozatainak megfelelően – az, hogy végül is hogyan érhető el az a belső nyugalom, amely a boldog élet lényege, s amely nem a külső szerencsejavarok meglététől vagy hiányától függ.²¹ Descartes e kérdés megválaszolása érdekében először is fölidézi az *Értekezés* ideiglenes életszabályait, majd fontos pontokon módosítja őket, s így áll elő az a teljes kép, amely Descartes etikai gondolatainak 1645-ös állását mutatja.

Eredetileg ez a „provizórikus” etika olyan életszabályokból áll, melyek első olvasásra feltétlenül egy konformistának nevezhető értelmezést sugallnak. Engedelmeskednünk kell országunk törvényeinek és szokásainak, annak a vallásnak előírásait kell követnünk, amelyre gyermekkorunk óta oktattak bennünket, általában véve pedig a legmérsékeltebb s a túlzásoktól legtávolabb eső nézeteket kell képviselnünk. Ez a gondolatmenet éles ellentmondásban áll az észnek az

²⁰ Lásd az 1645. július 21-i levelet.

²¹ „Mégis, ahogy egy kis edény éppoly telített lehet, akár egy nagy, ha kevesebb folyadék van is benne [...], egy pillanatig sem kételkedem abban, hogy akár a legszegényebbek [...] is éppoly elégedettek és derűsek lehetnek, mint a többiek, ha akár kevesebb jóban van is részük.” 1645. augusztus 4., Descartes: *Test és lélek*, 142.

elméleti kutatás során alkalmazandó előírásával, melynek lényegi jegye az, hogy azokat a meggyőződéseket, melyeket *lehetséges* megkérdőjelezni, hamisnak *kell* tartanunk.

Még a cselekedetekben követendő eltökéltséget is attól függetlenül ajánlja a második életelv, hogy az őt megalapozó ítélet az észből vagy a kezdetben még az ész által nem ellenőrzött véleményből származik-e.²²

Az 1645. augusztus 4-i levélben azonban még csak nyomát sem látjuk az ész önkorlátozásának. Lássuk tehát az életszabályok „megismétlését”!

[...] bárki elégedetté válhat önmaga erejéből is, [...] csak arra a három dologra kell figyelemmel lennie, amelyekre az *Értekezés a módszerről* három erkölcsi szabálya vonatkozik.

Az első: használja mindig arra elméjét (*l'esprit*), hogy lehetőségeihez képest ismerje, mit kell tennie és mit nem szabad tennie az élet különféle helyzeteiben.

A második: a szilárd és állhatatos elhatározás, hogy végre is hajtsa mindent, amit értelme (*la raison*) tanácsol, anélkül, hogy szenvedélyei vagy vágyai ettől eltérítenék; s gondolom, éppen az elhatározás e szilárdságát (*la fermeté de cette résolution*) nevezhetjük erénynek, jóllehet nem tudok róla, hogy bárki is így magyarázta volna; inkább több fajtáját állapították meg, mindegyiknek külön nevet adva, ama tárgyak szerint, amelyekre vonatkoznak.

A harmadik pedig az, hogy miközben, amennyire teheti, az eddig mondottak szerint cselekszik, a javakat, amelyek nincsenek a birtokában, ugyanebből az okból hatalmán kívül levőknek tekintse, s ily módon szokja meg, hogy ne vágyódjék utánuk. [...] De ha mindig azt cselekedjük, amit értelmünk előír (*notre raison nous dicte*), sohasem lesz okunk a megbánásra, ha akár a későbbi események azt mutatnák is, hogy tévedtünk, minthogy ez nem a mi hibánkból történt.²³

Első pillantásra is szembeötlő, hogy a konformizmusnak még az a látszata is eltűnt, amely az *Értekezés* megfogalmazását jellemezte. Az alaphangot az első életszabály új változata adja meg: kivétel nélkül mindig elménket kell megbízni a feladattal, hogy a lehetőségekhez képest megvizsgálja, mit kell tennünk, s mit kell kerülnünk az egyes élethelyzetekben. A legeggyértelműbben a második szabály új megfogalmazásából tűnik ki, hogy nem pusztán hangsúlyeltolódásról van szó: az *Értekezés* álláspontjának sajátosságát ugyanis éppen az adta, hogy – a teóriával ellentétben – a gyakorlat, a morál szférájában megengedte, sőt megkövetel-

²² A descartes-i etika problematikájával kapcsolatban lásd Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*, 19–69.

²³ 1645. augusztus 4., Descartes: *Test és lélek*, 142–143.

te az elhatározást és az elhatározott döntés melletti kitartást még azokban az esetekben is, amelyekben az ész még nem látta teljesen be, hogyan kell döntenie. A levélbeli megfogalmazás viszont egyet jelent az elméleti kutatás előírásának átvitelével a gyakorlat területére. Ezt azonban nem feltétlenül kell olyan radikális fordulatnak gondolnunk, melyhez közvetlenül a *Boldog élet* olvasása szolgált ösztönzőül. Sokkal inkább úgy kellene értelmeznünk, hogy az a látens intellektualista tendencia lép az előtérbe – maga is sztoikus eredetű –, amely már korábban is jelentős szerepet játszott Descartes etikai gondolkodásában. Hiszen már az *Értekezésben* is olvashatjuk, hogy „elég helyesen gondolkodni, hogy helyesen cselekedjünk, elég a lehető leghelyesebben gondolkodni, hogy a lehető leghelyesebben cselekedjünk, azaz, hogy megszerezzük mindazokat az erényeket és ezzel mindazt a többi jót, amit csak elérhetünk”.²⁴ Természetesen Senecánál is találunk hasonló megfogalmazásokat, mint például a következőt: „Boldog tehát az, akinek helyes ítélete van. [...]; boldog az, akinek az értelme viszonyainak egész állapotát helyeslőn ajánlja.”²⁵ Vagy mint a Descartes által is egyetértően idézett megfogalmazás: „boldognak azt lehet mondani, aki nem vágyakozik és nem is retteg – az értelemnek köszönhetően”.²⁶

Amikor Descartes a második szabály földézésekor úgy fogalmaz, hogy „éppen az elhatározás e szilárdságát nevezhetjük erénynek, jóllehet nem tudok róla, hogy bárki is így magyarázta volna”,²⁷ akkor természetesen semmi kétség nem férhet hozzá, hogy Descartes vagy tévedett, vagy esetleg szándékosan igyekezett kisebbiteni mások érdemeit. Hiszen, ha valamire különös hangsúlyt helyeztek a sztoikusok mint a bölcs lényegi ismertetőjegyre, akkor az bizonyára épp az eltökéltség volt. Az az erény, amely az igazi boldogságot alapozza meg, Seneca szerint a következőt fogja tanácsolni: „légy megingathatatlan, szállj szembe a rosszal, és a jóból – amennyire szabad – alakítsd magad az istenséghez”.²⁸ Még talán ennél is fontosabb azonban, hogy Seneca szóhasználatában a két ellentétpár – *certus-incertus*, *constans-inconstans* – megfelelő tagjai mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában – Senecánál persze e kettő nem válik el egymástól élesen – képviselhetik egymást. Abból indul ki például, hogy a gyönyör s a fájdalom különböző módozatai „a legbizonytalanabb [...] uralkodók (*incertissima domina*, IV, 4)”. Ebből aztán arra következtet, hogy ha a boldog életre törekszünk, mind-

²⁴ AT VI, 28, Descartes: *Értekezés a módszerről*, 39. sk.

²⁵ „Beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat.” A *boldog élet*, VI, 2, in Seneca: *Prózai művei*, II, 272, a fordítást módosítottam.

²⁶ „Potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneicio rationis.” A *boldog élet*, V, 1, Seneca: *Prózai művei*, II, 271.

²⁷ Descartes: *Test és lélek*, 142.

²⁸ Seneca: A *boldog élet*, XV, 1; Seneca: *Prózai művei*, II, 282.

kettőt meg kell haladnunk, s úgy véli, éppenséggel akkor leszünk képesek ezt megtenni, ha életünk változhatatlan (*immutabilis*). A változhatatlanság alapzata viszont ismét csak nem más, mint valami bizonyosság: a bizonyos ítélet (*certum iudicium*, V, 3). Ezen túlmenően a *certitudo* később elfoglalja még a *constantia* helyét is, a gyönyör állhatatlanságával összefüggésben: „Az sem bizonyos soha, aminek természete mozgásban áll [...]” (*Nec id unquam certum est cujus in motu natura est*, VII, 4, módosított fordítás). S megfordítva: a *constantia*val találkozunk ott, ahol a külső dolgokkal szembeni ellenállás, „megronthatatlanság” lényegének meghatározásáról van szó: az ezt a megronthatatlanságot megalapozó „önbizalom ne legyen tudás nélkül, tudása állhatatosság nélkül”. (VIII, 3) Erre a gondolatra egy szép hasonlat következik, amely az emberi megismerő aktivitást az Istenben meglévő, kifelé irányuló törekvéssel kapcsolja össze, ami egyben visszatérés önmaga bensőjébe is. Ami pedig a kozmikus-isteni történet utánzásaként értelmezett megismerési folyamatban létrejön, az pontosan „ama megbízható értelem” (*ratio certa*, VIII, 5), amivel Seneca a tunyaságban s megbízhatatlanságban honos állhatatlanságot (*inconstantia*) állítja szembe. A „megbízható” (*certa*), állhatatos értelem tevékenysége – vagyis ítéletei – révén jutunk el végül az egységes erőhöz, „a lélek összhangjához”, amelyet Seneca az állhatatlanságot és bizonytalanságot meghaladó legfőbb jóval azonosít: „Mert a tunyaság és a bizonytalankodás küzdelemről és állhatatlanságról árulkodik. Ezért bátran vallhatod, a legfőbb jó a lélek összhangja: ugyanis erényeknek kell lenniük ott, ahol egyetértés és egység van, csak a bűnök viszálykodnak.”²⁹

Descartes tehát nem csupán azokat az elődeit mulasztja el megemlíteni, akik az erényt az állhatatosságban pillantották meg, hanem ezen túlmenően és legelsősorban elfelejti felhívni levelezőpartnere figyelmét arra, hogy a közösen elemzett Seneca éppen úgy a *certa scientia*, *certa ratio* – vagyis átfogóan a *certitudo* –, valamint a legfőbb jó fogalmában benne foglalt *constantia* mellett száll síkra, mint ő maga. S az is nyilvánvaló, hogy Seneca éppoly kevésbé állítja e kettőt egyszerűen és csak felszínesen egymás mellé, mint Descartes. Hiszen a boldog élet Senecánál is a helytálló és biztos ítélet által válik lehetségessé.³⁰ Ebben az összefüggésben Senecánál megjelenik még az a metafora is, amely mindenfajta karteziánus gondolkodás alapvető ismertetőjegye: a fundamentum, az alapzat. Ami – a legfőbb jóhoz, a boldog élethez hasonlóan – állandó, az a szilárd alapzatnak köszönhető, a megbízható értelemnek, ami nélkül az erény bizonytalan alapokon állna, vagyis a véletlenszerűnek, a test és a testekre ható dolgok változékonyságának volna kitéve. Descartes-nak tehát abban egyrészt igaza van,

²⁹ Uo., 275.

³⁰ „Beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis”, (V, 3).

hogyan Seneca nem ábrázolta a teoretikus alapzat egységét a rá épülő etikával olyan módszertani szigorúsággal, mint ő maga, ám azt másrészt már jogosulatlanul veti szemére, hogy ez az alapgondolat nem található meg nála. Ez az egység mint ideál ugyanis olyannyira megvan már Senecánál is, hogy éppenséggel az elemzett dialógus alapgondolatát jelenti, amelyet Seneca folyton változó nézőpontokból, újra és újra felvet és tárgyal. Ha tehát az újabb kutatások nyomán joggal gondolhatjuk, hogy Descartes első, meghatározó filozófiai ösztöngzéseit a sztoikus tanítástól kapta,³¹ akkor nagyon is helyénvalónak látszik arra a gondolkodóra s arra az írásra gondolni, amelyet ő maga idéz fel kései levelezésében.

A levélváltás közben fölmerül egy másik igen fontos téma is, amely közös Descartes-nál és Senecánál: a természet fogalma.

Mint korábban említettük, a boldog életet Seneca is olyan életnek tekinti, amely összhangban áll a természettel. Ugyanakkor egy nagyon figyelemre méltó politikai-teológiai kozmológia nyomaival is találkozunk nála. A világegyetemet teokráciaként fogja fel, melyet hol monarchisztikusan, hol „plurarchisztikusan” értelmez. „Királyságban születünk, Istennek engedelmeskedni – szabadság.”³² Vagy másként: „tudom, hogy a világmindenség a hazám, amelynek az istenek az előjárói [...]”.³³ A legérdekesebb azonban egy erőteljes, költői megfogalmazás, melynek révén a politikai és a teológiai metaforák egymásba csúsznak, hogy ezáltal magyarázatot adjanak arra, miként tehetnek szert etikai jelentőségre a természet törvényei:

Ő [az erény] bátran áll majd, s ami történik, nemcsak türelemmel viseli majd, hanem kívánja is, s tudja majd, hogy az idők minden nehézsége a természet törvényéből fakad, s derék katonaként tűri majd a sebeket, megszámlolja a forradásokat, s fegyverektől átütötten haldokolva is szeretni fogja azt a vezért, akiért elesett. Ott lesz lelkében a régi parancs: kövesd az istenséget.³⁴

Ez a részlet azért oly izgalmas, mert Descartes a negyvenes években végrehajtott egy fordulatot, melynek egyik döntő jegye éppen az, hogy ettől kezdve a fizikára épülő, a – szomatikus – orvostudományt magába foglaló etikától függetlenül igyekszik választ adni a kérdésre, miért nem kell – illetve nem szabad – félnünk

³¹ Lásd Edouard Mehl: *Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne* (1619–1637), in P.-F. Moreau (ed.): *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, 251–281.

³² „In regno nati sumus: deo parere libertas est.”, (15,7) A magyar fordítást (Seneca: *Prózai művei*, II, 282) módosítottam.

³³ „Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos [...]”, (20,5), Seneca: *Prózai művei*, II, 286.

³⁴ (15,5) Seneca: *Prózai művei*, II, 281. sk.

a haláltól. Ez az elgondolás persze – mint azt Descartes maga is hangsúlyozza – ellentétben áll azzal az etikával, melyet korábban az orvostudomány korolláriumaként próbált kidolgozni, s melynek célja az élet meghosszabbítása volt.³⁵ S ha azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon hogyan válhat a fizika ezen az új módon etikailag is relevánssá, akkor válaszul a szeretet igen sajátos, mechanisztikus elméletét kapjuk, melyet egy ugyancsak Chanut-höz írt, részletes levélben olyan gondolatmenetek magyaráznak, melyek alapvetően párhuzamosak az imént idézett Seneca-részlet politikai-teológiai kozmológiájával.³⁶ Ezt az elméletet azonban e helyütt nem tárgyalhatom részletesen.³⁷ Amit viszont feltétlenül érdemes legalább röviden érinteni e Seneca-gondolatmenet kapcsán, az nem más, mint egy újabb aspektusa a morális szabályok kétféle megfogalmazása közti ellentét viszonylagosságának.

Mert noha a megfogalmazások közötti eltérés aligha tagadható, mégis föl kell figyelni arra, hogy a két megfogalmazás modalitását tekintve legalább ekkora különbséget találunk, s ez bizonyos mértékig tompítja a tartalmi ellentétet. A levélbeli megfogalmazás ugyanis teljesen formális, a döntést hozó elmebeli fakultásról tesz állításokat, nem azokról a *tartalmakról*, amelyekre az így meghozott állításoknak vonatkozniuk kell. Márpedig egyrészt az *Értekezés* olvasójának sem lehetett semmi kétsége afelől, hogy az a fakultás, amely az „ideiglenes szabályokat” megfogalmazta, az ész volt, s másfelől az az 1645. szeptember 15-i levél, amely „tartalmi” kérdéseket tárgyal, az *Értekezés* szabályaitól egyáltalán nem oly nagyon eltérő megfogalmazásokat használ. E levél azokat az igazságokat fogalmazza meg, amelyeket egyrészt meg kell ismernünk, másrészt, amelyekhez hozzá kell szoktatnunk magunkat annak érdekében, hogy „felismerjük (*discerner*), mi a legjobb az élet valamennyi cselekedetében”.

Ezek között az első és legfontosabb az, hogy van Isten, akitől minden dolog függ, aki végtelenül tökéletes, akinek hatalma roppant, rendelkezései csálhatatlanok: mert ez tanít meg arra, hogy jó szívvel fogadjuk, ami velünk történik, hiszen mindent egyenesen Isten küld ránk [...].

A második dolog, amelyet ismernünk kell, lelkünk természete, s hogy amennyiben test nélkül létezik, sokkal nemesebb nála, és képes arra, hogy végtelen sok elégedettséget élvezzen, olyanokat, amelyek nem ebben az életben találhatók: mert mindez meggátol

³⁵ Lásd az 1646. június 15-én kelt, Chanut-höz írott levelet. Descartes: *Test és lélek*, 201.

³⁶ Lásd az 1647. február 1-i levelet s az 1647. június 6-i levél néhány bekezdését.

³⁷ Lásd erről Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* tanulmányait.

abban, hogy féljünk a haláltól, és annyira elfordítja vágyakozásunkat a világ dolgaitól, hogy csak megvetéssel tekintünk mindenre, ami a szerencse hatalmában van.

Miután megismertük Isten jóságát, a lélek halhatatlanságát és a világegyetem nagyságát, még egy igazság van, amelynek ismeretét nagyon hasznosnak vélem: éspedig az, hogy jóllehet mindenki másoktól különböző személy, s következőleg érdekei bizonyos mértékben különböznek a világ többi részének érdekeitől, arra is gondolni kell, hogy az ember nem lehet meg egymagában, és hogy tulajdonképpen a világegyetem egy része, s még sajátosabban a föld egy része, annak az államnak, társadalomnak, családnak egy része, amelyhez lakóhelye, esküje, születése köti. És az egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben [...].³⁸

Amennyire nyilvánvaló az elsőként idézett levél alapján az eltérés az „ideiglenes” megfogalmazáshoz képest, annyira nyilvánvaló, hogy az itt felsorolt igazságok az ész korlátatlan vizsgálódását egy nagyon is meghatározott módon fókuszálják – ugyanúgy és ugyanazokra a tárgyakra, amelyek az *Értekezésben* is jelen vannak. Úgy tűnik, Descartes két motívum között őrlődik, s ahelyett, hogy az egyik mellett határozottan elkötelezné magát, összeegyeztethetetleneket próbál összehétközíteni: az ész feltétlenségét a morál területén arra használja, hogy első döntésével feladja függetlenségét azon autoritások javára, amelyek lényegéhez tartozik, hogy nem tűrik meg az ész szabad vizsgálódását. Nem Descartes őszintétlenségéről van azonban szó, hanem arról, hogy megpróbálja következetesen végiggondolni azokat a gondolati lehetőségeket, amelyek az adott korban számára megnyíltak. Feloldáshoz aligha juthat el, a legtöbb, amit tehet, az új és új alakban való megfogalmazás. Ennek vagyunk tanúi az Erzsébet-levelekben is, s ezzel találkozunk majd *A lélek szenvedélyei* központi morálfilozófiai fogalmában, a „nemeslelkűségben” (*générosité*) is. A feloldatlanságot nagyon jól példázza az a mód, ahogyan Descartes az iménti idézetet folytatja.

[...] ám mértékkel és elővigyázattal, mert helytelen volna, ha nagy bajnak tenné ki magát, csak hogy valami kis jót szerezzen rokonainak vagy hazájának; és ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását keresné, hogy városát megmentse. De ha az ember mindent magára vonatkoztatna, végül hajlamos volna, hogy nagy kárt okozzon másoknak, ha cselekedetéből bármily kis előnyt remélné magának, s nem ismerné sem az igaz barátságot, sem a hűséget és általában egyetlen erényt sem. Viszont ha a közösség részének tekinti magát, örömet lel benne, hogy mindenkivel jót tegyen, és ha alkalom adódik, attól sem fél, hogy

³⁸ Descartes: *Test és lélek*, 161–163.

életét kockáztassa mások szolgálatában, sőt a lelkét is odaadná, ha tehetné, hogy megmentse a többieket. Ez a szemlélet lesz aztán azoknak a nagyon hősi cselekedeteknek forrásává és eredetivé, amelyeket az embereknél tapasztalhatunk.

Nyilvánvalónak látszik, hogy az a kérdés, vajon valaki egymaga többet ér-e, mint városa, nem olyan kérdés, amelyet a metafizikára alapozott tudományok egészének bármilyen alapos kidolgozása után is meg lehetne válaszolni csupán néhány egyszerű számítás révén. Ezt Erzsébet is nagyon jól látja, s ennek alapján a következő ellenvetést teszi.

De, hogy a javakat így értékelhessük, tökéletesen ismernünk kell őket; ahhoz pedig, hogy ismerjük mindet, melyek közül egy egész mozgalmas élet során választani kényszerülünk, végtelen tudás birtokában kellene lennünk. Azt fogja mondani, hogy mégis elégedettek vagyunk, ha lelkiismeretünk biztosít arról, hogy minden lehetséges óvintézkedést megtettünk. Ám ez soha nem fordul elő, ha nem találjuk meg a számításunkat. Hiszen mindig eszünkbe jutnak olyan dolgok, amelyeket még meg kellene fontolnunk. Ahhoz, hogy az elégedettséget az őt előidéző tulajdonság alapján vizsgáljuk, tisztán kellene látnunk mindegyiknek az értékét, hogy vajon azok-e a különbe, amelyek csupán nekünk jók, vagy azok, amelyek hasznossá tesznek minket mások számára. Emezt azok látszanak túl nagyra értékelni, kik másokért kínlódnak, a másikat pedig azok, kik csak magukért élnek. És emellett mindegyikük elég erős érvekkel támasztja alá nézeteit ahhoz, hogy egész életén át követhesse őket.³⁹

Descartes itt igen fogós kérdésekkel kénytelen szembesülni. Egyrészt nincs olyan állapot, amelyben egyszerűen és minden további nélkül megtaláltuk volna számításunkat (lásd majd Hobbes elméletét a *finis ultima*-ként értett legfőbb jó lehetlenségéről), másrészt nem lehet egyszer s mindenkorra dönteni azok vitájában, akik közül az egyik csoport az egyéni javakat részesíti előnyben, a többiek pedig a közösségért tett szolgálatokban látják az elégedettség forrását. Descartes olyannyira nem tagadja e kérdés létjogosultságát, hogy nagy jelentőségű engedményre is hajlandó: az elégedettséghez vezető utak mérlegeléskor többféle, egyaránt igaz megfontolás közül csak hozzávetőleges kritériumok alapján lehet dönteni, s egyáltalában, e téren be kell érünk a közepeszerű tudással.

Ennélfogva nem helyeslem, hogy hamis képzelgésekkel áltatva magunkat saját megtevesztésünkre törekedjünk: az ebből származó gyönyör csak a lélek felszínét érinteti, amely azonban legbelül keserűséget érez, amint észreveszi hamisságukat. És bár

³⁹ 1645. szeptember 13., Descartes: *Test és lélek*, 159.

megtörténhetne, hogy a lélek figyelmét oly szakadatlanul elvonják más dolgok, hogy egyáltalán nem veszi észre a képzelt gyönyör hamisságát, azért még nem lennénk a keresett boldogság birtokában, mert ennek viselkedésünkötől kell függenie, amaz pedig csakis a szerencsejavaktól származik.⁴⁰

A megkérdőjelezetlen kiindulópont az, amit sem Descartes, sem Erzsébet nem vitat: a külső szerencsejavak nem lehetnek a lélek igazi meglegedettségének és a belőle fakadó örömmnek a forrásai. Erzsébet ellenvetése nem erre vonatkozott, hanem arra, hogy a lehetséges belső javak is lehetnek összeférhetetlenek: az egyik örömmel, a másik szomorúsággal töltheti el a róluk elmélkedő lelket, miközben egy másik „lélekben” épp ellenkező hatást váltanak ki. Descartes válasza első pillantásra „kincstári” optimizmust sugall, valójában inkább egyfajta mély meggyőződésből fakad a világegyetem egészét kormányzó erő jóságát illetően, amint azt a Chanut-höz írott levelek elemzésekor később még látni fogjuk.

Ám amikor különféle, egyaránt igaz megfontolásaink vannak, melyek közül egyesek elégedetté tesznek, mások ellenben megakadályozzák azt, akkor – úgy vélem – a gyakorlati bölcsesség azt kívánja, hogy elsősorban azokra ügyeljünk, amelyek elégedettséget adnak. Sőt, minthogy a világ majdnem minden dolga olyan, hogy nézhetjük olyan oldalról is, ahonnan jónak tűnik fel, illetve valamely más oldalról, ahonnan hiányosságokat látunk benne, azt hiszem, ha valamiben ki kell használnunk ügyességünket, az elsősorban az, hogy tudjuk a dolgokat olyan szemszögből látni, ahonnan előnyösebbnek mutatkoznak a számunkra – feltéve, hogy ily módon nem csalatkozunk.⁴¹

Ez a kérdés nagyon is árnyalja a korábban már idézett karteziánus alapmeggyőződést, mely szerint „elégedettségem alapvetően egyedül rajtam múlik”: ez igaz, de elégedettségem egyaránt származhat olyan megfontolásokból, amelyek a számomra jót taglalják, és olyanokból, amelyek a közösségem számára tett jót foglalják magukban. Itt pedig csak az a nagyon különös heurisztikus elv segíthet, mondja Descartes, melynek értelmében azt kell választanunk, ami ténylegesen elégedetté tesz. Innen nagyjából kétfelé visz az út: az ezen a téren elérhető tudás mértékének kérdése felé, illetve azon megfontolások irányába, amelyek azt igyekeznek föltárni, hogy végső soron mi alkotja az emberi együttélést, a politikum szféráját: vajon természetes vagy a természet ellenére létrejövő képződmény-e az emberi társiasság, s végső soron mi a „kötélya” annak a „társaságnak”, amelynek tagjaként az ember akár még életét is feláldozná a többiekért. Kik ezek

⁴⁰ 1645. október 6., uo., 168.

⁴¹ Uo.

a többiek? Az első kérdésre adott válasz azért meglepő, mert az idő követelményeit figyelembe véve, a középszerű tudással való kiegyezésre biztat Descartes – kétségkívül, mint a megelégedettséget elősegítő tényezők egyikére.

Végezetül, noha tudásunk nem végtelen, annak érdekében, hogy tökéletesen ismerjük mindazokat a javakat, amelyek közül a különböző élethelyzetekben választanunk kellene, úgy vélem, be kell érünk azzal, hogy csupán középszerű tudással rendelkezünk azokról a legszükségesebb dolgokról, amelyeket a legutóbbi levélben soroltam fel.

A levelezés és a Seneca-elemzés etikai tanulságait vizsgálva van még egy érdekesség, amelyről meg kell emlékeznünk, s ez a „provizórikus” jelző mélyebb értelmére vonatkozik.

Kiindulópontként figyeljünk fel a *providentia* és az *inprovidum* kifejezések sajátos alkalmazási módjára Senecánál. Amikor ama tézis mellett érvel, hogy a gyönyör semmit sem képes hozzátenni a legfőbb jóhoz, a legfőbb jót a következő módon jellemzi: „A legfőbb jó a törhetetlen lélek szilárdsága, az előrelátás, az emelkedettség, az egészség, a szabadság, az összhang és a szépség [...]”.⁴² Ennek megfelelően annak az állapotnak a jellemzője, amelyben még hiányzik valami a legfőbb jóból, egyebek mellett „a féktelenség, a túlzott önbecsülés, felfújt pöffeszkedés mások fölött, a vagyonunk túlzott és előre nem látó szeretete (*amor rerum suarum caecum et improvidum*)”. Az ellentét tehát egyfelől a *providentia animi*, a lélek előrelátása mint a legfőbb jó alkotórésze s az ezzel ellentétes állapot jellemzője, az *amor improvidus rerum suarum* közt feszül, melyet a következőképp lehetne értelmezni. A *providentia* tulajdonképpen értelemben csak Istennek tulajdonítható, aki a világegyetemet észszerű természettörvények által kormányozza. Amennyiben – s amilyen mértékben – azonban az e kozmikus alapelvvel rokon emberi lélek észszerűen megismeri a világot, s elhatározásait észszerű ítéletekre alapozza, maga is *providens*-nek, „előrelátónak” tekinthető, míg a külső javakra irányuló és nem észítéleteken alapuló szeretete csakis *inprovidus*nak, nem előrelátónak nevezhető. Ennek az értelmezésnek megfelelően kézenfekvő, hogy a *moral par provision* descartes-i kifejezését – a karteziánus etikában is benne rejlő, korábban elemzett ambivalenciának megfelelően – hol *ideiglenes* etikának, hol *észismeretekre alapozott* etikának fordítsuk – de legalább így értelmezzük –, vagyis hol annak a benyomásunknak higgyünk, melyet az *Értekezés a módszerről* harmadik részének olvastán nyerünk, hol an-

⁴² „Summum bonum infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor [...]” (IX, 4), Seneca: *Prózai művei*, II, 276.

nak, mely az iméntiekben elsőként elemzett levél határozott megfogalmazásai nyomán támadt bennünk. Végül is a lelket az 1647. február 1-i Chanut-levélben Descartes maga is – Horatius-t idézve – *divinae quasi particula aerae*-nak mondja,⁴³ már-már Leibniz *deunculus*-át, kis istenét megelőlegezve. Bevezeti tehát Senecát Erzsébet hercegnő udvarába, s ezáltal kijelöli „végleges” etikájának azokat a kereteit, melyeket a szenvedélyekről szóló tanítás a későbbi levelekben és *A lélek szenvedélyeiben* sem fog már megkérdőjelezni. Ezekben az írásokban a nemeslelkűség épp arra lesz hivatott, hogy a mindennapi, szenvedélyektől uralt ember analízisét összekapcsolja a Senecából kiinduló, keresztény-sztoikus etika végső elveivel.

Descartes és a politika

A második kérdés, a politikum konstitúciójának kérdése nem válaszolható meg egyértelműen, Descartes nem nyújt elegendő támpontot még a levelek olvasója számára sem. Először is itt van egy talányos gondolatmenet, amely egy láthatatlankéz-teória megelőlegezésének is tekinthető.

Bevallom, a közügyek iránti érdeklődésünk észszerű határait nehéz pontosan felmérni. De nem is olyan dolog ez, amelyben nagy pontosságra van szükség: elég, ha engedelmeskedünk lelkiismeretünknek, s ebben a hajlamaink is nyugodtan befolyásolhatnak. Mert Isten oly módon rendezte el a dolgokat és egyesítette az embereket szoros közösségben, hogy még ha mindenki csak saját magával törődne és semmiféle szeretettel nem lenne mások iránt, akkor sem szűnne meg általánosságban értük tevékenykedni – erői szerint –, feltéve, hogy gyakorlati bölcsességére támaszkodnék, s legfőképp, ha oly korban élne, amelyben az erkölcsök nincsenek megromolva.

Másfelől két ellentétesnek látszó irányba mutató gondolatmenet-kezdeményünk van, amelyeket föl kell idéznünk. Az *Értekezés* első mondatai a „józan ész” egyetemes egyenlőségéről egészen nyilvánvalóan olyan „ismeretelméleti demokratizmust” foglalnak magukban, amely nem sok idő múltán Figaro és Almoviva gróf bonyolult viszonyának egyik elemét alkotja majd. Ám másfelől az is kétségtelen, hogy a nemesi hagyományok tisztelete Descartes-ban nem merül ki a királyi személyek iránti különös tiszteletben, a koronázás, a királyi temetés pompájának élvezetében. Politikai világképe egy hierarchizált univerzum, amelyben

⁴³ „Mivel lelkünk természete hasonlatos az övéhez [ti. Istenéhez], sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aerae*.” Descartes: *Test és lélek*, 229. Lásd még Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*, 129–134.

minden hatalom Istentől való, s így a rangban alacsonyabban állók alapvetően nem jogosultak a fölöttük állók megítélésére, s kiváltképp nem a hatalmi viszonyok felforgatására. Valószínűleg semmi színlelés nincs az *Értekezés* második részének azon a soraiban, amely az elképzelhető legnagyobb ellentétben áll a „józan észnek” az embert az állatoktól elkülönítő általánosságával és elosztásának egyenlőségével.

Ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkületű embereknek eljárását, akiket sem születésük, sem vagyonuk nem tesz hivatottá a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újtáson törnek a fejüket. S ha tudnám, hogy ez az írás a legcsekélyebbet is tartalmazza, amiért engem ilyen örültséggel lehetne meggyanúsítani, nagyon sajnálnám, hogy megengedtem közreadását.⁴⁴

Egyrészt azért nincs színlelés e sorokban, mert Descartes egész életében rendkívüli mértékben tisztelte a hierarchikus viszonyokat. Ezen túlmenően azonban az is nagyon jól látható, hogy Descartes írásaiban is sok olyan gondolatmenet van, amelyek egyfajta „fölülről jövő” hierarchia magától értetődőségéről tanúskodnak. Már az *Értekezés* hatodik részében is arról olvashatunk, hogy az uralkodó erkölcsöknek az Isten kegyelméből uralkodóktól kell függeniük.

Mert ami az erkölcsöket illeti, mindenkinek annyi gondolata van, hogy ahány főt, annyi újtót találhatnánk, ha azokon kívül, akiket Isten uralkodóknak rendelt népei fölé, vagy akiket elég kegyelemmel és buzgósággal áldott meg, hogy próféták legyenek, másoknak is szabad volna bármit is változtatni rajtuk.⁴⁵

S ha egyáltalán valahol közel bizonyosak lehetünk abban, hogy Descartes nem akarja álcázni gondolatait, akkor az biztosan az Erzsébet hercegnővel folytatott levelezés. Tíz évvel az *Értekezés* megírása után Descartes a hercegnő kérésére Machiavellit olvassa és kommentálja. Az 1646 szeptemberében írott levélben, többek között, a következő figyelemre méltó, Descartes és Machiavelli közti ellentétéről kapunk hírt.

Ha egy jó fejedelemnek akarunk tanácsokat adni, még ha épp csak most kezdett is kormányozni, szerintem teljességgel ellentétes maximákat kell javasolnunk [ti. mint Machiavelli], s fel kell tételeznünk, hogy igazságosan került hatalomra. Mint ahogyan, valójában, azt hiszem, szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket

⁴⁴ Descartes: *Értekezés a módszerről*, 27.

⁴⁵ Uo., 68.

alkalmazó fejedelmek is igazságosnak tartják őket. Mert az igazságosságnak más határai vannak az uralkodók körében, mint a közemberekénél, s úgy tűnik nekem, e tekintetben Isten a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad. Ám még a legigazságosabb tettek is igazságtalanná válnak, ha elkövetőik igazságtalannak tartják őket.

Vagyis a világi és a morális hatalom együtt jár, s mindkettő Istentől való. Kétségkívül meglehetősen konzervatív lenne az a politikaelmélet, amelyet e csírákból lehetne kibontani, s minden bizonnyal nem véletlen, hogy Descartes nem fejtette ki ezt az elméletet: akár azért nem, mert magától értetődőségét akarta sugallni, akár azért nem, mert érzékelte azt a feloldhatatlannak látszó ellentétet, amely ez elmélet és az „ideiglenes” erkölctan *nonkonformizmusa* között feszül. Ez az ambivalencia egészen nyilvánvalóvá válik a nemeslelkűség megszerezhetőségéről *A lélek szenvedélyeiben* mondottakban.

Így, noha egyrészt úgy tűnik, nincs erény, amelyhez az előkelő születés (*la bonne naissance*) annyira hozzájárulna, mint ahhoz, amelynek következtében igazi értékünknek megfelelően becsüljük magunkat, és másfelől könnyen elhisszük, hogy az egyes lelkek, melyeket Isten testünkbe helyezett, nem egyformán nemesek és erősek (*nobles et fortes*) (ez az oka annak, hogy – nyelvünk szokásának megfelelően – inkább nemeslelkűségnek (*générosité*) neveztem ezt az erényt, semmint nagylelkűségnek (*magnanimité*), az Iskola szóhasználatát követve, ahol nem nagyon ismerik), azért mégis bizonyos, hogy a jó nevelés (*la bonne institution*) sokat segíthet a születés fogytékosságainak helyrehozásában [...].⁴⁶

Az *esse* és a *bonum* konvertálhatóságán nyugvó, ágostoni gyökerű világképben a „jó születés” és a „jó nevelés” intézményei feszülnek egymásnak: ha a nemeslelkűség a nemesség születési előjoga – és persze kötelességeinek forrása is –, amint azt Descartes-nak ifjúkori Corneille, d’Urfé és Guez de Balzac olvasmányélményei sugallhatták, akkor a jó nevelésnek vajmi kevés haszna lehet. Ha viszont a „jó nevelés” tényleges lehetőséget ad a nemeslelkűség megszerzésére, akkor ez a *générosité* olyan „univerzalizálása”⁴⁷ felé mutat, amely igen kevés teret hagy a születési előjogoknak. A „józan ész” követelményeiből fakadó, „provizórikus” etika és a gondviselő Isten átfogó célkitűzésére épülő, „providenciális” etika ambivalenciája nem nagyon hidalható át.

⁴⁶ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 140–141.

⁴⁷ Rodis-Lewis: *Le développement*, 199. sk.

A barátságról

Ha a tulajdonképpeni társiasság, a politika szférája eleve adottságok elismerési kényszerére épülő, idegen testként jelenik meg Descartes írásaiban, legalább részben ennek pótlására találunk egy fontos elméletet egy nem mindennapi értelemben vett társiasságról, azoknak a „nagy lelkeknek” a kölcsönös kapcsolatról, akik a nemeslelkűek módján viszonyulnak egymáshoz egy olyan közösség tagjaiként, amelyen belül az egymáshoz fűző kötelékek nem a múltban gyökerező tradíciókból, hanem az ész mindenkori jelenének kölcsönös vonzódásából fakadnak. Ez a kapcsolat pedig nem más, mint az *amitié*, a szeretetet magában foglaló barátság. A barátság teóriájához a Chanut-levelek szolgáltatnak alapot, leginkább megélt változata azonban kétségkívül az Erzsébettel való kapcsolat.

A szeretet: Isten, világ, ember

Descartes 1647. február 1-én kelt, Chanut-höz írott levele három kérdés megválaszolását tűzi ki célul: „Mi a szeretet? Megtanít-e bennünket egyedül a természetes világosság arra, hogy szeressük Istent? Minek a szabályozatlansága s a vele való visszaélés rosszabb, a szereteté, avagy a gyűlöleté?”⁴⁸ Bennünket most elsősorban az első két kérdés kapcsán olvasható gondolatmenetek érdekelnek, ezekhez kapcsoljuk majd a következő, június 6-i levélnek azt a rövid fejtegetését, amely a szeretet különböző fajtáit előidéző okokról szól.

A szeretet kétféle lehet, vagy tisztán intellektuális, vagy szenvedélyszerű. Az intellektuális vagy észbeli (*raisonnable*) szeretet akkor jön létre, „amikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítél, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik”.⁴⁹ Kétségtelen, hogy ez a meghatározás is az idő momentumelméletére épül,⁵⁰ azért építi be a szeretet meghatározását egyetlen, a többitől független, atemporális pillanatba. Mostani gondolatmenetünkben azonban fontosabb annak hangsúlyozása, hogy ez a szeretet nem szenvedély, hiszen „akkor is megtalálható volna lelkünkben, ha nem volna testünk”. A testtől való teljes függetlenség viszont egyszersmind azt is jelenti, hogy szeretet és megismerés nehezen elkülöníthető egységet alkotnak a descartes-i *amour intellectuel*-en belül. „[Ha a lélek] észrevenné, hogy a természetben igen

⁴⁸ Descartes: *Test és lélek*, 224.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Ez elmélet kifejezett jelenlétére utal a következő állásfoglalás: „ám abból, hogy a világnak a jövőben végtelennek kell lennie, nem következtethetünk arra, hogy végtelen időnk óta megvolt, mivel létezésének minden pillanata független a többitől”. Descartes: *Test és lélek*, 250.

sok megismerésre váró dolog van, amelyek ráadásul még igen szépek is, elkerülhetetlen volna akarata számára, hogy szeresse e dolgok ismeretét, azaz, hogy úgy tekintse ez ismeretet, mint ami őhozzá tartozik.”⁵¹ Mint ez az ismerős séma alapján várható, a továbbiakban a lélek és a test viszonyának metafizikai vizsgálatából származó gondolatmenettel s problémákkal találkozunk. A lélek metafizikai státuszának vizsgálatakor a lélek testnél nemesebb volta abban mutatkozik meg, hogy létezhetne a testtől függetlenül is, noha ez semmiképp sem vonja maga után azt, hogy a mi világunkban ténylegesen ne mindig együtt léteznének. Ez az álláspont azonban problémák tömegét vonja maga után, a metafizikában csakúgy, mint a szeretet itt vázolt elméletében: a lélek szeretetre gyúlhatna tisztán a gondolkodásbeli dolgok körében is, ám mivel ténylegesen a testtel együtt adatott léteznie, ezért „ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik, amelyet érzéki vagy szenzitív szeretetnek nevezhetünk [...]”.⁵² Ahogyan a kiterjedés világa elkülönül a gondolkodás világától, úgy különül el a szenzuális szeretet világa a megismeréssel azonosítható intellektuális szeretetétől. A kiterjedés világához tartozó szeretetben ugyanis „valamiféle meleget érzünk a szív körül, s a vér föl-tolulását a tüdőben, amely előidézi, hogy még a karunkat is széttárjuk mintegy átkarolandó valamit, s ez teszi a lelket hajlamossá arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a megjelenő tárgyhoz”.⁵³

A szeretetelméletben tehát viszontlátjuk mindazokat az elemeket, amelyek korábban az általános metafizikai-ismeretelméleti fejtegetésekben bukkantak fel: amikor valami végbemegy a lélekben, valamifajta parallelizmus következtében *rendszerint* (*ordinairement*) végbemegy valami a testben is, valami, ami azonban teljesen különbözik attól, ami a lélekben megy végbe. Descartes itt nem gondolkodik igazán következetesen, s ez – mint később látni fogjuk – korántsem véletlen: az *ordinairement* pontosan azt jelenti, hogy nincs igazi parallelizmus, mert ha volna, akkor a lélek mozgásait *ab ovo* követnie kellene a test mozgásainak, s viszont. Descartes azonban egyértelműen leszögezi, hogy „megtörténik olykor, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése (*ce sentiment de l'amour*) anélkül, hogy akarattunk bárminek a szeretetére is készítetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet méltónak gondolnánk rá”.⁵⁴ Ez azonban azt is jelenti, hogy nem elegendő arra hivatkozni, hogy van valamilyen metafizikai vagy teológiai elv, amely *éleve*, minden fizikai esemény s tapasztalat előtt, megteremtí a két világ közti egyensúlyt, hanem meg kellene nevezni azt a szabályozó szerkezetet is, amely amellett, hogy „rendszerint” létrehozza a megfelelést,

⁵¹ Uo., 225.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Descartes: *Test és lélek*, 225–226.

kivételeket is megenged. Ez talán a tobozmirigy helye az átfogó rendszer morál-filozófiai részében. S noha *rendszerint* a test éppúgy képes hatást gyakorolni a lélekre, mint ahogyan a lélek meg tudja tenni ezt a testtel, az igazán érdekes Descartes elméletében az a mód, ahogyan számot ad azokról az esetekről, amelyekben ez nem következik be. Azért ez az igazán érdekes, mert itt egyfajta skálán mozgunk a születés előtti állapottól kiindulva, amelyben a parallelizmus hatásiránya a testtől a lélek felé tart, az érett gondolkodó állapota felé – már amennyiben sikerül elérni ezt az állapotot –, amelyben ez a hatásirány megfordul, a lélektől tart a test felé. Ez – kezdetben – egy egyszerű, emberközpontú hierarchiának látszik, mert kezdőpontján az emberi test, betetőzésekor pedig az emberi lélek, illetve a test-lélek összetétel java áll a középpontban. Ám a – később elemzendő – 1647. június 6-i levél megbolygatja ezt a megnyugtatónak látszó hierarchiát azáltal, hogy az embert „kiperdíti” középponti helyzetéből. Mindekelőtt azonban ismerkedjünk meg a hierarchiával!⁵⁵

A hierarchia kezdőpontján a születés előtti állapot áll, amelyben a főszerep a testé: minden későbbi szeretetnek az a testi kísérő jelensége, hogy meleget érzünk a szív táján, ebből az időből való: a legelső, a magzathoz illő táplálék a szokásosnál nagyobb mértékben jelenik meg a májban, a szívben és a tüdőben, s ez előidézi azt a meleget, amely később is mindig kapcsolódik a szeretethez, még ha teljesen más okok következtében is. A szeretet hierarchiájának legelső pontján tehát a magzati létnek a felnőtt ember számára már aligha érzékelhető tápláléka áll. Noha Descartes a léleknek is tulajdonít itt némi szerepet, azért az kétségtelen, hogy a test az elsődleges. A hierarchia másik pontján, ezzel ellentétben, a lélek intellektuális szeretete áll, amelyhez csak később, sajátos műfogás révén csatlakozik az érzéki szeretet. Ez a szeretet Istenre irányul. Descartes nagyon óvatos a levélben, s még annál is óvatosabb *A lélek szenvedélyeiben*, ahol az *affection*, *amitié*, *dévotion* (ragaszkodás, barátság, odaadás) hármas megkülönböztetés bevezetése a szeretet alfajaiként⁵⁶ megfosztja a szeretetet attól a kozmikus dimenziótól, amelybe a Chanut-féle levelekben kerül. A Chanut által fölteszt második kérdésre, hogy ti. a természetes világosság is megtanít-e arra, hogy szeressük Istent, Descartes azzal kezdi a választ, hogy felsorolja az igenlő válasszal szemben felhozható teológiai ellenvetéseket. Aggodalma teljesen érthető, ha figyelembe vesszük Arnauld néhány évvel korábban megfogalmazott aggályát azzal kapcsolatban, hogy az ember természetes képességeinek túlzott hangsúlyozása a természetfeletti kinyilatkoztatás és az inkarnáció csodájának mellőzéséhez vezethet. Arnauld 1642-ben írta meg, de csak 1701-ben jelentette

⁵⁵ A következő rekonstrukciót illetően lásd Descartes: *Test és lélek*, 227.

⁵⁶ 83. cikkely, magyarul lásd: Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 85.

meg a *De la nécessité de la Foi en Jésus-Christ* (A Jézus Krisztusban való hit szükségességéről) című írását, melyben a következőket olvashatjuk.

Igen jelentős következménye van a keresztény vallásra nézve annak, ha túlzásba viszszük s mértéktelenné hagyjuk fokozódni a pogány filozófusok bölcsességéből s erényéből való kölcsönzést, amint ezt ma gyakorta teszik. Túlságosan is jól tudjuk, mennyire visszaélnék az effajta kölcsönzésekkel a hitetlenek és az állítólagos nagy szellemek. Mi haszna van számunkra az evangéliumnak? – ezt kérdezik. Ugyan melyik az az erény, amelyhez fölemelhet bennünket, s amelyhez az ókori bölcsek még nem jutottak el? Mi van benne, ami e bölcsek tanításához hasonlóan csodálatos és isteni? Mire tanít meg bennünket, amire a természet és az ész nem tanítana?⁵⁷

Descartes-nak a kiinduló kérdésekre adott válaszát azonban a teológiai természetű fenntartások végül mégsem befolyásolják.

Mindazonáltal semmi kétségem sincs a felől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által. [...] ki merem jelenteni, hogy ebben az életben ez a legeragadóbb és leghasznosabb szenvedély, amelyet csak érezhetünk; sőt ez lehet a legerősebb is, bár ehhez igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket.⁵⁸

Csak utalni lehet most az *Elméledések* felé futó szálra, amelyben a feladat éppen a külső tárgyak – s elsősorban is a kiterjedt dolgok – káros befolyásának a kiküszöbölése. Azt a szálát sem tudjuk most követni, amely a szórakozottság pascali fogalma felé vezet. Az, amiről viszont még beszélnünk kell, a descartes-i gondolatmenetnek az a része, amely óvatosságát teljes mértékben érthetővé teszi. Hiszen, mint emlékszünk, a szeretet alapmeghatározása azt foglalja magában, hogy úgy tekintsük a szeretett tárgyat, mint amellyel egy egészet alkotunk. Ezt Istenre alkalmazva meglehetősen frivol állításokhoz juthatunk, s nem csoda, hogy *A lélek szenvedélyei* az imént említett fogalmi megkülönböztetések bevezetése révén láthatatlanná teszi őket. A február 1-i levélben kifejtett álláspont

⁵⁷ „Il est même d'une très grande conséquence pour la religion chrétienne de ne pas louer avec excès et exagération, comme on fait, la sagesse et la vertu des philosophes païens. Nous ne savons que trop combien les incrédules et les prétendus esprits forts abusent de cette sorte de louanges. De quel usage, disent-il, nous est l'Evangile? A quelle vertu nous élève-t-il où les sages de l'antiquité ne soient parvenus? Que contient-il de si merveilleux et de si divin? Que nous enseigne-t-il que la nature et la raison ne nous apprennent?”, idézi: J. Eymard D'Angers: *Recherches sur le stoïcisme au XVIe et XVIIème siècles*, Hildesheim, New York, Olms, 1976.

⁵⁸ Descartes: *Test és lélek*, 229.

azonban legalábbis igen közel kerül egyfajta panteizmushoz. Annak az útnak első lépése ugyanis, amelyen Isten szeretetéhez juthatunk, az, hogy Istent gondolkodó dolognak tekintjük, amelyhez oly mértékben „hasonló” a mi lelkünk, hogy „sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, „*et divinae quasi particula auras*”. Horatius szatiráinak második könyvében, a második költeményben található az a mondat, amelyre a levélbeli latin kifejezés céloz, s ez utalásnak kétségkívül nem csupán stilisztikai jelentősége van: „*Quin corpus onustum/ hesternis vitiis animum quoque praegravat una,/ atque adigit humo divinae particulam auras*”.⁵⁹

De vajon mik azok a „megismerésre váró szép dolgok” Isten fogalmában, amelyek a lelket az egyesítettség szemléletére, vagyis az intellektuális szeretetre indítják? Hatalmának végtelensége, gondviselésének kiterjedése, határozatainak csálthatatlansága, változatlansága, s ennek kontrasztjaképp a mi kicsinységünk, illetve a teremtettség Istentől függő, határtalan volta.

[...] az e dolgokról való elmélkedés oly végtelen örömmel tölti el azt az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] egyenesen úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez. S miközben akarata révén teljesen egyesül vele, oly tökéletesen szereti, hogy semmi másra nem vágyik a világon, csak hogy beteljesedjék Isten akarata. Ez az oka annak, hogy nem fél már sem a haláltól, sem a fájdalomtól [...].⁶⁰

Az idézet utolsó mondata azért különösen fontos, mert fölhívja a figyelmet arra a – talán – alapvető fordulatra, amely Descartes gondolkodásában a morálfilozófia középpontba kerülésével végbement. Ahogyan a korai Mersenne-levelekben az örök igazságok Istentől teremtettségének hangsúlyozásával fölsejlik az a fordulat, mely a geometriát megfosztja megrendíthetetlen bizonyosságától, s ha valaminek, akkor a metafizikának adja azt – ezáltal vezetve be Descartes tulajdonképpeni filozófusi korszakát –,⁶¹ ugyanúgy körvonalaódik e kései Chanut-levelekben az a fordulat, amely a matematikai-mechanikai természetfilozófia némi háttérbe szorulását s egyfajta természetes teológiai filozofálás megjelenését eredményezi. A legegységelműbben az 1646. június 15-i levélben fogalmazódik meg ez a fordulat. A levél a szokott ambivalenciát mutatja: Descartes egyrészt mentegetőzik, hogy *A filozófia alapelvei* olvasása elvonja Chanut figyelmét az őt

⁵⁹ „Sőt ha a testünk tegnapi vétek/ súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti, / isteni részünket leszegezve a földre.” (Urbán Eszter fordítása.)

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Lásd erről kötetünk monográfia-részét, 122. skk.

leginkább foglalkoztató morálfilozófiai kérdésektől. Másrészt azonban megvallja, hogy fizikája valójában egyenesen a morálfilozófia szolgálatára született.

[B]izalmasan közlöm Önnel, hogy a fizikának az a fogalma, melyet elérni szándékoztam, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy lefektessem az erkölcsstan biztos alapjait. S e téren sokkal inkább elértem célokat, mint sok más, az orvostudományt illető kérdésben, amelyek vizsgálatára pedig sokkal több időt fordítottam. Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól [...].⁶²

Az élet meghosszabbításának a mechanikus orvostudomány által szolgáltatandó technikája helyett, amely – e levél felől nézve – a provizórikus morál célkitűzése volt, most a halál felé fordul Descartes figyelme, s a halálfélelem leküzdésének morálfilozófiai lehetőségét kutatja. A február 1-i levélből idézett első megoldás a descartes-i morálfilozófia *egyik* lehetséges válaszát mutatja a halál kihívására: a providenciális morált. Ez azonban nem az egyedüli lehetséges válasz, mert még ugyanebben a levélben fölbukkan egy másik gondolatmenet, amelynek konklúziója ugyancsak ez: nem félni a haláltól. A szereplők, s ennek megfelelően a hangsúlyok is megváltoznak. A szeretett dolog ezúttal nem Isten, akinek fölmérhetetlensége s egyes attribútumai keltik föl a szeretetet, hanem kinek-kinek az ő fejedelme, illetve hazája. A félelmet most nem a szeretett dolog attribútumai űzik el, miközben egyszersmind szeretetet is ébresztenek, hanem a – már meg-lévőnek tekintett – szeretet nagysága méretik meg azon, hogy elég kicsinynek tekintjük-e magunkat a szeretett dologgal való egyesülést követően létrejött egészben ahhoz, hogy akár életünket is fölálldozzuk a nagyobb rész javáért.

[A]mikor egy magánember (*un particulier*) akaratlagosan csatlakozik fejedelméhez vagy hazájához, ha szeretete tökéletes, az egésznek, amelyet velük együtt alkot, csupán nagyon kicsiny részének tekintheti magát, s ezért nem fél jobban attól, hogy szolgálatukban a biztos halálba menjen, mint amennyire félünk egy kevés vért adni a karunkból annak érdekében, hogy a test többi része jobban érezze magát.⁶³

Kétségtelen, hogy a halálhoz való viszonyulás kérdése a levélben morálfilozófiai kontextusban jelenik meg. Hiszen a válaszul kapott első gondolatmenet általában véve arról is szól, hogy a megadott isteni attribútumok megismerése olyan sze-

⁶² Descartes: *Test és lélek*, 201.

⁶³ Uo., 232–233.

retetre indít Isten iránt, amely egy meghatározott életvitel választását kényszeríti ki, az *Értekezés a módszerről* harmadik része harmadik szabályának megfelelő, belenyugvó attitűddel élt élet választását, amelynek alapja itt nem a mechanikus fizika szükségszerűség-fogalma, hanem Isten megismerése. Csakhogy ennek ellenére sem bizonyos, hogy az iménti idézet Arnauld-ja elégedett lenne ezzel az elmozdulással. Arról van ugyanis szó, hogy Descartes voltaképp nem tesz mást, mint folytatja az *Elmélkedések* törekvését arra, hogy filozófiailag megkonstruálja a világról való tapasztalatunk lehetőségi feltételeit. Ennek a vállalkozásnak az egyik, a teoretikus oldala az, ami az *Elmélkedések* fő kérdés-feltevését és gondolatmenetét alkotja: hogyan lehetséges a világ tudományos tapasztalása, ha kiindulópontunk szerint elménk ideái a külső világtól elkülönült, zárt szférát alkotnak. Ami pedig a Chanut-höz írott levelekben zajlik, az ugyanennek a vállalkozásnak a morálfilozófiai vetülete: hogyan lehetséges a morális életvitel, ha egyszer oly kézenfekvő volna, hogy – nem ismervén az igaz barátságot, a hűséget, az erényt – mindent magunkra vonatkoztassunk s akár nagy kárt is okozunk másoknak, ha ebből előnyünk származna – ahogyan a korábban idézett Erzsébet-levél fogalmaz. A válasz – végső soron – mindkét oldalon ugyanaz: Isten mint garancia. Ám *mindkét* oldalon igaz az, hogy ez a garancia nem „Ábrahám, Jákob, Izsák istene”, hanem egy filozófiailag megkonstruált Isten, akit olyan attribútumokkal ruház fel Descartes, amilyenekre az adott filozófiai feladat megoldása érdekében szüksége van. Isten mindkét esetben mindenható, de míg a teoretikus oldalon alapvetően fontos a *veracitas*, addig a morálfilozófiában szó sem esik róla. Szó esik ellenben a gondviselésről, amelynek az *Elmélkedésekben* nincs különösebb szerepe, és a csalhatatlan határozatokról, melyeknek a szabad akarattal való összeegyeztetése az *Elmélkedések* eredeti változatában, az 1629-es kis metafizikai értekezésben Rodis-Lewis szerint nem szerepelt, s a későbbibe is csak hosszas szabadkozás után került be, nehogy valaki még morálfilozófiai fejtegetést véljen felfedezni az akarat szabadságára vonatkozó gondolatmenetben. Annak legjobb bizonyítéka, hogy még a morálfilozófiai oldal is egy filozófiai konstrukcióra épül – a már korábban is említett panteisztikus hangvétel mellett –, az a mód, ahogyan Descartes a tiszta szellemként, gondolkodó dologként felfogott Isten értelmi szeretete mellé megkonstruál valamit, ami annak testi, képzeletből fakadó s ezért szenvedélyszerű párját alkotja. Azért bizonyíték ez, mert az Isten emberré válását tanító kereszténység számtalan lehetőséget kínálna arra, hogy az istenszeretethez bekerüljön a testiség, a képzelet, a *passion*. Descartes azonban nemcsak hogy nem ezen lehetőségek közül választ, hanem az általa kimunkált megoldás kifejezetten a korábban fölidézt panteisztikus hangvétel folytatása.

Mivel, jóllehet nem tudunk elképzelni semmi olyat Istenben, ami szeretetünk tárgya lenne, el tudjuk képzelni magát a szeretetünket, amely nem más, mint hogy egyesülni akarunk valamely tárggyal, azaz – Isten vonatkozásában – magunkat csupán egy nagyon kicsiny résznek akarjuk tekinteni az általa teremtetett dolgok felmérhetetlenségében. Mivel a dolgok különféleségének megfelelően különböző módokon lehet egyesülni velük vagy magunkhoz kötni őket, s ennek az egyesülésnek már pusztán ideája is elegendő ahhoz, hogy előidézzék a szív körüli melegséget, s hogy viharos szenvedélyt ébresszen bennünk.⁶⁴

Bármennyire is úgy tűnhet tehát, hogy Descartes ezekben a kései írásokban valamiféle teológiai fordulatot hajtott végre, azt azért semmiképp sem szabad elfelejtenünk, hogy az eredeti filozófiai célok, sőt az eljárás mód tekintetében sem következett be igazi változás. A Chanut-höz írott levelek teológiája egy keresztény elemekből építkező, panteisztikus színezetű „magánteológia” (*theologia privata* a *cogitationes privatae*, a Descartes-fragmentumok egy csoportjának adott cím analógiájára), amelyben nem nehéz fölfedezni az Isten és világa közti kölcsönös szeretetnek, mint a világegyetemet összetartó erőnek a nyomait.

E kölcsönös szeretet legeggyértelműbben rögzíthető eleme az ember szeretete Isten iránt, amelynek két aspektusáról az eddigiekben már bőven esett szó. Ennek a szeretetnek az egyszerű viszonzásáról Isten részéről természetesen aligha beszélhetünk, ezt még az *amor Dei intellectualis* fő teoretikusa, Spinoza is kizárja.⁶⁵ Arról azonban már igen, hogy Isten és az ember viszonyában olyan jelenségeket figyeljünk meg, amelyek – az emberi világban – a szeretetet kísérik. A szeretet hatására úgy érezzük, hogy a szeretett dologgal egy egészet alkotunk, s ezért mindenben azt igyekszünk elérni, hogy a szeretett dolognak *jó legyen*. Végső soron még a halált is vállaljuk a tökéletes szeretetben. Noha nem volna lehetetlen, Descartes nem kísérletezik azzal, hogy a *cur Deus homo* kérdésre ezen az alapon adjon választ, ám egész filozófiáját talán még az isteni *veracitas*nál is jobban meghatározza az isteni legfőbb jószág, s ennek megnyilvánulása a teremtményekben. Ez a legfőbb jószág a legkülönbözőbb területeken nyilvánul meg: már a *Le monde* fejtegetéseiben is alapvető jelentőségű az a tézis, hogy Isten minden egyes testi részecskébe behelyezte az egyenes mozgásra irányuló törekvést. S hogy ne maradjon homályban e tézis morális értelme, egy hasonló erejű már ott összefüggésbe hozza az emberi akarat eredendő *egyes* irányultságával, azaz a jóra törekvéssel.⁶⁶ Az *Értekezés a módszerről* középponti fogalma

⁶⁴ Descartes: *Test és lélek*, 231.

⁶⁵ „Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonsszeresse.” Spinoza: *Etika*, 5. könyv, 19. tétel, Budapest, Osiris, 1997, 370.

⁶⁶ Erről részletesebben lásd a monográfia-részt, 144. skk.

a *bon sens* vagy *bona mens*, amely alapvetően attól jó, hogy az igazság benne lévő csíráit s a kibontakoztatásukra szolgáló módszertani fogásokat Isten helyezte belénk, akinek jóságával nem fér össze, hogy megcsaljon bennünket.⁶⁷ A *Lélek szenvedélye*iben pedig visszatér az akarat eredendő jósága: a *générosité* alapeleme a *bienveillance*, a magunkban fölfedezett s másokban előfeltételezendő jó-akarat.⁶⁸ Semmiképp sem tűnik erőltetettnek azt állítani, hogy ez a sokféleképp megjelenő jóság nem más, mint egy sajátos, egyedül a tiszta szellemként felfogott isteni lényre jellemző, a teremtményekre irányuló szeretet megnyilvánulása.

Amennyire kézenfekvő az embernek Isten iránti, illetve az Istennek az ember és valamennyi teremtmény iránti szeretetéről beszélni, annyira bizarrnak tűnik első hallásra az ötlet, hogy az emberen kívüli teremtmények esetében is beszéljünk valamiféle vonzódásról, amelyet aztán az ő létfokukra jellemző szeretetként lehetne felfogni. Természetesen nem is akarom azt állítani, hogy Descartes bárhol is kifejezetten mondott volna ilyesmit. Csupán annyit szeretnék inkább csak jelezni, hogy nem volna nehéz azt, amit mondott, ebben az irányban fejleszteni tovább. Ahhoz, hogy az Isten iránti szeretetet, legalább kísérletképpen, kiterjeszthessük a többi teremtményre, egyebek mellett legfőképp arra van szükség, hogy egyrészt a szeretet fogalmának legyen olyan értelme, amely nem csak az emberre alkalmazható, másrészt, hogy megszűnjön az ember teológiai értelemben vett kitüntetettsége a világegyetem létezői között, s hogy harmadrészt, a többi teremtmény is felruházzuk valamilyen istenképpel.

Nos, még ha szövegszerűen bizonyítani nem is lehet, hogy Descartes szerint minden teremtmény valamiképp vonzódik Isten felé, már az is elég érdekesnek és fontosnak tűnik számomra, hogy világosan lássuk, a most említett nézetek egyike sem idegen Descartes-tól. Ami az első pontot illeti, a szeretet fogalmának testi aspektusával már korábban is találkoztunk, sőt azt is olvastuk, hogy még az ember esetében is vannak olyan pillanatok, amikor testi értelemben szeret valamit vagy valakit anélkül, hogy az akarata tételezné a vele való egyesülést. Az pedig több mint magától értetődő, hogy minden élőlény életének van olyan pillanata, amelyben először találkozik hozzáillő táplálékkal, ami bizonyos fajta melegséget idéz elő, ha nem is a szíve és a tüdeje, de testének valamely központi szerve körül. A másodjára említett, teológiai értelemben vett kitüntettség kapcsán abból kell kiindulnunk, hogy az *Elmélkedések* negyedik részének fő gondolatmenete szerint az ember istenképisége hordozója a szabad akarat. Ám a Burmannal folytatott beszélgetésből világossá válik, hogy Descartes számára teljességgel lehetséges az istenképiséget más oldalról közelíteni meg:

⁶⁷ Lásd a józan ész fogalmához írott kommentáromat? Descartes: *Értekezés*, 14.

⁶⁸ 153. és 154. cikkely, Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 134. sk.

[M]indenki által elfogadott és igaz axióma az, mely szerint *az okozat hasonló az okhoz*. Márpedig Isten az én okom, én az ő okozata vagyok, tehát hozzá hasonló. [...] Ámde így a kő és a többi dolog is rendelkezni fog istenképiséggel!” – veti közbe a jó Burman. Mire Descartes válasza: „Bizony, ezek a dolgok is Isten képére és hasonlatosságára teremtetek, csak hogy ez a hasonlatosság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros.”⁶⁹

Ha az istenképiség olyasvalami, ami – sajátos létmódjának megfelelően – minden létezőben megvan, akkor azt mondani, hogy az emberben *több* van belőle, mint más létezőkben, alapvetően mást jelent, mint ha azt mondanánk, hogy az akarat szabadsága nem pusztán a hasonlatosság *emberre jellemző* módja, hanem *maga* a hasonlatosság. A Burman-idézetben elhangzottak egészen más istenképet involváltnak, s egyszersmind a szeretet korábban rekonstruált, emberközpontú hierarchiájának fölbomlását is bevezetik.

A bomlást az teszi teljessé, hogy a Chanut-höz írt 1647. június 6-i levél az ember teológiai értelemben vett kitüntetettségét is viszonylagossá teszi. A kiindulópont itt a világ végeességének, illetve végtelenségének komoly középkori hagyományra visszatekintő kérdése. Descartes itt Cusanus bíboros tekintélyét is latba veti ismert álláspontja védelmében, mely szerint a kiterjedt világegyetem nem véges, nem végtelen, hanem határtalan, *indefinit*. Ami a mi szempontunkból érdekes, az az a következtetése, hogy a világ határtalanságának állítása magában foglalja annak tagadását, hogy az embert megilletik „a vallás által neki tulajdonított kiváltságok”.⁷⁰ Erre a saját maga által fölhozott ellenvetésre pedig nem azzal válaszol, amit egy konformista gondolkodótól várni lehetne, hogy ugyanis kifejtene, milyen értelemben tartható mégis az ember kitüntetettségéről szóló tanítás, hanem azzal, hogy kifejti, milyen értelemben *nem* tartható, miközben nagyon is esetlegesnek tűnő érvekkel mentegeti azokat – beleértve a Bibliát magát is –, akik úgy beszélnek, *mintha* kitüntetett volna.

Jóllehet mondhatjuk azt, hogy minden teremtmény értünk lett, amennyiben valamiképp hasznunkra vannak, mégsem gondolnám kötelezőnek magunkra nézvést azt a hitet (*croire*), hogy az ember a teremtés célja. Sőt azt olvassuk, hogy *omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*, hogy egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is. Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek. Igaz ugyan, hogy a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani,

⁶⁹ Descartes: *Elmélkedések*, 64, 14. lj.

⁷⁰ Descartes: *Test és lélek*, 250.

hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a Szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak, s minden más dologról csak annyiban esik szó, amennyiben az emberre vonatkoznak.⁷¹

Amennyire nyilvánvaló ennek a kései gondolatmenetnek meglepő rokonsága a korai, *Szabályok az értelem vezetésére* című mű abszolútumokról és respektívumokról szóló tanításával,⁷² olyannyira kézenfekvőnek látszik az is, hogy az itt mondottakat az igazi metafizikai alaphoz mibenlétére vonatkozó vitára vonatkoztassuk, s így az *ego res cogitans* respektívum jellege, azaz pusztán viszonylagos érvényű fundamentalitása mellett foglaljunk állást. Ehelyütt azonban erre nyilvánvalóan nincs mód. Amire még mód van, az ennek a szeretetre épülő barátságnak a visszavezetése az eddig követett metafizikai dimenzióból a személyes síkra. Hiszen például *A lélek szenvedélyei* 83. cikkelyében azt olvassuk, hogy „ragaszkodhatunk egy virághoz, egy madárhoz, egy lóhoz; ám, ha csak nem rendellenes a szellemünk, barátságot csak emberek iránt érezhetünk”. Ugyanitt arról is olvashatunk, hogy „[a]mi az odaadást illeti, legfontosabb tárgya kétségkívül a legfőbb istenség, amely iránt csak odaadók lehetünk, ha megfelelően ismerjük meg, de szintén odaadók lehetünk fejedelmünk, hazánk, városunk, sőt egy magánember iránt is, amikor sokkal többre becsüljük magunknál”.⁷³ Nos, a levelezést nyomon követve világossá válik az olvasó számára, hogy Descartes életében valójában a barátság – hangsúlyozom, a szeretet, az *amour* szinonimájaként tekintett barátság – mindhárom fokozatával találkozunk, s ki-ki döntse el maga, mennyire találja „rendellenesnek” Descartes szellemét. Anélkül, hogy most mindhárom fokozat meglétének részletes indoklását adhatnám, hadd jelezzem csak, hogy jó érveket találhatunk arra, hogy filozófusunkat Francine nevű lánya anyjához, Hélène-hez a saját osztályozása szerinti első fokozatú szeretet fűzte, amelyet iménti idézetünk ragaszkodásnak nevez, a levelezés alapján pedig annak a szenvedélyszerű, testi jellegű szeretetnek feleltethetnénk meg, amelynek – a rendtől eltérő módon – nincs igazi gondolkodásbeli megfelelője. Magának a szeretet jellegének kérdésétől különböző a motívumokra vonatkozó kérdés, amelyek valakit erre a típusú szeretetre, illetve barátságra indítanak. Erről Descartes az 1647. június 6-i, Chanut-höz írott levélben beszél, még ha nem is igazán kimerítően. Egyrészt testi motívumokat említ, amelyek az idegek közvetítésével az agy fodrozódásában, redőződésében nyilvánulnak meg. E redők az őket előidéző benyomás elmúltával maguk is elmúlnak ugyan, de diszpozíció formájában

⁷¹ Uo., 251.

⁷² Lásd különösen a 6. és a 8. szabályt és a monográfia-rész 92. skk.

⁷³ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 85.

megmaradnak, s később újra megjelenhetnek anélkül, hogy a két azonos redőződés kapcsolatának tudatában lennénk, azaz anélkül, hogy emlékeznénk a korábbi benyomásra. Ez a fiziológiai elmélet a magzat első táplálékhoz jutásából fakadó szeretet kissé részletesebb leírása. A szeretetre-barátságra indító motívumok másik csoportja a szellemben van. Erről Descartes itt csak annyit mond, hogy legfőbb ismertetőjegye a szükségszerű kölcsönösség, ami a testi motívumok esetén nincs meg. Egyébiránt pedig oly sokféle, a lélek természetére vonatkozó tudást előfeltételez e motívumok megértése, hogy többet nem mond róluk. Azt gyanítom, hogy annak a gondolatmenetnek a folytatásáról lehet leginkább szó, amely a második elmélkedésben az ismert viaszpélda végkicsengése: nem az érzékszervek révén azonosítom a viaszt, hanem valamiféle *mentis inspectio* révén. Azt hiszem, jó érvek hozhatók föl amellet, hogy Descartes Hélène nevű szolgálójához fűződő viszonyában sem nem a tisztán testi, sem nem a kölcsönösséget involváló tisztán szellemi motívumok játszottak szerepet. Könnyen lehet, hogy a legfőbb motívum Descartes tudományos érdeklődése volt, amely érett élete jelentős részében arra indította, hogy a növényi, az állati s az emberi test keletkezését és fejlődését tanulmányozza. Az Erzsébethez írott, 1648. január 31-i levélben arról panaszkodik, hogy az emberi magzat fejlődéséről az erre vonatkozó kísérletek hiányában nem tud kielégítő magyarázattal szolgálni.⁷⁴

A szellemben rejlő motívumok kötelező kölcsönösségének kiemelése, bármennyire enigmatikus is, mégis kitűnő eszköz arra, hogy megállapítsuk, kik azok a barátaik-szerettei Descartes-nak, akikhez tisztán szellemi alapon, amennyire csak lehet, intellektuális szeretettel vonzódik. Három emberről lehet elsősorban beszélni, Isaac Beeckmanról, Chanut-ról, és természetesen Erzsébet hercegnőről. A hercegnővel kapcsolatos megnyilatkozásokban, amint ez egy egyszerű *particulier*-hez, magánemberhez illik is, nem az *amitié*, hanem a *dévotion* kifejezést találjuk. Ám amikor Erzsébet biztosítja „a lélek orvosát” érzései kölcsönösségéről, megfogalmazása egyértelműség tekintetében semmilyen kívánnivalót sem hagy maga után. Leveleit ugyanis a következő formulával zárja: *Votre très affectionnée amie à vous servir, Elisabeth*.⁷⁵ Ezt pedig talán a következő, terjedős mondattal adhatnánk vissza a legmegfelelőbbben: „az Önhöz minden körülmények közt ragaszkodó, szolgálatára álló barátnéja, Erzsébet”. De vajon mit jelentett Descartes számára *filozófiailag* magának ennek a barátságnak a ténye, vagyis azoknak az embereknek a közössége, akiket ez a kölcsönös, intellektuális barátság fűzött egybe? Hogyan alkot közösséget az ész kölcsönösségén alapuló vonzódás? Mindenekelőtt, ez a közösség még a magányosságot és a rej-

⁷⁴ Descartes: *Test és lélek*, 266.

⁷⁵ Például Descartes: *Correspondance avec Elisabeth*, 224, 237.

tőzködést mindenki másnál inkább kultiváló Descartes számára is különös vonzerővel rendelkezik. Chanut-höz írja a következőket:

Fölöttébb sajnálom, hogy, bár a világ oly nagy, mégis oly kevés tisztességes ember található benne. Azt szeretném, ha valamennyien összegyűlnének egy városban s akkor bizony könnyű volna elhagynom remetei magányomat, hogy velük élhessek, ha egyáltalán befogadnának társaságukba. Mert noha menekülök a tömeg elől az arcátlanok s az alkalmatlankodók nagy száma miatt, azért még mindig azt gondolom, hogy az élet legnagyobb java, ha módunkban áll beszélgetni azokkal, akiket becsülünk.⁷⁶

Ha nem volna első hallásra is nyilvánvaló, hogy itt nem egy nemzethez tartozó polgárok közösségéről van szó, nem egy *Gedächtnisgemeinschaft*ről, az emlékezés konstituálta közösségről, ahogyan Jan Assmann fogalmaz, idézzük fel az Erzsébet hercegnőnek adott legmegindítóbb vallomást.

Pfalz legkisebb szeglete is többet ér, mint a tatárok vagy a muszkák birodalma, és két-három békeév után éppoly kellemes lesz benne élni, mint a föld bármely más pontján. Ami engem illet, ki nem kötődöm egyetlen helyen lévő lakáshoz sem, nem látok semmi nehézséget abban, hogy elköltözzem e tartományokból, sőt magából Franciaországból is az említett országba [ti. Pfalzba, ahová Erzsébetnek volt némi reménye, hogy visszaköltözhet], ha találnék egy kellően nyugodt helyet, még ha az ország szépségén kívül semmi más okom sem volna a költözésre. Ámde nincs a világnak oly vad s kellemetlen pontja, ahol nem lennének boldog hátralévő napjaimban, ha Fenséged is ott tartózkodnék [...].⁷⁷

Ám ha nem a nemzeti hősökre, alapító mítoszokra való kollektív emlékezés konstituálja ezt a közösséget, akkor mi? Chanut-nek a következőket írja 1646. november 1-jén.

Nagyon sok dolgot el lehet mondani igen kevés idő alatt, s úgy látom, a gyakori s hosszas látogatások nem szükségesek a szoros barátságok megkötéséhez, amikor az erényre építjük őket. Az első órától kezdve, amikor volt szerencsém találkozni Önnel, teljességgel az Öné vagyok, s minthogy bátorodom biztosítani magam az Ön jóakaratáról, arra kérem, ne higgye, hogy teljesebben az Öné lehetnék akkor, ha egész életemet Önnel töltöttem volna.⁷⁸

⁷⁶ 1646. március 6., Descartes: *Test és lélek*, 192.

⁷⁷ 1649. február 22., uo., 281.

⁷⁸ Descartes: *Test és lélek*, 218.

Mivel az erény és a jóakarat a nemeslelkűség (*générosité*) fogalmának fő összetevői, e közösség összetartó erejét az eredendően jóra irányuló elme kibontakoztatása, s az az eltökéltség adja, hogy akaratunkat ez elme útmutatásai szerint határozzuk meg. Nincs messze innen a spinozai *Etika* negyedik könyvének fontos fogalma, a szabad emberek közössége, amelyet Röd *Vernunftgemeinschaft*nek, észközösségnek nevez, de azok a teoretikus nehézségek is kézenfekvő módon megjelennének a *ville des amis* descartes-i fogalmával kapcsolatban is, amelyek a spinozai elméletben fölbukkannak – ha Descartes e kezdeményeket továbbfejlesztette volna igazi elméletté. Ezt nem tette meg, ám a barátság vezérfonalát követve jól láthatóvá váltak nemcsak a descartes-i rendszernek, de az egész korszaknak fő metafizikai, illetve morálfilozófiai alternatívái: kereszténység vagy panteizmus mint „matematikai észrendszer” (Heidegger), a kollektív emlékezet közössége vagy az individuum fölötti észé. Kötelezheti-e ez utóbbi az individuumot bármire is, s ha igen, honnan e kötelező erő? S az előbbiben?

Descartes nem foglalt igazán egyértelműen állást ezekben a kérdésekben, amint láttuk, még Erzsébet sem tudta határozott állásfoglalásra bírni. Lezárásképpen annyit azért talán mondhatunk, hogy számára a *civitas amicorum* minden másnál nagyobb vonzerővel bírt. Ám az ő számára – csakúgy, mint a mi számunkra is – a döntő kérdés, hogy egyáltalán *lehetséges-e*.

DESCARTES ÉS GARBER ERZSÉBET HERCEGNŐ UDVARÁBAN

A 17. században mindennapos dolog volt, hogy filozófusok főúri hölgyek koszorújában filozofáljanak, sőt még az is előfordulhatott, hogy Leibniz *emulatio* gyanánt nem csupán teóriában s praxisban igyekezett túltenni nagynevű elődjén, Descartes-on, hanem még abban is, hogy az általa oly nagyra becsült Erzsébet hercegnő családjának hölgytagjait bizony nagyobb számban s intenzívebben vonta filozófiája bűvkörébe, mint a gáláns francia. Manapság viszont sokkal ritkábban esik meg, hogy egy oly tekintélyes filozófiatörténész, mint amilyen Daniel Garber, ellátogat a 17. század negyvenes éveinek Németalföldre, beleolvas a filozófiai levelezésekbe, s közbeszól: megmondja, mit mondhatott volna, sőt mit *kellett volna* mondania Descartes-nak a lélek s a test interakciójáról faggatódzó fejedelmkisasszonynak. A tét persze nem mindennapi: a „filozófiai háziipar”¹ egyik legtermékenyebb iparágának fő témájáról s egyik fő szövegéről van szó: a karteziánus dualizmusról és arról a két levélről, amelyekben az iparágalapító filozófus talán a legegyszerűsebben s legrészletesebben, ám – az „iparág” szerencséjére – nem túl világosan és semmiképp sem túl meggyőzően indokolja álláspontját.

A következőkben először rekonstruálni fogom Daniel Garber álláspontját e descartes-i válasszal kapcsolatban, ahogyan az *Understanding Interaction. What Descartes Should Have Told Elisabeth* című, kétségkívül komoly kihívást jelentő írásában megfogalmazódik. Ezután kérdéseket teszek föl, és kommentárokat fűzök Garber gondolatmenetéhez, végül pedig megkísérlem továbbvinni s más írásokkal is összefüggésbe hozni e gondolatmenetet.

¹ „One of the largest cottage industries in the history of philosophy, the attempt to provide satisfactory solutions to the mind-body problem” D. Garber: *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 168. Jelen idézet az *Understanding Interaction. What Descartes Should Have Told Elisabeth* című írás első oldalán található.

A Garber-féle kihívás részben módszertani jellegű, ám pont ez a része korántsem általános érvényű: hiszen egy olyan analitikus filozófusokból álló közösséget illet, akik a filozófia öröknek és alapvetőnek tekintett problémáit – ha egyáltalán felvetik őket – történeti kontextusukból kiragadva teszik vizsgálódás tárgyává. Ez a fajta gondolkodásmód bizonyára mindenütt fellelhető az olyan fáradhatatlan ellenpéldák dacára, mint amilyen Kelemen János, aki az analitikus éleslátást és a történeti akribiát mind az analitikusokat, mind a történészeket zavarba ejtő sikerrel kapcsolja össze. Nem kihívásként, sokkal inkább közhelyként hatnak ebből a nézőpontból az ilyen megállapítások: „a filozófia tényleges története sokkal gazdagabb bármely racionális rekonstrukciójánál”.² Maga Garber persze minden csak nem közhelyes gondolkodó. A most idézett megállapítást a tanulmány három markáns tézis ki-munkálásával teszi immár nem csak módszertani értelemben vett kihívássá.

1. Descartes nem csupán felületesen, az illegitim kíváncsiszkodást udvariasan elhárítani igyekezvén válaszol Erzsébetnek, hanem nagyon is végiggondolt állításokat tesz az elme és a test egymásra hatásáról.
2. A descartes-i gondolatfűzés háttérében fizika és metafizika összekapcsolása áll.
3. A karteziánus fizika alapeleme, a testek összeütközése, metafizikai megvilágításban igen eltérő képet mutat attól, amilyennek tisztán fizikailag látnánk.

Erzsébet hercegnő 1643. május 16-i levelében nem annyira az interakció általános problémáját veti fel, hanem csupán e probléma egyik aspektusát érinti: hogyan képes hatni a lélek³ a testre:

[M]egkérem rá, magyarázza el nekem, hogyan bírja rá az emberi lélek a test életszelemeit az akaratlagos cselekvésre (nem lévén más, mint gondolkodó szubsztancia). Mert úgy tűnik, hogy minden mozgást a mozgató dolog lökete (*pulsion*) határoz meg, mely vagy attól függ, hogyan löki őt meg a mozgató, vagy pedig attól, hogy milyen jellegű és milyen alakú ez utóbbinak a felszíne. Az első két feltétel teljesüléséhez érintkezésre, a harmadikéhoz kiterjedésre van szükség. Ön a lélek⁴ fogalmából teljesen

² Garber: *Descartes Embodied*, 169.

³ Mind Erzsébet, mind Descartes a *l'âme* (lélek) szót alkalmazza abban az értelemben, amelyben a publikált latin nyelvű művekben a *mens* (elme) szerepelne. Ez az oka annak, hogy a továbbiakban én is lélekről beszélek, ám szem előtt kell tartanunk, hogy itt az *eszes* lélekről van szó, amely – a tápláló és a szenzitív lélek kizárásával – az egyetlen gondolkodó dolog Descartes-nál.

⁴ Garbernél, nyilvánvaló gépelési hibaként, a „lélek” (nála: *mind*) helyett „test” (*body*) szerepel. Lásd Garber: *Descartes Embodied*, 172.

kizárja a kiterjedést, én pedig az anyagtalan dologgal összeegyeztethetetlennek tartom az érintkezést.⁵

Descartes válaszában világosan nyomon követhető célkitűzése az, hogy meggyőzze olvasóját: nem lehetséges, de nem is szükséges, hogy a *lélek testre* gyakorolt hatását valami másra, jelesül *két test* egymásra gyakorolt hatására vezessük vissza, ami – az ellenvetés előfeltevése értelmében – könnyebben érthető volna.

Először is, úgy gondolom, hogy mindannyiunkban vannak bizonyos elsődleges, eredeti fogalmak, s későbbi ismereteinket ezek mintájára alakítjuk ki. [...] [A] minden általunk felfogható dologra alkalmazható legáltalánosabbakon, a léten, a számon, a tartamon stb. kívül a testre kizárólag a kiterjedés, s ebből következően az alak és mozgás fogalmai alkalmazhatók, a lélekre önmagában pedig kizárólag a gondolkodás, amelybe ugyanúgy beletartozik az értelmi észrehevés, mint az akarat hajlamai. A testre és a lélekre együttvéve pedig csupán egységük fogalma vonatkozik, amelytől annak az erőnek a fogalma függ, amellyel egyrészt a lélek mozgatja a testet, másrészt a test hat a lélekre, érzelmeket és szenvedélyeket keltve benne.

Úgy gondolom, az egész emberi tudomány abban áll, hogy jól el tudjuk különíteni egymástól ezeket a fogalmakat, és hogy minden fogalmat csak annak a dolognak tulajdonítsunk, amelyhez tartozik. Mert ha egy problémára egy oda nem illő fogalom segítségével akarunk magyarázatot adni, mindenképpen elvétjük a dolgot, csakúgy, mint ha az egyik fogalmat valamely másikkal akarnánk magyarázni. Mivel ugyanis az összes ilyen fogalom elsődleges, mindegyik csak önmagából érthető meg. [...] [T]évedéseink legfőbb oka abban rejlik, hogy olyan dolgokat is ezen fogalmak segítségével akarunk megmagyarázni, amelyekhez nem tartoznak hozzá, mint például, amikor a képzelet segítségével akarjuk felfogni a lélek természetét, vagy amikor annak segítségével akarjuk megérteni, hogyan mozgatja a lélek a testet, ahogyan egy test egy másik testet mozgat.⁶

Garber nem ért egyet azokkal, akik szerint Descartes csupán megkerüli a kérdést vagy egyenesen atyáskodik Erzsébet felett.⁷ Szerinte Descartes válasza igen fi-

⁵ Ahol másképp nem jelzem, ott a *Test és lélek*-ben megjelent fordítást alkalmazom (olykor némi módosítással). A szóban forgó levelek lelőhelye: 105–116. Hivatkozni minden Descartes-idézetre a szokásos módon, az Adam–Tannery kiadás oldalszámaival fogok. E számok a releváns magyar kiadásokban is megtalálhatók, ha mégsem, akkor a paragrafus száma egyértelműsíti a helyet.

⁶ AT III, 665–666.

⁷ Ezt az értelmezési lehetőséget Descartes is érzékeli: „szinte félek, hogy Fenséged azt gondolja, nem beszélek komolyan; ez azonban nem lenne összhangban a Fenségednek kijáró tisztelettel, amelyet sosem mulasztanék el leróni.” (1643. június 28.) AT III, 692. Természetesen ez a megjegyzés is

gyelemre méltó, csak épp van egy nagy hibája: „nem az a válasz, amelyet a *Le monde* és a *Principia* szerzőjének adnia kellett volna”.⁸ Mielőtt ennek részletezésébe fogna, felhívja a figyelmet egy különös descartes-i hasonlatra, amelyben Descartes a lélek testre gyakorolt hatását a súly példájával igyekszik megvilágítani. Garber azt hangsúlyozza, hogy az Erzsébet által javasolt analógiával (test-test hatás) szemben a Descartes által javasolt súlyanalógia nem visz át egy másik alapfogalom értelmezési tartományába. Descartes ugyanis a súly – korábban saját maga által is elfogadott – skolasztikus fogalmával példálózik, márpedig azt – értelmezése szerint⁹ – a skolasztikusok annak alapján alkották meg, amit saját *lelkük testükre* gyakorolt hatásáról gondoltak. Vagyis függetlenül attól, hogy sikeresen működik-e az analógia vagy sem – Descartes semmi kétséget sem hagy a felől, hogy szerinte a súly skolasztikus értelmezése téves –, mégsem jelent kategóriatévessztést, az egyik alapfogalomhoz tartozó jelenségnek egy másikkal való értelmezését. Ez volt a hibája annak a javaslatnak, amelyet Erzsébet tett a test-test hatás analógiaként való alkalmazására.

Visszatérve Descartes tulajdonképpeni válaszára, a „három alapfogalom téziszre” (a továbbiakban „HÁT”), Garber egyrészt rögzíti, hogy a Descartes által az egyes területek alapfogalmainak és a hozzájuk tartozó alárendelt fogalmaknak a kapcsolatára adott példák összhangban vannak a más művekben képviselt álláspontjával. Másrészt fölhívja a figyelmet arra, hogy a descartes-i válasz elfogadja Erzsébet kérdésének azt az előfeltevését, hogy *a test-test egymásra hatás önmagában érthető*. Ezen a ponton azonban – véli Garber – komoly kételyeknek kell fölmerülniük Descartes más műveinek olvasóiban. A fő kérdés az, vajon lehetséges-e Descartes fizikai műveinek alapján, hogy egy testi mozgás oka egy másik test legyen.

A mozgás okait Descartes *A filozófia alapelvei* második részében a természet törvényeinek összefüggésében vizsgálja:

Miután megvizsgáltuk a mozgás természetét, szemügyre kell vennünk a mozgás okát is, amely kettős: először is egyetemes és elsődleges: ez a világban végbemenő valamennyi mozgás általános oka; azután pedig részleges: ettől függ, hogy az anyagnak

elfogható pusztá udvariaskodásként: csapdába kerültünk, amelyből csak egy olyan filozófiai értelmezés segíthet ki bennünket, mint amelyet Garber megkísérel.

⁸ Garber: *Descartes Embodied*, 174.

⁹ Garber a válaszok hatodik sorozatára utal, ahol a következőket olvassuk: „Leginkább abból látható be, hogy a súly amaz ideáját [ti. amellyel korábban rendelkezett, s amelyet a skolasztikusoktól vett át] az elme ideájából merítettem, hogy azt gondoltam, a súly úgy viszi a testeket a föld középpontja felé, mintha lenne róla valamilyen ismerete. Hiszen ez a tevékenység csakugyan nem volna lehetséges ismeret nélkül, s bármilyen ismeret csak az elmében lehetséges.” AT VII, 441.

azok az egyes részei, melyek korábban nem mozogtak, mozgásra tesznek-e szert. Az általános okot illetően nyilvánvalónak tűnik számomra, hogy az nem lehet más, mint Isten [...].¹⁰

Ez eddig nem különösebben meglepő. Ám a továbbiakban kiderül, hogy Descartes részleges oknak nem az egyes testeket tekinti – amint várnánk –, hanem azokat a mozgástörvényeket, amelyeket a következő cikkelyekben vezet be: az állapotmegmaradás, az egyenes vonalú mozgás, valamint az alapvető ütközések törvényét. S ami legalább ennyire fontos: e törvényeket mind Isten változhatatlanságából vezeti le: „S Istennek ebből a változhatatlanságából megismerhetjük a természet bizonyos szabályait vagy törvényeit, melyek az egyes testekben megfigyelhető, különféle mozgások másodlagos és részleges okai.”¹¹

Garber ezt összekapcsolja a folyamatos teremtés ismert descartes-i tanításával, melynek értelmében Isten a világot pillanatról pillanatra folyton újra megteremti, s ennek nyomán levonja a következtetést: „Szigorúan szólva, úgy tűnik, a mozgásban lévő *testek nem* valódi okai az ütközéskor bekövetkező változásnak; az ütközés során átvitt mozgásnak, a megkezdett mozgásnak és a bevégzett mozgásnak egyaránt magától Istentől kell származnia [...]”.¹²

Vagyis nem igaz az, hogy a testek egymásra hatása önmagában érthető lenne, sőt éppenséggel érthetetlen marad mindaddig, amíg nem vagyunk tisztában azzal, miképp hat Isten a világra. A helyzetet még tovább bonyolítja az, amit Descartes Henry More-nak írt 1649. április 15-én:

S noha nem hiszem, hogy a cselekvés bármely módozata azonos értelemben illetné meg Istent és a teremtményeket, mégis, megvallom, nem találok olyan ideát az elmémben, amely azt a módot jeleníti meg, ahogyan Isten vagy egy angyal mozgatja az anyagot, s közben különbözne attól az ideától, amely azt jeleníti meg, ahogyan tudatában vagyok, hogy gondolkodással mozgatni tudom a testem.¹³

Ennek alapján viszont már nyilvánvaló, miért nem lehet a teljes vagy a helyes válasznak tekinteni a három alapfogalom tézisé: mert a testek egymásra hatása nem érthető meg maradéktalanul a kiterjedés alapján. „Végső soron *ugyanaz* az alapfogalom működik *mindkettőben*”,¹⁴ azaz a testek egymásra, illetve a lélek

¹⁰ AT VIII, 61., lásd Descartes: *A filozófia alapelvei*, 93. (A fordítást módosítottam.)

¹¹ AT VIII, 62.

¹² Garber: *Descartes Embodied*, 185.

¹³ AT V, 347. Schmal Dániel (szerk.): *A kozmosz, a szellem és az állati lélek. René Descartes és Henry More levelezése*, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 2023, 70. A fordítást módosítottam.

¹⁴ Garber: *Descartes Embodied*, 186.

testre gyakorolt hatásának értelmezésekor. Garber végül megfogalmazza a maga „javított választát”, amely, értelmezése szerint, még erősítené is Descartes álláspontját, de semmiképp sem gyengítené. Az ugrópont az a belátás, hogy „Descartes számára az elme-test kölcsönhatás *valamennyi* oksági magyarázat paradigmája”, azaz *valamennyi* oksági kölcsönhatást csak ezzel a kitüntetett kölcsönhatással összefüggésbe hozva lehet érthetővé tenni.

Az elme-test kölcsönhatásnak alapvetőnek és önmagában érthetőnek kell lennie, mert ha nem volna az, akkor egyáltalán *semmilyen* más oksági magyarázat sem volna érthető [...]. Továbbá nem is *adhatunk* egyszerűbb vagy könnyebben érthető értelmezést az oksági kölcsönhatásról, mint amilyen az elme-test kölcsönhatás, mivel *nem áll rendelkezésünkre semmilyen alapvetőbb vagy bensősegebben érthető magyarázati mód bármely dolog viselkedésének magyarázatára*.¹⁵

Az eddigiekben Daniel Garber fő gondolatmenetét igyekeztem rekonstruálni. Tanulmányom most következő részében arra keresem majd a választ, vajon miért *nem* mondta Descartes Erzsébetnek azt, amit „mondania kellett volna”, vagyis ami egyszerre lett volna erősebb érv álláspontja mellett, és más írásaival is jobban összhangban állt volna. Néhány olyan, olykor talán kisebb jelentőségűnek tűnő pontra fogok rámutatni a Garber elemezte szövegekben és más Descartes-írásokban, amelyek szerintem némileg érthetővé teszik, miért adta azt a választ, amelyet adott, illetve hogyan érvelhetett volna akkor, ha nem ragadta volna el a korai halál, és Stockholmból visszatérve egy külön művet (vagy legalább egy fejezetet) szentelhetett volna a lehetséges kölcsönhatások problematikájának. Elvégre az elemzett Erzsébet-levél következő megjegyzését fel lehet fogni egy, a kölcsönhatásokat tárgyaló mű ígéreteként is, és egyáltalán nem kell azt gondolnunk, hogy *A lélek szenvedélyei* mindent elmondott e kérdésről: „[a]zt is őszintén elmondhatom, hogy a Fenséged által felvetett kérdések, úgy hiszem, éppen azok, amelyeket eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni”.¹⁶

Az első megjegyzésem Garber írásához a következő: az írás elején nagyon gondosan körülhatárolja azokat a kérdésfeltevéseket és lehetséges megközelítési módokat, amelyeket *nem* próbál megválaszolni vagy alkalmazni. Feltűnő, hogy egy lehetséges kérdésfeltevés, egy sajátos fajta kölcsönhatás nem jelenik meg sem itt, sem a következőkben. Garber a vizsgálódást *a léleknek a testre* gyakorolt hatására korlátozza, mint mondja, nem foglalkozik *a test lélekre* gyakorolt ha-

¹⁵ Uo., 188.

¹⁶ AT III, 664.

tásával. Sőt, miután *a testek testekre* gyakorolt hatásának lehetőségét a későbbiekben kizárta, egy zárójeles bekezdésben megvallja, hogy nincs igazi elgondolása arról, hogyan gyakorolhatna a test bármiféle hatást a lélekre. Nem merül föl azonban *a léleknek lélekre* kifejtett hatásának a kérdése, ami pedig épp a garberi elemzések nyomán válhat egyre érdekesebbé. Hiszen mintha fokozatosan épp arra derülne fény, hogy szigorúan szólva az igazán fontos hatások csakis Isten és az egyes lelkek, illetve maguk az egyes lelkek közt jönnek létre. Erre a későbbiekben még vissza fogok térni.

Kiindulópontként tegyük fel a kérdést, vajon valóban „gondosan átgondolt válaszokat” adnak-e a szóban forgó levelek. E kérdésre, nézetem szerint, egyszerűre válaszolhatunk igennel és nemmel. Igen, amennyiben a „HÁT” nem hirtelen ötlet Descartes részéről, hanem egyike a legrégebbi, gondolkodása legmélyebb rétegeihez tartozó elgondolásoknak. S nem, amennyiben e tézis kimunkálatlanul, nem véglegesített formában jelenik meg az Erzsébethez intézett levelekben.

Már a *Szabályok az értelem vezetésére* 12. szabályához írt kommentár is bevezet egy hasonló hármasságot „egyszerű természetek” címszóval.

Másodszor azt mondjuk, hogy azok a dolgok, amelyeket értelmünk szempontjából egyszerűeknek nevezünk, vagy tisztán értelmiek, vagy tisztán anyagiak, vagy egyszerre értelmiek és anyagiak. Tisztán értelmiek azok, amelyeket az értelem valamilyen velünk született világosság révén és bármiféle testi kép segítségével nélkül ismer meg [a megismerés, a kétely, a tudatlanság, az akarat tevékenysége]. [...] Tisztán anyagiak azok, amelyekről tudjuk, hogy csakis testeken fordulnak elő; ilyenek az alak, a kiterjedés, a mozgás stb. Végül közöseknek azokat kell mondani, amelyeket megkülönböztetés nélkül majd a testi, majd a szellemi dolgoknak tulajdonítunk; ilyenek: létezés, egység, tartam és más effélék. Ide kell számítani azokat a közös fogalmakat is, amelyek mintegy kötelékek más egyszerű természeteknek egymással való összekapcsolására, s amelyek evidenciájára támaszkodnak az észkövetkeztetések; pl. az a tétel: ha két mennyiség egy harmadikkal egyenlő, akkor egymással is egyenlő [...]. Ezeket a közös fogalmakat mármint az értelem vagy tisztán ismerheti meg, vagy olyképpen, hogy az anyagi dolgokat szemléli.¹⁷

Anélkül, hogy e szövegrész részletes elemzésébe bocsátkoznánk,¹⁸ két dolgot rögzíthetünk: egyfelől ezek a „dolgok” az elme fogalmai, másfelől a három alap-

¹⁷ Descartes: *Válogatott filozófiai művei*, 133.

¹⁸ Hiszen gyakorlatilag a 12. szabály egész kommentárja ezen egyszerű természetekre épül. Lásd kötetünk monográfia-részét, 94–104 és *passim*.

fogalomról szóló tanítás e legkorábbi változatában nincs szó test és lélek egységének kiemeléséről.

A következő lépés a hatodik elmélkedés, ahol Descartes a „természet”, illetve a „természet tanítása” (*natura docet*) kifejezés használatát a következőképp értelmezi:

A „természet” kifejezést ugyanis itt szűkebb értelemben használom, tehát nem mindazok összefoglalásaként (*complexio*), melyekkel Isten megajándékozott. Ezek összefoglalásaként ugyanis sok mindent magába foglal, ami kizárólag az elméhez tartozik, mint például annak belátása, hogy ami megtörtént, meg nem történtté már nem tehető, s mindazok az [...] ismeretek, amelyekre a természetes világosság révén bukkanunk rá. Továbbá magába foglal sok olyan ismeretet is, amelyek kizárólag a testre vonatkoznak, mint például, hogy lefelé tart [...], ám most [...] csakis azokról [beszélek], amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott. Az így felfogott természet kétségkívül arra tanít, hogy tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak [...].¹⁹

Ebben a változatban feltűnő, hogy Descartes nem említi a kiterjedt és a gondolkodó dolgokra egyaránt vonatkozó *észbeli* fogalmakat, hanem ehelyett a tiszta elme mellett bevezet egy újabb létezőt, az elméből és testből álló összetételt, amelynek jóléte immár a természet – s mögötte Isten – sajátos célját alkotja. A cél nem annyira a tiszta megismerés, mint inkább a test-lélek összetétel jóléte. Ez tehát egy teljesen új nézőpont a descartes-i gondolkodáson belül, amelynek megjelenése nyilvánvalóan ugyanazokra az okokra vezethető vissza, mint a szenvedélyek fölbukkanása filozófiai vizsgálódást igénylő témaként.²⁰

¹⁹ AT VII, 82. Magyarul: Descartes: *Elmélkedések*, 100. sk.

²⁰ Maguk a szenvedélyek persze ismét vizsgálhatók metafizikai nézőpontból vagy a test és lélek együttes jólétének nézőpontjából. Ha ezt a szálát követjük, akkor is világossá válik, mennyire ellentétes ez a két vizsgálati irány: Descartes az 1643. május 21-i levélben írja, hogy „két dolog van az emberi lélekben, amittől a természetéről szerezhető valamennyi ismeretünk függ: az egyik az, hogy gondolkodik, a másik pedig az, hogy egyesítve lévén a testtel, vele együtt képes cselekedni és hatásokat elszenvetni”. (AT III, 664.) A „vele együtt” (*avec lui*) konciliatorikus megfogalmazás; arra a rétegre utal, amelyhez a szenvedélyelméletben a minden szenvedély alapvető jóságáról szóló tanítás utal. „Mert láthatjuk, hogy a szenvedélyek természetüknél fogva mind jók, s hogy csak rossz használatukat vagy túlzásaikat kell kerülnünk.” (Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 168, 211. §.) Ezzel szemben áll a test és lélek egységének inkább metafizikai nézőpontú vizsgálata, amelyben az *avec lui* helyett *contre elle* szerepel: „egyáltalán nem veszünk észre egyetlen okot sem, mely közvetlenebbül hatna a lelkünkre, mint a test, amellyel a lélek egyesítve van; s következképp arra kell gondolnunk, hogy ami a lélekben szenvedély, az a testben általában cselekvés”. („Nous ne remarquons point qu’il y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement; contre nostre ame, que le corps auquel elle est jointe; et que par conséquent nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, et communément en luy une Action.” Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 2. §.)

Ha most mindezek fényében újraolvassuk az 1643. május 21-i Erzsébet-levelet, akkor azt látjuk, hogy Descartes nyilvánvalóan nincs meglegedve egyik korábbi változattal sem. Nem három alapfogalomról szól most a tanítás, hanem *négyről*: a korábban idézett szövegrészből kiderül, hogy a testekre, illetve a lelkekre vonatkozó észbeli fogalmak standard osztályán túl újra megjelennek a minden dologra alkalmazható legáltalánosabb fogalmak (lét, szám, tartam stb.), *valamint* külön felbukkan az *emberi* testre és lélekre együttesen vonatkozó fogalom, ami nem más, mint egységük fogalma. Descartes nem véletlenül nem hivatkozik a hatodik elmélkedésre – noha Erzsébet felkínálja ezt a lehetőséget –, hiszen a levélben ismét az emberi tudományról van szó, amely egyedül az ész feladata, nem pedig annak az összetételnek a jólétéről, amely, mint ilyen, nem járul hozzá ama tudomány kiépítéséhez.

E kis áttekintés tanulsága számomra az, hogy a „HÁT” olyasvalami, amiről Descartes kezdettől fogva töprengett – ennyiben „carefully thought out” –, a levélbeli megfogalmazás ugyanakkor egyáltalán nem tűnik véglegesnek, tehát nincs végiggondolva. Miért gondolom ezt? Azért, mert a két nézőpont – a tudomány s a jólét – összekapcsolása szükségképp olyan ösztövről megoldáshoz vezet, amely semmilyen igényt nem elégít ki tökéletesen. A test és lélek egymásra hatásának problémáját nem lehet úgy kezelni, hogy egységük észbeli fogalmából indulunk ki. Erre sokkal alkalmasabb az a szenvedélyelméleti keret, amelybe *A lélek szenvedélyei* ágyazódnak bele. Ám az *összetétel* jólétének ez a nézőpontja nem alkalmas az „emberi tudomány” gazdagítására sem. A Picot-levél fahasonlatát felvázoló filozófus, aki a metafizikát és az etikát egységes rendszerként gondolja el, csak azt a kezdeményt fejlesztheti tovább, amely az első levélben villan fel egy pillanatra, amikor Descartes leszűri a súlyanalógia tanulságát: az érintkezés nélküli mozgató fizikai fogalmára utal, „ami azért adatott nekünk, hogy képesek legyünk felfogni, miképp mozgatja a lélek a testet”.²¹ Ezt a fogalmat – talán – fel lehet fogni olyan észbeli fogalomként, amely a tudományos megismerés általános mércéjét nem szállítja lejjebb. Ám a test-lélek összetétel jólétének nézőpontja nem engedi meg, hogy ragaszkodjunk a szigorú tudás kritériumához. Ha ezt a szempontot a megismerés területén is érvényre akarjuk juttatni – annak ellenére, amit a hatodik elmélkedésben olvasunk –, nem tehetünk mást, mint hogy kétféle mércét vezetünk be az „emberi tudományba”. Pontosan ezt jelentik a második, 1643. június 28-i levél következő megfogalmazásai:

[A] test és a lélek egységéhez tartozó dolgokat azonban csak az érzékeken keresztül ismerhetjük meg világosan, hiszen homályban tapogatózunk, ha kizárólag az értelemre vagy a képzelet segítette értelemre támaszkodunk. [...] [C]sak akkor válunk

²¹ AT III, 668.

képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmeztünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától.²²

Ennek a második lehetőségnek erősen kétségesnek kellett lennie már Descartes számára is: nézetem szerint ez magyarázza mindkét levél udvaronci retorikával álcázott bizonytalankodását. Az első, május 21-i levélben így nyilvánul meg a filozófus hódolata: „Ha több szót vesztegetnék a magyarázatra, csak azt bizonyítanám vele, hogy nem ismerem elég jól Fenséged egyedülálló szellemét, ha azonban úgy gondolnám, hogy válaszom tökéletesen kielégíti, az elbizakodottságra vallana.”²³ A június 28-i levél pedig ezzel folytatja az imént idézett okfejtést: „szinte félek, hogy Fenséged azt gondolja, nem beszélek komolyan; ez azonban nem lenne összhangban a Fenségednek kijáró tisztelettel, amelyet sosem mulasztanék el leróni.”²⁴ Erzsébetnek igaza van, amikor alapjában véve nem fogadja el a válaszokat.²⁵ Én a „HÁT” helyzetét ahhoz hasonlónak látom, amilyen a harmadik elmélkedés első, zsákutcába torkolló kísérlete ideáink osztályozására:

Emez ideák közül, úgy vélem, egyesek velünk születtek, mások külső eredetűek, ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei. [...] Vagy akár azt is föltehetném róluk, hogy valamennyiüket kívülről kaptam, vagy hogy valamennyi velünk született, vagy hogy valamennyi az én tevékenységem eredménye: hiszen mindeddig még nem ismerem meg világosan igazi eredetüket.

Nyilvánvaló, hogy ennek a felosztásnak éppúgy helyet kell szorítani a rendszer egészében, mint a (három vagy) négy alapfogalomról szóló tanításnak. Descartes azonban sem az egyik, sem a másik esetben nem látja még tisztán, mi is lenne a végső megoldás.²⁶

²² Uo., 692.

²³ Uo., 668.

²⁴ Uo., 692.

²⁵ *Nota bene* még az utolsó levelében sem, amelyre Descartes már nem ad újabb megoldási kísérletet: „ez azonban még mindig nem osztatja el az elsőként említett kételyt, mellyel kapcsolatban semmi reményem bizonyosságra lelni, ha nem kapom meg Öntől, aki megóvott a szkepticizmustól, amelyhez első érvelésem vezetett”. AT IV, 3. magyarul Descartes: *Test és lélek*, 117.

²⁶ Érdekes adalék ehhez a Regius-vitairat egyik határozott állásfoglalása az ideák eredetével kapcsolatban: „[B]árki, aki helyesen megfigyeli, hogy érzékelésünk meddig terjed, s pontosan mi is az, ami az érzékekből a gondolkodási képességig eljut, el kell, hogy ismerje, hogy úgy, ahogyan azokat a gondolkodásban kialakítjuk, egyetlen dolog ideáját sem az érzékektől kapjuk. Olyannyira, hogy ideáinkban semmi sincs, ami az elmével vagy a gondolkodás képességével vele ne született volna”. AT VIII-2, 358. Magyarul: Descartes: *Test és lélek*, 53–54.

És még egy dolog: ugyancsak a harmadik elmélkedés elején – de másutt is – Descartes szembeállítja egymással a természetet mint ösztönös hajlandóságot a világosság természetességével.²⁷ De a természetes világosság Descartes-nál mindig az észbeli fogalmak (vagy egyszerű természetek) megragadásának esz-koze. Ha tehát az Erzsébet-levél e világossággal szemben az érzékekről, az „egyszerű élet”, a „mindennapi beszélgetések” közvetlen adottságáról s megismerési értékéről beszél, akkor a descartes-i filozófia legalapvetőbb vonásával kerül ellentmondásba. Hasonló ez az ellentmondás ahhoz, amelyet Descartes maga is megnevez az emberi lény megragadásának legfőbb nehézségeként:

[A]z emberi szellem, úgy tűnik, nem képes egyszerre s mégis jól elkülönítetten felfogni a test és a lélek különbségét és egységét, mivel ehhez különbségükben egy dologként, egységükben azonban két dologként kellene felfognia őket, ez pedig ellentmondást foglal magában.²⁸

E sajátos ellentmondás feloldásának két útja körvonalazódik a levélváltásban. Az egyik analízisnek és szintézisnek a főművekből jól ismert megkülönböztetése a test-lélek viszony vonatkozásában, a másik pedig az analógia, amelyen belül a levelekben a súly játssza a főszerepet.

Az analízis és szintézis Descartes műveiben betöltött sajátos módszertani szerepéről már több alkalommal is írtam,²⁹ most csak a következőket szeretném felidézni. Annak a módszernek, amely az analízis és szintézis lépéseiből épül fel, van egy szűkebb értelemben vett metodológiai jelentősége s egy másik, melyet talán retorikainak nevezhetnénk. Az első értelmet a *Szabályok az értelem vezetésére*, valamint az *Értekezés a módszerről* című írások bontják ki, a másodikat elsősorban az *Elméltedések az első filozófiáról* második ellenvetéssorozatára adott válasz tartalmazza. A kiindulópont egy összetett probléma, amelyet a metodológiai értelemben vett analízis során elemi összetevőkre kell bontani. Retorikai értelemben ez az összetett probléma olyan mindennapi, megkérdőjelezetlen tudás, amelynek megkérdőjelezésén és átalakításán – illetve megalapozásán – áll vagy bukik az egész descartes-i vállalkozás. Viszont ezt a tudást élő

²⁷ „Amikor az imént azt mondtam, erre tanított a természet, arra gondoltam, hogy ezt pusztán egyfajta ösztönös hajlandóságtól vezetve hiszem, s nem a természetes világosság mutat rá igazságára. Márpedig e két dolog ugyancsak különbözik egymástól. Mindaz ugyanis, amit a természetes világosság mutat meg [...] minden kételyen felül áll [...]. Ami pedig a természetes ösztönöket illeti, már régebben is úgy találtam, hogy amikor a jó választásáról volt szó, rossz irányba ösztönöztek, s nem látom, miért kellene bármilyen más dolgot illetően jobban megbíznom bennük.” AT VII, 38. sk., magyarul: Descartes: *Elméltedések*, 49. sk.

²⁸ AT III, 693.

²⁹ Lásd például kötetünk monográfia-részét: 231–236. skk.

emberek képviselik, akiket nem lehet közvetlenül tudományos érvekkel meggyőzni, hanem retorikai eszközökkel kell rávezetni arra, hogy ők maguk lássák be nézeteik tarthatatlanságát, illetve megalapozásra szoruló voltát. Az analízis mindkét értelmében végső soron a kiinduló probléma egyszerű összetevőikhez jut el, amelyeket intuitív belátással old meg, hogy aztán a szintézis műveletében visszajusson az eredeti szinthez: vagy úgy, hogy az eredeti összetett probléma összetevőinek viszonya megváltozott, vagy úgy, hogy nem történt lényegi változás, csupán szilárd fundamentumra kerültek az eredeti elgondolások.

Úgy vélem, Descartes egy ilyen analízis-szintézis gondolatmenetet vázol fel azt követően, hogy világossá vált, ellentmondáshoz vezet, ha *egyszerre* próbáljuk megragadni lélek és test egységét és különbségét. Ezért Descartes – több-kevesebb világossággal, hiszen mégsem egy publikálásra szánt műről van szó – három pontot körvonalaz az analízis-szintézis szellemében. A kiindulópontot az jelenti, amit „az ember filozofálás nélkül is érez” – vagy talán leginkább épp filozofálás nélkül érez –, hogy ugyanis „mindenki egy egységes személy”, „egyszerre testi és gondolkodó”, „a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat”.³⁰ Ebből kell kiindulni, hiszen ez mindannyiunk alapélménye, amelyet éppenséggel az *Elmélkedések* rendítettek meg olyképpen, hogy a végén teljes bizonyossággal meg vagyunk győződve róla, hogy – mint a levél fogalmaz – „a lélek egy, a testtől különböző szubsztancia”. Ezt követően ismét visszajuthatunk a kiinduló elgondoláshoz:

[A]rra kérem, nyugodtan tulajdonítsa ezt az anyagot és ezt a kiterjedést a léleknek, mert ez éppen olyan, mintha a lelket a testtel való egységében fogná fel. [...] Innen Fenséged könnyen visszakanyarodhat a lélek és a test megkülönböztetéséhez, amit immár nem akadályoz egységük iménti felismerése.

Ezen a jellegzetesen „szintetikus” végponton Descartes-ot már sem az nem aggasztja, hogy formális ellentmondásba kerül a lélek és a test egységének és különbözőségének tételezése miatt, sem az, hogy netán egyszerűen azonosnak gondolnánk őket, mert – illetve amennyiben – már tudjuk, „hogy az anyag, amelyet a gondolkodásnak tulajdonított, nem maga a gondolkodás, és hogy emez anyag kiterjedésének más a természete, mint a gondolat kiterjedésének, mégpedig annyiban, hogy az előbbi, szemben az utóbbival, egy bizonyos helyhez kötött, ahonnan minden test kiterjedése ki van zárva”.³¹

³⁰ AT III, 694.

³¹ Uo. Arról, hogy Descartes nem végérvényes válaszokat ad, meggyőzhet minket a már idézett, későbbi, Henry More-al folytatott levélváltás, amelyben Descartes határozottan cáfolja, hogy a gondolkodásnak kiterjedést tulajdoníthatnánk. Lásd 1649. április 15., AT V, 341. sk.

De, végül is, miért nem mondja Descartes azt, amit Garber szerint mondania kellett volna? A kérdésre első szinten tulajdonképpen elég egyszerűen válaszolhatunk. Mert miképp is állíthatta volna, hogy a lélek testre gyakorolt hatása *valójában* minden oksági hatás leginkább megragadható paradigmája, ha egyszer Erzsébet számára ez épp a fölfoghatatlanság paradigmája? Talán az jelenthetett volna kiutat, ha Descartes megmutatja, hogy a lélek jelenléte a testben – azaz a testre gyakorolt hatása – épp úgy ragadható meg s tehető egyszersmind világossá az érzékek számára is, mint ahogyan Isten jelenléte a világban – azaz a természeti testekre gyakorolt hatása, a mozgás előidézése – ragadható meg s tehető világossá. Ezzel a megoldással kapcsolatban azonban több nehézség is felmerül. Egyrészt kétségtelen, hogy a Garber által javasolt módszer, a fizika metafizikai alapelveinek fölvázolása a tiszta megismeréshez tartozik, nem pedig az egységes test és lélek jólétének szférájához, amelyet a „HÁT” előfeltételez. Isten – a descartes-i és erzsébeti perspektívában – kétségkívül nincs oly szorosan egyesülve a kiterjedt világegyetemmel, mint a lélek a testtel.³² Ezt a nehézséget esetleg át lehetne hidalni olyasfajta épületes teológiai-filozófiai megfogalmazásokkal, mint amilyeneket néhány évtizeddel később Leibniz alkalmazott a *Teodiceában*. Ám az alapvető nehézség, amely Isten gondolkodó és a testek kiterjedt dologi mivoltában rejlik, ezáltal még nem tűnne el. Ezzel a nehézséggel az *Alapelvek* is csak úgy tud megbirkózni, hogy bevezet külön erre a célra egy okságfajtát, az *eminens módon való okságot*. Ez azonban oly kevésbé látszik megoldani a problémát, hogy még mindig inkább a Garber által idézett Morellevél javaslatát lenne érdemes átvenni: a léleknek testre – gondolkodó dolognak kiterjedt dologra – kifejtett hatásának legvilágosabb példája az, amikor saját lelkem saját testemre gyakorolt hatását figyelem meg. Ám ha ezt állítjuk, veszélyes közelségbe kerülünk egy *circulus vitiosus*-hoz: 1. saját lelkem testemre gyakorolt hatását próbálom megérteni; 2. ennek során rájövök, hogy ez párhuzamos azzal, ahogyan a gondolkodó Isten idézi elő a kiterjedt dolgok mozgását; 3. ennek legmegragadhatóbb analógiája saját lelkem testemre gyakorolt hatása. Vagyis úgy tűnik, Descartes-nak jó oka volt rá, hogy ne mondja Erzsébetnek azt, amit nem mondott.

Amit nem mondott – legalábbis *közvetlenül* nem. Nézetem szerint ugyanis azaz, amit későbbi leveleiben írt, valami ahhoz hasonlót sugallt, mint amit Garber hiányol. Egyik levélről a másikra Descartes felhagy a lélek-test hatás elméleti vizsgálatával, és sztoikus jellegű, pszichoszomatikus terápiát javasol pártfogoltjának.

³² Az úgynevezett dualizmus-probléma nézőpontjából a spinozai metafizika fogalmi hálóját úgy is lehet tekinteni, mint kísérletet annak az alapmeggyőződésnek a fogalmi megragadására, hogy Isten *éppen úgy* van egyesítve a kiterjedés univerzumával, mint a lélek a testtel.

A Fenséged választotta gyógymód – a diéta és a testmozgás – szerintem mind közül a legjobb, *persze csak a lélek orvosságai után, hiszen a lélek kétségtelenül nagy hatással van a testre*, amint azt az utóbbiban a düh, a félelem és más szenvedélyek kiváltotta nagy változások is mutatják. [...] Testünk felépítése ugyanis olyan, hogy benne bizonyos mozgások természetes módon követnek bizonyos gondolatokat [...]. [É]s nem ismerek az egészség megőrzésére megfelelőbb gondolatot, mint azt az erős meggyőződést és szilárd bizakodást, hogy testünk felépítése annyira jó, hogy ha egyszer egészségesek vagyunk, akkor nem könnyű megbetegedni [...].³³

[U]tolsó leveleiből arról értesültem, hogy Fenségednek három vagy négy héten keresztül tartós hőemelkedése volt, amelyet száraz köhögés kísért, és öt-hat nappal a gyógyulás után a betegség visszatért [...]. [A] betegséget én igen súlyosnak gondolom [...].

A hosszan tartó hőemelkedés leggyakoribb oka a szomorúság. [...] Fenséged betegségének legfőbb oka a bánat.³⁴

Descartes tehát nem hurutoldót, esetleg enyhe lázcsillapítót javasol a száraz köhögésre és hőemelkedésre, hanem azt, hogy Erzsébet az erény erejével teremtsen elégedettséget lelkében. Az ismert levelek, Seneca *De vita beatá*jának értelmezésével³⁵ ennek a gyógykezelésnek a részei. Azáltal, hogy a lélek általi gyógyítás sikerét Erzsébet saját testén demonstrálja, Descartes kerülő úton arról próbálja meggyőzni őt, hogy a lélek *magától értetődő módon* képes hatni a testre.

Ám ezzel semmiképp sem szeretném túlfeszíteni a *principle of charity*-t: Descartes sehol sem utal rá, hogy valami efféle cél lebegett szeme előtt. Többet semmiképp sem szeretnék állítani annál, mint hogy lehetséges így is olvasni a levelezést. Ha azonban így olvassuk, akkor annak a problematikának a kellős közepébe csöppenünk, amely a – *nolens-volens* – kései Descartes-ot jól láthatóan különös intenzitással foglalkoztatta. Hiszen mi is történik akkor, amikor működésbe lép a levelezés által közvetített pszichoszomatikus gyógymód? Legelőször lélek hat lélekre – ráadásul a levelezés médiumán keresztül –, majd az eddig befogadó lélek hat saját testére. S ha mindehhez hozzávesszük a kései Descartes tanítását arról, hogy semmi sincs az elmében, ami kívülről, azaz nem Istentől

³³ Párizs, 1644. (?) július. AT V, 65, saját kiemelésem.

³⁴ 1645. május 18., AT IV, 201, saját kiemelésem.

³⁵ Descartes 1645. július 21-i levelétől Erzsébet 1645. szeptember 30-i leveléig.

beleszülve került volna belé,³⁶ akkor az a komplex problematika körvonalazódik előttünk, amelynek fő kérdése így hangzik: miként lehet számot adni arról a hármas hatásösszefüggésről, amely a végtelen, gondolkodó Istent, a véges, gondolkodó elmét és a véges – vagy talán határtalan? – testet kapcsolja össze? Nincs-e valamilyen egységes médiuma ennek a hármas hatásösszefüggésnek? Azt gondolom, ez az a kérdés, amelyről azt írta, hogy „eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni”. S azt is hozzáteszem, hogy sokféle támpontot találunk a kései Descartes-nál, amelyek ezzel a problematikával való birkózásáról tanúskodnak. *Nem adnak megoldást*, de látni engedik, milyen irányban tapogatózott Descartes, hogy talán egy későbbi műben előrukkoljon a megoldással. Lezárásképpen hadd idézzek föl vázlatosan néhány ilyen támpontot!

Garbert követve említettem tanulmányom elején, hogy milyen komoly jelentőséget tulajdonított Descartes a – skolasztikusok által rosszul értelmezett – súlynak a lélek-test hatás megvilágításában. Figyeljük meg, hogy nemcsak a súlyról beszél, hanem két „minőséget” említ ebben az összefüggésben: a súlyt és a *hőt*, amelyeket korábban a skolasztikusokkal együtt ő maga is rosszul fogott fel: bármennyire is minőségnek nevezték, kimondatlanul mégis szubsztanciának tekintették őket. Descartes tehát a hőt is megemlíti, s noha a szövegrészlet elég homályos, lehet úgy is értelmezni, hogy a hőt alkalmasabbnak tartja arra, hogy elkerüljük a nem egészen tudatos szubsztancializálást, miközben lélek és test egységének magyarázatakor alapvető szerepet tulajdonítunk neki. A hő alapvető jelentősége jól látható olyan kulcsmozzanatokban, mint az élet keletkezése, fennállása és a szeretet. Ismeretes, hogy a descartes-i fiziológiai írások a vérkeringést a szív és a végtagok közti hőmérséklet-különbségre vezetik vissza. Az *Értekezés a módszerről* ötödik részének tömör összefoglalásából idézek:

Csak annyit tettem fel, hogy [Isten az elgondolt világ emberének] szívében meggyújtotta egyikét azoknak a fény nélküli tüzeknek, [...] amelyet olyannak képzeltem, mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszáradt, vagy amely az újbort erjeszti, ha seprőjén hagyják forrni. Mert amikor megvizsgáltam, hogy ebből következően milyen működések lehetségesek ebben a testben, éppen azokat találtam, amelyek olyképp lehetnek meg bennünk, hogy nem tudunk róluk [...].³⁷

Ennek a megfogalmazásnak felel meg *A lélek szenvedélyei* következő, rövid szövegrészlete: „a hőt, amely az élet alapelve”.³⁸

³⁶ Lásd René Descartes megjegyzései egy nyomtatvánnyal kapcsolatban [...], különösen AT VIII-2, 358. skk., magyarul: Descartes: *Test és lélek*, 53. skk.

³⁷ AT VI, 46.

³⁸ 107. §, AT XI, 407.

A hőnek az élet keletkezésében játszott szerepéről a *Déscription du corps humain*nek az embrió fejlődéséről adott exkurzusa nyújt érdekes képet:

Nem adok semmilyen határozott leírást a mag részecskéinek alakját és elrendeződését illetően. Elegendő azt mondani, hogy elképzelhető, hogy a növények magvai [...] oly meghatározott módon rendeződnek és helyezkednek el, hogy nem változhatnak meg anélkül, hogy az ne tenné őket használhatatlanná; [...] másként áll a dolog az állati mag esetében, melynek részecskéi igen folyósak, s amely a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, és pedig úgy, hogy részecskéik egyike-másika fölveszi a tűzrészecskék heves mozgását, kitágul, nyomás alá helyezi a többi, s ezen a módon apránként úgy rendezi el őket, hogy az alkalmas legyen a testrészek kialakítására.³⁹

S végül „a két nem összekapcsolódásának” természettől rendelt motívuma, a szeretet archetipikus kialakulásában is a hő játssza a legfontosabb szerepet. *A lélek szenvedélyei* megfogalmazását idézem:

[A]zok az első szenvedélyek, amelyeket a lelkünk akkor élt át, amikor elkezdett a testünkkel összekapcsolódni, szükségképp olyanok voltak, hogy néha a vér, vagy egyéb nedv, amely a szívbe bekerült, a szokottnál megfelelőbb táplálék volt ahhoz, hogy fenntartsa benne a hőt, amely az élet alapelve: és ez ahhoz vezetett, hogy a lélek akaratlagosan magához csatolta ezt a táplálékot, azaz megszerette.⁴⁰

A szeretet maga is játszhat némi szerepet ebben az összefüggésben, hiszen említettem már, hogy a pszichoszomatikus terápia első lépése, hogy *lélek hat lélekre*. Ennek alapját joggal láthatjuk abban a titkos vonzódásban, amelyről az 1647. június 6-i, Chanut-nak írott levél elmondja, hogy „amikor ezeknek a titkos vonzalmaknak a szellemben van az okuk, és nem a testben, akkor mindig követni kell őket; legfőbb megkülönböztető jegyük pedig az, hogy a szellemből jövők kölcsönösek”.⁴¹

³⁹ Je ne détermine rien touchant la figure et l'arrangement des particules de la semence: il me suffit de dire que celle des plantes, étant dure et solide, peut avoir ses parties arrangées et situées d'une certaine façon qui ne scaurait être changée que cela ne les rende inutiles; mais qu'il n'en est de même de celle des animaux, laquelle étant fort fluide, et produit ordinairement par la conjunction des deux sexes, semble n'être qu'un mélange confus deux liqueurs, qui servant de levain l'une à l'autre, se rechauffent en sorte que quelques-unes de leurs particules, acquerans la même agitation qu'a le feu, se dilatent, et pressent les autres, et par ce moyen les disposent peu à peu en la façon qui est requise pour former les membres. AT XI, 253.

⁴⁰ 107. §, AT XI, 407. Ezekről a lehetséges összefüggésekről részletesebben lásd Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetétig* „A szeretet mechanikája” című fejezetét.

⁴¹ AT V, 58.

Másfelől persze minden jel arra mutat, hogy a test-lélek összetétel jólétének szempontja háttérbe szorítja a két szubsztancia különbségét. Nemcsak az *Értekezés* ötödik részének ismeretes zárlata mondja az „igazi emberről”, hogy benne az eszes lélek s a test lényegileg szorosabban van egyesítve, mint a kormányos hajójával, hanem egy Mesland-nak írt levél talán még tovább is megy ennél. Az emberi test nem pusztá anyagdarab, hanem attól lesz emberi test, hogy a gondolkodó természet egybefogja testi alkotórészeit.

[A]mikor egy ember testéről beszélünk, nem egy meghatározott anyagdarabot értünk ezen, de nem is egy meghatározott nagyságú darabot, hanem egyes-egyedül azt az egész anyagot, amely együttesen egyesült ez ember lelkével [...] ugyanannak a testnek tekintjük *idem numero* mindaddig, amíg össze van kapcsolódva és szubsztanciálisan egyesülve van ugyanazzal a lélekkel.⁴²

Ennyiben még az sem kizárt, hogy amikor Descartes az *Alapelvek*ben megjegyzi, hogy „most nem vizsgálom azt, hogy vajon az angyalok vagy az emberek gondolatai rendelkeznek-e a testek mozgatására szolgáló erővel: ez olyan kérdés, amit amaz értekezés számára tartok fenn, amelyet az emberről remélek írni”,⁴³ akkor az „angyalok vagy emberek” kifejezés nem mellérendelő, hanem ellentétes viszonyként értendő: az angyalok nincsenek szubsztanciálisan egyesítve testekkel, ezért az ő mozgatókéességük éppúgy magyarázatra szorul, mint Istené vagy a testké. Az emberi lélek viszont magától értetődően mozgatja testét, hiszen az ő révén határozódik csak meg a számosság tekintetében egyazonos emberi testként.

Vonjuk meg végső mérlegünk! Descartes nem adhatta elő végleges válaszként a három alapfogalomról szóló tanítást, de hasznos kiindulópontként igen. Nem mondhatta azt, amit Garber szerint mondanía kellett volna, mert azt gondolta, amit egy Chanut-höz írt levélben az intellektuális szeretet tulajdonságairól mondott: „ez annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni”.⁴⁴ Talán azt is megkockáztathatjuk azonban, hogy még ő maga sem látta tisztán, hogyan kapcsolhatók össze az eddigiekben vázolt elemek, valamint azok a továbbiak, amelyek egy későbbi, szinoptikus mű vázát alkothatták volna.

⁴² 1645. február 9., AT IV, 166. Chantal Jaquet nyomán jutottam el e levélhez, lásd Jaquet (2001): 40. Mais quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matiere, ny qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matiere qui est ensemble unie avec l'ame de cet homme.

⁴³ 2. rész, 40. §.

⁴⁴ Chanut-nek 1647, június 6-án, AT V, 56.

ISMERETLEN DESCARTES-LEVÉL PFALZI ERZSÉBET HERCEGNŐHÖZ – ELŐSZÓ GYANÁNT

Asszonyom,

joggal kérdezi, mi okból vállalkoztam ez előszó megírására a miénktől oly távol eső kor ifjú bölcselei számára – s különösképp annyiban is, amint hogy ez a feladat elvonja figyelmemet a Fenséged legutóbbi levelében adott utasítás teljesítésétől, miszerint újabb példákkal világítanám meg a test és a lélek egységének, a lélek testre gyakorolt hatásának továbbra sem kellően kifejtett nagy kérdését.

Reményeim szerint azonban Fenséged megérti elhatározásom nemes motívumait: mert először is e filozófus ifjak tiszteletbeli honfitársaim, hisz voltaképpen hazám arrafelé École Normale Supérieure-nek nevezett intézményének mintáját követik, különféle tudományokban megszerzett jártasságukat a bölcsélet tanulmányozásával és művelésével igyekeznek megkoronázni. S amiként az Égiektől jövő uralkodói hatalmat képviselő koronás fők a nagyvilágban, úgy a királynőnek tekintendő filozófia a tudományok világában mindig is érdeklődésem kitüntetett tárgya marad. Fenséged meg fogja ezt érteni, hisz Ő maga is oly csodálatos módon egyesíti az igen nemes világi leszármazást, királyi eredetet – nemkülönben a még nem teljesen jelenvaló, ámde annál dicsőbb királyi jövőt fenséges húga, Zsófia hercegisasszony leszármazandói révén – a csak a bölcsélet művelése révén megszerezhető nemes lélekkel, hogy ezáltal kiváltja a világ minden bölcseleijének csodálatát.

Másik motívumom ugyan nehezebben látható be – tekintve, hogy az ész tekintetét kell alkalmazni, amely előtt nincsen múlt, jelen, jövő, hanem mindent egy időtlent pillantással lát át –, de biztos vagyok benne, hogy az oly ragyogó szépségű Fenséged bölcsessége, mely a vénséges gümnoszofistákét is megszégyeníti, tökéletesen magáévá tudja tenni e pillantást. E bölcseledő ifjak Filozófiai műhelyük újraalapításakor ugyanis engem kértek fel vezetőjükül. Most persze joggal gondolja Fenséges Asszonyom, hogy talán nem lett volna szabad elfogadnom e felkérést sokirányú kutatásaim és a közlekedés körülményessége okán,

amely az összpontosítást még a mai világban is megnehezíti. Az érdeklődés azonban s a remény, hogy segítségére lehetek e külön bölcséleti órákat venni óhajtó ifjúságnak, elnyomta bennem az aggályokat, s próbát tettem. Egy esztendő múltán viszont be kellett látnom, hogy a Fenséged által is előrelátott nehézségek lehetetlenné teszik a mégoly nemes célkitűzés megvalósítását. Ekkor szerencsés sorsom egy igen jeles otthoni bölcselő ismeretségére vezetett, de nomine Faragó-Szabó István, aki átvállalta a feladatot, s azóta is igen szerencsés kézzel és töretlen tettvágygal vezeti a mondott Műhelyt – mindkettőnk nagy meglegedésére s a további sikerek reményében.

Így adódott tehát, hogy az eredetileg Fenséges Asszonyom számára készülő levelet rövid időre félretettem, hogy eleget tehessek az ifjak kérésének, praefatióval nyitnám meg kötetüket. Bizonyos vagyok benne, hogy Fenséges Asszonyom megbocsátja nekem ezt a késlekedést, sőt teljes nemeslelkűségében csatlakozik jókívánságaimhoz, melyekkel további eredményes munkálkodást, a bölcselkedés szeretetét s művelését kívánom nekik filozófiai hazánk, az egész emberi nem épülésére. Ha megengedi, ezt a gondolatot most nem Lipsius úr valamelyik sztoikus traktátusából vett idézettel erősíteném meg – s még csak nem is Senecából, akinek művei nemcsak a mi korábbi leveleinknek voltak fontos témái, de e különös, vonzóan, még kihasználatlanul filozofikus nyelvre, a magyarra, épp a Műhelynek otthont adó falak között fordították le őket a Collegium korábbi tanárai, igazgatói –, hanem egy ezen a nyelven író bölcselő szavaival, aki az embertelenségben vállalt emberségéért halt igen fiatalon mártírhálált:

„Ahol csak a természettudományt művelik, mérhetetlen fizikai erővel fognak rendelkezni, csak azt nem fogják tudni, mire használják ezeket az energiákat. Ahol csak a szellemtudományokat művelik, vak fanatizmussal rohannak egymásnak a különböző irányok hívei, a különben kialakult embercsoportok egymás szándékait keresztezik és egyik örökké lerombolja, amit a másik épített. Csak ott alakulhat ki a humanizmus, ahol a bölcsélet uralkodik a többi tudomány felett. A bölcselő korok a humanista korok, a bölcselkedő népek a humanista népek. A mai világháborús kor a természettudományt hallatlan mértékben, a szellemtudományt szorgalmasan gyakorolta, a bölcséletet elhanyagolta.

[...] A bölcsélet feltételezi a természeti és szellemi tudományokat. De viszont ezek meg csak a bölcsellettől nyernek értelmet és indokoltságot. Teljesen értelmetlen dolog a természettudomány segítségével nagy fizikai erőket mozgósítanom, ha nem tudom, milyen közösség számára teszem. De értelmetlen dolog egy közösség számára célokat kitűznöm szellemtudományi alapon, amíg nem tanultam meg a közösség helyét és érdekeit az egész emberiség szempontjából megítélni.

A zsarnok nem kedveli a bölcséletet. A természettudomány igen kedves előtte, mert törekvő hatalmának növelését ígéri. A szellemtudomány sincs ellenére

mindaddig, amíg bölcseletté nem lesz. Addig ugyanis alkalmas arra, hogy a zsarnok hatalma alatt álló embercsoportot szilárd egységgé tömörítse, tekintet nélkül a többi emberekre. De a bölcselet tendenciája mindig az egész emberiség egységesítése, ez pedig a zsarnoknak ellenére van. Az »intellektuelek« gyűlölete a mindenkori zsarnokok legbiztosabb ismertetőjele.”¹

Fenséges Asszonyom sokféleképp átérezte már e mondatok igazságát, gyermekként űzték el Prágából, szinte földönfutóvá lett családjával egyetemben, s még azt sem látni, hogy e mostani, sokfelé dúló nagy háborúskodás mi végre zajlik, s mivé terebélyesedik netán ki újra. Ami a honfitársaim, a franciák részét illeti ebben a nagy bizonytalanságban, vannak ugyan, akik fenséges királyunkat zsarnoknak nevezik, ám erre a vádra kellően meg fog felelni nem csupán Jacques-Bénigne Bossuet püspökünk történelemteológiájával, de még az igen sokfelé tájékozódó, tehetséges ifjú német is, aki Mars christianissimusként fogja láttatni őt.

Asszonyom,

Fenséged legalázatosabb és legengedelmesebb szolgája:

René des Cartes (alias: Gabriel des Vins)

¹ Ervin Gábor: *Kultúra és emberiség*, Budapest, Jelenkor, 1943, 82–84.

DESCARTES ÉS A TESTI SZERETET



A filozófiatörténeti köztudat Descartes-ot nem a szeretet filozófusaként tartja számon. Mégis, ha elolvassuk utolsó művét, *A lélek szenvedélyeit*, s ha beleolvassunk a nagyjából ugyanabban az időben, elsősorban is a Chanut-nek, illetve Erzsébet hercegnőnek írott leveleibe, könnyen lehet, hogy hatalmába kerít bennünket az a különös érzés, mintha itt egy másik Descartes képe bontakoznék ki előttünk, nem azé a filozófusé, akit olyan, újra és újra tárgyalt problémák jellemeznek, mint a test-lélek dualizmus vagy a *cogito*-érv. Ez a Descartes ugyanis a már-már kozmikus dimenziókat öltő szeretet teoretikusa.

Ez a másik Descartes, a levelek Descartes-ja, kétféle szeretetről beszél: testi és értelmi szeretetről. E tekintetben a legeggyértelműbben a Chanut-nek, 1647. február 1-én írt levél fogalmaz. „Hogy az első kérdésre válaszoljak, meg kell különböztetnem a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől.”¹ Ezt követően az értelmi szeretetet ahhoz hasonlóan írja le, ahogyan *A lélek szenvedélyeiben* az általában vett szeretetről ír. „[A]mikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs –, önmagához illőnek ítél, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik.”

Ez a szeretet elvileg fennállhatna a test nélkül is, jóllehet *pour l'ordinaire* ez az eset nem következik be. Ennek okát érdemes volna külön is megvizsgálni, ám erre a mostani keretek között nem kerülhet sor. Az értelmi szeretet meghatározása után Descartes a szenvedélyről *A filozófia alapelveiben* adott definícióra emlékeztet bennünket, majd az *amour sensuelle ou sensitive*-ot a következő meghatározással vezeti be. „[O]ly zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben, és amely előkészít arra a világosabb gondolatra, ami az észbeli szeretet.”²

Figyeljünk föl rá, hogy noha ez az érzéki szeretet a lélekben jön létre s hozzá is tartozik, mégis, van egy sajátos, testi kísérfjelensége: „[A] szeretetben valami-

¹ Descartes: *Test és lélek*, 224.

² Uo., 225.

féle meleget érzünk a szív körül, s a vér föltolulását a tüdőben, mely előidézi, hogy még a karunkat is széttárjuk, mintegy átkarolandó valamit, s ez teszi a lelket hajlamossá arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a megjelenő tárgyhoz.”

Vagyis egy sajátos parallelitás körvonalai bontakoznak ki előttünk: a kétfajta szeretet általában együtt jelenik meg.³ A léleknek azonban annyiban megmarad valamiféle önállósága, hogy képes létrehozni a csak őhozzá tartozó, érzéki aspektus nélküli, értelmi szeretetet, illetve, hogy lehetséges nem csatlakoznia a test érzéki szeretetéhez.

Ám bármit is gondolunk a descartes-i parallelizmusról s hatáiról, a szeretet és a melegség összekapcsolása első pillantásra meglehetősen furcsának tűnik. Mégsem nehéz azonban olyan szövegrészeket találni Descartes-nál, amelyek egyrészt a melegség létfontosságú funkcióiról tanúskodnak, másrészt arról, hogy a szeretettel való kapcsolata egyáltalán nem esetleges ötlet. Az első ilyen szövegrész egy ifjúkori töredék.

Az érzékek által felfogható dolgok alkalmas eszközök arra, hogy fölfogjuk az olümposzi dolgokat. [...] a meleg a szeretetet jelenti, a pillanatnyi aktivitás a teremtést. [...] több nedves dolog van, mint száraz, mert ha nem így volna, akkor az aktív elemek túl gyorsan diadalmaskodtak volna, s a világ nem maradt volna fenn sokáig.⁴

Szembeötlő módon kapcsolódnak egymáshoz az érett Descartes filozófiájának jól ismert elemei e töredék „szemiotikájában”: a fény és a megismerés, a pillanatszerű cselekvés és a teremtés. Ennek fényében a melegség és a szeretet összekapcsolása sem lehet tét nélküli játszadozás: azt sugallja, hogy nagyon is komolyan kell vennünk a szeretet testi aspektusát. Ha nem tartanánk attól, hogy túlzottan erőszakos interpretációt alkalmazunk, akár már azt is mondhatnánk, hogy e kapcsolat a szeretet funkciójának metafizikaivá alakulásáról tanúskodik, olyan átalakulásról, amely még nyilvánvalóbban van jelen egy másik, ugyanebből a korszakból származó töredékben: „Egyetlen aktív erő van a dolgokban: szeretet, felebaráti szeretet, harmónia.”⁵

³ Ez a parallelizmus attól sajátos, hogy – mintegy a *potentia ordinata* és a *potentia absoluta* viszonyával analóg módon – teljes is, de nem is. Egyrészt szinte spinozai módon teljes, azaz már-már azonosság. A lélek önállóságának fenntartása viszont *metafizikailag* a lélek magasabbrendűségének állítását jelenti, épp oly „határfogalom”, mint amennyire határfogalom az Istennek tulajdonított *potentia absoluta*, amelynek természetesen komoly teológiai-metafizikai jelentősége van még akkor is, ha Isten ténylegesen sohasem törné meg az *ordinata* rendjét. *Pszichológiailag* pedig annyit jelent a lélek önállósága, hogy felügyelőként kell vigyáznia, hogy a szeretet ne ragadjon túlzásokra bennünket. Érdemes felfigyelnünk a lélek kognitív értelemben vett „felügyelői” szerepével való rokonságra (lásd később).

⁴ AT 10, 218. Saját fordításom.

⁵ Uo., saját fordításom.

Természetesen semmiképp se merném azt állítani, hogy e két töredék, a szó szigorú értelmében, bármit is *bizonyít*. Pusztán illusztrációul szolgálnak azokhoz a *kissé* kevésbé enigmatikus gondolatokhoz, amelyek a descartes-i gondolkodás alakulásának későbbi szakaszában kerülnek a felszínre. Mielőtt azonban a szeretetnek a melegséggel való kapcsolatát közelebbről is megvizsgálánk, érdemes visszatérnünk a bevezetőben föl idézett levél meghatározásához, s kiindulópontul arra a kérdésre keresni választ, hogy mi a viszony a szeretet két fajtája között, amelyeket Descartes a levélben értelminek, illetve érzékinek vagy testinek nevez. Az első fajta szeretet az a gondolat – lehet akár zavaros is –, amelynek révén úgy tekintjük önmagunkat, mint ami egy egésztest alkot a szeretett – azaz megfelelőnek látott – tárggyal, miközben a szeretet másik fajtája az a melegség, amely arra ösztönzi az életszellemeket, hogy a szokottnál nagyobb tömegben áramoljanak a szívből az agyba, onnan pedig a két karunkba, előidézvén az átölelés mozdulatát. Descartes azt írja Chanut-nak, hogy e kétfajta szeretet „rendszerint együtt jelenik meg”, azaz „amíg [...] lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez, ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik [...]”.⁶ Kétségtelen, hogy e megfogalmazás döntő kérdéseket hagy homályban: melyek azok az esetek, amelyekben a két szeretet *nem* jár együtt? Mitől függ, hogy együtt vannak jelen vagy elkülönülten? Alapvetően egyetértek Denis Kambouchnerrel, aki a következő, igen fontos megállapítást teszi.

Valójában azonban nem szabad, hogy a szeretet e két formáját a szükséges mértéken felül elkülönítsük. [...] azt kell majd mondanunk a lélekről, hogy „ebben az életben” sohasem szeret teljesen egyedül. Azzal a testtel együtt szeret, amellyel összekapcsolódott, vagy másként, csak annyiban érzi a legnagyobb hatású szeretetet, amennyiben egyesítve van a testtel és amennyiben érzékeli bizonyos, benne végbemenő mozgások hatásait. [...] a szeretet a maga legáltalánosabb pszichológiai realitásában olyan szenvedély vagy affekció, amelyet az eszes lélek *mint* eszes kell, hogy felügyeljen, biztosítva, hogy ne legyen túlzó vagy rosszul megalapozott.⁷

A magam részéről különösen fontosnak tartom hangsúlyozni az eszes léleknek ezt a felügyelői szerepkörét, amely általánosabb értelemben azt is lehetővé teszi, hogy a test tökéletesen illeszkedjék minden adott és adandó szituációhoz, még a legváratlanabbakhoz is. Ezt a felügyelői szerepet az eszes lélek nem csak az affektusélet vonatkozásában játssza. Ugyanez a szerep jelenik meg a módszerről

⁶ Descartes: *Test és lélek*, 225.

⁷ Denis Kambouchner: A szeretet fogalma Descartes-nál, in *Világosság*, XLVII. évf., 2006/11–12, 91–101, az idézet helye: 99–100. (Kambouchner írása megtalálható a Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély* című kötetben is, 77–94).

szóló értekezés ötödik részének ama nevezetes elgondolásában, mely szerint az ész mint „egyetemes eszköz” (*instrument universel*) alkotja a fő különbséget az állat-gépezetek s az „igazi ember” között: az állatok csak azoknak a feladatoknak kivitelezésére alkalmasak, amelyekre beprogramozták őket, az ember viszont – az eszes lélek segítségével – minden helyzetben föltalálja magát.

Mégis, noha kétségkívül helytelen volna *túlságosan* elkülöníteni egymástól a szeretet két formáját, épp oly vitatható volna az az interpretáció, amely tagadni próbálná, hogy van a szeretetnek másfajta, a pszichológiától eltérő realitása is. *Metafizikai realitás*nak fogom nevezni azt a realitást, amely az Isten iránti – természetesen: értelmi – szeretetben fejeződik ki, valamiképpen persze a testi szeretet közvetítésével, ám épp annyira ellentétben is a póre testiséggel. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* harmadik részének zárata az a hely, ahol feltűnik az elkülönülés, s az is nyilvánvaló, hogy az ott emlegetett szeretet létrejötté a testiség habituális nyomásával szembeszegülő gondolatmenet, sőt úgyszólván terápia eredménye.

De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersem más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam.⁸

A testiségből fakadó habituális nyomásnak és az Istenre irányuló, tisztán értelmi szeretetnek az ellentéte világosan látható abban a Horatius-verssorban is, amelynek egy részletét idézi a Chanut-höz írt, 1647. február 1-i levél. „Mivel lelkünk természete hasonlatos az övéhez [ti. Istenéhez], sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aerae*.”⁹

A *Szatírák* második könyvéből származó, teljesebb idézet a következő:

Sőt, ha a testünk tegnapi véték
súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti,
isteni részünket leszegezve a földre.¹⁰

⁸ Descartes: *Elmélkedések*, 65, AT 7, 52.

⁹ Descartes: *Test és lélek*, 229.

¹⁰ Urbán Eszter fordítása. „Quin corpus onustum / hesternis vitiis animum quoque praegravatum, / atque adfigit humo divinae particulam aerae.” *Mutatis mutandis* a horatiusi sorok egy a descartes-ihoz hasonló programról árulkodnak.

Ámde az ellenkező irányba ható elkülönítés talán még érdekesebb eredményt hozhat, hiszen benne éppenséggel a melegség játssza a döntő szerepet. A testi szeretet első jeleként tekinthetjük a szeretetnek azt az esetét, amikor nincs előttünk olyan tárgy, amely megérdemelné, hogy szeretetre gyűljünk iránta.

[M]ég az is előfordul néha, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése, anélkül, hogy akaratunk bárminek a szeretetére is késztetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet méltónak találnánk rá.¹¹

Nem nehéz figyelni a descartes-i korpuszon belül olyan példákra, amelyek ehhez a szeretetfajtához tartoznak. Ilyen például a nőekkel erőszakoskodó férfin vagy a szeretőt tartó *homme d'honneur*-ön uralkodó szenvedély zavarba ejtő esete. Zavarba ejtők ezek az esetek, mert hiszen Descartes mindkét szenvedélyt szeretetként azonosítja, még ha ezt csak annyiban teszi is, hogy úgy véli, mindkét szenvedély *részesedik* a szeretetből.¹²

Mert például bár nagyon különbözik egymástól az a szenvedély, melyet egy törtető érez a dicsőség, egy zsugori a pénz, egy részegeskedő a bor, egy brutális ember az általa megerőszkolni akart nő, egy becsületes ember a barátja vagy a szeretője, és egy jó apa a gyermekei iránt, mégis hasonlóak abban, hogy részesednek a szeretetből.¹³

Meglehetősen körmönfont okoskodásra volna szükség ahhoz, hogy úgy tüntessük fel ezeket az eseteket, hogy bennük a „szeretett” „dolog” *érdeme* lobbantotta lánggra a „szerető” szenvedélyét – bármit jelentsen is ez közelebből. Ezekhez talán hozzátehetjük még magának az *homme d'honneur* Descartes-nak a szenvedélyét, amelyet Hélène nevű szolgálója iránt érzett Francine lányuk fogantatásakor. A szeretet ezekben a példákban nyilvánvalóan nem vezethető vissza a szeretett dolog érdemére. Annak az oka, hogy még ilyen körülmények között is szeretetre gyűlünk, inkább egy ősképszerű modell nem feltétlenül tudatos, a hobbesi értelemben vett vitális mozgásokban megnyilvánuló hatásában keresendő. A Chanut-höz 1647. június 6-án írott levelében Descartes válaszol Chanut kérdésére, „hogymely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket”.¹⁴ S noha filozófiájának egyik alappillére az a meggyőződés, hogy az elme vagy a lélek *notior quam corpus*, azaz könnyebben ismerszik meg, mint a test, Descartes

¹¹ Descartes: *Test és lélek*, 225.

¹² Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 82 §.

¹³ Uo. 132 §, 84; AT 11, 389.

¹⁴ Descartes: *Test és lélek*, 252.

itt mégis elhárítja magától a kérdésnek azt a megközelítését, hogy a szeretet keletkezésének az elmében rejlő okait tárja fel. „[Az az ok], amely csak a szellemben van, annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni.”

Ami viszont a testi okot illeti, mindenekelőtt – a tőle megszokott módon – azokról az agybeli gyűrődésekről (*plis*) beszél, amelyeket az életszellemeknek a külső tárgyak által kiváltott mozgása hozott létre. Illusztrációként elmondja nevezetes történetét arról, hogy gyerekkorában szeretett egy vele egyidős, kicsit kancsalító lányt.

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, mikor kancsalokat láttam, úgy éreztem, könnyebben tudnám szeretni őket, mint másokat, pusztán eme hibájuk miatt; mindazonáltal nem tudtam, hogy ez e régi élmény miatt volt.¹⁵

Ám mégsem gondolom, hogy ez volna a végső, ösképszerű gyökere annak, hogy megjelenik bennünk a szeretet szenvedélye. A testi szeretet megjelenésének ösképszerű oka az a különleges *hőérzékelés*, amely a lélekben azokban az első pillanatokban jelent meg, amikor behelyeződött a testbe. Descartes a következőképp beszéli el ezt az eseményt *A lélek szenvedélyeiben*.

[A]zok az első szenvedélyek, amelyeket lelkünk akkor élt át, amikor elkezdett a testünkkel összekapcsolódni, csakis olyanok lehettek, hogy néha a vér, vagy egyéb nedv, amely a szívbe bekerült, a szokottnál megfelelőbb táplálék volt ahhoz, hogy fenntartsa benne a hőt, amely az élet alapelve: és ez ahhoz vezetett, hogy a lélek akaratlagosan magához csatolta ezt a táplálékot, azaz megszerette.¹⁶

Nem lehet túlhangsúlyozni e passzus jelentőségét. Hiszen más forrásból már jól ismerjük azt a descartes-i teóriát, amely alapvető funkciót tulajdonít a hőnek mind az élet létrejöttében, mind pedig fennmaradásában. Ez az elmélet bizonyos pontokon csaknem mitologikus. Ami az embrionális élet keletkezését illeti, annak viszonylag részletes leírása megtalálható a *Déscription du corps humain* exkurzusában.

¹⁵ Uo., 253.

¹⁶ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 100.

Nem adok semmilyen határozott leírást a mag részecskéinek alakját és elrendeződését illetően. Elegendő azt mondani, hogy elképzelhető, hogy a növények magvai – mivel kemények és szilárdak – oly meghatározott módon rendeződnek és helyezkednek el, hogy nem változhatnak meg anélkül, hogy az ne tenné őket használhatatlanná; azt is hozzá kell azonban tenni, hogy másként áll a dolog az állati mag esetében, melynek részecskéi igen folyósak, s amely a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, és pedig úgy, hogy részecskéik egyike-másika fölveszi a tűzrészecskék heves mozgását, kitágul, nyomás alá helyezi a többi, s ezen a módon apránként oly módon rendezi el őket, hogy az alkalmas legyen a testrészek kialakítására.¹⁷

Ennél is ismertebb azonban az élet fennmaradásának, vagyis az ezt biztosító vérkeringésnek a karteziánus elmélete. Ebben az elméletben épp a szív körüli hőnek, mint az egész keringés fő mozgatójának elgondolása szolgáltatta a Harvey-követők ellenvetéseinek céltábláját, akik a szívet pumpaként értelmezték. Az *Értekezés a módszerről* ötödik része a következőképp foglalja össze az elméletet.

Csak annyit tettem fel, hogy [Isten] meggyújtotta szívében egyikét azoknak a fény nélküli tüzeknek, amelyeket már előbb megmagyaráztam, s amelyet olyannak képzeltem, mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszáradt, vagy amely az újbort erjeszti, ha seprőjén hagyják forrni. [...] [A] szívben mindig nagyobb a hő, mint a test bármely más részében; s [...] ez a hő okozza, hogy ha egy vércsepp a szív üregeibe kerül, csakhamar felfúvódik és kitágul, mint általában minden folyadék, ha igen meleg edénybe csepegtetik. [...] [E]z a mozgás [...] épp oly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezkedéséből, [...] a hóból, [...] a vér természetéből [...], mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából.¹⁸

Ha meggondoljuk, hogy ez az itt kifejtett elmélet – távol attól, hogy matematikai szükségszerűséggel épüljön fel – nyilvánvalóan hamis, érdemes elgondolkodnunk azon, hogy vajon nem az rejlik-e az elmélet háttérében, hogy Descartes nem tudományos, hanem inkább metafizikai okokból ragaszkodott a hő alapvető szerepéhez. A válasz e kérdésre szinte már magától adódik, amint fölidézzük, hogy Descartes számára a hő nem csupán az élet legelső, öntudatlan pillanatában van jelen, s persze nem is csak a legfontosabb vitális mozgásban, a vérkeringés-

¹⁷ AT 11, 253. Saját fordításom.

¹⁸ Descartes: *Értekezés*, 57, AT VI, 46.

ben, hanem még abban az Isten iránti, természetes, *értelmi* szeretetben is, amely az 1647. február 1-i Chanut-levél legfontosabb tárgya.

[J]óllehet nem tudunk elképzelni semmi olyat Istenben, ami szeretetünk tárgya lenne, el tudjuk képzelni magát a szeretetünket, amely nem más, mint hogy egyesülni akarunk valamely tárggyal [...]; ennek az egyesülésnek már a puszta gondolata is elegendő, hogy meleget gerjessen a szív körül, s hogy előidézzen egy igen heves szenvedélyt.¹⁹

E gondolatmenet tanulsága igen összetett. Legelőször is, Kambouchner véleménye megerősítést nyert: a lélek ebben az életben „sohasem szeret teljesen egyedül”, még akkor sem, amikor szeretetének tárgya maga az Isten. De másfelől rákényszerülünk arra, hogy újragondoljuk a melegség szerepét a szeretet–melegség viszonyon belül. A melegség nem tekinthető pusztán valami másodlagos kiegészítőnek: a korai töredéknek az a kifejezése, hogy a szeretet „jele” a melegség, a kései írások fényében egy alapvető funkció kezdeti, tapogatózó megnevezésévé válik. Ezt az alapvető funkciót úgy írhatnánk le, mint annak a princípiumnak megjelenítését – *megtestesítését* – az ésszel nem rendelkező létezők birodalmában, amelyet az eszes lelkek világában a szeretet jelenít meg. Az „igazi ember” születése – vagyis a test és lélek egységének kialakulása²⁰ – értelmezhető egyrészt a szeretet ősképszerű ébredéseként az embrionális életben, de másrészt annak az akaratlagos tevékenységnek – vagy mint Hobbesnál: „mozgásnak” – a születéseként is, amely a tisztán hő által irányított folyamatok helyébe lép, s ezzel a világnak teljesen új formát ad. Minden, ami az életnek az eszes lélek előtti szférájában van, a hő révén irányítatik, míg ezzel szemben az ész tevékenysége a tulajdonképpen értelemben vett, azaz észszerű, értelmi szeretet hatókörébe tartozik. De mi, vagy ki irányítja az eseményeket a valóság mindkét részt átfogó teljességében? Mi, vagy ki az, aki a jó felé irányítja s ebben az értelemben *perfektuálja* a világot? Vajon a puszta természet valósul meg a világegyetem folyamataiban, mely mentes minden értéktől? Vagy a valóság már mindig is értékkel telített, bármifajta „pusztán” természeti folyamatot – logikai értelemben – *megelőzően*? Mi az alapja a testi szeretet univerzalizálásának a maga alapvető kettősségében, az értelmi szeretet kiegészítőjeként egyfelől, s mintegy *personaként*, a képviselő értelmében vett „jeleként” annak a szeretetnek, amely kényszerűen hiányzik a tisztán testi világból? A válasz e kérdésekre egyáltalán nem triviális. Ha nem tévedek, Denis Kambouchner megfogalmazott egy hasonló kérdést s adott is rá egyfajta választ, ami igencsak elgondolkodtató.

¹⁹ 1647. február 1., Descartes: *Test és lélek*, 231.

²⁰ Vö. az *Értekezés* ötödik részének zárlatával!

[...] a lényeg a következő: a „szeretet” terminusa Descartes-nál pozitív értelemben a létező legáltalánosabb viszony. [...] *a priori* valamennyi dolog, amely megkülönböztető módon az én empirikus vagy mentális univerzumomban helyezkedik el, a szeretet lehetséges tárgyát alkotja, s csupán csak annyiban, hogy ezt az univerzumot enyémként ismerem fel [...].²¹

Ezt a megoldást „egológiai megalapozásnak” fogom nevezni. Lényege úgy foglалható össze, hogy van egy bizonyos eredeti és kölcsönös összetartozás az *ego* és univerzuma – illetve az *egók* és univerzumaik – között, ahol is az *én* partikuláris univerzumom – az *én* partikuláris szeretetem lehetséges tárgyai – meghatározottságát, kohézióját egyedül tőlem mint *egótól* kapja. Ez egy kétségkívül ígéretes megoldás, s jómagam mint egy partikuláris *ego* semmi nehézséget nem látok, ami megakadályozná elfogadását. Egyetértek vele annyiban, amennyiben egy eredeti szolidaritást tételez az én s univerzumának valamennyi tárgya között, amelyből a *szenvedély* tulajdonképpen *szenvedés*-jellegét alkotó módon *történik meg* a ténylegesen szeretett dolgok kiválasztása: „Nemcsak az bizonyos persze, hogy nem szeretek minden dolgot, amellyel kapcsolatban állok, hanem az is, hogy egyeseket jobban szeretek másoknál. S természetesen épp e preferencia vonatkozásában jellemeztetik majd a szeretet szenvedélyként.”²²

Ám szerintem több okból sem lehet az eredeti szolidaritást egyszerűen az én mentális aktusára hagyni. Hiszen például Descartes-nak *A lélek szenvedélyei*-beli gyűlölet-elemzése nagyon világosan kimondja azt a végső megalapozást, amely Descartes számára láthatóan többet nyom a latban, mint a Kambouchner által vázolt „egológiai” típusú. Minden dolog potenciális szeretetem tárgya – mert a leggyűlöletesebben is van valamennyi jóság: ti. amennyiben létezik, s e létezés Istentől való. Ha az én felismerése konstituálná a szolidáris univerzumot, akkor teljességgel igaza volna Marionnak abban, hogy az *ego* a szeretetben sem lép ki abból a szerepből, amelybe az objektiváló-megjelenítő *cogitatio*vá válás kényszerítette. Vagyis az egológiai megalapozás Descartes-ra vonatkoztatva nem kerül el azt a nehézséget, amelyet Marion a descartes-i szeretetelemzés mélyén lát: hogy ti. hiába a szeretet beemelése a gondolatmenetbe, a karteziánus *ego* nem képes kilépni abból az önmagába zártságból, amelybe a mindent objektiváló *cogito*-szerep vállalása kényszerítette bele.

Az egész nehézség egy pontban összpontosul: nevezhetjük-e ténylegesen *alter egónak*, „másik énemnek”, azt, amit másfelől továbbra is az „objektum” módján tekintünk és

²¹ Denis Kambouchner: *A szeretet fogalma*, 97.

²² Uo.

jelenítünk meg önmagunk számára, miközben, igazából, az (*alter*) *ego* sajátlagosan a szemlélés, a megjelenítés, röviden: a *cogitatio* módján jellemezhető. [...] Úgy tűnik számomra, hogy a szeretetről szóló karteziánus tanítás teljes mértékben megerősíti azt a negatív választ, amelyet e kérdésre akkor kaptunk, amikor az alteritás szituációját az *Elmélkedések*ben vizsgáltuk.²³

Csakhogy az *ego* a metafizikában sem ölti fel teljesen megalapozó funkcióját Isten s az Isten által garantált külső dolgok elgondolása előtt, s hasonlóképp, a szeretetről szóló tanítás végső alapzata is az *Isten által létező* világegyetem jó-sága. Véleményem szerint tehát a szeretet alapzata nem az *egó*ban lelhető föl, mint ahogyan a metafizikai bizonyosság alapzata sem fedezhető föl a pusztá *ego cogitó*ban. Ám bizonyosan nem kell az *Epistola ad Voetium* hetedik fejezetének *caritas*-fogalma megjelenéséig várni, hogy az *ego* másokat átfogó értelemben szerethessen. Vagyis Marion egyáltalán nem győzött meg róla, hogy Descartes számára a „szent barátságként” értelmezett, az Újszövetség istene által bevezetett felebaráti szeretet – amint az a Voetiushoz írt levél hetedik fejezetében körvonalazódik – egyáltalán szóba jöhetne az egyetemes szeretet alapzataként. Ezt a megoldást javasolja a következő részletben.

Az *ego* pontosan annyiban szereti a másikat, amennyiben, egymást követően, először fölhangy azzal, hogy megjelenítse a másikat, aztán szeretetre gyúl a felfoghatatlan (Isten) iránt, végül pedig visszatér a másikhöz, mint akit a felfoghatatlan szeret. Így a felebaráti szeretetnek meglesz az a funkciója, hogy az *ego* számára lehetővé teszi a *cogitatio* onto-teológiájának meghaladását, hogy végül eljusson a másikhöz, mint olyanhoz.²⁴

Miután az eddigiekben az egyetemes szeretetet a kettős értelemben vett testi szeretetként értelmeztük, számomra semmiképp sem tűnik követendőnek Marion példája, aki a felebaráti szeretet istenét hívja segítségül. Ez az isten ugyanis csak az embereknek tenné lehetővé, hogy részesüljenek a szeretet egyetemességében, noha a descartes-i szeretet egyetemessége ennél sokkal tágabb. Erről a tágabb értelmű egyetemességről, különös módon, a Chanut-höz írott, 1647. június 6-i levélnek azok a gondolatmenetei adnak tanúbizonyságot, amelyek *filozófiai* módon értelmezik az ember kitüntettségének biblikus gesztusát. Descartes itt mindekelőtt leszögezi, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is”.²⁵ Ámde rögtön ezután hozzáteszi, hogy ez a célokság semmi módon nem

²³ L'Ego altère-t-il autrui?, in J.-L. Marion: *Questions cartésiennes*, 1–2., Paris, PUF, 1991, 215. Saját fordításom.

²⁴ Marion: *Questions cartésiennes*, 219.

²⁵ Descartes: *Test és lélek*, 251.

helyeződik át az emberbe, vagyis az ember semmiféle kitüntetettségre sem tehet szert pusztán azon az alapon, hogy valamiféle közbülső célok volna a világegyetem közepén. „Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek.”

Sem az Ó-, sem az Újszövetség nem értelmezhető az ember kiváltságos helyzete melletti tanúságtétellként:

[I]gaz ugyan, hogy a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...].

Ám ami az Újszövetséget illeti, Descartes számára egyáltalán nem magától értetődő, hogy „a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért” azt jelentené, hogy „nem tehetett végtelen sok más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménnyel”.

Ez és a hasonló megfogalmazások kézenfekvővé teszik azt az elgondolást, hogy Descartes számára az ember kitüntetettsége – amely azért az ő számára az ember eszes lélekkel történő felruházásának értelmében mégiscsak kétségbevonhatatlan tény – még akkor sem tekinthető az „igazi ember” s a nem emberi élőlények közötti alapvető törést kielégítően bizonyító érveknek, ha az a jótétemény, amelyet az ember számára az intellektuális természet jelent – amint ez kétségbevonhatatlannak látszik – speciálisan emberi jótétemény. Mert hogyan is zárhatnánk ki, hogy más teremtmények más, rájuk szabott jótéteményekkel rendelkezzenek?

Vagyis nincs egy olyan cezúra az ésszel felruházott s az ésszel nem rendelkező létezők közt (hangsúlyozni szeretném, hogy ez annyit is jelent, hogy e létezők nem *megfosztva* vannak az észről, hanem egyszerűen nincs nekik), mint amelyet a karteziánus dualizmus nevezetes dogmája sugall. Descartes kiindulópontja inkább az, hogy létezik az igen nagy jótétemények *folyamatos* láncolata, amelynek tagjaként minden teremtetett létező kap valamilyen jótéteményt, és pedig abban a mértékben, amennyiben kifejez valamit a realitásból, avagy tökéletességéből (a perfekció spinozai értelmében). Ugyanezt a vélekedést fejezi ki Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésben.

Descartes: [...] Mert mindenki által elfogadott és igaz az az axióma, mely szerint *az okozat hasonló az okhoz*. Márpedig Isten az én okom, én az ő okozata vagyok, tehát hozzá hasonló.

[...]

Burman: Ámde így a kő stb. is rendelkezni fog istenképiséggel.

Descartes: Bizony, ezek is Isten képre és hasonlatosságára teremtettek, csak hogy e hasonlóság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros. Én azonban, aki többet kaptam Isten teremtéséből, inkább rendelkezem képével is.²⁶

Vagyis kibontakozik előttünk az Isten és a világegyetem viszonyára vonatkozó átfogó descartes-i koncepció, amely egyrészt az ismeret-metafizikában az istenképiség folytonos láncolatának tézisért jelenti, másrészt a szeretet-metafizikában egy hasonló folytonos láncolatot implikál, a minden teremtett létezőnek juttatott igen nagy jótétemények folytonos láncolatát. S ehhez még hozzá kell tennünk azt is, hogy Descartes nem annyira az Újszövetség vizsgálata révén jutott el ehhez a gondolathoz, hanem sokkal inkább „a világ nagy könyvének” tanulmányozása révén. A filozófiai istenismeret Descartes számára elegendő alapotnak bizonyul, az evangéliumi megalapozás ehhez képest másodlagos. A sokféle látszat ellenére nem állhatott messze attól a Spinozától, aki tudja magáról:

[H]ogy ha egyszer szert tettem egy megbízható bizonyításra, nem juthatok többé olyan gondolatokra, hogy valaha is kételkedjem abban a bizonyításban; azért teljesen megnyugsom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem pedig, hogy a *Szentírás*, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezhetik az igazsággal [...].²⁷

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Descartes számára a hő, a melegség az élet minden területén jelen van. Kettős értelemben is a szeretet „jele”. Egyrészt az értelmi szeretetet mindig kíséri a melegség, másrészt az ésszel nem rendelkező létezőket a meleg mozgatja és vezeti – egészen addig a pontig, ahol meg nem jelenik a szeretet s az eszes lélek. Az embrionális lét az a köztes szféra, amely döntő jelentőségű mindkét oldal szempontjából.

A világegyetem valamennyi létezője Isten képre és hasonlatosságára teremtett, ami annyit jelent, hogy valamennyi létező részesül az „igen nagy jótéteményekben”, ki-ki saját természetének megfelelően. Vagyis nehezen hárítható el a következtetés, hogy a descartes-i univerzumot teljességgel áthatja a szeretet.

²⁶ Descartes: *Elmélkedések*, 64, AT 5, 156.

²⁷ 21. levél, Blyenbergh-hez 1665. január 28-án, in Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. Szalai Judit, Budapest, Osiris, 2002, 42–43.

A melegségtől kísért értelmi szeretet az, ami az emberi világot irányítja, míg a melegség maga az ész alatti világ folyamatainak irányítója. S még az Isten–ember–természet viszony is felfogható mintegy a szeretet teremtő emanációjaként, amelynek során az isteni természet minden irányban kiárad, s mindenfelé visszaverődik. Talán ez a megsokszorozódó-egymásbagyűrődő (*multiplié*) szeretetáradás alkothatta volna annak az újonnan kidolgozott metafizikának a fundamentumát, amelyet Descartes Erzsébet hercegnővel tett heidelbergi sétái alkalmával fejthetett volna ki, talán valahogy úgy, mint később előkelő hölgye vidéki kastélyában a világok sokaságáról társalkodó Fontenelle.²⁸

²⁸ Nem hiszem, hogy bármiféle hatásról lehetne beszélni, de érdekes megfigyelní, hogy Leibniz korai írásaiban a tudós társaságok felállításáról kifejezetten beszél az Istenből kisugárzó szeretet megsokszorozódásáról s az egyes lelkek általi egymásra tükrözödéséről. Lásd pl. *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät* 1671-ből, in *Akademie-Ausgabe*, 4. sorozat, vol. 1., 530–543, kül. 532.

AZ EMÓCIÓK, ÉRZELMI MEGMOZDULÁSOK INTELLEKTUALITÁSA

A lélek szenvedélyei című, csaknem posztumusz művének 147. cikkelyében Descartes bevezeti az „intellektuális emóció” avagy „a lélek belső megmozdulása” fogalmát. „[A] jó és a rossz számunkra alapvetően a belső megmozdulásoktól függ, melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben. Ebben különböznek azoktól a szenvedélyektől, melyek mindig a szellemek valamilyen mozgásától függnék.”¹

A különbség a lélek emóciói és az összes többi között abban áll tehát, hogy az előbbiek az akaratból erednek, a lélek egyedüli cselekvő tehetségéből, miközben a többi emóció a testnek a lélekre gyakorolt cselekvő behatásából fakad, voltaképp a lélek *ellenében*, ahogy Descartes-nál olvassuk. Első pillantásra e kettéágazódás jól megalapozottnak tűnik. Mélyebbre pillantva azonban több, nyugtalanító problémával találjuk szembe magunkat az intellektuális avagy belső emóció fogalma kapcsán, olyan problémákkal, melyek megnehezítik ennek az igen fontos egységnek az értelmezését Descartes szenvedélyelméletén belül.

Milyen problémákra gondolok? Kezddhetjük mindjárt az értekezés címével is, amely maga is, az első cikkelyekben adott magyarázata is meglehetősen nagy hangsúlyt helyez az affektív fenomének vizsgálatának arra a jellemzőjére, amelyet Descartes saját megközelítésmódja legfontosabb újdonságának nevez valamenyny megelőző kísérlettel szemben. Ez az újdonság szerinte a test és a lélek sajátos funkciói közötti egyértelmű és következetesen végigvitt megkülönböztetésben áll, amely megkülönböztetés végső soron majd egyfajta agonisztikus viszony konstatálásába torkollik kettejük között. Az alaptézis, mely szerint a szenvedélyeket a léleknek kell tulajdonítani, egyértelműen előfeltételezi a meggyőződést, hogy egyrészt affektív fenomének csak és kizárólag a lélekben jelenhetnek meg, s másrészt, hogy a test behatásának, *cselekvésének* okán jelennek meg a lélekben, amely nem tud mást tenni (nincs más *tehetsége*), el kell szenvednie ezt a ráhatást.

¹ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 138.

Annak megfontolását választom kiindulópontul, hogy mindazt, ami folyamatban van, vagy ami újonnan történik, a filozófusok általában elszenvedésnek nevezik annak a szubjektumnak tekintetében, amellyel történik a dolog, míg cselekvésnek annak tekintetében, amely előidézi, hogy megtörténjék. Úgyhogy bár a cselekvő és az elszenvedő gyakran igencsak különböznek, a cselekvés és az elszenvedés mégis ugyanaz a dolog, amelyet e két név a két különböző szubjektum alapján illet meg, amelyekre e dolgot vonatkoztathatjuk.²

Ebből a nagyon éles megkülönböztetésből a cselekvő és a szenvedő szerepek között mindabban, ami a testből s lélekből összetett emberi létezőben végbemegy, az következik, hogy valahányszor csak olyasvalami történik a testtel, amely történésben a lélek cselekvő szerepet játszik, a testnek szükségszerűen szenvedőnek kell lennie. Descartes azonban tudomásom szerint sehol sem beszél „a *test szenvedélyeiről*” mint affektív fenoménokról, melyek szembenállnak a lélek *affektív* „cselekvéseivel” – vagyis megmozdulásaival/emócióival, mert az akarat, amelyet a lélek cselekvésének nevez Descartes, önmagában még nem affektív fenomén, nem érzelem.

Egy másik, kétségtelenül komolyabb és fontosabb nehézség válik láthatóvá, ha vetünk egy pillantást a szenvedélyeknek a 27. cikkelyben adott nevezetes meghatározására.

Miután szemügyre vettük, hogy miben különböznek a lélek szenvedélyei valamennyi többi gondolatától, úgy tűnik számomra, általánosságban a következőképp határozhatjuk meg őket: a lélek olyan észlelései vagy érzetei (*sentimens*), vagy megmozdulásai (*émotions*), melyeket kimondottan őrá vonatkoztatunk, s melyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít fel.³

Descartes itt vezeti be az „emóció” (*émotion*) kifejezést, amelyet annak a cselekvésre késztetettségnek, mondhatni izgalmi állapotnak, aktivitásnak, kontrollálatlan dinamizmusnak megjelölésére alkalmaz, amely az „életszellemeknek” – az észlelhetetlenül kicsiny, cseppfolyósként megjelenő testeknek – sajátja, amelyek az érzékelhető testet – vagyis a sajátunkként érzékelt test részeit – arra készítetik, hogy a legkülönbözőbb módokon kezdjenek tevékenykedésbe. Az értekezés más passzusai alapján egyértelmű, hogy – kortársaihoz hasonlóan – Descartes is érzi s alkalmazza az *émotion* kifejezés eredeti „inchoatív” jelentését, vagyis hogy a szó a kimozdulásra utal valamely dolog békés, nyugalmi állapotából. S nem vé-

² 1. §, Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 68.

³ Uo., 81.

letlenül használtam a „békés” szót, hiszen a latin hagyományban az *emotio* szó eredetileg nem egy fizikai test fizikai kimozdulására utalt, hanem egy *politikai* test megmozdulásaira, vagyis alattvalók csoportjainak, testületeinek *mozgolódására, felzúdulására, a felfordulásra* magára, melynek célpontja az adott kormányzat. A mozgolódásoknak, felfordulásoknak normális esetben nincs pontos, racionális terve, s pont ezért is nehéz ellenőrzés alá vonni őket – a kormányzó csak *reagálni* tud, *válaszlépéseket* tenni, azaz kénytelen elszenvedni azt, ami a mozgolódó alattvalók sokaságában aktivitás, *cselekvés*. Nyilvánvaló, hogy Descartes tudatában volt ennek az „emóció” szóban kifejezésre jutó eredetileg politikai konnotációnak. Szenvedélyelméletének összefüggésében az alattvalók („szubjektumok”) testületét a jelentésátvitel révén az életszellemek sokasága képviseli, míg másfelől a kormányzat funkcióit a lélek tölti be. Mármint, ha a lélek *emóciójáról* a most kifejtettek értelmében mint *felfordulásról* beszélünk, akkor ezt vagy a „megmozdulás” patológikus-szenvedélyszerű értelmében kell vennünk, vagy a kormányzat önfejű kényszeres cselekvéseként, amelynek nincs igazi *cselekvési* terve, hanem csak *reagál* szenvedőlegesen, talán Néróhoz hasonlóan, de semmiképp sem egy olyan kormányzat tevékenységeként, amely átgondolt tervek szerint, észszerűen intézi az ügyeket. Márpedig kétségkívül ilyen kormányzatra gondolunk akkor, amikor az intellektus, az *értelem* aktív működésmódjáról beszélünk, az ő, az értelem *kimozdult, emotív állapotáról*, az ő – szükségképp észszerű – cselekvéséről.

Meg kell említenünk még egy harmadik nehézséget is, amely inkább az értekezés formájára, semmint tartalmára vonatkozik. Amikor Descartes *A lélek szenvedélyei* első részében bevezeti az emberi affektivitást boncolgató elemzéseinek legalapvetőbb terminusait, mint amilyen a „szenvedély”, az „emóció”, az „érzés”, az „észlelés”, akkor nem igazán készíti fel olvasóját arra, hogy később egyszer felbukkan majd az emóció olyan alapvető fajtája, amely alapjellegében radikálisan eltér a korábban bevezetett fajtájától. Akkor sem hangsúlyozza igazán ezt a másik fajtát, amikor felsorolja a szenvedélyek elsődleges okait az értekezés második részének elején.

Az eddig mondottakból megtudtuk, hogy a lélek szenvedélyeinek végső és legközelebbi oka nem egyéb, mint az a cselekvési készlet, amellyel a szellemek az agy közepén lévő kis mirigyet mozgatják. Ez azonban nem elég ahhoz, hogy meg tudjuk őket különböztetni egymástól: kutatnunk kell még forrásaikat és meg kell vizsgálnunk első okaikat. Mármint egyrészt igaz ugyan, hogy olykor az önmagát ennek vagy annak a tárgynak megragadására determináló lélek cselekvése is okozhatja őket, sőt olykor még pusztán a test vérmérséklete vagy akár az agyban véletlenül fellépő benyomások is, mint amikor szomorúnak vagy vidámnak érzi magát az ember, anélkül, hogy meg

tudná mondani, mi e szenvedély alapja. A mondottak alapján azonban úgy tűnik, hogy az összes szenvedélyt kiválthatják az érzékeket mozgató tárgyak is, s hogy rendszerint ezek a tárgyak az alapvető okaik; ebből pedig az következik, hogy a szenvedélyeink megtalálásához elegendő, ha szemügyre vesszük e tárgyak valamennyi hatását.⁴

E tekintetben, érdekes módon, Spinoza hű karteziánusnak bizonyul, hiszen ő is követi ezt a nem annyira követésre méltó példát: ő is elmulasztja bevezetni az aktív affektus fogalmát az *Etika* harmadik részének, vagyis a spinozai affektuselmélet kifejtésének a kezdetén. Ha már akkor bevezette volna az aktív affektusok csoportját – ahelyett, hogy hagyta volna olvasóját csupán csak a harmadik rész legutolsó tételében konfrontálódni velük –, akkor nem adott volna ennyi lehetőséget gondolkodásának egyértelműen nietzscheánus értelmezése számára.

Negyedik nehézségként, bár ez egyáltalán nem tűnik megoldhatatlannak, azért hadd említsem meg azt a túlzottnak tűnő magabiztosságot, amellyel a második részt záró 148. cikkely fogalmaz.

Mármost mivel e belső megmozdulások érintenek bennünket a legközelebbről, s következőképpen sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összetalálkozó szenvedélyeknek, melyektől különböznek, bizonyos, hogy máshonnan érkező zavaroknak, feltéve, hogy a lelkünknek mindig van mivel megelégednie a belsejében, nem áll hatalmukban, hogy ártsanak neki, hanem inkább örömének fokozására szolgálnak, mivel látja, hogy a zavarok nem bántathják őt, s így ráébred saját tökéletességére. Ahhoz pedig, hogy a lelkünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az erény pontos követésére van szüksége. Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesül, mely annyira hatékonyan boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég hatóerejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják.⁵

Az itt rejlő problémát abban a feltűnő ellentétben látom, amely ennek a cikkelynek, illetve az első rész záró cikkelyének, a 46. cikkelynek fő gondolata között észlelhető. Ez utóbbi helyen ugyanis Descartes sokkal kevésbé magabiztosan beszél a lélek tehetségéről a szenvedélyeknek mint *testi* emócióknak a mérséklésében – az elfojtásukról már nem is beszélve. Mindenképp érdemes megjegyeznünk még a harmadikként említett nehézséghez kapcsolódva, hogy a 46. cikkely

⁴ 51. §, Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 95. sk.

⁵ Uo., 139.

magasságában még nincs is szó más emócióról, mint éppen a testről – ami másfelől teljesen logikus is, ha visszagondolunk arra, amit a 27. cikkely szenvedélydefiníciójában az imént olvastunk. A lélek saját képességét illető bizonytalanság magyarázata nem más, mint hogy az emóciók elvileg épp abban a turbulens mozgásban, észszerű terv nélküli felfokozott mozgásban állnak a szívben és a szív körül, a vérben és az életszellemekben, amely mozgás előidézi, hogy az egész test igen heves megrázkódtatásokon menjen keresztül, olyanokon, amelyeket teljes joggal vethetünk össze – s kell is, hogy összevegyünk – a politikai zavargásokkal, heves megmozdulásokkal.

A szenvedélyek ugyanúgy jelenvalók maradnak a gondolkodásunk számára, ahogyan az érzékelhető tárgyak jelenvalók maradnak, mialatt az érzékszerveinkre hatnak. S ahogyan a lélek, ha erősen figyel valamilyen más dologra, képes megakadályozni, hogy meghalljon valami apró zajt vagy megérezzen valami enyhe fájdalmat, de nem képes megakadályozni ugyanezen a módon, hogy meghallja a mennydörgést vagy hogy érezze a kezét égető tüzet, ugyanúgy könnyedén fölülemelkedhet a kisebb szenvedélyeken, de már nem teheti ugyanezt a leghevesebbekkel és a legerősebbekkel, illetve csak azt követően, hogy a vér és a szellemek megmozdulásai lecsillapodtak. A legtöbb, amit az akarat tehet, amíg e megmozdulások erejük teljében vannak, hogy nem egyezik bele a következményeikbe, s visszatart olyan mozgásokat, amelyekre e megmozdulások diszponálják a testet.⁶

Azt is meglepőnek tarthatjuk, hogy a 17. cikkelyben, ahol Descartes az akaratról mint a lélek egyedüli aktív, *cselekvő* tehetségéről beszél, nem beszél egy aktív affektív fenomén lehetőségéről – ami éppenséggel akár még párhuzamos is lehetne Spinoza aktív affektusával, a természetes vonzódás (*inclination naturelle*) malebranche-i kategóriájával, vagy a világos észlelésekből kifejlesztett affektusokkal Leibniz-nél.

Mindezen nehézségek láttán azt az alapvető tézist szeretném képviselni, mely szerint a lélek intellektuális vagy belső emóciójának karteziánus fogalma nem egységes fogalom. Descartes több feladatot is igyekezett volna megoldani azáltal, hogy bevezetett valami ahhoz hasonlót, ami más gondolkodóknál explicit módon a lélek aktív affekciója, *cselekvésben*, nem pedig *szenvedésben* megalapozódó érzelme. Ezek a feladatok hol közvetlenül saját gondolatmeneteiből fakadnak, hol pedig a levelezőpartnerei által feltett kérdések kapcsán merülnek fel. Ilyen partner volt Chanut vagy Erzsébet hercegnő. Úgy vélem, Descartes *A lélek szenvedélyeit* az idő sürgető nyomása alatt fejezte be, miközben már Stockholmba, Krisz-

⁶ Uo., 91.

tina királynő udvarába készült, s ez – vagy bármely más ... – körülmény megakadályozta őt abban, hogy eredeti filozófiai tervét valóra váltsa, azt a tervet, amelyet *A filozófia alapelvei* című munkájának negyedik könyvét, s ezzel az egész művet is lezáró cikkelyekben vázolt fel. E helyett olyan művet írt, amely mondhatni a *philosophia aulica* műfajához tartozik, s olyan témákra összpontosít, mint amilyen a lélek szenvedélyei vagy a klasszikus morálfilozófia legfontosabb fogalmai, az erény és a vétek. Ami számára és megcélzott közönsége számára fontos volt, az nem annyira a rendszert lezáró s a „végleges” etikát magába foglaló értekezés volt az emberről, hanem inkább valamiféle – többféleképp is alkalmazható – kézikönyv a szenvedélyek keletkezéséről, kibontakozásáról, szimp-tómáiról és orvosszereiről. Természetesen az így keletkezett szenvedélyfilozófiai értekezés fő gondolatai részét képezték volna a lezáró nagyobb műnek, amely ezen túlmenően mások mellett még tartalmazhatta volna például a lélek *cselekvéseiről* szóló tanítást mind az érzelmek, mind általánosságban a megismerés tekintetében, ahogyan ezt Spinoza *Etikájának* gondolatmenetei példázzák. Ha elég ideje lett volna, s más, gátló körülmények sem léptek volna fel, továbbá, ha végiggondolja a felmerülő problémákat, akkor talán végül maga is a „cselekvés” kifejezést alkalmazta volna „a lélek (intellektuális) emóciója” helyett – mint tette ezt Spinoza két és fél évtizeddel később –, vagy talán az „intellektuális érzés” (*sentiment intellectuel*) kifejezést is alkalmazhatta volna, ha földézzük magunkban a *se sentir ému(e)* kifejezést, melyet Pierre Guenancia hangsúlyoz írásaiban.⁷

Ha nem tévedek, Descartes *A filozófia alapelvei* negyedik részében mondja először egy emócióról, hogy intellektuális. A 188. cikkelyben kifejti, hogy nem tudta befejezni az értekezést úgy, ahogyan tervezte, két további rész megírásával. Cserében összefoglalja azt, amit ebben a két részben írt volna, melyek az ember érzékelési és érzelmi folyamatainak elemzésére összpontosítottak volna. A 190. cikkelyben mutatja be nézeteit a jelenségek egy olyan csoportjáról, amely meglehetősen gyakran lép fel a mindennapi életben, ám amely meglehetősen zavaró egy mechanikára építő filozófus számára. A keretet ehhez az adja, hogy megemlít három különböző módot arra, ahogyan öröm léphet fel a lélekben. Az első mód egy tisztán testi folyamatra épül, ahhoz hasonlóra, amelyet Descartes talán túlzottan is kiaknáz *A lélek szenvedélyeiben*:

Mert például, amikor úgy adódik, hogy vérünk különlegesen tiszta és jól lecsillapodott, úgyhogy a szokásosnál könnyebben és erőteljesebben tágul ki a szívből, akkor mindezt megfeszíti azokat a kis idegeket, melyek ez üregek bejáratánál vannak, s egy bizonyos,

⁷ Lásd például P. Guenancia: *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998-as tanulmányait.

egészen az agyig elhatoló módon mozgatja őket, ahol arra ösztönzi lelkünket, hogy természetes örömet érezzen.⁸

Ugyanakkor vannak „más okok” is, amelyek „ugyanazt az örömrészt keltik fel a lelkünkben”. E más okok egyike elvileg szintén testi, noha gyakorlatilag ebben az esetben azok a mozgások, amelyek előidézik, hogy a vér jól szabályozott legyen, nem véletlenszerűek, s ebben az értelemben „természetesek”, hanem egy, a képzelet folyamataira jellemző szabályt követnek:

Így mikor azt gondoljuk, hogy örülünk valamilyen jónak, akkor ez örömrész elképzelése nem foglalja ugyan magában az örömet, ám mégis arra készíti az életszellemeket, hogy az agyból azokba az izmokba menjenek át, amelyekbe be vannak ágyazódva. Ezen a módon a szív nyílásai kitágulnak, aminek révén előidézi azt is, hogy ezek az idegek azon a módon mozognak, amely a természet intézkedése folytán az öröm érzését adja.⁹

Ám a legérdekesebb módozat mégiscsak a harmadik, amelyben a már jól ismert testi jellegű mozgásokat nem testi folyamatok váltják ki.

Így mikor valami újdonságról értesülünk, a lélek először is megítéli, hogy jó vagy rossz; ha jónak találja, olyan örömmel örül neki önnön magában, amely tisztán intellektuális, s olyannyira független a testi emócióktól, hogy még a sztoikusok sem tagadhatták meg a bölcsüktől, noha mentessé akarták tenni minden szenvedélytől. Ámde mihelyst ez a szellemi öröm átkerül az értelemről a képzeletbe, a képzelet arra készíti a szellemeket, hogy az agyból a szív körüli izmok felé folyjanak, ott pedig felkeltsék az idegek mozgását, miáltal felkeltődik egy másik mozgás az agyban, amely a léleknek az öröm érzését (*sentiment*) vagyis szenvedélyét nyújtja.¹⁰

Ebben a szakaszban Descartes az intellektuális emóciókat annak a módnak a magyarázatában alkalmazza, ahogyan a szenvedélyek testi jegyei megjelennek bennünk anélkül, hogy bármiféle testi érintkezés fennállna köztünk és ama partikuláris testek között, amelyek alapesetben kiváltják e szenvedélyeket. Descartes itt reflektál arra a mindennapos tapasztalatunkra, hogy amikor hallunk, olvasunk, vagy épp a színházban látunk valamit, s általánosságban: valahányszor csak olyas-

⁸ AT IX/II, 311, Descartes: *A filozófia alapelvei*, 118. sk. A fordítást módosítottam.

⁹ Uo., 119.

¹⁰ Uo.

mivel találkozunk, ami túlmegy a pusztán fizikainak a szféráján, aminek reprezentatív karaktere, jelentése, értelme van, akkor mindezek a dolgok és események képesek felkelteni bennünk ugyanazokat a szenvedélyeket, de legalábbis hasonlókat azokhoz, amelyeket a fizikailag-aktuálisan megélt tapasztalat hoz létre bennünk olyan események közegeiben, melyek hasonlótanak azokhoz, melyekről olvastunk, hallottunk, láttunk egy darabot a színházban, stb. Descartes úgy vélekedik, ez kifejezetten az eszes lélek tevékenysége révén magyarázható, amely legelőször elválasztja a megjelenített értelmet fizikai hordozójától, hogy azután befolyása alá vonja testi mechanizmusainkat, mintha csak a szokásos és egyszerű fizikai oksági mechanizmus játszódna le bennünk. Hogy a két út hasonlóságát s mégis eltérő jellegét érzékeltessük, elegendő, ha csak azt felidézzük magunkban, hogy teljességgel lehetséges szeretnünk egy színészt vagy színésznőt a darab cselekménye alapján, miközben a valóságos életben a maga fizikai realitásában találkozással vele egyáltalán semmi szeretetreméltót sem találunk benne, vagy megfordítva. Ugyanakkor fontos hozzátenni s aláhúzni, hogy ezek az „intellektuális” élmények nem korlátozódnak az élet kivételes alkalmaira. A valóságos, mindennapi életben elmesélt történetek elmebeli „dekódolása” során is ugyanaz a folyamat megy végbe, mint amely egy színpadi darabnak, *mint* színpadi darabnak a megértését lehetővé teszi, elkülönítve azt a hasonló szituációktól a való életben, s a lélek működésmódja is ugyanaz, függetlenül attól, hogy a cselekmény a színházban játszódik-e le vagy – mint ahogyan manapság hozzá kell tennünk – egy szappanoperában, valóságshow-ban vagy akár pletykálkodás közben.

Természetesen az intellektuális emóciónak ez a típusa valamennyi lehetséges szenvedélyre kiterjed, legalábbis nem látok okot arra, hogy bármelyiket is kizárjuk e lehetőségből. Ezért cserébe viszont azt kell mondanunk, hogy semmilyen pozitívan értékelő megkülönböztetés nem helyénvaló az ebben az értelemben vett *intellektuális* emóció s az alapesetet jelentő *szenvedélyszerű* emóciók között.

E mellett az értelmezés mellett még a Descartes által valaha használt legénigmatikusabb példa alapján is hozhatunk föl egy érvet. E példa *A lélek szenvedélyei* 147. cikkelyében található, a feleségét sirató férj áll a középpontjában. E cikkelynek először a konklúzióját idézem, amelyben Descartes pontosítja az *Alapelvek* negyedik részében adott értelmezését az intellektuális emóciókról. Descartes itt bevezeti az intellektualitás reflektív szintjét:

Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvben, vagy színpadon látjuk őket előadva, akkor ez néha a szomorúságot, néha az örömet, néha a szeretetet vagy a gyűlöletet, s általában az összes szenvedélyt felkelti bennünk, a képzeletünknek kínáló tárgyak különfélesége szerint; ám közben örömet szerez nekünk, hogy fel-

keltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális öröm, amely éppúgy születhet a szomorúságból, mint az összes többi szenvedélyből.¹¹

Az első szinten nem találtunk semmilyen specifikus pozitív értéket, amely az intellektuális emóciónak lett volna tulajdonítható, amelyek ebben a kontextusban dekódoló interfészként működnek. Ezzel szemben mostani szövegünk az intellektualitás felsőbb szintjére lép át: a reflexió önmagunkra, a képessége bennünk, melynek révén interfészként tudunk működni – ami egy bizonyos hozzánk tartozó jót jelenít meg a számunkra – olyan intellektuális örömet ébreszt bennünk, amely egyáltalán nem változhat át szomorúsággá. Ennek alapján úgy vélem, pontosan a második szintű intellektuális emócióknak ez a feltétlenül örömteli jellege szolgáltat kulcsot a feleségét sirató férj példájának megértéséhez.

[...] amikor egy férj a halott feleségét siratja, kinek feltámadása (ami olykor megesik) bosszantaná, megtörténhetik, hogy a szívét fojtogatja a szomorúság, amelyet a gyászszertartás kelt benne, és annak a személynek a hiánya, akinek a társaságához hozzászokott; az is megtörténhetik, hogy a képzeletében megjelenő szeretet vagy szánalom néhány maradványa valódi könnyeket csal a szemébe, annak ellenére, hogy eközben a lelke legmélyén titkos örömet érez, amely megmozdulásnak (*émotion*) akkora hatalma van, hogy a szomorúság és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből.¹²

Ha a szövegrész megértésének kulcsát a különböző szinteken különböző jellemzőket felmutató intellektuális emóciókban keressük, akkor azt találjuk majd, hogy a szövegünkben megjelenített férj igen összetett emocionális eseményen megy keresztül. Legelőször is érzékeli az ő saját testi folyamatos jelenében a felesége nem-jelen-létét, hiányát, ami nyilvánvaló lelki *szenvedélyt* vált ki belőle az értelem bármifajta közreműködése nélkül. Ehhez járul a gyászszertartás, mint olyan rituális aktus, amely szimbolikus aspektusát tekintve összevethető egy színházi előadással, s amely *megérteti vele*, vagyis értelmét annak az üzenetnek a dekódolására készíti, mely szerint felesége nem pusztán az egyes jelen pillanatokban nincs jelen, hanem *örökre* ment el. A szomorúságot, melyet ez a dekódolt üzenet vált ki belőle – ezt nyugodtan hívhatjuk *első szintű intellektuális emóciónak, szomorúságnak* –, kísérik szerelmének (vagyis egy öröm-szenvedély) nyomai a *még élő* felesége iránt, akit azonban a szertartáson *élettelenül* kell látnia, továbbá a *képzeleti alapú* sajnálat és szomorúság. Ugyanakkor az első szintű intellektuális szomorúságot magát is kíséri második szintű érzélem, *in-*

¹¹ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 138. sk.

¹² Uo., 138. A fordítást módosítottam.

tellektuális öröm, amelynek forrása a férj reflexiója képességére, mellyel azt az első szintű intellektuális szomorúságot érzi, amelyet a temetési szertartás és annak szimbolikus tartalma kelt benne – hisz maga az élettelen test tisztán fizikai megjelenése sosem lenne képes kommunikálni a halálhoz kapcsolódó igen összetett európai (vagy bármely más kultúrkörbeli) elgondolások lényegi alkotóelemeit.

A szeretet/szerelem mint intellektuális emóció

Ismeretes, hogy *A lélek szenvedélyei* megírását a szenvedélyekről szóló intenzív levélváltás készítette elő, melyben Descartes, Erzsébet hercegnő és Chanut, a stockholmi francia követ vett részt. A mi nézőpontunkból Chanut és az ő szeretetre/szerelemre vonatkozó kérdései érdemelnek megkülönböztetett figyelmet, mert ezek a kérdések készítették Descartes-ot nevezetesen, 1647. február 1-jén keltezett levelének megírására, melynek fő tárgya a szeretet mivolta, s két igen fontos további kérdés: „vajon a természetes fény önmagában is megtanít-e Isten szeretetére”, illetve „melyik szenvedély szertelensége vagy rossz használata ártalmasabb, a szeretetét, vagy a gyűlöletét?”.¹³ Van még egy további kérdés is, melyet Descartes az 1647. június 6-i levelében válaszolt meg: „mely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemét”.¹⁴ A mi szempontunkból most az első két kérdésre adott válasz lesz fontos, amelyet Descartes egy jelentős megkülönböztetéssel indít: „meg kell különböztetnem a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől”.¹⁵ Nézetem szerint ezek a levélbeli szövegrészek a kérdésekkel való gondolati birkózás közbülső fázisát mutatják fel: Descartes kísérletezik olyan megfogalmazásokkal, melyek részben *A filozófia alapelvei* felől érthetők meg, részben viszont már elővételezik *A lélek szenvedélyei* megfogalmazásait, noha e két réteg nem azonosítható egymással teljesen. A *Lélek szenvedélyeiben* Descartes a szeretet egységes meghatározásával kezdi ennek az elsődleges szenvedélynek a bemutatását, amely meghatározás többé-kevésbé megegyezik a levélbeli meghatározással a szenvedélyként felfogott szeretetről. „A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára.”¹⁶

¹³ Descartes: *Test és lélek*, 224.

¹⁴ Uo., 252.

¹⁵ Uo., 224.

¹⁶ 79. §, Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 105.

A *Lélek szenvedélyeiben* Descartes nem beszél a tisztán intellektuális vagy észben megalapozódó szeretetről mint az intellektuális emóciók sajátos fajtájáról. Feltételezem, ennek oka éppenséggel a levélbeli distinkció kísérleti jellege: Descartes bizonyos volt abban, hogy be kell vezetnie az intellektuális emóciók valamilyen fogalmát, de nem volt bizonyos e fogalom pontos jellemzőiben, mint ahogy abban sem, milyen viszonyt kell tételeznie az intellektuális és a képzeleti-szenvedélyszerű emóciók között. Annak első egyértelmű jele, hogy eredeti szándéka az intellektuális emóciók előtérbe helyezése volt a szenvedélyszerűek rovására, a Chanut-nek adott válasz kiindulópontja, vagyis az *intellektuális* szeretet meghatározása. További jelzés, hogy kifejezetten beszél a lélek testetlen állapotáról, amelyet a szenvedély-értekezés külön nem említ. A levélben biztosít arról, hogy „az akarataknak mindezen mozgásai, melyek a szeretetet, az örömet és a szomorúságot, valamint a vágyat alkotják, mivel észszerű gondolatok, nem pedig szenvedélyek, megtalálhatók lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste”.¹⁷

Úgy értelmezem ezt a szövegrészt, hogy „a szeretet tárgyainak”, az intellektuális szeretet esetében, a dolgok *ismeretét* tekinti, s ez a magyarázata annak, hogy arról beszél, a szerető lélek a tárgyával „nem csupán akarata révén, hanem tényleg és valóságosan is egyesült az egyesülésnek azon a módján, amely megfelel neki”,¹⁸ vagyis nem csupán „akaratlagosan”, *de volunté* kapcsolódik a szeretett tárgyhöz, mint ahogyan ez a szenvedélyszerű szeretet esetén történik. Az intellektuális szeretetnek ezek a sajátosságai egyértelműen előkészítik Descartes pozitív válaszát Chanut második kérdésére, amely annak lehetőségére kérdez rá, hogy vajon lehetséges-e természetes módon szeretni Istent: a válasz az első szinten igen, ha az *intellektuális* szeretetre gondolunk, de nem, ha a *képzeletre építő* szeretetről van szó. Ugyanakkor már a következő bekezdés legyengíti az intellektualitás erejét: azt állítja, hogy „[a]míg azonban lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez, ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik, amelyet érzéki vagy szenzitív szeretetnek nevezhetünk”.¹⁹ Természetesen nagyon is lehetséges úgy értelmezni ezt a szakaszt, hogy közben figyelmen kívül hagyjuk az „ordinairement” határozószót, aminek eredményeként azt kapjuk, hogy szigorú párhuzamosság van az intellektuális szeretet, illetve az intellektuális emóciók és az érzékiek között. Ha nem tévedek, D. Kambouchner így értelmezi a szakaszt átfogó kommentárjában. Én a magam részéről kissé bizonytalanabb vagyok, mert nagyobb hangsúlyt helyeznék az „ordinairement” kifejezésre. Descartes ugyanis két egymást kiegészítő esetet is említ, amelyekben a szigorú párhuzamosság biztosan nem működik:

¹⁷ Descartes: *Test és lélek*, 224. sk.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

[az] is előfordul néha, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése, anélkül, hogy akarattunk bárminek a szeretetére is késztetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet erre méltónak találnánk. S az ellenkező eset is előfordulhat, hogy ismerünk valamely érdemekben igen gazdag jót, amelyhez akaratlagosan csatlakozunk, ámde minden szenvedély nélkül, mivel a testben nincs hajlandóság rá.²⁰

Az is igaz persze, hogy a következő bekezdés máris szinte az „ordinairement” féle mondat megismétlésével nyit:

Ezt a két szeretetet azonban rendszerint együtt találjuk: mivel olyan kapcsolat van közöttük, hogy amikor a lélek úgy ítél, hogy valamely tárgy méltó rá, ez a szívét azonnal azokra a mozgásokra készteti, melyek a szeretet szenvedélyét gerjesztik, és amikor a szív egyéb okok hatására ilyen állapotba kerül, a lélek szeretetre méltó tulajdonságokkal ruházza fel szeretete tárgyát, amelyben máskor csupán hibákat látta.²¹

Ezen állítás második fele bizonyára jól ismert Lucretius-olvasmányainkból és Molière *Mizantrópjából*, s ezen túl teljességgel hozzá is kapcsolhatjuk az akarat elhamarkodott, s ebből fakadóan téves ítéleteiről szóló elmélethez az *Elméletek az első filozófiáról* című Descartes mű negyedik részéhez. Ám e tények hatására azért még nem szabad szem elől tévesztenünk a magyarázat hiányát azokra az imént említett esetekre, amelyekben a párhuzamosság biztosan *nem* működik.

Összegzésként szeretnék visszatérni korábban említett gondolatomhoz, mely szerint Descartes szándékában állt tovább dolgozni a „tisztán intellektuális és észben megalapozódó” emóciók különböző fajtáinak problematikáján. Példaként szeretnék bemutatni egy sémát, amely egész jól elláthatná azt a feladatot, amelyet nézetem szerint Descartes ezeknek az emócióknak tulajdonított.

Nevezzük az első szinten „ésszerűnek”, „észben megalapozódónak” azokat az emóciókat, amelyeket Descartes *A filozófia alapelvei* negyedik részében, a korábban idézett 190. cikkelyben említ: azokat az emóciókat, amelyek azáltal váltódnak ki bennünk, hogy dekódoljuk egy könyvnek, egy drámai műnek, vagy akár csak az utcán véletlenül, szórakozottan gondolatainkba merülten éppen csak meghallott beszélgetésnek az üzenetét. Még akkor is az észben megalapozódónak tekinthetjük e dekódoláson alapuló emócióinkat, ha amúgy szórakozottak voltunk, gondolatainkban máshol jártunk, „máshol járt az eszünk”. Mert hiszen mégis az eszünk volt az, ami tudattalanul munkálkodott a szimbolikus jelentéssel rendel-

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

kező fenomén kifejtésén abból, ami tisztán fizikai, vagy – a mindennapi élet nyelvén – pusztá zaj. Ezt a dekódolási folyamatot, a „spirituális”, szimbolikus üzenetnek az elválasztását fizikai hordozójától felfoghatjuk úgy, mint az „egyetemes eszközként” értelmezett ész (*Értekezés a módszerről*, 5. rész) munkájának meglehetősen szofisztikus részét: az észnek e munkája nélkül nem rendelkezünk semmilyen érzékenységgel az emberi kultúra szimbolikus dimenziója iránt, amely azon a képességünkön nyugszik, hogy tudunk beszélni az ész révén, az ésszel összekapcsoltan – ellentétben az állatokkal és az emberformájú gépezetekkel, amelyek azt, amit mi zeneként, irodalomként, festményként, stb. dekódolunk ésszel értelmező módon, pusztá fizikai jelenségeknek tekintik s helyezik el életösszefüggéseikbe. Ezen az első szinten joggal beszélhetünk szigorú párhuzamos-ságról, sőt azt is joggal állíthatjuk, hogy a természet hozta létre – ahogyan Descartes nem ritkán fogalmaz: az üzenet „észen alapuló” dekódolása nyomán érzéki emóciók jönnek létre bennünk, vagy egyszerűen szólva *szenvedélyek*.

Nevezzük másodszor „intellektuálisnak” azokat az emóciókat, amelyek tárgyai tisztán értelmünk révén jelennek meg számunkra, mint amilyen Istennek a harmadik elmélkedésben elemzett filozófiai fogalma, amelynek felbukkanását Descartes nevezetes és vitatott gesztusa követi, mellyel felhívja az olvasót Isten szemléletére:

De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre, megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.²²

Nyilvánvaló, hogy valami hasonlóra gondolhatott Descartes, amikor Chanut második kérdésére pozitívan válaszolt: igen, bizonyos, hogy a természetes fény önmagától rávezet bennünket a felismerésre, hogy szeretnünk kell Istent. Ugyanakkor azonban komoly kételyek merülhetnek fel – s talán Descartes-ban is fölmerültek – azzal kapcsolatban, hogy mennyire általános a hatóköre ennek a tézisnek az intellektuális szeretetről, amelyet mindig kísér valamifajta *szenvedélyszerű, érzéki szeretet*, vagyis mennyire gondolható el, hogy a harmadik el-

²² Descartes: *Elmélkedések*, 65.

mélkedés elolvasása felkelti ezt a fajta szeretetet az emberben – s még nem is csak a filozófiailag kevésbé művelt közönségre kell gondolnunk, hisz még a mai tudós interpretátorok is megoszlának a tekintetben, hogy vajon mennyire gondolta, gondolhatta komolyan Descartes maga ennek az istenimádatnak a valóságát. Ennek nyomán úgy vélem, a kétféle szeretet szigorú párhuzamossága ezen a szinten nem lelhető fel.

Végezetül nevezzük „tisztán intellektuálisnak” azokat az emóciókat, amelyeket az első szintű – észen alapuló, illetve intellektuális – emóciókra, illetve a létrehozásukra való tehetség bennünkletére való reflexió vált ki bennünk. Ami a párhuzamosságot illeti ebben az esetben, érdemes visszatérni egy pillanatra az elhunytat, avagy – egy arisztotelészi gyökerű, Descartes által előszeretettel alkalmazott kifejezést alkalmazva – „másik önmagát” sirató férj példájára, megengedve természetesen, hogy vannak kevésbé egyértelmű esetek. Ismét csak kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy közös jellemzője lenne a mindennapi embereknek, hogy testük olyképp van a megfelelő módon diszponálva, hogy szenvedélyszerű örömet érezzenek annak a tisztán intellektuális örömnél megfelelően, amelynek eredete a reflexió a gyászszertartás üzenetének dekódolására való tehetségünkre.²³

Descartes-nak jó okai voltak tehát arra, hogy *A lélek szenvedélyeiben* ne nyilatkozzon meg az intellektuális emóciók kérdéséről oly nyíltan és rendszeres formában, mint ahogy az olvasó szeretné. Két komoly, mélységesen nyugtalaní-

²³ Nem tudom foglalkoztatta-e Kantot valaha is Descartes szenvedélyelmélete, mindenesetre a *Pragmatikus érdekű antropológia* című munkája első részének 64. cikkelyében teljesen párhuzamos gondolatmenetet fejt ki azzal, amit Descartes értelmezéseként mutattam be az eddigiekben. Először is bevezeti a reflektív viszonyulást elemi emócióinkra: „Az élvezetről és fájdalomról azonban az önmagunkban lelt *magasabb* (tudniillik morális) tetszésünkkel vagy nem-tetszésünkkel is ítélünk: mármint ítélünk arról, vajon adjuk-e át magunkat az élvezetnek, avagy utasítsuk el őket inkább.” Azután kifejezetten a gyász példáján mutatja be az első szintű emóció és a második szintű morális reflexió összeütközését: „1, A tárgy lehet kellemes, élvezete mégis *visszatetszést* kelthet. Innen a *keserű öröm* kifejezés. – Akivel a szerencse mostohán bánt, s most egyszer csak rászáll a szülei vagy valami derék, jólelkű rokon öröksége, el sem kerülheti, hogy ne érezzen örömet elhunytuk fölött; ám azt sem, hogy el ne hessentse magától az örömnél ezt az érzetét. Ugyanez játszódik le annak a lelkében, aki egy hivatal várományosa, midőn szívében őszinte gyásszal utolsó útjára kíséri nagyra becsült elődjét. 2, A tárgy lehet kellemetlen; mégis *örömlenket lelhetjük* az általa keltett fájdalomban. Innen az *édes fájdalom* kifejezés – amilyen az amúgy jómódban hátrahagyott özvegyé, aki vigasztalhatatlannak mutatkozik, miről is gyakran vélünk, méltatlanul, hogy csak színlelés.” Végül még az a legtisztább értelemben vett intellektuális öröm is megjelenik, élvezetre való képességünk, az öröm forrása: „az élvezet túl élvezet voltán tetszésünkre lehet azzal is, hogy olyasvalamiben leljük föl, amivel foglalatossá válik a dicsőségünkre válik: ha példának okáért a szép művészetekkel mulatjuk az időt, nem pedig érzéki örömmel, s ehhez társul az a tetszés is, melyet az okoz, hogy (finom embereként), efféle élvezetekre képesek vagyunk. – Hasonlóképp a fájdalom is nemtetszésünkre találhat túl azon, hogy fájdalom.” Kant: *Antropológiai írások*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris, 2005, 174. sk.

tó problémával kellett elsősorban szembenéznie: az első probléma az én sémám szerinti ésen alapuló emóciókkal kapcsolatos, amelynek másik aspektusa a lélekkel rendelkező létezők szférájának kitágítása a természetben. Mert még ha nem is minden individuális létezőt tekintünk lelkesnek – mint Spinoza teszi –, mégis csak lehetnek mások is az emberi létezőkön kívül (feltéve persze, hogy egyáltalán vannak más, szigorú értelemben vett individuumok is, nem csak az emberek). Másfelől érdekes megfigyelni, hogy Spinoza Descartes-nál sokkal nagyobb mértékben hangsúlyozza az ontológiai mozzanatot és a neki megfelelő, legmagasabb fokú megismerést: Descartes ad valamifajta elemzést – még ha nagyon rudimentális is – az ész szimbólumokhoz kapcsolódó munkájáról (a szimbólumokat a cassireri értelemben véve), míg Spinozánál nehezen tudnánk beilleszteni a rendszerbe anélkül, hogy egyúttal már eleve le ne értékelnénk, az első fokú megismerési mód, a „hallomásból vett ismeret” eseteként.

A második probléma az én sémám szerinti intellektuális emóciókkal kapcsolatos. Hogyan különíthetnénk el az emberi létezők egy csoportját annak az intellektuális képességnek alapján, amely csaknem automatikusan áttevődik az affektivitás szférájába, s így nagyobb esélyt biztosít nekik egy olyasfajta boldogság, esetleg akár üdvösség elérésére, amelyből kizáratnak mások? Az első probléma Descartes mechanikai filozófiájának alapvető előfeltevéseivel kerül összekötésbe, míg a második „annak a vallásnak” az alaptételeivel, „amelyre Isten kegyelméből gyermekkorától oktatták”.

De bárhogyan foglalunk is állást e problematikus pontokat illetően, abban nyilván egyet fogunk érteni Descartes-tal, hogy a szellemben – értsd: az eszes lélekben – megalapozódó „titkos vonzódás”, az intellektuális szeretet a kiváltó okok ismerete nélkül „annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni”. Ugyanakkor azt a biztató perspektívát is érdemes lezárásképpen felvillantani, melyet a Chanut-nek írt 1647. június 6-i levél végén villant fel Descartes:

[M]ivel a meghatározott individuumok iránti szereteteli barátság (*amitié*) a legfőbb jó az életben, joggal részesítjük előnyben azokat, akikkel titkos vonzódásunk összeköt, feltéve, hogy találunk bennük érdemeket is. Ezenkívül úgy vélem, hogy amikor ezeknek a titkos vonzalmaknak a szellemben van az okuk, és nem a testben, akkor mindig követni kell őket; legfőbb megkülönböztető jegyük pedig az, hogy a szellemből jövőök kölcsönösek, ami a többivel csak ritkán fordul elő.²⁴

²⁴ Descartes: *Test és lélek*, 254.

HABITUDO ÉS PERSPEKTÍVA, DESCARTES, MORE, LEIBNIZ



Descartes legnagyobb horderejű filozófiai állításainak egyike az *Értekezés a módszerről* ötödik részének elején olvasható: „[F]elfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképp állapított meg a természetben, amelyeknek olyan fogalmait véste lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban.”¹

Ez az állítás Isten természetes kinyilatkoztatásának gondolatát idézi fel, amely abban áll, hogy nem csupán egy, a hívők által elfogadott autoritású, sugalmazottnak és így szentnek tekintett írás számol be Isten munkálkodásáról a világban, hanem ez az Isten egyenesen benyomásokat is elhelyezett az emberek értelmébe, hogy könnyebben felismerjék a természet rendes menetét szabályozó törvényeit.

Filozófiaiilag tekintve ezt az elgondolást nyugtalanító kérdés persze, hogy miként kell érteni e benyomásokat s megfelelésüket a törvényeknek. Ha követjük *A filozófia alapelvei* vége felé olvasható, ugyancsak alapvető jelentőségű módszertani irányelv útmutatását,² akkor olyasfajta ideákra gondolhatunk, amelyek

¹ Descartes: *Értekezés*, 53. Eredetiben: [J]’ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu’après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu’elles ne soient exactement observées, en tous ce qui est ou qui se fait dans le monde. Descartes: *Œuvres complètes*. vol. 3, 108.

² *A filozófia alapelvei* 201. cikkelyének részlete (AT IX-2. 319, Descartes: *A filozófia alapelvei*, 127–128.): „Minden nap látjuk, hogy a növények növekednek, és lehetetlen felfognunk, hogy miként válnak nagyobbá annál, amekkorák voltak, ha nem ismerjük fel, hogy valamilyen más test adódik hozzá az övékhez. Ámde ki volt képes valaha is az érzékek segítségével észrevenni, hogy melyek azok a kicsiny testek, amelyek minden pillanatban hozzáadódnak egy növekedésben lévő növény minden egyes részéhez? A filozófusok, legalábbis azok, akik a mennyiség részeinek végtelen oszthatóságát vallják, kénytelenek elismerni, hogy osztás közben a részek oly kicsikké válhatnak, hogy semmiképp sem lesznek érzékelhetők. [...] úgy tűnik nekem, hogy [...] jobban filozofálunk akkor, ha azt, ami ezekben a kis testekben történik [...] annak példájára ítéljük meg, amit az általunk érzékelt testekben látunk [...], mint ha [...] tudom is én miféle más dolgokat találunk ki, amelyek semmiféle kapcsolatban nem állnak az általunk érzékelttel, mint amilyen

semmi másban nem térnek el szokásos ideáinktól, mint abban, hogy olyan „kicsinyek”, vagyis – bizonyára értelmezhetjük így a gondolatot – oly kevésbé feltűnőek, hogy egész addig nem veszünk tudomást róluk, amíg megfeszített figyelemmel el nem végezzük azokat a gyakorlatokat, amelyekhez az *Elmélkedések az első filozófiáról* című mű egyszerre ad ösztönzést és támpontokat. Nagyjából ezek volnának a velünk születettségéről szóló descartes-i tanítás alappillérei, melynek minden ideára kiterjedő variánsát egy későbbi írás, a *Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban* című munka³ tartalmazza.

Mindez persze alig több mint metaforák bevetése egy amúgy nem kellően tisztázott probléma kontextusában, hisz komolyabb metafizikai fejtegetésekben nem sokra mennénk az értelmünkbe pecsételgető Isten képzetével. Nemcsak Descartes „skolasztikus” ellenfelei, hanem már egy olyan, a projekttel alapvetően rokonszenvező gondolkodó is, mint Leibniz, nehezményezte ezt, aki túl élesen látó volt ahhoz, hogy elkerülték volna figyelmét az efféle tisztázatlanságok. Az a véleményem, hogy a *Mi az idea?* című kis írás⁴ megoldást próbál adni erre a kérdésre azáltal, hogy egyszerre próbál mélyebbre hatolni az értelem fogalmi berendezkedésének és a testek elemi – ha nem is fizikai, de metafizikai-megismerésméleti – összetevőinek feltárásában, mint tette ezt Descartes. Miközben persze alapvetően elfogadja az első idézetünkben kifejeződő elgondolást az értelemben s a rajta kívüli természetben végső soron folyamatosan végbemenő természetes kinyilatkoztatásról (a *creatio continua* implikálja a *revelatio continuát*). Leibniz végső, monadológiai filozófiája pedig alapvetően mindennek még tovább kibontott s elmélyített változata.

Mielőtt azonban Leibnizre rátérnénk, felidézem Descartes és Henry More levezetésének egy részletét, amelyben felmerül, s fontos szerepet kap a korai leibnizi fejtegetés kulcsterminusa, a *habitus*.

Henry More számára – és az ún. cambridge-i platonisták számára egyáltalában is – Descartes jelentősége ambivalensnek tűnt. Egyrészt fontos volt, mert egyetértettek az alapgondolattal, hogy a mechanikai filozófiát spiritualisztikus jellegű filozófiával kell kiegészíteni, s ehhez alkalmas kiindulópontnak látszott a *res cogitans* elsődlegességére épülő filozófia. Ugyanakkor azonban a mechanikai filozófia elfogadása, még ha világosan alárendelt helyzetbe is kerül a testiségtől független, tiszta elmére épülő filozófia mellett, mégiscsak magában hordozza a

az első anyag, a szubsztanciális formák, és a minőségeknek az a hatalmas gyűjteménye, amelyet többen feltételezni szoktak...”.

³ Descartes: *Test és lélek*, 33–65. Lásd még Schmal Dániel bevezetését és utószavát e szöveghez (11–32, 65–100).

⁴ Általam készített új fordítását lásd a *Hogy ne legyünk érvgyűlölők* című kötetben. Az itteni jegyzeteket felhasználtam a mostani tanulmányhoz.

hobbesi típusú önállósulás veszélyét. Henry More 1648 legvégén – vagyis akkor, amikor Descartes-ot *A lélek szenvedélyei* című írás befejezése, valamint a bő egy év múlva a halálához vezető stockholmi utazás előkészítése foglalkoztatta –, levélváltást kezdeményezett vele.

Levelezésük kezdetén More biztosítja Descartes-ot arról, hogy filozófiája egészét nagyra tartja, a lényegen nem is kellene változtatnia, ha elfogadná javaslatait.⁵ Ez persze kérdéses, inkább olvasandó retorikai kicsinyítésként, hiszen nem kevesebbről van szó, mint a kiterjedés s ezzel együtt a test fogalmának újragondolásáról annak érdekében, hogy lehetővé váljon a nem testi létezők kiterjedéséről is beszélni, ami More s más platonisták számára elsősorban a világlélek fogalmának bevezetéséhez és értelmezéséhez szükséges. More a következőket írja:

Először is ön az anyagra vagy a testre a kelleténél sokkal tágabb meghatározást ad. Hiszen Isten is kiterjedt dolognak tűnik, miként az angyal, sőt valójában bármely önmagában fennálló dolog is, úgyhogy szemmel láthatólag ugyanaz a határ veszi körül a kiterjedést, mint a dolgok önmagában tekintett lényegét, ám e kiterjedés változhat aszerint, ahogy maguk a lényegeket változnak. [...]. Isten [...] mindenütt jelen van, és a világegyetem teljes gépezetét, valamint annak minden egyes részecskéjét belülről betölti. Mert ugyan miként közölhetne mozgást az anyaggal [...], ha nem érintené mintegy a lehető legközelebből a világegyetem anyagát, vagy legalább nem érintette egykor? Amit soha nem tett volna, ha nincs mindenütt jelen, és nem foglal el minden teret. Isten tehát kiterjedt a maga módján, szétárad a világban, s ennél fogva kiterjedt dolog.⁶

More e megfontolásának alátámasztására még egy különös érvet is felhoz, amely akár annak előképeként is értelmezhető, amelyet majd Berkeley állít csatasorba Locke absztrakt általános ideáival szembe.

[Ö]n e meghatározás megerősítésére egy egészen fonák, majdhogynem szofisztikus érvet alkalmaz. Azt tudniillik, hogy egy test létezhet lágyság, keménység, súlyosság vagy könnyűség stb. nélkül, mert ha ezeket – és mindazokat a minőségeket, amelyeket az anyagi szubsztanciában érzékelünk – elveszünk belőle, az anyagi szubsztancia továbbra is megmarad teljes épségében.⁷

⁵ More Descartes-nak, 1648. 12. 11, AT V. 238. sk.: „Kitűnő filozófiájának egésze ezáltal mégsem forog kockán, mert olyan témák ezek, amelyeknek, még ha méltán ítéljük is hamisnak vagy bizonytalannak őket, semmi közük filozófiájának lényegéhez és alapjaihoz, melyek ezek nélkül is szilárdan állnak.” Schmal Dániel (szerk.): *A kozmosz, a szellem és az állati lélek. René Descartes és Henry More levelezése*, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 2023, 22.

⁶ *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 23.

⁷ Uo., 23. sk.

More ezt az érvet jelentősegteljesen össze is kapcsolja a *Második elmélkedés* viaszpéldájával. Bizonyára egyetért Descartes-tal abban, hogy a viasz viasz voltáról s azonosként megmaradásáról a látható s minden érzékelhető testi minőségre kiterjedő változások ellenére is az elme által a viaszba helyezett mentális látvány alapján (ha szabad ilyen körülményesen visszaadni a *mentis inspectio* kifejezést) lehet csak számot adni. Ám az ő elgondolása e *mentis inspectio* tartalmáról eltér a Descartes-étól.

Olyan ez, mintha azt mondaná, hogy mivel egy font viasz, bár elveszünk tőle a gömb, a kocka, a gúla stb. alakot, egy font viasz lehet, ezért minden alak nélkül is teljes ép-ségében megmaradhat egy font viasznak. Ez azonban lehetetlen. Jóllehet *ez* vagy *az* az alak nem tapad olyan szorosan a viaszhoz, hogy ne lehessen megfosztani tőle, az azonban, hogy a viasznak mindig legyen valamilyen alakja, a legfőbb és legszigorúbb szükségszerűség. Így jóllehet az anyag nem szükségképpen lágy, kemény, meleg vagy hideg, az azonban a legteljesebb mértékben szükségszerű, hogy *érezkelhető*, vagy ha úgy tetszik, *érintható* legyen, amint azt igen helyesen szögezi le Lucretius: mert ami érint, s érintést szenved, bizony az test.⁸

Ennek nyomán More, miután első körben a kiterjedés testiségtől való elkülönítése mellett érvelt, immár áttérhet a test fogalmának az imént szóba hozott érintés révén történő meghatározására.

De ha nincs tetszésére, hogy a testet a mi érzékeinkhez fűződő viszonyon (*habitus*) keresztül határozzuk meg, szerepeljen ez az érinthatóság tágabb értelemben, legyen kiterjedtebb, s jelölje egymás kölcsönös érintését és az érintés lehetőségét (*potentia*) tetszőleges testek között, akár rendelkeznek lélekkel, akár nem – legyen tehát két vagy több test felületének a közvetlen egymásmellettsége (*iuxtapositio*).⁹

More nyilvánvalóan a testiségnek a kiterjedésre mint alapvetően geometriailag elemzendő tulajdonságra történő visszavezetése ellen lép fel, nem másodlagosan filozófiai-teológiai megfontolások alapján. A test alternatív fogalmának az érinthatóság melletti másik, a korban szokásos alaptulajdonsága az áthatolhatatlanság volt. More ezt a fogalmat is felajánlja Descartes-nak:

⁸ *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 24. (Vö. *De natura rerum*, I,304. Tóth Béla fordításában, a kontextussal együtt: „Testi sajátossággal kell bírnia mindenikünknek / Mégis, mert érzéklést tudnak kelteni bennünk, / Mert ami érint, s érintést szenved, bizony az test.” T. Lucretius Carus: *A természetről*, ford. Tóth Béla, Debrecen, Alföldi Magvető, 1957, 22, 296–298. sorok.)

⁹ Uo. A fordítást módosítottam.

S ez az anyag vagy a test létezésének egy másik feltételét is sugallja, amit áthatolhatatlanságnak nevezhetünk, tudniillik sem ez nem tud más testekbe behatolni, sem más testek nem hatolhatnak belé. Ami egészen nyilvánvalóvá teszi az isteni és a testi természet különbségét, hiszen az előbbi képes behatolni az utóbbiba, emez viszont nem képes behatolni önmagába.¹⁰

Teljesen jellemző erre a sajátosan „cambridge-i” filozofálási módra, hogy amiként az érintkezést az atomisztikus filozófus Lucretiust megidézve váltotta verssorokra More, úgy az anyag szellemtől áthatottságát a platonikusnak mondott Vergiliusszal példázza, az így értelmezett költőt explicit módon a filozófus Descartes fölé emelve... „Számomra úgy tűnik tehát, hogy helyesebben bölcselkedik Vergilius a maga platonikusaival, mint maga Cartesius, amikor a tanításuk alapján így énekel: ...illesztékein át beleömlik a szellem, és az egész anyagot mozgatja, vegyülve a testtel.”¹¹

Összegezve tehát More ellenvetéseit: kiterjedés jellemzi szerinte az összes szubsztanciát, a szellemieket talán még kiválóbb értelemben, mint a testieket, míg ez utóbbiakat inkább az érintkezéssel és az áthatolhatatlansággal lehet jellegmezni; a szellemi létezők kiterjedéséhez viszont hozzátartozik annak lehetősége is, hogy áthassák az amúgy áthatolhatatlan testeket. A *habitus* kifejezés tisztán testi viszonyok megjelölésére alkalmaztatik. Descartes-ot persze aligha győzhették volna meg ezek az érvek, hisz filozófiájának alapmotívuma éppen-séggel a kiterjedésként értelmezett testi és a gondolkodással azonosított szellemi jellegű létezés teljes elválasztása, bármennyire is notóriusan nehézé válik ezt követően az Isten által az anyagra gyakorolt hatások értelmezése. 1649. február 5-én válaszol, meglehetősen lakonikusan, More-nak.

Az első kérdés az, hogy a test meghatározásánál miért nevezem azt inkább kiterjedt, mint érzékelhető, érinthető vagy áthatolhatatlan szubsztanciának. Magától értetődik azonban, hogy ha érzékelhető szubsztanciának nevezzük, akkor az érzékszerveinkhez fűződő viszony alapján adunk meghatározást, s ezen a módon csak az egyik tulajdonságát fejtjük ki, nem pedig teljes természetét, amely akkor is fennállhatna, ha egyetlen ember sem létezne – bizonyos tehát, hogy a test természete nem függ a mi érzékeinktől.¹²

A *habitus* kifejezés – ebben az összefüggésben az „érzékszervekhez fűződő viszony” a fordítása – itt érdekes módon pont azon a helyen jelenik meg, amely

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo. vö. Vergilius: *Aeneis*, VI. 726–727, Lakatos István fordítása.

¹² AT V. 268. sk. A kozmosz, a szellem és az állati lélek, 33. A fordítást módosítottam.

döntő lehetne a testi külvilág és elménk belvilága közötti viszony tekintetében. Ám mivel tisztán testi viszonyként bukkan fel – hiszen Descartes-nál az érzékszervek is pusztán testek –, miközben az elme teljesen testetlen, ezért mégsincs meg az a szerepe, amellyel akkor rendelkezhetne, ha az elme is testi volna, vagy ha a testeket valamilyen értelemben teljességgel áthatná a szellem. Az első lehetőség Hobbesnál valósult meg, a második a „platonikusoknál”, akik közé Leibnizet is számítanunk kell. Descartes azonban – noha értelmezésem szerint közelebb áll a platonikusokhoz, mint az atomistákhoz – valamelyest külön utat próbál járni, noha kérdéses, mekkora sikerrel.

Mindenesetre a More-ral folytatott vita másik fő pontja az anyag és az érzékelhetőség kapcsolata. Descartes itt szigorúan azt az álláspontot védelmezi, amelynek *A filozófia alapelveiből* vett idézetünk adott hangot, az érzékelés egyedüli letéteményesének a specifikus, a végtelenül kicsiny s a végtelenül nagy között egy szűk sávra korlátozott hatókörű megismerő berendezkedéssel rendelkező embert tekintve. Ez azt jelenti, hogy előfeltevésként zár ki a világegyetemből minden más érzékelő létezőt egyfelől, másfelől pedig nem bocsátkozik bele egy olyan gondolatmenetbe, amely az érzékelhetőséget nem ennek vagy annak a létezőnek az érzékelőképességéhez köti (tág értelemben vett pszichologizmus), hanem elvi, metafizikai-metapszichikai lehetőséget lát benne (mint amilyenek More elgondolását tekinthetjük).

Következésképpen azt sem értem, miért mondja feltétlenül szükségszerűnek, hogy minden anyag érzékelhető legyen. Épp ellenkezőleg, egyetlen test sincs, amelyik ne lenne érzékekkel megragadhatatlan, ha az idegeink részecskéinél sokkal kisebb, s egyenként külön-külön megfelelő sebességgel mozgatott részekre osztjuk.¹³

A szinte már szofisztikus érvelés vádjára olyan megfogalmazással válaszol, amelynek alant kiemelt részletében ismét feltűnik ez az érzékelési alapviszony, bár nem kifejezetten a *habitudó*val megjelölten.

[A]z érvem, amelyet ön fonáknak és majdhogynem szofisztikusnak nevez, [a következő:] Egy test ugyanis még akkor is megtarthatja teljes testi természetét, ha az érzékelés számára se nem lágy, se nem kemény, se nem hideg, se nem meleg, egyszóval semmilyen érzékelhető minősége sincsen. [...] A testnek tehát nem megfelelő meghatározása az, hogy érzékelhető szubsztancia.¹⁴

¹³ Uo.

¹⁴ AT V, 269. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 33. sk.

Ennek alapja egy igen érdekes tézis, amely az érzékelés döntő mozzanatát az érzékelt testbe helyezi, leértékelve ezáltal a *habitudó*ban rejlő, az érzékszerveinkre irányuló relációs mozzanatot. Továbbá az sem érdektelen, miben is látja Descartes ezt a döntő mozzanatot. Hiszen, továbbgondolva az itt mondottakat, arra a konklúzióra juthatunk, hogy a testrészcscék létét éppen úgy jellemzi, tőle épp annyira elválaszthatatlan a mozgás és a nyugalom, mint ahogyan a gondolkodás elválaszthatatlan a *res cogitans* lététől. S innen nézve másodlagos, hogy mi látunk-e a testben valamilyen tulajdonságot, a fő dolog az, hogy az érzékelés abszolút alapjául szolgáló részecskemozgás, s így a testként lét akkor is megvan, ha semmilyen alakot nem érzékelünk a testben, vagy akár, ha egyáltalán nem is érzékeljük.

Mármost ahhoz, hogy beleessek abba a tévedésébe, amelyet ön szemmel láthatólag nekem tulajdonít a viasszal való összehasonlítás révén (mely viasz lehet, hogy nem négyzetes és nem kerek, lehetetlen azonban, hogy ne legyen valamilyen alakja), az alábbi következtetést kellett volna levonnom abból, hogy az én elveim alapján minden érzéki minőség csupán egy test részecskéinek bizonyos módon való mozgásában vagy nyugalomban áll: egy test létezhet, jóllehet egyetlen részecskéje sincs sem nyugalomban, sem mozgásban, ami soha meg sem fordult a fejében. A testnek tehát nem megfelelő meghatározása az, hogy érzékelhető szubsztancia.¹⁵

Vagyis More ugyan nem bírta rá Descartes-ot a testekkel kapcsolatos nézetei *megváltoztatására*, de legalább azt elérte, hogy *egyértelműsítette*, a test alapvető attribútumaként értelmezett kiterjedés olyan viszonyban van a mozgással és nyugalommal, mint amilyenben a szellem, vagyis az elme alapvető attribútumaként felfogott gondolkodás áll azokhoz a módozataihoz, melyeket az *Elmélkedések*ben sorol fel Descartes: állítás, tagadás, akarás, kételkedés, szeretet, gyűlölet, stb. Ami a mozgást és a nyugalmat illeti, ha komolyan vesszük azt, hogy Descartes a világmindenség egészében fellelhető testet egy kontinuumnak tartotta, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy Spinoza nézete a mozgásról és a nyugalomról mint a kiterjedéshez tartozó végtelen móduszirol nem is áll nagyon távol ettől az elgondolástól.

Nem szükséges most részletekbe menően nyomon követnünk az érinthetőségre és áthatolhatatlanságra vonatkozó ellenvetésre adott descartes-i választ, elegendő lesz rámutatni arra a helyre, ahol Descartes szóba is hozza a test mint kontinuum gondolatát.

¹⁵ Uo.

[A] testet éppúgy a kiterjedés, és nem az áthatolhatatlanság révén kell meghatározni, ahogyan az embert is eszes, és nem nevetésre képes élőlényként határozzuk meg. Ezt az is megerősíti, hogy az érinthetőség és az áthatolhatatlanság a részekkel állnak relációban, és előfeltételezik a felosztás és a határoltság fogalmát, ám képesek vagyunk elgondolni egy meghatározatlan nagyságú – vagyis határtalan – folytonos testet, amiben semmi egyebet sem veszünk figyelembe, mint csupán a kiterjedést.¹⁶

Ez a megfogalmazás azért fontos, mert végképp leértékeli még a test egyes részcsekéi közötti viszonyként felfogható *habitus* fogalmát is: a test alapvetően kontinuum, amelyben vagy nincsenek részek – a majdani leibnizi „első anyag” értelmében –, vagy a részek viszonya elhanyagolható a kontinuum kiterjedés mellett.

More persze nem hagyja ennyiben a dolgot, s válaszában még egyszer aláhúzza a *habitus* jelentőségét arra az emberi állapotra tekintettel, amelyben nincs megbízható ismeretünk a dolgok valóságos lényegéről. Érdekes megfigyelni ezt a „protokritikai” álláspontot, amely mellett Descartes már-már „dogmatikus” filozófusként jelenik meg annak ellenére, hogy a *Szabályok az értelem vezetésére* című munkájában a későbbi kantianusok előszeretettel mutatnak rá az emberi megismerőképeség jelentőségét kiemelő kritikai fordulat előképére: „az érzékeinkhez fűződő viszony alapján adunk meghatározást stb. Itt a következő viszonzulás adható: minthogy a dolgok gyökere és lényege örök sötétségbe vonva rejtőzik előlünk, minden dolgot szükségképpen valamilyen viszony alapján határozunk meg.”¹⁷

Abban az emberi állapotban, amelyben a dolgok önmagukban vett lényegei megismerhetetlenek a számára, a megismerés a dolgoknak csak valamilyen érzékelő szellemhez való viszonyulása (*habitus*) révén lehetséges. Ezt még külön alá is húzza More azáltal, hogy a dolgokban azt, aminek révén mintegy fölkinálják magukat az érzékelő szellem számára, amit tehát úgy birtokolnak (*habent*), hogy egyszersmind kapcsolatot kínálnak kifelé, a dolog *sajátjaként* tekinti – sajátosságnak, *proprietas*nak mondja –, de a többi sajátosságnál még fontosabbnak is állítja: „E viszonyt – mivel nem szubsztancia – a szubsztanciákban tulajdonságoknak nevezzük; bár szívesen elismerem, hogy az egyik tulajdonság [jelentőségben] megelőzi a másikat”.¹⁸

A viszonylatnak közvetlenül a szubsztancia alá emelését mutatja az idézet folytatása is, amely Descartes kontinuum-passzusával próbál vitába szállni:

¹⁶ Descartes More-nak, 1649. 2. 5., AT V. 268. sk. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 34.

¹⁷ Morus Descartes-nak, 1649. 3. 5., AT V. 299. sk. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 45.

¹⁸ Uo., a fordítást módosítottam.

„Megjegyzem továbbá, amikor ön a testet kiterjedt dologként határozza meg, a kiterjedés is a részek valamilyen kölcsönös viszonyából áll, amennyiben az egyik rész a másikon kívül helyezkedik el, és nyilvánvaló, hogy ez a viszony nem abszolút dolog.”¹⁹

Látok némi rokonságot, s épp a *habitudo*, de legalábbis a viszonyban állás gondolatának alkalmazása kapcsán e more-i érv és Leibniz nem sokkal későbbi, több írásban is hangsúlyozott érve között, mely szerint a kiterjedés nem szubsztanciaalkotó tulajdonság, hisz felismeréséhez szükség van valamilyen viszonylagosságra: More-nál e szövegrész megközelítése szerint ez a részek egymásmellettségében jelentkezik, Leibniznél a korábban felvetett majd elejtett szálban, a tárgyaknak érzékelőképeségünkhöz való viszonyában. Csakhogy persze míg Descartes-nál ez a viszony tisztán testi formát ölt, s More elmulasztja a gondolkodó dolog síkjára terelni a kérdést, addig Leibniznél eleve a perspektivikus gondolkodás keretébe ágyazódik majd bele.

Ugyanakkor More nem mulasztja el felhívni a figyelmet az érzékelhetőségre vonatkozó descartes-i válasz kétségtelenül gyenge pontjára, bár maga sem egy tisztán filozófiai, metapszichológiai megfontolást alkalmaz, hanem teológiai hivatkozást. Az érvelés iránya azonban mégis ugyanaz.

[...] *idegeink részecskéinél sokkal kisebb...* Úgy hiszem, Isten, aki mesterként alkot, képes lenne eléggé kicsiny idegeket illeszteni az anyag e kicsiny részecskéihez, s ennélfogva az így összezsugorított anyag érzékelhetősége továbbra is megmaradna. Továbbá ezek a részecskék felhagyhatnak a mozgással, összeállhatnak, s ily módon újra érzékelhetővé válhatnak az idegeink számára, ami egy testetlen szubsztanciával kapcsolatban semmiképp sem igaz.²⁰

Az utolsó megjegyzés ismét azt jelzi, hogy a testetlen szubsztanciák világát More anélkül is be tudja mutatni a testiekénél magasabbrendűként, hogy az őket jellemző sajátosságokat, attribútumokat szigorúan elkülönítené egymástól, vagyis anélkül, hogy szigorúan elválasztaná egymástól a kétfajta szubsztanciát. Mint ahogyan a test és a szellem egyaránt kiterjedt, ám a szellemi kiterjedés magasabbrendű a testinél,²¹ úgy mindkét típusú létező érzékelhető, ám a testeknek mint

¹⁹ Uo.

²⁰ More Descartes-nak, 1649. 3. 5, AT V. 300, 46.

²¹ Erre utal egy másik részlet More érveléséből: „Eddig ugyanis még senki be nem bizonyította, hogy az érinthetőség és az áthatolhatatlanság a kiterjedt szubsztanciát sajátként jellemző affekció, noha azt bárki méltán elismerné, hogy a test jellemzője. Mármost világosan el tudok gondolni egy kiterjedt szubsztanciát, amely semmiképpen nem rendelkezik érinthetőséggel és áthatolhatatlansággal. Következésképpen az érinthetőség és az áthatolhatatlanság nem közvetlenül következik a

tisztán csak testeknek az érzékelése kontingens, mert az idegvégződés és az érzékelendő dolgok méretviszonyaitól függ, míg a szellemi létezők megismerése a testi jellegű érzékeléstől függetlenül mehet végbe.

A gondolatmenet folytatása pedig már szinte a metapszichológiai (transzcendentálfilozófiai?) érvelés határára érkezik azzal, hogy az isteni működést tiszta lehetőségfeltétellé teszi.

[...] *ha az érzékelés számára se nem lágy stb.* Bizonyos, hogy kemény vagy lágy lesz az érzékelő idegeink számára, vagy, ha más nem, az olyan idegek számára, amelyeneket Isten, ha akarná, képes lesz megalkotni, amint arra az imént felhívtuk a figyelmet. S ennyi elég is, még ha Isten soha nem is fog ilyen idegeket alkotni.²²

Descartes 1649. negyedik hó 15-én válaszol ismét More-nak. Válasza világosan mutatja, hogy látja a kétféle álláspont alapvető különbségét. Hiszen megfogalmazza, hogy More álláspontja összekapcsolja a testek és a szellemek megismerhetőségének feltételeit, miközben az ő számára a testek érzékelhetősége a testi érzékszervek által a testiség önmagában, minden szellemi formamozzanat hozzájárulása nélkülisége miatt tisztán testi folyamat, s így összevethetetlen a szellemi létezők megismerésével – azzal, ahogyan őket ismerjük meg, s ahogyan ők ismernek meg.

Az egyik tulajdonság korábbi a másiknál... Számomra úgy tűnik, az érzékelhetőség az érzékelhető tárgyban nem egyéb, mint külsődleges megnevezés. Nem is adekvát a dolog tekintetében, mert ha a mi érzékeinkre tartalmaz utalást, nem alkalmazható az anyag legfinomabb részecskéire, ha viszont más, elképzelt érzékekre utal – amelyeneket ön szerint Isten alkothat –, akkor talán az angyalokra és a lelkekre is alkalmazható lesz. Számomra semmivel sem könnyebb ugyanis annyira kicsiny idegeket elgondolni, hogy az anyagnak még a lehető legkisebb részei is képesek legyenek megmozgatni, mint egy olyan képességet, amellyel elménk más elméket észlelhet közvetlenül.²³

Az érintés lehetőségével kicsit más a helyzet Descartes szerint, mint az érzékelésével. Megengedi More-nak, hogy belső sajátsága a testeknek, ámde úgy véli,

kiterjedt szubsztanciából, amennyiben az kiterjedt.” (More Descartes-nak, 1649. 3. 5, AT V. 301. 47.) Vagyis a „kiterjedt szubsztancia” nem azonosítható a „test”-tel, hanem nagyobb terjedelmű nála, olyan létezőket is magában foglal, amelyek nem érinthetők s nem áthatolhatatlanok.

²² More Descartes-nak, 1649. 3. 5, AT V. 299. sk. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 46. sk.

²³ AT V. 341. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 65.

a kiterjedés a részek egymáshoz való belső viszonyulásától (*habitus*) függetlenül is „a legjobban megragadható”, vagyis ez utóbbival kell az előbbit magyarázni, nem fordítva, mint More javasolja. S a mi szempontunkból különösen érdekes, hogy némi kárörömmel jelzi More-nak, ezt pont annak alapján véli a leginkább bizonyíthatónak, ha az ő álláspontjára helyezkedik és Istennek is kiterjedést tulajdonít, hiszen Istenben részek viszonyáról nyilvánvalóan nem lehet szó.

S jöllehet a kiterjedésben könnyen el tudjuk gondolni a részek egymáshoz viszonyított relációját, a kiterjedést, úgy tűnik, akkor is tökéletesen észlelem, ha a részek egymáshoz viszonyított relációjára egyáltalán nem gondolok. Amit ön még inkább meg kell hogy engedjen, mint jómagam, hiszen a kiterjedést úgy fogja fel, hogy Istent is megilleti, miközben Istenben nem enged meg részeket.²⁴

More-nak persze lenne kiútja ebből a csapdaszerű helyzetből: ha ugyanis pontosan arra használná a *habitudót*, a részek egymásra irányuló belső viszonyulásának gondolatát, hogy általa értelmezze az *Értekezés* ötödik részének elején olvasható, s e tanulmány elején idézett descartes-i állítást a belénk helyezett ideák és a dolgokba helyezett törvények egymásnak való megfeleléséről. Hiszen a törvényekről kézenfekvő módon állíthatjuk, hogy a részecskék *habitudóin* keresztül nyilvánulnak meg, s akkor mi sem kézenfekvőbb annál a feltevésnél, mely szerint az Istentől az emberi elmébe pecsételt „fogalmak” valamilyen értelemben szintén habitudinális szerkezetűek, s hogy a habitudók e két rendszere között megfelelés van. Sőt akár még egy lépéssel tovább is lehetne menni azt állítva, hogy Istenben ösképszerűen van meg az a habitudinális rendszer, amelynek a testekben – Descartes által is elismert – és a szellemekben – csak More által (véltetően) elismert – meglévő habitudinális rendszerek levezetett, tehát egymásnak egymásra hatás nélkül is megfelelő instanciái volnának.

Descartes ezt persze semmiképp sem teszi meg, hisz, noha megengedi a kiterjedt dolgokként felfogott testek belső viszonyainak valóságos sajátosságként történő felfogását, ezt elkülöníti, mint korábban láttuk, az érzékelésbeli viszonyulástól, amelyet külsődleges jellemzésnek tekint.

Eddig ugyanis még senki be nem bizonyította, hogy az érinthetőség és az áthatolhatatlanság a kiterjedt szubsztanciát sajátként jellemző affekció. Ha a kiterjedést a részek egymáshoz viszonyított relációja alapján gondoljuk el, úgy tűnik, tagadhatatlan, hogy a kiterjedés bármelyik része más, szomszédos részeket érint, s ez az érinthetőség a

²⁴ Uo.

dolog valóságos és belső tulajdonsága, nem pedig az, amelyet a tapintás érzéke alapján nevezünk meg.²⁵

Hozzávetőleg ez az a pont, ahol Leibniz a *Mi az idea?* című írásban felveszi a More–Descartes-vita fonalát, anélkül persze, hogy kifejezetten hivatkozna rá, ám úgy, hogy voltaképp éppen azt az álláspontot foglalja el, amelyet More a ket-tős – vagy hármas – habitudinális rendszer feltevésével válaszként elfoglalhatna.

Leibniznél a hangsúly, mint az várható, nem a testtel azonosított kiterjedt szubsztancián van, hanem annak mentális-szellemi párján, s annak belső szerkezetén, habitudinális rendszerén. Ezért kezdi gondolatmenetét az idea meghatározásával és elhatárolásával minden olyan felfogástól, amely azt az agyban, vagy a test bármely más részeként próbálja értelmezni. „Mindenekelőtt rögzítsük, hogy ideán olyasvalamit értünk, ami elménkben van; tehát az agyban benyomódásokként rögzült nyomok (*vestigia impressa cerebro*) nem ideák, mert bizonyosnak tekintem, hogy az elme más, mint az agy vagy akár az agy állományának finomabb része.”²⁶

Vagyis olyasvalamit ért ideán, amit Descartes nem nevez meg külön szóval, épp csak „dolog”-nak, azaz inkább „valami”-nek hív az *Ötödik elmélkedés* elején.²⁷

Ezt megerősíti a következő szövegrész is, amely olyan képességgént mutatja az ideát, amely figyelmünk ráirányítása nélkül is megvan benne: „Az idea ugyanis a mi számunkra nem a gondolkodás valamely aktusában, hanem tehetségében áll, s akkor is azt állítjuk, hogy birtokában vagyunk valamely dolog ideájának, ha nem gondolkodunk róla, ha teljesül az a feltétel, hogy amikor alkalom adódik, gondolkodhatunk róla.”²⁸

²⁵ Uo. AT V. 341–342. *A kozmosz, a szellem és az állati lélek*, 65. sk.

²⁶ Nem adom meg a latin alakokat, hisz ez a fordítás már megjelent, lásd Leibniz: *Mi az idea?*, in Zvolenszky Zsófia et al. (szerk.): *Nehogy érvgyűlölők legyünk. Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*, Budapest, L'Harmattan, 2013, 105–107. (A mostani idézet a 105. oldalon olvasható.) Erre a fordításra s ennek a kötetnek az oldalszámaira fogok hivatkozni a továbbiakban. Időnként szabadon felhasználom a jegyzetekben adott megfogalmazásaimat. Köszönettel tartozom E. Szabó Lászlónak a „Teoretikus fórum” keretében lezajlott előadásra szóló meghívásért, s az ott elhangzott kérdésekért, hozzászólásokért, amelyek segítettek tisztázni és tágabb kontextusba helyezni Leibniz spekulatív elgondolásait.

²⁷ AT VII. 63–64. Descartes: *Elmélkedések*, 80. „[S]zámtalan sok különös részletet is észreveszek az alakokkal, a számokkal, a mozgással és hasonlókkal kapcsolatban, amelyek igazsága olyannyira szemmel látható, s olyannyira megegyezik természetemmel, hogy miközben ezeket első alkalommal feltárom, úgy tűnik nekem, mintha nem is valami újat sajátítanék el, hanem inkább csak visszaemlékeznék olyan dolgokra, amelyeket már korábban is tudtam, vagy első alkalommal figyelnek oda bizonyos ismeretekre, amelyek valamiképp már korábban is bennem voltak, csak éppen elmém tekintetét korábban nem fordítottam feljűk.”

²⁸ Uo.

S itt most csakugyan arról lesz szó, hogy Leibniz átfordítja az elmebéli viszonyok területére azt, amit Descartes és a köznapi gondolkodás testi kiindulópontból szemlél, sőt az elmebéli viszonyokat egyértelműen elsődlegesnek mutatja a testiekkel szemben. Leibniz az elmebéli ideafogalommal kapcsolatban veti fel azt a követelményt, amelyet a testi érzékelés kontextusában az érzékelő idegvégződések megfelelő előkészítettségének, vagy mondjuk Descartes-nál az életszellemek áramlását irányító bőrlebenyek hajlékonyságának lehetne mondani:

Van azonban itt egy bizonyos nehézség: mert birtokunkban van a távolabbi tehetség arra, hogy mindenről gondolkodjunk, még azokról is, amelyeknek ideája esetleg nincs a birtokunkban, mivel birtokunkban van a befogadásukra szolgáló tehetség. Az idea tehát megköveteli, hogy legyen a dologról való gondolkodásnak valamiféle közelebbi vagy könnyen működő tehetsége (*facultas, sive facilitas*).²⁹

Az elgondolás tehetsége mellett azonban szükséges az is, hogy az idea egyáltalában értelmezhető legyen annak a kontextusában, amit Hobbes a legcsodálatosabb valaminek tekintett, hogy ugyanis egyes dolgok valamiképp referálnak más dolgokra. „Szükségszerű tehát, hogy legyen bennem valami, ami nem csupán elvezet a dologhoz, hanem egyszersmind ki is fejezi azt.” A kifejezés, az *expressio* viszonyában kell tehát álljon az idea a többi dologgal, vagyis alapvetően: *viszonyban* kell álljon, olyan viszonyban, amely nem külsődleges megnevezés csupán, hanem létmódja az illető dolognak. Már is a megismerés folyamatának alapegységeként funkcionáló *habitus* körében járunk, ám az eddigiekkel ellentétben nem testi folyamatként, érzékelésként fogja fel azt Leibniz, hanem eredendően mentális, szellemi folyamatként. S Leibniz itt mit sem törődve a kifejezés csi-szaltságával, a maga nyelvi nyersségében mutatja fel a mentális folyamatként felfogott megismerés kettős habitudinális szerkezetét: „Arról állítjuk, hogy kifejez valamely dolgot, ami birtokolja azokat a birtokoltságokat (*in quo habentur habitudines*), amelyek megfelelnek a kifejezendő dolog birtokoltságainak (*habitudinibus*).”³⁰

Spinozával ellentétben, aki a (testi) kiterjedés folyamatait és a szellemi, a gondolkodásban lezajló folyamatokat *azonosnak* s azonosságukban az egyetlen szubsztancia-Istent kifejezőnek tekintette, Leibniz *parallelizmust* ír itt le: a szellemben lévő birtokoltságok, belső viszonyulások, amelyek a fogalmi összefüggések láncszemeiként tekintett ideáknak a többi ideákhoz való viszonyait jelentik, megfelelnek – de nem azonosak – a testi dolgokban rejlő birtokoltsá-

²⁹ Leibniz: *Mi az idea?*, 106.

³⁰ Uo.

goknak, belső viszonyulásoknak, amelyek fizikai összefüggések alakjában észlelhetők, a More–Descartes-levélváltás nyelvén: az érinthetőség *tangibilitas* összefüggéseiként.

Végül azonban – s ténylegesen a *Mi az idea?* című írás utolsó mondatában – ennek az egymással tökéletesen párhuzamos két habitudinális rendszernek megalapozójaként feltűnik az őskép, az a cselekvő, amely a leibnizi gondolatmenet értelmében már egy mélyebb, metafizikailag megfoghatóbb értelemben „pecsétel be” mind az elmékbe, mind a dolgokba párhuzamos struktúrákat, hogy a Descartes által is szándékolt, a velünk születettség metaforája által jelzett megalapozása az emberi tudásnak egy fogalmi szinttel mélyebbre kerüljön.

Az tehát, hogy megvan bennünk a dolgok ideája, nem más, mint hogy Isten, aki egyként szerzője mind a dolgoknak, mind az elmének, belenyomta (*impressisse*) az elmébe az [eddigiekben elemzett] tehetséget, hogy műveleteiből le tudja vezetni mindazt, ami tökéletesen megfelel azoknak, amik a dolgokból következnek. Még ha tehát a kör ideája nem is hasonló a körhöz, mégis levezethetők belőle azok az igazságok, amelyeket a tapasztalat kétségkívül megerősítene az igazi körben. (107)

A leibnizi gondolkodás későbbi fejleményeiben ez a csíra fejlődik majd tovább meglehetősen szerteágazóan, alapvetően elkülönítve egymástól az individuális szubsztanciák-monászok perspektivikus habitudinális struktúráit az archetípusban rejlő, perspektívák fölötti eredettől.

DESCARTES, RETORIKA, HUMANIZMUS



A 17. századi filozófia karteizianizmushoz kötődő fő gondolkodói nem viseltettek különösebb előszeretettel a humanista *ars*-ok kultúrája iránt. Elegendő csupán arra gondolni, mennyire ellenséges volt a viszony Descartes és Krisztina királynő azon udvari tudósai között, akik a történelem vagy a régi nyelvek kutatásának szentelték magukat. Ha összehasonlítjuk a Descartes által a tudományra épülő *artes mechanica*nak tulajdonított szerepet Justus Lipsius törekvésével, hogy föllevenítse az átfogó, humanista kultúra elemeinek tekintett antik római „mesterségeket”, világosan látni fogjuk, hogy a korszak győzedelmes filozófiája a mechanikai *tudományokra* épült, nem pedig a „szabad művészetek” humanista hagyományára. Kézenfekvő a karteizianizmust olyan beállítódásként értelmezni, amelynek hatására teljességgel ellenségesen viszonyulunk két dologhoz. Az egyik az értékrendszerek eleve adottsága, vagyis az, ha a kutató saját vizsgálódásait megelőzően adatnak ez értékek. A karteziánus gondolkodó arra fog törekedni, hogy az értékek magában a *tulajdonképpeni emberi* tevékenység folyamatában jöjjenek létre. Ez persze mindjárt azt is jelenti, hogy a karteziánus semmiképp sem ellenséges a humanizmussal mint olyannal szemben. Ha a „humanizmus” kifejezést a magunk alkotta értékrendszer általános alapjának megjelölésére alkalmazzuk, akkor a karteziánus gondolkodót *par excellence* humanistának kell tekintenünk. A legfontosabb kérdés ekkor az lesz, hogy miféle tevékenység alkotja ezt a tulajdonképpeni értelemben vett humanitást.

Épp ennyire kézenfekvő azonban az is, hogy a karteziánus gondolkodót úgy tekintsük, mint aki ellenséges mindazzal szemben, ami korlátozza egyetemes tudásra vonatkozó igényét. Egyik előfeltevése kétségtől az a tézis, mely szerint elvileg minden megismerhető *clare et distincte*, világosan és elkülönítetten. S ez nem csupán a tulajdonképpeni teoretikus tevékenységre vonatkozik, hanem éppúgy az emberi tevékenység etikai tartományára is. Alapvetően két tényezőn múlik, hogy megvalósítható-e ez az egyetemes tudásigény; az egyik az, hogy megtaláljuk az igazi módszert – ennek létezése felől a karteziánus egy pillanatig sem kételkedik –, a második pedig az, hogy legyen elég időnk alkalmazni e módszert minden egyes kérdésre – és itt ismét hangsúlyozni kell, hogy az etika tar-

tományáról is szó van, sőt e második tényező különösen az etika kérdésköre szempontjából fontos.

Úgy fogalmazhatunk tehát, hogy a karteziánus gondolkodó nem viseltetett ellenségesen a humanista *ars*-ok minden fajtájával szemben. Ám annak a humanizmusnak az értelme, amelyen az elfogadott *ars*-ok nyugodtak, nem lehetett eleve, a filozófus-tudós *tulajdon* tevékenységétől függetlenül adott. Az emberi lény – s ennyiben a humanitás – megkérdőjelezhetetlenül legfontosabb „része” vagy aspektusa a jól vezetett elme, melynek csaknem mindenható kezelője a filozófus maga. Mind az igazság, mind a moralitás kritériumának a lényegileg öntudatos, filozófusként tevékeny elme önmagára való reflexiójából kellett kiemelkednie.

Amiről eddig szó esett, az, végül is, egy ismert képlet fölírása új alakban. De tegyük fel, hogy a karteziánus váratlanul választ talált minden olyan kérdésre, amely a teoretikus és az etikai tevékenységet illeti. Bármennyire fontos is ez önmagában, mégis fel fogja ismerni, hogy ekkor új típusú kérdések merülnek föl: nem feledkezhet meg ugyanis az afféle „individuumközi” *ars*-ok rendszeren belüli helyéről, mint amilyen a politika. Mert hogyan lesz képes az öntudatos elme létrehozni egy politikai közösséget pusztán tulajdon teoretikus és etikai önreflexiójának talaján, anélkül, hogy bármiféle előre adott, például biblikus-teológiai alapra támaszkodnék? S fölmerül itt egy másik kérdés is, amely a helyzetet tovább rontja. Nagyon jól el tudjuk képzelni, hogy az a sajátos módszer, amely világos és elkülönített ideákat szolgáltat, kitűnően működik az etika teoretikus megalapozásának szintjén. De vajon hogyan lehetséges túllépnünk *saját* személyiségünk felépítésének etikai tartományán, hogyan vagyunk képesek felvenni a másik felé vezető irányt – ami pedig szükségszerű *mind* a gyakorlati tevékenységként felfogott etika, *mind* a politika számára? Úgy vélem, épp ezen a ponton vált kikerülhetetlenné még Descartes számára is egyfajta visszatérés a hagyományos humanista *ars*-okhoz.

Az eddig mondottak lényegében még mindig a weberi értelemben vett ideáltípusok szintjén maradnak. Annak érdekében, hogy kicsit több realitásuk legyen, szeretném, ha vetnénk még egy pillantást az *Értekezés a módszerről* című írás azon híres szakaszaira, amelyekben Descartes kifejezetten a hagyományos értelemben vett humanista *ars*-ok jótéteményeiről beszél, valamint arról, hogy miért *nem* építi rájuk filozófiáját minden jótéteményük dacára sem.

Első olvasásra persze szinte föl sem merül, hogy jótéteményekről is szó lehet:

Gyermekkorom óta könyvekkel tápláltak, s minthogy meggyőztek róla, hogy általuk világos és biztos ismeretet szerezhethünk mindarról, ami hasznos az életben, nagyon óhajtottam megtanulni őket. Mihelyt azonban befejeztem azt az egész tanfolyamot, [...] egészen megváltozott a nézetem. Mert annyi kétségbe és tévedésbe voltam bo-

nyolódva, hogy úgy látszott, tanulmányaimnak nincs is más hasznuk, mint az, hogy mind jobban beláttam tudatlanságomat. [...] Mindez arra bátorított, hogy [...] azt gondoljam: nincs a világon olyan tudomány, amilyennel azelőtt kecsegtettek engem.¹

Ezek az erősen fausti ihletettségű sorok igen meggyőzően hatnak, különösen, ha fölidézzük e hirtelen nézetváltás antropológiai alapzatát ez írás egyik első bekezdésében.

[S]okszor kívántam, bár volna felfogásom oly gyors, képzeletem oly tiszta és határozott, emlékezetem oly átfogó és készséges, mint némely más emberé. S nem ismerek egyetlen más minőséget sem, melyek tökéletesebbé tehetnék az elmét. Mert ami az ész vagy a józan értelmet [*raison ou le sens*] illeti, amennyiben kizárólag ez tesz bennünket emberré s különböztet meg bennünket az állatoktól, nagyon hajlok arra a nézetre, hogy ez teljes egészében jelen van minden egyes emberben.²

E különös gondolatmenet fő tanulsága az elme bifurkációja: igaz ugyan, hogy vannak olyan „minőségek”, melyek „tökéletesebbé teszik az elmét” – a gyors felfogás, a tiszta képzelet, az átfogó emlékezet –, ám van egy mélyen karteziánus teorema, amely mindezeket a minőségeket háttérbe tolja. Amennyiben valaki képes rá, hogy egyre tökéletesebbé váljék, ezzel mindjárt el is árulja azt, hogy szükségképp *nem* ő a legfölkéletesebb létező.³ A legnagyobb tökéletesség ugyanis nem más, mint valamennyi tökéletesség felbonthatatlan egysége.⁴ Abban a pillanatban, amelyben felfedeztük végtelen tökéletesedési képességünket, egyszerűs mind felfedeztük a végtelen szakadékot is saját létünk és Istené között. Isten teljességgel képtelen arra, hogy még tökéletesebbé váljék, hiszen nem más, mint valamennyi lehetséges tökéletesség felbonthatatlan egysége. Ez általános karteziánus elvnek – a tökéletesedés elárulja a tökéletlenséget – másik alete az, amikor az elme – iménti „minőségei” révén egyre tökéletesebbé válva – elárulja mind a minőségek e csoportjának, mind a rájuk támaszkodó elmének elkerülhetetlen tökéletlenségét; hiszen mindig is szükségük lesz a tökéletesedésre. Ám a karteziánus fölveti a kérdést, hogy az elmén belül, a kevésbé tökéletes rész mellett nem fedezhetünk-e fel egy olyan, értékesebb részt, amely bizonyos értelemben

¹ Descartes: *Értekezés*, 17.

² Uo., 15.

³ Ez a teorema az *Elmélkedések* egyik istenérvének a második sorozat ellenvetésre adott válaszában olvasható rekonstrukciójában játszik kitüntetett szerepet.

⁴ *Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, „tanquam nota artificis operi suo impressa [...]”.* AT VII, 137, saját kiemelésem.

nem szorul rá további tökéletesedésre. A karteziánus meggyőződése szerint természetesen van bennünk ilyen „rész”, s természetesen épp ez az, ami az emberi lény ember voltát alkotja, megkülönböztetvén őt az állatoktól. Ez az a rész, amely „teljes egészében jelen van valamennyi emberben”, s nincs szüksége semmiféle további tökéletesedésre: ez az egyik aspektusa az ember istenképiségének is.

Ez az eredmény egyrészt hathatósan támogatja az elme „igazán” emberi fakultásának felsőbbbségéről szóló elgondolást, másrészt végzetesnek bizonyul az „állati” minőségek szempontjából. Következésképp azok a *humanista ars*-ok, amelyek az elme alacsonyabb minőségeire épülnek, alacsonyabb rendűnek tekintendők a filozófia egész rendszerén belül elfoglalt helyüket illetően is, míg azok a tudományok (*scientiae*), melyek a – hol *le bon sens*-nak, hol *bona mens*-nek, hol pedig *l'âme raisonnable*-nak vagy egyszerűen csak *mens*-nek nevezett – felsőbb fakultás helyes működésétől függnék, a többieknel magasabb rendűnek tekintendők. Mindez azt jelenti, hogy Descartes az ész, valamint a rá épülő tudományok és mesterségek mellett tette le voksát, mert számára ez volt az emberi mivolt belső magvához vezető, egyetlen út, miközben az elme nem igazán észszerű részein alapuló *ars*-oknak nem volt közvetlen jelentőségük jogos önbecsülésünk, vagyis emberi lényként való konstitúciónk szempontjából.

Nézetem szerint ez egy alapvetően helyes interpretáció, ám talán mégsem a teljes igazság Descartes kanyargós ösvényeiről. Vannak ugyanis olyan szakaszok az *Értekezés*ben, melyek egy némileg összetettebb képet kínálnak. Figyeljünk föl például erre a zavarba ejtő sorra: „Mivel azonban ezt az írást csak történetként adom elő, vagy ha úgy tetszik, csak olyan meseként, amelyben – néhány követésre méltó példa mellett – talán több más, olyan is akad majd, melyet jó okkal nem kell majd követni, azt remélem, némelyeknek hasznára lesz, anélkül, hogy bárkinek is ártana [...]”.⁵

A „történet” (*histoire*), „mese” (*faible*), követés (*imitation*) „talán” nem olyan kifejezések, melyek jól illenének az imént vázolt képbe. Mégis, Descartes kifejezetten azt szeretné, ha úgy tekintenénk az *ego* utazására legbenső magja felé, vagyis az ész ama birodalma felé, amely el kell különüljön mindenfajta partikularitástól, idioszinkráziától, mint egy történetre, egy mesére, amely nagyon is hagy teret a partikuláris értékelések számára, beleértve még a javasolt útvonal teljes elutasítását is. De vajon nem a másik felé való szükségszerű irányvétel az, ami kikényszeríti ezt a meggondolást? Bizonyára van valamilyen elemi etikai és politikai motívum abban, hogy miként próbáljuk meggyőzni a másikat arról, hogy jobban teszi, ha a mi gondolkodás- és cselekvésmódunkat követi. Hiszen, ha megváltoztatja a filozófiának az *Értekezés*ben tárgyalt alapkérdéseiről vallott

⁵ Descartes: *Értekezés*, 16.

nézeteit, ezzel óhatatlanul másként is kezd majd élni. S akkor nagyon is számít, hogy „dogmatikusan” közelítünk-e hozzá – vagyis matematikailag biztosított tudásunkat fitogtatva arról, hogyan kell élni – vagy pedig egy történetet mondunk el, egy mesét, melyet jogában áll majd követni *vagy nem követni*. Tehát úgy vélem, szükségszerű volt Descartes számára, hogy „elméje történetét” teljességgel retorikusan mesélje el, azaz, hogy „artistikus” eszközt alkalmazzon olvasói meggyőzésére azon belátásai igazságáról, melyeket nem artistikus módon látott igazolhatónak.

Az a nézetem, hogy Descartes törekvése mások meggyőzésére fontos szerepet kellett játszson abbéli döntésében, hogy filozófiájába való beavatásként egy történetet, egy mesét mond el, további igazolást nyer a második sorozat ellenvetésre adott válaszai egy helyének felidézésétől, amelyben Descartes egy bizonyos „analitikus” módszert felruház a *clare et distincte* belátott igazságok bemutatásának retorikus, artistikus, anagógikus útjának előnyeivel.

Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, [...] olyannyira, hogy ha az olvasó hajlandó azt követni, és mindenre kellő figyelmet fordítani, akkor éppoly tökéletesen meg fogja érteni és el fogja sajátítani a dolgot, mintha ő maga jött volna rá. [...]

A szintézis ezzel szemben az ellentétes [...] úton bizonyítja [...] igen világosan a következtetést úgy, hogy a definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák hosszú sorát alkalmazza. [...] Ám ez a módszer nem oly kielégítő, mint az analízis módszere, *s a tudni vágyók elméjét nem tölti ki annyira*, mivel nem mutatja meg az utat, amelyen a kérdéses dolgot felfedeztük.

Én azonban egyedül az analízist követtem *Elmélkedéseimben*, mivel ez a tanítás igaz és legjobb útja. [...]

Ez volt az oka annak, hogy inkább elmélkedéseket írtam, nem pedig a filozófusok módján disputációkat vagy a geometerek módján teoreémákat és problémákat. Ezzel ugyanis azt akartam nyilvánvalóvá tenni, hogy csak azokra számítottok, akik hajlandók velem együtt figyelmesen megvizsgálni a dolgot s elmélkedni róla. [...]

Ezért aztán joggal követelek különleges figyelmet olvasóimtól; azt az írásmódot választottam ki, mellyel ezt a figyelmet a lehető legjobban felkelthetem.⁶

⁶ Descartes: *Elmélkedések*, 121.

A módszerről szóló értekezés másik figyelemre méltó jegye a La Flèche-i líceumbeli *curriculum* egyes elemeinek pozitív értékelése.

De nem félek kimondani, hogy azt hiszem, sok szerencsém volt, mert ifjúkorom óta bizonyos utakon járva, olyan megfontolásokhoz és elvekhez jutottam, amelyekből módszert alkottam magamnak; ennek segítségével pedig, úgy vélem, fokozatosan növelhetem ismereteimet, s lassanként elérhetem azt a legmagasabb pontot, amelyet elmém közepszerűsége és életem rövid tartama mellett egyáltalán elérhetek.⁷

Megvilágító erejű lehet, ha összevetjük az iménti idézetbeli „bizonyos utakon” (*certains chemins*) kifejezést azzal, amelyet ugyanennek az értekezésnek második részében olvasunk, ahol Descartes arra figyelmeztet bennünket, mekkora veszélyekkel jár lerombolni *bármely* létező kormányzatot.

Végül pedig ezek a hibák majdnem mindig elviselhetőbbek, mintsem megváltoztatásuk volna. Olyanok, mint a nagy utak (*les grand chemins*), amelyek hegyek közt kanyarognak, s amelyek, ha sokat járvák őket, lassanként oly simák és kényelmesek lesznek, hogy sokkal jobb ezeken járni, mintsem egyenesebb útra vállalkozva sziklákra felmászni és szakadékok mélyére zuhanni.⁸

Jól látható, hogy a nagy, kanyargós utak követésének artistikus módszere Descartes számára három fő jelentőségre tesz szert: etikai, politikai és pedagógiai jelentőségre. A skolasztikus kurzusoktól nem érintett olvasók, az állam alattvalói vagy polgárai s a filozófia hallgatói lebegnek Descartes szeme előtt, mikor ezt a stratégiát alkalmazza. Az analógia e három terület között néhány sorral korábban kifejezetten meg is jelenik:

Ennek példájára arra a meggyőződésre jutottam, hogy valóban nem volna értelmes dolog, *ha az egyes ember olyképp akarna egy államot megreformálni*, hogy mindent alapostul megváltoztat, mindent felforgat benne, hogy azután újra építse; *ily módon nem lehet még a tudományok épületét sem megreformálni vagy az iskolákban a megállapított tanítási sorrendet megváltoztatni.*⁹

S természetesen, amikor *tulajdon* iskolai fejlődéséről beszél iménti idézetünkben, akkor nem mulasztja el kiemelni a La Flèche-i tanulmányok *globális* hasznosságát, bármit gondolhatott is e *curriculum* egyes diszciplínáiról.

⁷ Descartes: *Értekezés*, 15.

⁸ Uo., 27.

⁹ Uo.

Úgy gondolom, Descartes egész életében meg volt győződve a hagyományos humanista *ars*-ok globális hasznáról. Erre utal az analitikus módszer pozitív értékelése iménti idézetünkben, vagy az a tény, hogy sohasem írt „szintetikus” jellegű művet, ellenben még a dialógus-, illetve trialógusformával is kísérletezett egyik kései művében. Ugyanez nem mondható el azonban a skolasztikus *curriculum*ot alkotó diszciplínákról egyenként: kései korszakában határozottan negatív módon foglalt állást velük kapcsolatban. Az *Értekezés* megírásának idején úgy gondolhatta, háromféle tudomány van. Az első osztály az egyszerűen áltudománynak minősíthetők világos esetei: „Ami [...] az áltudományokat illeti, úgy véltem, eléggé ismerem értéküket, hogy meg nem csalhatnak sem egy alkimista ígéretei, sem egy asztrológus jóvendölései, sem egy mágus csalafintaságai, sem bárkinek hazug mesterkedései vagy dicsekvései, aki hivatást csinál abból, hogy többet akar tudni, mint amennyit valóban tud.”¹⁰

A második, egyértelműen értékelhető csoport azokból a diszciplínákból áll, amelyek az új tudomány igazi magját alkotják. Hiszen a matematika és az etika nem kárhoztatható igazán még azokért a „hibákért” sem, amelyeket Descartes inkább a gondolatmenet szimmetriája kedvéért említ, nem pedig azért, mert csakugyan vétkeseknek tartja őket bármiben is. „Különös örömöm telt a matematikában okoskodásainak bizonyossága és evidenciája miatt; de még nem ismertem fel igazi hasznát. Azt gondoltam, hogy csupán a mechanikai mesterségek számára hasznos, és ezért csodálkoztam, hogy noha alapjai olyan szilárdak és erősek, mégsem építettek rá valami magasabbat.”¹¹

Nehezen látható be, miért kellene kárhoztatnunk egy tudományt alapjainak szilárdsága miatt. Descartes sem ezt teszi, hanem azokra gondol, akik figyelmen kívül hagyják e diszciplína szilárdságát.

Viszont a régi pogányoknak erkölcsről szóló írásait csak homokra és sárra épült büszke és pompás palotákhoz hasonlítottam. Roppant magasra emelik az erényeket, becsebbnek láttatják minden földi dolognál; de nem tanítanak meg arra, hogyan ismerjük meg őket; s aminek az erény szép nevét adják, gyakran nem egyéb, mint érzéketlenség vagy gög, kétségbeesés vagy apagyilkosság.¹²

Ha fölidézzük magunkban *A filozófia alapelvei* latin kiadásához írott előszót, ahol Descartes az *igazi* erényekről beszél, melyek egysége nem más, mint az emberi elme istenképi részéből származó bölcsesség (*sapientia*), jól láthatjuk, hogy a pogányok erkölcsről szóló íásaival sem az volt a baja, hogy túlságosan

¹⁰ Uo., 22.

¹¹ Uo.

¹² Uo., 20.

kiemelik az erényeket, hanem hogy nincsenek jól megalapozva. Vagyis nem használják ki a matematika nyújtotta lehetőségeket.

A harmadik csoportot azok a diszciplínák alkotják, amelyeket az *Értekezés* első része úgy sorol fel, hogy nem értékeli őket egyértelműen: van bennük valami, ami megbízhatatlanná teszi őket. Hozzávetőleg ezek azok a diszciplínák, melyeket ma a humaniorák körébe sorolnánk. Az etikának e körön belül némileg kiváltságos hely jut: amennyiben hozzákapcsolódik a matematikához, elveszti hagyományosan humanista alapjellegét s a tulajdonképpeni emberi elme sajátos tevékenységén alapuló, valódi tudományokhoz kapcsolódik. Ha erre nem képes, lényegileg bizonytalan marad, hiszen akkor két lehetőség kínálkozik: vagy történeti-néprajzi kutatásokra és beszámolókra épül – ám akkor óhatatlanul viszonylagossá válik; vagy a kinyilatkoztatott teológiára épül, ami szintén nem problémátlan jelen írás végén érintendő okokból. Egyik úton sem jutunk evidens belátásokhoz arról, hogyan kell élnünk.

Tudtam, hogy a nyelvek [...] szükségesek a régi könyvek megértéséhez, hogy a mesék bája ébresztően hat az elmére; hogy a történelem emlékezetes tettei felemelően hatnak reá, s ha kellő körütekintéssel olvassuk őket, segítenek kiművelni ítélőerőnket; hogy minden jó könyv olvasása olyan, mintha elmúlt századok legderekabb embereivel [...] társalognánk [...]; hogy az ékesszólásnak páratlan ereje és szépsége van; hogy a költészetben a legelragadóbb báj és édesség van; [...] hogy a teológia arra tanít bennünket, hogyan juthatunk a mennyországba; [...] [d]e végül is úgy éreztem, már elég időt fordítottam a régi nyelvekre, sőt a régi könyvek olvasására is, mind történeteikre, mind meséikre. Mert ha a régi századok embereivel társalgunk, ez majdnem olyan, mintha utaznánk. Jó, ha tudunk valamit a különböző népek szokásairól, hogy egészségesebben ítélhessünk a magunkéiról, s ne gondoljuk azt, hogy ami ellenkezik a mi szokásainkkal, nevetséges és észellenes [...]. Ám ha az ember túl sokat utazik, idegenné válik saját hazájában; s ha nagyon kíváncsi arra, mi történt az elmúlt századokban, rendszerint nagyon tudatlan marad abban, mi történik a jelenben.¹³

Ez a látszólag tisztán metodológiai megfontolás egy fontos morális belátáshoz vezet el az olvasót: ha a történelemre próbáljuk építeni az etikát, elveszettnek érezzük majd magunkat a jelen kihívásaival szemben, döntéseink oda nem illők lesznek, s veszélyesen figyelmen kívül hagyjuk az emberi erők korlátait. „Ezenfelül a mesék sok olyat tüntetnek fel lehetségesnek, ami nem az [...] s azok, akik a belőlük vett példák után indulnak, könnyen esnek regényhőseink túlzásaiba és olyan célokat tűznek ki maguk elé, melyek meghaladják erejüket.”¹⁴

¹³ Uo., 18.

¹⁴ Uo., 19.

A retorika s a költészet tárgyalásakor az elsőként említett előnyöket később teszi viszonylagossá egy módszertani megfontolás:

Nagyra becsültem az ékesszólást és szenvedélyesen szerettem a költészetet; de úgy véltem, mindkettő inkább az elme adománya, mintsem a tanulás gyümölcse. Akik a legélesebb elméjük és legjobban dolgozzák ki gondolataikat, hogy világosan és érthetően fejtsék ki őket, azok tudják meggyőzni a legjobban az embereket arról, amit állítanak, ha paraszti nyelven beszélnek és sohasem tanultak is retorikát.¹⁵

A retorika helyéről itt vázolt kép különösen annak fényében válik érdekessé, hogy Descartes bekapcsolódott a Guez de Balzac, kortárs humanista prózaíró stílusáról folytatott vitába. Ez a vita készítette arra, hogy egyfajta apológiát írjon az 1624-ben Párizsban megjelent *Lettres du Sieur de Balzac* című kötet leveleiről, éspedig egy *Censura quarundam Epistolarum Domini Balzacii* címmel ellátott levél formájában. Ebben a levélben, bevezetés gyanánt, a *puritas elocutionis*-t az egészséges emberi testtel, az *elegantia & venustas*-t pedig egy tökéletes alakú hölgy szépségével hasonlítja össze. Ezt követően Balzac stílusát annak az ideálnak szellemében dicséri, melyet ő maga kívánt elérni. „[E]gy magasröptű szellemnek a sokaságtól távol álló gondolatai fejeződnek ki a legpontosabban a mindennapi nyelv leginkább használatos kifejezéseivel, melyeket a hosszú használat tett tökéletessé.”¹⁶

Ezt az összhangot *foelix rerum cum sermone concordia*nak nevezi, s csakugyan nem nehéz felfedezni az igazi ékesszólás ez eszményében Descartes saját, élethossziglani törekvését arra, hogy a mindennapi gondolkodásnál sokkal mélyebben fekvő igazságokat a mindennapi kommunikáció csatornáin fejezze ki. Az iménti idézetben szereplő kifejezés („*verbis ... longo usu emendatis*”) nyilvánvalóan párhuzamos az *Értekezés* második részéből idézett „nagy utakkal”, melyek a sok járástól lassanként váltak oly simává és kényelmessé, hogy „sokkal jobb ezeken járni, mintsem egyenesebb útra vállalkozva sziklákra mászni és szakadékok mélyére zuhanni”.

Descartes azzal folytatja levelét, hogy mivel az episztolák nagy fontosságú kérdéseket tárgyalnak, a tiszta ékesszólás nem elegendő, ki kell őket egészíteni a *persuadendi scientia* technikáival. Ez arra készíti, hogy felvázolja a meggyőzőstudomány történetének fő vonalait, aminek nem csupán történeti jelentősé-

¹⁵ Uo., 20.

¹⁶ „Cogitationes altissimi spiritus, atque a plebe semotae, verbis in ore hominum frequentibus & longo usu emendatis, accuratissime exprimuntur”; AT I, 8.

ge van, hanem legalább ennyire rendszertani is. Világosabbá válik ugyanis a retorikának a karteziánus projekten belüli szerepe.

Descartes a kezdeti kor (*primis & incultis temporibus*) ékesszólását kiegészítésre nem szorulóknak tekinti, mivel az ékesszólásnak egyes nagy szellemekben benne rejlő isteni ereje elegendő volt arra, hogy elérje a később kiegészítésként fellépő meggyőzőstudomány három fő célját: a nevelést (*rudēs homines ex sylvis eduxit*), a törvényhozást etikai szabályok és politikai törvények megalkotása révén (*leges imposuit, urbes condidit*), valamint a politikus mesterségét (*habuit persuadendi potentiam simul & regnandi*).

Jól láthatóan a retorikának ahhoz a három, fő tartományához érkeztünk, melyekkel az *Értekezés* iménti analízise során találkoztunk. Ami azt jelenti, hogy a retorika fő céljai nem mentek át jelentős változáson azokban az évszázadokban, amelyek az emberek közti viszály kitörését követték. A fő különbség mindössze annyi, hogy a módszerek, melyeket a tanárok, törvényhozók, politikusok alkalmaznak, silánnyá váltak. Ahelyett ugyanis, hogy továbbra is nyílt sisakkal küzdöttek és kizárólag az igazság csapatait fogadták volna zsoldjukba (*aperto Marte, & solius veritatis copiis*), álokoskodások és csalárd kifejezések révén próbáltak diadalmaskodni (*sophismata & inanes verborum insidias*). Ez a folyamat végül oda vezetett, hogy az ékesszólás mesterei a rossz ügyeket kezdték szolgálni (*praecipuam artis gloriam ponerent in deterioribus causis sustinendis*), s végül még önmagukat mint embereket is elsilányították (*optimi oratores esse non potuerint, quin mali homines viderentur*).

Nincs szükségünk most rá, hogy végigkövessük a balzaci művészet descartes-i méltatásának minden történeti kanyarulatát. E nélkül is fölismerhetjük a rokonságot a retorika hanyatlásának történeti sémája és az igazi filozófia hanyatlásé között, amelyet a *Szabályok az értelem vezetésére* című írás a szillogisztika kritikájaként fogalmaz meg.

Meg vagyok győződve arról, hogy az igazságoknak a természettől az emberi szellembe ültetett néhány első magva, amelyet, annyi különböző tévedésről olvasva és hallva minden nap, elfojtunk magunkban, olyan erőteljes volt abban a nyers és tiszta korban, hogy az észnek ugyanazzal a világosságával, amelynél fogva többre becsülték az erényt a gyönyörnél, az erkölcsöt a hasznosnál, ha nem tudták is, miért van ez így, mégis felismerték a filozófia s matematika igaz eszméit is, habár nem voltak még képesek rá, hogy teljesen elsajátítsák e tudományokat.¹⁷

¹⁷ 4. szabály, Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 107.

Úgy vélem, ennek alapján kimondhatjuk, hogy Descartes-nak volt egy gyönyörű látomása az aranykorról, melyben az igazság az őszinte emberek elméjén keresztül szinte magától terjedt, anélkül, hogy megfelelő szóhasználaton vagy olyan módszertani eszközökön kellett volna töprengeni, mint amilyen a szillogizmus. Miután azonban a viszály megfertőzte az elméket, az igazság elvesztette erejét arra, hogy közvetlenül hatása alá vonja az emberek elméjét, s bizonyos rossz emberek fölismerték, mekkora esélyük támadt ezáltal arra, hogy magukhoz ragadják a hatalmat a mindennapi módon gondolkodó emberek fölött, részben a mesterként eszközök, részben az elsilányított retorika révén. Descartes nem remélhette, hogy saját kora visszaállítja az igazság egyeduralmát. Alapvető célja nem lehetett más, mint hogy elkerülje a mesterként logikai eszközök használatát, és hogy megteremtse azt az összhangot mély gondolkodás és mindennapi kifejezőmód között, melynek példázatos alakja Guez de Balzac volt – vagy legalábbis Descartes ilyen alakká stilizálta őt.

Ha most visszatérünk az *Értekezés* első részében adott felsoroláshoz, melyben a különböző diszciplínák erényei és vétkei ismerszenek meg, látni fogjuk, hogy feltehető egy igen egyszerű kérdés: ha fő célunk a relativizmus elkerülése, akkor miért nem keresünk támaszt a teológiában? Hiszen Descartes kifejezetten állítja is, hogy nagyra becsülte „teológiánkat”. Ám Descartes nem volt maradéktalanul elégedett a teológiával sem.

Amikor azonban megtudtam, mint nagyon biztos dolgot, hogy az oda [ti. a mennyországba] vezető út éppúgy nyitva áll a legtudatlanabb, mint a legtudósabb előtt, s hogy az oda vezető kinyilatkoztatott igazságok meghaladják értelmünket, nem mertem volna alávetni őket gyenge okoskodásomnak. Úgy gondoltam, aki megvizsgálásukra vállalkozik, és sikert akar ebben elérni, annak rendkívüli mennyei segítségre van szüksége, s többnek kell lennie embernél.¹⁸

Azt hiszem, Descartes legfőbb baja a teológiával nem az volt, hogy a legtudatlanabb embernek is juttat *némi* szerepet. Hiszen semmi kifogása sem volt a paraszti nyelvvel szemben, ha világos és elkülönített megragadásból származó ideák fejeződnek ki a tudatlanok nyelvén. Legfőbb gondja az volt, hogy nem tudjuk biztosan, milyen szerepet játszhat a *bölcs*, amennyiben bölcs: nem tulajdoníthatott *bizonyossággal* döntő szerepet az emberi bölcsességnek a mennyországhoz vezető út megtalálásában. Hiszen annak a bizonyosságnak, amelyet keresett, végül is „értelmünkön” kellett *alapulnia*.

¹⁸ Descartes: *Értekezés*, 21.

Nagyjából ezt a képet kapjuk az *Értekezés* valamelyest szoros, ugyanakkor a kontextusra is figyelő olvasatából. Ám azt is tudjuk, hogy meglehetősen módosulások figyelhetők meg a descartes-i tanításban az *Értekezés* és az első filozófiáról szóló *Elmélkedések* között. Például Rodis-Lewis arra hívja fel a figyelmet, hogy az *arbitrii libertas* és kiegészítése, a *bienveillance* még szinte semmilyen szerepet sem játszik az *Értekezés*ben. Lezárásképpen arra szeretnék utalni, milyen változás figyelhető meg Descartes-nak a humanisztikus *ars*-okhoz fűződő viszonyában. Mint már említettem, ez a változás nem az általános értelemben vett hagyományt illeti: Descartes mindvégig kitartott amellett, hogy az olvasónak joga van a megfelelő anagógikus eszközökhöz, amelyek a világos és elkülönített ideákból nyert belátásokat hozzáférhetővé teszik számára. Ám a változás nagyon is vonatkozik az iskolai *curriculum* egyes elemeihez való viszonyára. Az *Elmélkedések* idején meg van győződve róla, hogy elérte a bizonyosságnak a matematikainál magasabb fokozatát, vagyis filozófiája már nem a matematikából nő ki mint szilárd fundamentumból, hanem a metafizikából. Ettől kezdve a metafizika az a kiindulópont, ahonnan megpróbálja elérni a legtökéletesebb morálfilozófiát.

Ezzel a változással párhuzamosan komoly változást figyelhetünk meg az iskolai filozófiával s bizonyos értelemben még a politikával kapcsolatos nézeteiben is. Ha korábban meg is volt győződve a skolasztikus kerülőt szükségességéről a magasabb rendű tudás elérése érdekében, s hogy szükségképp alkalmazkodni kell még a nyilvánvalóan rosszul működő, ámde létező kormányzathoz is, e későbbi periódusban látványosan szakít az iskolai tanítással. Nemcsak arról van szó, hogy *A filozófia alapelveit* Erzsébetnek, egy – hatalomtól megfosztott – hercegnőnek ajánlja, hanem arról is, amit ugyane mű francia kiadásának előszavában Picot abbéhoz ír:

[H]a rossz alapelveink vannak, minél inkább tiszteljük őket, s minél nagyobb gonddal igyekszünk különféle következtetéseket levonni belőlük, azt gondolva, hogy ezt jelenti a filozofálás, annál inkább eltávolodunk az igazság és a bölcsesség megismerésétől. Ebből le kell vonnunk a következtetést, hogy akik a legkevesebbet tanultak mindabból, amit mostanáig filozófiának neveztek, azok a leginkább képesek az igazi elsajátítására.¹⁹

Másfelől, még ha igaz lehet is, hogy Erzsébetnek semmilyen hatalma sem volt, levelezésük mégiscsak olyan kérdések körül forgott, mint az ő uralkodóházának esélyei a vesztfáliai békéhez vezető tárgyalásokon arra, hogy visszaszerezzen valamit az elvesztett pfalzi választófejedelemségből, általánosságban pedig arról,

¹⁹ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 12.

hogyan kell jól irányítani egy államot. S ami még ennél is fontosabb, miután Descartes elvesztette minden reményét arra, hogy a németalföldi akadémiai élet befolyásos személyisége legyen, Stockholmba ment, hogy valamiképp megkísérje befolyása alá vonni Krisztina királynőt. Vélhetően azt gondolta, talált egy „egyenesebb utat, sziklákat megmászva”. Mi azonban más véleményen lehetünk: ez a kísérlete sem kerülte el saját maga jövődölte sorsát és végül ő is „szakadékok mélyére zuhant”.

AZ ELÉGTELEN, ÁM ELENGEDHETETLEN NYELV: DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ

Írni akarok magának, de bajban vagyok: hol kezdjek hozzá? Szeretném, ha tudná, amiket gondolok, de nem tudom, hogyan mondjam el, és bizalmatlan vagyok a szavaim iránt. Kezdek rájönni, hogy mindig tudatlanságban tartottak s félek, hogy olyasmit írok le, ami nem jó, és hogy többet mondok vele, mint amit akarok.

[...]

Talán helytelen, hogy ezt elmondom; mégse bírom megállni, hogy ne mondjam, és szeretném, ha nem volna helytelen elmondani.¹

A 17. századi filozófia a maga egészében véve igen összetett jelenség már pusztán csak nyelvi tekintetben is. A század elején, 1597-ben jelenik meg Suarez *Disputationes metaphysicae* című műve, a metafizika arisztotelészi-skolasztikus hagyományának addig soha nem látott teljességű bemutatása – természetesen latinul, a középkori filozófia és teológia „szent” nyelvén, ha bitorolhatom e kifejezést annak a nyelvnek a megjelölésére, amely végül már-már mesterséges nyelvvé lett a fordítások szükségtelenné tétele, valamint a gondolatok sallangmentes és dísztelen, ám tömör és egyértelmű előadása érdekében. Hogy hová fejlődött a filozófia a korszak végére, az pedig jól lemérhető azon, hogy Christian Wolffnak a Suarezével összevethető metafizikája, amely először – 1719-ben – németül jelent meg, már magába építette a 17. század nagy filozófiai vívmányát, az első bizonyosságot nyújtó én gondolatát, amelynek nyomán a recepciótörténet sodrában kérdésessé vált, hogy a bizonyosság végső garanciájának az én vagy

¹ Molière: *Összes drámái*, I. köt., ford. Szabó Lőrinc, Budapest, Osiris, 2002, 427.

az Isten létezését kell-e tekinteni. Az 1728-ban megjelent latin metafizika viszont, noha nyelvében hagyományos, gondolatvezetésében „forradalmi” a maga módján: az ember felől vizsgálódik, tárgya az emberi megismerés egésze – *Philosophia Prima, sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertracta, Qua Omnis Humanae Cognitionis Principia Continentur* –, s mint W. Schmidt-Biggemann fogalmaz, „a mutatókban nem bukkan fel az »Isten«”.

A századot magát túlnyomórészt a latin és a nemzeti nyelvek teljesen párhuzamos használata jellemzi, a század második felében pedig már jól érzékelhető a nemzeti nyelvek közül a franciának új közvetítő nyelvvé válása. A szűkebb értelemben vett filozófiához tartozó műveinek nagy részét éppenséggel franciául író Leibniz ezért inti német polgártársait a franciától való emancipálódásra – a későbbiekben visszatérek még erre.

A fordításoknak, illetve a párhuzamos nyelvhasználatnak több oka is volt, valószínűleg tisztán nyelvi-stilisztikai okai is: éppen a célratörő latin kevésbé cizellált volta is vonzóbbá tehetette a nemzeti nyelveket. Ugyanakkor talán jellemzőbbek az inkább szociológiai jellegű motívumok: a megcélzott olvasóközönség jelentős része nem volt latinos iskolázottságú. Így a filozófiával is érintkező hitvitázó irodalomban, természetesen protestáns ösztönzésre, találkozunk nemzeti nyelvű írásokkal – elegendő lesz most csupán Enyedi György, Toroczkai Máté² és Pázmány Péter nevét említenünk, mint két szélső értéket –, de amikor – különösen a század második felében – megjelennek a filozófiát művelő hölgyek, akik számára a nemzeti nyelvek elérhetőbbek, mint a latin, a filozofáló urak is előszeretettel írnak így. Ráadásul a két motívum össze is kapcsolódhat. Lady Damaris Masham (alias Cudworth) angolul veti szemére John Norrisnak, az anglikán lelkészként platonikus filozófusnak, hogy túlságosan is hagyja magát befolyásolni egy katolikus – oratoriánus – szerzetestől, aki persze a maga részéről anyanyelvén, franciául ír, s Nicolas Malebranche-nak hívják.

Mikor Thomas Hobbes a polgárháborúzó felek többségét el kívánja érni, akkor angolul ír, mikor elsősorban a *res publica litterarum* tagjait szólítja meg, akkor latinul, s természetesen fontos, hogy nem egészen ugyanazt írja.

Ám a legérdekesebb talán mégis az a körülmény, hogy amikor a korszak gondolkodói a tág értelemben vett filozófián belül matematikát, mechanikát és a filozófia többi ágát összekapcsolva a mesteremberekkel igyekeznek megértetni megvalósítandó elképzeléseiket, nem nagyon írhatnak latinul, s még így sem lehetnek egészen biztosak abban, hogy megértik őket – noha persze ez azért

² *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet*, Kolozsvár, 1598. A kiadást Toroczkai Máté gondozta, aki a művet 1619-ben, Kolozsváron magyar fordításban is kiadta.

valamennyire fordítva is igaz: a mesteremberek is nehezen tudják meggyőzni őket némely elgondolásuk megvalósíthatatlanságáról. Mindkettőre jó példákat találunk Descartes-nál.

A következőkben azonban nem szeretnék a teljes 17. századdal foglalkozni, bár nyilvánvalóan megérné, hiszen, mondjuk Robert Fludd *Utriusque Cosmi, Maioris scilicet et Minoris, metaphysica, physica, atque technica Historia* (A makrokozmosz és a mikrokozmosz metafizikai, fizikai és technikai története – 1617–1621) vagy *Philosophia moysaica* (1638) és *Mosaicall Philosophy* (1659) című műveinek izgalmas nyelvi vonatkozásai lehetnének.

A következőkben a teljes 17. századi filozófia egy szeletének felvillantására törekszem majd, a fő kánonhoz tartozó Descartes, Spinoza és Leibniz munkáinak nyelvi vonatkozásaiból igyekszem bemutatni néhányat. A filozófia hosszú 17. századának nevezem őket, illetve mindazokat, akik a „mechanikai filozófia” projektjén dolgoztak. Magáról erről a filozófiakoncepcióról azonban most nem szeretnék szólni.

Kelemen János *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig* című klaszikus munkájában³ már lényegre törően elemezte a gondolkodás nyelvvel szembeni elsőbbségéről vallott descartes-i alaptéziseket. Descartes-ról ezért csak röviden szeretnék beszélni, felidézve mintegy emlékeztetőül, a cogito-érvként elhíresült gondolatának klasszikus megfogalmazását az *Elmélkedések az első filozófiáról* című mű második elmélkedéséből:

[...] et fallat quantum potest [scil.: deceptor summe potens] nunquam tamen efficiet, ut nihil sim *quamdiu me aliquid esse cogitabo*. Adeo ut, *omnibus satis superque pensitatis*, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum;⁴

et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, *tant que je penserai être quelque chose*. De sorte *qu'après y avoir bien pensé*, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition, *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, *ou que je la conçois en mon esprit*.

³ Kelemen János: *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*, Budapest, Kossuth, 1977.

⁴ AT VII, 25.

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis [...] (Mai francia fordításban: Mais je ne connais pas encore *d'une intellection suffisante* ce qu'est ce moi [...]).⁵

Tévesszen csak meg, amennyire tud, azt mégsem lesz képes elérni sohasem, hogy ameddig azt gondolom, vagyok valami, semmi se legyek. Olyannyira, hogy – mindent kellően végiggondolván – végül is le kell szögezni: az „én vagyok, én létezem” kijelentés – valahányszor kimondom, vagy[is] elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.

Most azonban még nem látom [be értelmemmel] pontosan, mi is vagyok, ti. mi az az én, aki immár szükségszerűen vagyok.⁶

Az – általam – kiemelt kifejezések világossá teszik, hogy itt alapvetően nem egy *beszéd*-tett megy végbe, hanem *megismerés*-tett a gondolkodásnak a beszéd-től s nyelvtől meglehetősen elzárt terében. A beszédbeli megformálásra utaló nyelvhasználat így azután megtévesztő, mert az alapvető belátásokhoz valójában a gondolkodásnak abban a terében lehet eljutni, amelyben *tacite sine voce*, csendben, szavak nélkül – ahogy kicsit később fogalmaz Descartes – a természettől fogva elménkben rejlő két fő megismerési művelet, az intuíció és a dedukció révén – melyek közül voltaképp az intuíció az igazán alapvető – ragadjuk meg mind az „egyszerű természeteket”, mind pedig a közöttük lévő kapcsolatokat, mint amilyen például éppenséggel a gondolkodás és a létezés közötti szükségszerű kapcsolat is (lásd erről a *Szabályok az értelem vezetésére* című írást). S bármelyik, imént idézett szöveget vegyük is alapul, Descartes e helyütt az elme intuíciójára, vagyis az egyszerű és szükségszerű igazságok felismerését eredményező műveletre utal, miközben elengedhetetlenül nyelvi formába öltöztetett közlésük, kommunikációjuk az olvasó számára nyilvánvalóan elégtelen eredménnyel jár(t), hisz amióta csak megjelent az első, a latin nyelvbe öltöztetett változat, eltérő interpretációk sokasága próbál közelebb férkőzni a közlés legbelső, gondolati magvához. Az ideális kétségkívül Descartes számára is a *de mente ad mentem*, elméről közvetlenül elmére áttevődő közlés volna, még ha ezeket a szavakat majd csak Spinoza fogja is alkalmazni, ráadásul filozófiai-teológiai összefüggésben, Isten és Krisztus kapcsolatára.

Ezt a gondolatmenetet, mint említettem, voltaképp csupán emlékeztetőnek szántam Kelemen János elemzéseire, még ha nem is az ő példáját alkalmaztam. Amit hozzá szeretnék tenni, a nyelv és a filozófia viszonyának másik síkjára

⁵ Descartes: *Méditations métaphysiques*, 52, ill. 53.

⁶ Descartes: *Elmélkedések*, 34.

vonatkozik, retorika és filozófia viszonyára. E két sík azonban persze olyannyira nem független egymástól, hogy a most mondandók akár az eddig mondottak megvilágítására is szolgálhatnak.

Descartes egyik utolsó, valamint egyik első írásának nem nagyon elemzett egybehangzásáról szeretnék röviden szót ejteni. Utolsó jelentős írása *A lélek szenvedélyei* címet viseli, melynek élére szerkesztője – valószínűleg Picot atya – előszó gyanánt két-két levélből álló levélváltást helyezett, amelyben Descartes levelezőpartnere valószínűleg ő maga, Picot atya volt. Descartes második levelének végén található a sokat idézett megfogalmazás: „[előadásmódom] oly egyszerű és tömör, hogy már csupán ennek alapján is felismerhető a szándékom, mely nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként (*en Orateur*) vagy akár morálfilozófusként (*en Philosophe moral*) fejtsen ki, hanem kizárólag a természet kutatójaként (*en Physicien*)”.⁷

Az én szándékom most természetesen nem lehet az, hogy ezt az állítást részletesen elemezzem. Pusztán csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy összefüggés van az egyszerűség és tömörség (*simple et bref*) ideálja, a szónoki előadásmód elutasítása, valamint Descartes egyik első írása között, amely szintén levélként íródott Guez de Balzac-nak, a kortárs humanista írónak 1624-ben Párizsban megjelent *Lettres du Sieur de Balzac* című kötetének leveleiről, éspe-dig egy *Censura quarundam Epistolarum Domini Balzacii* címmel ellátott levél formájában. Descartes itt nemcsak elemzi Balzac írói stílusát, hanem ezt a stílust be is ágyazza egy meglehetősen különös, filozófiai nézőpontú retorikatörténeti összefoglalásba.

Balzac stílusát annak az ideálnak szellemében dicséri, melyet nyilvánvalóan ő maga kívánt elérni. „[E]gy magasaróptú szellemnek a sokaságtól távol álló gondolatai fejeződnek ki a legpontosabban a mindennapi nyelv leginkább használatos kifejezéseivel, melyeket a hosszú használat tett tökéletessé.”⁸

Ezt az összhangot *foelix rerum cum sermone concordia*nak, vagyis a „dolgok s a beszéd szerencsés összhangjának” nevezi, s csakugyan nem nehéz felfedezni az igazi ékesszólás ez eszményében Descartes saját, mint látjuk, egész életén át jelen lévő törekvését arra, hogy a mindennapi gondolkodásnál sokkal mélyebben fekvő igazságokat – jobb híján – a mindennapi kommunikáció eszközeivel fejezze ki.

Descartes azzal folytatja levelét, hogy mivel az episztolák nagy fontosságú kérdéseket tárgyalnak, a tiszta ékesszólás nem elegendő, ki kell azt egészíteni a

⁷ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 67.

⁸ „Cogitationes altissimi spiritus, atque a plebe semotae, verbis in ore hominum frequentibus & longo usu emendatis, accuratissime exprimuntur”, AT I, 8.

persuadendi scientia technikáival. Ez készíti arra, hogy felvázolja a „meggyőzés-tudomány” filozófiai nézőpontú történetének fő vonalait, melynek nyomán világossá válik a retorikának a descartes-i projekten belüli szerepe.

Descartes a kezdeti kor – *primis & incultis temporibus* – ékesszólását kiegészítésre nem szorulónak tekinti, mivel az ékesszólásnak egyes nagy szellemekben benne rejlő isteni ereje akkoriban elegendő volt ahhoz, hogy elérje a később kiegészítésként fellépő meggyőzés-tudomány három fő célját: a nevelést (*rudes homines ex sylvis eduxit*), a törvényhozást etikai szabályok és politikai törvények megalkotása révén (*leges imposuit, urbes condidit*), valamint a politikusi messziség tökéletesítését (*habuit persuadendi potentiam simul & regnandi*).

A retorikának e három, fő tartománya nem változott jelentős mértékben az idők során. A fő különbség csupán annyi, hogy a retorika módszerei mindhárom területen silányabbá váltak. A szónokok ugyanis már nem nyíltan és kizárólag az igazság csapatait zsoldjukba fogadva (*aperto Marte, & solius veritatis copiis*) igyekeznek elérni céljaikat, hanem álokoskodások és csalárd kifejezések révén próbálnak diadalmaskodni (*sophismata & inanes verborum insidias*). Az ékesszólás mesterei végül a rossz ügyeket kezdték szolgálni (*praecipuam artis gloriam ponerent in deterioribus causis sustinendis*), s még emberi mivoltukban is megromlottak (*optimi oratores esse non potuerint, quin mali homines viderentur*). (Az persze talán még a legborúlátóbb Descartes-ban sem merült fel, hogy lehetséges lesz valaha morálisan és politikailag rossz ügyeket még ékesszólás nélkül is viszonylagos sikerrel képviselni.)

Világos tehát az összefüggés: Descartes azért nem követi a filozófiai hagyományt, amely a szenvedélyeket, Arisztotelész nyomán, a retorika keretein belül tárgyalja, mert úgy véli, a retorika alapvetően a rossz ügy melletti kiállást jelent körmonfont okoskodások révén, s így éppenséggel eltávolítaná a retorikus eszközökkel élő filozófust is attól, hogy „egyszerűen és tömören” feltárja a gondolkodásba Istentől vagy a természettől beléhelyezett tudáselemeket. A descartes-i természetkutató ugyanis – ne tévesszen meg bennünket a „természet” szónak a 20. században elterjedt „naturalizáló” értelmezése – még ezt a végső soron *isteni eredetű természetet* kutatja.

Descartes-nak volt tehát egy gyönyörű látomása az aranykorról, melyben az igazság az őszinte emberek elméjén keresztül szinte magától terjedt, anélkül, hogy megfelelő szóhasználaton vagy a szillogizmushoz hasonló mesterséges módszertani eszközökön kellett volna töprengeniük. A viszály azonban megfertőzte az elméket, az igazság elvesztette erejét arra, hogy *közvetlenül*, azaz nyelvi közvetítés nélkül, hatása alá vonja az emberek elméjét. A rossz ügyek képviselői fölismerték, mekkora esélyük támadt ezáltal arra, hogy magukhoz ragadják a hatalmat részben a mesterkéltségek, részben az elsilányított retorika révén.

Descartes alapvető szándéka így aztán nem is lehetett más, mint hogy elkerülje a mesterkélt módszertani eszközök használatát, s megteremtse az összhangot mély gondolkodás és egyszerű kifejezésmód között. Legalábbis olyan alakká stilizálta Balzacot és vele önmagát is, aki erre az összhangra törekszik. Hisz ha valaki elolvassa fő írásait, szembeötlőnek fogja találni a már-már tobzódásnak is nevezhető bőséget a retorikai eszközök használatában. Ha csak a komoly szerepeket játszó hasonlatokat vesszük számba, már akkor is kitűnik kortársai közül: fa, hajó, örvény, erdő, serpentin, épület, „homokra és sárra épült büszke paloták” – mindannyian tudnánk folytatni a sort egészen odáig, hogy még az igazságkritériummá emelt „világos és elkülönített belátás” értelmezéséhez is egy hasonlat szolgál alapul, a combunkba döfött tűr hasonlata –, amint ezt majd Leibniz, másokhoz hasonlóan, szemére is fogja hányni. Hajlok arra a gondolatra, hogy e nagy és fontos hasonlatokban olyan gondolkodói magatartást kell látnunk, amely legalább annyira feladatának tekinti egy új nyelv megalkotását, kipróbálását, régi, megmerevedett fogalmi eszközök destabilizálását, újak bevezetését, mint a nyelvi-fogalmi szigorúság követelményét. A nyelvhez való viszonyát tekintve Descartes talán inkább rokona Platónnak, mint Arisztotelésznek vagy akár Spinozának, s végképp más jellegű a gondolkodása, mint az úgynevezett középkoré.

Spinoza viszonya a nyelvhez mindazonáltal legalább ennyire összetett, még ha nem is ugyanezen a módon. Nyelvi és irodalmi horizontja eleve többrétű, mint „új filozófiát” művelő kortársaié, hisz anyanyelve a portugál, s latinul épp annyira jól megtanul, mint héberül, de a németalföldi vitákban is tájékozott holland nyelvtudása révén, amelyet ugyan időnként hibásnak mond, de azért gond nélkül kommunikál ezen a nyelven is egy-egy levelezőtársával. Filozófiailag ennek ellenére – vagy talán éppen ezért? – legalább annyira bizalmatlan a mindennapi nyelvvel szemben, mint Descartes, s őhöz hasonlóan, vagy talán még inkább keresi a megfelelő kapcsolatot az ideák és az őket kifejező nyelvi eszközök között. Mert hiszen a metafizikai alaphelyzet nála az, hogy ugyan teljesen el van választva egymástól az egyetlen szubsztancia valamennyi attribútuma – a számunkra egyedül megismerhetőnek mondott gondolkodás és kiterjedés is –, szubsztanciájuk tekintetében mégis azonosak. Ráadásul Spinozánál a lélek nem korlátozódik az eszes lélekre, mint Descartes-nál, hanem minden egyes kiterjedt dolog ideája a gondolkodásban egyszersmind az illető dolog lelkének is nevezhető. Így aztán az a furcsa helyzet áll elő, hogy a hasonlósági relációknak már-már a Foucault által a 16. század vonatkozásában kiemelt csigavonalba tekeredése valósul meg: a beszéd ugyanis a hanghullámok révén kétségkívül a kiterjedéshez tartozik, ugyanakkor az ideák, amelyek kifejezésére a beszédhanghullámok vagy a leírt jelek alkalmazásra kerülnek, gondolkodó dolgokként sajátos viszonyban kell, hogy álljanak a hanghullámok gondolkodásbeli megfelelőivel. Vélhetőleg

azt kellene Spinozának mondania, hogy a beszédhanghullámok gondolkodásbeli megfelelői és a kimondani szándékozott ideák igen távol vannak egymástól, amikor az általa képzeletnek nevezett, vagyis a legalacsonyabb megismerési mód köreiben tartózkodunk, s szinte teljes egyezésüket kellene feltételeznie a harmadik megismerési mód, a szemléleti tudomány, a *scientia intuitiva* esetében. Spinoza azonban nem reflektál ilyen átfogó módon a nyelv filozófiai szerepére. Reflexiója az inadekvát ideákkal összekapcsolódott mindennapi nyelvre korlátozódik, s első szinten nem is mond róla olyasmit, ami ne lett volna általánosan ismert a baconi fórum ködképeibe épített nyelvkritika óta. A mindennapi nyelv félreviszi a filozófiai vizsgálódást, ha magától értetődőnek fogadjuk el a belé kódolt állításokat. A legjobb példa erre a „végtelen” kifejezése: ha magától értetődően igaznak fogadjuk el az ebbe a kifejezésbe kódolt állítást, akkor a végtelent pusztán negativitásként kell felfognunk, miközben valójában, filozófiailag – az *omnis determinatio est negatio* elve alapján – a „végtelen”-ként megjelölt létezőt elsődlegesnek, a legpozitívabban létezőnek kell tekinteni. Amit pedig a nyelv pozitív kifejezéssel illet, vagyis a „véges”-t, a végtelenből, lehatárolással kell származtatni. Két dolog érdemli meg különös figyelmünket Spinozánál: egyrészt az, hogy noha nem reflektál rá, de mégis kísérletet tesz a már a baconi gondolatmenetre is súlyos teherként nehezedő probléma megoldására vagy meghaladására; ha ugyanis minden nyelvi tettünket eleve megfertőzi a *forum*, s ha másrészt minden új filozófiai rendszer előre tudható módon újra és újra csak egy másik színdarab lesz, a régiektől olyan igazán nem eltérő, akkor ugyan mi pozitívat mondhat még a filozófus e kritikán túl? S milyen nyelven? Bacon, ismeretesen, a „teljes indukció” módszerét, illetve a táblázatokat javasolta, ám ezek nem csak végső soron, de már a legelején sem bizonyultak kielégítőnek. Spinoza megoldási javaslata az *Etika* című műben magában működtetett filozófiai nyelvkísérlet: a korban rendelkezésre álló latin nyelv kifejezéseit nem a mindennapi maguktól értetődőségükben alkalmazni, hanem szigorú terminusértékkel ruházni fel őket. Ennek az eljárásnak az alkalmazására s eredményeire egyes pontokon kifejezetten rá lehet mutatni – mint ahogy kifejezetten rá is mutat Spinoza például a partikuláris affektusok megjelölésére szolgáló kifejezések esetén –, más esetekben viszont ezek – *sit venia verbo* – csak megmutatkozhatnak. A szót persze nem azért alkalmazom, mert megtalálni vélem Spinoza wittgensteiniánus nyelvelméletét, hanem azért, mert az eljárás egyes pontokon csakugyan *megmutatkozik*, azaz csak akkor lehet az adott szövegnek valamelyest is koherens értelmezést adni, ha feltesszük ennek az eljárásnak az alkalmazását. Anélkül, hogy itt most részletes szövegelemzésekbe bocsátkoznánk, csak két példát említek. Az első mindjárt kulcsfontosságú: az első könyv definíciói az ún. „nominális definíciók” mintáját követik – „*x-en azt értem, hogy...*”. Spinoza ugyan nem mutat rá kife-

jezetten, hogy az *intelligo* kifejezést nem szabad „köznyelvi” értelmében venni, hanem szigorúan a harmadik megismerési módra utalásként kell tekinteni, aminek megfelelően jelentése a következő lesz: „az észnél magasabb rendű, értelmi megismerésmód révén belátom”. Nem lehetséges persze, hogy ez már az első olvasáskor megmutatkozzék – hisz ekkor még mit sem tudunk a megismerési módok hierarchiájáról –, de még az is kétséges, hogy a másodiknál feltárul; viszont, ha akkor sem, akkor esetleg már nem is nagyon próbálkozunk harmadszorra. Pedig roppant izgalmas és a megértéshez elengedhetetlen tudnunk, hogy az első definíciókat olvasván pontosan azon a megismerési szinten vagyunk, mint az ötödik könyv végén, ahol kiderül, hogy értelmünk *már mindig is* Isten végtelen értelmének részét alkotta, az összes többi, adekvát ideákat tartalmazó értelemmel együtt. Csak az isteni értelem szférájába fölemelkedett emberi értelem képes belátni, hogy mit jelent önmaga okaként létezni, s csak akkor képes ezt belátni, ha tudja is magáról, hogy ekként látja be – ezt jelenti Spinoza tanítása arról, hogy az igaz idea önmagának és a hamisnak is normája, nem szorul rá külső jelre az igazolódáshoz. (Mellesleg szólva, épp erre az összefüggésre építi majd Schelling az emberi szabadságról szóló vizsgálódását.)

Egy másik példa, ismét az első könyv definícióival kapcsolatban, de most státuszukat illetően: mivel *omnis determinatio est negatio*, ezért minden *de-finitio* „le-határolása” az eredeti egységes egésznek, amely nem más, mint a *natura naturans* és a *natura naturata* még el nem különült egységét jelentő *natura – sive Deus*. Így tekintve őket, az *Etika* első részének definíciói tehát valamiképp a már mindig is ebben az egységben benne tartózkodó (tartam nélkül persze) filozófusi elme fokozatos kibontakozásának, az észmegismerés alkalmazásában diszkurzív válásának első lépései.

De a példák szaporítása helyett ideje, hogy rátérjek a másik figyelemre méltó jellemzőre Spinoza nyelvre vonatkozó attitűdjével kapcsolatban. Ez pedig nem más, mint látványosan radikális kiterjesztése annak a tézisnek, amely a – bármennyire is elengedhetetlen – mindennapi nyelv alapvető elégtelenségét mondja ki. Látványosan radikális ez a kiterjesztés, mert azt a nyelvet is a tézis hatókörébe vonja, amely eddig feltétlenül tabunak számított: a „szent” héber nyelvet – persze *a priori* minden olyan nyelvvel együtt, amelyet valahol és valaha is szentnek tekintettek; voltaképp már maga a nyelveknek ez a nivellálása is egyik jele a szentség megtörésének. Ez a kiterjesztés azonban közvetlenül nem az *Etikában* megy végbe, hanem a *Teológiai-politikai tanulmány* lapjain. E mű ugyanis nem csupán nem kezeli kitüntetettként az Ószövetség héber nyelvét, hanem ezen túlmenően egyrészt azonosítja a képzelet, mint legalacsonyabb megismerési mód inadekvát nyelvével, másrészt – ezt már jelentős részben a héber nyelv grammatikájáról írott munkájában teszi Spinoza – egyfajta „mindennapi” héber

nyelvet konstruál a forrásként, nyelvemlékként ugyanakkor egyedül létező bibliai héber mellé. Erre is támaszkodik, amikor nyelvi és tartalmi elemzés révén kimutatja, hogy Mózes nem lehetett az ő neve alatt fennmaradt könyvek szerzője, s amikor nyelvi-filozófiai elemzés útján felállítja téziséét arról, hogy Isten nem valamifajta különleges titkokat nyilatkoztatott ki a próféták révén, hanem ellenkezőleg: olyan „szócsöveket” választott üzenetei tolmácsolására, akik egyáltalán nem múlták felül értelmi képességek dolgában a nép túlnyomó többségét, s így pont azt voltak képesek átadni az isteni üzenetből, amit a címzettek képesek voltak befogadni. Isten volt tehát az első, aki *ad captum vulgi* beszélt. Ugyanakkor Spinoza meg volt győződve arról, hogy ha mélyebbre akarunk hatolni az Isten–ember–világ viszony megértésében, akkor nem a bibliai „sorok közötti olvasást”, valamilyen értelemben vett allegorikus értelmezést kell alkalmaznunk, hanem a Bibliától független filozófiát kell művelnünk. Ennyiben, tehát igen korlátozott értelemben, a spinozai filozófia célkitűzése egyfajta *imitatio Christi*: hiszen egyedül Krisztusról tartja azt Spinoza, hogy Istennel *de mente ad mentem communicavit*, azaz, hogy éppoly kevésbé volt szüksége Istennek nyelvre ahhoz, hogy Krisztust tudásában részeltesse, mint amilyen kevésbé volt szüksége Krisztusnak képzeletből fakadó, inadekvát ideákra ahhoz, hogy ember legyen. Az igazság nem mondhat ellent az igazságnak, s noha Spinoza nézete szerint a Szentírás igazi mondanivalójához csakis e szöveg nyelvi, művelődéstörténeti stb. *históriájának* mindenoldalú feltárása alapján lehet eljutni, nem pedig a filozófusnak kell azt allegorizáló olvasás révén belevinnie, mégis, arról mindenképp meg van győződve, hogy a Szentírás végső soron nem taníthat mást, ellenkezőt azzal, amit az *igaz* – tehát a spinozai – filozófia pusztán az észre, értelemre építve tanít.

Leibniz szerepe a hosszú 17. század⁹ nyelvi filozófiájának történetében több szempontból is különösen izgalmas. Egyrészt azért, mert egész munkásságát akár úgy is tekinthetjük, mint annak a spinozai módszertani elgondolásnak következetes végigvitelét, amelyet Spinoza sajátos módon ugyan a *Teológiai-politikai tanulmányban* és a Biblia értelmezésével kapcsolatban vezetett be, ám ezt azzal a nyelvi fordulattal tette, miszerint az elemzésnek ugyanazzal a módszerrel kell folynia, mint a természet elemzésének. Vagyis a bibliamagyarázat helyes módszerének meg kell egyeznie a természetmagyarázatával, s nem lehet más, mint a *históriai* módszer. Ami nagyjából azt jelenti, hogy a természet egy-egy aspektu-

⁹ E koncepció módszertani jelentőségéről lásd *A filozófia hosszú 17. századai* című írásomat, in: Takó Ferenc, Tóth Olivér István (szerk.): ... *de van benne rendszer. Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia műhelyének tiszteletére*, Budapest, Eötvös Collegium, Filozófia Műhely, 2012, 2–22; valamint legújabban Boros Gábor: *Módszer, metafizika, emóciók*, Budapest, Akadémiai, 2020, 16–24.

sának vizsgálatakor aprólékos részletességgel kell tanulmányozni az illető területet, az elérhető kutatási eredményeket, s e tapasztalatok alapján kell összeállítani az adott terület „természetrajzát”, *Naturgeschichte*-jét. Míg egyfelől Spinoza csak nagyon korlátozottan végzett ilyesfajta vizsgálódásokat a természetről – az önmagában vett *natura naturata* aspektusainak vizsgálatát értve ezen –, addig Leibnizről elmondható, hogy életműve nagyrészt ilyen vizsgálatokból áll a geológiától a népegészségügyig igen sokféle területen és persze eltérő mélységben. A nyelvre vonatkozó vizsgálódásai is *történetiek* a szó kettős értelmében: egyrészt ténylegesen is az idő mély kútjából emeli ki leleteit, másrészt e leletek alapján itt-ott próbálkozik valamilyen részleges nyelvleírással is, sőt a német nyelvre vonatkozóan még nyelv művelő jellegű normatív állításokat is tesz.

Leibniz nyelvtörténeti érdeklődése nem tűnik véletlenszerűnek. Sokkal inkább azt gyanítom, hogy végső soron a nyelv nála is zavarba ejtő jelenség, csak nem ugyanazon okból, mint Spinozánál. Hiszen a *de mente ad mentem* kommunikáció, amely Spinoza szerint kizárólag Isten és Krisztus kapcsolatában jön létre, Leibniz Istene és monászhai között, egy bizonyos értelemben, már eleve megvalósult s folyamatosan működik. A *communicare* ige egyik jelentése ugyanis régtől fogva az „együttesen részesülni valamiben”, éspedig legalább tendencia szerint egyetemesen. A monaszok mármint az egyetemes harmónia révén percepciók struktúrájukban valamennyien tükörképei az egyetlen, mindőjük számára azonos világegyetemnek, s ennyiben, ha nem is *de mente ad mentem* – hiszen a *mens*, az elme az appercepcióval is rendelkező szellemek számára van fenntartva –, de legalább, *de anima ad animam*, vagy *de forma substantiale ad formam substantialem* „kommunikálnak” egymással. Tehát van valamilyen egyetemes azonosság a valóságot alkotó ideális struktúrákban, amelyhez Leibniz szempontjából már eleve nem egészen problémamentesen csatlakozik sem maga a testi valóság, sem a – legalábbis hangzó vagy másfajta jelszerű alakjában – mégiscsak testiséget igénylő nyelv, s kivált akkor nem, ha a nyelviség maga nem egyetlen, mindenki számára közös nyelvként, hanem az egymástól lényegileg különböző struktúrájú nyelvek sokaságaként létezik. Így aztán kézenfekvőnek tűnik a gondolat, hogy a tisztán filozófiailag feltárt általános, ideális harmóniába valamilyen egységes nyelvnek kell illeszkednie, éspedig úgy, hogy felmutatható legyen valamiféle leképezési viszony az általános percepciók struktúra és a – nevezzük így – eredeti nyelv között. Leibniz nyelvtörténeti fejtegetései, nézetem szerint ennek az eredeti nyelvnek a körvonalait igyekeznek megrajzolni. Noha az *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache* című, valószínűleg 1697 táján keletkezett tanulmány nyitó mondata nem közvetlenül ebben az értelemben alkalmazza a tükörmetaforát, de véleményem szerint nagyon is kézenfekvő, hogy a vázolt mélyebb érte-

lemben vegyük: „Ismeretes, hogy a nyelv az értelem tükre, s hogy a népek, ha magasra lendítik az értelmet, egyúttal a nyelvet is kiművelik, mint ahogyan a görögök, a rómaiak s az arabok példája is mutatja.”¹⁰

A felszíni s a mélyebb értelem természetesen nem mond ellent egymásnak: mivel a nyelv eleve, fejlettségi fokától függetlenül tükre az értelemnek, ezért az adott nemzeti nyelv kiművelése az értelem művelésével együtt járó feladat. Leibniz két nevezetes, német nyelvű tanulmánya – a most említett *Unvorgreifliche Gedanken* mellett az *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und ihre Sprache besser zu üben, samt beigefügtem Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft* – épp erre buzdít. Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy Leibniz voltaképp három feladatot végez el nyelvre vonatkozó reflexióiban: egyrészt lehetővé teszi az ősi nyelv teológiától leválasztott, „históriai” kutatását azáltal, hogy a héber nyelvet nem tekinti szentként kitüntetettnek más nyelvekkel szemben – s persze a görög vagy a latin nyelvet sem –, másrészt összehasonlító nyelvtörténeti kutatást végez – de legalábbis következtetéseket von le mások ilyen irányú kutatásaiból –, s harmadrészt előterjeszti a német nyelv kitüntetettségének gondolatát, amelyet történetileg az elterjedtségével indokol, egyebekben pedig az általános német állapotok optimális voltával.

Az első részfeladatot Leibniz egyszerűen oldja meg. A szavak nemcsak a gondolatoknak, de a dolgoknak is jelei, s mint jelek, bizonyos értelemben csakugyan titkok hordozói. Ám e titkok nem az ősi nyelvi alakokba isteni gondviselés által beléjejtett ősi bölcsességeként tárulnak fel, hanem ellenkezőleg, a kortárs nyelvi állapot által lehetővé tett kifejezésbeli gazdagságként, amelyet kihasználva a matematikától a mesterségekig minden tudomány képes a tökéletesedésre: „Ennek megfelelően a kabbalát vagyis a jelek művészetét nemcsak a héber nyelv titkaiban, hanem minden egyes nyelvvel kapcsolatban is, ugyan nem bizonyos a betűkkel kapcsolatos értelmezési próbálkozásokban, hanem a szavak helyes értelmében és használatában kell keresni.”¹¹

Leibniz számára azért mégsem kétséges, hogy a nyelvek, ősiség tekintetében nem mind egyformán kitüntetettek. A hangsúly azonban egyértelműen áthelyeződik: sem a héber, sem a görög, sem a latin nem töltheti be jogosan a kitüntetett ősi nyelv funkcióját. Erre ugyanis egyedül a német hivatott.

¹⁰ „Es ist bekannt, daß die Sprache ein Spiegel des Verstandes ist, und daß die Völker, wenn sie den Verstand hoch schwingen, auch zugleich die Sprache wohl ausüben, welches der Griechen, Römer und Araber Beispiele zeigen.” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, Stuttgart, Reclam, 1995, 5.

¹¹ „Man hat demnach die Kabbala oder Zeichenkunst nicht nur in den hebräischen Sprachgeheimnissen, sondern auch bei einer jeden Sprache nicht zwar in gewissen buchstäblichen Deuteleien, sondern im rechten Verstand und Gebrauch der Worte zu suchen.” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken*, 7–8.

Mert az lehet ugyan, hogy a német udvari emberek, s mindazok, akik elvont gondolatokkal, logikával, etikával, a szenvedélyek elemzésével, metafizikával, természetes istenismerettel foglalkoznak, az egyszerűség kedvéért a készen álló latin terminológiát alkalmazva elhanyagolják az e tekintetben fejletlen németet. Az pedig ténykérdés, hogy a francia nyelv a harmincéves háborút követő francia hegemoniát kihasználva igencsak elterjedt és divatos lett Németországban, úgyhogy még a franciául kevésbé értők is pontatlan francia kifejezésekkel rontják meg németjüket. Sőt a franciák és az olaszok előrébb járnak még a szókincs szótárszerű feldolgozása tekintetében is, mint a németek. Mindennek ellenére, Leibniz számára „kézzelfogható és elismert tény”, hogy a németiség nyelve, épp úgy, mint egész, tág értelemben vett kultúrája az Európa-központú világrész kultúrájának történeti értelemben vett megrendíthetetlen alapzata.

Kézzelfogható és elismert tény, hogy a franciák, olaszok és spanyolok (az angolokról, akik felerészben németek, nem is szólva) igen sok szavukat a németből kapták, tehát nyelvük eredetét jelentős részben nálunk kell keresniük. A német nyelv vizsgálata nemcsak számunkra megvilágító erejű, hanem egész Európa számára is, s ez nem csekély mértékben dicséri nyelvünket.¹²

A svédekről, norvégokról, izlandiakról, dánokról s a Leibniz által különösen kedvelt hollandokról szót sem érdemes vesztegetni, ők alapvetően mind németek. Érdemes viszont még fölidézni, hogy:

[M]ivel a németek az igen régi időkben »gótok« vagy egyesek nézete szerint »géták« néven, de legalábbis a bastarnák a Duna torkolata környékén s lejjebb a Fekete-tengernél laktak, s bizonyos ideig az imént említett tatár birodalmat is uralták, sőt csaknem egész a Volgáig terjeszkedtek, nem csoda hát, hogy német szavak nemcsak a görögben oly gyakoriak, hanem egészen a perzsa nyelvbe is benyomultak, amint azt sok tudós ember megjegyezte.”¹³

¹² „Es ist handgreiflich und zugestanden, daß die Franzosen, Welschen und Spanier (der Engländer, so halb Deutsch, zu geschweigen) sehr viele Worte von dem Deutschen haben und also den Ursprung ihrer Sprachen guten Teils bei uns suchen müssen. Es gibt also die Untersuchung der deutschen Sprache nicht nur ein Licht für uns, sondern auch für ganz Europa, welches unserer Sprache zu nicht geringem Lob gereicht.” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken*, 21.

¹³ „[...] weil die Deutschen vor alters unter dem Namen der Goten oder auch nach etlicher Meinung der Geten, und wenigstens der Bastarnen, gegen den Ausfluß der Donau und ferner am Schwarzen Meer gewohnt und zu gewisser Zeit die jetzt genannte Tartarei innegehabt und sich fast bis an die Wolga erstreckt, so ist kein Wunder, daß deutsche Worte nicht nur im Griechischen so häufig erscheinen, sondern bis in die persische Sprache gedrungen, wie von vielen Gelehrten bemerkt worden.” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken*, 22.

Az ősi német nyelv tehát régiség tekintetében minden más nyelvet megelőz, s ez egyszersmind azt is jelenti, hogy az e nyelv által hordozott kultúra is megalapozó jelentőségű ezen a területen.

Ennélfogva tehát a német régiségben, s különösen a német ősrégi nyelvben, amely valamennyi görög és latin könyvet felülmúlja régiség tekintetében, rejlik az európai népek és nyelvek eredete, részben még az ősrégi istentiszteleté, a szokásoké, a jogrendé s a nemességé, gyakran még a dolgok, a helyek és az emberek régi nevei is, amint azt részben már többen kifejtették, részben pedig még további művekben tárgyalandó.”

¹⁴ Annak kiváló példája pedig, „hogy az európaiság eredetét és forrásvidékét nagyrészt nálunk kell keresni.”¹⁵

A „német W betű”, amelyben „lágý zúgás és morajlás rejlik, mintha egyfajta örvénylő forgásból s más szabad mozgásból keletkezne, amely hol leáll, hol megindul, mint a következő szavak esetében: *wehen, Wind, Waage, Wogen, Wellen, Wheel vagyis Rad.*”¹⁶ Ebből a „W”-ből, mint gyökérből azután Leibniz számos további német, angol, görög, latin és francia szót eredeztet. Meglepően hosszan, a „W” elemzéséhez hasonlóan ír Leibniz az *Újabb értekezések* harmadik könyvében az „r”-ről, valamint az „l”-ről: az „r” „erőszakos mozdulatot és e betű hangjához hasonló zajt” jelöl (260.), míg az „l” „természettől fogva” „szelídebbet [ti. zajt] jelent”. S ha már az *Újabb értekezéseknél* járunk, Leibniz ebben a műben is egyértelművé teszi, hogy egyetért „az összes nemzet közös eredetéről és az egyetlen ősnyelvről szóló” (259.) nézettel, továbbá, hogy „a német nyelv többet megőrzött a természetes és (hogy Jakob Böhme szavaival éljünk) ádami nyelvből”, mint a héber vagy az arab.

Ez a sajátos szófejtő és régiségkutató stratégia nem minden korszakban rezonált egyformán jól a „német Európa” minden területén – amint ezt az utóbbi időben Gángó Gábor több írásában is bemutatta. Mindenesetre érdekes vonás, hogy a német őskutatás Leibnizben láthatólag összekapcsolódik a korábban említett filozófiai gyökerű elgondolással, amely a természetes – nyelvészetiileg így is mondhatjuk: természetes hangutánzó – nyelvi hangokban, szavakban,

¹⁴ „Es steckt also im deutschen Altertum und sonderlich in der deutschen uralten Sprache, so über das Alter aller griechischen und lateinischen Bücher hinaufsteigt, der Ursprung der europäischen Völker und Sprachen, auch zum Teil des uralten Gottesdienstes, der Sitten, Rechte und des Adels, auch oft der alten Namen der Sachen, Orte und Leute, wie solches teils von andern dargetan und teils mit mehreren auszuführen.” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken*, 23.

¹⁵ „[...]daß der Ursprung und Brunnquell des europäischen Wesens größenteils bei uns zu suchen.” Uo.

¹⁶ „Der ein sanftes Säusen und Brausen in sich hat, dergleichen von einem solchen wirbelhaften umdrehen und anderer freier Bewegung, so ab- und zugeht, verursacht wird, als bei *wehen, Wind, Waage, Wogen, Wellen, Wheel* oder *Rad.*” Leibniz: *Unvorgreifliche Gedanken*, 24.

szóelemekben látja egy nyelv ősiségének legmegbízhatóbb jelét – függetlenül most attól, hogy igaza volt-e az összehasonlító etimológiai fejtegetéseiben. „[...] az állati hangok adják a német nyelv más szavainak az eredeti tövét is. [...] Tehát úgy ítéltük, hogy e szavak vonatkozásában a német nyelv ősnyelvnek tekinthető [...] De úgy tűnik, sok más szavunknál is ugyanez a helyzet.” (259. sk.)

S íme még egy megnyilvánulás, amely jól mutatja, hogy Leibniz felfogásában a német nyelv ősisége alapvetően azt célozza, hogy a héber megfosztassék e címtől: „Goropius Becanus, egy XVI. századbeli tudós [...] nem tévedett oly nagyon, mikor azt állította, hogy a német nyelv [...] ugyanannyi, sőt még több jelét mutatja az ősiségnek, mint akár a héber nyelv.” (263.)

Úgy látom, a szent nyelv státuszára való igénybejelentéstől függetlenül, hogy a Leibniz által alapnak tekintett egyetlen ősi nyelv korábban említett, sajátos értelemben vett tükröző jellege *hangutánczó voltában* állt. Úgy gondolom, ezzel próbálta megoldani azt a teoretikus nehézséget, amelyet a jelölő nyelv léte jelent – amely azért mégis csak testi jellegű entitás –, a monaszok ideális létmódja által uralt gondolkodásban.

Ám végül is bármennyire terhelik Leibniz bizonyos fejtegetéseit esetleges ideológiai, illetve tisztán filozófiai előfeltevések, annyi bizonyos, hogy a „históriai” értelemben vett, előfeltevésektől és elhamarkodott módszertani döntésektől lehetőség szerint mentes nyelvtudományi vizsgálódások igényét és legalább egy fontos jellemzőjét kiválóan megfogalmazta:

Ezért a helyesen értelmezett etimológiák érdekesek és nagy jelentőségűek lennének, de több nép nyelvét kell egymás mellé tenni és nem szabad túl nagyot ugrani az egyik nemzettől egy távoli másikig, ha erre nincsenek helytálló bizonyítékaink [...] És általában csak akkor szabad az etimológiáknak hitelt adnunk, ha sok-sok egymással összhangban lévő bizonyítékunk van [...].¹⁷

Összefoglalóan a következőkkel jellemezhetjük röviden a 17. század nyelvfelfogását.

A nyelv az a *médium* – középen áll test és elme között –, amely egyaránt képes a testiség és a mentális szférája felé hajlani: a népnyelvek szemben az univerzális nyelvvel, a biblikus vallásosság nyelve szemben a racionális teológia nyelvével. Bármilyen legyen is a nyelv eredete, nyilvánvaló, hogy alapvető módon formálja azt a képet, amelyet a valóságról alkotunk, miközben másodlagos tulajdonságokkal népesítjük be az elsődleges tulajdonságok univerzumát.

¹⁷ Uo., 262.

A filozófia hosszú 17. századában a nyelvek, a mindennapi, beszélt nyelvi kommunikáció, globálisan fogalmazva, leértékelődik és nivellálódik. Filozófiailag igazán releváns aktusnak az egyes individuum tekintetében a *tacite, sine voce* (Descartes) végbemenő belső, intuitív vagy deduktív megismerés-cselekedet tekintendő, az individuumközi tér tekintetében pedig a *de mente ad mentem* kommunikáció (Spinoza). E két, emberileg egyáltalán nem, vagy csak kivételes pillanatokban elérhető ideál fényében a „szent” nyelvek nem emelkednek ki a többi nyelv közül, a „szent” nyelveken megfogalmazott „szent” szövegek épp annyi alkalmat kínálnak a történeti-kritikai vizsgálódásra, mint bármilyen más nyelv bármilyen más szövege. Filozófiailag kitüntetetté egy nyelvet a történeti-teológiai értelemben vett „szentség” helyett – ami, végső soron éppenséggel a partikuláris nyelvek egyikének *filozófiailag* megalapozatlan kitüntetését jelenti – az tehet, ha minél hívebben képezi le az alapvető megismerés-cselekvés eredményeit, akár úgy, hogy mesterséges szimbólumokat vezet be – mint a matematikában, egyre inkább s egyre letisztultabban –, akár úgy, hogy a természetes nyelvi kifejezéseket kiemeli „természetes” értelemadó kontextusukból, és sajátosan filozófiai jelentéssel ruházza fel őket (vagy filozófiai hangsúlyokat ad a természetes kontextusban ki nem használt szavaknak, szóelemeknek), a természetes nyelvet beszélők közössége mellett kialakítani próbálva azokat az alternatív közösségeket, amelyeket egyrészt az értelem és az életvitel tisztasága, másrészt a kommunikáció egyértelműsége, őszintesége, nyíltsága jellemez.

VALLÁS, POLITIKA, ÉS A FILOZOFÁLÁS SZABADSÁGA

Esettanulmány a 17. századból



1673. február 16-án Johann Ludwig Fabricius, a heidelbergi akadémia profeszszora és választófejedelmi tanácsos levélben kereste meg Spinozát, s ajánlotta fel neki a választófejedelem nevében a filozófia rendes professzori állását. Spinoza elutasító válasza 1673. március 30-án kelt. A két levél többé-kevésbé stílusgyakorlat az udvari írás etikettjében, a mi szempontunkból releváns részletek a következők. Elsőként Fabricius leveléből idézek:

A pfalzi választófejedelem őfelsége, az én legkegyelmesebb uram, megbízott engem, hogy írjak Önnek, akit én eddig nem ismertem ugyan, de akit a fejedelem őfenségének a legmelegebben ajánlottak, s kérdezzem meg Öntől, hajlandó volna-e az ő hírneves egyetemén elvállalni a filozófia rendes tanárának tanszékét. Évi fizetése ugyanaz lenne, mint amit manapság élveznek a rendes tanárok. Sehol sem találhat olyan fejedelmet, aki jobban megbecsüli a kiváló tehetségeket, akik közé Önt is számítja. Megadja Önnek a legteljesebb filozófiai szabadságot, mert meg van győződve, hogy nem fogja felhasználni a nyilvánosan elismert vallás megbolygatására. (*Philosophandi libertatem habebis amplissimam, qua te ad publice stabilitam Religionem conturbandum non abusurum credit.*) [...] Hozzáfűzöm még azt az egyet: ha Ön eljön ide, filozófushoz méltó, kellemes életet élhet, hacsak másként nem alakul minden, mint hisszük és reméljük.¹

Spinoza válaszából a következők kíváncsoknak kiemelésre:

Ha valaha kívántam volna valamely egyetemi karon tanszéket vállalni, egyedül ezt óhajtottam volna, amelyet a választófejedelem őfensége Ön által ajánl fel nekem, főképp a filozofálás szabadsága miatt, amelyet a legkegyelmesebb fejedelem számomra biz-

¹ 47. levél. Lásd Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1980, 250, Spinoza: *Opera*, 4. kötet, 234. sk.

tosítani méltóztatik; nem is szólva arról, hogy régóta vágyódtam oly fejedelem uralma alatt élni, akinek bölcsességét mindenki csodálja. De mivel sohasem állt szándékomban nyilvánosan tanítani, nem tudom magamat rászánni, hogy megragadjam ezt a kiváló alkalmat, noha sokáig fontolgattam magamban a dolgot. Első meggondolásom ugyanis az, hogy le kellene mondanom a filozófia továbbfejlesztéséről, ha az ifúság tanításának szentelném időmet. Továbbá elgondolkodtatónak tartom, hogy nem tudom, mily határok közé kellene szorítanom a filozofálásnak azt a szabadságát, hogy ne tűnjek olybá, mintha meg akarnám bolygatni a nyilvánosan elismert vallást; mert szakadások nem annyira lángoló vallási buzgalomból keletkeznek, mint inkább az emberi affektusok változatosságából vagy az ellentmondásra törekvésből, amelynél fogva mindent, még ha helyesen mondták is, elferdíteni és kárhoztatni szoktak. Tapasztaltam eddig magános és visszavonult életemben; annál inkább kellene tőle tartanom, ha a méltóság e fokára emelkedném. Látja tehát, nagytekintélyű uram, hogy nem valamilyen jobb szerencse reményében ingadozom, hanem a lelki nyugalom szeretetéből; azt pedig, úgy hiszem, akkor biztosíthatom a magam számára, ha tartózkodom a nyilvános előadásoktól.²

A levélváltás megértéséhez a történesek háttérét kell tisztáznunk, mind történeti, mind filozófiai értelemben. Történetileg azzal kell kezdenünk, hogy halványan ugyan, de mégis azon a képen húzhatunk egy újabb ecsetvonást, amely V. Frigyes pfalzi választófejedelem és egytéli cseh király Hágában száműzetésben élő családjának politikai-filozófiai profilját ábrázolja. Már a magyar filozófiai irodalomban is megjelent e családtörténet két szálon. Egyrészt közreadtuk Descartes és Erzsébet hercegnő 1645-től 1649-ig tartó levelezését (lásd Descartes: *Test és lélek*), másrészt világossá váltak Leibniz kiterjedt kapcsolatai Erzsébet családjával. Hiszen 1678-tól kezdődően komoly és mély filozófiai-politikai kapcsolatban állt Zsófia hercegnővel, aki még Erzsébet húgaként bukkan fel egy helyütt a Descartes–Erzsébet-levelezésben. Zsófia azután Leibniz kenyéradó gazdájának, a hannoveri választófejedelemnek a felesége lett, s így anyja az I. György néven ismert későbbi angol királynak (eredetileg György Lajos választófejedelemnek), illetve Zsófia Saroltának. Ő lett I. Frigyes porosz király felesége, aki Leibniznek, csakis felesége közbenjárására, adott bizonyos mértékű támogatást a ma Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémiaként működő intézmény megalapításához.³

² 48. levél, in Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, 251, Spinoza: *Opera*, 4. kötet, 235. sk.; a fordítást módosítottam.

³ Lásd Boros: *Leibniz gyakorlati filozófiája*, ill. uő: „[...] maga az értelem, vagyis az, aki ért.”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2006/3, 11–36.

A levelekben meg nem nevezett illusztris pfalzi választófejedelem Károly Lajos volt, V. Frigyes és Stuart Erzsébet második gyermeke, aki még Heidelbergben született 1617. december 22-én, s történetünk lejátszódását követően, 1680. augusztus 28-án halt meg. Az 1618. december 26-án ugyancsak Heidelbergben született Erzsébet hercegnő gyakran emlegeti Descartes-nak egyes családtagjait, Károly Lajosra azonban csak egyszer utal, azt is csak igen futólag teszi a poroszországi Crossenban 1647. májusában írott levelében: „Ha azonban továbbra is az ország [ti. Hollandia] elhagyására gondol [ti. Descartes], akkor én is elállok amaz elhatározásomtól, hogy oda visszatérjek (hacsak családom érdekei nem hívnak), s inkább itt várom meg, hogy a münsteri egyezmények vagy valami más fejlemény visszavigyen a hazámba.”⁴

Descartes csak viszonylag későn, 1649. február 22-én tér ki erre a kérdésre, ám ritka ékesszóló tanúbizonyosságát adva politikaelméleti éleslátásának: „A béke megkötése óta egyfolytában az okozott nekem nehézséget, hogy nem értesülhettem róla, hogy az Ön bátyja, a választófejedelem elfogadta-e. S már régen vettem volna a bátorságot, hogy megírjam Fenségednek, amit ezzel kapcsolatban gondolok, ha el tudom képzelni, hogy ő azt megfontolás tárgyává teszi.”

Hadd szúrjam közbe itt: nem kevesebről van tehát szó, mint arról, hogy Descartes Erzsébeten keresztül politikai tanácsot kíván adni Erzsébet bátyjának, a béketárgyalásokon nyilvánvalóan aktív szerepet játszó Károly Lajosnak.

Ám nem ismerve az őt befolyásoló személyes indokokat, nagy merészség lenne tőlem bármiféle ítéletet alkotni. Általánosságban csak annyit mondhatok, hogy amikor olyan állam visszaszerzéséről van szó, amelyet az erősebbek elfoglaltak vagy elvitatnak, akkor azok, akik mellett csak a méltányosság és a nemzetközi jog szól, soha nem számíthatnak valamennyi követelésük teljesítésére, s inkább hálásnak kell lenniük azoknak, akik visszajuttattak nekik egy bármely csekély részt, mintsem haragudni azokra, akik a maradék részt visszatartják. S noha nem lehet tőlük rossz néven venni, ha – amíg a hatalmasok még tárgyalnak – ők úgy küzdenek az igazukért, ahogy csak tudnak, úgy vélem, miután a döntések megszülettek, a józan belátás arra kötelez, hogy akkor is elégedettnek mutakozzanak, ha nem azok; s ne csak azoknak legyenek hálások, akik valamit visszaadnak, hanem azoknak is, akik nem mindent vesznek el. Ily módon ugyanis megnyerik mind az előbbieket, mind az utóbbiak barátságát, vagy legalábbis elkerülik gyűlöletüket, márpedig ez később, amikor már a fennmaradásról van szó, sokat segíthet. Ezen túlmenően, az ígéretek beváltásáig még hosszú az út. S amennyiben az erősek egyezsége jutnak, könnyen találhatnak okot, hogy felosszák maguk között azt, amit a kívülállónak úgyis csak az egymásra való irigység okán

⁴ Descartes: *Test és lélek*, 246.

akartak visszaadni, vagy csak azt meggátolandó, hogy aki ezen az örökségen megdagodnék, túl hatalmassá váljék.⁵

Természetesen a münster–osnabrücki békeszerződésről van szó, ez adta vissza 1648-ban Erzsébet családjának, jelesül Károly Lajosnak a pfalzi választófejedelemség egy részét, ahol ő azonnal neki is látott a harmincéves háború igen nagymérvű pusztításait követő helyreállítási munkálatoknak, s ahogy ez végtére is ilyen helyzetben, ilyen kis államban helyénvalónak is tűnik, abszolutisztikusan, mindent kézi vezérléssel, saját maga által irányítva. Vagyis Descartes tanácsának szellemében járt el a nélkül is, hogy ismerte volna. Viszont, hogy Descartes mennyire tisztán látott a nagyhatalmi politika aktuális kérdéseiben, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy az események pontosan abban az irányban bontakoztak ki, amelyet Descartes a maga elemzésében teoretikus lehetőségként, Fabricius pedig levelének végén alig leplezett aggodalommal villantott fel.

1674-ben ugyanis a Napkirály Turenne marsall által vezetett seregei dúlták fel Pfalz-ot, a pfalzi örökösödési háborúban (1688–1697) pedig egy bizonyos de Chamlay főszállásmester elgondolásának megfelelően, amely 100 km-es, teljesen kiürített ütközőzónát vizionált Franciaország határainál, de Mélac tábornok teljességgel megvalósította a *Brûler le Palatinat* jelszót, azaz felgyújtatta Heilbronn, Heidelberget, Mannheimot, Philippsburgot és Pforzheimot, a heidelbergi kastélyt pedig 1689. február 16-án felrobbantatta.⁶ Nem teljesen véletlenül és alaptalanul írta meg 1683-ban Leibniz *Mars christianissimus* címen maró politikai szatírját XIV. Lajos Bossuet által történetteológiailag legitimált hódítási politikája ellen.⁷

Visszatérve az akadémiai szabadság kérdésköréhez, de még megmaradva egy pillanatig a Descartes–Erzsébet-levelezésnél, hadd idézzem föl Erzsébet hercegnőnek azokat a gondolatait, amelyek láthatóvá teszik, milyen széles látókörű gondolkodó volt ő maga is, amikor egyedi események szélesebb gondolati kontextusba ágyazásáról volt szó. Az imént idézett, 1647 májusában írt levél ugyanis a Descartes ellen Utrechtben, Voetius és hívei által folytatott kampányra utalva fogalmaz a következőképpen:

[...] nem méltó Önhöz, ha meghátrál ellenségei elől, ami egyfajta számkivetettséget jelentene, s nagyobb hátránnyal járna Önre nézve, mint mindaz, amit a teológus urak Ön ellen tehetnek; a rágalmazásnak nincs akkora jelentősége ott, ahol a kormányzók

⁵ Descartes: *Test és lélek*, 280. sk.

⁶ Meinrad Schaab: *Geschichte der Kurpfalz*, Bd 2, Neuzeit, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.

⁷ Leibniz: A legkeresztényibb hadisten, in: *Világosság*, 46. évf., 2006/6–7, 101–119.

maguk sem képesek kivonni magukat hatása alól, illetve nem tudják megbüntetni az elkövetőket. Ezt a nagy árat fizeti ott a nép egyetlen dologért, a szólás szabadságáért; s mivel a teológusok mindenütt különösképpen élvezhetik e szabadságot, hogyan is tudnák azt épp egy demokráciában korlátozni. Ezért valószínűleg igaza van, ha megelégszik annyival, hogy megkapja azt, amit hollandiai barátai tanácsára kér; ámbár a kérelem dolgában nem kell véleményükre hallgatnia, hiszen ahogyan Ön döntött, az jobban illik egy szabad, saját tettei helyességében biztos emberhez.⁸

Erzsébet számos korábbi, kortárs és jövőendő monarcha közeli rokonaként szemléli a demokrácia 17. századi „mintaállamának” működésmódját, amely még nem mutatja a hanyatlásnak, sőt végromlásnak és a monarchiához való visszatérésnek azokat a nagyon is kézzelfogható jeleit, amelyeket Spinoza testközelből lesz majd kénytelen megélni. Az ő – Erzsébet – analízise ennek ellenére, mint később látni fogjuk, nagyon is egybevág Spinoza huszonhat évvel későbbi megnyilatkozásával. Descartes, a saját filozófiájában kifejtett „pozitív” szabadság képviselőjeként „szabad”, tudásában bizonyos emberként áll szemben a demokráciabeli szólásszabadság korlátlanságával, amely egyszerre szabadság a jóra és a rosszra, a megalapozott és a megalapozatlan „tudás” kimondására, s amelyen belül a teológusok éppúgy kedvezményezettek, mint a monarchiában, hisz kezükben ütőkártyaként mindig ott van a hivatkozás a természetes értelmet meghaladó kinyilatkoztatásra, mellyel, politikailag tekintve, egyformán lehetséges élni s visszaélni, akár úgy is, mint ahogyan Fabricius kicsit talán álságosan mondja nem Spinozáról, de egy Spinozánál kevésbé megbízható gondolkodóról, hogy „a nyilvánosan elismert vallás megbolygatására” használja fel azt, ami természetesen egyet jelent a nyilvánosan elismert vallás által támogatott politikai rend megbolygatásával.

Mindenesetre Erzsébet e megnyilatkozása mindjárt érthetővé teszi, miért tartott ki Descartes élethossziglan e levelezés mellett, s miért zárta le az imént hosszabban idézett politikaelméleti okfejtését egy alig álcázott, az ő viszonyaikhoz képest meglepően intim vallomással:

Pfalz legkisebb szeglete is többet ér, mint a tatárok vagy a muszkák birodalma, és két-három békeév után éppoly kellemes lesz benne élni, mint a föld bármely más pontján. Ami engem illet, ki nem kötődöm egyetlen helyen lévő lakáshoz sem, nem látok semmi nehézséget abban, hogy elköltözzem e Tartományokból, sőt magából Franciaországból is az említett országba, ha találnék egy kellően nyugodt helyet, még ha az ország szépségén kívül semmi más okom sem volna a költözésre. Ámde nincs a

⁸ Descartes: *Test és lélek*, 246.

világnak oly vad s kellemetlen pontja, ahol nem lennék boldog hátralévő napjaimban, ha Fenséged is ott tartózkodnék, s én valamely szolgálatot tehetnék számára.⁹

Descartes tehát nem tartja lehetetlennek, hogy udvari filozófusként és politikai tanácsadóként, Erzsébet hercegnő, az *actu regens* választófejedelem húga oldalán letelepedjen a háború utáni újjáépítés állapotában leledző Pfalzban.

Ez tehát az a Heidelberg, ahová Spinozát hívják. Erzsébet hercegnő persze végül maga sem telepedett ott le, hanem Herfordban élt 1680-ban bekövetkezett haláláig, s a „békeéveknek” is rövidesen vége szakadt a már említett külső okokból kifolyólag. Spinoza számára egyik körülménynek sincs perdöntő jelentősége, hisz ő – Descartes-tal és Leibnizzel ellentétben – nem állt semmilyen kapcsolatban Erzsébet hercegnővel vagy családjával (Descartes vallomását persze akár ismerhette is a Clerselier gondozta kiadásból), s válaszlevelében nem tér ki a Fabriciustól talán valamiképp előrelátott, ám a levélben épp csak fölvilantott lehetőségre, hogy „hacsak másként nem alakul minden, mint hisszük és reméljük”. Az ő megfontolásai teoretikus jellegűek, s a következőkben ezekre szeretnék kitérni.

Ha ismét elővesszük a szóban forgó leveleket, felfigyelhetünk néhány érdekes körülményre.

A pfalzi választófejedelem őfelsége, az én legkegyelmesebb uram, megbízott engem, hogy írjak Önnek, akit én eddig nem ismertem ugyan, de akit a fejedelem őfenségének a legmelegebben ajánlottak, s kérdezzem meg Öntől, hajlandó volna-e az ő hírneves egyetemén elvállalni a filozófia rendes tanárának tanszékét. Évi fizetése ugyanaz lenne, mint amit manapság élveznek a rendes tanárok. Sehol sem találhat olyan fejedelmet, aki jobban megbecsüli a kiváló tehetségeket, akik közé Önt is számítja. Megadja Önnek a legteljesebb filozófiai szabadságot, mert meg van győződve, hogy nem fogja felhasználni a nyilvánosan elismert vallás megbotlygatására. [...] Hozzáfűzöm még azt az egyet: ha Ön eljön ide, filozófushoz méltó, kellemes életet élhet, hacsak másként nem alakul minden, mint hisszük és reméljük.¹⁰

Johann Friedrich Fabricius (a Schmied latinizált változata) 1632-ben született, Spinozával egy évben tehát, s majd húsz évvel élve őt túl; hanyatott életet követően 1696-ban halt meg. Református teológusként elég jelentős volt ahhoz, hogy egyik kortársa, Johann Heinrich Heidegger – maga is teológus – megírja életrajzát s kiadja – amúgy nem különösebben számos – kisebb írását. Teológiai

⁹ Descartes: *Test és lélek*, 281.

¹⁰ Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, 250.

tanulmányait Leydenben végezte, s amúgy is többször tartózkodott a Németalföldön, úgyhogy már ebből is következtethetünk arra, hogy az *ignotus* kifejezés, annak hangsúlyozása, hogy ő maga nem ismeri Spinozát, távol van az igazságtól. Steven Nadler idézi is Spinoza-monográfiájában azt a dokumentumot, mely szerint Heydeggernek 1671-ben a következőket mondta: „Megborzongok, látván ezt a leplezetlenül képviselt féktelen szabadosságot, valamint magának a keresztény vallásnak és a Szentírásnak nyílt káromlását.”¹¹ Ezzel a kis füllentéssel az ismeretlenségről Fabricius vélhetőleg csupán annyit kívánt jelezni, hogy a meghívás gondolata a legkevésbé sem tőle származik, hanem csakugyan Károly La-jostól, illetve attól, aki az ő figyelmébe ajánlotta Spinozát. Nadler rekonstrukciója szerint arról a katedráról volt szó, amelyet eredetileg az 1660-ban meghalt Johannes Freinsheim(ius), karteziánus filozófus töltött be. Az ő helyére elsőként Tannequil Lefevre-t hívták meg a Saumuri Protestáns Akadémiáról, ám ő épp akkor halt meg, mielőtt elindult volna Heidelbergbe. A jelek szerint ezt követően Urbain Chevreau, egy 1613–1701 között élő francia író ajánlotta éppen Spinozát a választófejedelem figyelmébe, miközben ők ketten vélhetőleg csupán a Descartes filozófiájának alapelveit geometriai módon bemutató, 1663-ban megjelent munkáját ismerték – de legalábbis nem tartottak olyannyira a *Teológiai-politikai tanulmányt* író Spinozától, mint Fabricius. Chevreau egy levelének tanúsága szerint a választófejedelem csak azt a feltételt szabta volna Spinozának, hogy „ne dogmatizáljon”, ami vélhetőleg csupán annyit jelenthetett, hogy a filozófiai vizsgálódásokat ne terjessze ki a teológia területére. Ha ez csakugyan így van s nem a források hiánya kelti ezt a látszatot, akkor az ismeretlenség tekintetében kissé füllentő Fabricius a maga részéről egy kicsit be is segített Spinozának az elutasító döntés meghozatalában. Hiszen, ismerve a *Teológiai-politikai tanulmányt*, nem lehetett kétsége afelől, hogy az általa említett tilalom a legérzékenyebb pontján éri majd Spinozát. Ugyanakkor, csak hogy egy réteggel még mélyebbre hatoljunk, tulajdonképpen nem lehet azt állítani, hogy ezzel egyértelműen ellenséges gesztust tett volna Spinoza irányában. Hiszen egyfelől igaz az, hogy teológusként a protestánsok közötti egység megteremtésén munkálkodott – persze, mint ez tudható, végül sikertelenül –, s ebbéli törekvéseiben nem jött volna jól a Spinoza képviselte „féktelen szabadosság”. Ugyanakkor még hallgatóként a Descartes-ot ateizmussal vádló Voetius köréhez tartozott,¹² ennélfogva nagyon jól láthatta, mennyire lehetetlen következetesen keresztülvinni azt az elhatározást, mely elválasztja egymástól a filozófia s a teológia művelését. Descartes a csak megkívánható legegységesebb módon fogalmazta meg erre

¹¹ Nadler: *Spinoza*, 312.

¹² Erről az „utrechti afférról” lásd Schmal Dániel írásait és fordítását in Descartes: *Test és lélek*, 11–100.

vonatkozó álláspontját, de sem „szakmailag”, sem „tudománypolitikailag” nem volt lehetséges következetesen kitartani mellette. Ugyanezt példázta fél évszázaddal később Christian Wolff afférja a hallei pietistákkal. Így aztán végül is minden oka megvolt rá, hogy úgy fogalmazza meg a meghívást, hogy az végső soron aligha legyen elfogadható a meghívott számára. Amihez akár még hozzágondolhatjuk azt is, hogy az utolsó mondattal figyelmeztetni akarta Spinozát a francia expanziós politika akut veszélyeire, amelyeket persze Spinoza a Németalföldön éppenséggel a saját bőrén is éppen eléggé megtapasztalhatott.

Bárhogyan állt is azonban a dolog Fabricius szándékaival, észszerűen gondolkodva, Spinoza aligha fogadhatta volna el a felkérést. Bárha bizonyára nem volt azért teljesen ellenére a professzúra elfogadása, mert különben nem fogalmazott volna olyan határozatlanul levele konklúziójában, mint ahogyan tette: „Nagyon kérem ezért, hogy kérje meg a választófejedelem őfenségét, engedje további meggondolás tárgyává tennem e dolgot, továbbá, hogy tartsa meg ezentúl is a legkegyelmesebb fejedelem jóindulatát legalázatosabb tisztelője számára.”¹³

Ám a levél összességében mégiscsak elutasítás, amely mellett két fő érvet hoz fel. Az első érv, mint már láttuk, a következő: „Első meggondolásom ugyanis az, hogy le kellene mondanom a filozófia továbbfejlesztéséről, ha az ifjúság tanításának szentelném időmet.” Manapság a világnak ezen a tájékán ennek az érvek az érvényességét aligha kell különösebben indokolni. Természetesen nem az ifjúsággal van baj, hanem az idővel és a tananyag kialakításával kapcsolatos uralkodói nyomással.

Ehhez csupán azt szeretném hozzáfűzni, hogy érdekes megfigyelni, mennyire háttérbe szorult erre az időszakra az a még Descartes leveleiben Erzsébet hercegnőnek és Krisztina királynőnek előadott gondolatmenet, mely szerint, ha valaki elmélyedt már a korábbi – általa hamisnak tekintett – filozófiában, akkor sokkal nehezebben sajátítja el az újat, a valódit. E változás mögött az állhat, hogy ekkorra már legalább annyira szalonképessé vált a karteziánus filozófia az egyetemeken, hogy megszűnt a kizáró jellegű ellentét (skolasztikus) egyetem és (karteziánus) új filozófia között.

De a lényegesebb ellenérv kétségkívül az, amelyet másodikként említ Spinoza.

Továbbá elgondolkodtatónak tartom, hogy nem tudom, mily határok közé kellene szorítanom a filozofálásnak azt a szabadságát, hogy ne tűnjek olybá, mintha meg akarnám bolygatni a nyilvánosan elismert vallást; mert szakadások nem annyira lángoló vallási buzgalomból keletkeznek, mint inkább az emberi affektusok változa-

¹³ Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*, 251.

tosságából vagy az ellentmondásra törekvésből, amelynél fogva mindent, még ha helyesen mondták is, elferdíteni és kárhoztatni szoktak.

A *Teológiai-politikai tanulmány*ból elég elolvasni csupán az előszót, hogy világosan lássuk, szerzője úgy vélekedik, teológia és politika oly mértékben összefonódtak, hogy a monarchikus politizálás monarchikusan hierarchizált egyház-felfogással párosul, s a két, párhuzamos intézményrendszer egymást támogatja a fennmaradásban. A demokratikus politikai berendezkedésnek ugyanakkor megvan az az előnye a monarchikushoz képest, hogy a vele összefonódó egyház-felfogás is demokratikus, aminek következtében elvileg ez a két párhuzamos intézményrendszer szintén egymást támogatja a fennmaradásban, de most már a monarchia s a hozzá kötődő „hamis vallásosság” visszatértével szemben. Ennyiben szerinte – erről tanúskodnak a *Teológiai-politikai tanulmány* záró fejezetei – még azt is el lehet fogadni, amit Erzsébet hercegnő levele kapcsán említettünk korábban: hogy ti. a teológusok – vagy általánosságban: az ideológusok – szavának nagyobb lesz a súlya még a demokráciában is, ahol a vezetőknek – a szólásszabadság okán – nem lesz módjuk közvetlenül fellépni a teológusi hitellel való visszaélés ellen. Mert csak arra volna szükség, hogy sokasodjanak a szólásszabadság előnyeit kihasználó különböző hangok egyfelől, másfelől – s ez legalább annyira fontos – ne szűnjön meg az elköteleződés az igazság megtalálása és az igazság szolgálata iránt, bármennyire is csábító, hogy a szólásszabadsággal egyetemben megjelenjen az ellentmondás vágya s más, emberi, túlságosan is emberi affektusok, amelyek még a „lángoló vallási buzgalomnál” is jobban – de ha vele együtt, akkor csak annál veszélyesebben – idézik elő a vallási-politikai szakadást. Vagy a szakadás veszélyére hivatkozó, újfent csak monarchikus irányba ható politikai cselekvést.

Kérdés persze, vajon e tekintetben nem tartható-e mégis, *pace Kant*, ama közönségesen alkalmazott szolás, mely szerint ez talán *igaz az elméletben*, ám *a gyakorlatban* fabatkát sem ér.



René Descartes, az újkori Európa filozófiájának mitikus megalapítója, eddigi ismereteim szerint nem tekintette filozófiai reflexióra kívánczónak Európa eszméjét. Magától értetődő természetességgel használja a kifejezést, mint amikor például a La Flèche-i líceumra gondolva „Európa egyik leghíresebb iskolájáról” beszél,¹ vagy amikor az igazság természetes világosság általi kutatásáról szóló írástörredékében a trilógus egyik szereplőjével, Eudoxusszal a következőt mondatja: „De meggyőződése, [...] hogy egy jó nevelésű embernek [...] éppúgy nem kell ismernie a római-germán birodalom történetét, mint Európa legkisebb államáét; csak arra kell ügyelnie, hogy becsületes és hasznos dolgokra fordítsa szabad idejét, és csak a legszükségesebb dolgokkal terhelje emlékezetét.”² Ha szigorúan véve nem is következik ez utóbbi idézetből, mégis gyanítható, hogy a negligálás oka épp az újonnan alapított filozófia természetében rejlik: Európa csupán történetileg megközelíthető fogalom, amely nem alkalmas a *clara et distincta perceptio* általi megragadásra, azaz nem tartozik az emlékezetet terhelendő „legszükségesebb dolgok” közé. A mechanikai tudományos szemlé révén aligha ragadhatók meg világosan és elkülönítetten olyan létezők, mint a Német-római Birodalom vagy Európa.

Még mielőtt ennyivel mindjárt elintéztünk is gondolnánk Descartes européer voltának kérdését, érdemes elgondolkodnunk azon, hogy a teoretikus szférában korlátlanul érvényesítendőnek tekintett szigorú igazságkritérium a gyakorlati filozófiában minden jel szerint legalábbis ideiglenesen zárójelbe került az *Értekezés a módszerről* „ideiglenes etikája” révén: „[B]izonyos ideiglenes erkölcs-tant alkottam magamnak, amely csak három vagy négy vezérelvből állt. [...] Az első az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak [...]”³

¹ Descartes: *Értekezés*, 17 (107. sor).

² Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 219.

³ Descartes: *Értekezés*, 35 (635–641. sor).

Nem szükséges most az ideiglenes etika egész problematikájába belemennünk.⁴ A lényeg számunkra most az, hogy alapvetően bármilyen fogalom, amely a teoretikus ész előtt nem állt helyt, váratlanul felbukkanhat a gyakorlati filozófia kontextusában, mint olyan fogalom, amelynek komoly szerepe van a törvények, a vallási előírások vagy akár az uralkodó szokások közelebbi meghatározásában.

Más fogalmakhoz hasonlóan Európa is felbukkan egy igen különös összefüggésben, éspedig – a Stuart családból származó – Erzsébet pfalzi hercegnővel folytatott levelezésben. A dolog előzménye az, hogy 1645. november 5-én a hercegnő testvére, Edouard herceg – eléggé nyilvánvaló hatalmi aspirációk okán – feleségül vette Anne de Gonzague-ot, a lengyel királyné testvérét, s ezzel együtt áttért a katolikus hitre. Párizsból a következőképp tudósítanak ez eseményről: „Csaknem elfelejtetem említeni Önnek, hogy Edouard, pfalzi herceg, aki feleségül vette a lengyel királyné testvérét, végül nyilvánosan elhagyta vallásunkat s áttért a római hitre, foltot ejtve ezzel az általa viselt néven s becsületén [...]”⁵ Erzsébet hercegnő november 30-án írja – erre az eseményre célozva – a következőket Descartes-nak:

[E]gyik testvérem örültsége [...] sokkal inkább megzavarta testem egészségét s lelkem nyugalma, mint mindazok a csapások, amelyek eddig értek. [...] Olyan emberek kezébe került, akikben nem vallásuk szeretete a nagy, hanem uralkodóházunk gyűlölete, ő pedig beleesett a csapdájukba, vallást változtatott, római katolikussá vált, és szemrebbenés nélkül, s így még a leghiszékenyebbeket sem győzte meg arról, hogy lelkiismerete szerint cselekedett. Őt, akit oly gyengéden szerettem, amennyire csak képes vagyok, úgy kell látnom, mint a világ megvetésének tárgyát, mint akinek (vallásom szerint) a lelke elveszett.⁶

Descartes nem válaszolt azonnal. Levele, melyben kitér e rövid bekezdésre, 1646 januárjában íródott. Nem valószínű, hogy általánosságban különösen nagy hangsúlyt fektetett volna ez áttérésre, hiszen az ekkoriban másokhoz írt leveleiben nem találni nyomát a rá való reflexiónak, noha kétségkívül kínálkozott rá alkalom. Hiszen például valószínűleg ekkoriban íródott az a levél, melyben a Kanadába induló Mesland atyától vesz búcsút a józan ésszel csak kérkedő ateisták ezreinek megtérítését kívánva neki: „úgy tűnik számomra, hogy azok a talentumok, melyeket Isten Önnek adott, hasznosabban alkalmazhatók ateistáink megtérítésére, akik egészséges szellemmel [*bon esprit*] kérkednek s csak az ész

⁴ Lásd a monográfia-részt 233. skk., illetve Boros Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*, 19–68.

⁵ V. Conrart levele Rivet-hez, lásd AT IV, 337–338.

⁶ Descartes: *Test és lélek*, 182–183.

evidenciájának hajlandók alávetni magukat”.⁷ E jókívánság alapján valószínűsíthetjük, hogy – nyilvánvalóan a kor embereinek többségéhez hasonlóan – Descartes Európát első lépésben azzal a térséggel azonosította, ahol úgy gondolják, a józan ész – *bon sens* az ismert descartes-i értelemben – nem pusztán az ész evidenciájának módszertani elve szerint működik – ez volna az idézetbeli ateisták⁸ „egészséges szelleme” –, hanem szükséges hozzá az önmagát a józan ész számára, illetve e józan ész révén (itt nyilvánvalóan jelentős eltérés lehetséges a Descartes-követők s a korabeli Európa többi gondolkodó fője között, hiszen ez utóbbi a velünk születettség tanát jelenti) kinyilatkoztató Isten ideája is mint a módszeres vizsgálódás megrendíthetetlen alapzata.⁹

Erzsébetnek viszont a következőket írja:

Nem titkolhatom, hogy meglepődve értesültem róla, milyen bosszúságot, sőt egészségbeli megrázkódtatásokat okozott Fenségednek egy olyan esemény, amelyet az emberek legnagyobb része csak jónak találhat, és amely – különböző nyomós okoknál fogva – a többiek szemében is bocsánatos véteknek tűnhet. Mindazoknak ugyanis, akik velem egy hiten vannak (és akik minden bizonnyal Európa lakosainak többségét alkotják), feltétlenül helyeselniük kell ezt a döntést, bármily könnyű is felfedezni annak jogosan elítélhető okait és körülményeit. Hitünk szerint ugyanis Isten a legkülönbözőbb módokon találja meg az utat a lelkekhez, így előfordulhat, hogy az az ember, aki gonosz szándék által vezérelve lépett be a kolostorba, ott később valóban szent életűvé válik.¹⁰

Nagyon sokat elárul e kis dialógus a korról s a beszélgetőtársakról egyaránt. Két, gyökeresen eltérő életút s gondolkodásmód ütközik egymásnak oly erővel, hogy e pengeváltás csakis azért lehetséges, mert mindkét partnerre igaz az, amit Erzsébet Descartes-ra gondolva fogalmaz meg: „Ha Önben nem lenne több a szeretet, mint a bigottság (*plus de charité que de bigoterie*), akkor otromba dolog volna ezt Önnek ecsetelnem [...]”.¹¹ Mindkettőjükben van „bigottság”, vagyis – teljességgel leíró értelemben véve a szót – ragaszkodás „ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből” gyermekkoruk óta oktatták egyiküket, illetve

⁷ AT IV, 345–346.

⁸ Külön, érdekes kérdés volna annak utánajárni, miért nevezi Descartes őket „a mi ateistáinknak” [*nos Athée*], ezzel jelezve, hogy nem egyszerűen a kanadai indiánokra gondol.

⁹ Ha nem alakoskodásnak tekintjük, akkor ezt fogalmazza meg a Sorbonne teológusaihoz írott levél, mely az *Elmélkedések az első filozófiáról* egyik bevezető szövegeként jelent meg. Lásd Descartes: *Elmélkedések*, 7–11.

¹⁰ Descartes: *Test és lélek*, 185–186.

¹¹ AT IV, 336.

másikat, de ezt alapvető módon formálja a tiszta szeretet a másik iránt, akit „Isten kegyelméből” más vallásra oktattak gyermekkoruktól fogva. Európa nem az a hely, ahol az ilyen, a szeretetet a bigottság fölé helyező emberek vannak többségben. Ebben mindketten egyetértenek. Erzsébet a válasz elmaradása miatti aggodalmát így fejezi ki: „nagyon bosszantana, ha azon ítések egyikének kezébe került volna, akik mindenkit eretnekséggel bélyegeznek meg, kinek kétségei támadnak a bevett nézetekkel kapcsolatban”. Európában ezek az ítések vannak többségben.

Erzsébet Európája az a térség, amelyet a protestantizmus gyökereitől fogva igyekszik megújítani. Egész addigi életét ez a törekvés határozta meg, ez okozta hányattatásait, hiszen nagyapja, I. Jakab, valamint apja, Frigyes, pfalzi választófejedelem vélhetőleg azért ment bele a prágai kalandba, azért koronáztatták Frigyes cseh királlyá, mert ezt olyan eszköznek tartották, amellyel megrendíthetik azt a számbeli, gazdasági és kulturális fölényt, amelyet a római katolikus egyház birtokolt Európában. Erzsébetet kisgyermekként menekítették ki, száműzöttek, abból a Prágából, amely a protestáns tudományos és kulturális megújulás egyik fő színtere volt mindaddig, amíg Miksa bajor hercegi seregei el nem űzték onnan a „téli királyt”. Frigyes és felesége a Németalföldön telepedett le – gazdaságilag szinte földönfutóként, kulturálisan viszont a protestáns megújulás egyfajta zálogaként. Frigyes nemsokára meghalt, felesége, Erzsébet „udvara” kulturális központtá vált, melyet gyakran fölkerestek Angliából is.

Descartes kezdettől fogva a másik oldalon állt, legalábbis a felszínen. A Prágát előzőnlő bajor sereggel táborozott hónapokon át, még ha nem is valószínű, hogy maga is eljutott volna Prágába. Annyi azonban bizonyos, hogy életrajzírója, Baillet szerint különös módon kereste a kapcsolatot a rózsakeresztesekkel, akiknek mozgalmát Francis A. Yates – még ha némileg regényesre színezve is – meggyőzően kapcsolta össze a protestáns megújulási mozgalommal. Descartes biztosan nem volt rózsakeresztes s még kevésbé reformátor, de annyi bizonyos, hogy a gyökerekig hatoló, radikális átalakítás gondolata már korán büvkörébe vonta. Másként nem nagyon lehet megmagyarázni, miért járt el később, mikor már ő is Hollandiában élt, Erzsébet királyné házába, ahol akár már jóval azelőtt megismerkedhetett a hercegnővel, hogy levelezésük elkezdődött. S nem kevésbé különös, hogy mennyit fáradozott később, saját, végzetesnek bizonyuló stockholmi útja előkészítése közben azon, hogy a két nagy protestáns személyiséget, Erzsébet hercegnőt és Krisztina királynőt valamiképp közelebb hozza egymáshoz.

Ennek ellenére azt semmiképp sem lehet mondani, hogy a római többségű Európáról szóló bekezdés véletlen szülötte vagy meggondolatlanságból került a levélbe. S nem is csupán azért nem, mert Descartes kötődése a jezsuitákhoz életrajzából s levelezéséből egyaránt szinte „világosan és elkülönítetten” megra-

gadható. Hanem elsősorban talán inkább azért nem, mert az az istenidea, amelyet a római egyház fennhatósága alatt egységes és egységesülni remélt Európa eszméjéhez kapcsol, filozófiai idea és nagyon jól összhangba hozható filozófiai írásaiból ismert isteneszméjével. Néhány, 1630-ban, Mersenne atyához írt levelében bukkan föl először, majd a Gassendival folytatott polémiaiban játszik újra fontos szerepet a kérdés, hogy mi a viszonya a teremtet Istennek a matematika, a logika úgynevezett örök igazságaihoz.¹² „[...] Isten az, ki megalapozta e törvényeket a természetben, éppen úgy, mint ahogyan egy király megalapozza a törvényeit királyságában. [...] Isten mindent képes megtenni, amit mi képesek vagyunk fölfogni, de nem igaz az, hogy nem képes megtenni azt, amit mi nem vagyunk képesek fölfogni.”¹³ Az az Isten, aki azáltal éri el, hogy „alattvalója” kolostorba lépjen vagy megváltoztassa vallását, hogy gonosz szándékokat ültet lelkébe, ugyanaz az Isten, mint akiről „vakmerőség volna azt gondolni, hogy képzeletünk kiterjedése akkora, mint az ő hatalma.”¹⁴

Az iménti, Erzsébethez írt levélbeli idézetet továbbgondolva azért említettem az *egységesülni remélt* Európát, mert nyilvánvaló, hogy amennyiben Descartes helyesli Edouard herceg áttérését katolikus hitre, annyiban ezt az eseményt Isten üdvtervének részeként kell értelmezze, amely – számára mindenképp – örvendetesen, Európa római katolikus módon való egységesülését hozza majd magával. S aligha vonhatjuk kétségbe, hogy az isteni üdvtervről alkotott descartes-i vágyképben az a katolikus uralkodó, aki megteremti Európa egységét – francia volt.

„S mikor megvizsgálom, mennyit haladtak előre az emberek tudás tekintetében egy vagy két évszázad óta, s mennyire könnyű volna nekik összehasonlíthatatlanul messzebb jutni a boldogulásuk felé, egyáltalán nem veszem reményemet, hogy egyszer, valamely nyugodtabb korban, meglehetősen javulás következik majd be egy nagy fejedelem alatt, kit Isten az emberi nem javára fog majd támaszthatni.”¹⁵ Ez a jóslat vagy remény, amelyet akár a descartes-i gondolat parafrázisának is tekinthetnénk, két emberöltővel a Descartes–Erzsébet-levélváltás után keletkezett. s még egy emberöltőre rá jelent meg nyomtatásban a John Locke-kal polemizáló *Újabb értekezések az emberi értelemről* című könyv záró mondataként. A tágabb kontextus G. W. Leibniz-nek, a mű szerzőjének, egész életén át megvalósítani próbált ideálja, hogy akadémiákba tömörült filozófusok az emberek nagy tömegeinek életvezetése felett hatalommal bíró uralkodókat a helyes irány-

¹² Lásd a monográfia-részt 122. skk.

¹³ AT I, 16.

¹⁴ Mint a 12. jegyzetben.

¹⁵ Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor et al., Budapest, L'Harmattan, 2005, 523.

ba terelve idézzék elő az emberiség boldogságát, a fejedelmet épp ezáltal illesztve bele igazán az isteni üdvterv nagy mozaikjába.

Jó okunk van rá, hogy Leibniz-et Descartes-hoz kapcsoljuk a kettejük elválasztó időbeli távolság ellenére is – ami azért mégsem oly nagy, mint látszhatik, hiszen az idézett polemikus mű Leibniz hosszú élete vége felé keletkezett. Leibniz protestáns, s ennyiben Erzsébet hercegnő oldalának képviselője, miközben gondolkodói rangban nem marad el Descartes-tól. Ráadásul nem csupán eszmeileg, hanem a legkonkrétabb módon, szinte önmagát kapcsolja vissza Descartes-hoz: Leibniz még találkozott az akkor herfordi apátnő Erzsébettel; hosszú, filozófiai beszélgetésekkel gazdagított sétákat tett a hannoveri választófejedelem nejével, aki még Sophie hercegkisasszonyként közvetítette Regius *Fundamenta Physices* című művét Descartes és Erzsébet között;¹⁶ s talán legambiciózusabb terve, a Berlin-Brandenburgi Akadémia felállítása, s ezen keresztül a porosz királyra való filozófiai hatás még csak föl sem merülhetett volna benne a Sophie fejedelemné lányával, Charlottenburg névadójával, Sophie Charlotte királynéval való bensőséges kapcsolat nélkül.¹⁷ És mi sem természetesebb, mint hogy Leibniz komolyan foglalkozott egy felekezetek felett álló, s *ennyiben* katolikus vallás alapjainak kidolgozásával. Sok tekintetben Descartes örökösének tekinthető tehát.

Leibniz azonban, a látszat ellenére, korántsem ugyanazt mondja, mint Descartes. De ez nem elsősorban az imént idézett mondatból érthető meg. 1682 novemberében, Ernst von Hessen-Rheinfels örgróf kérésére kezdett foglalkozni Leibniz egy röpirat megírásának ötletével, mely végül is *Mars christianissimus autore germano gallo-graeco ou Apologie des Armes du Roy très-chrestien contre les chrestiens* címen jelent meg 1684-ben, valószínűleg Hollandiában.¹⁸ Ez az írás talán az egyetlen olyan mű, amelyben Leibniz maró gúnnyal kezeli tárgyát, jelen esetben a „legkeresztényibb királyt,” azaz magát XIV. Lajost. A szöveg megírása arra az időszakra esik, amikor a török seregek még Bécset ostromolták, ám ugyanakkor a keresztény Európa másik oldalán a francia király hatalmát a jogszerűséget s a szerződéseket semmibe vevő módon igyekezett kiterjeszteni. Leibniz önmagát franciabarát németnek mondja, aki mindenki másnál jobban belátja az Európa számára oly nyomasztó helyzetben követett francia politikát:

¹⁶ Lásd Descartes 1647. márciusi levelét Erzsébetnek, Descartes: *Test és lélek*, 240, 242.

¹⁷ Amennyire ambiciózus volt e terv, annyira nyomasztóan sikertelen is lett számos ok következtében, amelyet itt most nem részletezhetünk. Lásd mindenekelőtt a Gerd van den Heuvel által összeállított füzetet: *Leibniz in Berlin. Ausstellung im Schloß Charlottenburg, 10. Juni – 22. Juli 1987*, Berlin, 1987.

¹⁸ „Legkeresztényibb hadisten egy gall-görög német szerzőtől, avagy az igen keresztény király keresztények ellen forduló hadainak mentsége.” A keletkezés körülményeiről lásd a kiadó bevezetőjét a G. W. Leibniz: *Politische Schriften*, Zweiter Band, 1677–1687 című kötethez (Berlin, Akademie-Verlag, 1984, 446–450).

„az egyház megmentése kizárólag Franciaország nagyságától függ”, a kereszténység közös javát pedig egyetlen nemzet sem fogja tudni „megőrizni a török fegyverekkel szemben, hacsak Franciaország nem óvja meg őket a rabszolgaságtól”.¹⁹

Ez tehát a röpirat vezérgondolata, de érdemes megismernedünk további részleteivel is. Mivel kevésbé ismert műről van szó, a szokottnál többet fogok idézni belőle. A francia király, mint a franciabarát Leibniz mondja, végső soron arra törekszik, hogy a keresztényeknek egy vezetőjük legyen a hitetlenek ellen, „hogyan egy király, egy hit és egy törvény uralkodjon”. Nem könnyű persze belátni, hogy jogos XIV. Lajosnak az az elgondolása, hogy ő maga legyen ez az „egy király”. Ennek bizonyítása érdekében Leibniz egy új jogtudomány alapjait fekteti le, mely néhány fő pontból áll. Az első az, „hogyan minden Istené és minden dolog alá van vetve annak a kiemelkedő jognak, amellyel a teremtmények fölött rendelkezik”. A második pont azt mondja ki, hogy „a ma élő igen keresztényi király Isten igazi és egyetlen helytartója minden e világot érintő ügyben”. Ehhez az eddig ismertetett alappozícióhoz járul még a jogszerűség platóni definíciója, ám nem, mint várhatnánk, a Szókratész-től való, hanem a Thraszümakhosz által előadott: „jogszerű az, ami hasznos annak, ki több hatalommal bír” [*justum est potentiori utile*]. Isten után pedig – „mindig leszámítva az ördögöt” – a leghatalmasabb maga az igen keresztényi király.

Thomas Hobbes *Leviatán* című könyvében igyekszik részletesen cáfolni Bellarmino bíboros *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus* című írásának téziseit. Leibniz, a gallofón, inkább ironiájának eszközévé teszi ugyane művet, mondván, Bellarmino érveinek nagy része, melyekkel a pápa közvetett világi hatalmát próbálta alátámasztani, „összehasonlíthatatlanul alkalmasabb a király közvetlen hatalmának bizonyítására”. A fő tézis a következő: „Mindent, amit Jézus Krisztus földi birodalmára vonatkozóan jövedöltek meg, úgy kell érteni, mint ami a legkeresztényibb Öfelsége birodalmára vonatkozik.” Grotius természetesen hiába állítja, hogy a jövedölések nem alapozhatják meg a jog alapelveit: a franciabarát jogrend alapvetően eltér e grotiusitól. A fő tézist egyébként csodák is alátámasztják: „vajon nem elég nagy csoda-e, hogy egy fejedelemnek, kinek vállát annyi háború terhe nyomja, nincs hiánya pénzben?”. Másfelől jól látható, hogy Lajos szorgalom, saját személyes érdek nélkül éri el céljait, míg ellenfelei, bármennyit szorgoskodnak is, kudarcot vallanak. Ez a tény is az isteni kitüntetés világos jele.

S mi a jövedölések és csodajelek alapján bizonyított isteni kiválasztottság következménye? „[H]ogy az összes király s fejedelem köteles teljességgel alkalmazkodni hozzá, vitái döntőbírájaul elismerni őt s rábízni a kereszténység álta-

¹⁹ Leibniz írását Kurkó Noémi fordítása alapján idézem: *Világosság*, XLVII. évf., 2006/6–7, 101–119.

lános ügyeinek vitelét; azok pedig, kik ellene szegülnek, Isten akaratával helyezkednek szembe.” Lám, mit se számít, hogy az igen keresztény király Thökölyt s a többi magyar, protestáns lázadókat támogatta a katolikus Habsburgok ellen, tudván tudva, hogy a keresztények szenvedni fognak emiatt, a törökök pedig hasznot húznak belőle. Ennek indoklása azért érdemel különös figyelmet, mert Leibniz saját teodícea-argumentuma is ezen a módon épül fel: „egy csekély és átmeneti kárt, amelyet a keresztény és katolikus egyház szenved, nem szabad számításba venni, amikor az összehasonlíthatatlanul nagyobb és tartósabb jót eredményez. Mivel a Habsburg-házat ezen eszközök révén megalázták, a király pedig a kereszténység ügyeinek döntőbírájává vált, könnyű lesz számára az eretnekeket és a törököket egyszerre és egy csapásra megsemmisíteni.” Az érvelésnek a leibnizi teodíceagondolattal való rokonságából kitűnik, hogy milyen borotva-élen táncol a teodícea is: mihelyst valaki közvetlenül evilági fejlemények legitimálására próbálja alkalmazni, azonnal ki van szolgáltatva az ironikus elutasításnak.

E nagyszerű uralkodó ráadásul szenved is, látván a gonoszságokat s több ezer lélek vesztét – de ugyan mit tehetne a fentről jövő, kötelező erejű hívással szemben? „Mert nem csupán a belső elhívás fénye [...], hanem egy rendkívüli küldetés külső jelei, nevezetesen a csodák és az ég állandó segítsége is biztosítják őt ügyének igazsága felől, sőt kötelezik őt, hogy végig vigye azt.”

Ezek tehát Leibniz szavai, melyek egy ártatlannak látszó, ám megvalósulásában annál veszélyesebbé váló Európa-eszmét bélyegeznek meg. Az írás megjeleneésekor teljesen hatástalan maradt, csakúgy, mint Leibniz első diplomáciai küldetése 1672-ben Párizsban, hogy igyekezzon bejutni az igen keresztény királyhoz és igyekezzon rábírti őt arra, hogy csapatait ne a Németalföld és a német fejedelemségek, hanem inkább Egyiptom ellen irányítsa. De ha a korban visszhangtalan maradt is ez az írás, számunkra azért szolgálhat némi tanulsággal: Európát ne egy igen keresztény hadiisten eszmei vagy valóságos uralma alatt valósítsuk meg, bármilyen példát mutatnak is erre más birodalmak.

DESCARTES ÉS KANT



Mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy Descartes Kant számára nem tartozott a filozofálást elsődlegesen meghatározó gondolkodók közé. Kant korában már nem találunk karteziánusokat vagy antikarteziánusokat a szó szoros értelmében. A korabeli filozófia fő vonatkoztatási pontjai olyan gondolkodók, mint Leibniz és Hume, Wolf és Crusius, Baumgarten és Tetens vagy akár Rousseau és Hutcheson, akik maguk is már inkább közvetetten foglaltak állást Descartes-tal kapcsolatban, ráadásul inkább elítélőleg. Kantnak tehát már nem egy descartes-i tanrendszer egészével, belső összefüggéseinek feltárásával és problematikus pontjainak megvilágításával volt dolga, hanem olyan egyes érvekkel, állásfoglalásokkal, tételekkel, melyek a filozofálás egy meghatározott irányát inkább csak jelezték, mintsem rendszeresen kifejtették volna – nagyjából úgy, mint attól kezdve mind a mai napig. A következőkben néhány olyan kanti állásfoglalást fogok felidézni – természetesen a megfelelő másodlagos irodalomra támaszkodva –, melyek valamilyen képp Descartes-ra vonatkoznak, s amelyek a kanti fő kérdések közül talán a „mit lehet tudnom?” körébe tartoznak. Mint látni fogjuk, nehéz lenne egyértelmű választ adni arra a kérdésre, hogy végül is pozitív vagy negatív a kanti mű viszonya a descartes-ihoz, különösen, ha bevonjuk a tárgyalásba a Kant által idézett tételek descartes-i szövegkörnyezetét.

A Descartes–Kant-viszonyt talán Cassirer láttatja a legkevésbé problematikusnak, mikor Kant-monográfiáját a következő mondattal zárja: „Föltételes és föltétlen, véges és végtelen, tapasztalat és spekuláció közt új összefüggést teremtven Kant Platónhoz és Arisztotelészhez képest a filozófiai gondolkodás egy új típusát teremtette meg: az idealizmus sajátosan modern fogalma, melynek alapjait Descartes és Leibniz már lefektette, Kant filozófiájában érik be, nála teljessé válik ki szisztematikusan.”¹ Cassirer tehát egy folyamatosan előrehaladó filozófia előfeltevéseiből kiindulva Kantot a Descartes–Leibniz-vonal kiteljesítőjének tekinteti, természetesen eltekintve ennek során a Leibniz-et Descartes-tal szembeállító megannyi részlettől. S Cassirer szava persze sokat nyom a latban, hiszen

¹ Ernst Cassirer: *Kant élete és művei*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris, 2001, 445.

mindhárom szóban forgó gondolkodóról mértékadó monográfiát írt. Életében legalább egyszer Kant is ilyennek látta Descartes-hoz fűződő viszonyát, ha nem is az idealizmus vonatkozásában. Az *ég általános természettörténete és elmélete* című mű előszaváról van szó, ahol Kant ugyanazon előfeltevés alapján egy másik globális fejlődésvonalat húz meg: amellett, hogy illő módon közvetlen kortársaira – Wright-ra, Bradley-re, Maupertuis-re – hivatkozik a részletek tekintetében, egy Epikurostól s Lucretius-tól kiinduló és „Cartesiuson” áthaladó fejlődésvonalat vázol fel, melyben Cartesius természetesen azért kap kitüntetett szerepet, mert az ókoriaktól eltérően már ugyanazzal a teremtetéstörténettel állt szemben elmélete megalkotásakor, mint Kant, továbbá az égitestek keletkezését ugyanúgy „puszta mechanikai törvények szerint merészelte magyarázni”,² mint Kant, amiből következően Kant ugyanazt „a jogszerű igazságosságot” kéri „méltányos bírától”, mint amelyet Descartes élvezett. Amikor tehát – mint Kant fogalmaz – „az értekezés tulajdonképpen témáját tartalmazó *második részben* megpróbálom pusztán mechanikai törvények segítségével kifejezni a világegyetem jelenlegi állapotának a természet ősallopotából való létrejöttét”,³ akkor ezzel nemcsak hogy Descartes *Le monde*-jének fő tételét „a „filozófiai” természetmagyarázat általános elvének rangjára”⁴ emeli, hanem ugyanúgy igényt tart arra is, hogy ne tekintsék „büntetendőnek vagy istent kisebbitendőnek”.⁵

Ezzel azonban talán már véget is ért a Kant által egyértelműen tanúsított filozófiai sorsközösség. Az 1755-ös, a kiadó raktárában rekedt, kozmológiai művet követő írások határozott elfordulást mutatnak Descartes alapgondolataitól. Ez az az időszak, amelyben elveti a karteziánus metafizika olyan alapmeggyőződéseit, mint amilyen a test szubsztancialitásának és térbeliségének az euklidészi geometriában megalapozódó egysége. A metafizika és a geometria „házasságának” vet véget a „fizikai monásztan” a következő állítással: „Mivel pedig a tér nem szubsztancia, hanem a szubsztanciák külső relációjának valamiféle jelensége, ezért nem ellentétes a szubsztancia egyszerűségével, vagy ha jobban tetszik, egységével az, hogy kétfelé osztható az a reláció, melybe egy és ugyanazon szubsztancia beilleszthető.”⁶ A prekritikai írásokkal kapcsolatban két további fő kérdést szokás megemlíteni, amelyekben Kant határozottan Descartes ellen lép fel. Az egyik az istenbizonyítékok kérdése, a másik a módszeré. Az eleven erőkre vonatkozó írást azért nem említem, mert itt Kant megpróbál a karteziánu-

² Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974, 44.

³ Uo., 49.

⁴ Cassirer: *Kant élete és művei*, 56.

⁵ Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 44.

⁶ Kant: *Prekritikai írások*, ford. Ábrahám Zoltán et al., Budapest, Osiris, 2003, 71.

soknak s a Leibniz-követőknek egyformán igazságot szolgáltatni, azaz kimutatni, hogy Leibniz alapvetően nem haladja meg az erő mértékét a sebességnek, sem pedig a sebesség négyzetének függvényében megadó karteziánusok álláspontját. Leibniz pártját – mondja Kant az előszóban – egyedül az tünteti ki, hogy „csaknem valamennyi tapasztalat az ő oldalukon van”.⁷ Ezzel szemben A *metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágításában*, valamint Az *egyetlen lehetséges érv, mellyel Isten létezése bizonyítható* című írásban a leghatározottabban elveti azt az „ontológiai” érvelésmódot, amely – mint Wolfgang Röd kimutatta – minden racionalista metafizika sarokköve.⁸ Descartes, mint ismeretes, az *Elmélkedések* ötödik részében úgy próbált érvelni Isten létezése mellett, hogy abból indult ki, Isten valamennyi tökéletesség foglalatja, a létezés pedig egyike a tökéletességeknek. Ennélfogva Istennek rendelkeznie kell a létezés tökéletességével, tehát szükségképp létezik. Csakhogy Kant már a mű első fejezetének második cikkelyében leszögezte, hogy a létezés (*das Dasein*) feltétlen tételezés (*absolute Position oder Setzung*), és ennyiben teljességgel különbözik bárminő predikátumtól, amelyek pusztán viszonyított módon tételeznek valamit, mint egy dolog jellemző jegyét. Ennek alapján Kant levonja a következtetést, hogy „a lét (*Dasein*) egyáltalán nem predikátum, tehát nem is tökéletességi predikátum, s ezért az olyan magyarázatból, amely valamely lehetséges dolog fogalmának kialakítása végett különböző predikátumok önkényes egyesítését foglalja magában, sohasem következtethetünk e dolog létezésére, következésképp Isten létezésére sem.”⁹ „[A]z eredetileg Anselmustól származó, majd Descartes által újjáalkotott érv [...] Kant ontológiai felismeréseinek fényében pusztá légvárnak bizonyul” – írja Tengelyi László.¹⁰

A másik fontos kérdés az imént említettek közül a módszer kérdése. Kant ugyanis nem csupán a testek szubsztancialitása és a térbeliség tekintetében semmisítette meg geometria és metafizika „házasságát”, hanem a módszer tekintetében is. Köztudott, hogy Descartes az algebra, a geometria és a logika előnyös oldalait összekapcsolva próbálta meg kialakítani azt az általánosan, a filozófia minden területén alkalmazandó matematikai módszert, amelynek segítségével a filozófiának a mai értelemben vett természettudományokon innen s túl fekvő területei – a metafizika és az etika – ugyanolyan sikeresek lehetnek, mint amazok. Spinoza ennek nyomán *more geometrico*, geometriai rendben dolgozta ki etikáját, de az etikát még Locke is demonstratív tudománynak tart-

⁷ Kant: *Werke*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1960, 25.

⁸ W. Röd: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München, C. H. Beck, 1992, 2009.

⁹ Kant: *Prekritikai írások*, 208, a fordítást módosítottam.

¹⁰ Tengelyi László: *Kant*, Budapest, Áron, 1995, 36.

ja, s teljesen nyilvánvaló Hobbes és Leibniz igyekezete is a matematikai módszer valamilyen formájának alkalmazására.

A *Vizsgálódások a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról* című írásban Kant ezzel szemben egyetértően idézi Warburton püspököt, aki szerint „semmi sem volt károsabb a filozófia számára a matematikánál, mégpedig gondolkodási módszerének utánzásánál, hiszen azt a metafizikában lehetetlen használni”.¹¹ Ennek oka Kant szerint teljesen világos: a matematikusnak nincsen kész fogalma tárgyáról, „önkéntes összekapcsolással” maga hozza létre azt, „melyet először éppen ez által lesz lehetséges elgondolni”.¹² A matematika tehát a szintézis útján jut el definícióihoz. A filozófia – azaz a „világbölcselet” – s különösképpen a metafizika ezzel szemben analitikusan kell, hogy eljárjon. A „metafizikában van egy számomra már – jóllehet zavarosan – adott fogalom, s ennek kell fölkeresnem világos, kifejtett, határozott megfelelőjét”.¹³ Kant példája a helytelenül, szintetikus megadni próbált metafizikai fogalomra Leibniz „szunnyadó monása”, de kétségkívül fölhozhatta volna Spinoza kiinduló definícióit is az *Etika* egyes könyveinek elejéről. A világbölcselet, illetve a metafizika voltaképp nem is feltétlenül kell eljusson végső definíciókhoz, hiszen „a magasabb filozófia legfontosabb tevékenysége [...] bizonyíthatatlan alapigazságok felkutatásában áll”,¹⁴ s itt „mérhetetlenül nagy felületet” betöltő táblázatról van szó, ami folyamatosan növekszik, amíg csak létezik effajta megismerés.¹⁵ Aligha kétséges, hogy Kant kritikája fenntartások nélkül vonatkoztatható Spinoza, Leibniz vagy épp Wolf bizonyos gondolatmeneteire. Descartes-tal azonban némileg más a helyzet. S hogy ez így van, azt már annak alapján is gyaníthatjuk, hogy Kant írásának második elmélkedése a következő mondatokkal kezdődik: „A metafizika nem más, mint ismereteink első alapjairól szóló filozófia.”¹⁶ Descartes, mikor *A filozófia alapelvei* előszavában, a Picot-levélben a metafizikát említi, rögtön hozzáteszi: „mely a megismerés alapelveit tartalmazza”,¹⁷ az első résznek pedig, amely a metafizikai összefoglalását adja, az alcíme: „Az emberi megismerés alapelvei”. Ezek a megegyezések olyan, mélyebb rokonságról árulkodnak Kant és Descartes között, amelyre nemsokára még visszatérünk. Most azonban még a módszer vonatkozásában arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy amennyire igaz az, hogy Descartes a matematikai módszer meghonosítása mellett foglalt

¹¹ Kant: *Prekritikai írások*, 265.

¹² Uo., 262.

¹³ Uo., 266.

¹⁴ Uo., 263.

¹⁵ Lásd Röd: *Hagyomány és újítás a filozófiában*, 160. skk.

¹⁶ Kant: *Prekritikai írások*, 265.

¹⁷ Descartes: *A filozófia alapelvei*, 16.

állást a filozófiában, annyira kétségtelen az is, hogy az *Elmélkedések*hez írott második sorozat ellenvetésekre adott válaszában megkülönbözteti a *geometriai módon való íráson belül* a bizonyítás rendjét és elvét (*ordo & ratio demonstrandi*). A renddel most nem kell foglalkoznunk, annál inkább az elvvel, hiszen kétféle van: az analízis, illetve a szintézis útján történő bizonyítás. A szintézis útján gyakorlatilag ugyanazt érthetjük, mint amiről Kant a matematikusok kapcsán beszél, noha a megokolás eltérő, de ezt a kérdést most félretehetjük. Definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák alkotják a szintetikus út alapzatát. Ennél azonban fontosabb az analízis útja, „amely által módszeresen és mintegy a korábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz [...]”.¹⁸ Nem állítom, hogy a descartes-i gondolatmenet minden eleme megegyezik a kantival, azt azonban igen, hogy ez a bizonyos „korábban ismert” nem más, mint a már előzetesen adott, zavaros fogalom, amelyből módszeresen törekszünk „a dologhoz”, vagyis a lehetőség szerint világos és elkülönített fogalomhoz. A régi geometerekkel – s mondhatnánk, a Kant által szem előtt tartott újabb filozófusokkal – szemben Descartes „egyedül az analízist követte *Elmélkedéseiben*”, azaz, semmi másra nem törekedett, mint arra, hogy az olyan, a mindennapokban valamiként már mindig is értett, ám nem odavaló elemekkel kevert fogalmakból, mint amilyen az én, a gondolkodás, az idea, az Isten, a rossz, eljusson evidens belátásban megragadott változatukhoz. „A legfontosabb – mondja Kant –, amit fel kívánok mutatni: a metafizikában teljességgel analitikusan kell eljárunk, valójában ugyanis az a feladata e diszciplínának, hogy fölbontsa zavaros ismereteinket.”¹⁹

Még egyszer hangsúlyozom, nem szeretném elmosni a különbségeket Descartes és Kant metafizikai-világbölcseleti módszertana között, hisz például teljesen nyilvánvaló, hogy Descartes nem értene egyet Kanttal abban, hogy a Newtonnak tulajdonított természettudományos módszer ugyanaz, mint a metafizika igazi módszere. Mégis, az analitikus módszer hangsúlyozása jóval több pusztá felületi egyezésnél.

Most szeretnék visszatérni a korábban függőben hagyott közös vonáshoz, hogy tudniillik mind Descartes, mind Kant az emberi megismerés alapelveinek kutatásaként fogja fel a metafizika alapfeladatát. Cassirer modern idealizmusról, Tengelyi László „antropológiai fordulatról” beszél, mikor azt akarják kifejezésre juttatni, hogy valami olyasmi megy végbe Kantnál, ami Descartes-nál kezdődött. Az utóbbi években azonban talán mégis Wolfgang Röd hangsúlyozta leginkább azt a közösséget, amelyet a megismerés alapjainak a metafizika lényegi feladatává tétele jelent. Röd saját tapasztalatelméleti vizsgálódásának keretében igye-

¹⁸ Descartes: *Elmélkedések*, 121.

¹⁹ Kant: *Prekritikai írások*, 273.

kezett föltárni a transzcendentálfilozófia descartes-i kezdeményeit. A következőkben ezek a vizsgálódások alkotják majd kiindulópontomat anélkül, hogy szolgáian másolnám őket.

A descartes-i filozófia kiinduló élménye a kora újkori tudomány, amely amenynyire sikeresnek tűnt, annyira elfordította a figyelmet a tudomány hagyományos kiindulópontjától, az emberi érzékszervektől feltárt világ értelmezésétől. Új világok tárultak fel s ezek fölvetettek egy sajátos legitimációs problémát: milyen alapon tarthat igényt objektív érvényességre az a tudomány, amelynek alapelemei a normális emberi érzékelésben sohasem jelennek meg? A tudományos magyarázat par excellence modelljét alkotó mozgástörvények például olyan folyamatokról beszélnek, melyek a „valóságban” egyszerűen nem fordulnak elő. Descartes radikalizálja ezt a kiinduló helyzetet az ideisztikus előfeltevés révén: megismerésünk közvetlen tárgyai ideák, hogyan lehetséges mégis, hogy a nem ideális valóság struktúráit ismerjük meg? Descartes számára itt kellett következnie a megismerés lehetőségfeltételei metafizikai vizsgálatának, mert ezt a szakadékot az ember tudományos – azaz mechanikai – vizsgálatával nem hidalhatta át, s minden más jellegű vizsgálat a hagyományos metafizika kontextusába helyezte az embert, amelyben Isten közvetítésével vonatkozott a világra. A megismerés alapelveinek metafizikai vizsgálata tehát Descartes számára azt jelentette, hogy a hagyományos metafizika témái közül kiemelte azokat, melyek a tudományos megismerés megalapozása szempontjából elengedhetetlenek voltak. Vagyis Isten létezése és *verax*, igazmondó volta nem egy leíró metafizika elemeiként voltak fontosak, hanem a megismerés alapelveiként. A korábban már érintett ontológiai istenért volt fontos Descartes – és minden racionalista gondolkodó – számára, mert az általa bizonyított Isten alfája és ómegája, alapzata és záróköve volt a megismerés igazolásának. A pusztán a fogalomból következő lét két rendet köt eltéphetetlenül egymáshoz: a gondolkodás, az ideák s a „dolgok” rendjét, melyekről Spinoza nem győzte hangsúlyozni, hogy azonosak, s melyekről Descartes a következő, nehezen túlbecsülhető jelentőségű állítást teszi az *Értekezés a módszerről* ötödik részének elején: „felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképp állapított meg a természetben, s amelyeknek olyan fogalmait véste a lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban”.²⁰ Bármilyen fordulatot tesz is a kora újkori tudomány az érzékszervektől elzárt területek felé, az ideák közegében zajló tudományos megismerés eredménye mégis érvényes „a világban”, hiszen Isten garantálja.

²⁰ Descartes: *Értekezés*, 53.

Ami a kanti transzcendentálfilozófiát illeti, a korábban mondottak alapján nem kételkedhetünk abban, hogy milyen alapvető módon tér el ettől a descartes-i kezdeménytől. Hiszen nemcsak a megismerés igazolásának alapja és záróköve, az ontológiai érv vesztí el erejét a lét fogalmának új értelmezése következtében, hanem az ideák rendjének s a dolgok rendjének megfeleléséről való meggyőződés is. A már korábban említett korai írás, amely *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása* címet viseli, nemcsak azért érdekes, mert már tartalmazza a descartes-i istenbizonyíték kritikáját, hanem azért is, mert a gondolkodás és a lét, az alapok és az okok rendjének azonosságát – melyet hagyományosan a *causa sive ratio* tételben szokás összefoglalni – határozottan elveti. (Sajnos a magyar fordítás a döntő terminusok tekintetében félrevezeti az olvasót: a *ratiót* s a *causát* egyaránt oknak, a *rationatumot* és a *consequentia*t egyaránt következménynek fordítja.) A XI. tétel a következő, az elégséges alap elvéből jogtalanul levezetett tételből indul ki: „Semmi sincs megalapozott (*rationatum*) nélkül, vagyis mindennek, ami van, megvan a maga következménye (*consequentia*).”²¹ Kant itt Baumgartenhez kapcsolja e tételt, de ennek nincs jelentősége, hisz a *ratio sive causaként* általánosan elfogadott tételről van szó. „Ennek az elvnek az igazsága, ha pusztán megismerési alapokról (*rationes cognoscendi*) van szó, sértetlen marad” – kezdi a cáfolatot Kant. „Csakhogy, ha a létezésben megalapozottakat (*rationata existendi*) értjük ezen, a létezők nem rejtik őket magukba a végtelenségig, mint ahogyan ezen értekezés utolsó szakaszában látni fogjuk, ahol cáfolhatatlan érvekkel fogjuk megtámogatni a tételt, hogy valamennyi olyan szubsztancia mentes minden változástól, amelynek semmilyen kapcsolata nincs másokkal.” A gondolkodás és a lét rendje tehát nem párhuzamos, igaz lehet valami az egyikben anélkül, hogy a másikban is igaz lenne. Ezzel a karteziánus ismeretelméleti metafizika vagy – ahogyan Röd nevezi – első filozófia mindkét oszlopa ledőlt. A kanti fordulat azáltal lesz igazán antropológiai, hogy úgy véli, a megismerés-metafizika korábban járhatónak vélt teologizáló útja – járhatatlan.

A teologizáló megismerésmetafizika kudarca utáni megismerésmetafizikának, amely nem kíván építeni egy, úgyszólván az ember feje fölött, már eleve megalakított megismerési világrend elgondolására, óhatatlanul nagy hangsúlyt kell helyeznie az emberre. Az „ember” azonban nyilvánvalóan túlságosan meghatározatlan kifejezés, hiszen például Hume „antropológiai fordulata” egy naturalizáló filozófiához vezet, ami semmiképp nem mondható el a Kantéról. Kant számára azonban nem a Hume-mal való egybemosás tűnik veszélyesnek, hanem a „materiális idealizmus” két változatával való összekeverés. Ezt a különös kifejezést *A tiszta ész kritikája* második kiadásába beillesztett, *Az idealizmus cáfo-*

²¹ Kant: *Prekritikai írások*, 48.

lata című rész alkalmazza, miközben mindjárt két alváltozatra is bontja: „problematisztikus idealizmusnak” nevezi azt az álláspontot, melynek megfelelően „a térben rajtunk kívül lévő tárgyak létezése [...] kétséges és bizonyíthatatlan”,²² ezt az álláspontot tulajdonítja Descartes-nak. A „dogmatikus idealizmus” képviselőjének – akit Berkeley-vel azonosít – azt az álláspontot tulajdonítja, hogy a fenti tárgyak léte „egyenesen hamis vagy lehetetlen”. Berkeley-ről e cáfolat során nem beszél, kétségkívül közelebb érzi magához Descartes álláspontját, s ezért fordít nagyobb figyelmet megcáfolására: a problematisztikus idealizmus, mint mondja, „észszerű tan, és megfelel az alapos filozófiai gondolkodás követelményének”, ami nyilvánvalóan nem akadályozza meg abban, hogy tévesnek nyilváníttassék, s épp ez az idealizmus cáfolatának célja. Bizonyítani kell, hogy miközben Descartes egyedül az én belső tapasztalatát tartotta kétségbevonhatatlannak, addig a valóság az, hogy ez a tapasztalat csakis „a külső tapasztalat feltételezése alapján lehetséges”. A bizonyítandó tétel tehát a következő: „Tulajdon létezésem pusztá, ámbár empirikusan meghatározott, tudata bizonyítja a térbeli dolgok rajtam kívüli létezését.”

A bizonyítás pedig:

Létezésemnek mint az időben meghatározott létezésnek vagyok tudatában. Minden időmeghatározás feltételez valami *megmaradót* az észlelésben. Ez a megmaradó azonban nem lehet valamilyen bennem lévő szemlélet. Hisz létezésem meghatározásának minden olyan alapja (*ratio determinans*), mely bennem lelhető fel, csakis képzet (*Vorstellung*) lehet, s így ez alapoknak, mint amelyek maguk képzetek, szükségük van valamilyen tőlük különböző megmaradóra, amire vonatkoztatva váltakozásuk s ennélfogva létezésem az időben, melyben váltakoznak, meghatározható. Így tehát ezen megmaradó észlelése csupán egy rajtam kívüli *dolog*, s nem egy rajtam kívüli dolog pusztá *képze*te révén lehetséges. De mivel az időbeli tudat szükségszerűen össze van kapcsolódva ez időmeghatározás lehetőségének tudatával, ezért ez az időbeli tudat a rajtam kívüli dolgok létezésével (*Existenz*) mint az időmeghatározás feltételével is szükségszerűen össze van kapcsolódva; tehát tulajdon létezésem tudata egyszersmind más, rajtam kívüli dolgok létezésének közvetlen tudata is.²³

Ha jól értem, akkor ez igen szubtilis bizonyítás. Tudniillik teljességgel formális kapcsolatot hoz létre énem és a külső dolgok között anélkül, hogy szükséges volna valamilyen tartalmi kapcsolatról is beszélni. Hiszen nem arról van szó, hogy jelenségek (*Erscheinungen*) vannak bennem, melyekhez hozzátartozik az,

²² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004, 244.

²³ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 245. Módosított fordítás.

ami megjelenik, s nem is arról, hogy képzetek, azaz elemtev(őd)ések (*Vorstellungen*) vannak bennem, melyekhez hozzátartozik az, ami elemtevődik, valamilyen pontról pontra való tartalmi megfelelési kényszer vonva maga után – legalábbis ideális megismerési feltételek esetén. Nem, itt pusztán magának a képzetváltakozásnak faktumként tapasztalt idői meghatározása az, ami valami megmaradó után kiált, amit – a feltevés szerint – lehetetlen fellelni magában a tudatfolyamban. Így aztán önmagunk tudatával kényszerűen együtt tételeződik valami rajtunk kívül létező dolog is, amiről viszont nem tudunk, de nem is kell, hogy tudjunk, bármi közelebbit mondani. Ami tételeződik, az egy nem tudom micsoda = X.

Ha ez az interpretáció helyes, akkor nagyjából ott vagyunk, ahol a *ratio sive causa* megfelelés lehetőségét vonta kétségbe Kant. Ott arról volt szó, hogy nincs egyértelmű megfelelés az ideák rendje s a dolgok rendje között, amiből akár a dogmatikus idealizmus álláspontja is következhetett volna. Hiszen a „meghatározó alapok” (*Bestimmungsgründe, rationes determinantes*) léte felől semmi kétség nem volt, elménk tartalmairól közvetlen tudomásunk volt. Az idealizmus cáfolata ennek fényében a karteziánus racionalista metafizika harmadik oszlopának ledöntése, azé, amit Wolfgang Röd nyomán ideisztikus előfeltevésnek vagy ideizmusnak nevezünk. Ez a Descartes-tól Hume-ig egyformán érvényesnek tekintett meggyőződés arról, hogy közvetlenül csakis ideáinkat, nem pedig az általuk megjelenített – élénk állított – külső tárgyakat ismerjük meg. Ebből fakadt a külvilág létét illető kétely megannyi alakváltoztatásban, s Kant most ennek próbálta meg elejét venni azzal, hogy kimutatni igyekezett nem a tudatunkból következtetünk a külső dolgok léteire, hanem azt énünkkel egyforma eredetiséggel, közvetlenséggel tapasztaljuk. Tehát van külső dolog, de nincs megfelelés.

De tekintsünk vissza egy pillanatra Descartes-ra, s vizsgáljuk meg, hogy van-e valamilyen lehetőségfeltétele annak, hogy önmagunkról megbizonyosodjunk! Nos, nem tudok róla, hogy Descartes valaha is beszélt volna olyan véges dolgokról, melyek kizárólag önmagukat gondolják el. Önmagunk gondolatát, ideáját Descartes-nál inkább olyan „felettes gondolatként” tehetjük érthetővé, amely azokat a gondolatainkat kíséri, melyeknek tartalma más, mint önmagunk. Kifejezetten rendkívüli nehézségekkel kell szembenéznünk, ha önmagunkat akarjuk elgondolni. Az első elmélkedés kizárólagos tárgya ennek előkészítése, s az egész második elmélkedést is akkor értjük igazán, ha a kanti értelemben vett metafizikai analízis eseteként értelmezzük: adva van egy zavaros fogalmunk az énről, s megpróbáljuk megtisztítani. Azt, hogy mit jelent a *sum, existo*, csak az elmélkedés végén tudjuk meg, nem akkor, mikor a démoni reflexió kikényszeríti kimondását. A fő dolog az, hogy belássuk, elménk tekintetét *bármely* gondolatunk esetén képesek vagyunk elfordítani a benne célba vett dologtól önmagunk felé,

amely szintén benne van bármely gondolatban, ám teljesen másképp, mint a megcélzott dolog. *In einer eigentümlich unauffälligen Weise*, sajátosan nem feltűnő módon – ezt a kifejezést használja Heidegger *Nietzsche* című könyvében.²⁴ S mivel semmi jel nem mutat arra, hogy Descartes másként gondolta volna, szerintem a fordított megállapítás is igaz: önmagunk ideája csakis egy másra célzó gondolat kísérőjeként tudatosítható.

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

Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami.²⁵

A „vagyok” Descartes-nál alapvetően „gondolkodom”, éspedig egy kettős tevékenység értelmében: egyfelől egy tőlem különböző dolog megjelenítése – észlelés, elképzelés, akarás stb. –, másfelől s ezzel együtt az illető dolgot megjelenítő én cselekvő együtt-tudása (*con-scientia*), felettes gondolata.

Milyen következtetésre juthatunk mindebből Descartes és Kant viszonyát illetően azon túl, hogy némiképp módosítottuk „az idealizmus cáfolata” Descartes-interpretációját? A döntő kérdés mindenképp, hogy honnan van az a „megmaradó”, ami az idői meghatározás feltételét adja. Kantnál, mint láttuk, a rajtunk kívül létező dologból, mert az én önmagában egy tudatfolyam. Azt hiszem, Descartes-nál a helyzet fordított. Hiszen mikor fölteszi a kérdést, hogy mi a forrása abbéli meggyőződésünknek, hogy a viaszdarab egymást követő alak-

²⁴ „Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem 'ich stelle vor' weit *wesentlicher* und notwendiger *mit*vorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das jedes Vor-gestellte hingestellt wird. [...] Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen *zu*-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigentümlich unauffälligen Weise 'mitvorgestellt'” Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1954, 154; a kurziválás jelöli Heidegger saját kiemelését, az aláhúzás a szerzőét.

²⁵ AT VII, 33, Descartes: *Elmélkedések*, 42.

változatai mind egy, azonosként megmaradó viaszdarab változatai, akkor úgy válaszol, hogy e meggyőződésünk forrása nem valamely külső dologi tulajdon-ságban keresendő, az elmén kívül, hanem éppenséggel *az elmében*: a *mentis inspectio* teszi azt, hogy azonosnak tekintem a viaszdarabot az abszolút módon diszkontinuus mozzanatokon keresztül.

Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés – és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszhatott is korábban –, hanem kizárólag az elme belátása [...] Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmében lévő ítélőképesség révén ragadom meg.²⁶

Vagyis az, ami megmaradó, az Descartes-nál nem a külső dolog, hanem éppen-séggel az elme. S nem szükségszerű, hogy ezt a megmaradó elmét szubsztanci-aként próbáljuk megragadni. A második elmélkedésben még Descartes sem teszi ezt. Ráadásul a *mentis inspectio* olyan gondolat, amelyet – más vonatkozásban – a transzcendentálfilozófia egyik legfontosabb descartes-i kezdeményeként szokás számontartani.

²⁶ AT VII, 31 és 32; Descartes: *Elmélkedések*, 41.

HUME SZENVEDÉLYELMÉLETE ÉS A DESCARTES-I ÖRÖKSÉG

Nem állítom, hogy az eddigiekben kimerítő elemzést adtam tárgyamról. Céлом szempontjából elegendő, ha sikerült láthatóvá tennem, hogy a szenvedélyek kialakulásában és működésében van bizonyos szabályszerű mechanizmus, amely épp annyira pontos vizsgálatnak vethető alá, mint a mozgás, az optika, a hidrosztatika vagy a természet-filozófia bármely más részének a törvényei.¹

Ha nem tévedek, ezek Hume utolsó, nyomtatásban megjelent mondatai a szenvedélyekről, *A Dissertation on the Passions* utolsó mondatai. Nem erre a műre szeretnék azonban összpontosítani, már csak ezért sem, mert – noha itt a szenvedélyek bemutatásának rendjét Hume némiképp átalakítja –, ha jól látom, nem megy túl az emberi természetről szóló értekezésben kifejtett elgondolásokon, sőt még kifejezetten át is vesz egyes szövegrészeket a korábbi műből. Azért kezdem írásomat mégis ezzel a szövegrésszel, mert nagyon jól látható belőle Hume törekvése arra, hogy filozófiai elgondolásainak ugyanazt a tudományos státuszt biztosítsa, mint az idézetben felsorolt, általa követendőnek, mert mintaszerűnek tekintett tudományoknak. Szigorúságot tulajdonít tehát ezeknek a természetet vizsgáló tudományoknak, ám – a megelőző század nagy hatású gondolkodói törekvéseivel szemben – ezt a szigorúságot nem metafizikai alapok kimunkálásával kívánja elérni, illetve bizonyítani – hisz az ilyen típusú vizsgálódások lehetőségét köztudomásúan elveti –, hanem sajátos értelemben vett „logikájával”. E logikában egyformán nagy szerep jut az emberi képességekről szóló tanításnak – vagyis a szigorúan a teoretikus szférára korlátozott ész és a gyakorlati okoskodáshoz rendelt képzelőerő megkülönböztetésének –, az ideák benyomásokra való redukciójának és e két kognitív entitás között lévő összetett kapcsolati háló

¹ Ha másként nem jelzem, az angol nyelvű idézeteim a Past Masters CD-ROM Hume-adatbázisából származnak, melynek szövege a következő kiadás alapján készült: T. H. Green – T. H. Grose (eds.): *The Philosophical Works of David Hume*, London, Longmans, Green, and Co., 1898.

felfejtésének, valamint a – persze, a mai természettudományoktól eltérő módon értett – kísérletek kitüntetett szerepét hangsúlyozó tudományelméleti megfontolásoknak. A szenvedélyekről szóló tanításnak is ebbe a keretbe kell beágyazódnia, már csak azért is, mert a szenvedélyek elemzése kitüntetett szerepet kap a cselekvésre – Hume szerint – nem az ész által motivált emberi természet vizsgálatában. Ha hihetünk annak a *Kivonat*nak, amelyet maga Hume készített az *Értekezés az emberi természetről* első két könyvéből, akkor egyfelől az első két kötetben kifejtett logikát lezárt egésznek kell tekintenünk, míg másfelől „a többi rész alapjait is lefektette a szenvedélyekről szóló fejtegetéseiben”.² S melyek is ezek a szenvedélyelmélet által megalapozott „részek”? „A morál és a műbírálát”, mely „ízlésünkkel és érzelmeinkkel foglalkozik”; továbbá „a politika”, mely „pedig társadalmi egyesülésükben és egymástól való függésükben vizsgálja az embereket”. E kitüntetett jelentőségnek és megalapozási összefüggésnek megfelelően az *Értekezés* meglehetősen nagy terjedelemben, sajátos belső rendszert formálva vizsgálja a szenvedélyeket. Ezzel szemben a később írt *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* nem szán elkülönített fejezeteket nekik, beleszővi a szenvedélyek megalapozó jellegű elemzését az egész tárgyalásba.

A szenvedélyekre s elméletükre vonatkozó elemi meghatározásokat az egyszerűség kedvéért ugyancsak a *Kivonat* alapján idézem fel. A Leibnizhez hasonlóan általános értelemben használt *perception* kifejezést Hume az ismert polemikus módon alkalmazza a Locke által nézete szerint túl átfogó értelemben alkalmazott „idea” kifejezés helyén: „[Szerzőnk] észleletnek (*perception*) nevez mindent, ami csak megjelenhet elménk előtt, akár úgy, hogy mi foglalkoztatjuk érzékeinket, akár úgy, hogy szenvedély bír cselekvésre bennünket (*are actuated with passion*), akár úgy, hogy gondolkodásunkat vagy reflexiónkat működtetjük.”³

Különös módon Hume ennek, s a további meghatározások alapján akár még „kognitivistá” értelemfilozófusnak is nevezhető volna, hisz jól láthatóan egy rubrikában helyezi el a szenvedélyeket minden megismerés alapelemeivel, az eleven benyomásokkal és az elhalványult ideákkal; ráadásul ez az egy rubrika, vagyis az „észlelet” (*perception*) maga is hagyományosan a megismerést rekonstruáló kifejezések köréhez tartozó terminus.

A szenvedélyek a következő lépésben az észleletek csoportján belül a *benyomások*hoz sorolódnak.

² Az idézett részleteket összevetettem mind az új, a Filozófiai Írók Tárában megjelent kiadás szövegével (Hume: *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Akadémiai, 2006), mind pedig az angol kritikai kiadással (Hume: *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2007), mely utóbbi összevetés alapján olykor módosítottam a fordítást.

³ Hume: *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Gondolat, 1976, 599.

Amikor szenvedélyt vagy bármiféle emóciót érzünk, vagy pedig érzékeink külső tárgyak képeit juttatják el hozzánk, akkor elménk észlelete az, amit [szerzőnk] *benyomásnak* nevez, új értelemben alkalmazva ezt a szót. Amikor reflektálunk egy szenvedélyre vagy egy jelen nem lévő tárgyra, akkor ez az észlelet – *idea*. A *benyomások* tehát az eleven és erőteljes észleletek, az *ideák* pedig a halványabbak és gyengébbek.⁴

Figyeljünk fel rá, hogy mire eljutunk e három mondat végére, maga a „szenvedély” terminus fokozatosan eltűnik az „észleletek” komplexumából, vagyis még ez a megfogalmazási sajátosság is arra utal, hogy a „szenvedély” valamilyen szinten feloldódik a „benyomás” és az „idea” egyértelműen kognitív terminusaiban.

A *Kivonat* igen lényeges mozzanata még, hogy megismerjük a szenvedélyek hume-i értelmezésének egy másik – ismét csak Locke-ellenes éllel kiemelt –, fontos sajátosságát is. Hume szerint ugyanis, ha a *velünk születettség* sokat vitatott 17. századi gondolatát *természetből fakadósággá* konvertáljuk, akkor ebből az következik, hogy a szenvedélyeinket velünk születettnek, illetve természetből fakadónak kell tekintenünk.

Hiszen evidens, hogy erősebb észleleteink, vagyis benyomásaink velünk születettek, s hogy a természetes vonzalom, az erény szeretete, a harag és az összes többi szenvedély közvetlenül a természetből fakad. [...] Valamennyi szenvedélyünk egyfajta természetes ösztön, mely pusztán az emberi elme eredeti alkatából (*original constitution*) származik.

Bármennyire is meglepő, Hume ezzel az elgondolással közelebb áll a sztoicizáló, megismerésre orientált Descartes szenvedélyfelfogásához, mint a *conatus*, *endeavour* észleletre, kognitív terminusokra vissza nem vezethető kategóriáját hangsúlyozó Hobbeshoz, Spinozához, vagy Leibnizhez. Mindeközben persze sietek leszögezni, hogy a Hume-nak általam tulajdonított sajátos kognitivizmuson, a szenvedélyelméletében alapvető szerepet játszó megismerésen semmiképp sem a – Descartes-nál velünk született – észrt értem, hiszen Hume – mint az imént utaltam rá, s egyébként is magától értetődik – az észrt egyértelműen a teoretikus szférára korlátozza.

Hume rokonítása Descartes-tal mindazonáltal még e figyelmeztetés után is különösnek tűnhet. Ugyanakkor érdemes, első közelítésben, elgondolkodnunk azon, hogy milyen gyakran alkalmazza Hume maga is a „rendszerem” kifejezést, például amikor a „rendszeremnek”, vagy „ennek a rendszernek” látszólag ellentmondó, vagy azt alátámasztó megfigyelésekről beszél. A *rendszerszerűség igénye*

⁴ Hume: *Értekezés*, 599. A fordítást módosítottam.

tehát legalább annyira jelen van Hume-nál is, mint 17. század elődeinél, még ha, mint említettem, egészen más módon igyekeznek is megalapozni azt. Hume és a 17. századot ebben az összefüggésben reprezentáló Descartes viszonyának árnyalása érdekében ugyanakkor nem lesz érdektelen mélyebbre hatolni, s kísérletképpen feltenni a kérdést, hogy a szenvedélyeknek ez a hume-i rendszere, amely – a descartes-itól eltérően – kifejezetten nem a matematikai ész megismerési módjára épül rá, szerkezetét tekintve nem vethető-e valamiképp össze a descartes-ival.

Válaszom egyszerre igen és nem. Természetesen nem, ha azt nézzük, hogy tisztán filológiaiilag tekintve a közvetett és közvetlen, heves, illetve higgadt szenvedélyekre való felosztásnak nyoma sincs Descartes elméletében, Hume pedig, a maga részéről nem különít el formálisan olyan „elsődleges” szenvedélyeket, amelyeknek kiindulópontokként kellene szolgálniuk a többi szenvedély „levezetéséhez”. Ám nézetem szerint ennek ellenére érdekes tanulságokkal jár, ha gondolatkísérletként eljátszunk a hume-i szöveg egyfajta átszerkesztésének ötletével. Ezen a módon nézetem szerint érvet kapunk az iménti kérdésre adandó óvatos pozitív válasz mellett.

Kezdjük azzal, hogy amennyire igaz az, hogy Hume-nál formálisan nincsenek elkülönítve egymástól elsődleges és levezetett szenvedélyek, épp annyira igaz azért az is, hogy meglehetősen csekély erőfeszítéssel formálisan is elkülöníthetjük azokat a szenvedélyeket, amelyeket Hume tartalmilag teljesen egyértelműen kiemelt. A büszkeség és a szégyenkezés, a szeretet és a gyűlölet teljesen egyértelműen elsődleges szenvedélyek abban az értelemben, hogy szenvedélyek egész bokrárt kapcsolja hozzájuk Hume. A büszkeség és a szégyenkezés igen sokféle oka épp elég sokféle alfajt hoz létre e szenvedélyeken belül, s további elkülönülést von magával az a hume-i tézis is, mely szerint az állatokban is létrejönnek szenvedélyek – „csak természetesen figyelembe kell vennünk az ember tudásbeli és értelmi fölényét”.⁵ Mert hiszen az azonosnak tűnő emberi és állati szenvedélyeket elkülöníti egymástól az emberek és az állatok eredendő mentális különbsége.

A szeretet–gyűlölet párból leszármaztatott szenvedélyek vonatkozásában kiemelhetjük a mindig együtt fellépő jóindulatot és haragot⁶ s további alfajokként értelmezhető a nagyrabecsülés és a megvetés, a szánalom és a káröröm, valamint az az igen tág, külön elemzést érdemlő szenvedélybokr, amely a szereteten belül az összes ismerősre vonatkozó alapérzéstől a rokonok iránt érzett szereteten át a szerelmi szenvedélyig vagy akár még tovább is, a tudás megszerzése révén ébredő, ha jól értem, akkor valamennyire még Hume által is elismert szeretetig terjed.

⁵ Uo., 435 (II/I/12.).

⁶ Uo., 484 (II/II/6.).

Descartes egyértelműen kiemelt elsődleges szenvedélyei a csodálkozás, az öröm és szomorúság, s a szeretet és gyűlölet pár, valamint a vágy. Hume *Értekezés*-beli szenvedélyrendezése elég különös, *A Dissertation on the Passions* meg is fordítja: ott a közvetlen szenvedélyek az elsők, őket követik a közvetettek. Ezt a sorrendet Hume egy gondolatmenete alapján formálódó intuíciónknak engedve természetesnek tekinthetjük, s így el is várhatjuk: Hume szerint ugyanis szellemünk valamiképp kényelmesebbként éli meg, ha a kronológia rendjét követve haladunk az események egymásutánjában a jelentől a jövő felé, mint amikor a múltba révedünk és fordított irányban, a jelentől, vagyis a későbbitől a korábbi felé tesszük meg az utat. Ennek analógiájára kézenfekvő azt várni, hogy helyénvalóbb a közvetítést nem igénylő szenvedélyekkel kezdeni az elemzést, s aztán térni rá a közvetettekre. Nos, ha ennek megfelelően járunk el, s *pontosan* az *Értekezés*-beli sorrendet fordítjuk meg, akkor meglepő módon az első szenvedély éppenséggel a tudásvágy, a kíváncsiság lesz. Márpedig ez a szenvedély kézenfekvő módon kapcsolatba hozható a csodálkozás descartes-i szenvedélyével. Hume így fogalmaz: „Úgy érzem, nem kis figyelmetlenséget követünk el, amikor annyi oldalról megvizsgálván az emberi szellemet, számba véve oly sok szenvedélyt, egyszer sem gondoltunk a tudásvágyra, holott *éppen az volt minden kutatásunk legelső ösztönzője.*”⁷

Egyfajta elsőséget tehát Hume is tulajdonít a kíváncsiságnak, s nézetem szerint ez az elsőség megfeleltethető annak az értelemnek, amelyben Descartes ruházta fel elsőséggel a csodálkozást, olyannyira, hogy külön gondot is fordít arra, hogy ellenkező intuíciónk dacára meggyőzzön bennünket arról, hogy a csodálkozás egyáltalán szenvedélynek tekinthető. A csodálkozás indít ugyanis el, mondja Descartes, abba az irányba, hogy egyáltalán meg akarjunk ismerni egy dolgot, úgyszólván rendszerint csak az igen tudatlanok nem csodálkoznak sohasem; noha persze az ellenkező végtel sem helyeselhető, amikor az újdonság babonás tisztelete hol az egyik, hol a másik tárgy szemléletéhez ragad bennünket.

Ami a következő lépésben a vágyat illeti, Hume – noha alapvetően a közvetlen szenvedélyek között említi, és a viszolygással állítja párba,⁸ s ezzel inkább Hobbes-ra mutat vissza – egy fontos passzusban egészen átfogó, a descartes-ihoz hasonló, mert ellenpár nélküli értelemben kapcsolja a vágyat magához a szenvedély fogalmához: „*Szenvedélyen* mindközönségesen elménk ama heves és érezhető felindulását értjük, amely akkor támad bennünk, amikor valami jó vagy rossz

⁷ Uo., 586 (II/II/10), saját kiemelésem.

⁸ A rend kedvéért tegyük azért itt hozzá, hogy párban a *desire–aversion* kifejezéseket alkalmazza Hume, míg az általános szenvedélymeghatározásban, mint látni fogjuk, az *appetite* kifejezést használja.

dolog jelenik meg előtte, vagy bármilyen tárgy, amely képességeink eredendő alkata révén alkalmas rá, hogy vágyat ébresszen.”⁹

Zárójelben mondvá, ez az általános vágyfogalom indokolja az akarat erőteljes hangsúlyozását a közvetlen szenvedélyek ismertetésén belül, noha az akarat maga nem szenvedély. Ez persze strukturálisan éppenséggel Locke-kal rokonítja a hume-i tárgyalást, hiszen Locke vezeti be az *uneasiness*ként értett általános értelmű vágy fogalmát az akaratelemzés összefüggésében az *Értekezés az embe-ri értelemről* második részének 21. fejezetében.

Az eddigiek alapján mindenesetre egyértelműnek tűnik, hogy nemcsak a szeretet és a gyűlölet kiemelt jelentősége feleltethető meg egymásnak Hume-nál és Descartes-nál, hanem a kíváncsiság és a vágy is. Nehezebben feltörhető dió a büszkeség és a szégyen szerepének értelmezése kettejük rendszerében, hisz ezek a szenvedélyek egyértelműen hiányoznak a descartes-i elsődleges szenvedélyek közül. Mégsem nehéz azonban megtalálni descartes-i megfelelőiket, amelyek rendszertani helye ráadásul legalább annyira prominens, mint az elsődlegeseké: a nemeslelkűségről (*générosité*) van szó, amely a csodálkozáshoz, szeretethez és örömhöz kapcsolódó szenvedély és erény, s annak tudásán alapul, hogy mi az, ami jogossá teszi önbecsülésünket – értsd, hume-i terminológiában: hogy mire lehetünk joggal büszkék. A szégyen megfelelőjeként pedig a nemeslelkűség sokféleképp körülírt ellentétét tekinthetjük. A nemeslelkűség szenvedélye Descartes-nál ismeretes módon nem csupán a szenvedélyelméleti etikának, hanem az egész filozófiának is betetőzése, „végső gyümölcse”, ha követjük a fahasonlatot, mert nála *jogos önbecsülésünk végső alapja a szabad akarat és annak állhatatos, el-tökélten jó használata*.¹⁰

Ezen a ponton persze rendkívül tanulságosan meg is szakad a Descartes és Hume közötti párhuzamok sora. Mert egyfelől kétségtelen ugyan, hogy Hume igen sokat foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mely dolgokra lehetünk büszkék, sőt még általános szabályt is fölállít, megállapítván a következőket: „Minden, ami kellemes érzetet kelt és saját magunkra vonatkozik, felkelti bennünk a büszkeség szenvedélyét, amely maga is kellemes, tárgya pedig az én.”¹¹ „Erényünk, szépségünk, gazdagságunk vagy hatalmunk” tudata¹² alkotja a talán első felsorolást a büszkeséget kiváltó tulajdonságokról, de később kiderül, hogy a büszkeség és a szégyenkezés oka nem feltétlenül csupán „tulajdon énünkben” keresen-

⁹ Hume: *Értekezés*, 572 (II/III/8).

¹⁰ Lásd erről bővebben bevezetésemet Descartes *A lélek szenvedélyei* című művének 2012-es kiadásához.

¹¹ Hume: *Értekezés*, 387 (II/I/5). „Any thing that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object.”

¹² Uo., 399 (II/I/8).

dő, hanem „sok más tárgy is kiváltja belőlünk ezeket a kedélymegnyilvánulásokat [...]. Büszkék vagyunk házunkra, kertünkre, fogatunkra, nem kevésbé, mint személyes érdemeinkre és tulajdonságainkra.”¹³

Másfelől viszont az is nyilvánvaló, hogy mivel Hume Locke-hoz és saját kortársai többségéhez teljesen hasonlóan – mondhatni – visszakozott a metafizikai mélységekben való búvárkodástól, ezért nála föl sem merülhet, hogy a descartes-i fa metafizikai gyökérzetében megalapozódó, istenképmásiságot hordozó szabad akaratot a büszkeség valamiféle végső okának nyilvánítsa.

Azért tanulságos ez az alapvető eltérés, mert rávilágít arra is, hogy mennyire kívül áll Hume azon a filozófiai programon, amelyet a filozófia hosszú 17. századának neveztem el, s amelynek programadó célkitűzése a matematikából nyert metafizikai egységfogalomnak és a végtelen világegyetem végtelenül osztható – vagy akár ténylegesen is osztott – anyagáról a mechanikai fizikában kirajzolódó képnek az összekapcsolása volt. Descartes, Spinoza, Leibniz a fő alakjai ennek a programnak, miközben Hume ironikus módon épp Leibnizet megdicsérve veti el látványosan ezt a programot, a szükségszerű törvényeket felfedező s a szabad akaratot eltöklét jóakarattá formáló ész „logikáját” felváltva a valószínűségeknek a képzelőerőn s a szenvedélyek hegedűszerű „hangzásán” alapuló logikájával.

A nagy hírű Monsieur Leibniz fölhívta a figyelmet a közkeletű logikai rendszereknek arra a hibájára, hogy terjengősen elmagyarázzák, milyen műveletek révén alkot értelmünk bizonyításokat, de túlságosan szűkszavúak, amikor a valószínűségek tárgyalására kerül a sor, holott életünk és cselekedeteink teljességgel az evidenciának ezektől az alacsonyabb fokaitól függnék, s többnyire még filozófiai elmélkedéseinkben is hozzájuk igazodunk.¹⁴

Hume nem az énje metafizikai mélységeibe alámerülő, ott Istenre s a többi énrátaláló gondolkodók programját folytatja, hanem sokkal inkább egy történetileg meghatározott személyiségtípus – vagy talán inkább több típus: gazdag és szegény stb. – egyszerre leíró s implicit módon normatív igénnyel is fellépő elemzését adja (minden „van” és „kell legyen” elemzés ellenére), olyan személyiségtípusokét, amelyek megtestesülései énjüket, teológiával összekapcsolódó metafizikai mélységekben elhelyezett horgonyok helyett, elidegeníthetetlen tulajdonukat alkotó,

¹³ Uo., 405 (II/I/9). „But though pride and humility have the qualities of our mind and body, that is self, for their natural and more immediate causes, we find by experience that there are many other objects which produce these affections, and that the primary one is, in some measure, obscured and lost by the multiplicity of foreign and extrinsic. We found a vanity upon houses, gardens, equipages, as well as upon personal merit and accomplishments.”

¹⁴ Uo., 599.

bár a metafizikával ellentétben történetileg meghatározott társas viszonylataik mátrixában igyekeznek biztosítani. Ezzel azt szeretném állítani, hogy ha Hume – filozófiai alapkoncepcióját tekintve – egyáltalán kapcsolatba hozható valakivel a múltból, akkor az a gondolkodó nem közvetlen elődei között keresendő, hanem például, sokkal inkább, Montaigne-ben s kortársaiban – a „születőben lévő gentleman” és az *honnéte homme* házak, kertek, fogatok, kutyák, lovak tartásában, társasági kapcsolataik ápolásában, történeti olvasmányaik példatárának morális-nevelési célzatú alkalmazásában tűnnek ki, nem pedig a pascali *divertissement* metafizikai megalapozású elkerülésében.

Nézetem szerint annyira igaz ez, hogy Hume sajátos módszerét az emberi magatartás kísérleti tanulmányozására éppenséggel e *divertissement*-ra építette. Ezzel próbálta megoldani a nehézséget, amely egyrészt abból a meggondolásból fakadt, mely szerint a matematikai-metafizikai módszer alkalmazása teljességgel lehetetlenné vált, másrészt abból a felismerésből, hogy a természettudományok kísérletező módszere nem lehet alkalmas eszköz a morális vizsgálódások számára.

Igaz, a morális tudománynak valóban különös hátránya a természettanhoz képest, hogy a tapasztalatok gyűjtése során nem tehet céltudatos, előre megfontolt kísérleteket, hogy segítségükkel kielégítő módon megoldjon minden fölmerülő nehézséget. Ha kétségeim vannak afelől, hogy az egyik test milyen hatást gyakorol a másikra valamilyen helyzetben, csak létre kell hoznom ezt a bizonyos helyzetet, és megfigyelnem, mi következik belőle. De amennyiben a morális tudományban próbálnék tisztázni valamely kérdést ezzel a módszerrel [...] nyilvánvaló, hogy a folyamat előre megfontolt jellege és a vele járó elmélkedés annyira megzavarná a bennem ható természetes elvek működését, hogy nem tudnék helyes következtetést levonni a jelenségből. *E tudományban ezért az emberi élet gondos megfigyelésével kell összeszedetnünk a tapasztalatokat, ahogyan azok a dolgok szokásos menetében, a társasági életben, a hasznos foglalatosságok és a szórakozás során fölmerülnek. Ha értő módon összegyűjtjük és összehasonlítjuk az ilyesfajta tapasztalatokat, akkor azt remélhetjük, hogy olyan tudományt építünk rájuk, amelyek bizonyosság tekintetében nem marad el a többi, emberileg elérhető tudománytól, hasznosság tekintetében pedig messze túltesz rajtuk.*¹⁵

Hadd fűzzem hozzá mindehhez, hogy Hume számára a történelem és a történetírás épp annyira része a tapasztalatok gyűjtésének, mint a forgolódás a társasági életben, s már maga ez a tény is épp eléggé elválasztja őt a hosszú 17. század gondolkodóitól, bármennyire is igaz másfelől, hogy Spinoza olykor idéz

¹⁵ Hume: *Értekezés*, 20, saját kiemelésem.

római színműírókat, Leibniz pedig hivatkozik kortárs regényekre. A tapasztalatok hume-i gyűjtögetője inkább Locke emberének helyzetében van, aki a kávéházi s klubélet informális nyilvánosságában kiformalódó értékítéletekre figyel, valódi morális törvényeknek tekinti őket, s az „erény” kifejezést általuk értelmezi – Leibniz végtelen megütközésére. S természetesen az örömnak és fájdalomnak, mint az erkölcsi megítélés egyedüli mércéinek alkalmazása is világosan kapcsolódik Locke „keresztény hedonizmusához”, még ha a keresztény Isten alakja, aki Locke-nál létrehozza az elemi megfelelést ember és világa között úgy az egyszerű ideák, mint az elemi szenvedélyek szintjén, Hume-nál a „természet” meglehetősen kriptikus alakjává halványul is. Kriptikus, mert a „természet” mind az *Értekezés*, mind a *Tanulmány az erkölcs alapelveiről* lapjain szinte már oly mértékben felel a szenvedélyek működéséért, mint Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében. De persze ismét hozzá kell tennünk: a descartes-i *Dieu ou la nature* formula előtagja Hume szövegéből kiiktatódott – hogy mekkora joggal, az persze egy másik, itt nem tárgyalandó kérdés.

Ugyanakkor a történelem filozófiai jelentősége Hume szövegében nagyon érdekesen mutatkozik meg. Egyfelől ugyanis a történelmi példák izgalmas ellentétet alkotnak az előző század gondolkodóinál bizonyos nézőpontból látható törekvéssel szemben, hogy a történetiségen felülemelkedve, az emberi individuum koroktól független lényegi magvához jussanak el, s ezt ágyazzák be utána abba a társadalmi közösségbe, amelyet – legalábbis részben – újólág konstituálandó közösségként fognak fel, valamiképp a létező társadalom mellett, vagy azon belül. Hume történelmi példái, utalásai ezzel szemben más módon célozzák meg a történelemfelettséget: a ténylegesen létező emberi közösségekben fellelhető emberi sajátosságokat, emberközi viszonyokat további mélyfúrások nélkül tekintik *a történelem feletti módon* állandó emberi természet megnyilvánulásainak. Ennek számomra legekleatásabb példája a II. könyv II. részének V. szakasza, amely a mindent eláruló „Miért becsüljük a gazdagokat és hatalmasokat?” címet viseli, s a következő mondattal kezdődik: „Semmi sem járul hozzá inkább, hogy nagyra tartsunk valakit, mint az, ha vagyonos és hatalmat gyakorol, miként a lenézésből is éppen a szegényeknek és alacsony rendűeknek jut ki a leginkább [...]”.¹⁶

Ami azt illeti, ha valamilyen kifürkészhetetlen okból gazdag volnék, akkor mindenképp inkább Hume társadalmában élnék, de ha muszáj volna szegénynek lennem, vagy a tudatlanság fátyla mögül kellene választanom, akkor sokkal inkább a descartes-i vagy spinozai nemeslelkűek közösségét választanám.

Ez a most említett fejezet persze másért is megérdemli figyelmünket. Figyelemre méltó módon kapcsolja ugyanis Hume e gondolatmenetéhez egész elmé-

¹⁶ Uo., 473.

letének egyik legfontosabb elvét, a szimpátiát. Minthogy, ismeretes módon, nem a személyközi kapcsolatokban esetlegesen, megtervezhetetlenül felbukkanó rokonszenvről van szó Hume-nál, hanem természeti törvényként szükségképp fellépő érzelemáttétéről, ezért az is kézenfekvő, hogy hatóköre kiterjed az „egész élővilágra”: „A legjobb módszer arra, hogy megbéküljünk e véleménnyel az, ha végigtekintünk a világegyetemen s megfigyeljük, mekkora erővel hat a szimpátia a teremtetett élőlényekben, s hogy milyen könnyen átveszi az egyik gondolkodó lény a másinak az érzelmeit.”¹⁷

Ez a szimpátia persze nem Hume eredeti elgondolása, hanem nyilvánvalóan a reneszánsz mágikus hagyományából származik a fő 17. századi gondolkodók közvetítésével, akik a maguk módján racionalizálva építették be filozófiájukba. Hume számára „[nincs] az emberi természetnek még egy ennyire figyelemre méltó minősége mind önmagában, mind következményeit tekintve, mint az a hajlamunk, hogy szimpatizáljunk másokkal, s az érintkezés során átragadjanak ránk az ő hajlandóságai és érzelmeik [...]”.¹⁸ Annyira hatékonyak, s annyira ígéretesnek tűnik ez az elv arra nézve, hogy „tudományos” magyarázatot adjon másként vagy mások által nem kellőképp megindokolt jelenségekre, hogy még a megbecsülés, a jó hírnév iránti vágy is, amelynek locke-i változatára az imént utaltam, nem annyira politikailag, önmagát az abszolút hatalommal szemben konstituáló újfajta nyilvánosság kis szabadságtereként, hanem e mágikus-metafizikai szimpátia eseteként értelmeződik.

Mindenki számára igen fontos a jó híre, az, hogy mennyire becsülik jellemét és nevét; még a büszkeség többi oka, az erény, a szépség és a gazdagság is alig tesz ránk hatást, ha nem támogatja őket az emberek véleménye. Ámde, hogy sikerüljön magyarázatot adnunk e jelenségre, ahhoz egy kis kerülőt kell tennünk, s előbb meg kell világítanunk a szimpátia mibenlétét.¹⁹

Mi lehet ezen írás konklúziója mindezek alapján? Egyrészt elmondhatjuk, hogy Hume szenvedélyelméletére vonatkozó, Descartes-ot ellenpontként bevonó vizsgálódásunkban nem egy szkepticizmusra hajló gondolkodó képe körvonalázódik, hanem egy olyan gondolkodóé, akinek nagyon határozott elgondolása van

¹⁷ Hume: *Értekezés*, 479. „The best method of reconciling us to this opinion is to take a general survey of the universe, and observe the force of sympathy through the whole animal creation, and the easy communication of sentiments from one thinking being to another.”

¹⁸ Uo., 422. „No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than that propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to, our own.”

¹⁹ Uo., 422.

az emberi természet valóságának felépítéséről. Hume az emberi természet döntő jelentőségű aspektusát vizsgáló szenvedélyelmélet kontextusában három fő összetevőt hangsúlyoz igazán: valamennyi szenvedély kognitív-perceptív jellegét; az „én” fogalmát, amikor rendszerszerűvé alakítja elméletét azoktól a „közvetett” szenvedélyektől kiindulva, amelyek alapvető összetevője az „én” – vagyis a büszkeségtől és a szégyenkezéstől; s végül a szimpátia alapelvét, amely szinte már a szükségszerű természeti törvények hatékonyságával működik. Ezek egy olyan rendszer elemei, amely nem is annyira ellentétes Descartes és a korábbi század többi gondolkodójának rendszereivel, hanem inkább azt állíthatjuk, hogy markánsan eltérő alapokra épült, mint a korábbiak: nem az ismeretmetafizika úgyszólván „dogmatikus” válfajára, hanem a leíró értelemben vett természettudományokra. Az eredmény olyan filozófia lett, amelyet méltán nevezhetünk az erkölcsök newtoni filozófiájának, olyan filozófiának, amelyet Kant jövendőlt nagyjából ötven esztendővel később, nem tudva róla, vagy nem gondolva rá, hogy jóslata bizonyos szempontból már beteljesült.²⁰

²⁰ „Tekintve, hogy az embereknel és ténykedésüknel semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme. – Majd elvállik, sikerül-e vezérfonalat lelnünk egy ilyen történelemhez, s azután már a természetre bízunk, hogy megszüljön azt az embert, aki képes azt a vezérfonal nyomán rendszerbe foglalni. Így teremtett egy Keplert, aki a bolygók excentrikus pályáját váratlan módon meghatározott törvények alá vetette, s így egy Newtont, aki e törvényeket egy általános természeti okból megmagyarázta.” Kant: *Történelemfilozófiai írások*, ford. Vidrányi Katalin, Szeged, Ictus, 1997, 44.

INTERIORITÁS, SZUBJEKTIVITÁS ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS DESCARTES-NÁL

Éliane Escoubas *Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája* című írásában¹ kijelöl egyfajta választóvonalat a „moderne” és a fenomenológia között. A moderne közé olyan gondolkodókat sorol, akik „a Szent Ágostontól Descartes-ig és Leibnizig, illetve minden bizonnyal egészen Kantig” húzódnak vonulathoz tartoznak, míg a fenomenológia képviselői közül Husserlt – mind a korai, mind a kései Husserlt – valamint Heideggert említi, akinek valamennyi alkotói periódusát az így értett fenomenológiához tartozónak tekinti. Az Éliane Escoubas által alapvetőnek tartott probléma a moderne gondolkodásával kapcsolatban a szubjektivitás újkori fogalma. E fogalom meghatározó eleme az interioritás, amely megakadályozza e gondolkodókat abban, hogy megragadják a szubjektivitás, és ehhez kapcsolódóan az interszubjektivitás mi-
benlétét. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy megvilágítsam a descartes-i filozófia néhány olyan aspektusát, amelyek kiegészíthetik a modernitásról Husserl felől nézve feltáruló képet.

Mit is kell értenünk „interioritáson”, ha követjük Éliane Escoubas gondolatmenetét? Ha nem tévedek, e tanításnak a következő két, alapvető alkotóeleme különíthető el.

Az immanencia és az interioritás, valamint a transzcendencia és a külsődlegesség egybeesnek, azaz teljes joggal lehet beszélni az elme beleszületett („belső”) illetve („kívülről”) szerzett tartalmairól.

Fellelhető valamilyen, a szubsztancialitás terminusaiban megragadható adottság, „tartalom” a tudatban, s maga a tudatos ego sem más, mint egy darabka szubsztancia – alapvető ellentétben a fenomenológia egójával, amely tiszta tevékenység.

¹ Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest, Tudástársadalom Alapítvány, 2004, 9–20.

A moderneket és a modernség utániakat elválasztó döntő különbséget e sédhipotézis segítségével úgy ragadhatjuk meg, hogy az előbbiek elfogadják a fenti téziseket, míg az utóbbiak elvetik őket.

Én, a magam részéről készséggel elfogadom, hogy lehetséges – sőt talán szükségyszerű is – a választóvonalat így meghúzni, a különbséget ezen a módon ragadni meg. Ám rögtön hozzá is tenném, hogy csak akkor jogos ez az eljárásunk, ha a Descartes-művek egy meghatározott csoportjának meghatározott olvasatából indulunk ki, azon művekből, amelyek olvasása szokásossá, azaz a filozófiai alpműveltség részévé vált a Descartes halálát követő háromszáz esztendőben. Világosan kirajzolódik egyfajta „hatástörténeti tudat”, amely feljogosít bennünket rá, hogy éppen úgy lássuk Descartes viszonyát mindahhoz, ami utána következett, mint ahogyan e kép láttatja. Mégis, elkerülhetetlenül jelentkeznek bizonyos hátsó gondolatok bennünk, amikor elkezdünk olvasni olyan Descartes-írásokat vagy akár csupán szövegrészleteket, melyeket elhanyagolt e hatástörténet.² Mivel az utóbbi időben magam is ilyen szövegek olvasásával voltam elfoglalva, természetesen nekem is támadtak efféle hátsó gondolataim, s a következőkben ezeket a hátsó gondolatokat szeretném az előtérbe állítani.

Azt javaslom, hogy a következő kérdésből induljunk ki: vajon csakugyan vannak-e a tudatban szubsztanciális tartalmak Descartes szerint – vagyis olyan tartalmak, amelyek nem függnék a tudat *tevékenységétől*. Első pillantásra azt válaszolnám e kérdésre, hogy kételkedem benne. Azt gyanítom ugyanis, hogy túl könnyen engedünk a belénkszületettség terminológiájában rejlő csábításnak, jöllehet voltaképp már a belénkszületettség ősellennlábas, John Locke is különbséget tett az elme által világosan és elkülönítetten észlelt *tartalmak* belénkszületettsége és a még csak ezután kibontakoztatandó képességek és diszpozíciók belénkszületettsége között.³ Számomra úgy tűnik, hogy Descartes-nak nem állt szándékában kialakítani a belénkszületettségnek olyan doktrínáját, amely

² Nem lehet nem kihasználni a kínálkozó alkalmat arra, hogy az előszó után ismét föl ne idézzem Pierre Guenancia althusserizáló könyvcímét: *Lire Descartes*: azaz „olvassuk hát”, „merjük olvasni” Descartes-ot azon a módon, ahogyan nem szokás őt olvasni (Paris, Gallimard, 2000).

³ Igen érdekes ebből a szempontból Locke korai, természetjogi előadásainak alapszövege. Locke a természettörvényekről itt még úgy vélekedik, hogy ezek „dictates of reason, by the light planted in us by nature, implanted in our hearts, instilled into the minds of all” (Locke: *Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 82–84). Ez azonban nem azt jelenti, hogy ezek a törvények mindenki számára úgy lennének jelen, mint a postamester hirdetőtábláján a törvények. Hiába igaz az, hogy e törvények „implanted, instilled” elménkben vagy szívünkben, ez nem jelenti azt, hogy bele vannak írva (III. Is the Law of Nature Inscribed in the Minds of Men? No. Uo., 95.). „[...] elismerve, hogy elmebeli képességeink elvezethetnek bennünket e törvény ismeretéhez, ebből még nem következik, hogy valamennyi ember szükségképp megfelelően használja is e képességeit”. (Uo., 94.) Szinte karteziánus megfogalmazások e korai műben, amelyek a későbbiekben, természetesen, jelentősen módosulnak majd.

szerint világosan és elkülönítetten belátott tartalmak születtek volna belénk. Amikor például Isten belénk született ideájáról beszél, akkor mindig hangsúlyozza, hogy semmiképp sem maga a teljes idea az, ami belénk születik, hanem a képesség, alkalmasság arra, hogy kialakítsuk ezt az ideát magunkban.⁴ Igaz ugyan, hogy az ötödik elmélkedésben *res*ről beszél, „dolgokról”, amelyek belénk születtek.⁵ Ám Descartes 17. századi szótárában a „dolog”, a „*res*” vagy a „*chose*” semmiképp sem jelent feltétlenül valami szubsztanciálisat. Az ötödik elmélkedés „dolgai” nem mások, mint diszpozíciók, készségek, hajlandóságok arra, hogy kialakítsunk bizonyos ideákat, bizonyos matematikai szabályokat vagy akár még Isten ideáját is azokkal a levezetett állításokkal együtt, amelyek ebből az ideából fakadnak. Ilyen állítás például az is, amely alapul szolgál Isten létezésének *a priori*, Kant óta ontológiaiainak nevezett bizonyításához: a létezés hozzátartozik Isten lényegéhez. Elismerem azonban, hogy bármennyire is igaz lehet mindez, vagyis még ha a belénkszületettség karteziánus tanítását ebben az értelemben vesszük is, az még mindig távol lehet attól, amit egy mai fenomenológus megengedhet.

De tekintsük talán azt az ideát, amely – legalábbis a megismerés rendjében – az első belénk született idea Descartes szerint: önmagunk ideáját. Vajon ennek az ideának a tartalma jellegét tekintve szubsztanciális, vagy inkább valamiképp tevékeny, aktív? Éliane Escoubas is ráirányítja figyelmünket Descartes nevezetes megfogalmazásaira a második elmélkedésből, amelyekben úgy tűnik, azt állítja, hogy „a tudat »aktus«.” „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.”⁶ Kifejezetten ki szeretném emelni a descartes-i gondolkodásnak ezt az „aktivista” jellegét: ha felidézzük azt a megfogalmazást, amelyet Descartes a második elmélkedésben alkalmaz arra, hogy a *cogito* bizonyosságát kifejezze, csupán ígéket találunk, éspedig a legtágabb jelentésű ígéket: *ego sum ego existo*. És pontosan ez a *sum*, a „vagyok”, nem pedig az *esse*, a „lenni” főnévi igenév az, amit kifejtene az előbbi idézetben megjelenő igenevek: megértő, állító stb.

⁴ *Facultas ideam istam formandi*, illetve *la faculté de former cette idée*, mondja Descartes az *Elmélkedések*hez csatolt második sorozat ellenvetésre adott válaszában (AT VII, 133, illetve AT IX, 105).

⁵ „S ami, úgy vélem, a leginkább figyelemreméltó, fölfedezek magamban számtalan ideát bizonyos dolgokról, amelyek, ha rajtam kívül talán sehol nem is léteznek, mégsem mondhatjuk róluk, hogy semmik. S noha bizonyos értelemben önkényesen gondolom el őket, mégsem az én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változhatatlan természetük.” (Descartes: *Elmélkedések*, 80.)

⁶ Descartes: *Elmélkedések*, 38.

Tulajdonképpen még tovább is mehetünk a descartes-i aktivista tendencia hangsúlyozásában. Megvizsgálhatjuk azt a kérdést is, hogy mi a lehetőségfeltétele annak a magunknak, amely megragadja önmagunkat. Arra gondolok, hogy szerintem az Éliane Escoubas által a jelen vizsgálódás kontextusába átemelt *ricœur*i kifejezés, az „önmaga mint másik”, lényegileg karteziánus megfogalmazás. Nem tudok róla, hogy Descartes valaha is beszélt volna olyan véges dolgokról, melyek kizárólag önmagukat gondolják el. Önmagunk gondolatát, ideáját alapvetően inkább olyan „felettes gondolatként” tehetjük érthetővé, amely csupán kíséri azokat a gondolatainkat, melyeknek tartalma más, mint önmagunk. Rendkívüli nehézségekkel kell szembenéznünk, ha önmagunkat akarjuk elgondolni. Az első elmélkedés kizárólagos tárgya a döntő mozzanat előkészítése, amely nem más, mint a szkeptikusok leghatalmasabb, kétkedésre indító érvének mintegy szorzata a késő középkori nominalizmus eszköztárából származó voluntarista teológia leghatalmasabb, arra irányuló eszközével, hogy az értelem szerepét háttérbe szorítsa az akarathoz képest. A művelet végeredményét jól ismerjük: a csaló démon vagy a csaló Isten argumentuma, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy elménk tekintetét *bármely* gondolatunkat illetően elfordíthassuk az általa célba vett dologtól amaz önmagunk felé, amely szintén benne van ebben a gondolatban, ám teljesen másképp, mint a megcélzott dolog. *In einer eigentümlich unauffälligen Weise*, sajátosan nem feltűnő módon – ezt a kifejezést használja Heidegger negyvenes évekbeli írásainak *Nietzsche* címen összefoglalt gyűjteményének egy helyén.⁷

Descartes számára tehát elengedhetetlennek látszik, hogy egy különlegesen hatalmas eszközt vegyen igénybe az oly nagymérvű kételkedés beindításához, amely elegendő ahhoz, hogy meghaladja az ideát mint egy meghatározott dolog egyszerű megjelenítésének aktusát, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy elérje önmaga felettes ideáját. A második elmélkedés egyik legismertebb részlete, a viaszdarab elemzése a gondolatmenetnek ezen a pontján abból a célból bukkan fel, hogy Descartes megmutathassa, önmaga ideája egyáltalán nem egy partikuláris idea az összes többi idea mellett, hanem az az idea, amely benne foglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában. Milyen tanulságot vonhatunk le tehát ebből az elemzésből? Hogy lényegtelen, milyen dolgot jelenítünk meg, s az sem számít, a megjelenítés milyen módusában

⁷ „Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem 'ich stelle vor' weit *wesentlicher* und notwendiger *mit*vorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das jedes Vor-gestellte hingestellt wird. [...] Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen *zu*-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigentümlich unauffälligen Weise 'mitvorgestellt'” Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1954, 154; a kurziválás Heidegger saját kiemelésait jelöli.

jelenítjük meg. Mindettől függetlenül bármely idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak létezéséről. Még akkor is, ha ez az aktus nem más, mint a tévedés a tekintetben, hogy létezik az elemzett darab viasz, képes vagyok megbizonyosodni önmagam létezéséről – ám ezt a bizonyosságot egy másik dolog közvetíti számomra. Tökéletesen közömbös, hogy milyen dologról van szó, nem számít, hogy milyen jellegű megismerő aktivitás révén jön létre bennem az illető dolog ideája, amely elvezet önmagam felettes ideájához, ám az mindenképp döntő jelentőségű, hogy legyen egy olyan dolog, amelyet megjelenítek.

Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami.⁸

Visszatérve a gondolkodó dologként felfogott én jellegére vonatkozó kérdésre – hogy tudniillik ez az én tevékeny vagy pedig szubsztanciális – levonhatjuk a következtetést, hogy a gondolkodás, a *cogitatio* kettős (megkettőződő) tevékenység: egyfelől egy tőlem különböző dolog megjelenítése – észlelés, elképzelés, akarás stb. –, másfelől s ezzel együtt az illető dolgot megjelenítő cselekvő együtt-tudása (*con-scientia*), felettes gondolata.

Mindazonáltal túlságosan is egyoldalú volna értelmezésem, ha nem húznám egyszersmind azt is alá, hogy amit elmondtam, elsősorban az *Elmélkedések az első filozófiáról* című írásra vonatkoztatható igazán, *A filozófia alapelvei* és talán az *Értekezés a módszerről* című művekben más a helyzet s mások Descartes intenciói. Descartes, a tevékeny ego elemzője átadja helyét Descartes-nak, aki az összes tudományt metafizikai bizonyosságú alapzatra szeretné állítani. Ehhez azonban olyan szilárd alapelvre volt szüksége, amelyről annak az Istennek létezésére következtethetett, amely arra volt hivatva, hogy ne csupán a matematikát, hanem a fizikát s legfőképp az etikát is megalapozza. Ennek érdekében szubsztancializálta a gondolkodó dolgot *substantia cogitans*-ként, s egy pseudo-argumentatív formába öntötte a második elmélkedés szélsőséges kételyét. Ennek persze meglett az a nem szándékolt következménye, hogy filozófiájának építményét kiszolgáltatta az ismert vádaknak, melyek egyfajta új skolaszticizmust látnak benne.

Az eddigiekben a második tézisről beszéltem azok közül, melyeket ahhoz a hipotézishez társítottam, mely szerint „a modernek szubjektivitását [...] lényeye-

⁸ AT VII 33, Descartes: *Elmélkedések*, 42.

gileg az *interioritás* fogalma határozza meg”. Éliane Escoubas hipotézisét értelmező saját segédhipotézisem második tézise az volt, hogy „van a tudatban valamilyen szubsztanciális adottság mint a tudat *tartalma*, s még a tudatos ego is egy darabka szubsztancia a fenomenológia egójával szemben, amely tiszta tevékenység”. Tökéletesen egyetértek Escoubasszal annyiban, hogy a modernnek szubjektivitás-konceptióját meghatározta a bensőség eszméje, ám azt gondolom, érdemes fölvetnünk a kérdést, vajon valóban lényegi-e ez a meghatározás. A 19. század végéig csakugyan uralta a szubjektivitásfilozófiát az interioritás eszméje, de ma már talán joggal állítjuk, hogy ez zsákutca volt, s épp a fenomenológia segíthet hozzá bennünket a modern szubjektivitáskonceptió igazán lényegi meghatározásának felfedezéséhez.

Segédhipotézisem első tézise az volt, hogy az immanencia és az interioritás, valamint a transzcendencia és az exterioritás egybeesnek, azaz teljes joggal lehet beszélni az elme beleszületett („belső”), illetve („kívülről”) szerzett tartalmairól. Ha megkíséreljük igazolni e tézist Descartes írásaival, az első kínálkozó szövegrész a harmadik elmélkedés egy részlete, ahol Descartes arra vállalkozik, hogy az elméjében talált ideákat meghatározott nemekbe sorolja. E helyütt belénk született ideákról, külső eredetűekről, illetve saját tevékenységünk eredményeként létrejövő ideákról beszél. Bármennyire egyértelműnek látszik is ez a besorolás, mégsem tudok szabadulni olvasásakor attól a zavarba ejtő gondolattól, hogy ezt az elemzést Descartes-tól megtervezett zsákutcának tekintsem.

Azt ugyanis, hogy megértem, mi a dolog, mi az igazság, mi a gondolkodás, úgy tűnik, csakis saját természetemtől kaphatom. Arról azonban, hogy most zajt hallok, látom a napot, érzem a tüzet, mindeddig úgy ítéltam, hogy mindez bizonyos rajtam kívül lévő dolgoktól származik. Végül pedig a sziréneket, a hippogriffeket és a többieket én magam találtam ki. *Vagy akár azt is föltehetném róluk, hogy valamennyiüket kívülről kaptam, vagy hogy valamennyi belém született, vagy hogy valamennyi az én tevékenységem eredménye: hiszen mindeddig még nem ismertem meg igazi eredetüket.*⁹

Descartes tehát nem tesz mást, mint az elemi kombinatorika szabályai szerint rendezi a kínálkozó lehetőségeket, majd frivol módon függőben hagyja az egész eredetkérdést. Frivol módon, mert végül is a függőben hagyott választás döntene az egész filozófia alapjellegéről. Descartes tehát ennek ellenére függőben hagyja a kérdést, majd újrakezdi a harmadik elmélkedés gondolati mozgását. „De egy másik út is fölsejlik előttem annak vizsgálatára, hogy azon dolgok közül,

⁹ AT VII, 38; Descartes: *Elmélkedések*, 48/49.

amelyeknek ideái bennünk vannak, egyesek léteznek-e rajtam kívül is.”¹⁰ Ez az új út teljesen eltér a korábbtól: Descartes valamennyi idea vonatkozásában elkülöníti a formális realitást – vagyis valamennyi ideának azt a közös vonását, hogy az őket megalkotó elme módusai – az objektív realitásuktól, amely annak megfelelően alakul, hogy milyen tárgyat jelenít meg az adott idea az elme számára. Mi sem természetesebb, mint hogy az objektív realításban felfedezhető az intencionalitás husserli koncepciójának csírája, de ez túlon túl ismert ahhoz, hogy jelen írásunkban ki kellene térni rá.

De voltaképp miért is igyekszem ellenvetéseket tenni az iménti ideafelosztással szemben? Pontosabban, miért vannak határozott ellenérzéseim annak elfogadásával kapcsolatban, hogy Descartes komolyan gondolta, hogy az ideák osztályozhatók az előbbi lehetőségek szerint? A viaszdarab már érintett, második elmélkedésbeli elemzése mondatja azt velem, hogy Descartes nem gondolhatta komolyan azt az osztályozást: hiszen, egyszerűen szólva, már a második elmélkedésben döntött a második alternatíva mellett („hogy valamennyi velünk született”). A döntő mozzanat Descartes válasza a kérdésre, hogy mi a forrása abbéli meggyőződésünknek, hogy a viaszdarab különféle alakváltozatai mind egy, azonosként megmaradó viaszdarab változatai. Szerinte ugyanis meggyőződésünk e forrása nem valamely testi tulajdonságban keresendő, az elmén kívül, hanem éppenséggel *az elmében*: a *mentis inspectio* teszi azt, hogy azonosnak tekintem a viaszdarabot az abszolút módon diszkontinuus mozzanatokon keresztül.

Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés – és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszhatott is korábban –, hanem kizárólag az elme belátása [...] Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmében lévő ítélőképesség révén ragadom meg.¹¹

Vagyis egyáltalán nem abban kell keresnünk e viaszdarab ideájának forrását, amit *kívülről* – azaz a viaszdarabtól – kapunk, hanem magában az elmében. Fel kell tennünk a Regiusnak válaszoló Descartes-tal, hogy:

[B]árki, aki helyesen megfigyeli, hogy érzékelésünk meddig terjed, s pontosan mi is az, ami az érzékekből a gondolkodási képességig eljut, el kell, hogy ismerje, hogy úgy, ahogyan azokat a gondolkodásban kialakítjuk, egyetlen dolog ideáját sem az érzékektől kapjuk. Elannýira, hogy ideáinkban semmi nincs, ami az elmével vagy a gondol-

¹⁰ AT VII, 40; uo., 51.

¹¹ AT VII, 31 és 32; uo., 41.

kodás képességével vele ne született volna, kivéve azokat a körülményeket, melyek a tapasztalással állnak összefüggésben [...]”¹²

Az összefoglalás felé haladva talán megkockáztathatunk még néhány szót az interszubjektivitás kérdéséről is, pontosabban arról, hogy miként viszonyul a descartes-i megoldás ahhoz, amelyet a genetikus periódusában lévő Husserl adott. Éliane Escoubas idézi a közvetlen interszubjektivitást megalapozó sorokat, amelyekben arról van szó, hogyan alkotja valamennyi lélek az intencionalitás egyetlen egységét, illetve hogyan jön létre egyfajta intencionális egymásba hatás (*compénétration*). Ez a gondolat végső soron a történeti interszubjektivitásba torkollik: „nem csupán az aktuális világomban megjelenő »másokról«, hanem a múltbeli »másokról« is” igaz az, hogy elkezdik kölcsönösen implikálni egymást. Véleményem szerint a kései Husserl gondolkodásának ezt az elemét teljességgel lehetséges karteziánus terminusokban interpretálni. Mert ha elfogadjuk az általam imént vázolt interpretáció lehetőségét arról, hogy Descartes szerint az elme egész tartalma mentális eredetű, már csupán két kérdést kell megválaszolni ahhoz, hogy eljussunk az interszubjektivitás – persze kevésbé kidolgozott – elméletéhez, amely akár az intencionális egymásba hatolás prototeóriájának is bizonyulhat. Az első kérdés arra vonatkozik, honnan ered az elmében az objektív realitásoknak az a hierarchiája, amely az intencionalitás husserli struktúrájának rendszertani megfelelőjeként értelmezhető Descartes-nál. A második kérdés pedig az individualitás eredetére vonatkozik.

Az objektív realitások elmebeli hierarchiájának eredetére vonatkozó kérdés végső soron könnyen megválaszolható: elegendő emlékezetünkbe idézni azt, amit Descartes az *Értekezés a módszerről* ötödik részében a természet törvényei és szabályai, valamint az elme fogalmai közti viszonyról mond.

Mindamellettem merem azt mondani, hogy rövid idő alatt nemcsak kielégítő eredményeket értem el azokra a legfőbb problémákra nézve, amelyeket a filozófiában tárgyalni szoktak, hanem felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképp állapított meg a természetben, amelyeknek olyan fogalmait véste lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban.¹³

Tehát maga Isten az, aki nem csupán a megismerés alapvető eszközeit helyezte belé elménkbe – a *Szabályok az értelem vezetésére* című korai írás intuíciónak,

¹² AT VIII-2, 358, Descartes: *Test és lélek*, 54.

¹³ AT VI, 41; Descartes: *Értekezés*, 53.

illetve dedukciónak nevezi őket¹⁴ –, hanem csíraformában azokat a kifejlesztendő fogalmakat is – az *Elmélkedések* nyelvén a „dolgokról”, a *Szabályok* nyelvén az „egyszerű természetekről”¹⁵ van szó –, amelyek lényegileg járulnak hozzá a valamennyi többi létező alapállapotánál tökéletesebb emberi állapot biztosításához.

A második kérdésre adandó válasz is abból indul ki, amit Isten hozott létre a természetben. Kétségtelen, hogy az első újkori filozófus, akinek komoly affinitása volt az individualitás problémája iránt, Leibniz volt. Nem szabad tehát meglepődnünk azon, hogy Descartes-nál nem találunk „értekezés az individuáció elvéről” vagy hasonló című írást. Valószínűleg a hagyományos metafizika azon kérdésfeltevései közé sorolta a *principium individuationis* kérdését, amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk az etikai orientációjú tudománymegalapozás általa megvalósítani kívánt programjával, s ezért nem tette külön vizsgálódás tárgyává. Ha mégis megpróbálunk rekonstruálni egy lehetséges karteziánus választ, véleményem szerint a gyakorlati filozófia sférájából kell kiindulnunk. Az *Értekezés a módszerről* ötödik részének végén Descartes implicit módon védekezni próbál a saját filozófiájával szemben felhozható ateizmus-, illetve immoralizmusvádakkal szemben. Biztosít bennünket róla, hogy minden eszes lélek – azaz minden olyan lélek, amely rendelkezik mind a megismerés eszközeivel, mind az általuk kifejlesztendő fogalomcsírákkal – romolhatatlan, éspedig – a kiterjedt szubsztanciával ellentétben – oly módon, hogy az egyszersmind alapja lehet individualitásának, illetve individualizálódásának is. Ez abból fakad, hogy Isten külön-külön teremti bele az egyes, individuális eszes lelkeket az ettől a teremtestől függetlenül kifejlődő testbe, s ennek révén lesz valamennyi eszes lélek halhatatlan és felelősségre vonható.

Hogyan adhatunk számot „a közvetlen interszubsztantivitásról”, a karteziánus „intencionális egymásba hatolásról” az individualizálódás iménti vázlatából kiindulva? A válasz végül is egyszerű. Ha abból indulunk ki, hogy csak az emberi létezőknek tulajdoníthatunk voltaképpen individualitást, s ha másfelől ez az individualitás Istennek abból az aktusából jön létre, amellyel megalapozza az objektív realitások hierarchiáját – vagyis azon fogalmakét, amelyek adekvát módon, az érzékszervek működésétől függetlenül jelenítik meg az elménken kívüli valóság struktúráját –, akkor teljes joggal állíthatjuk, hogy ez az emberi individualizálódás semmiképp sem a többi individuum rovására, velük ellentétben, „egoista” módon megy végbe. Hiszen az elménken kívüli valóság azonos az összes eszes lélek számára, s ez nem jelent mást, mint hogy valamennyi indivi-

¹⁴ Lásd különösen a 3. szabály gondolatmenetét (Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, 101–104)!

¹⁵ Lásd különösen a 12. szabály megfelelő részletét Uo., 132. skk.!

duális eszes lélek intencionális struktúrája azonos. Természetesen azzal az alapvető feltétellel, hogy a valóságot mindenki világosan és elkülönítetten ragadja meg. S pontosan ebben áll Descartes számára a – racionalista módon korlátozott értelmű – közvetlen interszubjektivitás vagy legalábbis inter-individualitás. S bármennyire meglepő lehet, ennek az inter-individualitásnak történeti dimenzió is adható. A Mersenne-hez 1645. február 17-én írott levelében Descartes kitér arra az ellenvetésre, amelyet már az *Elmélkedések*hez írott második sorozat ellenvetés szerzője is érint, hogy ti. ha feltesszük, hogy Isten ideája belénk született, akkor hogyan magyarázzuk meg, hogy a bennszülötteknek, vagy akár az antik görögöknek oly tisztának tűnő elgondolásai voltak *sok istenről*.¹⁶ Az *Elmélkedések*ben Descartes kitér e kérdés elől,¹⁷ az említett levélben azonban igen érdekes magyarázattal szolgál. Az idea belénkszületettsége nem akadályozza meg, hogy igen sokan egész életüket is leélhessék anélkül, hogy elkülönítetten megjelenítenék a maguk számára ezt az ideát. S mivel ráadásul „ellentmondást foglal magában, ha több, szuverén módon tökéletes istent ragadunk meg”, ezért úgy fogalmazhatunk, hogy a görögöknek, rómaiaknak zavaros ideáik lehettek sok, nagyon hatalmas istenről, amihez hozzájárult, hogy „elképzelték egy egyetlen Jupitert mint szuverént, s következésképp egyedül őrá alkalmazták az igaz Isten ideáját, amely zavarosan jelent meg számukra”.¹⁸ Semmiképp sem állítom, hogy e fejtegetést csak így lehet értelmezni, de szerintem lehet a következőképp is. Minden korban vannak emberek, akik sohasem reflektálnak valamely belénk született ideára (az istenidea ebben az összefüggésben paradigmikus, mind helyett áll). De az egyes korszakokban uralkodó elképzelések megkönnyíthetik vagy megnehezíthetik az akkor élő individuumok eljutását az elkülönített ideákhoz, s akár még azt is hozzágondolhatjuk mindehhez, hogy a történelem egyre tisztultabb ideákhoz segíti hozzá az individuumokat, mintegy közelebb segítve őket az inter-individualitás alapját alkotó világos és elkülönített ideákhoz.

Ha megengedjük, hogy az inkább a gyakorlati filozófiához sorolható gondolatmenetek is relevánsak lehetnek a most vizsgált kérdést illetően, akkor fölfigyelhetünk még két további elemzésre Descartes-nál, amelyek szintén azt mutatják, hogy nem volt érzéketlen az inter-individualitás kérdései iránt. Az első ilyen elemzés a hála vizsgálata *A lélek szenvedélyei* 193. és 194. cikkelyében. Descartes a hálát itt a szeretet egyik alfajának nevezi, s azt mondja róla, hogy „az emberi társadalom egyik legfőbb köteléke”.¹⁹ A hála elemzése ennyiben ki-

¹⁶ Lásd AT VII, 123–124.

¹⁷ Lásd *uo.*, 154.

¹⁸ AT IV, 187–188.

¹⁹ AT XI, 474, Descartes: *A lélek szenvedélyei*, 158.

egészíti a nemeslelkűség (*générosité*) analízisét, amely az a szenvedély, amely előidézi bennünk, hogy „mindig tökéletesen udvariasak, nyájasak és szolgálatkészek” legyünk „mindenkivel szemben”.²⁰ A hálában és a nemeslelkűségben rejlő társiaság másfelől kétségkívül az elmébe beleszületett struktúra harmadik aspektusából származik, amely nem más, mint a jóakarát (*la bonne volonté, la bienveillance*). A nemeslelkűek „soha nem vetnek meg senkit”, s ha látják, hogy valaki alkalomadtán hibát követ el, inkább mentegetik őket, mintsem hibáztatnák, mert „hajlanak arra a gondolatra, hogy inkább az ismeret, mint a jóakarát hiánya miatt követik el őket”. Egyedül a jóakarát „miatt becsülik saját magukat, és ez az, amiről feltételezik, hogy megvan, vagy legalábbis meglehet minden más emberben is”.²¹ A „józan ész”, a jóakarát és az objektív realitások hierarchiája alkotja az istenség kézjegyét bennünk, s e három együtt alapozza meg az inter-individuális relációkat.

Lezárásképp nem marad más hátra, mint hogy a descartes-i értelmi szeretetnek arról a szerepéről szóljunk, amelyet ebben az összefüggésben tulajdoníthatunk neki. Az 1647. június 6-án kelt levelében Descartes válaszol Chanut-nak arra a kérdésére is, „hogymely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket”.²² Először megkülönbözteti a szeretet két fajtáját, „melyek közül egyik a szellemben, a másik a testben lakozik”. Ezt követően azonban csak a testi szeretetet elemzi, mondván, hogy a szellemi szeretet „annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni”. Az iménti fejtegetéseinkhez kapcsolódva szinte biztos vagyok abban, hogy Descartes a hármass isteni adománynak épp e nem csupán individualizáló, de egyszersmind inter-individualizáló struktúráit tárta volna föl, ha vállalkozott volna levezetésükre e levélben. Az egyetlen olyan jegye e szeretetnek, amelyről mégiscsak beszél, az, hogy „amikor ezeknek a titkos vonzalmaknak a szellemben van az okuk, és nem a testben, akkor mindig követni kell őket; *legfőbb megkülönböztető jegyük pedig az, hogy a szellemből jövők kölcsönösek [...]*”.²³

Végső soron könnyen lehet, hogy Descartes tévedett, amikor ez értelmi szeretetet metafizikai alapra próbálta helyezni. Ám hogy a szellem titkos, kölcsönös vonzalmait mindig követni kell, ez olyan örökérvényű szabály, amelynek igazságát kielégítően tanúsítja mostani dialógusunk is.

²⁰ AT XI, 448; uo., 136.

²¹ AT XI, 447; uo., 135.

²² AT V, 56; Descartes: *Test és lélek*, 253.

²³ AT V, 58; uo., 254, saját kiemelésem.

IRODALOMJEGYZÉK



RENÉ DESCARTES – FORRÁSSZÖVEGEK

Descartes műveinek első kritikai kiadása

Œuvres de Descartes, I–XI., Paris, Charles Adam et Paul Tannery – Librairie Philosophique J. Vrin, 1897–1913; 2. éd.: 1957. skk.; átdolgozva: 1964. skk.; kicsinyítve, kazettában megjelentetve: 1996. Kivételesen, a hagyományt követve AT-rövidítéssel és a kötetszám megadásával hivatkozunk e sorozatra.

Descartes franciául írt műveinek megújult kritikai kiadása

DESCARTES, René: *Œuvres complètes*, éds. Jean-Marie Beyssade, Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 2016-ban indult a sorozat, eddig nyolc kötete jelent meg.

Külön említett további kiadások

DESCARTES, René: *Les passions de l'âme*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1970.

DESCARTES, René: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éds. Jean-Marie Beyssade, M. Beyssade, Paris, Gallimard–Flammarion, 1989.

Descartes műveinek fontosabb magyar kiadásai

DESCARTES, René: *Értekezés a módszerről, Elmélkedések, A filozófia alapelvei I*, Filozófiai Írók Tára 1., ford. Alexander Bernát, Budapest, Franklin, 1906.

DESCARTES, René: *Válogatott filozófiai művei, Filozófiai Írók Tára, Új Folyam XX.*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1961; 2. kiadás: 1980 (a jegyzetek elhagyásával). A kötet az *Értekezés a módszerről*, a *Szabályok az értelem vezetésére* és *Az igazság kutatása a természetes világosság által* című műveket közli.

DESCARTES, René: *A módszerről*, ford. Alexander Bernát, Szemere Samu, Tamás Gáspár Miklós, Bukarest, Kritérion, 1977; 2. kiadás: 2002. E kiadás az *Értekezésen* kívül tartalmazza még a *Szabályokból* a tételmondatokat (a kifejtő részek nélkül), a válaszok második sorozatában olvasható „geometriai rendben” előadott érvelést, valamint válogatást a Descartes–Erzsébet-levelezésből.

DESCARTES, René: *Értekezés a módszerről*, ford. Szemere Samu nyomán Boros Gábor, Budapest, Ikon, 1992; több utánnyomás is készült belőle.

DESCARTES, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994 (főszöveg, válogatás az ellenvetésekből és válaszokból, valamint a Burmannal folytatott beszélgetésből).

DESCARTES, René: *A lélek szenvedélyei*, ford. Boros Gábor és Gulyás Péter, Budapest, L'Harmattan, 2012.

DESCARTES, René: *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest, Osiris, 1996.

DESCARTES, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*, ford. Boros Gábor, Schmal Dániel et al., Budapest, Osiris, 2000. (A Regius-vita dokumentumai, levelezés Erzsébettel, Chanut-vel és Krisztina királynővel.)

A kozmosz, a szellem és az állati lélek. René Descartes és Henry More levelezése, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 2023.

RENÉ DESCARTES – BIBLIOGRÁFIÁK

Átfogó Descartes-bibliográfia

SEBBA, G.: *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800–1960*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.

Az 1960–1984 közötti időszak irodalmának áttekintése

CATON, H.: *The Origin of Subjectivity* című (bibliográfiai adatait lásd lentebb) könyve függelékében (223–244), valamint

CHAPPELL, V. C. – DONEY, W. : *Twenty-five Years of Descartes Scholarship, 1960–1984: A Bibliography*, New York, n. a., 1987.

A klasszikus Descartes-életrajzok

ADAM, Charles: *Vie et œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1910 (AT XII.).

GAUKROGER, Stephen: *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon, 1995.

RODIS-LEWIS, Geneviève: *Descartes: His Life and Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1998 (eredetileg franciául)

RENÉ DESCARTES ÉS A 17. SZÁZAD ESZMETÖRTÉNETE

HAJNAL István: *Az újkor története*, Budapest, Akadémiai, 1988 (1936).

WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. Gelléri András et al., Budapest, Gondolat, 1982.

POÓR János (szerk.): *A kora újkor története*, Budapest, Osiris, 2009.

A FILOZÓFIAI-TUDOMÁNYOS HÁTTÉRHEZ

- ALTRICHTER Ferenc: Reneszánsz, reformáció, karteziánizmus, *Világosság*, XVIII. évf., 1977/8–9, 493–500, 608–617, 729–738.
- ALTRICHTER Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Budapest, Atlantisz, 1993, 185–255.
- BOROS Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról*, Budapest, Áron, 2002.
- BOROS Gábor: *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában*, Budapest, Áron, 2003.
- BOROS Gábor (szerk.): *A XVII. századi filozófia antológiája*, Budapest, Áron, 2006.
- BOROS Gábor (szerk.): A hellenizmus hatása a kora újkori filozófiára – A szeretet fogalma a XVII–XVIII. századi filozófiában, *Világosság*, XLVII. évf., 2006/11–12.
- BOROS Gábor: Kora újkori filozófia, in Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*, Budapest, Akadémiai, 2007, 640–752.
- BURTT, E. A.: *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, London, Henley, Routledge & Kegan Paul, London, 1924.
- CASSIRER, Ernst: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Stockholm, Bermann– Fischer, 1939.
- CSEJTEI DEZSŐ et al. (szerk.): *A karteziánizmus négyszáz éve*, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 1996.
- DIJKSTERHUIS, Eduard Jan: *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin–Göttingen–Heidelberg, Springer, 1956.
- FARAGÓ-SZABÓ István: Az újkori szkepticizmus története, Budapest, Áron, 2005.
- KOYRÉ, Alexandre: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1957.
- KOYRÉ, Alexandre: *Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- Kellék*, 2007/32, különös tekintettel a Descartes- és Leibniz-rovatokra:
- SZALAI Judit: A pszichofizikai szféra Descartes-nál, *Kellék*, 2007/32, 7–16.
- HARTL Péter: Ego cogito, ergo sum, *Kellék*, 2007/32, 17–35.
- BOROS Gábor: Leibniz a szeretetről, *Kellék*, 2007/32, 143–158.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén, *Kellék*, 2007/32, 159–179.
- MEYENN, Karl von (ed.): *Triumph und Krise der Mechanik. Ein Lesebuch zur Geschichte der Physik*, München, Pieper, 1990.
- MOREAU, Pierre-François (ed.): *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Vol. 1., Paris, Albin Michel, 1999.

- PARKINSON, G. H. R. (ed.): *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London – New York, Routledge, 1993.
- PAVLOVITS Tamás (szerk.): *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, Budapest, L'Harmattan, 2012.
- POPKIN, Richard: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley – London – Los Angeles, University of California Press, 1979.
- RISSE, Wilhelm: *Die Logik der Neuzeit 1–2*, Stuttgart – Bad Canstatt, fromman-holzboog, 1970.
- RÖD, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von F. Bacon bis Spinoza*, München, C. H. Beck, 1978.
- RÖD, Wolfgang: *Hagyomány és újítás a filozófiában*, ford. Boros Gábor et al., Budapest, Áron, 2003.
- RÖD, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Zweite Auflage, München, C. H. Beck, 2009.
- SCHMAL Dániel (szerk.): *Lélek és elme a karteizianizmus korában*, Budapest, L'Harmattan, 2010.
- SCHMITT, C. B. – SKINNER, Quentin (eds.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- SCHUSTER, John Andrew: *Descartes and the Scientific Revolution – 1618–34: An Interpretation*, PhD dissertation, Princeton, 1977.
- SCHOBINGER, Jean-Pierre (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts 2. Frankreich und Niederlande, Erster Halbband, Basel, Schwabe & Co. AG, 1993.
- Vulgo*, IV. évf., 3. szám, é.n.
- WILSON, Catherine: *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

DESCARTES FILOZÓFIÁJÁT TÁRGYALÓ KLASSZIKUS MONOGRÁFIÁK

- ALQUIÉ, Ferdinand:
- *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.
 - *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, Paris, PUF, 1956.
- BECK, L. J.:
- *The Method of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
 - *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- BEYSSADE, Jean-Marie:
- *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
 - *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- CATON, Hiram: *The Origin of Subjectivity*, New Haven – London, Yale University Press, 1973.
- CURLEY, Edwin M.: *Descartes Against the Sceptics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- DES CHENE, Dennis:

- *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca–London, Cornell University Press, 1996.
- *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca–London, Cornell University Press, 2001.
- FRANKFURT, Harry: *Demons, Dreamers and Madmen*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.
- GARBER, Daniel:
 - *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
 - *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GILSON, Étienne:
 - *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913; 2. éd.: Vrin, 1982.
 - *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin, 1913; 2. éd.: 1979.
 - *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
 - *René Descartes: Discours de la méthode, Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1930.
- GOUHIER, Henri:
 - *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924; 2. éd.: 1972.
 - *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958; 2. éd.: 1979.
 - *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
- GUEROULT, Martial:
 - *Descartes selon l'ordre des raisons, 1–2.*, Paris, Aubier, 1953.
 - *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1955.
- KEMP SMITH, Normam:
 - *Studies in the Cartesian Philosophy*, London, Macmillan, 1902.
 - *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York, Russell & Russell, 1963.
- KENNY, Anthony: *Descartes*, New York, Random House, 1968.
- KOYRÉ, Alexandre: *Descartes und die Scholastik*, Bonn, F. Cohen, 1923.
- MARION, Jean-Luc:
 - *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 1975.
 - *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981.
 - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.
 - *Questions cartésiennes, 1–2.*, Paris, PUF, 1991.
- RÖD, Wolfgang:
 - *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, München–Basel, E. Reinhardt, 1964; 2., átdolgozott kiadás: *Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München, C. H. Beck, 1982.

– *Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse unter besonderer Berücksichtigung der cartesianischen Methodologie*, Bonn, Bouvier, 1971.

RODIS-LEWIS, Geneviève:

– *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1962

– *L'Œuvre de Descartes*, I–II, Paris, Vrin, 1971.

– *Descartes*, Paris, Librairie Générale Française, 1984.

– *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin, 1985.

– *L'antropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1991.

– *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997.

SCHMAL Dániel: *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteizianizmus problémái*, Budapest, Gondolat, 2012.

SPECHT, Rainer: *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart – Bad Canstatt, fromman-holzboog, 1966.

WILLIAMS, Bernard: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Pelican Books at Harvester Press, 1978.

KLASSZIKUS TANULMÁNYKÖTETEK

ARIEU, Roger et al. (eds.): *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

BOROS Gábor – SCHMAL Dániel: *Kortársunk, Descartes*, Budapest, Áron, 2000.

CHAPPELL, Vere (ed.): *René Descartes*, Vol 2, New York – London, Garland, 1992.

COTTINGHAM, John (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

COTTINGHAM, John (ed.): *Reason, Will, and Sensation*, Oxford, Clarendon, 1994.

CSEJTEI Dezső et al. (szerk.): *A karteizianizmus négyszáz éve*, Szeged, Pro Philosophia Szegediensi, 1996.

Descartes – Cahiers de Royaumont philosophie N° 2, Paris, Minuit, 1957.

Descartes és a szkeptikus tradíció I., *Világosság*, XLIX. évf., 2008/7–8.

Descartes és a szkeptikus tradíció II., *Világosság*, XLIX. évf., 2008/11–12.

DONEY, Willis (ed.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, Doubleday, 1967.

GAUKROGER, Stephen (ed.): *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex – New Jersey, The Harvester Press – Barnes and Nobel Books, 1980.

HOOKE, Michael (ed.): *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

GRIMALDI, Nicolas – MARION, Jean-Luc (éds.): *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF, 1987.

- MÉCHOULAN, Henri (ed.): *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris, Vrin, 1988.
- MOYAL, Georges J. D. (ed.): *René Descartes: Critical Assessments*, London, Routledge, 1991.
- OKSENBERG RORTY, Amélie (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1986.
- Voss, Stephen (ed.): *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York, Oxford University Press, 1993.

AZ ESSZÉK IRODALOMJEGYZÉKE

- BOROS Gábor – ULLMANN Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, Budapest, Tudástársadalom Alapítvány, 2004.
- BOROS Gábor: *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2009.
- BOROS Gábor: „[...] maga az értelem, vagyis az, aki ért”, *Pro Philosophia Füzetek*, 2006/3, 11–36.
- BOROS Gábor: *Módszer, metafizika, emóciók*, Budapest, Akadémiai, 2020.
- CASSIRER, Ernst: *Kant élete és művei*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest, Osiris, 2001.
- ENYEDI György: *Explicationes Locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet*, Kolozsvár, 1598.
- ERVIN Gábor: *Kultúra és emberiség*, Budapest, Jelenkor, 1943.
- ESCOUBAS, Éliane: Az interioritásként felfogott szubjektum fenomenológiai kritikája, in Boros Gábor, Ullmann Tamás (szerk.): *A szubjektum problémája*, Tudástársadalom Alapítvány, Budapest, 9–20.
- GARBER, Daniel: *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GREEN, T. H. – GROSE, T. H. (eds.): *The Philosophical Works of David Hume*, London, Longmans – Green, and Co., 1898.
- GUENANCIA, Pierre: *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1954.
- van den HEUVEL, Gerd (ed.): *Leibniz in Berlin*, Ausstellung im Schloß Charlottenburg, 10. Juni – 22. Juli 1987, Berlin, 1987.
- HUME, David: *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Gondolat, 1976.
- HUME, David: *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Akadémiai, 2006.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- KANT, Immanuel: *Werke*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1960.
- KANT, Immanuel: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 1974.
- KANT, Immanuel: *Történelemfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós et al., Szeged, Ictus, 1997.
- KANT, Immanuel: *Prekritikai írások*, ford. Mesterházi Miklós et al., Budapest, Osiris, 2003.
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004.

- KELEMEN János: *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*, Budapest, Kossuth, 1977.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Politische Schriften*, Zweiter Band, 1677–1687, Berlin, Akademie-Verlag, 1984.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*, Stuttgart, Reclam, 1995.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola, Budapest, L'Harmattan, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: A legkeresztényebb hadisten, *Világosság*, 46. évf., 2006/6–7, 101–119.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: Mi az idea?, in Zvolenszky Zsófia et al. (szerk.): *Nehogy érvgyűlölők legyünk. Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*, Budapest, L'Harmattan, 2013, 105–107.
- LOCKE, John: *Political Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- MOLIÈRE: *Összes drámái*, I. kötet, ford. Szabó Lőrinc et al., Budapest, Osiris, 2002.
- NADLER, Steven: *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- RÖD, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München, C. H. Beck, 1992; 2. éd: 2009.
- SCHAAB, Meinrad: *Geschichte der Kurpfalz*, Bd 2, Neuzeit, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.
- SCHMAL Dániel (szerk.): *A kozmosz, a szellem és az állati lélek. René Descartes és Henry More levelezése*, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 2023.
- SPINOZA, Baruch: *Opera quae supersunt omnia*, Vol. 4, Heidelberg, Winter, 1925.
- SPINOZA, Baruch: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1980.
- TENGELYI László: *Kant*, Budapest, Áron, 1995.

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT



MONOGRÁFIA

Lovász Irén: *Szagrális kommunikáció*

Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére*

Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48. értelmezéséhez*

Tóth Sára: *A képzelet másik oldala.*

Irodalom és vallás Northrop Frye munkásságában

Tari János: *A néprajzi és az antropológiai filmkészítés.*

Történeti, elméleti és gyakorlati példák

Buda Béla: *Empátia. A beleélés lélektana*

Németh Dávid: *Pasztorálanropológia*

Szenczi Árpád: *Az ember természete – természetes(en) nevelés.*

A reformpedagógia egy lehetséges reformja

Váradi Ferenc: *Vázlatok az óvodai anyanyelvi-irodalmi nevelésről*

Semsey Viktória (szerk.): *Latin-Amerika 1750–1840.*

A gyarmati rendszer felbomlásától a független államok megalakulásáig

Bagdy Emőke: *Pszichofitness. Kacagás – kocogás – lazítás*

Balázs Siba: *Life Story and Christian Metanarration. The importance of the research results of narrative identity to practical theology*

Kocziszky Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*

Honti László: *Magyar nyelvtörténeti tanulmányok*

Szummer Csaba: *Freud, avagy a modernitás mítosza*

Kun Attila: *A munkajogi megfelelés ösztönzésének újszerű jogi eszközei*

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Életútinterjú*

Görözdí Zsolt: *Protestáns egyházértelmezés a reformáció századában a jelentősebb egyházi rendtartásokban*

Békési Sándor: *Sisi személyének teológiai portréja*

- Török Emőke: *Munka és társadalom.*
A munka jelentésváltozásai a bér munkán innen és túl
- Sepsi Enikő: *Pilinszky János mozdulatlan színháza*
Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében
- Erdélyi Ildikó: *A lélek színháza. A pszichodráma és az önismeret útjai*
- Szummer Csaba: *Pszichedelikumok és spiritualitás*
- Papp Sándor: *Török szövetség – Habsburg kiegyezés.*
A Bocskai-felkelés történetéhez
- Bolyki János: *Teológia a szószéken és a katedrán*
- Balogh Eszter: *Túlélési stratégiák a magyar gazdaságban.*
Esettanulmányok a 2000-es évek elejéről
- Falussy Lilla: *Trendek a kortárs olasz drámában*
- Bekő István Márton: *Jézus csodáiról szóló elbeszélések Márk evangéliumában*
- Kovai Melinda: *Lélektan és politika. Pszichotudományok a magyarországi*
államszocializmusban 1945–1970
- Spannraft Marcellina: *Költészet és szakralitás*
- Németh István: *Műtárgyak a boncteremben. Tanulmányok az orvoslás és*
a képzőművészet tárgyköréből
- Homicskó Árpád Olivér: *A magyar társadalombiztosítási*
és szociális ellátások rendszere
- Fabiny Tibor: *Az eljövendő árnyékai. A figurális tipológiai olvasás*
- Szetey Szabolcs: *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat*
újraértékeléséhez 1784–1878 között
- Balogh Tamás: *Huizinga Noster.*
Filológiai tanulmányok J. Huizinga magyar recepciójáról
- Dávid Gyula: *Angol fogalmi idióma szótár.*
Angol idiómák és magyar megfelelőik
- Beke Albert: *Gyulai Pál személyisége és esztétikája*
- Németh Dávid: *Vallásdidaktika. A hit- és erkölcstan tanítása*
az 5–12. osztályban
- Sepsi Enikő: *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère*
Novarina színházában

- Papp Ágnes Klára: *A tér poétikája – a poétika tere. A századfordulós
kiszvárostól az ezredfordulós terekig a magyar irodalomban*
- Lányi Gábor János: *A kálvinizmus nyitánya. Berni zwingliánusok és francia-
svájci kálvinisták vitája az egyházfegyelem gyakorlásáról*
- Kovács Dávid: *Nemzetfelfogás és történelemszemlélet
a 20. századi Magyarországon*
- Pap Ferenc: *Az egyházi év*
- Farkas Ildikó: *A japán modernizáció ideológiája*
- Horváth Csaba: *Megtalált szavak*
- Csízy Katalin: *Az ideális vezető politikus alakja a görög-római hagyományban*
- Siba Balázs: *Pasztorálteológia*
- Indries Krisztián, Szummer Csaba: *Freud és a felkelő nap országa*
- Bognárné Kocsis Judit: *A vallás mint forrás Karácsony Sándor nevelési
konceptiójában*
- Vető Miklós: *Jonathan Edwards gondolatvilága*
- Kodácsy Tamás: *A homiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből
igehirdetés?*
- Brandt Györgyi: *A hungarológia intézményrendszerének létrehozása.
Gragger Róbert a berlini egyetemen*
- Simon Gabriella: *A mentorálás elmélete és gyakorlata. A mentori kompetenciák
attitűdelemei és a kezdő pedagógusok mentormodellek szerinti támogatása*
- Legény Kristóf: *A természettudományos és a teológiai megismerés modelljei*
- Siba Balázs: *Pasztorálteológia (Második, javított kiadás)*
- Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya*
- Lukács Olga: *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*
- Literáty Zoltán: *Homiletika és retorika*
- Toókos Péter János: *A III. szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés*
- Borsi Attila János: *Elhívástól kihívásig. Vázlatok az egyház és a keresztyén
gondolkodás megértéséhez*
- Szalma József: *A biztosítási szerződés. A biztosítói kárfelelősség az európai és
a magyar magánjogban*
- Kövi Zsuzsanna: *Az alternatív ötfaktoros személyiségmodell és
a személyiségkласzterek*

- Nemeshegyi Péter SJ: *A kelet-ázsiai vallások története*
- Bethlenfalvy Ádám: *Dráma a tanteremben. Történetek cselekvő feldolgozása*
- Sólyom Réka: *Szaknyelvi szemantika. Funkcionális kognitív elemzések*
- Dér Csilla Ilona: *Diskurzusjelölők és társulásaik a magyar nyelvben*
- Csontos Nóra: *Szakszöveg-tipológia. Szakszövegtípusok vizsgálata társas-kognitív keretben*
- Visky András: *Mire való a színház? Útban a theatrum theologicum felé*
- Kovács Dóra: *Az empátia tudománya és művészete*
- Korpics Márta: *A késő modern vallásosság közösségi mintázatai*
- Fóris Ágota: *Fordítás és terminológia. Elmélet és gyakorlat*
- Gálffy László: *Anjou és grófjai. A politikai területformálódás útjai és sajátosságai Franciaországban (9–13. század)*
- Szabados Ádám: *Az apostolok hagyománya* (Második, javított kiadás)
- Csűrös András: *Református egyházi élet a Tanácsköztársaság idején. A magyar reformátusság egy válságos korszakban*
- Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*
- Boros Gábor: *Georg Misch és az önéletírás*
- Karasszon István: *Az ószövetségi teológia üzenete*
- Birher Nándor: *Értékalapú (köz)igazgatás*
- Jakab Éva: *Állam és demokrácia: törvényhozás és törvénykezés az ókori Athénban*
- Nagy József: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*
- Bölcskei Andrea: *Az egyház mint egykori birtokos a magyar helynevekben*
- Szontagh Pál: *Miért (nem) leszek pedagógus? Hivatás- és pályamotiváció a Kárpát-medencei pedagógusjelöltek körében*
- Mészáros László: *Az ókori Európa nevelésügye*
- László Emőke: *Kiválasztás Krisztusban*
- Szűcs Ferenc: *Az imago Dei értelmezése a barthi és a Barth utáni teológiában*
- Németh László: *Vidéki ellenségképek a Szabad Népben*
- Frazer-Imregyházi Monika: *Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban*
- Schmidt Ildikó: *A sikeres iskolai inklúzió tényezői*
- G. Komoróczy Emőke: *Földbolygó szívmagasságban*

- Váradí Ferenc: *Krúdy keresése*
- Szalma József: *A kárfelelősség alapelvei*
- Prontvai Vera: *Költészet és szakralitás a kortárs magyar színházban*
- Nádor Orsolya: *A kelet-közép-európai nyelvi térség*
- Kustár György: *Követhető-e Jézus?*
- Beretzky Ágnes: *A nemzeteszme brit szemmel*
- Szummer Csaba: *Spontán értelemképződés
módosult tudatállapotban*
- Csontos Nóra: *Az idézés működése a magyar nyelvben*
- Rácz Edit: *Nyelvkönyvek nevelési potenciálja*
- Bene Sándor: *Egy reneszánsz magyar író: Andreas Pannonius*
- Heltai Pál: *Bevezetés a fordítástudományba – Posztgraduális szakfordítói
képzések számára*
- Sitku Tibor: *A fowleri hitfejlődés-elmélet értékelése
és alkalmazási területei*
- Kovács Enikő Hajnalka: *Egyéni panaszénekek
a Zsoltárok könyvében*
- Péntek Dániel Gábor: *Kiáltás a mélységből*
- P. Márkus Katalin: *Kéziszótárak az ezredfordulón*
- Váradí Ferenc: *Gyermekközpontú médiaismeret*
- Balogh Dávid: *A lekcio a magyar református istentiszteleti gyakorlatban*
- Kövesdi Andrea, Soltész-Várhelyi Klára: *A fa mint szimbólum – Kódkönyv
a „Négy fa”- teszt leíró jegyeinek méréséhez*
- Földi Rita: *Az ADHD és a család – Protektív faktorok és jelentőségük*
- Laczkó Tibor: *Lexikalista magyar mondattan*
- Kiss Gabriella: *A tette kész néző*
- Péntek Dániel Gábor: *Kiáltás a mélységből – Alvilágkép a zsoltárköltészetben*
- Balogh Dávid: *A lekcio a magyar református istentiszteleti gyakorlatban*
- Sarnyai Csaba Máté: *Keresztútjában – Az erdélyi római katolikus autonómia
felszámolása (1918–1932)*
- Bölcskei Andrea: *Korai keletkezésű helynevek a Brit-szigeteken*
- Smohay Máté: *Paradigmaváltás a hatásvizsgálatokban – Bevezetés
az egyénfókuszú kísérleti módszercsaládba*

L'Harmattan France
5-7 Rue de l'École Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

Nyomdai előkészítés: Károli Könyvműhely
Szakmai koordinátor: Gáspár Katalin
Olvasószerkesztő: Marsó Paula
Műszaki szerkesztő: Kardos Gábor
Borító: Kára László

Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Zrt.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter