

# kellék

filozófiai folyóirat

Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

32. szám (2007)



# Tartalom

keletk 32

## Descartes

Szalai Judit: A pszichofizikai szféra Descartes-nál .....	7
Hartl Péter: Ego cogito, ergo sum .....	17

## Kartezianizmus

Tad M. Schmaltz: A karteziánus szabadság történeti perspektívában .....	37
Theo Verbeek: Mennyi karteziánus...	
Különbözőség és azonosság a holland kartezianizmusban .....	61
Kvasz László: Newton (anti)kartezianizmusa .....	83

## Cartesius noster

Mester Béla: A magyar kartezianizmus történetirási hagyományaink tükrében .....	95
Szentpéteri Márton: Természetbölcselet Erdélyben Apáczai pályájának kezdetén .....	111
Laczházi Gyula: A karteziánus szenvedélyelmélet magyar recepciójáról .....	119
Rácz Norbert Zsolt: A racionális teológia és az unitáriusok .....	127

## Leibniz

Boros Gábor: Leibniz a szeretetről .....	143
Gottfried Wilhelm Leibniz: Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén .....	159

## Recenzió

Horváth Zoltán: Schmal Dániel: Természet törvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban .....	181
--	-----

Szerzőink .....	185
Abstracts .....	189
Rezumate .....	193

# kellék

filozófiai folyóirat

**Főszerkesztő:**

Balogh Brigitta

**A lapszám****felelős szerkesztője:**

Mester Béla

**Szerkesztők:**

Demeter Szilárd

Györgyjakab Izabella

**Állandó külső munkatárs:**

Mester Béla

**Lapterv és tördelés:**

Sz. Horváth István

**Borítóterv:**

Mohácsi László Árpád

Mostis Gergő Ede

**Szerkesztőbizottság:**

Demeter M. Attila

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Tonk Márton

**Tudományos testület:**

Csejtej Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

**Kiadja:**

Pro Philosophia Alapítvány

**Levelezési cím:**

Str. Aviatorilor nr. 27.

410250 Oradea

România

**E-mail:**

kellek@prophilosophia.ro

kellekfolyoirat@yahoo.com

**Internet:**

<http://www.prophilosophia.ro>

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente háromszor

Készült a Református Egyház  
Misztótfalusi Sajtóközpontjának

nyomdájában (Kolozsvár)

Felelős vezető: Tonk István

A lap megjelenését támogatta:

Szülőföld Alap



Communitas Alapítvány



Pro Professione Alapítvány



„Kellék ez csak, pajtás!”

*Joseph Heller*



## A pszichofizikai szféra Descartes-nál

Jelen dolgozat a descartes-i test-lélek problematikát igyekszik egy sajátos szempontból megvizsgálni: azon konkrét folyamatok szempontjából, melyek Descartes-nál a test és a lélek együttműködését jelentik. Descartes-nak e folyamatok tárgyalásánál számos nehézséggel kell szembenéznie. E nehézségek közül a szakirodalom elsősorban a fizikai és nem-fizikai dolgok közötti oksági viszony lehetőségét vagy lehetetlenségét és az ilyen oksági folyamatokhoz szükséges isteni hozzájárulás jellegét, illetve mértékét tárgyalja részletesen és visszatérő módon. Am a valóban fogas kérdések egy része azután adódik, hogy Isten szerepét valamilyen módon tisztáztuk vagy félretettük, és – legalábbis a további gondolatmenet erejéig – megengedtük: test és lélek között lehetséges interakció. Ettől még ugyanis semmit sem tudunk a test és a lélek közös működésének magyarázó elveiről, e működés szabály- vagy törvényszerűségeiről, és az ilyen folyamatok során előálló fizikai-pszichikai állapotokról. Mint látni fogjuk, Descartes nem csak fenomenológiai síkon foglalkozott a test és a lélek kapcsolatával, hanem a pszichofizikai folyamatok magyarázatának síkján is, s nem áll meg jól ismert tézisénel, mely szerint bizonyos fizikai állapotok „a természet rendelése” folytán állandóan egyesítve vannak bizonyos pszichikai állapotokkal. A pszichofizikai folyamatok elemzése során a test és a lélek közös működéseinek szférája *sui generis*nek mutatkozik, és sajátos magyarázatokat mutat föl, amelyek sem nem fizikaiak, sem nem pszichikaiak. Emellett, mint szintén látni fogjuk, a pszichoszomatikus orvoslásról vallott nézeteibe betekintést engedő kései leveleiben Descartes olyan szoros összefüggéseket fedez fel az egyes test és az egyes lélek tulajdonságai, illetve diszpozíciói között, amelyek nem vezethetők le a kettő egymáshatásának sztenderd descartes-i lehetőségeiből.

### A test-lélek problematika fő descartes-i megközelítései

Descartes az emberi test és lélek viszonyát három alapvető megközelítésben tárgyalja. Ezek közül a legjobban ismert a test és a lélek *ontológiai* különbözősége és egyesítettsége az emberi individuumban. A lélek önálló szubsztancia, az egyes test pedig vagy önálló szubsztancia, vagy egy mindent átfogó testi szubsztanciának egy darabja. Arról, hogy hogyan kapcsolódhat ez a két dolog az emberben egymáshoz, Descartes viszonylag keveset mond. Jellemzően akkor nyilatkozik erről, ha arra felszólítják – például az *Elmélkedések* ellenvetéseire adott válaszokban, vagy egy Regius-leveleiben, ahol megpróbál Regius szájába

adni bizonyos állításokat Regius korábbi kijelentéseinek jóvátételére.<sup>1</sup> Egyébként viszont szisztematikusan elkerüli a test-lélek egység ontológiai problematikáját. *Szabályok az értelem vezetésére* című korai művében azt mondja, hogy szeretné megmagyarázni, mi a test, mi a lélek, és hogyan van a kettő egyesítve, de túl sok lenne, amit ehhez előzetesen ki kellene fejtenie.<sup>2</sup> Az *Értekezés az emberről* (amely mű ugyan 1664-ben jelent meg, de 1629–33 táján íródott) tervbe veszi, hogy először leírja a testet önmagában, majd a lelket szintén önmagában, végül pedig megmutatja, hogyan lehetnek ezek oly módon egyesítve, hogy hozzánk hasonló embert alkossanak.<sup>3</sup> Ez a terv feltehetőleg nem valósult meg – mindenesetre az *Értekezés az emberről*, ahogyan az ránk maradt, nem tárgyalja a lelket és annak a testtel való egyesítettségét. Több mint egy évtizeddel később, 1646-ban, négy évvel halála előtt, Descartes azt a megjegyzést teszi, hogy „még” nem sikerült foglalkoznia a témával. Erzsébet hercegnőnek pedig azt írja három évvel korábban, hogy valóban ez az a kérdés, melyet filozófiája leginkább nyitva hagyott.

A második megközelítés, amelyet episztemológiainak nevezhetünk, arra vonatkozik, hogy honnan *tudunk* a test és a lélek egységéről. Amit Descartes ezzel kapcsolatban állít, sajátos módon önellentmondónak látszik. Egyrésztől úgy tűnik, hogy az *érzéletekből* következtethetünk arra, hogy van testünk. Testünk az anyagi világnak az a sajátos része, melynek változásairól speciálisan közvetlen módon szerzünk tudomást. Lelkünknek egy testtel való egyesítettségéről tehát a tapasztalatból tudunk, és nem valamiféle teoretikus tudás vonatkozik rá. Az érzékelésből származó ismeret viszont zavaros, tehát a test és az elme egyesítettségéről zavaros ismeretünk van. Ugyanakkor máshol azt mondja Descartes, hogy a test és az elme egysége egyike az elsődleges vagy eredeti fogalmaknak<sup>4</sup> vagy ismereteknek, melyekre egész tudásunk támaszkodik. Anakronisztikusan fogalmazva, mintegy a tudás lehetőségének feltételeihez tartozik. Ebben az esetben tehát nem kellene a tapasztalatból nyerni a test és a lélek egyesítettségének fogalmát, és nem is lenne zavaros, hanem éppen hogy legvilágosabb fogalmaink egyike volna.

Descartes tulajdonképpen mindkét megoldással kívül helyezi a test-lélek egységet azon dolgok körén, amelyekről elmélet alkotható. Ez talán azzal függhet össze, hogy míg a test és a lélek esetében külön-külön van értelme intellektuális perspektíváról és fenomenális perspektíváról beszélni, a pszichofizikai egység esetében nincsen, itt csak fenomenális perspektíva van. Amikor a második elmélkedésben a *fizikai objektumok* – például egy darab viasz – érzékeléséről beszél Descartes, kiderül, hogy az értelem kontribúciója kell ahhoz, hogy az

<sup>1</sup> Például AT VII, 441. skk; AT VII, 388. skk; AT III, 508. Descartes műveire eredetiben az Adam-Tannery kiadás (AT) kötet- és oldalszámaival hivatkozom: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Vrin, Paris, 1996.

<sup>2</sup> *Regulae ad directionem ingenii*. AT X, 411.

<sup>3</sup> *Traité de l'homme*. AT XI, 119. sk.

<sup>4</sup> Lásd [Descartes, René]: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 109.



érzékelés tárgyait megfelelő módon megragadjuk.<sup>5</sup> Magából az érzékelésből nem derülne ki, hogy a viasz akkor is ugyanaz a dolog, ha megolvad és minden fizikai tulajdonsága megváltozik. Tehát legalábbis el tudjuk képzelni azt, ahogyan az értelem nélkül érzékelnénk a viaszt és ennek különbségét attól, ahogyan az értelem segítségével ragadjuk meg ugyanazt. *Lelkiállapotokról* szintén létezik sajátos intellektuális tudás, bár ennek tartalma nem különbözik attól, ahogyan az adott lelkiállapotot fenomenálisan megragadjuk. Az intellektuális és a fenomenális perspektíva itt egybeesik, hiszen Descartes-nál a lélek transzparens önmaga számára: az alanynak teljes bizonyossága van arról, hogy lelkiállapotai azok és olyanok, ahogyan neki feltűnnek. Mindezekkel szemben mi jellemzi a *pszichofizikai állapotok* megragadását, az azokra vonatkozó bizonyosságot? Ebben az esetben nehéz egyfajta intellektuális perspektívát elképzelni, hiszen a test és a lélek karteziánus felfogásban nagyon nehezen lenne közös episztemológiai nevezőre hozható. A testi szféráról való tudás olyan fajta tudás, amivel a tudományban is találkozunk: harmadik személyű deskriptív tudás, amely az alanyon kívüli dolgokhoz különféle tulajdonságokat rendel. A lelki szféráról való bizonyosság ezzel szemben első személyű, saját lelkiállapotokra vonatkozó, közvetlen és sajátos bizonyosság. Kérdéses, hogy e kétfajta tudás hogyan lehetne kombinálható – s talán ezért is nincs Descartes-nál intellektuális perspektíva, illetve teoretikus tudás a pszichofizikai állapotok vonatkozásában.

A test-lélek problematika harmadik megközelítése test és lélek közös *működéseivel* kapcsolatos. Egyrészt a lélek definíció szerint passzív állapotairól van szó (a külső tárgyak érzékelése, a test belső állapotainak érzékelése és az érzelmek), másrészt a test akaratlagos mozgásairól, melyek a lélekből indulnak ki. Szemben a test-lélek kérdés ontológiai és episztemológiai vonatkozásaival, e működéseknek Descartes kitartó figyelmet szentel. E tanulmányomban erre az aspektusra, a test és a lélek közös működéseire összpontosítok.

## Pszichofizikai működések

A test és a lélek közös funkciói némi kategoriális bizonytalanságot hordoznak Descartes-nál. A „szenvedélyek” egyfelől a lélek állapotai, másfelől viszont testi eredetűek. A dolgoknak pedig, legalábbis az *Alapelvek* szerint, csak két végső fajtája van, a lelki és a testi: „A dolgoknak pedig nem több, mint két legfőbb fajtáját ismerem el: az egyik az intellektuális vagy gondolkodásbeli, azaz az elmére vagyis a gondolkodó szubsztanciára tartozó; a másik az anyagi, azaz a kiterjedt szubsztanciára, vagyis a testre tartozó dolgoké”.<sup>6</sup> Később azonban azt mondja Descartes, hogy van még egy harmadik típus, ama dolgoké, melyek a test és a lélek egységéből állnak elő (*ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur*). Ide sorolja a lélek tág értelemben vett szenvedélyeit, azaz az érzeteket és az érzelmeket. Talán joggal gondolhatnánk viszont, hogy

<sup>5</sup> AT VII, 30. skk.

<sup>6</sup> *Principia philosophiae*. AT VIII, 23.

egy modusz nem tartozhat két szubsztanciához. Egy szubsztancia minden modusza a szubsztancia fő attribútumához kapcsolódik, tehát az érzet például a gondolkodáshoz mint attribútumhoz. Az érzet nyilvánvalóan nem tűnik kiterjedt dolognak, akkor sem, ha kiterjedt dologból – a test működéséből – származik. Nem világos tehát, hogy az érzet mi módon lehetne a kiterjedés alá is sorolható a gondolkodás mellett.

Az egyik probléma tehát a pszichofizikai működések *besorolása*. Legalább ilyen súlyos probléma azonban e működések *magyarázata*. Az emberi test a fizikai világ része, és mint ilyen, a természet törvényeinek engedelmeskedik. A test működése tehát mechanikai módon magyarázható. Hogy az *elme* állapotainak egymásra következése hogyan magyarázható, illetve magyarázható-e egyáltalán, önmagában véve probléma. Míg Descartes részletesen foglalkozik például a vérkeringéssel vagy a látás folyamatának fizikai részével, kevésbé tárgyalja, hogy az elme állapotai miféle szabályszerűséggel következnek egymásra. Descartes értelmezői tettek erre bizonyos javaslatokat, például hogy logikai vagy racionális kapcsolatok vannak az egyes gondolatok, valamint akarások között,<sup>7</sup> de ebben a szférában nyilván nem lehet olyan szabályszerűségeket várni, mint a testnél, mivel az akarat mégiscsak szabad, ítéleteinkben pedig tévedhetünk, tehát az elme állapotai legjobb esetben is csak többé-kevésbé előreláthatók vagy kiszámíthatók.

Milyen szabályszerűségek vagy elvek alapján zajlik majd a lélek és a test közös működése? A fizikai törvények a fizikai világra vonatkoznak és nyilván nem terjeszthetők ki a lélekre, és fordítva: akármilyen elvek szerint működnek a lélek, azok nem terjeszthetők ki a testre. A tobozmirigyénél viszont valamiféle átmenet történik a testi és a lelki között. Mi szabályozza ezt az átmenetet, ha az nem lehet sem fizikai, sem pszichikai elv vagy szabályszerűség? Ez lesz az első kérdés, amire a továbbiakban választ próbálok keresni. A második kérdés, hogy miféle testi-lelki *állapotokat* foglalnak magukban ezek a folyamatok: hogyan fordul át a tobozmirigyénél a testi lelkibe és fordítva. A harmadik kérdés test és lélek állandó egymásrahatásának *következményeire* vonatkozik: a közös funkciók mellett maradhat-e a test és a lélek működése szempontjából egymástól alapvetően különálló, nem sértik-e a pszichofizikai működések test és lélek autonómiáját?

## A test és a lélek közös funkcióinak magyarázó elvei

Ha megfigyeljük Descartes-nál a szenvedélyek leírását, azt találjuk, hogy vannak olyan folyamatok, amelyek minden egyes alany esetében egyformán zajlanak le. A látás például csak annyiban enged meg egyéni variációt, amennyiben a különböző individuumok érzékszervei, a látási viszonyok és a perspektíva különböznek, de azonos körülmények között, tökéletesen hasonló látószereket

<sup>7</sup> Például Nadler, Steven: Critical Notice of Gordon Baker and Katherine Morris, Descartes' Dualism. *Philosophical Books*, 38 (1997), 157–164, 163.

vekkal vélhetőleg ugyanazt látnánk. Nem így a „szenvedélyek” egy másik fajtája, az érzelmek esetében. Különböző emberekben különböző érzelmek ébrednek, ha például valamely fenyegető objektum közeledik feléjük, vagy egy meghatározott társas szituációba kerülnek. Descartes-nál az érzelem folyamata kezdeti szakaszában megegyezik a külső tárgyak érzékelésével: észrevesszük például, hogy valaki közeledik felénk, és pénzt kér tőlünk. Az észleléshez azonban további folyamatok kapcsolódhatnak: felháborodhatunk például, sajnálhatjuk az illetőt, vagy éppen önmagunkat, hogy megfosztanak a pénzünktől, büszkék lehetünk önmagunkra adakozási készségünk okán. Ez utóbbiak már a saját reakciónkra adott válaszok. A sorozat akár még tovább is folytatódhat: mondjuk elszégyellem magam attól, hogy milyen büszke vagyok adakozásomra, és kétségeim támadnak az adakozás motivációjával kapcsolatban. Lehetséges tehát, hogy a folyamat csak az elsődleges észlelésig tart (mondjuk, észrevesszük, hogy a szűkéséget szenvedő ember a mi segítségünkre számít, de ez semmiféle érzelmet nem vált ki belőlünk), de az is lehetséges, hogy egy vagy több érzelem kapcsolódik az észleléshez. Ezekben az esetben az észlelés előidézi az érzelem legközelebbi fizikai okait, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy maga az érzelem előálljon, olyan hatást gyakorolva a tobozmirigyre, hogy annak „lélek felőli” oldalán kialakul az érzelem. Hogyan idézi elő az észlelés lelkiállapota az érzelmek fizikai okait? S miért idézi elő az egyik individuumnál, míg a másiknál nem?

E pszichofizikai folyamatok, mint említettem, nem lehetnek sem egyszerűen fizikai törvényeknek alávetve, sem pedig a lelki működések logikájának, hiszen az előbbiek kompetenciája a fizikai, az utóbbié a lelki szféra határáig terjed. Sőt: pszichofizikai folyamatokról *elvileg* nem beszélhetünk sem tisztán fizikai, sem tisztán pszichikai terminusokban. Descartes egy Erzsébethez írott leveléből idézek: „Mert ha valamely problémára egy oda nem illő fogalom segítségével akarunk magyarázatot adni, mindenképpen elvétjük a dolgot [...] És annak nyomán, hogy az érzékelés a kiterjedés, az alak és a mozgás fogalmaihoz minden másénál jobban hozzászoktatott minket, tévedéseink legfőbb oka abban rejlik, hogy olyan dolgokat is ezen fogalmak segítségével akarunk megmagyarázni, amelyekhez nem tartoznak hozzá [...] mint például amikor [...] annak segítségével akarjuk megérteni, hogyan mozgatja a lélek a testet, hogy hogyan mozgat egy test egy másik testet”. Majd tovább: „S mivel az *Elmélkedések*ben [...] azt próbáltam megvilágítani, hogy melyek azok a fogalmak, amelyek csupán a lélekhez tartoznak, elkülönítvén őket a kizárólag a testhez tartozóktól, most elsőként azt kell megmagyaráznom, hogyan foghatjuk fel azokat a fogalmakat, amelyek a lélek és a test egységéhez tartoznak, kizárva a csak a testhez vagy csak a lélekhez tartozókat”.<sup>8</sup> Tehát a pszichofizikai szférára *speciális* fogalmak vonatkoznak, s amikor a test és a lélek együttműködik, az ezen együttműködés részét alkotó testi és lelki folyamatokat nem fizikai törvényekkel és pszichikai szabályszerűségekkel magyarázzuk, hanem *sui generis* pszichofizikai fogalmakkal és szabályszerűségekkel. Ugyanakkor, úgy tűnik, e sajátos szabályszerűségek egy

<sup>8</sup> [Descartes, René]: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Id. kiad. 108.

bizonyos funkció típus – tudniillik az érzelmek – esetében nem univerzálisak oly módon, mint például a fizika törvényei.

Mit mond tehát Descartes arról, hogy mitől függ az érzelmekben mutatkozó egyéni variáció? Valamely állat közeledik felénk, és ezt a szemek, a látóidegek, valamint az agy közvetítésével érzékeljük. „Azonkívül, ha ez az alak [tudniillik az állat] meglehetősen furcsa és ijesztő, azaz ha sok kapcsolata van olyan dolgokkal, amelyek korábban ártalmasak voltak a testre, akkor ez felkelti a lélekben a félelem és azután a vakmerőség szenvedélyét, vagy pedig az ijedtségét és a rémületét, *a test különböző vérmérsékletétől, vagy a lélek erejétől függően, és aszerint, hogy az ellenállás vagy a menekülés jelentett-e védelmet korábban azokkal az ártalmas dolgokkal szemben, amelyekkel a jelenlegi benyomás kapcsolatban van*”.<sup>9</sup> Tehát – talán felismerve az említett problémát – Descartes a testi és a lelki folyamatok közötti átmenet szabályozását egyfajta komplex metaelvnek tulajdonítja, mely hivatkozik ugyan fizikai és lelki tényezőkre, de azok egyike sem dominál benne, és együttvéve sem döntik el az érzelmi folyamatokat.

A test vérmérséklete (máshol: „a szervek diszpozíciója” vagy „az agy struktúrája”) és az, amit Descartes „a lélek erejének” nevez (hogy tudniillik az egyes lélek állapotai, illetve diszpozíciói mennyire teszik lehetségessé a testi folyamatoknak való ellenállást), ezek szerint valamilyen módon összemérhető: a test-lélek komplexumnak van egyfajta erőstruktúrája, amelyet egyrészt a testi szervek, másrészt a lélekállapotok határoznak meg. A metaelv harmadik operatív eleme a test és a lélek sajátosságai mellett az egyén viselkedéstörténete, az egyes test és lélek közös története során kialakult gyakorlat, amely egyfajta *történeti* magyarázóelv. A lélek és a test bizonyos állapotai között minden egyes embernél állandó összeköttetés alakul ki, tehát pl. egy bizonyos gondolat vagy érzet (mint mentális állapot) állandóan maga után vonja egy bizonyos érzélem közvetlen testi okait – így például az ember később egész életében undort fog érezni, ha egy bizonyos szagot észlel, amely valamely negatív élményhez kapcsolódik, vagy mindig megnyugszik, ha Mozartot hallgat. Ezen állandó összeköttetések hiányában nem volna értelme az egyén történetére hivatkozni: a későbbi reakciók lehetnének a múltbeliektől teljesen eltérők.

Előállt tehát egy komplex, három tényezőtől álló elv, mely a fizikai és a pszichikai szféra közötti átmenetet szabályozza az érzelmek esetében. Az egyes tényezők súlya meghatározatlan marad (bár a fizikai és a pszichikai vélhetőleg azonos súllyal szerepel). A metaelv tehát javarészt kidolgozatlan – a *sui generis* magyarázóelv kidolgozására való törekvés azonban egyértelműnek látszik.

## Pszichofizikai állapotok

Descartes-nál a tág értelemben vett szenvedélyek esetében egy agyi állapot a lélekben valamely kvalitatív állapotot (szomjúság, szomorúság stb.) eredményez. E folyamat a tobozmirigyen keresztül zajlik, amely mintegy lelki

<sup>9</sup> Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Ictus Kiadó, Szeged, 1994, 54. (Kiemelés tőlem.)

eseményé konvertálja a fizikai impulzust. Ezt az elgondolást Descartes-nak nem sok olvasójával sikerült elfogadtatnia. Hogy a tobozmirigyben bekövetkezők egy ilyesfajta átmenet, olyannyira abszurdnak tűnik, hogy a szakirodalom nemigen törekszik ezen átmenet koncepciójának részletes elemzésére, hanem inkább megelégszik a leginkább problémamentesnek látszó értelmezéssel. Eszerint egy fizikai történésről és egy attól különböző lelki történésről van szó, mely minden alkalommal követi az előbbit. Louis Loeb szerint Descartes egyenesen megelőlegezte a hume-i *constant conjunction* elképzelést.<sup>10</sup> Ez több szempontból sem tűnik helytállónak. Egyrészt oksági relációról van szó, a test hat a lélekre, és Descartes-nál szubsztanciák, nem pedig történések szoktak okokként szerepelni. (A történések egyébként is szubsztanciákban bekövetkezett változások, tehát nem lehetnek önálló ágensek.) Másrészt miféle közvetítő szerepe lehetne így a tobozmirigynek? Gyakorlatilag semmilyen: a tobozmirigy pusztán az a szerv lenne, ahol az utolsó testi változás bekövetkezett. Ha viszont nem egyszerű egymásra következés, akkor milyen viszony van a két állapot között?

A tobozmirigy egyrészt testi szerv, másrészt viszont úgy viselkedik, mint egy *interface*, közvetlenül közlekedvén a lélelkel – ahogyan Descartes mondja, a lélek „székhelye”. Tehát az a változás, amely a tobozmirigyben bekövetkezik, mintha egyszerre lenne testi és lelki történés. Ezt a benyomást erősíti, hogy – mint Descartes *A lélek szenvedélyeiben* mondja –, „a Cselekvés és az Elszenvetés [...] ugyanaz a dolog, amelynek e két neve van a két különböző szubjektum miatt, amelyekre vonatkozatható”.<sup>11</sup> Erre a bizonyos cselekvés–szenvetés állapotra Descartes váltakozva alkalmaz a test és a lélek aktivitását, illetve passzivitását sugalló kifejezéseket és leírásokat (annak ellenére, hogy definíció szerint a testnek a lélekre való hatásáról van szó). Hogy például a lélek „közvetlen módon kontemplálja” a testet, inkább a lélek cselekvésének, mintsem egy, a lélek által elszenvedett állapotnak tűnik. Ez a meghatározatlanság utat nyit azon értelmezés felé, hogy egyetlen állapotról van szó, amely lelki aspektusában kvalitatív tulajdonságokkal bír, azaz valamilyen „érzés”, ugyanakkor fizikai terminusokban is leírható. Ezt erősíti Descartes azon megfogalmazása, hogy az agyban bekövetkezett mozgások tárgyakat „reprezentálnak” a lélek számára.<sup>12</sup> Tehát nem arról van szó, hogy a testi mozgás *okozata* a lélek intencionális aktusa. Nincsen külön intencionális aktus, amely a testi mozgás után következne, hanem maga a testi mozgás reprezentál valamit a lélelkel.

Ez az interpretáció Descartes életművét szemlélve szintén megerősítést nyerhet. Descartes korábbi műveire visszatekintve azt látjuk, hogy a szerző a kognitív funkciókat eredetileg jórészt testieknek tekintette, az „ideák” az agyba bevéődött minták voltak számára, és a lélek állapotainak a helyét nehezen találta meg ebben a sémában.<sup>13</sup> A lélek nélküli állatok ugyanis rendelkeznek az ember kognitív

<sup>10</sup> Loeb, Louis: *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1981, 137.

<sup>11</sup> Descartes: i. m. 30.

<sup>12</sup> Descartes: *Les Passions de l'Âme*. AT XI, 369.

<sup>13</sup> Elsősorban a *Szabályok az értelem vezetésére és az Értekezés az emberről* című művekre gondolok.

funkcióinak nagy részével, tehát nem kell ezekhez külön, pusztán szellemi aktus. Úgy tűnik, hogy eredetileg testi állapotok koncepcióját tágította úgy ki Descartes, hogy valamilyen mentális mozzanat is beleférjen, nem pedig egymástól függetlenül azonosítható lelki és fizikai állapotokat feleltetett meg egymásnak.

## Pszichoszomatikus orvoslás

Az eddigiekben a test és a lélek kölcsönhatásaival foglalkoztunk, és nem vizsgáltuk, hogy az egyes test és az egyes lélek hogyan hat egymásra *hosszú távon*. Ez utóbbival kapcsolatban először is meg kell említeni, hogy Descartes többször is úgy nyilatkozik, hogy a lélek az, ami individuálja a testet. Ez meglepő lehet annak fényében, hogy az emberi test Descartes számára egyfajta gép, melynek – vélhetnénk – megvan a maga egysége, s nem szorul arra, hogy valami más individuálja. A gép fogalmába azonban nem feltétlenül kell beleértetni, hogy önmagában is fenn tudna állni. Az, hogy az emberi test „automata”, elsősorban azt jelenti, hogy mozgása princípiumát önmagában hordozza, s nem a lélek az, ami mozgatja, valamint hogy vannak ciklikus mozgásai, például a vérkeringés, az emésztés, amelyekhez nem kell semmiféle akarat hozzájárulás. Ez összefér azzal, hogy a lélek individuálja a testet, mint ahogyan azzal is, hogy egészségről, illetve betegségről csak az egész komplexum esetében beszélhetünk (a test-gép működése ugyanis mindig megfelel a természet törvényeinek, akár patológikus, akár nem).<sup>14</sup>

Mint Descartes levelezéséből kiderül, a test sajátos, ciklikus, nem akaratlagos mozgásaiba is bele tudnak avatkozni a lélek állapotai, mégpedig nem csak eseti módon, hanem időnként permanensen is megváltoztatva e folyamatok lezajlását. A hosszantartó láznak és az emésztési problémáknak például lehetnek lelki okaik. S fordítva: bár Descartes a mentális betegségeket mint olyanokat nem nagyon tárgyalja, a patológikus érzelmek vagy „érzelmi zavarok” lehetnek testi problémákkal magyarázhatók.

A betegségeken kívül a test és a lélek egyéb hosszantartó állapotai vagy jellemzői is magyarázhatók időnként egymásból vagy a másik szubsztancia patológikus tulajdonságából. Az irigy embernek például lassabban folyik a vér az ereiben, és ettől permanens módon sápadt az arca. Ha valakinek rossz a lépe, akkor vidám és morózus állapotok váltják nála egymást. Ez azért van, mert a lép kétféle vért küld a szívbe: az egyik fajta nagyon sűrű, ez okozza a szomorúságot, a másik nagyon híg, ez okozza a vidámságot.<sup>15</sup> Gyakran nem lehet megállapítani, hogy melyik volt előbb, a testi vagy a lelki történés, például a lassú vérkeringés vagy az irigység. A testi és a lelki folyamatok felerősítik egymást, a test és a lélek közös ciklusokat hoz létre. Amikor például gyűlölnünk valamit, az életszellemeink oly módon jutnak a lépbe és a májba, hogy egyenetlenné teszik a szív hőjét és az életszellemeink áramlását az agyba, ami erősíti viszont a lélekben

<sup>14</sup> Lásd *Meditationes de Prima Philosophia*. AT VII, 84. skk.

<sup>15</sup> *Les Passions de l'Âme*. AT XI, 421.

a gyűlöletet, és így tovább. A kiindulópont lehet mentális, például a gyűlölt dolog gondolata, vagy testi állapot, például rossz lép. A fizikai részfolyamatok itt csak a pszichofizikai folyamatokon belül magyarázhatók, nem önálló fizikai ciklusok részei (mint amilyen a vérkeringés vagy a légzés). Sérül tehát a test működésének autonómiája. Ez fordítva is így van, tudniillik az akarat szabadságát is testi folyamatok limitálják. Azt mondja például Descartes, hogy „gyakran a test gyengesége gátol meg abban, hogy az akarat szabad legyen”, sőt: „semmi sem lehet rosszabb a léleknek, mint ha olyan testhez kapcsolódik, amely teljesen megfosztja a szabadságától”.<sup>16</sup>

A test nem csupán megfoszthatja a lelket szabadságától, de *el is indíthat* akaratilag. Descartes így ír Erzsébethez, aki beszámolt neki betegségé alatt mutatkozó versírási hajlamáról: „Én úgy hiszem, e versírási kedv az lélektelmelemek erős izgalmából fakad, amely azoknak a képzeletét, akiknek elméje nem elég érett, teljesen összezavarhatja, ám azokét, akiknek elméje elég szilárd, csak még inkább fölhevíti, *s a költészetre hangolja*”.<sup>17</sup> S fordítva: lelki működések a test saját ciklikus folyamataiba is beavatkozhatnak, mégpedig anélkül, hogy akaratlagos testi mozgások indulnának ki a lélekből, vagy valamely lelki működés asszociatív kapcsolatok révén kiváltaná egy érzelem közvetlen fizikai okait – s ezek a lélek testre való hatásának a lehetőségei Descartes-nál. Korai jegyzetfüzetének *Experimenta* című részében például azt írja, hogy olyan periódusokban, amikor nagyon koncentrálni valamely komoly feladatra, sokat eszik és mélyen alszik.<sup>18</sup> Az alvás és az evés merőben testi funkciók, amelyeket a lélek állapota mintha mégis látszólag kölcsönhatásmentesen is befolyásolni tudna.

Ezzel választ adhatunk az esetleges ellenvetésre, hogy, mivel a test és a lélek Descartes szerint nyilvánvalóan kölcsönhatásban áll egymással, mindebben nincs semmi különös. A test és a lélek közötti interakciók repertoárja azonban igen szűkös. A lélek észleléseket kap a testtől, maga pedig akaratlagosan szabályozza a testi mozgások némelyikét, illetve a lélek bizonyos állapotai állandóan kiváltanak bizonyos fizikai folyamatokat, melyek érzelmek közvetlen okai lesznek. Amikor viszont valaki az lélektelmelem gyors mozgásának hatására verset ír, a test *par excellence* lelki funkciót bitorol.

Van továbbá egy mennyiségi vagy fokozati kérdés. Mindaddig, amíg a test és a lélek autonóm működése a szabály, a másik általi beavatkozás pedig a kivétel, a testi történések magyarázatában alapvetően támaszkodhatunk a fizikai törvényekre, a lelki jelenségeknél a pszichikai elvekre, és egyértelműen meg tudjuk állapítani, hogy ezek mikor nem alkalmazhatók, tudniillik a pszichofizikai kölcsönhatások esetében. Ha azonban egy látszólag tisztán akaratilag aktus valójában fizikai okokra vezethető vissza bármiféle nyilvánvaló kauzális kapcsolat nélkül, a test működésének teljes mértékben magyarázható volta, valamint a lélek működésének transzparenciája kétségessé válik.

<sup>16</sup> [Descartes, René]: *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 154.

<sup>17</sup> [Descartes, René]: *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 278. (Kiemelés tőlem.)

<sup>18</sup> *Experimenta* AT X, 215.

## Konklúzió

Mindezek alapján úgy vélem, Descartes a test és a lélek működését tekintve sokkal kevésbé dualista, mint azt ontológiai megközelítése alapján vélhetnénk. Nem állítom, hogy „végső soron” nem volt dualista (nem is tartok jogosnak egy ilyen kérdést, mivel Descartes-nak a témára vonatkozó kijelentései véleményem szerint nem kerekíthetők egységes elméletté). Azt sem akarom sugallni, hogy meggondolta volna magát az idők folyamán – bár nyilvánvaló jelei vannak az ontológiai problematikától való eltávolodásának a harmadik fajta, operaciona- lista megközelítés javára. Konklúzióm csupán annyi, hogy ez utóbbi megközelí- tésben más, tartalmasabb és talán plauzibilisabb koncepciót kapunk Descartes részéről, melyben kísérletet tesz arra, hogy a mentálist és a fizikait közös nevezőre hozza és egyfajta redukálhatatlan pszichofizikai szférát mutasson fel.



# Hartl Péter

## Ego cogito, ergo sum

Bence György emlékének

kellék 32

### 1. Bevezetés\*

*Gondolkodom, tehát vagyok.* A descartes-i kijelentés első megfogalmazása óta eltelt több mint háromszázötven év sem volt elég arra, hogy a híressé vált megállapítás jelentéséről és jelentőségéről szóló vita megnyugtatóan rendeződjön. Problémák sűrű bozótjában kell utat vágnia annak, aki filozófiailag és filológiaiilag egyaránt helytálló értelmezéssel kíván előállni.

Arról nincs konszenzus a Descartes-komentátorok között, hogy egészen pontosan mi az a belátás, fölismerés, amely ebben a híressé vált mondatban összegezzhető. Ha többé-kevésbé világosan megadható a descartes-i tétel jelentése, vajon igaz-e, vajon helytálló összefüggést fejez-e ki?

Az általánosan elfogadott elképzelés szerint ennek a fölismerésnek a descartes-i filozófián belül több különböző funkciója van. Descartes szerint ez a megállapítás nemcsak igaz, hanem igazsága kétségbevonhatatlan, ez a tétel abszolút bizonyosságot foglal magában.

Descartes egy olyan megrendíthetetlen, szükségszerű igazságot vélt megfogalmazni, amelyet képtelenség értelmesen kétségbe vonni. Tanulságos lesz az egyik legkorábbi megfogalmazást idézni, az *Értekezés a módszerről* című mű negyedik részéből:

S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.<sup>1</sup>

A *gondolkodom, tehát vagyok* más szempontból is kitüntetett igazság: nemcsak kétségbevonhatatlan, hanem bizonyosságának belátása során azt is felismerjük, mi különbözteti meg a valódi tudást a nem valódi tudástól, azaz a

\* Szeretném megköszönni tanárainknak, Faragó-Szabó Istvánnak és Boros Gábornak a támogatást és az értékes javaslatokat, megjegyzéseket, amelyeket dolgozatom korábbi változataihoz fűztek. Köszönet illeti Ruzsa Ferencet is, aki a logikai problémák tisztázásában segített.

<sup>1</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolg., szerk. és a jegyz. összeáll. Boros Gábor. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 2000, 42. sk. A következőkben a Descartes-idézetek helyét először az idézett magyar fordítás alapján, majd a következő, mérvadó összkiadás kötet- és lapszáma szerint is megadom: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Vrin, Paris, 1996 (a továbbiakban: AT). A jelen idézet helye tehát: AT VI, 32.

*sum* („vagyok”) bizonyosságnak fölismerése egy biztos és helyes igazságkritériumot is szolgáltat számunkra.

Descartes szerint minden olyan kijelentés igazságát, amely megérdemli a „tudás” nevet, éppen olyan fokú bizonyossággal kellene belátnunk, mint ahogyan a gondolkodás által saját létezésünk nyilvánvalóvá válik számunkra. Szintén az *Értekezés*-ben olvashatjuk a következőket:

Ezután általánosságban azt vettem szemügyre, mi szükséges ahhoz, hogy valamely tétel igaz és bizonyos legyen. Miután ugyanis az imént találtam egy tételt, amelyről tudtam, hogy ilyen, úgy gondoltam azt is tudnom kellene, miben áll ez a bizonyosság. Észrevettem, hogy ebben a tételben: *gondolkodom, tehát vagyok*, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy nagyon világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell. Ebből pedig azt a következtetést vontam le, hogy általános szabályul fogadhatom el: mindazt, amit egészen világosan és egészen elkülönítetten látunk be, igaz [...].<sup>2</sup>

Dolgozatomban még csak arra sem vállalkozhatok, hogy a descartes-i ismeretelmélet és metafizika legfőbb problémáit részletesen tárgyaljam. Azt sem vállalhatom fel, hogy a *cogito, ergo sum* interpretációjával kapcsolatos valamennyi releváns problémát és megoldási javaslatot ismertessem és kommentáljam.

Elsősorban a *cogito, ergo sum* analitikus interpretációival foglalkozom, ezek közül is az úgynevezett performatív értelmezés bírálataival. Ennek az interpretációnak a lényege az, hogy a descartes-i megállapítást nem érvként, hanem egyetlen szükségszerű kijelentésként próbálja megragadni.

Álláspontom szerint a performatív értelmezés egyik változata sem alkalmas arra, hogy a *cogito, ergo sum*-ként összegezhető filozófiai fölismerés koherens, és a descartes-i célkitűzésekkel összhangban lévő értelmezését nyújtsa. Amellett fogok érvelni, hogy a descartes-i *cogito* koherensebb és történetileg hitelesebb értelmezéséhez akkor jutunk közelebb, ha a descartes-i *cogitatio*-fogalmat is elemezzük.

Úgy vélem, interpretációm elkerüli azokat a csapdákat, amelyek az ún. performatív értelmezés számára megoldhatatlan nehézségeket okoznak. A bírált megközelítés belső ellentmondásossága közvetett módon jó alapot szolgáltat ahhoz, hogy mégis a következtetési értelmezés irányában kezdjünk tapogatózni.

## 2. Következtetés-e a *cogito, ergo sum*?

Már Descartes vitapartnereit foglalkoztatta az a kérdés, hogy a „gondolkodom, tehát vagyok” tétel fölfogható-e szillogizmusként vagy másfajta logikai következtetésként. Konklúzióként szerepel-e a „vagyok”, és ha igen, levonható-e más premisszákból is, például a „sétálok”-ból? Ugyanúgy helytálló az alábbi következtetés: „sétálok, tehát vagyok”, mint „a gondolkodom, tehát vagyok”?

<sup>2</sup> I. m. 43. [kiemelés az eredetiben]; AT VI, 33.

Ha nem, akkor mivel magyarázzuk ezt a különbséget? Mi adja a *cogito, ergo sum* kitüntetettségét, sajátos bizonyosságát, és miért nem juthatunk el ehhez a bizonyossághoz más premisszák segítségével?

Találhatunk olyan szöveghelyeket, amelyek arra utalnak, hogy Descartes következtetésnek tekintette a *cogito, ergo sum*-ot. Például Burman-nal folytatott beszélgetéseiben egy helyen a következőket mondja:

A *gondolkodom, tehát vagyok* következtetés előtt lehetséges tudni ama főtétele: *mindaz, ami gondolkodik, van*, mivel ez ténylegesen megelőzi következtetésemet, s ez a következtetés rajta nyugszik.<sup>3</sup>

Továbbá: mivel a híres descartes-i mondatban szerepel az „ergo” [*tehát*] szó, plauzibilisnek tűnik, hogy a „vagyok” kijelentést olyan konklúzióknak tekintsük, melyet a „gondolkodom”-ból vezettünk le. Lehetséges a descartes-i megállapítást olyan szillogizmusként felfogni, amelynek az egyik premisszáját (trivialitása miatt) Descartes nem mondja ki (az ilyen szillogizmusokat *enthümémának* nevezzük). A teljes szillogizmust a következőképpen lehetne kifejezni:

(A) Mindaz, ami gondolkodik, van. (Vagy: Ami gondolkodik, az létezik.)  
(B) Gondolkodom.  
Tehát: (C) Vagyok.

Ezzel a rekonstrukcióval szemben viszont több ellenvetés tehető. Nem mintha nem lenne logikailag kifogástalan ez a szillogizmus. Az (A) és (B) premisszákból szükségszerűen következik a (C) konklúzió, a baj nem itt van.

Descartes többször hangsúlyozza, hogy a *cogito, ergo sum* tétel az első és legbiztosabb kijelentés, minden tudásunk kiindulópontja és bizonyos értelemben fundamentuma.<sup>4</sup> Ha viszont szillogizmusként értelmeznénk a descartes-i megállapítást, akkor valójában a „Mindaz, ami gondolkodik, van” [*quicquid cogitat, est*] főtétele töltené be ezt a szerepet, vagyis Descartes-nak azt kellett volna mondania, hogy az „első bizonyosság” nem más, mint az (A). De Descartes szemmel láthatóan nem így vélekedik, tehát a szillogizmus-értelmezés helytelen.

Ezen felül további ellenvetésekkel is számolnunk kell. Ha a szillogizmus-értelmezés tényleg helytálló volna, akkor a „Mindaz, ami gondolkodik, létezik” kijelentést (vagy egy ezzel ekvivalens kijelentést) Descartes-nak a „vagyok” és a „gondolkodom” kijelentésektől *függetlenül* kellene bizonyítania.

Azzal kellett volna kezdenie a *cogito, ergo sum*-mal kapcsolatos fejtegetéseit, hogy előzőleg már belátta a főtétele („Mindaz, ami gondolkodik, van”) evidenciáját. De Descartes úgy véli, éppen fordított függőségi viszony áll fenn az egyes szám első személyű *cogito, ergo sum*, illetve az általános érvényű (A) kijelentés

<sup>3</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 119 [kiemelés az eredetiben]; AT V, 147.

<sup>4</sup> Vö. Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris, Budapest, 1996, 29.: „[...] ez az állítás: gondolkodom, tehát vagyok, az első és legbizonyosabb, amely megjelenik annak, aki a rendnek megfelelően gondolkodik [...]”. AT VIII-1, 7.

között. Több helyen egyértelműen kimondja:<sup>5</sup> az általános kijelentés bizonyosságát („bármilyen, ami gondolkodik, létezik”) éppen saját esetünkön keresztül ismerjük fel.<sup>6</sup>

Ezek az ellenvetések is megfontolásra érdemesek, de mégis úgy vélem, a két legerősebb ellenérv a „következtetés-értelmezéssel” szemben az ún. egzisztenciális preszuppozíció elvével kapcsolatos. Még mielőtt szemügyre vennénk ezeket, tisztáznunk kell, hogy mit is mond ki a modern logikában egzisztenciális preszuppozíciónak nevezett elv. Nézzük a következő kijelentést: „Homérosz görög volt, de Homérosz nem létezett.” Nyilvánvaló, hogy van valami abszurd ebben a mondatban. Kézenfekvő, hogy ha Homérosz nem létezett, akkor nehezen tudjuk elképzelni, hogy görög lett volna. Ha viszont valóban görög volt, akkor pedig egészen biztos, hogy léteznie kellett.

Ezt az egyszerű intuíciót precízebben a következőképpen is ki lehet fejezni, és éppen ez az, amit egzisztenciális preszuppozíciónak neveznek a modern logikában:

(EP) Ha egy szubjektum–predikátum típusú kijelentés igaz, akkor az, amiről a kijelentés szól, létezik.

Ennek a logikai elvnek van egy ontológiai megfelelője is; ezt körülbelül úgy lehetne kifejezni, hogy ha valaminek van tulajdonsága, vagy valamilyen állapotban van, vagy valamilyen hatása van stb., akkor az a valami létezik.

A skolasztikus és kora-újkori filozófiában-logikában az eddigieket a *non entis nulla sunt predicata (a nemlétezőről semmit sem állíthatunk)* elvben foglalták össze.

Számos szöveghely tanúskodik arról, hogy maga Descartes elfogadta ezt a nagyon plauzibilis elvet, sőt – ami még ennél is fontosabb –, relevánsnak tartotta a „sum” (*cogito, ergo sum*) kétségbevonhatatlanságára vonatkozóan. Az *Értekezésben* a következőt olvassuk:

Észrevettem, hogy ebben a tételben: gondolkodom, tehát vagyok, csak egy dolog az, ami meggyőz e tétel igazságáról, ti. az, hogy nagyon világosan belátom: ahhoz, hogy gondolkodjunk, léteznünk kell.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Például Burman-nal folytatott beszélgetéseiben: „S így a szerző az *Alapelvekben* azt állítja, hogy ama főtétele megelőzi a következtetést, mivel implicit módon mindig előfeltételezzük a főtételeket, ami a következtetést mindig megelőzi. Ám ebből nem következik az, hogy mindig kifejezetten és explicit módon fölismerem, hogy a főtétel előbbi, s hogy ezt következtetésem előtt is tudom [...]. Mert, amiként korábban már említést tettem erről, ezeket az általános tételeket nem különítjük el az egyediaktól, hanem éppenséggel ezekben szemléljük őket.” Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 119; AT V, 147.

<sup>6</sup> A descartes-i tétel következtetésként történő értelmezéseinek bírálatához lásd Altrichter Ferenc: *Cogito ergo sum*. In uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Atlantisz, Budapest, 1993, 128–142 (a továbbiakban: *Észérvek*).

<sup>7</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 43; AT VI, 33.

Descartes szerint azért kétségbevonhatatlan a „gondolkodom, tehát vagyok”, mert ahhoz, hogy gondolkodjak, létezniem kell: ha nem léteznék, nem tudnék gondolkodni.

A *filozófia alapelveiben* szinte az eredeti, skolasztikus megfogalmazással találkozunk: „a semminek nincsenek attribútumai, sem pedig tulajdonságai vagy minőségei”.<sup>8</sup> Tehát úgy fest, a *cogito, ergo sum* egy következtetés, mégpedig az (EP) elvén alapuló következtetés.

Mint már említettem, két érvet szokás felhozni az egzisztenciális preszuppozíció elvén alapuló értelmezéssel szemben. Hintikka volt az, aki azóta klasszikussá vált cikkében ezeket használta a következtetés-értelmezés lerombolására.<sup>9</sup> Szerinte az alábbi ellenvetések indirekt módon jó indokokat adnak arra, hogy egy olyan interpretációs megközelítés mellett kötelezzük el magunkat, amely a *cogito, ergo sum*-mal kifejezhető filozófiai fölismerést *egyetlen* szükségszerűen igaz állítás fölmutatásában próbálja megvilágítani.

Az egyik érv úgy szól, hogy az ilyen módon rekonstruált, az egzisztenciális preszuppozíció elvére alapozott következtetés körbenforgó (*petitio principii*). Csak akkor következtethetünk arra, hogy „létezem”, ha implicite már eleve azt feltételeztük, hogy létezem.

A másik érv szerint az egzisztenciális preszuppozíció elvének felhasználásával Descartes *bármely más predikátum* alkalmazásával is levonhatta volna a saját létezését állító következtetést. A „szeretem a virágokat”, „katona vagyok” stb. predikátumok alkalmazásával az egzisztenciális preszuppozíció elvének értelmében ugyanúgy érvényesen következtethetünk arra, hogy „vagyok”, mint a „gondolkodom” predikátum esetében.

Így a „sétálok”-ból mint premisszából ugyanúgy következne a „vagyok”, mint a „gondolkodom” esetében. Ha ez így lenne, akkor nem világos, hogy mi teszi kiténtetetté, különlegessé a „gondolkodom” predikátumot, mi az, ami megkülönbözteti bármely más predikátumtól.

Ha Descartes szerint a *cogito, ergo sum* (EP)-n alapuló következtetés lenne, akkor ez csak annyit jelentene, hogy a „vagyok” konklúzió bármely tulajdonságomból vagy aktusomból levonható. Ez azonban összeegyeztethetetlen például azzal, amit Descartes Gassendi efféle felvetésére válaszolt:<sup>10</sup>

Amikor ugyanis azt monddod, hogy ugyanezt a következtetést bármely más cselekedetemből is levonhattad volna, igen messze jársz az igazságtól, mivel

<sup>8</sup> AT VIII-1, 25. Ez a „ha valaminek van tulajdonsága, akkor az létezik” kijelentés kontrapozáltja.

<sup>9</sup> Hintikka, Jaakko: *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?* In Moyal, Georges J. D. (ed.): *René Descartes - Critical Assessments*. Volume II. (The Meditations and metaphysics) Routledge, London and New York, 1991, 162–184.

<sup>10</sup> Gassendi ellenvetése: „De hát nem látom, hogy ilyen nagy lett volna szükséged ehhez, amikor másfelől bizonyos voltál benne – mint ahogy igaz is volt –, hogy te vagy. S ugyanezt a következtetést bármely más cselekedetemből levonhattad volna, mivel a természetes világosság által nyilvánvaló, hogy mindaz, ami cselekszik létezik.” Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 171; AT VII, 259.

egyáltalán nem vagyok bizonyos egyetlen más tevékenységemben sem [...], kivéve a gondolkodást. Nem lehet ugyanis például ezt a következtetést levonni (*inferre*): sétálok, tehát vagyok – hacsak nem annyiban, amennyiben a sétálás tudata gondolat; ez a következtetés ugyanis csak ez utóbbi vonatkozásában bizonyos [...].<sup>11</sup>

Akik nem fogadják el a descartes-i alaptétel következtetésként történő értelmezését, indirekt módon érvelnek: ha Descartes következtetésnek (mégpedig ún. egzisztenciális preszuppozíció alapuló következtetésnek) tartaná a *cogito, ergo sum*-ot, akkor a „sétálok, tehát vagyok” következtetést helyesnek kellett volna gondolnia (de nem így vélekedett), és nem válaszolhatta volna azt Gassendinek (és Hobbes-nak), amit válaszolt.

Nem kapunk választ arra, miért gondolta úgy Descartes, hogy az *ambulo, ergo sum* helytelen következtetés (feltéve, ha következtetésnek tekintjük), ellenben miért tekintette az első látásra ugyanolyan logikai formájú *cogito, ergo sum*-ot érvényesnek.<sup>12</sup>

Hintikka szerint a fentiekből az következik, hogy a *cogito* következtésre épülő interpretáció alapján még azt sem érthetjük meg, mi a *cogito, ergo sum* szerepe a descartes-i filozófiában, nem tudjuk összekapcsolni azokkal az állításokkal (elsősorban a *sum res cogitans*-al), amelyeket Descartes le akart vezetni belőle.<sup>13</sup> Márpedig éppen ez az, amit egy rekonstrukciótól elvárnánk.

Erre az értelmezési problémára még visszatérünk, most viszont lássuk azokat a descartes-i megfogalmazásokat, amelyek, úgy tűnik, direkt módon összeegyeztethetetlenek a *cogito*-tételt következtetés vagy érv formájában rekonstruáló értelmezésekkel.

Ha valaki ragaszkodik a descartes-i megállapítás „következtetéses” interpretációjához, szembe kell néznie azzal a ténnyel, hogy szép számmal találhatók szöveghelyek, ahol Descartes, úgy tűnik, elég világosan leszögezi: a *cogito, ergo sum* nem következtetés. Az ellenvetések második sorozatára adott válaszában Descartes többek között a következőket mondja:

S amikor valaki azt mondja: „én gondolkodom, tehát vagyok, vagyis létezem”, a létezés akkor sem szillogizmus útján vezet le a gondolkodásból, hanem úgyszólván az önmaga által ismeretes dolgot az elme egyszerű intuíciója révén fölismeri, amiként ez nyilvánvaló abból is, hogy ha a létezés szillogizmus által vezetné le, akkor előzőleg ismernie kellene ama főtétele: „mindaz, ami gondolkodik, van, vagyis létezik”.<sup>14</sup>

*A filozófia alapelveiben* azt állítja, hogy a „gondolkodom, tehát vagyok” önmagában véve evidens, ugyanakkor vannak bizonyos ismeretek, amelyekkel

<sup>11</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 192; AT VII, 352.

<sup>12</sup> Pontosan így érvel Altrichter is: lásd *Észérvek*, 128–143.

<sup>13</sup> Azt is érdemes megjegyezni azonban, hogy maga Hintikka is csak azon az áron tudja elfogadhatóan megindokolni, hogy Descartes hogyan akart átlépni a *cogito, ergo sum*-ból a *sum res cogitans* tételre, hogy inkohereenciát feltételez a *cogito, cogitatio* descartes-i fogalmában. Vö. Hintikka, Jaakko: i. m. 176–181.

<sup>14</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 119; AT VII, 140.

előzetesen rendelkezünk kell ahhoz, hogy az alapelvet (és nem egy alapelvből levezetett konklúziót) teljes bizonyossággal fölfogjuk:

[...] amikor azt mondtam, hogy e tétel – én gondolkodom, tehát vagyok – valamennyi ismeret közül az első és legbizonyosabb, amely bárki számára, aki a rendnek megfelelően filozofál, 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.<sup>15</sup>

Ezek a nehézségek azonban némi értelmezői leleménnyel talán leküzdhetők. Például föl lehet vetni: Descartes itt ugyan tagadja, hogy a *cogito* a skolasztikus filozófiában használatos, arisztotelianus típusú szillogizmus lenne, de ez még nem zárja ki egyértelműen azt a lehetőséget, hogy más típusú következtetésként értelmezzük.

Továbbá: például a Gassendi ellenvetésére adott válaszában Descartes nem utasítja vissza azt, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés, hanem azt írja, hogy az *ambulo, ergo sum* (ellentétben a *cogito, ergo sum*-mal) nem helyes, illetve nem abszolút bizonyos következtetés.<sup>16</sup>

Továbbá: azokról a szöveghelyekről sem szabad megfeledkeznünk, ahol Descartes elég világosan kijelenti, hogy a *cogito, ergo sum* igazságát, bizonyosságát nem következtetés útján, hanem közvetlen intuíció, „elmebeli megragadás” révén fedezzük föl.<sup>17</sup> Tehát annak is vannak még további érvek, mégpedig textuális érvek a tarsolyában, aki tagadja, hogy a *cogito* következtetés lenne.<sup>18</sup>

Világos, hogy mindenkinek, aki következtetésként értelmezi a *cogito, ergo sum*-ot, feltéve, ha koherens interpretációt akar nyújtani, nemcsak olyan rekonstrukciót kell választania, amely védett az egzisztenciális preszuppozícióval kapcsolatos ellenvetésekkel szemben, hanem egy másik elvárásnak is meg kell felelnie, nevezetesen valahogyan számot kell tudni adnia ezekről a descartes-i kijelentésekről.

<sup>15</sup> Boros Gábor fordítása. In uő: *Descartes*. Áron kiadó, Budapest, 1998, 276 [kiemelés az eredetiben]; AT VIII-1, 8.

<sup>16</sup> AT VII, 352.

<sup>17</sup> Például: AT VII, 140. De egyértelmű megfogalmazással találkozhatunk a Newcastle márkihoz címzett levélben is. AT V, 138.

<sup>18</sup> Érdeemes meggondolnunk a következő érvet is. Ha Descartes a *cogito, ergo sum*-ot egzisztenciális preszuppozíció alapuló következtetésként értené, akkor ezzel ellentmondana az általa megfogalmazott ontológiai istenérv előfeltevésének, tudniillik annak, hogy a létezés nem preszuppozíció, hanem predikátum. Azonban ez az érvelés feltételezi, hogy Descartes tudatában volt annak, hogy az ontológiai istenérvben a létezés predikátumként szerepel, és minden körülmények között koherenciára törekvő gondolkodó volt.

### 3. Hintikka performatív értelmezése

Hintikka abból indul ki, hogy a *cogito, ergo sum* nem következtetés, hanem állítás, mégpedig speciális típusú állítás.<sup>19</sup> Értelmezése szerint a „gondolodom, tehát vagyok” tétel tulajdonképpen azt a helytálló felismerést fejezi ki, hogy egy jól meghatározható értelemben abszurd, ellentmondásos azt mondani vagy gondolni, hogy „én nem létezem”. Hintikka az egzisztenciális inkonzisztencia fogalmával jellemzi ezt az ellentmondást.

Nézzük a következő mondatot: „Descartes nem létezik.” Ez a mondat teljesen értelmesnek, ellentmondásmentesnek hangzik. Ha nem tudjuk, ki az, aki kimondta ezt a mondatot, önmagában véve semmiféle problémát, értelmetlenséget, paradoxont nem találunk benne. Aki kimondja ezt a mondatot, ezzel legfeljebb hamis állítást tehet, de nem követ el semmiféle logikai hibát.

Azaz mégis. Egyetlen kivétel van, egyetlen ember nem mondhatja ki a „Descartes nem létezik” mondatot anélkül, hogy abszurd, ellentmondásos állítást tenne. Ez az egyetlen személy éppen az, akiről a mondat szól, vagyis maga René Descartes. Ha maga Descartes mondja ki a „Descartes nem létezik” kijelentést, akkor kísérlete kudarcba fullad, ugyanis ellentmondást, mégpedig egy sajátos ellentmondást (inkonzisztenciát) foglal magában. Olyan mondat ez, amely ha igaz, akkor az, aki kimondja ezt a mondatot, nem létezik, ez pedig nyilván abszurd.<sup>20</sup>

Eljött az ideje, hogy a Hintikka által bevezetett három terminust („egzisztenciálisan inkonzisztens”, „önfelszámoló”, „önigazoló”) közelebről is megvizsgáljuk. Hintikka a következőképpen definiálja a performatív értelmezés kulcsfontosságú terminusát:

(D1) Legyen  $p$  egy mondat,  $a$  egy individuumra utaló terminus (azaz egy név, tulajdonnév vagy határozott leírás).  $p$  megtétele egzisztenciálisan inkonzisztens  $a$  számára akkor és csak akkor, ha a következő kijelentés: „ $p$ ; és  $a$  létezik” ellentmondásos (logikailag szükségképpen hamis).<sup>21</sup>

Még egy pontosítást kell tennünk. Explicit feltételként rögzítenünk kell, hogy egy egzisztenciálisan inkonzisztens mondat „önmagában véve” (tehát anélkül, hogy valaki kimondaná, leírná stb.) nem szabad, hogy inkonzisztens legyen. Ez összhangban áll azzal a fejtegetéssel, amelyről korábban szóltunk. A „Descartes nem létezik” nem ellentmondásos, ha azt nem mondja ki senki, vagy

<sup>19</sup> Most következő Hintikka-bírálatomban nagyban támaszkodtam elsősorban Fred Feldman elemzésére, valamint Margaret Wilson egyes, a performatív értelmezéssel kapcsolatos megfontolásaira. Az elemzés egyes lépesei során külön nem jelzem, hogy pontosan mit és honnan vettem át ettől a két szerzőtől. Feldman, Fred: On the Performatory Interpretation of the Cogito. *The Philosophical Review*, Vol. LXXXII (1973), 345–363; Wilson, Margaret D.: *Descartes*. Routledge, London and New York, 1996, 68. sk.

<sup>20</sup> Hintikka, Jaakko: i. m. 166–169.

<sup>21</sup> I. m. 167.



nem Descartes mondja ki. Vagyis az egzisztenciális inkonzisztencia tulajdonságot eleve csakis ellentmondásmentes mondatokra értelmezzük.

(D1')  $p$  egzisztenciálisan inkonzisztens a számára (ahol a *arra* referál, aki megteszi  $p$ -t) akkor és csak akkor, ha (1)  $p$  konzisztens (2) „ $p$  és a létezik” inkonzisztens.

Hintikka magyarázata szerint:

Úgy tűnik nekem, hogy a a *cogitóról* adható legizgalmasabb értelmezés azt mondja, hogy Descartes – bármennyire is homályosan – felismerte a „nem létezem” mondat egzisztenciális inkonzisztenciáját, és ebből adódóan a „létezem” egzisztenciális öngigazoló voltát. *Cogito, ergo sum* csak az egyik lehetséges mód ennek a fölismerésnek a kifejezésére.<sup>22</sup>

Vagyis: a „Descartes nem létezik” (amennyiben maga Descartes mondja ki), illetve a „nem létezem” (bárki legyen is, aki megfogalmazza) mondatok kimondása vagy elgondolása önmagát felszámoló (*self-defeating*) aktus. Ezek az állítások nem abban az értelemben önfelszámolóak vagy abszurdak, mint az „egyszerű” inkonzisztens kijelentések (például „Süt a nap, és nem süt a nap”). Az ilyen típusú kijelentések esetében az eredményez inkonzisztenciát (mégpedig ún. egzisztenciális inkonzisztenciát), ha egy bizonyos személy teljesen komolyan állítja (vagy legalábbis megpróbálja állítani) azt, hogy ő nem létezik. Az állítás *megtétele* az, amin keresztül a kijelentés (amely az állítás kontextusától függetlenül tekintve ellentmondásmentes) önfelszámolóvá válik. Ez az ún. egzisztenciális inkonzisztencia azért lép föl, mert a mondatban szereplő individuumnév magára az állítás megtevőjére utal.

Ha valaki egy állítással éppen arra utal, aki az állítást megteszi (vagyis önmagára), és azt állítja, hogy ez a valaki „nem létezik”, akkor ellentmondásos állítást tesz, ha pedig azt mondja, hogy az a személy létezik, aki most éppen ezt az állítást teszi, akkor triviális igaz (ön-gigazoló) állítást tesz.

Ahelyett, hogy azt mondanánk: (2) inkonzisztens [itt a (2) a „ $p$ ; és  $a$  létezik” kijelentésre utal – H. P.], azt is mondhattuk volna, hogy  $p$ -ből következik az „ $a$  nem létezik” (anélkül, hogy az egzisztenciális preszuppozíciót használnánk, a következtetés hagyományos értelmében). Egy ilyen  $p$  mondatnak a kimondása nagyon félresikerült lenne az azt kimondó  $a$  számára, hisz azt jelentené, hogy olyan állítást tett, amely ha igaz, akkor az állítás megtevője nem létezik.<sup>23</sup>

Minden értelmezésnek arra a legfontosabb kérdésre kell koherens és a szövegekkel összhangban lévő választ adnia, hogy miért ítélte úgy Descartes, hogy a „létezem” (*sum*) bizonyos feltételek mellett kétségbevonhatatlan. Descartes szerint honnan tudom megkérdőjelezhetetlen bizonyossággal, hogy létezem, amikor ezt gondolom, és mi a garancia arra, hogy ez esetben nem tévedhetek?

Hintikka ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására két újabb terminust vezet be: az „önfelszámolás” és az „öngigazolás” fogalmát.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> I. m. 170.

<sup>23</sup> I. m. 167.

<sup>24</sup> Lásd i. m. 168–171.

Az „önfelszámolás”-t ekvivalensnek tekinti az „egzisztenciális inkonzisztencia” nem könnyen meghatározható fogalmával. Öngazoló pedig akkor lehet egy mondat (vagy állítás), ha tagadása önfelszámoló. Ezek szerint azért kétségbevonhatatlan a „vagyok”, mert öngazoló, azaz negációja („nem vagyok”) egzisztenciálisan inkonzisztens.<sup>25</sup> Az „egzisztenciális inkonzisztencia” fogalomnak tehát az a szerepe, hogy segítségével kifejezhessük, miért kétségbevonhatatlan azt gondolni, hogy „létezem”.

Úgy tűnik, mintha magyarázatot kapnánk arra, hogy mitől ellentmondásos azt gondolni, hogy „nem létezem”, és hogy ebből adódóan miért mondhatjuk szükségszerűnek a „létezem” kijelentést (valahányszor csak elgondoljuk vagy kimondjuk).

Valójában azonban Hintikka teljesen tartalmatlan és használhatatlan választ ad arra a kérdésre, hogyan ismerjük fel a „nem létezem” önfelszámoló, illetve a „létezem” öngazoló voltát.

A (D1) definíció értelmében az önfelszámoló, illetve öngazoló állítások megértése azon múlik, hogy helyesen használjuk-e az „én” névmást, illetve tisztában vagyunk-e azzal, melyik az a tulajdonnév, amellyel önmagunkra utalhatunk.

Ha tudom, hogy az „én” szócska mindig arra utal, aki kimondja (illetve valamilyen módon elgondolja) azt, akkor tudom azt is, kiről állít valamit az a mondat, amelyben „én” szerepel – nevezetesen saját magamról –, akkor tehát már azt is fölismertem, hogy ellentmondásos, abszurd lenne azt állítanom: „(én) nem létezem”. A „nem létezem” önfelszámoló mindenki számára, mert az „én” névmás elkerülhetetlenül a beszélőre utal.

Nem nehéz belátni, hogy ez a válasz meglehetősen szegényes és mesterkélts. Arra a kérdésre, hogy Descartes miért nem kételkedhet saját létezésében, az egzisztenciális inkonzisztencia fogalma által definiált „önfelszámolás”-, illetve „öngazolás”-konceptió szerint a következő, meglehetősen komikus választ kellene adnunk: „Azért kétségbevonhatatlan Descartes számára saját létezése, mert tudja, hogy egy olyan mondatot mond ki, amelyben egy olyan név szerepel, amely elkerülhetetlenül a beszélőre (elgondolóra) utal, és ez a mondat, valamint az a mondat, hogy »Descartes (vagyis a beszélő) létezik«, ellentmondásban áll egymással.”

Nyilvánvaló, hogy ez semmivel sem visz közelebb a descartes-i gondolatmenet filozófiai jelentőségének megértéséhez.

A definícióban valójában szó sem esik arról a személyről, aki megteszi az adott állítást. Ahhoz, hogy a (D1) valóban számot adjon például arról, hogy miért ellentmondásos kimondani (vagy bármely más módon állítani) Descartes számára azt, hogy „Descartes nem létezik”, szükséges volna, hogy az egzisten-

<sup>25</sup> „Az, amiről a descartes-i kijelentés szól, nem más, mint a »vagyok« mondat kétségbevonhatatlansága. [...] Descartes tisztában van azzal, hogy a kétségbevonhatatlanság abból ered, hogy megpróbáljuk elgondolni az ellenkezőjét. A *cogito* szó funkciója a descartes-i mondatban az, hogy arra a gondolat-aktusra utaljon, amelyen keresztül a »vagyok« egzisztenciálisan öngazoló volta megmutatkozik.” I. m. 170.

ciális inkonzisztencia (bármit is akarjon ez jelenteni) olyan reláció legyen, amely egy *személy* (és nem egy név) és egy adott *mondat*, illetve *állítás* között áll fenn.

Nem világos tehát, miről ad számot ez a definíció, és mitől olyan érdekes az, hogy bizonyos kijelentések és az „*a* létezik” konjunkciója inkonzisztens. Úgy vélem, a fenti definíció azért használhatatlan (a technikai problémákon túl), mert a definíció kijelentésekről, pontosabban szólva két kijelentés („*p* & *a* létezik») közötti viszonyról ad számot, anélkül, hogy megemlítené, hogy itt olyan ellentmondásról van szó, amely azáltal, annak következtében áll elő, hogy valaki megtesz egy állítást.

Hintikka rámutat arra, hogy (normális esetben) amikor állítok valamit, egyúttal azt is akarom, hogy az, akihez beszélek, elhiggye azt, amit mondok. Ha állítok valamit, azzal a szándékkal teszem ezt, hogy állításom igazságáról vagy másokat győzzek meg (ez a helyzet akkor, amikor kimondom az „állítás”-t), vagy magamat próbálom meggyőzni arról, hogy amit állítok, az igaz (ebben az esetben csendben, magamban „beszélek”, vagyis gondolkodom).<sup>26</sup>

Az önfelszámoló mondatoknak az a tulajdonságuk, hogy ha valaki állítani akarja őket (meg akar győzni valakit arról, hogy igazak), akkor ez az „aktus” a kimondója szándékát semmisíti meg, s ezáltal maga az állítás válik (sajátos értelemben) ellentmondásossá. Hintikka szerint az állítások „nyelvjátéka” azon a feltevésen, hallgatólagos megállapodáson alapszik, hogy az esetek többségében, normális esetben így használjuk a mindennapi nyelvet, mármint akkor, ha komolyan állítunk egy mondatot.<sup>27</sup>

Értelmetlenséghez vezetne és abszurd lenne azzal *próbálkozni*, hogy meggyőzzem a másikat arról, hogy az, aki éppen beszél hozzám (vagyis én magam) nem létezem, miközben jól hallhatóan és érthetően beszélek hozzám.

Amikor nem egy másik embert, hanem *önmagamat* akarom meggyőzni egy kijelentés igazságáról, vagyis amikor (a Hintikka-féle értelemben) „gondolkodom”, ez a „meggyőzési aktus” csak annyiban különbözik az előbbbitől, hogy nincs szükségem arra, hogy kimondjam az adott kijelentést, azaz hogy bármiféle, mások számára megfigyelhető dolgot tegyek. De ez a különbség Hintikka szerint nem érinti a lényegét.

Hintikka továbbá kitágítja az önfelszámoló kijelentések eddig vizsgált körét. Úgy véli, hogy nemcsak az „én nem létezem”, hanem az egyes szám *második* személyű „te nem létezel” is önfelszámoló, méghozzá pontosan ugyanazért, amiért az egyes szám első (vagy az egyes szám harmadik) személyű mondatok önfelszámolóak. Ugyanúgy abszurd lenne azt mondani *valakinek*, hogy „te nem létezel”, hiszen ha ez az állítás igaz lenne, akkor nem létezne senki, *akibez címezzük* a mondatot.

<sup>26</sup> Ez az, amire a *thought-act* (gondolat-aktus) kifejezést használja.

<sup>27</sup> „Az állítások egész nyelvjátéka azon a feltevésen alapszik, hogy normális esetben ez a helyzet. De senki sem győzheti meg beszélgetőpartnerét arról, hogy nem létezik, amikor épp ezt mondja neki; az ilyen próbálkozás valószínűleg ellentétes következménnyel járna. Az egzisztenciálisan inkonzisztens mondatok értelmetlensége abból ered, hogy automatikusan megsemmisítik az egyik legfőbb célt, amit az állító mondatok kimondásával normális esetben el akarunk érni.” I. m. 168.

Az eddigiek fényében a következőképpen lehet definiálni az „önfelszámolás” és az „önigazolás” terminusokat:

(D2)  $p$  önfelszámoló=df. Bárki  $S$  kimondó és  $R$  hallgató számára, ha  $S$   $p$  kimondásával azt akarja elérni, hogy  $R$  elhiggye  $p$ -t, akkor az a tény, hogy  $S$  kimondta  $p$ -t, automatikusan azt eredményezi, hogy  $R$  nem hiszi  $p$ -t (hamisnak hiszi  $p$ -t).

(D2')  $p$  öngigazoló=df. Bárki  $S$  kimondó és  $R$  hallgató számára, ha  $S$   $p$  kimondásával azt akarja elérni, hogy  $R$  elhiggye  $p$ -t, akkor az a tény, hogy  $S$  kimondta  $p$ -t, automatikusan azt eredményezi, hogy  $R$  elhiszi  $p$ -t (igaznak hiszi  $p$ -t).

Véleményem szerint ez a performatív értelmezés legfontosabb tézise. De vajon mire használható ez a koncepció?

Először is fel lehet vetni, hogy Descartes, amikor a *Második elmékedés*ben eljutott az „ego sum” bizonyosságának fölismeréséhez, már kétségbe vonta a külvilág és ezzel együtt a többi ember létezését. Nem csak arról van szó, hogy nincs szükség a „sum” jól hallható kimondására, és nincs szükség egy hallgatóra azért, hogy a „sum” a fenti értelemben öngigazolóvá váljon, hanem arról, hogy Descartes a „sum” bizonyosságát azon keresztül ismeri fel, hogy kétségbe vonta a külvilág létezését, és ezek után megvizsgálta, vajon maradt-e olyan nézet, amelyet nem lehet kétségbe vonni.<sup>28</sup>

De nem ez az egyetlen probléma, ami azáltal vetődik fel, hogy a „hallgatóságot” bevonjuk az elemzésbe. Képzeljük el azt az esetet, amikor valaki egy magnó- vagy videoszalagra mondja fel a végrendeletét! Ennek az embernek a „megszólalása” nem fogja meggyőzni a hallgatóságot arról, hogy az illető létezik, ha ezt a szalagot a hagyatéki tárgyaláson hallgatják meg.<sup>29</sup>

Sőt, ebben az esetben teljesen értelmesnek gondoljuk a „nem létezem”, illetve a „már nem létezem” megszólalásokat. Semmiféle abszurd vagy ellentmondásos nincs abban, ha egy hagyatéki tárgyaláson azt az állítást halljuk: „Én már nem vagyok az élők sorában.”

Persze erre azt lehet mondani, hogy itt valójában nem egy személy beszél, hanem egy magnószalagról hallunk hangokat, vagy a felolvasás esetében idézetről van szó. Ezért ezt az esetet nem tekinthetjük „normális” beszédhelyzetnek, normális „állításnak”, így ez semmiképpen sem jó ellenérv a Hintikka-féle értelmezéssel szemben.

Érdeemes meggondolni a következőt is: Hintikka a „gondolkodást” a „csendben, magamban mondani” szinonimájaként fogja föl. Ha azt *mondom* valakinek, hogy „létezem”, ezzel őt győzöm meg arról, hogy létezem. Ha egyedül vagyok a szobában, és magamban *gondolom*, hogy „létezem”, akkor ezzel magamat győztem meg arról, hogy létezem.

Hintikka gondolatmenetéből az következik, hogy számomra azáltal válik nyilvánvalóvá az, hogy létezem, hogy próbálom magamat meggyőzni arról,

<sup>28</sup> Wilson, Margaret D.: *Descartes*. Id. kiad. 68. sk.

<sup>29</sup> I. m. 69.

hogyan nem létezem, de ez sehogyan sem akar sikerülni. Ebben az értelemben mondhatjuk Hintikka szerint: kétségbevonhatatlan az, hogy „létezem”.<sup>30</sup>

Ezzel a megközelítéssel az a fő probléma, hogy nem világos, milyen alapon mondhatjuk azt, hogy a „nem létezem” ebben a meghatározott értelemben önfelszámoló, tudniillik, hogy állítása megghiúsítja a beszélő/gondoló szándékát, hogy igaz állítást tegyen.

Véleményem szerint egyetlen lehetséges válasz adható erre a kérdésre. A „nem létezem” állításából következik, hogy az, aki ezt az állítást teszi vagy tette, nem létezik. De ez csakis akkor jelent ellentmondást, abszurditást, ha feltételezzük: ahhoz, hogy meggyőzzek (vagy megpróbáljak meggyőzni valakit) a „nem létezem” mondat igazságáról, nekem, aki ezt teszem, mégiscsak létezniem kell.

Hintikkának nincs más lehetősége, mint az egzisztenciális preszuppozíció elvére (annak valamelyik változatára) hivatkozni, ha meg akarja magyarázni, mitől abszurd, ha valaki, miközben állít valamit, nem létezik. Vagyis Hintikka interpretációja jöveteletlenül inkonzisztens. Ő is kénytelen egy olyan logikai elvre hivatkozni, amelyet korábban elvetett. A performatív értelmezés sem tudja másképpen megindokolni a „nem létezem” elgondolásában rejlő inkonzisztenciát, mint úgy, hogy végső soron az egzisztenciális preszuppozíció elvére támaszkodik.

#### 4. Cogitatio, conscientia

Itt az ideje, hogy újra megvizsgáljuk Descartes Gassendinek adott, sokszor citált válaszát, amelyet az egzisztenciális preszuppozíción alapuló következtetés-értelmezéssel szemben szoktak felhozni:

Nem lehet ugyanis például ezt a következtetést levonni: sétálok, tehát vagyok – hacsak nem annyiban, amennyiben a sétálás tudata gondolat: ez a következtetés ugyanis csak az utóbbi vonatkozásában bizonyos, nem pedig a test mozgására nézvést, ami gyakran teljesen hiányzik, amikor álmodom, miközben mégis úgy tűnik nekem, mintha sétálnék. Olyannyira, hogy abból a tényből, hogy *úgy vélem, sétálok*, teljes joggal *következtetetek az elme léte, ami ezt véli*, de nem a testére, ami sétál. És ez a helyzet a többivel kapcsolatban is.<sup>31</sup>

Eltékintünk most attól, hogy ez a szövegrész már csak azért sem lehet evidencia a következtetés-értelmezés ellen, mert itt Descartes nem azt tagadja, hogy a *cogito, ergo sum* következtetés lenne. Sőt ebben a szövegrészben ő maga használja a „következtetés”-ként fordítható „inferam”, „inferre” kifejezéseket.

Itt Descartes leszögezi, hogy „a sétálás tudatából”, illetve abból, hogy „úgy vélem, sétálok”, ugyanolyan helyesen „következtethetek” a létezemre. Tehát

<sup>30</sup> Vö. Hintikka: i. m. 170. sk.

<sup>31</sup> Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 192. sk. [kiemelés tőlem]; AT VII, 352.

azt látjuk, hogy az „úgy tűnik nekem/úgy vélem, hogy sétálok” kijelentéstől is eljuthatok a „vagyok” (*sum*) bizonyosságának, szükségszerű igazságának a fölismeréséhez.

Az ok, amiért a „sétálok, tehát vagyok” nem bizonyos, míg a „gondolko-dom, tehát vagyok” abszolút bizonyos, a *cogitatio* (gondolkodás, gondolat) bizonyosságban keresendő.

Külvilágra vonatkozó hiteim (beleértve saját testem mozgására vonatkozó hiteimet) a szkeptikus érvek fényében kétségesek, hiszen mindent, amit tudok, vagy jobban mondva tudni vélek az elmétől függetlenül létező fizikai, anyagi világról, érzékszerveim közvetítésével kapok. Mivel Descartes szerint érzékszerveink megbízhatatlanok, attól, hogy úgy tűnik számomra, hogy sétálok, még lehetséges, hogy valójában nem sétálok.

Minden hitem kétséges (metafizikai értelemben), amit „a test mozgására nézvést” alakítok ki, hiszen a test mozgása „gyakran teljesen hiányzik, amikor álmodom, miközben mégis úgy tűnik nekem, mintha sétálnék” – írja Descartes.<sup>32</sup>

A külvilággal ellentétben „belső világom” történései tökéletesen bizonyosak, jól ismertek és kétségbevonhatatlanok számomra. Ha azt hiszem, hogy van testem, attól még lehetséges, hogy a valóságban nincs testem, de az nem fordulhat elő, hogy ne legyen legalább annyi biztos, hogy azt hiszem, van testem (ha egyszer tényleg ezt hiszem).

Descartes szerint mindannak, ami az elmében történik, tudatában vagyok; mindaz, amit hiszek, gondolok, érzek, akarok, nem következhet be úgy elmében, hogy ne legyen róla közvetlen, világos tudomásom:

[...] ez a következtetés ugyanis csak ez utóbbi vonatkozásában bizonyos, nem pedig a test mozgására nézvést, ami gyakran teljesen hiányzik, amikor álmodom, miközben mégis úgy tűnik nekem, mintha sétálnék.<sup>33</sup>

Az eddigiekben bemutatott performatív értelmezés nem elemezte mélyebben a tudatosságról, szubjektivitásról szóló descartes-i koncepciót. Ennek egyik legfőbb oka az volt, hogy az ilyen típusú interpretációknak van egy közös hibájuk: nem veszik kellőképpen figyelembe azt, hogy Descartes „gondolkodás”-fogalma mindazt felöleli, aminek valamilyen módon a tudatában vagyunk, nem pedig csak a „kijelentés-szerű” gondolkodást.

Az előbbiekben már felhívtam a figyelmet arra, hogy Descartes a *cogito*, *cogitatio* kifejezéseket sokkal tágabb értelemben használta. Descartes-nál a *cogitatio* nem csak annyit (és nem elsősorban annyit) jelent, hogy „meggyőzőm magamat arról, hogy *p* igaz”. Descartes számos helyen nyilvánvalóvá teszi, hogy a *cogitatio* fogalma jóval többet foglal magába, mint Hintikka „gondolat-aktus” koncepciója.

Descartes-i értelemben „gondolkodni” nem annyi, mint magamban, csendben állítani valamit, önmagamat győzködni egy kijelentés igazságáról,

<sup>32</sup> I. m. 192; AT VII, 352.

<sup>33</sup> Uo.

hanem ez a széles jelentésű kifejezés mindazt felöleli, aminek közvetlenül a tudatában vagyunk.<sup>34</sup>

Csak akkor kerülhetünk közelebb a descartes-i metafizika és ismeretelmélet teljesebb, pontosabb megértéséhez, ha választ keresünk arra a kérdésre, hogy Descartes az egymástól első látásra nagyon különböző tudati jelenségeket miért nevezte mégis ugyanannak (*cogito, cogitatio*).

Ha gondolkodáson mondatok csendes megfogalmazását értjük, akkor valószínűleg meggyőzőnek találhatjuk Gassendi egyik ellenvetését: vajon miféle gondolatokat gondolunk akkor, amikor mélyen alszunk?<sup>35</sup> Hogy jobban megértsük a karteziánus és az antikarteziánus tábor vitáját, nem lesz haszontalan, ha bizonyos pontosításokat teszünk.<sup>36</sup>

Descartes ugyanis nem azt állította, hogy amikor gondolkodunk, akkor szüntelenül kijelentéseket mormolnánk magunkban. Persze a gondolkodásnak vannak olyan „módozatai” (például az állítás vagy tagadás), amelyek nyelvi természetűek. De a mentális jelenségeket kísérő tudatosság, önmagunk észlelése nem mondatok vagy állítások elgondolásán keresztül valósul meg. Descartes az (igazi) gondolkodást alapvetően nem a nyelvhasználattal kapcsolta össze. A *Második elmélkedés*hez csatolt „geometriai” részben a *cogitatio* (gondolat) fogalmának az alábbi meghatározását olvashatjuk:

*A gondolat* név felöleli mindazt, ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk. Eképp az akarat, az értelem, a képzelet és az érzékelés valamennyi művelete gondolat.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Hintikka tisztában van a *cogito, cogitatio* fogalom kétarcúságával. Szerinte a „*cogito*” kifejezés egyfelől határozottan csak az állítás „aktusára” utal (amelyen keresztül a „*sum*” önmagát igazolja), másrészt a tudat valamennyi jelenségét felöleli, a meleg érzésétől egészen a megértésig. Hintikka látja, de végső soron nem tud mit kezdeni a *cogito* többértelműségével. Ervelése meglehetősen bonyolult; a lényege az, hogy maga Descartes nem látta világosan a különbséget a *cogito* mint performatívum és a *cogito* mint következtetés között. Csakis akkor lehet(ne) eljutni *cogito, ergo sum*-tól a *sum res cogitans*-hoz, ha *cogito*-t eleve következtetésként értjük, és ez érvként szolgál amellet, hogy Descartes miért nem különböztette meg egymástól világosan a *cogito, cogitare* performatív és nem-performatív jelentéseit. Véleményem szerint Hintikka itt többszörösen téved, mert eleve egy erőszakolt „vagy performatívum, vagy következtetés” dichotómiában gondolkodik.

<sup>35</sup> „Azokat azonban nehezen fogod meggyőzni, akik nem értik, hogyan tudnál akár mély álomban, akár az anyaméhben gondolkodni. [...] Csak arra akarlak figyelmeztetni, hogy fontold meg, gondolkodásod mily homályos, mily szegényes, sőt ha szabad ezt mondani, mennyire a semmivel lehetett egyenlő ebben az időben.” I. m. 176. sk; AT VII, 264.

<sup>36</sup> Később karteziánus oldalról Leibniz és a némi leegyszerűsítéssel „az empirizmus atyjának” kikiáltott Locke régi és új érvekkel folytatta tovább a Hobbes-Gassendi *versus* Descartes vitát.

<sup>37</sup> I. m. 124; AT VII, 160.

*A filozófia alapelveiben* is ugyanez a definíció található:

A gondolkodás szón mindazt értem, ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz a dolog itt, mint a gondolkodás.<sup>38</sup>

Ezek a szövegrészek nem csak a tudatosságról, a szubjektivitásról szóló descartes-i koncepciót világítják meg, hanem az eddigiektől különböző szempontot kínálnak magának a „*cogito-érvnek*” az értelmezéséhez is.

Descartes az érzetek, észleletek közvetlen felismerését, tudatos megragadását közvetlen evidenciának tekintette. Ez a következőket jelenti: Ha például zajt hallok, akkor teljesen biztos lehetek benne, hogy zajt hallok.<sup>39</sup> Ha számomra *úgy tűnik*, hogy most például egy széket látok, akkor legalább az igaz (sőt, nemcsak igaz, hanem teljesen bizonyos), hogy ez számomra *úgy tűnik*, még akkor is, ha a valóságban semmiféle szék nem létezik, mert ezt az egészet csak álmodom.

Végezetül ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, tudniillik amikor fényt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük föl, hogy mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy fölhevülök. Ez utóbbi nem lehet hamis, és éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető.<sup>40</sup>

Ha tudatában vagyok annak, hogy érzékelek valamit, akkor ezzel kapcsolatban nem tévedhetek, vagyis nem vonhatom (értelmesen) kétségbe azt, hogy tudatában vagyok valaminek, ha egyszer evidens számomra, hogy tényleg tudatában vagyok valaminek – így lehetne összegezni azt, amit Descartes a *cogitatio* evidenciájáról mond.

Azzal kapcsolatban, hogy a „vagyok” (*sum*) kétségbevonhatatlansága milyen módon függ össze a descartes-i értelemben vett „gondolkodással” (*cogito, cogitatio*), az eddigiek fényében a következő megállapításokat tehetjük:

1. Descartes szerint a „vagyok” bizonyosságának, szükségszerű igazságának belátásához az is szükséges, hogy belássuk: akkor, amikor elgondolok valamit (akár a „nem vagyok” kijelentést, akár egy másik kijelentést), tudom, hogy ezt

<sup>38</sup> Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris, Budapest, 1996, 28-29; AT VIII-1, 7.

<sup>39</sup> Vö.: Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 48. „Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom bizonyos módozatait tekinteném, s nem vonatkoztatnám semmi külső dologra, aligha szolgálhatnának tévedéseimnek alapanyagot.” AT, VII, 37. Mindazonáltal Burman felvetésére adott válaszában Descartes mégis csak lehetségesnek tartja, hogy tévedjük akkor is, ha ideáinkat nem vonatkoztatjuk a külső tárgyakra. (AT V, 152.)

<sup>40</sup> Uo. 38; AT VII, 29.



és ezt gondolom. Más szóval: kizárt, hogy tévedjek, ha úgy ítélem meg, hogy most ezt és ezt gondolom – nem tévedhetek azzal kapcsolatban, aminek a tudatában vagyok. A mentális állapotokról közvetlen, nem következtetésen alapuló, intuitív ismerettel rendelkezünk.<sup>41</sup>

2. A „gondolat” (*cogitatio*) nem csak „kijelentés-szerű” (vagyis nyelvi természetű) lehet, hanem jóval szélesebb jelentéssel bír. Akarni, megérteni, melegedni érezni annyit jelent, mint „gondolkodni”.<sup>42</sup> Ezek az első pillantásra nagyon különböző tudati jelenségek azért illelhetők ugyanazzal a névvel, mert közös a „lényegük”. Ez a közös mozzanat nem más, mint a tudatosság, szubjektivitás, az elmének önmagára irányuló reflexiója.<sup>43</sup>

3. Az eddigiekből az következik, hogy a *cogito, ergo sum* tételben az elme bármely aktusa, bármely tudatos „művelete” eljátszhatja a *cogito* szerepét.<sup>44</sup>

A descartes-i tétel minden interpretációjának alkalmassága azon múlik, számot tud-e adni arról, hogy miért kétségbevonhatatlan a „sum”, hogyan válik nyilvánvalóvá az, hogy vagyok, amíg gondolkodom?

Korábban láttuk, hogy erre a kérdésre az ún. performatív értelmezés azzal válaszol, hogy megpróbálja megragadni a „nem létezem” elgondolásában vagy kimondásában rejlő ellentmondást. Egy ellentmondás tagadása pedig kétségbevonhatatlan, szükségszerű igazság. A feladat ezek után már csak az, hogy számot adjunk a „nem létezem” elgondolásából vagy kimondásából fakadó ellentmondásról.

<sup>41</sup> Vö. „*Eudoxus*: Minthogy tehát nem tagadhatja, hogy kételkedik, s ellenkezőleg bizonyos, hogy kételkedik, mégpedig annyira bizonyos, hogy nem kételkedhetik benne...” Descartes: *Az igazság kutatása* (részlet). Ford. Boros Gábor. In uó: *Descartes*. Id. kiad. 275; AT X, 515.

<sup>42</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 38; AT VII, 29.

<sup>43</sup> Hobbes ellenvetéseire írt válaszában Descartes a gondolkodás közös elvéről ír: „Mert vannak aktusok, melyeket testieknek nevezünk, mint a nagyság, az alak, a mozgás és mindaz, amit térbeli kiterjedés nélkül nem tudunk elgondolni [...] mindezek az aktusok megegyeznek a kiterjedés közös elvében. Végül aztán vannak olyanok, melyeket gondolkodási aktusoknak nevezünk, pl. értelemmel belátni, akarni, képzelni, érezni stb. Ezek mind megegyeznek a gondolkodás, vagyis az észlelés, vagyis a tudatosság közös elvében.” I. m. 139. sk; AT VII, 176.

<sup>44</sup> Descartes a *Harmadik elmélkedés*ben a „gondolatok” két típusát különbözteti meg: ideák és (modern kifejezéssel) intencionális aktusok – például akarás, megértés, ítélet stb. „Most azonban a rend azt követeli, hogy előbb valamennyi gondolatot bizonyos nemek alá foglaljam, s azt vizsgáljam, e nemek közül melyekben található meg sajátos értelemben az igazság és a hamisság. Egyesek ezek közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimerát, vagy az eget, vagy pedig Istent gondolom el. Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok, vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom szubjektumát, ám a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkodásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások vagyis az affektusok képezik, másik részét pedig az ítéletek.” I. m. 47; AT VII, 36. sk.

A „gondolkodás” descartes-i koncepciójának elemzéséből viszont az következik, hogy nem kell ahhoz az előfeltevéshez ragaszkodnunk, mely szerint a descartes-i alaptételben a „vagyok” bizonyosságát csakis annak tagadásán („nem vagyok”) keresztül ismerjük fel.

Az a tény, hogy a saját létezésem kétségbevonásának lehetetlenségéből nyert „cogito-érv” többször szerepel a descartes-i megfogalmazásokban, sokkal inkább a módszeres kétely felépítéséből, a descartes-i filozofálás „rendjéből” következik, mint abból, hogy létezésem bizonyosságának fölismeréséhez feltétlenül a „nem létezem” elgondolásán keresztül vezet az út.<sup>45</sup> Hiszen a „vagyok” bizonyossága belátható abból is, hogy érzékelek, hogy akarok, hogy állítok stb. A *video, ergo sum* ugyanannyira bizonyos, mint a *cogito, ergo sum*.<sup>46</sup>

Ezzel kapcsolatban érdemes a *Második elmélkedés* egyik fontos részét felidézni:

Vajon nem úgy van-e, hogy önmagamat nemcsak hogy sokkal igazabb módon, hanem egyúttal sokkal bizonyosabban és evidensebben is ismerem meg? Ha ugyanis úgy ítélek, hogy létezik a viasz, méghozzá 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 ez alatt immár ugyanazt értem - azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyek valami. Ugyanígy, ha az alapján, hogy megérintem, úgy ítélek, hogy a viasz van, akkor újra levonható a fenti következtetés, hogy tudniillik én vagyok.<sup>47</sup>

Ebben az érvelésben elválaszthatatlanul összefonódik az álom-argumentum, a *cogitatio* bizonyossága, az érzékek és az értelem elkülönítésének koncepciója, valamint megmutatkozik a descartes-i filozófiában fundamentális szerepet betöltő „sum” kétségbevonhatatlansága.

A gondolatmenetet a következő lépésekre lehet bontani:

1. Úgy tűnik számomra, hogy egy viaszdarabot látok.
2. Ha nincs testem, akkor nincsenek érzékszerveim.
3. Ha nincsenek érzékszerveim, akkor nem a valóságos viaszt látom.
4. Lehetséges, hogy nincs testem (elgondolható, hogy a „van testem” hamis).
5. Tehát (2, 3, 4): lehetséges, hogy nem a valóságos viaszt látom.
6. De 1. szerint: mégis úgy tűnik számomra, hogy egy viaszdarabot látok.
7. Ha úgy tűnik számomra, hogy x-et látom, akkor tudom, hogy úgy tűnik számomra, hogy x-et látom.

<sup>45</sup> Az analízis és a szintézis kétféle „bizonyítási rendjéről” lásd Boros Gábor: *Descartes*. Id. kiad. 248–253; vö. Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 120. skk.

<sup>46</sup> Feltéve persze, ha a „video” itt nem a testhez kötődő érzékszervi észlelést jelenti, hanem az érzékelés tudatát.

<sup>47</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 42; AT VII, 33.

8. Tehát: tudom, hogy úgy tűnik számomra, hogy egy viaszdarabot látok (még ha lehetséges is, hogy nem valóságos viaszdarabot látok).

9. Ha tudom, hogy úgy tűnik számomra, hogy egy viaszdarabot látok, akkor tudatában vagyok valaminek.

10. Ha tudatában vagyok valaminek, akkor létezem (nem lehetséges, hogy miközben tudomásom van valamiről, én magam ne létezzem).

11. Tehát (8, 9, 10): létezem.

Látom a viaszt, tehát vagyok. Föl kell figyelniük arra, hogy az „én vagyok” tulajdonképpen bármely „elmeművelet”, azaz bárminek az elgondolása, elképzelése által felismerhető, beleértve természetesen azt az esetet is, amikor az elme önmaga létezését állítja, és ezen keresztül saját magát „ragadja meg”.

A *Szinopszis* tanúsága szerint a módszertani kételynek, amellyel, hogy megszabadít bennünket a megalapozatlan, kétséges nézetek fogságából, az is a haszna, hogy eltávolítja az „értelmet” az érzékektől, elvonja figyelmünket azoktól a külső létezőktől (beleértve saját testünket is), amelyeket kevésbé ismerünk, mint saját elménket.<sup>48</sup>

Az érzékelés és az érzékelés tudata, „gondolata” közötti megkülönböztetés alapján önmagunkat olyan létezőként ismerhetjük fel, amely egyszerre ragad meg valamilyen tárgyat és van tudatában önmagának mint olyan létezőnek, amelynek természete éppen a „gondolkodásban” rejlik.

Érdeemes Descartes egyik Mersenne-hez írt levelét felidézni:

Ami a lelket illeti, az még [Isten belénk ültetett 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. [...] mivel a lélek által fogunk föl minden dolgot, ő egymagában könnyebben fölfogható, mint valamennyi többi dolog együttvéve.<sup>49</sup>

Quod erat demonstrandum. Az „énnek”, vagy az elmének ez a felfogása (a „gondolkodó dolog”) az, amelyhez a *cogito, ego sum* tételben összegzett felismerés hozzájárul.

Az *Elmélkedések* azt a gondolati utat járja be, amely a naiv, saját nézeteire nem reflektáló, „érzéki ember” álláspontjától a metafizikailag megalapozott tudással, bizonyossággal rendelkező filozófus „én” megszületéséig vezet.

<sup>48</sup> „A másodikban az elme tulajdon szabadságával élve fölteszi, hogy semmi sem létezik, aminek a létezését illetően akárcsak a legcsekélyebb mértékben is kételkedhetik, fölfigyel annak lehetetlenségére, hogy mindeközben ő maga ne létezzék. Ennek aztán egyebek mellett az a legnagyobb haszna, hogy az elme így könnyen elkülöníti azt, ami őhozzá, azaz az értelemmel rendelkező természethez tartozik, attól, ami a testhez.” I. m. 17; AT VII, 12.

<sup>49</sup> Boros Gábor fordítása. In uő: *Descartes*. Id. kiad. 269. sk; AT III, 394.



Tad M. Schmaltz

## A karteziánus szabadság történeti perspektívában

### Bevezetés

Descartes-ot ma természetesen főként „a modern filozófia atyjának” tekintik, és néha ezért gyalázzák. Ez nem anakronisztikusan ráragasztott cím, hiszen már rögtön a halála után számosan tekintették a modernek egyik vezérének – és néha gyalázták is ezért – a modernek és a régiek tizenhetedik századi összetűzései során. Tanulmányomban arra törekszem, hogy megvizsgáljam Descartes kapcsolatát a modernitás két másik forrásához: az első az észak-európai protestáns mozgalom, különösen a holland kálvinista lázadás az intézményes vallási rend ellen, a második pedig a francia janzenizmus, ez az augusztiniánus reformmozgalom a katolikus egyházon belül, amely hozzájárult a jezsuiták kiűzéséhez Franciaországból a tizennyolcadik században, és az *ancien régime* bukásához egy olyan paradigmátikus modern esemény révén, mint a francia forradalom.<sup>1</sup> A holland kálvinizmus és a francia janzenizmus nyilván nagyon különböző teológiai-politikai mozgalmak, mégis összeköti őket az emberi szabadság kérdése. Hiszen az ortodox kálvinizmust részben a liberális „remonstráns” kálvinisták azon nézetével való szembenállás határozta meg, hogy képesek vagyunk szabad akaratunkkal az isteni kegyelem elutasítására, miközben a janzenistákat részben a jezsuiták azon nézete elleni oppozíciójuk határozta meg, hogy determinálatlan szabad akaratunk valóban hozzájárulhat megváltásunkhoz. Csakugyan, a viták során a jezsuiták gyakran vádolták a janzenistákat azzal, hogy az ortodox katolicizmus nézőpontjából eretneknek tekintett, kálvinista nézetet fogadnak el a szabadságról.

Bár magát Descartes-ot életében nem hozták nyíltan összefüggésbe sem a holland kálvinizmussal, sem a francia janzenizmussal, a tizenhetedik század második felében az e két mozgalomhoz való viszonya részben mégis formálta gondolatainak recepcióját. Az emberi szabadságról alkotott karteziánus felfogás mindkét mozgalommal való kapcsolat szempontjából lényeges volt. Helyesebben: a szabadságról alkotott karteziánus *felfogások*. Ahogyan majd látjuk, a holland kálvinizmus és a francia janzenizmus ellentétes interpretációját nyújtják Descartes emberi szabadságról alkotott nézeteinek. Ez az ellentét megmutatja, hogy miként formálták a teológiai-politikai erők Descartes és a karteziánizmus

<sup>1</sup> A kálvinizmusról és a modernitásról lásd Gorski, P.: *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. University of Chicago Press, Chicago, 2003. A janzenizmus politikai szerepéről Franciaországban a 18. század közepén és végén lásd van Kley, D.: *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765*. Yale University Press, New Haven, 1975.

különböző konstrukcióit és ellenkonstrukcióit a kora újkori Európában. Az értelmezési különbségek nem kötődnek teljesen ezekhez a külső tényezőkhöz, és Descartes saját megjegyzései is homályosak e tekintetben, de a karteziánizmus különböző recepcióinak történeti kontextusa segíthet abban, hogy tisztázzuk, mit is tartott Descartes az emberi szabadságra nézve elengedhetetlennek.

Descartes felnőtt életének nagyobb részét az Egyesült Tartományokban, a mostani Hollandiában töltötte. Egyetemi körökben itt, a kálvinista Egyesült Tartományokban, és nem a katolikus Franciaországban vették először komolyan a karteziánizmust, de itt is ítélték el először Descartes nézeteit, még életében, 1642-ben, Utrechtben, és 1647-ben, Leidenben. A viták halála után is folytatódtak. Az első válasz Descartes-ra, amit itt megvizsgálok, nézeteinek 1676-os elítélése Leidenben, a karteziánizmus akkori Egyesült Tartományok-beli bástyáján.<sup>2</sup> Ennek az elítélésnek a során bírálói valójában azzal vádolták Descartes-ot és holland követőit, hogy feladták azt a kálvinista tantételt, mely szerint megváltásunk egyedül az isteni kegyelemtől függ.

A Descartes-ra adott, általunk vizsgált második válasz a karteziánizmus 1691-es párizsi elítélése.<sup>3</sup> Itt bírálói azt a burkolt vádat fogalmazták meg, hogy Descartes és francia követői eretnek janzenista, végső soron kálvinista véleményt tettek magukévá a szabadságról, amely ütközik azzal a katolikus nézettel, hogy csak azokért a tettekért vagyunk erkölcsileg felelősek, amelyek mellett szabadon döntünk. Míg Leidenben Descartes-ot és a karteziánusokat amiatt ítélték el, mert nem eléggé kálvinisták, Párizsban azért ítélték el őket, mert túl kálvinisták. Nyilván nehéz lett volna a bírálók mindkét táborának eleget tenni, mégis van valami közös ezekben az ellentétes elítélésekben: mindkettő úgy mutatja be a karteziánizmust, mint a fennálló (katolikus vagy kálvinista) rend veszélyes felforgatóját: egyszóval, mint radikálisan modern újítást.

## Karteziánus szabadság 1676-ban, Leidenben

1676. január 7-én a leideni egyetem kurátorai az Egyesült Tartományok több kálvinista zsinatának és az Orániai ház irányította központi kormányzatnak a nyomására határozatot hoztak nyilvánosságra (a továbbiakban: *Leideni elítélő határozat*), amely elbocsátás terhe mellett megtiltja a következő kijelentések megvitatását a nyilvános- és magántanításban, írásban és szóban:

1. Az Ótestamentum atyái nem kaptak igaz és tökéletes jutalmat az ítélet napja előtt, és megváltásuk valójában nem volt felfedve előttük.

<sup>2</sup> Lásd: Verbeek, Theo: *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1992.

<sup>3</sup> Ezt az elítélést bővebben tárgyalom következő írásaimban: A Tale of Two Condemnations: Two Cartesian Condemnations in 17<sup>th</sup>-Century France. In Del Prete, A. (ed.): *Descartes ei suoi Avversari: Incontri cartesiani II*. Le Monnier Università, Florence, 2004, 203-221; French Cartesianism in Context: The Paris Formulary and Regis's Usage. In Schmaltz, T. (ed.): *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*. Routledge, London, 2005, 80-95.

2. Nem rendelkezettek nyugodt lelkiismerettel.
  3. A Lélek nem hozott létre bennük semmit, ami méltó volna az Istenhez mint Atyához, és hozzájuk mint fiaihoz.
  4. Egész életükben az ördög uralmának és a halálfélelemnek voltak alávetve.
  5. Az Ótestamentumban egyedül a Tízparancsolat volt a kegyelem szövetsége, és a törvény valójában nem íratott be a hívők szívébe az Ótestamentum szentjei között.
  6. A hit dolgaiban az igazság normája és mértéke a világos és elkülönített percepció.
  7. Az Írás a köznép téves előítéleteit követve beszél.
  8. Isten mindenütt-jelenválósága Isten leghatékonyabb akarata, ami által fenntart és kormányoz mindeneket, és azzal a tevékenységgel magyarázandó, amellyel minden mást önmagán kívül megalkot.
  9. Az angyalok jelen lehetnek és cselekedhetnek különböző helyeken, ugyanabban az időben.
  10. Semmilyen filozófiának nincs köze a valláshoz, és az ember számára a legfőbb jó az osztályrészével megelégedő lélek.
  11. A világ magvakból [*ex seminibus*] jött létre.
  12. Kiterjedése végtelen, így tehát lehetetlen, hogy univerzumok sokasága létezzon.
  13. Az ember lelke semmi más, mint gondolat, és azt elvéve tőle, az ember még élhet és mozoghat.
  14. Semmi másból nem áll az emberi természet, mint gondolatból.
  15. Az ember akarata teljesen szabad és meghatározatlan, és tárgyára nézve Isten akaratával egyenlő mértékben végtelen.
  16. Isten becsaphat, ha neki úgy tetszik.
  17. Képesek vagyunk annak elkerülésére, hogy valaha is tévedjünk, mivel tévedés egyedül az akaratban lehet.
  18. Mindenben kételkedni kell, még Isten létében is, mégpedig annyira kételkedni, hogy Isten létét hamisnak tartsuk.
  19. Az embernek megfelelő ideája van Istenről.
  20. A filozófia a Szentírás magyarázója.<sup>4</sup>
- A 6-os, 15-18-as és a 20-as pontok hasonlóak ahhoz, amit a 1691-es *Párizsi formulában* találunk – erre később visszatérek –, vizsgálódásaim középpontjában azonban a 15-ös és 17-es pontok állnak majd.
- Először is pár szót az események háttéréről. A karteziánizmust már az utrechti és a leideni elítélő határozatoktól kezdve támadták az Egyesült Tarto-

<sup>4</sup> Idézi McGahagan, T.: *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: The new science and the Calvinist Counter-Reformation*. Pennsylvania University, Ph.D. diss., 1979, 344. sk. Az eredeti lista a következő pontokat is tartalmazta: „[Az ótestamentumi atyák] a szolgaság szelleme volt, mindig félelemben és reszketésben lakoztak, mert nem volt még megváltás a bűneikre” (az első pont után); „Hitük bizonyosság nélküli volt” (az előző pont után); és „A hold hasonló égitest, mint a miénk, és talán emberek élnek rajta” (a 10-es pont után). Ezeket a pontokat Fagelnak, az államtanács orániai párti titkárnak (*főpenzionáriusának*) a javaslatára kihagyták.

mányokban (az ezek körüli eseményekben Descartes személyesen is részt vett). Descartes halála után bírálóinak azon kísérletei, hogy megtiltsák a karteziánizmus tanítását a holland egyetemeken, még így is nagyrészt sikertelenek maradtak, részben a karteziánusoknak a tartományi kormányzat fejével, Jan de Wittel (1625–1672) ápolott jó, illetve az anti-karteziánusok rossz kapcsolatai miatt. A holland háború kezdetén, a francia inváziót követő káoszban köszönhetően azonban de Wittet 1672-ben eltávolították, és III. Vilmos, Oránia hercege (1650–1702) vette át a helyét, aki politikai célszerűségből fogékonyabb volt a karteziánizmus bírálóinak szavaira. Az 1676-os *Leideni elítélő határozat* – amit az orániai herceg személyesen is jóváhagyott – az anti-karteziánusok számára évtizedek óta az első jelentős győzelem volt.<sup>5</sup>

Ez az összefüggés fölfedi, hogy a *Leideni elítélő határozat* tárgya elsősorban a karteziánizmus volt, az első öt pont azonban a leideni bibliatudós, Johannes Cocceius (1603–1669) követőinek teológiai nézeteivel foglalkozik. Bár Cocceius hét évvel az *Elítélő határozat* előtt meghalt, teológiai nézetei jelentős számú követőre találtak. Cocceius az Írás olyan értelmezését ajánlotta, mely kiemeli a különbséget a régi és az új szövetség, vagyis az Isten és kiválasztottjai közötti, az Ó- és Újtestamentumban kifejtett szövetségek között.<sup>6</sup> Nézete, hogy a *sabbat* betartása a régi szövetség része volt, és mint ilyen, Krisztus eljövételével eltöröltetett, konfliktusba keverte az ortodox teológiával, Gisbertus Voëtiusszal (1598–1676), ugyanazzal a személlyel, aki korábban Descartes 1642-es utrechti elítélését szorgalmazta. Voëtius fő ellenvetése Cocceiusszal szemben az volt, hogy mivel Isten ugyanúgy kormányozza a kiválasztottakat, a korábbi szövetség követelményeinek érvényesnek kell lenniük. Bár a *Leideni elítélő határozat* nem említette a *sabbat* ügyét, a ragaszkodás a kiválasztottak egységéhez megjelenik azoknak a téziseknek az elítélésében, amelyek értelmében az Ótestamentum kiválasztottjai másodrangúak.

A cocceianizmus ezért vitatott volt ugyan, de még voëtiánus ellenfelei is elismerték, hogy van némi bibliai alapja (elsősorban a páli levelekben). Ezért lényeges volt bírálói számára, hogy a cocceianizmust összekössék a sokkal vitatottabb karteziánizmussal. Ez magyarázza a 6–20-as pontokat, amelyek többé-kevésbé Descartes és a karteziánusok nézeteihez kötődnek. A 6-os, 7-es és a 20-as pontot különösen a holland spinozista, Lodwijk Meyer (1630–1681) *A filozófia mint az Írás magyarázója* című művének 1666-os megjelentetése váltotta ki. Amint a cím utal rá, Meyer szerint az Írás magyarázatát a filozófiának kell irányítania. A karteziánizmus bírálói Meyer radikális nézeteiben logikus eredményét látták a természetes értelem Descartes-i hangsúlyozásának. A holland karteziánus egyetemi emberek ingadoztak, és valójában elég messzire mentek a Meyertől és Spinozától való elhatárolódásban. Összhangban azzal, amit meglehetősen joggal tartottak Descartes saját hivatalos nézetének, az ilyen karteziánusok

<sup>5</sup> Ennek az összefüggésnek jó feldolgozását lásd McGahagan: i. m. VI. fejezet.

<sup>6</sup> Lásd Schrenk, Gottlob: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus*. Bertelsmann, Gütersloh, 1923; Faulenbach, Heiner: *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi: Eine Untersuchung zur Theologie des Coccejus*. Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1973.



kiemelték, hogy a teológia és a filozófia két teljesen autonóm diszciplína.<sup>7</sup> Azzal, hogy erre az álláspontra helyezkedtek, a leideni karteziánusok szövetkeztek Cocceiusszal, aki ragaszkodott ahhoz, hogy a filozófia nem játszik szerepet az Írás magyarázatában. Ezt a szövetséget megerősítette, hogy Cocceius az 1660-as évek elején, leideni rektorként összefogott a karteziánusokkal, akiket akkor azok a Voëtius-követők támadtak, akik teológiai alapon elleneztek a kopernikanizmus karteziánus elfogadását.

Ez a háttér arra szolgál, hogy megmagyarázza a cocceio-karteziánizmusnak nevezhető jelenség felbukkasát a *Leideni elítélő határozatban*. Ez az álláspont nem volt igazán szilárd, amennyiben Cocceius azon nézetét, hogy a teológiát el kell különíteni a filozófiától, Meyer azon álláspontjához kapcsolja, hogy az előbbit alá kell rendelni az utóbbinak. De, bár a spinozizmus vádját könnyedén elháríthatták volna, nehezebb lenne a 18-as pont azon vádját elvetni, hogy a karteziánizmus módszeres kételkedést követel. Cocceius ugyanis megvédte Descartes módszeres kételyét, ami arra irányul, hogy kétségbevonhatatlan igazságokat állítson fel a filozófiában. Descartes viszont maga jelentette ki az *Elmélkedésekben*, hogy képességünk a kételkedésre azon alapul, hogy szabad akarattal rendelkezünk.<sup>8</sup> A 15-ös és 17-es pontok tárgya a szabad akarat karteziánus nézete, és ez az a nézet, amely bármelyik másik, az elítélésben említett problémánál és természetesen a kopernikanizmus említetlen kérdésénél inkább kérdésessé teszi, hogy a karteziánus filozófia és a holland kálvinista teológia összeférhet egymással.

Ahhoz, hogy ezt lássuk, szükséges röviden megvizsgálunk a holland kálvinizmus belső teológiai ellentéteit a leideni teológusnak, Jacobus Arminiusnak

<sup>7</sup> Például Descartes *Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban* című művében kitarat emellett, hogy a megtestesülést és a Szentháromságot érintő, csak hit által megválaszolható kérdéseket meg kell különböztetni a természetes ész által megvizsgálható kérdésektől. Lásd in Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Osiris, Budapest, 2000, 48; Adam, C. and Tannery, P. (eds.): *Œuvres de Descartes*. J. Vrin, Paris, 1996, VIII-2, 353. (A továbbiakban AT) Lásd még azt a kijelentését az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művéhez csatolt *Válaszaiban a második sorozat ellenvetéseire*, hogy csak azért lehetünk bizonyosak a természetes fény által felfedett igazságokban, mivel ezek az igazságok maguk világosak és elkülönítettek, és biztosak lehetünk a kegyelem fénye által feltárt azon igazságokban, amelyek lényegükben fogva homályosak számunkra, mivel bízunk abban, hogy az ilyen igazságok egy nem megtévesztő Istentől származnak. (AT VII, 147. sk.)

<sup>8</sup> Lásd például Descartes azon utalását az *Első elmélkedésben*, hogy a kételkedés legmagasabb foka (*suprema dubitatio*) azon a képességen alapul, hogy „szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulunk” attól, amerre a korábbi vélemények vezettek. (Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 30; AT VII, 22). Lásd még *A filozófia alapelveiben* azt a kijelentését, mely szerint „tapasztalunk magunkban olyan szabadságot, hogy valahányszor csak nekünk tetszik, képesek vagyunk tartózkodni attól, hogy elhiggyük a dolgokat, amelyeket nem jól ismerünk”. (Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 6. §, 27; AT VIII-I, 6.)

(1560–1609) a kegyelemre és a szabad akaratra vonatkozó nézeteivel kapcsolatban, amelyeket a tizenhetedik század elején fogalmazott meg.<sup>9</sup> Arminius kálvinista kollégáit követte Pelagius azon nézeteinek elutasításában – amelyeket Ágoston eretneknek nyilvánított –, hogy saját erőfeszítéseink által, a kegyelem segítségével nélkül eljuthatunk a megváltáshoz, kijelentette azonban, hogy a kegyelem csak akkor lehet hatékony, ha az emberi akarat szabadon együttműködik vele. Ahogyan Arminius megfogalmazza:

[A szabad akaratról és a kegyelemről szóló] vita nem a kegyelemnek tulajdonítható cselekedetekre vagy műveletekre vonatkozik, (mert e tettekből vagy műveletekből elismerem, és lelkembe vésem mindazokat, amelyeket bárki bármikor elismert), hanem egyedül a művelet módjához kapcsolódik, hogy tudniillik *ellenállhatatlan-e az, avagy nem*. Ezt illetően az Írás értelmének megfelelően hiszem, hogy számos ember ellenáll a Szentléleknek, és elutasítja a felkínált kegyelmet.<sup>10</sup>

Arminius nézeteit nyomatékosan ellenezte leideni kollégája, Franciscus Gomarus (1653–1641), aki azt állította, hogy a kegyelem elutasítása ellentétben áll azzal a református tanítással, amely szerint a szentek állhatatosan megmaradnak üdvözülésre való kiválasztottságuk kegyelmi állapotában. A csatározásokhoz végül az 1618–1619-es dordrechti (dorti) zsinat, a református egyházak nemzetközi találkozója is csatlakozott, amely végül Gomarus és az ortodoxok pártjára állt Arminius követőivel, a *remonstránsokkal* szemben. (Azért hívták így őket, mert a dordrechti zsinaton vitatott témákkal kapcsolatban az ortodoxiát kifogásoló cikkelyeket – *Remonstrancia* – fogalmazták meg). Az ortodoxok győzelme tükröződik a zsinat következő nyilatkozatában is:

[...] a Zsinat [...] elutasítja azoknak a tévelygéseit, [...] Akik azt tanítják, hogy „Krisztus megváltása valójában senkinek sem szerezte meg a valódi üdvösséget és hitet (amennyiben ez a megváltás kifejezetten az üdvösség elnyeréséhez szükséges), hanem csupán Atyja hatalmát és tökéletes akaratát nyerte el általa, amely arra irányul, hogy új dolgokról tárgyaljon az emberekkel, s új, neki tetsző feltételeket írjon elő, amelyeknek teljesítése az ember szabad akaratától függ, és mindez azért lehetett így, hogy senki, vagy pedig mindenki teljesítse ezeket.” Ezek ugyanis túlságosan lekicsinylően vélekednek Krisztus haláláról, s éppen az általa kieszközölt legfontosabb haszonról és jótételéről feledkeznek meg – ezzel Pelagius téves nézeteit idézik fel.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Vö. ezeknek az ellentéteknek a megvitatásával a következő művekben: van Oppenraaij, T.: *La doctrine de la predestination dans l'Église Réformée des Pays Bas depuis l'origine jusqu'au Synode Nationale de Dordrecht*. Van Linthout, Louvain, 1906; Harrison, A. W.: *The Beginnings of Arminianism to the Synod of Dort*. University of London Press, London, 1926.

<sup>10</sup> Nicholas, J. (ford.): *The Works of James Arminius*. Derby, Miller and Orton, Auburn, 1853, 1, 253. sk.

<sup>11</sup> Idézi Harrison: i. m. 358. sk. (Magyar fordításban lásd: *Dordrechti kánonok*. Ford. Böröczki Tamás. Koinónia, Kolozsvár, 2000, 40. sk.

Így Arminiusnak és remonstráns támogatóinak nézete, mely szerint a kegyelem hatékonysága a szabad emberi akarat helyes cselekedetén alapul, itt kapcsolatba kerül „Pelagius téves nézeteivel”.

Hobbes az *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkával együtt, 1641-ben kiadott ellenvetéseiben megpróbálta Descartes-ot belevonni a kálvinizmus tárgyalásába, azzal a megjegyzéssel, hogy Descartes egyszerűen csak bizonyíték nélkül, „és a kálvinisták nézetével szemben” feltételezte az akarat szabadságát (AT VII, 190). Ezen a ponton Descartes nem vette föl a kesztyűt, egyszerűen megjegyezve, hogy azonosította az akaratlanságot és a szabadságot, és hogy „nincs tere itt arra, hogy megvizsgálja mások véleményét a tárgyról” (AT VII, 191),<sup>12</sup> később azonban arra kényszerült, hogy komolyan vegye a pelagianizmus-vádat (és implicite az arminianizmus-vádat). 1647-ben a leideni teológus, Jacobus Revius (1586–1658), aki Voëtius szövetségese volt, a következő váddal illette egy, a karteziánizmusról szóló vitában:

Hamis, hogy van ideánk saját szabad akaratunkról, és hogy formálisan és minden mástól elvonatkoztatva [az akarat] olyan nagy, mint Isten képe vagy hasonlatossága [...] Ez túlmegy minden pelagianizmuson és kizárja Istent, helyére a szabad akaratot helyezve.<sup>13</sup>

Revius itt a *Negyedik elmélkedés* szabad akaratot tárgyaló részeire válaszolt, ahol Descartes valóban hangsúlyozta, hogy szabad akaratunk „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” éppoly nagy, mint Isten akarata.

Egyedül az akarat, vagyis a döntés szabadsága [*voluntas, sive arbitrii libertas*], amit 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. Mert igaz ugyan, hogy Istenben ez összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint bennem – egyrészt a hozzá kapcsolódó megismerés és hatalom tekintetében, melyek szilárdabbá és hatékonyabbá teszik, másrészt tárgya tekintetében, mivel több dologra terjed ki –, mégis, amennyiben pusztán önmagában tekintjük, formálisan és minden mástól elvonatkoztatva egyáltalán nem tűnik nagyobbaknak.<sup>14</sup>

Descartes azt írja a leideni egyetem kurátorainak 1647-ben írott levelében, hogy amikor azt mondta, hogy nincs ideánk semmi nagyobbbról, mint az akarat, akkor ez alatt csak azt értette, hogy nincs ideánk nagyobb *képességről*, és nem úgy, mint Revius olvasta, hogy nincs ideánk nagyobb *dologról* (lásd AT V, 4). Még így is, Revius és más ortodox bírálói számára az a következtetés, hogy akaratunk „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” ugyanaz, mint Istené, éppen elég zavaró maradt, mert az ortodox református nézet szerint Isten aka-

<sup>12</sup> Itt mondok köszönet Sean Greenbergnek, amiért felhívta a figyelmemet erre a vitára.

<sup>13</sup> In Goudriaan, A. (ed.): *Jacobus Revius: A Theological Examination of Cartesian Philosophy, Early Criticisms (1647)*. Brill, Leiden, 2002, 86.

<sup>14</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 71. sk; AT VII, 57.

rata teljesen kötetlen, míg a bűnbeesés után a mi akaratunk annyira megromlott, hogy elveszítettük az erőt, hogy akármi jót tegyünk, kivéve, ha az isteni kegyelem arra rendel bennünket.

Meg kell jegyezni azonban, hogy Descartes elgondolása, hogy akaratunk nem különbözik Istenétől, még saját rendszerén belül is problematikus. Az egyik lényeges különbség a szabadságnak az akarat azon „semlegességéhez” való kapcsolatában rejlik, amelyet az akarat egy bizonyos lehetőségnek a többivel szembeni választásakor tanúsít. A *Negyedik elmélkedés*ben Descartes hangsúlyozta, hogy az a semlegesség, amely akkor nyilvánul meg, amikor nincsenek indokok valamely választás előnyben részesítésére, „a szabadság legalacsonyabb fokát” képezi. A szabadság inkább azokban az esetekben nyilvánul meg a legtökéletesebben, amikor az akarat egy bizonyos választását indokok határozzák meg. Így Descartes azt a következtetést vonta le, hogy „sem az isteni kegyelem, sem a természetes tudás nem csökkenti a szabadságot; épp ellenkezőleg, növelik és erősítik azt” (AT VII, 58). A semlegesség nemhogy lényeges lenne az emberi szabadság számára, hanem éppen akkor vagyunk a legszabadabbak, amikor a semlegesség egyáltalán nincs jelen.

Az *Ellenvetések* hatodik sorozatának szerzői Descartes szemére vetették, hogy a *Negyedik elmélkedés* egyik állítása – Isten akaratát nem különbözteti meg a miénktől – azt sugallja, hogy az isteni szabadság a semlegesség hiányában a legtökéletesebb, viszont ők hitcikkelynek tartották azt, hogy Isten világot megalkotó szabadsága szükségessé teszi semlegességét azzal szemben, hogy konkrétan milyen világot teremt, vagy teremt-e egyáltalán bármilyet. (AT VII, 416–417) Descartes erre válaszul arra a közismert tételére hivatkozott, hogy az örökkévaló igazságok teremtése ezeknek az igazságoknak megfelelően teljesen Isten szabad akaratától függ. Megjegyezte, hogy mivel ez a tétel adott, az isteni szabadság egy lényeges tekintetben különbözik az emberi akarat szabadságától.

Ami a döntés szabadságát illeti, teljesen más módon van az jelen Istenben, mint bennünk. Isten akaratát illetően ugyanis ellentmondást jelent az, hogy nem volt öröktől fogva semleges mindannak tekintetében, amit véghezvitt vagy ami valaha is végbemege, mivel nincs az a jó vagy igaz dolog, amit hinnünk vagy tennünk vagy kerülnünk kell, melynek ideája előbb lett volna az isteni értelemben annál, hogy az isteni akaratban létrejött az elhatározás, mely előidézi, hogy ama dolog úgy legyen. [...] És így a legfőbb semlegesség Istenben a legfőbb érv mindenhatósága mellett. Ami pedig az embert illeti, mivel Isten már eleve meghatározta minden jó és minden igaz természetét, s akaratát nem irányulhat másra, nyilvánvaló, hogy annál szívesebben – s ennél fogva annál szabadabban – fogja át a jót és a rosszat, minél világosabban látja azt.<sup>15</sup>

Úgy látszik, Isten akaratát végső soron „formálisan és minden mástól elvonatkoztatva” kell, hogy a miénktől különböztessük, amennyiben az emberi akaratot igaz természeténél fogva az igaz és a jó határozza meg, míg az isteni akarat, mint a jó és igaz semleges oka, nem lehet így meghatározva.

<sup>15</sup> Descartes, René: *Elméletkések az első filozófiáról*. Id. kiad. 203. sk; AT VII, 431. skk.

Felmenti ez Descartes-ot a pelagianizmus vádja alól? Nem egészen. Bár úgy tartotta, hogy az isteni szabadságnak lényegi semlegessége van, amely az emberi szabadságból hiányzik, Descartes a *Negyedik elmélkedés*ben megengedni látszik, hogy azokban az esetekben, amikor az akaratot az igazság és jóság indokai nem határozzák meg, elegendő semlegességgel rendelkezik, hogy bármelyik előtte álló lehetőséget válassza. Itt lehetséges az a teológiai következtetés – amely a dordrechti kánonokkal szólva „Pelagius téves nézeteit idézi fel” –, hogy megvan a hatalmunk az isteni kegyelem elfogadására még olyan esetekben is, amikor valójában elutasítjuk.

Descartes elutasította a vádat, hogy a *Negyedik elmélkedés*ben a szabadságról adott nézete bármi hasonló teológiai következményt vonna maga után. A *Szinopszis*ban megjegyezte, hogy ebben a konkrét szövegben csak arról a hibáról beszél, „ami az igazság és a hamisság megítélésével kapcsolatban fordul elő”, és nem arról a „bűnről, vagyis arról a hibáról, amit a jó és a rossz közötti választáskor követünk el”.<sup>16</sup> Ám nem egyértelmű, hogy a jó és a rossz közötti választás során elkövetett hibák valóban kivételek-e. Végső soron utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* Descartes maga állítja, hogy tetteink egy olyan szabad akaratból erednek, amely, „mivel egyszersmind önmagunk urává tesz bennünket, az Istenhez hasonlóvá tesz minket”.<sup>17</sup> Ez a konklúzió nem pusztán az igazságot a hamisságtól megkülönböztető ítéletekre vonatkozik, de világosan magában foglalja a jó kereséséhez és a gonosz elkerüléséhez vezető kívánságokat is. *A lélek szenvedélyeinek* fő üzenete, hogy szabad akaratunkat vágyainknak az igazra és a hamisra vonatkozó helyes ítéleteinkkel való összhangba hozására kell használnunk.<sup>18</sup> Ez a szöveg azt sugallja, hogy hatalmunk van elkerülni a tévedést, nemcsak a jóra és a gonoszra vonatkozó ítéleteinkben, de a jó keresésében és a gonosz elkerülésében is.

Talán nem annyira meglepő ezek után, hogy a karteziánus filozófiát gyakran hozták összefüggésbe a remonstráns teológiával.<sup>19</sup> Ezt az összefüggést

<sup>16</sup> Descartes: i. m. 20; AT VII, 15.

<sup>17</sup> Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Ictus, Szeged, 1994, CLII. cikkely, 133. sk; AT XI, 445.

<sup>18</sup> Lásd pl. CXLIV. cikkely, i. m. 124; AT XI, 439.

<sup>19</sup> Mindazonáltal van adatunk arról, hogy egy teológiai ponton Descartes az ortodoxok pártján állt a remonstránsokkal szemben. A *Beszélgések Burmannal* címen ismert mű szerint Descartes „inkább a gomaristákkal, mint az arminiánusokkal, vagy éppen jezsuita hittestvéreivel egyetértésben” úgy véli, hogy az isteni cselekvést imánk nem változtatja meg (AT V, 166). Mivel ez a Descartes beszélgetéséről szóló feljegyzés nem saját kezétől származik, és később sem hagyta azt jóvá, nehezen tudhatjuk, hogy ez a hely pontosan tükrözi-e végleges álláspontját. Meg kell mondanunk, hogy mind a remonstráns kálvinisták, mind a jezsuita molinisták általában tagadták, hogy Isten a kérelmező imákra válaszul megváltozhat. Mértékadó nézetük szerint – amely nem volt nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a Descartesnak a *Beszélgések*ben tulajdonított határozott nézettel – Isten változhatatlanul kijelenti, hogy elfogad bizonyos imákat, mert tudja, hogy az ima helyes módon kér valamely igaz jót. Mindenesetre a *Leideni elítélő határozat* nem említi az isteni változhatatlanság ügyét.

megerősítette, hogy olyan holland remonstránsok, mint Etienne de Courcelles (1586–1659) és Lambertus van Velthuysen (1622–1685) a karteizianizmus lelkes hívei voltak, az előbbi az *Értekezés a módszerről* latin kiadásának valószínűsíthető fordítójaként, az utóbbi pedig Descartes írásainak kommentátoraként. Még így is minden Courcelles-re és van Velthuysenre jutott Descartes-nak egy olyan védelmezője, aki szigorúan ragaszkodott a dordrechti kánonokhoz. Leidenben különösen Abraham Heidanus (1597–1659) teológus volt ismert, nemcsak mint Descartes védelmezője, de a remonstránsokkal szembeni írásai miatt is.<sup>20</sup>

Hogyan gondolhatták tehát olyan ortodox teológusok, mint Heidanus és mások, hogy a szabadság karteziánus felfogása összeegyeztethető az ortodox református teológiával? A válasz abban a levélben rejlik, amelyet 1651-ben Lajos Henrik, Nassau grófja (1594–1662) válaszul kapott, miután a holland egyetemek véleményét tudakolta arról, hogy elfogadhatók-e Descartes nézetei az ortodox református teológia szempontjából. Henrik kérésének az volt az indítéka, hogy előzőleg fölfogadta a hollandiai képzettségű karteziánus Johannes Clauberg (1622–1665), hogy tanítson a herborni német egyetemen, ahol Clauberg azonnal vitát robbantott ki a karteizianizmusról. A karteizianizmust leginkább támogató vélemény a groningeni egyetemről érkezett, ahol Clauberg is tanult, és ahol a filozófiai és teológiai fakultásokon voltak még prominens barátai. A groningeni levél felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy Descartes számos ponton egyezik az ortodoxokkal, többek között abban, hogy „a választás szabadsága abból áll, hogy szabadok vagyunk a kényszertől”.<sup>21</sup> A szerzők kétségkívül az akarat definíciójára gondoltak a *Negyedik elmélkedésben*, amely szerint az akarat nem áll másban, „pusztán abban, hogy ahhoz, amit az értelem állításra vagy tagadásra, azaz követésre vagy elkerülésre javasol, úgy viszonyulunk, hogy semmiféle külső erőt sem érzékelünk, amely az egyik vagy a másik lehetőség választására kényszerítene.”<sup>22</sup> A külső erők általi determináció hiánya, úgy tűnik, nyitva hagyja a belső erők általi determináció lehetőségét, beleértve azokat a belső erőket, amelyeket a bűnbeesés megrontott.

A következő részlet Descartes-nak Csehországi Erzsébet (1618–1680) hercegnőhöz írott 1645-ös leveléből, amely Descartes leveleinek 1667-es Clerselier-féle kiadásában jelent meg, úgy tűnik, segítséget és vigaszt nyújt a kálvinista karteziánusoknak, akik mind szabadságunkat, mind Isten abszolút szuverenitását meg kívánták engedni. Erzsébet megjegyezte, hogy – mivel az emberek akarata „teljes mértékben szabadnak látszik” –, „csak a hit győzhet meg arról, hogy Isten magára veszi akaratum irányításának gondját, a világ megteremtése előtt meghatározván kinek-kinek a sorsát.”<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Meg kell említenünk, hogy Heidanus ortodoxiája nem akadályozta meg, hogy elveszítse egyetemi állását az 1676-os elítélő határozathoz vezető viták idején.

<sup>21</sup> Idézi Lentulus, C.: *Cartesius triumphatus et nova sapientia ineptiarum et blasphemiae convicta*. J. F. Weiss, Francfort, 1653, 12.

<sup>22</sup> Descartes: *Elméletések az első filozófiáról*. Id. kiad. 20, 72.

<sup>23</sup> Erzsébet 1645. szeptember 30-án kelt levele, fordította Jakabffy Éva. In Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Id. kiad. 165; AT IV, 302.

Válaszában Descartes kitartott amellett, hogy:

[...] az összes érv, amely Isten létezését bizonyítja, valamint azt, hogy ő az első és változhatatlan oka mindazoknak a hatásoknak, amelyek nem függenek az ember szabad akaratától, véleményem szerint egyszersmind azt is bizonyítja, hogy azon hatásoknak is ő az oka, amelyek az emberi szabad akarattól függenek. Mivel létezését nem tudnánk másként bizonyítani, mint hogy a feltétlenül tökéletes lénynek tekintjük, és mivel nem lenne feltétlenül tökéletes lény, ha bármi is történhetne a világban, ami nem teljes egészében tőle származik [...] Az Iskola általános és különös okok között tett megkülönböztetése itt nem helyénvaló; mert attól, hogy a nap minden virág általános oka, még nem oka annak, hogy a tulipánok különböznek a rózsáktól, hiszen ez az ok nem más, mint hogy létrejöttük más, különös, a napnak nem alárendelt okoktól is függ. Isten azonban olyannyira általános oka mindennek, hogy ily módon ő a mindent átfogó ok is, s ennélfogva semmi nem történhet az ő akarata nélkül.<sup>24</sup>

Ezekre a megjegyzésekre alapozva némely kommentátorok úgy olvasták Descartes-ot, mint aki a szabadság kompatibilista nézetét fogadja el, mely szerint ez a szabadság összeegyeztethető akaratunk teljes oksági meghatározottságával.<sup>25</sup> Hamarosan megindokoljuk, hogy miért kételkedünk abban, hogy Descartes következetesen ezt a nézetet vallotta volna, még azokban az esetekben is, amelyekben a „természetes tudás és isteni kegyelem” vezet bennünket a dolgok elfogadásában vagy elutasításában, követésében vagy elkerülésében. Érthető azonban, hogy a holland kálvinisták, akik Descartes-ot tisztázní igyekeztek a pelagianizmus és az arminianizmus vádja alól, rendszerének a leginkább a kompatibilizmus felé vezető vonásait emelték ki. Már néhány évtizeddel a *Leideni elitélő határozat* után voltak azonban olyan karteziánusok Franciaországban, akik viszont – a katolikus teológiához kötődő okokból – az alól a vád alól igyekeztek Descartes-ot tisztázní, hogy megengedi a szabad cselekvés oksági szükségszerűségét.

### Karteziánus szabadság 1691-ben, Párizsban

A párizsi egyetem rektora Párizs érsekének, Harlay de Champvallonak (1625–1695) a kérésére 1691. október 28-án összehívta a filozófiai fakultás tagjait, hogy aláírjanak egy előre megfogalmazott nyilatkozatot, *formulárét* (a továbbiakban: *Párizsi formula*), amely elítéli a következő kijelentéseket, amelyeket „őfelsége [XIV. Lajos] nem kíván, hogy tanítsanak az iskolákban”:

<sup>24</sup> Descartes 1645. október 6-án kelt levele, fordította Barcza Katalin. In Descartes: i. m. 173. sk; AT IV, 314.

<sup>25</sup> Lásd például: Chappell, V.: Descartes's Compatibilism. In Cottingham, J. (ed.): *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1994, 177–190. Vö. Descartes kompatibilista olvasatával a következő munkában: Campbell, J. K.: Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives. In Gennaro, R. and Huenemann, C. (eds.): *New Essays on the Rationalists*. Oxford University Press, New York, 1999, 179–199.

1. Meg kell szabadulnunk mindenfajta előítéllettől, és kételkednünk kell mindenben, mielőtt biztosak lehetünk bármilyen tudásban.
2. Kételkedni kell Isten létéről, amíg nincs róla világos és elkülönített tudásunk.
3. Nem tudjuk, vajon Isten nem teremtette-e bennünket úgy, hogy mindig tévedünk éppen azon dolgokkal kapcsolatban, melyek a legvilágosabbnak tűnnek.
4. Egy filozófusnak nem szabad teljesen kifejtenie valamely vélemény szerencsétlen következményeit a vallásra nézve, még akkor sem, ha az adott vélemény a vallással összeegyeztethetetlennek tűnik; azonban meg kell maradnia annál a véleménynél, ha az nyilvánvaló.
5. A testek anyaga nem más, mint kiterjedésük, az egyik a másik nélkül pedig nem lehetséges.
6. El kell utasítanunk minden olyan érvet, amit a teológusok és a filozófusok (Szent Tamással együtt) eddig használtak Isten létének bizonyítására.
7. Hit, remény, szeretet, és általában a természetfelettire vonatkozó képességek egyáltalán nem különülnek el spirituálisan a lélektől, amiképpen a természetes képességek sem különülnek el spirituálisan az elmétől és akarattól.
8. A nem hívők minden tette bűn.
9. A tiszta természeti állapot lehetetlen.
10. A reménytelen természetjogi tudatlanság nem ment föl a bűn alól.
11. Ha valaki ítélőképességgel és teljes tudással cselekszik, akkor szabad, még akkor is, ha szükségszerűen cselekszik.<sup>26</sup>

Mind a *Párizsi formula*, mind a *Leideni elítélő határozat* megemlíti azt a radikális nézetet, hogy a filozófiai igazságnak elsőbbsége van a hit igazsága felett.<sup>27</sup> Szintén mindkét dokumentum elítéli azt a karteziánus állítást, hogy az igazság keresése egy túlzó kételyt kell magában foglaljon, amely még egy minket becsapó Istent is megenged.<sup>28</sup>

Láttuk, hogy a *Leideni elítélő határozat*ban a filozófia elsőbbségének ügye a Meyer *A filozófia mint az Írás magyarázója* című művéről folytatott vitából eredt, és hogy a túlzott kétely problémája a karteziánizmus feletti holland vitákból származott, amelyekben maga Descartes is részt vett. Úgy tűnik, a *Párizsi formula*ban e problémák inkább Pierre-Daniel Huet (1630–1721) *A karteziánus filozófia bírálata* című művének 1689-es kiadása kapcsán merültek föl, melynek szerzője a kora újkori Franciaországban lezajlott régiek és modernek közötti vitában a régiek mellé állt.<sup>29</sup> Huet szövegének bevezető része Descartes kételkedésről alkotott nézeteinek kritikai tárgyalását célozta, vagyis azt, hogy a kételkedés még az Isten léteire vonatkozó hitre is kiterjed, valamint azt, az *Elmélkedések*ben megjelenő szkeptikus elgondolást, hogy Isten még abban is

<sup>26</sup> Idézi Duplessis d'Argentré, C.: *Collectio judiciorum de novis erroribus*. Culture et Civilisation, Brussels, 1963, vol. 3-1, 149. sk.

<sup>27</sup> Vö. a *Leideni elítélő határozat* 6-os és 20-as pontját a *Párizsi formula* 4-es pontjával.

<sup>28</sup> Vö. a *Leideni elítélő határozat* 6-os és 18-as pontját a *Párizsi formula* első három pontjával.

<sup>29</sup> Huet-ről lásd még Tolmer, L.: *Pierre-Daniel Huet (1630–1721), humaniste-physicien*. Colas, Bayeaux, 1949.



becsaphat, ami a legnyilvánvalóbbnak látszik. Ámbár természetesen korábban is voltak olyan francia Descartes-kritikák, amelyek ugyanezen pontokat emelték ki, semmi sem előlegezte meg világosan ezekben a művekben a negyedik pontnak a *Párizsi formulában* történő elítélését. Ezzel ellentétben Huet műve végén az erről szóló rész Descartes egyik „legfőbb vétségeként” említi, hogy nem fogadta el, hogy „elménket alá kell vetnünk minden, a hit számára való isteni kijelentésnek”, ehelyett „összehasonlítani merészelte vélekedéseinek igazságát a hit dogmáinak igazságával”.<sup>30</sup> Úgy vélem, Huet-ben megtaláltuk a forrását ama filozófus *Párizsi formulában* történt elítélésének, aki az észbe vetett téves bizalmától vezetett a hittal ellentétes következtéseket fogadott el.

Szemponctunkból van azonban egy lényeges különbség a karteizianizmus két elítélése között. Láttuk, hogy a *Leideni elítélő határozatban* Descartes túlzó kételyről alkotott nézeteinek az elutasítása az emberi szabadság pelagiánusnak/ arminiánusnak vélt felfogásának elutasításához kapcsolódott. A *Párizsi formulában* azonban, bár megemlítik az emberi szabadságot, inkább azt a kijelentést ítélik el, hogy a bűnre való szabadság a morálisan helyes választás nem-tudásával és a bűnös tettek szükségszerű mivoltával is összeegyeztethető (10-es és 11-es pontok). További különbség a *Leideni elítélő határozathoz* képest, hogy az ellenvetések itt nem közvetlenül a karteizianizmusra vonatkoznak, a 8–11. pontokba foglalt problémák a *Párizsi formulában* inkább a janzenizmust érintik.

Ez a teológiai mozgalom a leideni teológusról és későbbi ypres-i püspökről, Cornelius Janseniusról (Jansen, 1585–1638) kapta nevét.<sup>31</sup> *Augustinus* című, 1640-ben kiadott poszthumusz munkájában Jansen arra szólít föl, hogy térjünk vissza a kiválasztottak üdvözülése szempontjából a kegyelem munkájának fontosságára helyezett ágostoni hangsúlyhoz. Itt a jezsuitáknak a tizenhatodik században a spanyol jezsuita Luis de Molina (1535–1600) által védett azon nézete ellen érvelt, hogy, bár a kegyelem szükséges a megváltáshoz, az is szükséges, hogy az akarat szabadon együttműködjön a kegyelem munkájával. Molina szerint egy ilyen szabadság „semlegességet” feltételez, ami lehetővé teszi az akarat számára az isteni közreműködés elutasítását. Jansen válaszában kitarított amellett, hogy mivel a kegyelem, amely meggyógyítja az akaratot, teljesen „hatékony önmagában”, ezért úgy determinálja az akaratot erényes cselekedetre, hogy az kizárja a semlegességet.<sup>32</sup>

Jansen szövegének kiadása elkeseredett vitához vezetett a francia katolikus egyházban, amelynek során Jansen védelmezői Pelagius azon eretnek tanításának támogatásával vádolták meg a jezsuitákat, hogy az üdvözülés a szabad cselekvésen múlik; a jezsuiták pedig a janzenistákat azzal, hogy azt az eretnek kálvinista nézetet vallják, amely szerint Isten akaratunk működésétől teljesen függetlenül határoz üdvözülésünkről. A kálvinizmus vádja különösen súlyos volt abban a Franciaországban, amelyet a tizenhetedik század elején csaknem

<sup>30</sup> *Censura philosophiae Cartesianae*. G. Olms, Hildesheim, 1971, 172.

<sup>31</sup> Jansenről lásd: Orcibal, J.: *Jansénius d'Ypres (1585–1638)*. J. Vrin, Paris, 1989.

<sup>32</sup> A janzenisták és jezsuiták közötti ellentétekről lásd: Abercrombie, N.: *The Origins of Jansenism*. Oxford University Press, Oxford, 1936.

darabokra szakítottak a katolikusok és a francia kálvinisták (hugenották) közötti vallásháborúk. Az is lényeges, hogy, bár a jezsuitákat a század elején kiűzték Franciaországból, a század közepén már szorosan kötődtek a monarchiához, így a janzenista fenyegetés a francia politikai berendezkedés elleni fenyegetésnek tűnt. Ez megmagyarázza, hogy Mazarin bíboros (1602–1661) mint francia főminiszter miért szorgalmazta oly erősen, hogy Róma betiltsa a janzenista teológiát. Két pápát is sikerült rávennie az 1650-es évek során, hogy a Jansen *Augustinus*ában állítólag megtalálható öt kijelentést kifejezetten elítélő bullákat bocsássanak ki. A kijelentések egyike: „a megromlott természet állapotában az érdemhez vagy vétséghez nem szükségeltetik, hogy a szükségszerűségtől szabad legyen az ember [*libertas a necessitate*]; elég az, ha szabad a kényszerből [*libertas a coactione*].”<sup>33</sup> Ezek az antijanzenista bullák a jezsuitáknak a janzenisták feletti győzelméről tanúskodnak. A formulába nyilván azért került bele az utolsó pont, hogy felhívja a figyelmet erre a győzelemre, amely a janzenisták szabadságról alkotott nézetét a hivatalos katolikus egyházi állásponttal helyezi szembe.

E ponton megjegyezhetné valaki, hogy a janzenizmus elítélésének nincs köze a karteziánizmushoz. Láttuk azonban, hogy a *Leideni elítélő határozat* szerzői úgy gondolták, hogy befeketíthetik a teológiai cocceianizmust azáltal, hogy az eretnek karteziánus filozófiához kapcsolják. Most azt állítom, hogy a *Párizsi formula* szerzői arra törekedtek, hogy a karteziánus filozófiát feketítsék be azzal, hogy az eretnek janzenista teológiához kapcsolják. Róma és Párizs egyesültek a janzenizmussal való szembenállásban. Ennek ellenére, bár Descartes műveit 1663-ban fölvtették a római *Tiltott könyvek listájára* (de csak ezen művek egy bizonyos kiadását, és akkor is csak *donec corrigantur*, „amíg kijavítják”), formálisan nem ítélték el a karteziánizmus eretnek természetét.

Kissé spekulatívnak tűnik az a feltételezés, hogy a *Párizsi formula* mögött állók a karteziánizmusnak a janzenizmus súlyával való megterhelésére törekedtek, mégis, némi megerősítést jelent erre a karteziánizmus elleni támadások későbbi története a párizsi egyetemen. 1706-ban például a Sorbonne egyik tagja, Edme Pirot (1631–1713) megtámadta Jean-Gabriel Petit de Montempuis (1676–1763) karteziánus filozófiaprofesszort, kijelentve, hogy „a karteziánizmus alig egy lépésnyire van a janzenizmustól”. Párizs akkori érseke, Louis Antoine de Noailles (1651–1729) rendreutasította Pirot-t bizonyítékok nélküli vádaskodása miatt, a következő évben azonban a Sorbonne kijelentette, hogy Petit de Montempuis azon tézise, hogy szabad akaratunk csak „formálisan” és nem „aktívan” semleges, és hogy csak a „kényszerből vagy természetes hajlamából” fakadó szükségszerűséget zárja ki, és nem általában [*tout court*] a szükségszerűséget, a janzenizmus felé hajlik.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Denzinger, H.: *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Herder, Barcelona, 1963, 445. sk.

<sup>34</sup> Jourdain, C.: *Histoire de l'Université de Paris au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Hachette, Paris, 1862–1866, vol. 2, 151.

Ez a vád az akarat szabadságáról való bevett nézetektől való legkisebb eltérés iránti nagyfokú érzékenységről tanúskodik. Bizonyára nem véletlen, hogy ez az érzékenység éppen akkor ébredt föl, amikor a janzenizmus ismét kényes politikai kérdéssé vált. 1705-ben XI. Kelemen pápa kibocsátotta a *Vineam Domini* című bullát, amely megtiltotta azt a „tiszteletteljes csöndet”, ami az úgynevezett „ténykérdést”, hogy az antijanzenista bullában szereplő kijelentéseket Jansen *Augustinusa* tartalmazza-e, körülveszi. Kelemen bullája reakció volt arra az 1701-es, *cas de conscience*-t [lelkiismereti ügyet] magában foglaló esetre, amikor is a Sorbonne bizonyos tagjai amellett érveltek, hogy egy papnak meg kell engedni, hogy feloldozást adjon azon bűnbánó számára, aki elismeri, hogy szerinte Jansen nem fogadta el ezeket a tételeket. Kezdetben Lajos húzódozott attól, hogy a kormányt bevonja ebbe a vitába, csak hogy a jezsuiták vádjai, melyek szerint a janzenisták az államot és az egyházat fenyegető felforgató hálózatot alakítottak ki, hihetővé váltak a számára, amikor olvasta azt a levelezést, amelyet spanyol ügynökök koboztak el a janzenista Pasquier Quesnel-től (1634-1719). A levelezés 1703-as felfedezése után Lajos megkísérelt szövetségre lépni Rómával a janzenizmusra mérendő végső csapás érdekében. Ekkor különösen hatékony lett volna úgy érvelni a karteziánizmus ellen, hogy összekötik ezzel az elítélt mozgalommal. Petit de Montempuis 1707-ben ki is jelentette, hogy bírálói könnyebbnek találták a szabadságról alkotott nézeteit és azoknak egy „rémisztő és kegyvesztett janzenizmusához” való kapcsolódását hangsúlyozva támadni őt.<sup>35</sup>

Valóban volt némi kapcsolat a janzenista és a karteziánus mozgalmak között. Luynes hercege (Louis-Charles d'Albert, 1620-1690) például egyszerre volt Descartes *Elmélkedéseinek* francia fordítója és a Port-Royal-des-Champs-i kolostor támogatója, amelyet 1710-es lerombolása előtt a janzenizmus franciaországi bástyájának tartottak. De minden Luynes hercegre jutott egy olyan karteziánus is, mint a párizsi Edmond Pourchot (1651-1734), aki elfogadta Jansen és a janzenizmus elítélését.

A karteziánusok közötti megosztottságot e kérdésben Antoine Arnauld (1612-1694) és Nicolas Malebranche (1638-1715), a két legkiemelkedőbb francia karteziánus vitájával szemléltetjük. Ismert, hogy Arnauld és Malebranche az ideák természetéről vitatkoztak. Arnauld annak az álláspontjának a támogatósára idézte Descartes-ot, hogy az ideák elménk modifikációi, míg Malebranche Ágostont idézte, bizonyítandó, hogy Isten értelmének vonásai.<sup>36</sup> Bár a vita jórészt teológiai témákkal foglalkozott, magában foglalta az emberi szabadság és a kegyelem kérdését. Arnauld, a janzenizmus korai és jelentős támogatója ellenezte azt a, Malebranche írásaiban megjelenő ismétlődő igényt, hogy az isteni kegyelembe való „beleegyezésünket” inkább szabad akaratunkból, mint Istenből származtassa. Arnauld a következőképpen ítélte meg ezt:

<sup>35</sup> I. m. 152.

<sup>36</sup> Arnauld és Malebranche vitájáról ennek a kérdésnek a kapcsán lásd korábbi írástomat: Malebranche on Ideas and the Vision in God. In Nadler, S. (ed.): *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 59-86. A vitáról bővebben lásd Moreau, D.: *Deux cartésiens: La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. J. Vrin, Paris, 1999.

Nem tudom, mondott-e Pelagius valaha is ennél pelagianistábbat. Mert ez azt jelenti, hogy Isten nem cselekszik bennünk, amikor szabadon cselekszünk; és hogy neki soha sincs része az igazsághoz adott beleegyezésünkben, amikor szabadon egyezünk bele, és képesek vagyunk nem beleegyezni.<sup>37</sup>

Arnauld erősen szorgalmazta Rómában, hogy Malebranche bizonyos műveit vegyék föl a *Tiltott könyvek listájára*, és ez meg is történt 1690-ben. A kongregáció beszámolója e művek tiltó listára vételéről más dolgok mellett hangsúlyozta, hogy Malebranche nézete, mely szerint „az elégséges kegyelem meghatározottsága egyedül az emberen múlik, és a szabad akarat hatástalansága az, ami az [elégséges kegyelmet] hatékonyra teszi”, „ellentétes Szent Ágoston tanításaival.”<sup>38</sup> Malebranche maga is panaszkodott egy 1690-es levelében Buillon kardinálisnak, a kongregáció titkárnak, hogy Arnauld azért szervezkedett ellene, mert „rájött, hogy megcáfolta azokat a nézeteket, amelyeket az egyház elítélt Jansenben.”<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*. Culture et Civilisation, Brussels, 1967, vol. 37, 648. sk. (A továbbiakban *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*.) E levél záró utalása arra, hogy képesek vagyunk az igazságok elutasítására, Arnauld azon próbálkozásáról tanúskodik, hogy alkalmazkodjon a katolikus tanításhoz, mely szerint üdvözülésünk azon múlik, hogy helyesen élünk-e szabad akaratunkkal. Legalábbis kétséges, hogy ez a függőség teljesen összegyeztethető-e a janzenista tanítással, mely szerint a kegyelem önmagában hatékony, azaz szükségszerűen hoz létre érdemszerző tetteket. Arnauld megjegyzései egy 1684-es szövegből származnak, saját bevallása szerint éppen abból az időből, amikor Aquinói Tamás-olvasmányai hatására elvetette a janzenista álláspont bizonyos vonatkozásait. Arnauld-nak az emberi szabadságról alkotott végleges nézetéhez és ennek a janzenizmushoz való kapcsolatához lásd Kremer, E.: *Grace and Free Will in Arnauld*. In Kremer, E.: (ed.): *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*. University of Toronto Press, Toronto, 1994, 219–239; Sleigh, R. C. Jr.: *Arnauld on Efficacious Grace and Free Choice*. In Kremer, E.: (ed.): *Interpreting Arnauld*. University of Toronto Press, Toronto, 1996, 164–175.

<sup>38</sup> Robinet, A. (ed.): *Œuvres Complètes de Malebranche*. J. Vrin, Paris, 1958–1984, vol. 19, 554.

<sup>39</sup> I. m. 548. Malebranche továbbment annak tagadásában, hogy „mondott volna akár egy szót is munkájában, ami közvetlenül vagy közvetve arra utalt volna, hogy erre gondolt”. (Uo.) E megjegyzése arra a tényre vonatkozik, hogy Malebranche – noha kezdetben, csatlakozva más oratoriánusokhoz, 1661-ban és 1664-ben aláírta azt a francia egyházi formulárét, mely kijelenti, hogy az elítélt pontok megtalálhatóak Jansen *Augustinusában* –, 1673-ban visszavonta aláírását, azon az alapon, hogy bizonytalannak találja, vajon a szöveg az elítélt értelemben tartalmazza-e a pontokat. (I. m. vol. 18, 75. skk.) Utolsó művében, az 1715-ös *Réflexions sur la prémotion physique*-ben Malebranche még így is nyíltan Jansennek tulajdonítja azt az elítélt nézetet, hogy a szabadság nem a szükségszerűségnek, hanem csak a kényszernek az ellentéte, és hogy az „önmagában hatékony” (*efficace par elle-même*) kegyelem megkívánja az akarat szabad beleegyezését. (I. m. vol. 16, 78.)

Röviddel Malebranche elítélése után azonban Rómában a janzenisták ellen fordult a szél, és ez végül heves csatához vezetett Franciaországban a janzenizmusról, amelyet a Quesnel munkáját elítélő *Unigenitus* pápai bulla váltott ki. Azt vetem fel, hogy ez az elmozdulás legalább részben segít megmagyarázni, hogy 1700 után miért válik a párizsi egyetemen tendenciává, hogy a kartezianizmuskritikák a janzenisták szabadságról alkotott nézeteivel összefüggő kérdésekre összpontosítanak.

Most kell megkérdeznünk, hogy hol van jelen mindebben Descartes. Láttuk, hogy a kálvinista támogatók Descartes azon megjegyzéseit hangsúlyozták, amelyek azt sugallják, hogy a szabadságot egyszerűen meg lehet határozni a kényszer vagy a külső determináció hiányával. A jezsuita viták kontextusában azonban lényeges, hogy Descartes némely írása határozott preferenciát mutat azon jezsuita nézet iránt, amely egyféle semlegesség fontosságát hangsúlyozza az emberi szabadság szempontjából. *A filozófia alapelveiben* pontosan ezekkel a terminusokkal beszélt a szabadságról, amikor megjegyezte, hogy

[Isten végtelen hatalmának] terjedelmét átlátni már nincsen elegendő [értelmünk], hogy megtudhatnánk, miként hagyja az emberek cselekedeteit teljesen szabadnak és meghatározatlannak [*indeterminatas*]. Másrészt ez az oka annak is, hogy szintén olyannyira meg vagyunk győződve a szabadságról és az indifferenciáról [*libertatis et indifferentiae*], ami bennünk van, hogy nincs semmi, amit világosabban ismernénk.<sup>40</sup>

Ezen felül jelezte művében, hogy a szabadság kompatibilista formája nem képes megmagyarázni a szabad tetteinkért való erkölcsi felelősséget:

[...] mivel az akarat kiterjedése természetéből következően igen nagy, roppant előny a számunkra, hogy az akarat révén, vagyis szabadon cselekedhetünk. Úgyhogy olyannyira urai vagyunk a cselekedeteinknek, hogy dicséretet érdemlünk, amikor jól irányítjuk őket. Mert ugyanúgy, ahogyan nem azokat a gépeket halmozzuk el az őket megillető dicséretekkel, amelyeket több, különféle módon látunk mozogni, a megkívánható ügyességgel, mivel ezekben a gépekben egyetlen olyan tevékenységet sem látunk, amelyet ne a rugóik által kellene végezniük, hanem mint ahogyan az őket készítő munkást dicsérjük, mert megvolt a képessége és akarata, hogy őket a megfelelő ügyességgel összeállítsa, ugyanígy, azon az alapon, hogy akaratunk meghatározása révén választjuk ki az igazat, amikor megkülönböztetjük a hamistól, többet kell nekünk magunknak tulajdonítanunk, mint ha egy idegen elv bírna rá és kényszerítene bennünket erre.<sup>41</sup>

E szövegrészek fényében nehéz lenne Descartes-ot úgy látni, mint aki elfogadja a jezsuiták elleni azon janzenista kritikát, amely hangsúlyozza, hogy meg-

40 Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 41. §, 46; AT VIII-I, 20.

<sup>41</sup> I. m. 37.§, 43. sk; AT VIII-I, 19.

romlott akaratunk nem választhatja a jót, hacsak Isten hathatós kegyelme nem rendelkezik arról, hogy így tegyen.<sup>42</sup>

Megjegyzendő emellett, hogy Descartes éppen abban az időben törekedett kapcsolatokra a jezsuitákkal, amikor Arnauld elkezdett a rend teológiai nézetei ellen írni. Egyik 1644-es levelében Descartes megkísérli elhatárolni magát Arnauld kevéssel azelőtt megjelent, a jezsuita vezeklésteológiát támadó könyvétől (*De la fréquente communion*, 1643), kijelentve, hogy noha e könyv ellenségei „nagy részt enyéme”, azzal vigasztalja magát, hogy „írásaim közelről s távolról sem érintik a teológiát”, és így e bírálók „nem találhatnak ürügyet arra, hogy megvádoljanak” (AT IV, 104). Sőt, mi több, Descartes ekkoriban aktívan foglalkozott azzal, hogy megnyerje a jezsuitákat saját ügye számára, mint az világossá válik egyik, nagy valószínűséggel jezsuita levelezőtársához írott, valószínűleg ekkoriban kelt leveléből,<sup>43</sup> amelyben megpróbál a jezsuita szabadságfelfogáshoz alkalmazkodni.

Egyetértek veletek, amikor azt mondjátok, hogy felfüggeszthetjük ítéletünket, de megpróbálom megmagyarázni a módot, ahogyan felfüggesztjük. Mert biztosnak tűnik számomra, hogy az értelem nagy fényét az akarat nagy hajlandósága követi, így hát, ha nagyon világosan látjuk, hogy egy dolog jó

<sup>42</sup> Descartes *A filozófia alapelveiben* is kétségkívül utalt arra, hogy csak „számos esetben” van hatalmunk arra, hogy beleegyezésünket adjuk, vagy megtagadjuk azt (i. m. 39–46. §, 45. sk.; AT VIII-I, 19. sk.), és „természettől fogva olyannyira hajlunk a hozzájárulásunkat adni azokhoz a dolgokhoz, amelyeket világosan észlelünk, hogy nem kételkedhetünk bennük, mialatt őket ily módon észleljük” (i. m. 43. §, 47; AT VIII-I, 21). Itt az a benyomásunk, hogy az ezekhez az észlelésekhez való hozzájárulásban foglalt szabadság nem kívánja meg a determináció hiányát. A levelezésben azonban, amelyet alább vizsgálunk, Descartes megkísérelte, hogy olyan értelemben beszéljen a kérdésről, amelyben még ez a fajta hozzájárulás is a választás determinálatlan szabadságát foglalja magában. *A filozófia alapelveiben* és a levelezésben tárgyalt szabadság viszonyához lásd még korábbi írásomat: Human Freedom and Divine Creation in Malebranche, Descartes and the Cartesians. *British Journal for the History of Philosophy*, 1994/2, 1–50, különösen 5–13. (A továbbiakban: *Human Freedom and Divine Creation*)

<sup>43</sup> Az AT-ben a következő szövegrészt a jezsuita Denis Meslandnak (1616–1672) 1645. február 9-én írt levél részeként szerepeltetik, ez a szerkesztési eljárás azonban kétséges, mivel a szövegrész latin, míg a Meslandnak írt levél többi része francia. A levél címzettjének meghatározására, illetve pontos datálására nézve lásd még Kenny, A.: Descartes on the Will. In Butler, R. J.: (ed.): *Cartesian Studies*. Barnes and Noble, New York, 1972, 25. sk. (A továbbiakban: *Descartes on the Will*). Amint Kenny utal rá, a latin szövegben foglalt nézet fogalmilag kapcsolódik a Descartes 1644-es, Meslandnak írt levelében kifejtett, az emberi szabadságot illető megjegyzéseihez, így ésszerű ezt a szöveget körülbelül ugyanarra az időre datálni. Ezen felül a latin szöveg hivatkozása a levelezőpartnernek a jezsuita Denis Petau (1583–1652) szabad akaratáról szóló nézeteit rokonszenvvel bemutató beszámolójára alátámasztja azt a következtetést, hogy a levél címzettje jezsuita volt.

számunkra, akkor nagyon nehéz, sőt úgy hiszem, lehetetlen, amíg gondolatunkban marad, hogy megállítsuk kívánságunk folyamát. De mivel a lélek természete az, hogy egy dologra csak alig egy pillanatra figyel, amint figyelmünk elfordul az okoktól, amelyek megmutatják, hogy ez a dolog jó számunkra, és csak az marad emlékezetünkben, hogy kívánatosnak tűnt számunkra, akkor elménknak valami más okot adhatunk elő, amely rábír arra, hogy kételkedjünk benne, és így felfügesszük ítéletünket, és akár ellentétes ítéletet formáljunk. Így mivel a szabadság felfogásotok szerint nem pontosan a semlegességből, hanem csupán egy valós és pozitív öndetermináló erőből áll, ezért az elnevezésen kívül nincs különbség nézeteink között, mert egyetérték abban, hogy az akarat rendelkezik ezzel az erővel.<sup>44</sup>

A *Negyedik elmékedés*nek egy holland kálvinista követői által hangsúlyozott helyén Descartes kijelentette, hogy ő akkor a legszabadabb, amikor akaratát „az isteni kegyelem vagy a természetes tudás” határozza meg. De csakúgy, mint *A filozófia alapelveiben*, ahol arra utal, hogy a semlegesség és a determináció hiánya az emberi szabadság fontos elemei, levelében jelzi, hogy még a világos és elkülönített felfogás esetében is van egy „valós és pozitív erőnk”, amely ítéletünk felfüggesztését idézi elő, nem közvetlenül, de legalábbis közvetett módon, a figyelemelterelés által.<sup>45</sup>

Hogyan értsük akkor az Erzsébethez írott levél azon részét, mely segítséget és vigaszt nyújt a kálvinistáknak, hangsúlyozva, hogy Isten az „általános és mindent átfogó oka” még szabad tetteinknek is? Először is Descartes megjegyzései ugyanehhez a levelezőtársához írott későbbi levelében azt látszanak jelezni, hogy Isten az ilyen cselekedetet csak igen sajátos értelemben határozza meg. Ebben a levélben így ír:

[...] mielőtt [Isten] e világra küldött volna minket, pontosan tudta, milyen hajlamoknak engedelmességek majd akaratunk, hiszen ő ültette belénk azokat, de ugyanúgy ő rendezte el a körülöttünk lévő világot is, hogy aztán

<sup>44</sup> AT IV, 115. sk.

<sup>45</sup> Itt Kenny interpretációját követem (*Descartes on the Will*, 21–31). E levél más interpretációját, amely Descartes-nak korábbi nézeteitől való radikális eltávolodását emeli ki, lásd Alquié, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris, 1950, 288–292; Beyssade, J.-M.: *Descartes on the Freedom of the Will*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1988/13, 81–96. Úgy értem itt Descartes-ot, mint aki csak azt engedi meg, hogy közvetett irányításunk legyen világos és elkülönített észlelésünk elfogadása fölött, magam is eltávolodom Descartes emberi szabadságról alkotott nézeteinek egy erősebb „libertáriánus” olvasatától. L. Alanen például, arra a kérdésre válaszolva, hogy „Descartes komolyan gondolta-e, hogy még akkor sem vagyunk szabadok az igazság elfogadására, ha világosan és elkülönítetten észleljük?”, ezt válaszolta: „Azokkal tartok, akik szerint pontosan ez az, amit állít, még akkor is, ha végül nem lesz erre nézve meggyőző szövegszerű bizonyíték.” Lásd uő: *Descartes's Concept of Mind*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 2003, 242.

bizonyos dolgokat meghatározott időben érzékeljünk, sőt azt is tudta, hogy az adott helyzetben [*à l'occasion desquels*] szabad akaratunk mire utasít majd minket. Mindezt ő akarta így, mégsem állt szándékában akaratunkra bármit rákényszeríteni.<sup>46</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy Descartes szerint Isten okozza szabad cselekvésünket azzal, hogy létrehozza az akaratot, amelyről tudja, hogy szabadon tesz meg egy bizonyos cselekedetet bizonyos körülmények között. E nézet azonban összhangban van a jezsuiták között mértékadó molinista állásponttal, mely szerint az isteni gondviselés magában foglalja Istennek a szabad cselekedetéről való „közbülső” tudását (*scientia media*), amely ráhagyja az akaratra, hogy e cselekedeteket meghatározatlanul hozza létre.<sup>47</sup>

Descartes-nak az örök igazságok teremtéséről szóló tanításában kétségkívül megjelenik egy fontos eltérés a molinista pozícióval szemben.<sup>48</sup> A molinisták szerint Isten közbülső tudása nem foglalja magában akaratának gyakorlását, és így különbözik az ezen akarat okozatairól való „szabad” tudásától, Descartes tanítása viszont, mint láttuk, megkívánja, hogy minden igazság Isten semleges akaratából származzon.<sup>49</sup> Az Isten szabad akarata alá eső igazságok valószínűleg éppúgy magukban foglalják a szabad emberi cselekvésre vonatkozó igazságokat is. Tekintve ezt a tételt, nincs helye a descartes-i tanításban annak a molinista következtetésnek, hogy a szabad emberi tettekhez vonatkozó igazságok, amelyeket Isten közbülső tudásával tud, függetlenek volnának akaratától.

Mindemellett az Erzsébethhez írott levél arra utal, hogy Isten meghatározza a szabad cselekvésünkre vonatkozó igazságokat azáltal, hogy a cselekvés „akaratunk hajlamain” múlik, de szabadon hagyja akaratunkat az e hajlamok általi bárminemű meghatározottságtól. Ez megegyezik azzal a körülbelül ugyanabból

<sup>46</sup> Descartes 1646. januárjában kelt levele Erzsébethhez. Sallay Viola fordítása. In Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Id. kiad. 187; AT V, 85.

<sup>47</sup> A közbülső tudásról alkotott molinista nézetet részletesen, azzal rokonszenvezve bemutató leírás található a következő kötet bevezetésében: Freddoso, A. J. (trans.): *Luis de Molina, On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*. Cornell University Press, Ithaca, 1988, 1–81.

<sup>48</sup> E szövegrész korábbi tárgyalásában elmulasztottam, hogy utaljak erre a komplikációra; lásd: *Human Freedom and Divine Creation*, 17–19. Köszönettel tartozom C. P. Raglandnak, amiért felhívta rá a figyelmemet. Lásd uő: Descartes on Divine Providence and Human Freedom. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2005/87, 159–188, különösen 178–186.

<sup>49</sup> Lásd például az *Elmélkedések az első filozófiáról* ellenvetéseinek hatodik sorozatára adott válasz főntebb idézett szövegrészét, amelyben Descartes az isteni szabadság egyedi természetét hangsúlyozza. Az örök igazságok teremtéséről szóló tanítás, mely megköveteli, hogy még ezek az igazságok is Isten akaratából származzanak, szintén eltér a molinista állásponttól, mely szerint Isten a szükségszerű igazságokat elhatározása előtti természetes tudása révén tudja.



az időből származó, az *Alapelvek*ben kifejtett nézettel, mely szerint, bár Isten mindazt, „ami van vagy létezhet”, akarta és előre elrendezte, hatalma „az emberek cselekedeteit szabadnak és meghatározatlannak” hagyja.<sup>50</sup> Rejtély marad, hogy miként határozhatta meg Isten a szabad tetteinkre vonatkozó igazságokat, miközben magukat a tetteket determinálatlanul hagyta. De *A filozófia alapelveiben* Descartes hangsúlyozta, hogy ez kiküszöbölhetetlen rejtély, lévén, hogy Isten végtelen hatalma „természetéből következően felfoghatatlan”.<sup>51</sup> Amennyiben az emberi szabadság feletti, Descartes feltételezte felfoghatatlan hatalom ilyen cselekedeteket meghatározatlanul hagy, összeegyeztethetetlen azzal az érdemszerző tetteket elrendelő hatalommal, amelyet a janzenisták a hathatós kegyelemnek tulajdonítottak.<sup>52</sup>

Bár Arnauld egyike volt Descartes legfáradhatatlanabb védelmezőinek, még ő is felismerte, hogy a szabadság ügyében Descartes eltért attól, amit ő maga teológiaiilag helyesnek tartott. Arnauld ezért egy 1699. körüli levelében,<sup>53</sup> válaszul Robert Desgabets (1610–1678) francia karteziánus nézeteire, kijelentette:

<sup>50</sup> Descartes: *A filozófia alapelvei*. Id. kiad. 41. §, 45. sk; AT VIII-I, 20. Descartes utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* azt is kijelenti, hogy „mindent az isteni Gondviselés irányít, amelynek örök végzése annyira csalhatatlan és megingathatatlan, hogy azokat a dolgokat kivéve, amelyekről ugyanez a végzés úgy akarta, hogy a mi szabad akaratunktól függenek, azt kell gondolnunk, hogy semmi nem történik velünk kapcsolatban, ami ne lenne szükségszerű s mintegy a végzettől megszabott”. Descartes: *A lélek szenvedélyei*. Id. kiad. CLVI. cikkely, 126; AT XI, 439; az én kiemelésem.

<sup>51</sup> Descartes: *A filozófia alapelvei*. Id. kiad. 41. §, 46; AT VIII-I, 20. Vö. Descartes kijelentésével egyik 1630-as, Mersenne-hez írott levelében: „mivel Isten olyan ok, melynek hatalma áthágja az emberi felfogás határait, és mivel az [örök] igazságok szükségszerűsége nem haladja meg tudásunkat, ezen igazságok tehát valamivel kevesebbek Isten felfoghatatlan hatalmánál, és alá vannak rendelve annak” (AT I, 150). Az *Ötödik elmélkedés* azon utalásának fényében, mely szerint ezek az igazságok „igaz és változhatatlan esszenciákból” erednek (AT VII, 67. sk.), Isten felfoghatatlan akarata működésének tekinthetjük, hogy bekapcsolódik azoknak az esszenciáknak a létrehozásába, amelyekből ezek az igazságok szükségszerűen következnek. A szabad cselekvésünkre vonatkozó igazságok esetében a párhuzamos pozíció az volna, ha hatalmának gyakorlása beavatkozna a szabad akarat teremtésébe, amiből ez a cselekedet nem determinált módon következik. Későbbi munkám során remélem föltárni ezt a párhuzamos pozíciót és kapcsolatát Descartes nézeteivel.

<sup>52</sup> Egy beszélgetés során hallottam azt az ellenvetést, hogy Descartes szabadságról tett megjegyzéseit *A filozófia alapelveiben* és a jezsuitákkal való levelezésében nem tekinthetjük végleges nézeteire mutató szöveghelyeknek, mivel ezekben a szövegekben pusztán jezsuita hallgatósága kedvéért nyilatkozik meg így. Mint az 50. jegyzetből kitűnik, Descartes-nak vannak hasonló megjegyzései *A lélek szenvedélyeiben*, egy nem kifejezetten a jezsuitáknak szóló műben is.

<sup>53</sup> A szöveghely tehát abból az időből származik, amikor Arnauld jobban elkötelezte magát a janzenizmus iránt, mint későbbi éveiben. Lásd a 37. jegyzetet.

Nagyon furcsának találom, hogy ez a jó vallásos ember Descartes-ot rendkívül felvilágosultnak tartja vallási ügyekben, minthogy levelei tele vannak pelagianizmussal, és azokon a pontokon kívül, amelyekről filozófiája győzte meg – mint Isten léte és a lélek halhatatlansága – a legjobb, amit mondhatunk róla, hogy mindig alá látszott vetni magát az egyháznak.<sup>54</sup>

Így ismét visszatértünk Descartes holland bírálóinak azon vádjaihoz, miszerint nézetei „minden pelagianizmuson túlmennek”. Ellentétben azzal, amit a *Párizsi formula* sugall, hogy ezek a nézetek az abszolút emberi szabadság janzenista tagadásához vezetnek, komoly bizonyítékunk van arra nézve, hogy Descartes végül olyan, szabadságunkat illető nézetnél állapodott meg, amely a választás determinálatlan hatalmát foglalja magában.

## Konklúzió

A Descartes-ra mint a modernitás paradigmaticus alakjára vonatkozó vélekedésről szóló néhány megjegyzéssel kezdtem. Modernitásának egyik vonatkozása, különösen az *Elmélkedésekben*, az, hogy kiemeli az igazság egyéni, a tradíciók megrenntó hatásától megszabadított keresésének az értékét. A tradícióktól való ezen elfordulást az elmélkedőnek a maga szabad és determinálatlan akarata feletti uralma tette lehetővé. Descartes modernitása azonban felfedezhető az anyagi világ szigorúan mechanisztikus leírásában is, amelyet a természeti változásoknak a korban elfogadott arisztotelészi, nem-mechanisztikus formákat és minőségeket használó magyarázata helyett nyújtott. A 18. században olyan radikálisok, mint a francia felvilágosult gondolkodó, Julien Offray de la Mettrie (1709–1751), a mechanisztikus magyarázatokat kiterjesztették azokra a tevékenységekre is, amelyeket Descartes maga az anyagtalan elme számára tartott fenn. E továbbfejlesztett descartes-i gondolatok szerint az emberek, mint Descartes „állati gépezetei”, pusztán az anyagi természet mechanizált részei.<sup>55</sup> Ezen a ponton nincs már tere a determinálatlan emberi szabadságnak, amit korábban barát és ellenség egyaránt megtalált Descartes-ban.<sup>56</sup> Ebben, az akarat szabad-

<sup>54</sup> *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, vol. 1, 671.

<sup>55</sup> Lásd la Mettrie, Julien Offray de: *Az ember-gép*. In uő: *Filozófiai művek*. Ford. Horváth Henrik és Zsigány Miklós. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 395–457. La Mettrie itt dicséri Descartes-ot azért a végkövetkeztetéséért, hogy az állatok pusztán csak gépek, és – némileg valószerűtlenül – azt állítja, azért mulasztotta el kiterjeszteni következtetését az emberekre, mert szüksége volt a szubsztancia-dualizmusra abból a célból, „hogy mindenki számára szembeszökő Analógia árnyékában rejtett mérget nyeltesen le a Teológusokkal, akik egyedül nem látják az analógiát”. (I. m. 451.)

<sup>56</sup> Az a tény, hogy a 20. századi francia filozófia az individuális gondolkodó szabadságát törekszik hangsúlyozni, Descartes visszavágásának tekinthető az olyan francia gondolkodók, mint la Mettrie determinista tendenciáira. A 20. századi francia filozófia eme általános hangsúlyának jó elemzését lásd: Gutting, G.: *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 380–390.

ságát valló Descartes-tól a determinista karteziánizmusig történt elmozdulásban le lehetjük föl az általam kiemelt, az 1676-os leideni arminianista Descartes-tól az 1691-es párizsi janzenista karteziánizmusához vezető átalakulásnak a szekularizált megfelelőjét.<sup>57</sup>

*Fordította Bártfai Imre*

<sup>57</sup> Ennek a cikknek a korábbi változatait Vermontban, a második Margaret Dauber Wilson konferencián mutattam be, a halifaxi King's College Egyetem *Descartes és a modernitás* című előadássorozatának részeként, majd Budapesten, az ELTE BTK Filozófia Intézetében szervezett *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* című konferencián. Itt mondok köszönetet az említett rendezvények résztvevőinek a hasznos vitáért. Külön köszönet illeti Sean Greenberget és Boros Gábort éles megjegyzéseik miatt, amelyek arra sarkalltak, hogy néhány módosítást végezzek cikkem végleges változatában.



**Mennyi karteziánus...**  
 Különbözőség és azonosság  
 a holland karteziánizmusban

Már Descartes első életrajzírója, Adrien Baillet (1649–1706) óta köztudott, hogy Németalföldön már azelőtt vitatták és tanították Descartes filozófiáját, mielőtt Franciaországban egyáltalán ismerték volna. Ez bizonyos mértékig kétségtelenül igaz: nem tudok még egy olyan országról, melyben a karteziánizmus ilyen gyorsan és ilyen széles körűen a filozófiai gondolkodás részévé vált volna.<sup>1</sup> De ha a karteziánizmus kritériuma az, hogy minden elképzelést el kell fogadni, amit Descartes kifejtett, akkor valójában radikálisan korlátoznunk kell a karteziánusok számát, sőt, némi túlzással azt is mondhatnánk, annyi karteziánizmus volt, ahány karteziánus. E tanulmányban magyarázattal szolgálok e különbözőség néhány okára, ugyanakkor megpróbálom némiképpen visszaállítani az egységet, ennek háttéréül pedig először is kitérek néhány személyi és intézményi körülményre.

1.1. Descartes publikációs stratégiája

Amikor Descartes 1629-ben Hollandiába érkezett, már számos matematikai és optikai tárgyú munka állt mögötte, feltehetően a *Dioptrique* és a *Géométrie* első változatai (1637).<sup>2</sup> Továbbá egyik, Gibieuf-höz (1591–1650) írott korai levele azt sugallja, hogy olyan művet is tervezett, amelyhez szüksége volt a tanult szónok szakértelmére, így valószínűleg egy metafizikai vagy teológiai műről, az *Elmélkedések az első filozófiáról* (1641) első változatáról van szó.<sup>3</sup> Végül, visszatérvén Amszterdamba, Descartes tanulmányt kezdett írni a *meteorokról*

<sup>1</sup> Lásd következő régebbi írásaimat: *Descartes and the Dutch*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1992 (A továbbiakban: *Descartes and the Dutch*); *Dutch Cartesian Philosophy*. In Nadler, Steven (ed.): *A Companion to Early modern Philosophy*. Blackwell, Oxford, 2002, 167–182. Majdnem minden idézett filozófus esetében hivatkozhatunk a következő munkára: van Bunge, Wiep et al. (eds.): *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth Century Dutch Philosophers*. Vol. 1–2. Thoemmes, Bristol, 2003.

<sup>2</sup> Lásd korábbi írásaimat: *A philosopher's life*. In Lennon, Thomas M. (ed.): *Cartesian Views: Papers presented to Richard A. Watson*. Brill, Leiden, 2003, 53–69; *Méthode: discussion ou itinéraire?* In Spallanzani, Mariafranca (ed.): *Lecture Cartesienne*. CLUEB, Bologna, 2003, 109–134.

<sup>3</sup> Descartes 1629. július 18-án kelt levele Gibieuf-höz. In Adam, C. and Tannery, P. (eds.): *Œuvres de Descartes*. J. Vrin, Paris, I, 17. (A továbbiakban: AT)

(melyet folyamatosan javított, és végül 1637-ben adott ki), illetve elkezdte addigi legambiciózusabb vállalkozását, a fizika teljes rendszerének kidolgozását.<sup>4</sup> Ennek egy vázlatát az *Értekezés a módszerről* is tartalmazza:

[...] ahogyan a festők nem tudják sík felületen valamely szilárd test különböző oldalait egyformán jól ábrázolni, hanem egy fő oldalt választanak ki, és csak ezt az egyet helyezik világosságba, míg a többi árnyékban hagyják, és csak annyit tüntetnek fel belőlük, amennyit akkor látunk, ha azt a fő oldalt tekintjük: úgy én is, mivel attól tartottam, hogy nem fejthetem ki tanulmányomban minden gondolatomat, csupán azt akartam részletesebben tárgyalni, amit a fényről tudok; majd ehhez alkalmilag hozzá akartam csatolni valamit a napról és az állócsillagokról, mert a fény majdnem egészen ezekből ered; az égboltozatról, mert át bocsátja 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.<sup>5</sup>

1633-ra csak a munka első fele készült el (később, halála után, *Le monde* címen vált ismertté). Descartes a második részen is elkezdett dolgozni, de ez még nem volt olyan állapotban, hogy másoknak is megmutassa. (Ebből lett végül a *Traité de l'homme*.)<sup>6</sup> Ennek ellenére nyugodtan állíthatjuk, hogy 1633-ra Descartes rendszerének fő részei a helyükön voltak: a később publikált rendszerhez képest mutatott némely különbség ellenére felismerhetően „karteziánus” metafizika, fizika és fiziológia. Descartes mégis úgy határozott, hogy „nem akarja közzétenni a már kész tanulmányt”, sőt, „életében mást sem közöl, ami ilyen általános, vagy amiből meg lehetne ismerni fizikája alapvonalait”.<sup>7</sup> Ehelyett „azt gondolta, hogy könnyen kiválaszthat néhány olyan tárgyat, amely nem nagyon vitás, nem is kényszeríti arra, hogy többet áruljon el elveiből, mint amennyit kívánatosnak tart, s amely mégis elég világosan mutatja, mire képes a tudományokban, s mire nem”.<sup>8</sup> Ez volt az *Értekezés a módszerről*: három tanulmány (a *Dioptrika*, a *Meteorok*, és a *Geometria*) elé írott, a „módszerről” szóló bevezetés.

<sup>4</sup> Lásd a *Watson-Festschrift*hez készült írásomat: Gassendi et ses correspondants néerlandais. In *Quadricentenaire de la naissance de Pierre Gassendi 1592-1992*, 2 vols. Société scientifique et littéraire des Alpes de Haute Provence, Digne-les-Bains, 1994, I, 99-110.

<sup>5</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította Boros Gábor. Ikon Kiadó, Budapest, 1992, 54; AT VI, 41. sk.

<sup>6</sup> Descartes 1633 novemberében kelt levele Mersenne-hez, AT I, 270. Az, hogy Descartes már belekezdett tervezetének második részébe, kiderül a Mersenne-hez 1632 decemberében írt leveléből, AT I, 263. (Az eredeti terv talán nem tartalmazott többet, mint egy fejezetet az optikáról.)

<sup>7</sup> Descartes: *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 77; AT VI, 74.

<sup>8</sup> Uo.

Mindazok után, amit a holland egyetemi emberek hallottak olyan barátaitól, mint Reneri (1593–1639) és Huygens (1596–1687), az *Értekezés a módszerről* súlyos kiábrándulást kellett hogy jelentsen, nem beszélve arról, hogy – mivel franciául írta – sokan nem tudták elolvasni. Martinus Schoock (1614–1669) *Admiranda methodus* című munkája (1643) tükröz valamit ezekből az érzésekből:

Miután én, és velem sokan mások évekig békésen vártuk, hogy az új filozófia törvényét leküldjék az égből, Leidenben, 1637-ben egyszer csak váratlanul megjelent egy névtelen, franciául írott, négy részes címmel ékített könyv, melynek szerzője, mint értesültem, Descartes volt. Megvettem, és elkezdtem némi igyekezettel olvasni, talán csak azért, mert tudtam kissé franciául. Nem állhattam meg, hogy megkérdézzem magamtól: ez lenne az az αὔτος<sup>9</sup> a filozófusok között, akinek hamarosan sikerül majd eltörölnie Platón és Arisztotelész nagy nevét?<sup>10</sup>

Addigra, amikor Schoock ezt írta, már nyilván elvesztette minden, Descartes-hoz és filozófiájához fűzött reményét.<sup>11</sup> De eltekintve attól, hogy egy, csupán egy évvel az *Értekezés a módszerről* előtt publikált szövegben jelentősen több szimpátiát mutatott az újítások iránt (ami némi hitelt ad tanúbizonyságának),<sup>12</sup> mások szintén fölpanaszolták az *Értekezés a módszerről* látszólagos jelentéktelenségét, amit annak tulajdonítottak, hogy Descartes nem kívánja megosztani elveit a közszel. Jean-Baptiste Morin (1583–1656) például, akivel Descartes együtt

<sup>9</sup> Utalás a püthagoreusok αὔτος ἑφ᾽-jára („ő maga, vagyis Püthagorasz mondta nekünk”) – Schoock sokszor megismételt feltételezése volt, hogy Descartes új autoriter rendszert akar bevezetni a filozófiába.

<sup>10</sup> „Dum ego ergo, mecumque plurimi per annos aliquot patienter has novae philosophiae tabulas, velut quod e coelo scutum expectabant, de improvisio anno 1637 Leydae liber quis Gallicus, nullem authoris nomen praefrens, quadruplicique titulo insignis evulgatur, cujus patrem simulac virum scl. ex annalium memoria Cartesium esse intellexi, eum mihi comparavi; et pro qualicunque scientiae modulo in Gallica lingua quamprimum pertinaci diligentia evolvere coepi identidem ex me querens: hiccine esse ille αὔτος inter philosophos qui brevissimo temporis spatio magna illa Aristotelis Platonis nomina obliterate posset?” [Schoock]: *Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes*. Van Waesberge, Utrecht, 1643. Praefatio (számozatlan).

<sup>11</sup> Részletesebben a már idézett műveken kívül lásd korábbi írásomat, mely Schoock művének francia fordítását is tartalmazza: *La querelle d'Utrecht*. Impressions nouvelles, Paris, 1988.

<sup>12</sup> *Lusus imaginis iocosae sive Echus, a variis poetis, variis linguis et variis numeris exculti, ex Bibliotheca Theodori Dosuae IF; accessit M. Schoockii dissertatio de natura soni et echus*. Roman, Utrecht, 1638. (Különböző nyelvű visszhang-versek gyűjteménye, Schoock hangról és visszhangról írott értekezésével.) Az utóbbi szöveg feltehetően Schoock magiszteri értekezésén alapul. (Schoock szerzett először fokozatot az utrechti egyetemen, 1636. március 29-én, és Reneri volt a „promotora”. Vö. Ketner, F. [ed.]: *Album Promotorum, qui inde ab anno MDCXXXVI usque ad annum MDCCCXV in Academia Rheno-Trajectina gradum doctoratus adepti sunt*. Utrecht, Broekhoff, 1936, 1. E mű és a *Lusus* digitális kiadását lásd: <http://digbijzcoll.library.uu.nl>)

dolgozott Párizsban, kijelentette, hogy Descartes-nak nem szabadna meglepődnie, ha az emberek kritikát és rosszallást mutatnának, hiszen éppen ezen a módon mutatják ki tiszteletüket módszerének első törvénye iránt, mely szerint az embernek csak azt szabad elfogadnia igazként, amit teljesen megértett: „Mivel Ön új fizikájának alapelveit és axiómáit (melyeknek publikációját lelkesen várja minden tanult ember) megtartotta magának, és érvelését csak összehasonlításokra vagy feltételezésekre alapította, melyeknek igazsága legalábbis kétséges, vétene az Ön első szabálya ellen, amely kitűnő, és amelyet magam is alkalmazok, ha valaki meglegedne az Ön konklúzióival.”<sup>13</sup> Az *Értekezés a módszerről* közzétételének módja valójában katasztrofális volt, amit Descartes 1644-ben tett jóvá, akkor is csak részlegesen, *A filozófia alapelvei* és az *Értekezés a módszerről* latin fordításának egyidejű kiadásával.<sup>14</sup>

Azt is ki kell emelnünk, hogy 1638-ig Descartes barátai között csak kevés egyetemi ember volt, és Reneritől eltekintve azok között sem volt filozófus.<sup>15</sup> Hivatásos tudós valójában csak André Rivet (1572–1651) teológiai professzor és Jacobus Golius (1596–1667), a keleti nyelvek és a matematika professzora volt;<sup>16</sup> a többiek olyan érdeklődő amatőrök, mint Huygens, Godefrout van Haestrecht (1592/93–1659) és Alphonse Pollot (kb. 1602–1668), illetve matematikusok, mint Jacob Waesenaer (szül. 1607), Frans van Schooten (1615–1660) és Jean Gillot (1613/14–1657). Másrészt úgy tűnik, hogy ebben az időben Descartes-nak csak

<sup>13</sup> Morin 1639. február 22-én kelt levele Descartes-hoz. AT I, 537. sk; vö. *Értekezés a módszerről* II, AT VI, 18 (az „összehasonlítások” és „feltételezések” használatához lásd: *Dioptrique* I, AT VI, 83; *Météores* I, AT VI, 233). Lásd még Rivet megjegyzését: „Mais jusques à ce qu’il [Descartes] donne la clef de ses secrets, ce seront lettres closes à plusieurs.” Rivet 1638. április 28-án kelt levele Mersenne-hez, CM VII, 185. sk; vö. Mersenne 1638. május 23-án kelt levele Rivet-hez, CM VII, 214. skk.

<sup>14</sup> *Specimina philosophiae, seu dissertatio de methodo...* Elsevier, Amsterdam, 1644. A fordítás sikeresnek bizonyult. *A filozófia alapelveiről* készített előadásjegyzetek szinte mindig az *Értekezés a módszerről* első három részéről szóló kommentár után következnek, lásd erről korábbi írásaimat: *Les Principia dans la culture néerlandaise du XVII<sup>e</sup> siècle*. In Belgioiso, Giulia – Armogathe, Jean-Robert (eds.): *Descartes: Principia philosophiae (1644–1994)*. Viviarum, Naples, 1996, 701–712; Clauberg et les Principes de Descartes. In Verbeek, Theo (ed.): *Johannes Clauberg and Cartesian philosophy*. Kluwer, Dordrecht, 2000. Tanítványom, Corinna Vermeulen befejező munkálatait végzi a *Specimináról* szóló PhD disszertációjának.

<sup>15</sup> Isaac Beckmann (1588–1637) tekinthetnénk filozófusnak, de – eltekintve attól, hogy még az *Értekezés a módszerről* megjelenése előtt meghalt – a dordrechtli latin iskola igazgatójaként nem volt hivatásos tudós. A Descartes és Regius közötti kapcsolatot nem tehetjük 1638-nál előbbre.

<sup>16</sup> Descartes feltehetően már akkor ismerte Golius, amikor 1630-ban matematikus hallgatóként beiratkozott a leideni egyetemre, vö. Witkam, H. W.: Jean Gillot (Een Leids ingenieur), tweede deel. *Jaarboekje voor de geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en omstreken („Leids Jaarboekje”)*, 61. évf. (1969), 39–70. Azért jött Leidenbe, mert Golius Levantéból elhozta Pergai Appolonius *Coniá*jának egy arab másolatát, amely három olyan könyvet tartalmazott (V–VII), amelyeket korábban nem ismertek. A hír nagy érdeklődést váltott ki Franciaországban.



az optikáról és a matematikáról volt több-kevesebb mondanivalója. 1635 áprilisának első hetében bemutatta optikáját egy amszterdami találkozón, melyen ott volt Huygens, és talán az amszterdami matematikaprofesszor, Hortensius (1605–1639).<sup>17</sup> A részleteket csak azok tudták, akik jelen voltak, mint Huygens, aki arra buzdította Descartes-ot, hogy gondolja át elhatározását, hogy sohasem publikálja fizikáját,<sup>18</sup> és benső barátok, mint Reneri, aki egyébként Descartes gondolatait meglehetősen eklektikus módon használta.<sup>19</sup> A legtöbben azonban csak töredékesen és kevésbé látványos módon szereztek tudomást Descartes-ról – az algebra újszerű koncepciójától eltekintve (ami végül a mai *analitikus geometriává* fejlődött), az *Értekezés a módszerről* nem tartalmazott semmi nyilvánvalóan forradalmi. Valójában az egyetlen, aki felfogta ennek a műnek a jelentőségét, Henricus Regius (1598–1679), az elméleti orvostudomány utrechti professzora volt, akire később még visszatérünk.

## 1.2. Descartes filozófiájának szerkezete

Descartes néha úgy mutatja be filozófiáját, mint egységes egészet, melynek különböző részei levezethetőek néhány alapelvből. Egy híres szövegben filozófiáját fához hasonlítja, melynek gyökerét a metafizika alkotja, törzsét a fizika, lombját a morál, a mechanika és az orvostudomány – így tehát mind-egyik diszciplínát a metafizikából lehetne levezetni.<sup>20</sup> A *Szabályok az értelem vezetésére* alapján a tudományokat az különbözteti meg a művészetektől, hogy az előbbi „nem egyéb, mint az emberi bölcsesség [*humana sapientia*], amely mindig egy és ugyanaz marad, bármennyire különböző tárgyakra alkalmazzák is, s

<sup>17</sup> Descartes 1635. április 15-én kelt levele Goliushoz, AT I, 315. sk; Huygens 1635. május 6-án kelt levele Descartes-hoz, AT I, 587. A dátum kikövetkeztethető Huygens naplójából. Az, hogy Hortensius ismerte Descartes-ot, nyilvánvaló Huygens 1635. október 29-én kelt, Hortensiusnak írott leveléből. *Briefwisseling* II, 119. sk. Annak ellenére, hogy Golius nem tudott megjelenni az amszterdami találkozón, elég jól ismerte Descartes optikájának és matematikájának részleteit. Descartes már 1632-ben odaadta neki a *Dioptrique* és a *Géométrie* kéziratait. Descartes 1632. januárjában és 1632. február 2-án kelt levelei Goliushoz, AT I, 232–235; AT I, 236–241; vö. Golius 1632. április 16-án kelt levele Huygensnek, *Briefwisseling* I, 349. Descartes optikájának tájékozott megítélését lásd Golius 1632. november 1-jén kelt, Huygenshez írott levelében, *Briefwisseling* I, 371–375.

<sup>18</sup> Huygens 1636. március 31-én kelt levele Descartes-hoz, AT I, 603. sk; Descartes 1636. március 31-én kelt levele Huygenshez, AT I, 605; Huygens 1636. június 15-én kelt levele Descartes-hoz, AT I, 607. sk.

<sup>19</sup> Az első kísérletet Reneri pozíciója komplexitásának megragadására lásd korábbi írásomban: Notes on Ramism in the Netherlands. In Feingold, Mordechai – Freedman, Joseph S. – Rother, Wolfgang (eds.): *The influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. Schwabe, Basel, 2001, 38–53. Tanítványom, Robin Buning Reneriről írandó PhD disszertációján dolgozik.

<sup>20</sup> Lettre de l’auteur à celui qui a traduit ce livre. AT IX-B, 14.

amelyet ezek éppúgy nem tesznek többfélevé, mint a nap fényét sem az általa megvilágított tárgyak különfélesége”.<sup>21</sup> Így a tudományok egységet alkotnak, amit viszont az intellektus egységével lehet magyarázni: „Azt kell hinnünk, hogy a tudományok mind olyannyira összefüggnek egymással, hogy sokkal könnyebb valamennyit egyszerre megtanulni, mint egyetlenegy elkülöníteni a többiektől.”<sup>22</sup> Az *Értekezés a módszerről* szerint pedig „az emberi megismerés körébe eső összes dolog ugyanilyen módon követi egymást [*s’ entresuivent en même façon*]”, így, feltéve, ha „vigyázunk, hogy [...] megtartsuk a rendet, amelyre az egyiknek a másikból való leszámaztatásához szükség van, akkor nem lehet olyan távoli dolog, hogy végül el ne jussunk hozzá, sem pedig olyan rejtett, hogy azt végül fel ne fedezzük.”<sup>23</sup> Más szavakkal, a különböző tudományok ugyanazon a módon kapcsolódnának egymáshoz, mint Eukleidész tételei – a tudományok rendszere néhány evidens axiómán nyugodna, amelyekből minden egyéb levezethető.

Descartes filozófiájának ez a képe, bár elterjedt, félrevezető. Igaz, hogy Descartes a dedukciót (*deductio*) az intuíció (*intuitus*) mellett a tudás fő forrásának tartotta,<sup>24</sup> de számára a dedukció nem formális technikák használatát jelentette, hanem azt, hogy „lássuk” és „megértsük” a „rendet”, amelyben az igazságok bizonyíthatóak, ez pedig abban áll, hogy megértsük, hogy mit kellene tudni és megérteni, mielőtt megoldhatnánk egy bizonyos problémát. Más szavakkal, hogy milyen stratégiát kellene használni az adott probléma megoldására.<sup>25</sup> Azonban az, hogy a megoldás csak akkor található meg, ha bizonyos más igazságokat tudunk, nem jelenti, hogy a megoldás következik ezekből az igazságokból, vagy hogy bármely igaz megoldás abban a néhány alapvető igazságban rejlik, amit már előzetesen tudunk. Például, bár a *cogitót* már birtokolnunk kellene, mielőtt megpróbálnánk megismerni Isten természetét és létét, Isten léte nem *következik* a *cogitóból*, legalábbis nem úgy, ahogyan a Püthagorasz-tétel következik az eukleidészi axiómákból és definíciókból. Ehhez hasonlóan, az anyag igaz természetéről való tudás nem *következik* az Isten természetéről való tudásból, az anyag ideája és Isten ideája két különböző idea, melyeket az elme két különböző aktusban ragad meg. A *cogito* értelme nem az, hogy olyan axiómákat nyújtson, melyekből minden tudás dedukálható, hanem hogy felhívja a figyelmet arra, hogy minden igazságot ugyanazon a módon ragadunk meg, nevezetesen ideákra reflektálva (amelyeket a *cogito* tartalmaz) és őket egymással összehasonlítva. Isten ideája sem arra szolgál, hogy kiszélesítse a *cogito* által nyújtott deduktív alapot, hanem hogy kritériumot nyújtson más ideák megítéléséhez és értékeléséhez – s valóban, az Isten ideájára

<sup>21</sup> Szabályok az értelem vezetésére I. In Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2. kiad., 1980, 97; AT X, 360.

<sup>22</sup> I. m. 98; AT X, 361.

<sup>23</sup> Descartes *Értekezés a módszerről*. Id. kiad. 30–33; AT VI, 19.

<sup>24</sup> Szabályok az értelem vezetésére III, AT X, 368; XI, AT X, 407; XII, AT X, 424.

<sup>25</sup> Szabályok az értelem vezetésére III, AT X, 369. sk. A dedukcióról Descartes-nál lásd Schouls, Peter A.: *The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke*. Clarendon, Oxford, 1980; Gaukroger, Stephen: *Cartesian Logic: An Essay on Descartes' Conception of Inference*. Clarendon, Oxford, 1989.

való reflexió az első lépés ideáink lehetséges igazságuk szempontjából való osztályozásában.

A tudományok valóban „egyek”, amennyiben ugyanazt a módszert használják, de még ez az egység is félrevezető. Csak annyit jelent, hogy egy problémával szembeülvélve mindig ugyanazt a stratégiát kell használnunk: meg kell kérdeznünk, hogy eleget tudunk-e ahhoz, hogy megoldjuk, és ha nem, össze kell gyűjtenünk, amit tudunk, és fel kell állítanunk ennek arányát a még nem tudott dolgokkal.<sup>26</sup> Ez természetesen megengedné azt is, hogy valójában minden diszciplína vagy a diszciplínák minden csoportja különböző módszert alkalmazzon (kvantitatív, fenomenológiai, interpretatív, konstruktív stb.) attól függően, hogy milyen problémával foglalkozik. A karteziánus módszer erőssége, hogy problémamegoldó módszer: a módszertani egységet csak annyiban kényszeríti ki, amennyiben a problémákat azonosnak lehet tekinteni. Például minden matematikai problémának köze van a mennyiséghez (vagy számhoz) és az arányhoz (vagy amit Descartes *rendnek* nevez), ezért el tudunk gondolni egy olyan matematikát, amely alapvetőbb, mint az egyes matematikai diszciplínák (aritmetika, geometria, algebra stb.) bármelyike, s amelyek ennek a matematikai alaptudománynak a különböző ágai.<sup>27</sup> De amíg nem tudjuk megmutatni, hogy mondjuk a történelem, a teológia, a kémia tárgyaiban volna bármi közös, addig nincs okunk azt hinni, hogy ugyanazt a módszert kellene alkalmazniuk. A tudományok egysége mindenesetre nem redukív egység. Bár a fizikának szüksége van a metafizikára és az orvostudománynak a fizikára, az orvostudományt nem vezethetjük vissza a fizikára, és a fizikát sem a metafizikára. A metafizikától a fizikához vezető átmenet megalkotásához az anyag ideájára van szükségünk, amelyet bár a *cogitón* keresztül fedezünk fel, mégis elkülönített, önmagában megismerhető és tudható idea (bár nem lehetünk benne biztosak Isten ideája nélkül). Ehhez hasonlóan a fizikától az orvostudományig és erkölcsfilozófiáig vezető átmenet megalkotásához ismerünk kell az érzés és a cselekvés különös természetét, azaz meg kell értenünk, hogy a test és az elme szorosan kapcsolódnak egymáshoz, ami az *észlelés* elkülönített, mind az elme, mind a test ideájától teljesen elválasztott típusa.<sup>28</sup>

Descartes szerint ezek (az elme ideája, a test ideája, valamint a test és az elme együttes ideája) „elsődleges, eredeti fogalmak [*notions primitives*], s későbbi ismereteinket ezek mintájára alakítjuk ki”. Minden tudománynak megvan a maga elsődleges fogalma, amelyet gondosan meg kell különböztetni más tudományokétól:

[...] 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 valamely problémára egy oda nem illő fogalom segítségével akarunk magyarázatot adni, mindenképpen

<sup>26</sup> Szabályok az értelem vezetésére VI-VIII, AT X, 381–400.

<sup>27</sup> Szabályok az értelem vezetésére IV, AT X, 377. sk; *Értekezés a módszerről* II, AT VI, 20.

<sup>28</sup> Lásd korábbi írásomat: *Les passions et la fièvre: l'idée de la maladie chez Descartes et quelques cartésiens néerlandais. Tractrix: Yearbook for the History of Mathematics, Natural Science and Medicine*. I. évf. (1989), 45–61.

elvéjük a dolgot, csakúgy, mint ha az egyik fogalmat valamely másikkal akar-nánk magyarázni. Mivel ugyanis az összes ilyen fogalom elsődleges, mind-egyik csak önmagából érthető meg.<sup>29</sup>

Ez azt sugallja, hogy a különböző diszciplínák rendjét nem *alárendeléseként*, hanem *mellérendeléseként* kellene felfognunk, mivel mindegyik olyan elkülönített ideán alapul, amit a *cogito* révén fedeztünk fel. Ennek megfelelően a különböző tudományok és a metafizika közötti kapcsolat abban állna, hogy a metafizika (amelyet a *cogitóra* való reflexióként és a *cogito* tartalmának a tudomány lehetősé-gének szempontjából való felsorolásaként határozzunk meg) nyújtja azt a közös alapot, amelyen minden egyes tudomány alapul.<sup>30</sup> Ez világossá válik, amint közelebről megnézzük a fizika különböző részei közötti kapcsolatot.

Descartes majdnem bizonyosan hagyományos módon tekintett a fizikára, mint a változások világának átfogó tudományára. Ennek a koncepciónak megfe-lelően majdnem minden véges dolog lehet a fizika tárgya, feltéve, hogy változás-nak alávetett, nem mesterséges tárgy. Így a fizika magában foglalná azt, amit zoológiának, fiziológiának, sőt, pszichológiának hívunk. Bár Descartes a pszicho-lógiát legalább egy értelemben (mint a test nélküli elme tudományát) kizárta, mégis úgy gondolta, hogy fizikájának előadása *A filozófia alapelveiben* (1644) hiányos, mert nem foglalkozhatott az élőlények (növények és állatok) vilá-gával<sup>31</sup> – ami fontos oka volt annak, hogy némelyek végül Regius *Fundamenta physices* című művét (1646) részesítették előnyben.<sup>32</sup> Ezen felül elismeri, hogy amikor az élőlények magyarázatára került a sor, nem tudta használni az általá-nos fizikájában alkalmazott eljárást, azaz nem tudta az ok ideájának helyességét a következmények megjósolása által bizonyítani, hanem meg kellett elégednie a hatások alapján megmutatott okokkal.<sup>33</sup> Ennek megfelelően a karteziánus fiziká-ban legalább háromfajta magyarázatot találunk: 1) absztrakt modell (anyag és

<sup>29</sup> Descartes Erzsébethez írott, 1643. május 21-én kelt levele, fordította Tímár Andrea. In Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból.* Szerk., jegyz. Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 107. sk; Verbeek, Theo et al. (eds.): *The Correspondence of Descartes 1643.* Utrecht University, Utrecht, 2003, 68. (AT III, 665. sk.)

<sup>30</sup> A *felsorolás* fogalmára nézve ebben a kontextusban lásd: *Szabályok az értelem vezetésére* VIII, AT XI, 395. sk.

<sup>31</sup> *A filozófia alapelvei.* Ford. Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, IV, 87–88. cikkely; AT VIII-A, 314. sk.

<sup>32</sup> Huygens 1646. augusztus 21-én és 1646. szeptember 12-én kelt levelei Mersenne-hez. CM XIV, 413; CM XIV, 451.

<sup>33</sup> *Értekezés a módszerről* V, AT VI, 45. sk; VI, AT VI, 76. Vö. Descartes Morin-nek ekkoriban írott levelével. Finom különbség van a bizonyítás (*prouver*) és a demonstráció (*démontrer*) között. Descartes szerint lehetséges demonstrálni egy hatást az okával, vagyis megjósolni, ha igazán tudjuk az „okot”. Ha viszont valaki másfelől megmutatja, hogy egy bizonyos adott jelenségcsoport esetén csak egy magyarázat lehetséges, akkor bebizonyította az okot, anélkül, hogy „megmutatta” volna (a legtöbb esetben láthatatlan lesz). Az ok és okozat közötti ezen aszimmetria, amit Hume természetesen elavulttá tett, nagyon jellemző a 17. század filozófiájára.

mozgás), amely meghatározza az események azon fajtáját, amelyek a fizika tárgyai lehetnek (lásd a *Le Monde* VI–VII. fejezetét és *A filozófia alapelvei* II. részét),<sup>34</sup> 2) jelenségek partikuláris magyarázata (magnetizmus, kémiai- és életjelenségek), amely megállapítja az okokat, amelyek okozhatták őket (*A filozófia alapelvei*, IV. rész; *Traité de la homme*);<sup>35</sup> 3) az egyéni tapasztalat feltárása a test és az elme szoros kapcsolatának ideájára alapozva (*A lélek szenvedélyei*). Ezek közül mind-egyik magyarázatnak megvan a saját alapelve, mely csak lazán kötődik a többiéhez. Ez azt eredményezi, hogy bármelyik külön részét képezheti a filozófiának, és kombinálható más teoretikus keretekkel. Nincs fogalmi akadálya annak, hogy Descartes fiziológiáját például atomista vagy éppen kémiai anyagteóriával kombináljuk. *Mutatis mutandis*, ugyanez igaz Descartes szenvedélyelméletére, amely, bár a test és a lélek közötti fenomenológiai különbségre épül, semmiképpen nem vonja maga után sem általános fizikáját, sem metafizikáját (bár fiziológiájára támaszkodik).

### 1.3. Intézményi háttér

Papíron minden egyetem ugyanazt az oktatási modellt fogadta el. Így elvileg az Artes Fakultás (vagyis a Filozófiai Kar) el volt választva a felsőbb fakultásoktól, a teológiától, az orvostudománytól és a jogtól. A hivatalos elképzelés az volt, hogy a hallgatónak, mielőtt a felsőbb fakultásokra lépne, először mesterfokozatot kell szereznie az Artes Fakultáson.<sup>36</sup> Azonban gyakorlatilag teljesen az egyénen – a professzoron vagy a hallgatón – múlott, hogy megítélje ennek szükségességét. Ezen felül a humanizmus befolyása alatt az Artes Fakultás megpróbált saját jelentőségre szert tenni, különösen ha az egyetem sok pénzzel rendelkezett.<sup>37</sup> Végül, csak kevés embernek volt elég ideje és pénze, hogy elvégezze a tanulmányok teljes körét, ami az eredeti programban több mint nyolc évet vett volna igénybe. Így aztán egészében véve az volt a tendencia, hogy elvágják az Artes és a magasabb fakultások közötti kapcsolatot, azért is, mert a teológusok, orvosok és jogászok valójában kevésbé használták a filozófiát.<sup>38</sup> De

<sup>34</sup> Damerow, Peter: *Exploring the Limits of Pre-Classical Mechanics*. 2<sup>nd</sup> ed., New York, Springer, 2004.

<sup>35</sup> *A filozófiai alapelvei* IV, 204. cikkely, AT VIII-A, 327.

<sup>36</sup> Vö. Dibon, Paul: *L'enseignement philosophique aux universités néerlandaises à l'époque pré-cartésienne (1575-1652)*. PhD értekezés, Leiden University, 1952. Kereskedelmi kiadása: *La philosophie néerlandaise au siècle d'or* I. Elsevier, Amsterdam, 1952.

<sup>37</sup> Vö. Lunsingh Scheurleer, Th. H. – Meyjes, G. H. M. Posthumus (eds.): *Leiden University in the sixteenth and seventeenth century*. Brill, Leiden, 1975; Wansink, H.: *Politieke wetenschappen aan de Leidse Universiteit 1575-1650*. HES, Utrecht, 1981; Grafton, Anthony – Scaliger, Joseph: *A study in the History of Classical Scholarship*, 2 vols., Clarendon, Oxford, 1983–1993; uő: *Athenae Batavae: The Research Imperative at Leiden 1575-1650*. Primavera, Leiden, 2003.

<sup>38</sup> Ez természetesen a ramizmus hatásának köszönhető, ami bizonyos egyetemeken (különösen Franekerben) nagyon népszerű volt.

ez egyáltalán nem vált általános jelenséggé azért sem, mert az arminianus krízis után a filozófia olyan fontos lett ismét a teológia számára, mint Aquinói Tamás idejében.<sup>39</sup> Így olyan tendencia is volt, hogy újra hangsúlyozzák az Artes Fakultásnak a felsőbb fakultások, különösen a teológia alá rendelését – természetesen ez a szabály meghatározta a tanítást, elsősorban nem a történelemét, a klasszikusokét vagy a matematikáét, hanem a filozófiáét. És bár ennek a tendenciának különösen az egyetemi adminisztrációk álltak ellen, mégis erős tényezőnek bizonyult a kartezianizmusra való reakció szempontjából.<sup>40</sup>

Adminisztratív struktúrájában a legtöbb egyetem Leident követte. A leideni egyetemet a „College van Curatoren en Burgemeesteren” (a kurátorok – vagyis kormányzók – és a városi előjárók kollégiuma) kormányozta, a hollandiai rendek küldötteiből és a leideni előjárókból álló testület.<sup>41</sup> A professzorok a „szénátusban” egyesültek, amely gyakrabban ülésezett, mint a kurátorok (ők általában egy évben háromszor vagy négyszer üléseztek, a napi ügyeket a titkár intézte), hogy a tanrendről döntsenek, embereket javasoljanak posztokra stb. A finanszírozást a reformáció idején kisajátított korábbi Benedek-rendi Egmond apátság biztosította. Az, hogy a kormányzó testület többsége a rendek képviselőiből állt (inkább, mint a helyi magisztrátusokéiból), bizonyos függetlenséget adott a kormányzatnak (eltekintve attól, hogy a kurátorok a kormányzás egy világiasabb stílusához szoktak). Ez a rendszer egészében véve hasznosnak bizonyult kartezianus nézőpontból, bár nem tudott megakadályozni egy súlyos válságot 1677-ben, amely az egyik legtekintélyesebb kartezianus professzor, Abraham Heidanus (1597–1678) teológiaprofesszor elbocsátásához vezetett. Az utrechti egyetemet ezzel ellentétben, bár az utrechti rendek felhatalmazásával alapították (az akadémiai fokozatok kiadása a világi főhatalom jogának számított), valójában a város kormányzói irányították és finanszírozták. Ennek megfelelően a helyi erők (az egyház, a nép) által az adminisztrációra kifejtett nyomás sokkal erősebb volt itt, mint Leidenben.

<sup>39</sup> E probléma néhány aspektusát megvizsgáltam korábbi írásomban: From learned ignorance to scepticism: Descartes and Calvinist Orthodoxy. In Popkin, R. H. – Vanderjagt, A. J. (eds.): *Scepticism and Irreligion*. E. J. Brill, Leiden, 1993, 31–45. (A továbbiakban: From learned ignorance to scepticism.) A skolasztikus gondolkodás újraéledésének átfogóbb tárgyalását lásd: Lewalter, Ernst: *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jhdts*. Ibero-amerikanisches Institut, Hamburg, 1935 (repr. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967); Platt, John E.: *Reformed Thought and Scholasticism*. Leiden, Brill, 1982.

<sup>40</sup> A dodrechti nemzeti zsinat (1619–1620) megszavazta, hogy az Artes Fakultást alaposabban felügyeljék a teológusok, ami nézetük szerint vétőjoghoz vezetett volna, nemcsak a filozófiában, de a keleti nyelvekben, az archeológiában, az antik történelemben stb. – röviden minden diszciplínában, amelynek lehet valami köze a Bibliához vagy a keresztény tanításhoz. Ezt az indítványt azonban már elutasította az egyetem.

<sup>41</sup> A városi előjárók bevetelét az egyetem *ius fori*-ja motiválta, vagyis az a joguk, hogy a kisebb, a diákok által elkövetett bűnöket az egyetem üldözze és büntesse. (A professzorok fölött a holland bíróság ítélt.) A *ius fori* sértette a város joghatóságát.

## 2. A holland karteizitanizmus kialakulása

A karteizianizmus Hollandiában a Descartes életében bekövetkezett két komoly válsággal indult, amelyek kétségkívül hozzájárultak ahhoz a keserűséghez, amellyel elhagyta Németalföldet, hogy – még ha időlegesen is – Svédországban telepedjék le. Abban is befolyásolták, hogy másféle közönséget keressen magának. Maga nem lévén hivatásos filozófus, sohasem érezte jól magát az egyetemi emberek között. Nemcsak, hogy nem kedvelte szörszálhasogató módszereiket, hanem mint nemesember kétségkívül kissé le is nézte azokat, akiknek abból kell megélniök, ami szerinte magánpasszió kellene hogy legyen. Mindenesetre elfordult az olyan egyetemi emberektől, mint Regius és Heereboord (1614–1661), hogy inkább előnyben részesítse a magasabb körök tagjait, mint Erzsébet hercegnő (1618–1680) és Krisztina királynő (1626–1689).<sup>42</sup> *A lékek szenvedélyeit* (1649) inkább franciául írta meg, mint latinul, amely még az egyetemi világ nyelve volt, eredetileg latinul írt műveinek pedig támogatta franciára való fordítását (mind az *Elmélkedések az első filozófiáról*, mind *A filozófia alapelvei* 1647-ben jelent meg franciául).

Descartes halálát válságok sorával megtört konszolidációs periódus követte. Az első válság 1656-ban következett be, amikor a holland rendek a karteziánus eszmék tanításának korlátozását, sőt – habár időleges – betiltását szorgalmazták a leideni egyetemen. A másodikra Spinoza barátja, Lodewijk Meyer (1629–1681) *Philosophia S. Scripturae Interpres* (1666) című művének megjelenése okán került sor, mivel ez aláasta a karteziánus filozófusok és a teológusok által elért törekény megegyezést. 1666 után a karteziánusok egyre nehezebbnek találták, hogy elválasszák ügyüket a spinozizmusétól.<sup>43</sup> Ezen felül 1672 után, amikor egy három fronton (Anglia, Franciaország, valamint a kölni és münsteri püspökségek ellen) vívott háború lehetővé tette Oránia hercegének, III. Vilmosnak (1650–1702), hogy megragadja a hatalmat, helyzetük politikai dimenzióba került – a karteziánusokat ugyanis általában Johan de Witt (1625–1672)<sup>44</sup> republikánus pártjával azonosították. Nem sokkal később a karteizianizmust a newtonizmus váltotta fel, amelynek gyors és kedvező fogadtatásához kétségkívül hozzájárultak olyan

<sup>42</sup> Adrian Heereboord leideni filozófiaprofesszor volt, színes személyiségéről lásd korábban is hivatkozott írásomat: *Descartes and the Dutch*; illetve tanulmányomat a következő kötetben: Verbeek, Theo (ed.): *Descartes et Regius: Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Rodopi, Amsterdam, 1993.

<sup>43</sup> A karteizianizmussal kapcsolatos utolsó fontosabb összetűzések Hollandiában e körül a kérdés körül forogtak. Regius, Johannes: *Cartesius versa Spinozismi architectus*. Halma, Franeker, 1719; Andala, Ruardus: *Cartesius versus Spinozismi eversor et physicae experimentalis architectus*. Bleck, Franeker, 1719.

<sup>44</sup> III. Vilmos néhány héttel II. Vilmos hirtelen halála után született, aki ebben az időben maga is puccsot szervezett (megostromolta Amszterdamot és bezáratta fő ellenlábásait). Halála után sor került az első, kormányzó (Stadhouder) nélküli időszakra (a második III. Vilmos halála után következett be 1702-től). Házassága révén 1689-ben Anglia, Írország és Skócia királya lett. Johan de Wittet III. Vilmos puccsának utójátékként lincseltek meg.

fizikusok, mint Burchard de Volder (1643–1709), aki pályáját kartezianusként kezdte, de hű (bár eredeti) tanítványa lett Newtonnak.<sup>45</sup> Ezen felül a newtonizmus sokkal hatásosabb szövetségesnek bizonyult a „spinozizmus” elleni harcban, azért is, mert sokkal nyilvánvalóbban támaszkodott a tapasztalatra – a kálvinista hitben mindig erős ellenállás volt az érzések kartezianus elutasításával szemben, mert ezt a „rajongással” azonosították.<sup>46</sup> De a fiziko-teológiának a newtonizmus általi feltámasztása nemcsak hogy profitált a kartezianus orvostudományból (különösen a komparatív anatómiából és fiziológiából), hanem alá is támasztotta azt – Boerhaave (1668–1738) minden eklekticizmusa ellenére még egy lényegében kartezianus paradigmán belül tevékenykedett.

## 2.1. Az első válságok

A holland kartezianizmus első korszaka, amely (1637-től mondjuk 1644-ig) majdnem teljesen Utrechtben koncentrálódott, számos bizonytalanságot hordozott magában. A kezdeti sikerek után Utrecht 1642 kora tavaszán megtiltotta az új filozófia tanítását. Az események központi szereplői Henricus Regius, Descartes személyes barátja és Gysbertus Voëtius (1589–1676) voltak, az utóbbi ekkor már az ortodox református teológia egyik fő tekintélye.<sup>47</sup> Sokat írtak erről az epizódról, amely mindkét oldalon alapvető teológiai és metafizikai kérdéseket hozott fel, bár Regiust magát alig érdekelte a metafizikai spekuláció. Nemcsak a teológusok félték a kartezianus metafizikától; a néhány évvel később bekövetkező, Descartes és Regius közötti szakításra is a metafizikai kérdésekben való véleménykülönbség miatt került sor.<sup>48</sup>

Az *Értekezés a módszerről* (1637) előtt Descartes-ot az utrechti polgárok főleg hírneve alapján ismerték Henricus Renerinek, az egyetem első filozófiaprofesszorának köszönhetően.<sup>49</sup> Reneri Descartes barátja volt, mióta 1629-ben az

<sup>45</sup> Ez a holland szakasz rendkívül fontosnak bizonyult a newtonizmusnak a kontinensen történő elterjedésében; vö. Brunet, Pierre: *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVII<sup>ème</sup> siècle*. Blanchard, Paris, 1926; *L'Introduction des théories de Newton en France avant 1738*. Blanchard, Paris, 1931.

<sup>46</sup> Vö. Heyd, Michael: *“Be sober and reasonable” – The critique of enthusiasm in the seventeenth and eighteenth centuries*. Brill, Leiden, 1995.

<sup>47</sup> Vö. *Descartes and the Dutch*, 1. fejelet. Minden, ami ezzel kapcsolatos, elérhető francia fordításban is: *La querelle d'Utrecht* (1988); ezt a dokumentációt most kiegészítjük Descartes és Regius levelezésének Erik-Jan Bos szerkesztette kritikai kiadásával (Utrecht University, Utrecht, 2002). A kartezianus tanítások tiltását 2005 márciusában oldotta fel ünnepélyes keretek között az Utrechti Egyetem rektora, Willem Hendrik Gispen professzor.

<sup>48</sup> Vö. Verbeek, Theo (ed.): *Descartes et Regius: Autour de l'Explication de l'esprit humain*. Rodopi, Amsterdam, 1993.

<sup>49</sup> Descartes 1635 és 1636 között élt Utrechtben, mialatt az *Értekezés a módszerről* legnagyobb részét sajtó alá rendezte. Erről lásd korábbi munkámat: *«Une université pas encore corrompue»: Descartes et la premières années de l'Université d'Utrecht / Descartes*



utóbbi Hollandiába érkezett, és nagyon tisztelte, de ez kevésbé mutatkozott meg tanításában. Székfoglaló előadása, a *De lectionibus ac exercitiis philosophicis* (1634), ha valamiről, akkor Bacon és Ramus egyesített befolyásáról tanúskodik (amihez csak igen keveset vegyített Descartes-ból).<sup>50</sup> A vezetése alatt írott dolgozatokról lefolytatott, eddig hozzáférhetővé vált néhány disputációból lesűrűzhető általános benyomás, hogy hagyományos – bár nyílt gondolkodású – filozófus volt.<sup>51</sup> Schoock szerint Reneri nemcsak terjesztette Descartes híret már az utrechti egyetem alapítása óta, de hatásosan oltalmazta is a tolakodó érdeklődőktől:

Midőn Utrecht legnemesebb és legtiszteletreméltóbb magisztrátusa meghozta hősies döntését, hogy illusztris iskolát alapít (mely minden várakozáson felül gyorsan Egyetemmé nőtte ki magát), egy bizonyos René Descartes nevét kezdték említeni, mivel őt tartották a sasnak a filozófusok között, akit főként nemesek és patríciusok előtt vitatnak. E hírnév hírnöke, maga is tanult ember, megpróbálta elhíttetni az emberekkel, hogy egy nemesember rejtőzik valahol (a barlang helyét, ahol ez az ember élt, hiába kérdezték, nem akarta fölfedni), aki nemcsak sikerrel képes a peripatetikus filozófiával fölvenni a harcot, de idővel a matematika, és különösen az algebra segítségével, a filozófia egy olyan rendszerét is nyújtja majd, amely olyannyira tiszta és szilárdan bizonyított, hogy a Nap sem látott még ily tökéleteset.<sup>52</sup>

Reneri volt tehát Descartes hírnöke (*buccinator*), aki nemcsak azt állította, hogy Descartes elutasítja a hagyományos filozófiát (és képes azt megcáfolni), de

*en de eerste jaren vande Utrechtse Universiteit*. Utrecht University, Utrecht, 1993. Reneri Huy-ben (Liège környékén) született, Louvain-ben tanult (valószínűleg papnak készült), azonban kálvinista lett, és Hollandiába menekült. Rövid ideig amszterdami gazdag családok gyerekeinek tanítója volt, majd 1631-ben a filozófia professzora lett a deventeri illusztris iskolában, később, 1634-ben pedig az utrechti illusztris iskolában (csak 1636-ban lett az intézmény „akadémia”, azaz szerezte meg a jogot akadémiai rangok odaítélésére). Reneri mindvégig egészségi problémákkal küzdött; viszonylag fiatalon halt meg 1639-ben.

<sup>50</sup> Az előadás szövegét lásd: *Illustris Gymnasii Ultrajectini Inauguratio, una cum inauguralibus orationibus*. Van Herwick, Utrecht, 1634. A szöveg digitális kiadását lásd: <http://digbijzcoll.library.uu.nl>

<sup>51</sup> Dibon, Paul: *Le fonds néerlandais de la Bibliothèque académique de Herborn*. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1957. (A Reneri-disputációknak eddig egyedül a herborni másolatait sikerült a kezembe vennem).

<sup>52</sup> „A quo tempore primum Nobilissimus Amplissimusque Magistratus Trajectinus, heroico conatu Illustris Gymnasii (quod praeter multorum opinionem cito in Academiam excrevit) fundamenta moliri coepit; cujusdam Renati des Cartes nomen primo mussitari, dein, quod Philosophorum aquila nobiles quosdam et magnates maxime, jactari inceptum est, famae ejus praecipuo buccinatore viro quodam non indocto, qui persuadere laboravit, alicubi (antrum enim hominis ut rogatus nunquam monstrare cupiebat) nobilem quem virum latitare, qui non tantum sufficeret debellendae Philosophiae Peripateticae, verum etiam suo tempore, subsidio Matheseos et maxime Algebrae, tam perspicuum et solidis demonstrationibus suffultum Philosophiae Systema daturus esset, ut numquam perfectius Sol asperexit.” *Admiranda methodus*, Praefatio (számozatlan).

azt is, hogy végül majd (*suo tempore*) megjelentet egy filozófiai rendszert, melyben a matematikának lesz fontos szerepe.<sup>53</sup> Senki sem ismerte a részleteket – mindez néhány évvel 1637 előtt történt. Ezen felül, bár a *Le monde*-ot majdnem a szeme előtt írta (1631 és 1636 vége között Renéri és Descartes közel élt egymáshoz), Renérinek magának nem lehetett megfelelő képe Descartes fizikájáról, és aligha tudott lépést tartani Descartes geometriájával.<sup>54</sup>

Renéri 1639 márciusában bekövetkezett halála újabb alkalmat adott arra, hogy halljanak erről az ismeretlen és rejtőzködő filozófusról. Antonius Aemilius (1589–1660) halotti beszéde Descartes ékesszóló dicsőítésébe torkollott annak kapcsán, hogy Descartes barátsága nagyon mélyen alakította Renérit és gondolkodását. Ez nemcsak nagyon szokatlan volt, hiszen Descartes-nak semmilyen kapcsolata nem volt az egyetemmel, hanem ráadásul bizonyos embereket nagyon gyanakvóvá tehetett Descartes filozófiájával szemben, hiszen Aemilius, aki maga nem volt filozófus, szertelenül dicsőítette őt. A nyomtatott változatba még egy kis verset is illesztett, amely sokak számára szentségtörőnek is tűnhetett, mert úgy mutatta be Descartes világképét, mint amely teljes, és az üdvözültek tudásához mérhető:

Et nova quae docuit, tibi nunc comperta patescunt,  
Omniaque in liquido sunt manifesta die;  
Ut merito dubites, utrum magis illius arti;  
An nunc indiget sint magis clara tibi.<sup>55</sup>

Különösen Voëtiust kellett hogy sokkolja és riassza ez. Alig pár hónappal később legalábbis kiadott egy négy vitairatból álló sorozatot az ateizmusról, néhány célzással arra az elképzelésre, hogy lehetséges lenne a halandó ember számára a világon mindent bizonyosan megismerni.<sup>56</sup> Voëtius szerint ez már csak azért is rendkívül veszélyes tanítás, mert illúzió alapul; maga a tény, hogy

<sup>53</sup> Schoock tanúbizonysága is érdekes, amennyiben megmutatja, hogy Descartes hírneve kezdetben az egyetemi körökön kívüli dolog volt (*nobiles quosdam et magnates*).

<sup>54</sup> David de Wilhimmel (1588–1658) folytatott kiadatlan levelezése szerint Renérit maga Descartes, később Jean Gilot vezette be a geometriába.

<sup>55</sup> „Az új dolgokat, amelyeket ő [Descartes] tanított neked [Renérinek], már teljesen megragadtad, / minden tiszta napfényben fürdik / így van némi okod kételkedni, hogy eme dolgok az ő tudománya számára világosabbak-e, / vagy neked, aki már hazataláltál.” E verssorokat idézi Descartes: *Lettre apologétique aux Magistrats d’Utrecht*. AT VIII-B, 203. Bos, Erik-Jan (ed.): *Verantwoording van Renatus Descartes aen d’achtbare Overigheid van Utrecht*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 1996, 76.

<sup>56</sup> *De atheismo* I–IV, újranyomva in *Disputationes theologicae selectae* I. Van Weaesberge, Utrecht, 1648. Számos különbség van a szöveg e második verziója és az eredeti között (amely csak néhány másolatban maradt fenn), különösen ezen a ponton. Világos, hogy Voëtius az újabb fejlemények fényében alaposan átdolgozta a szöveget, mégis, az eredeti verzióban is van néhány olyan utalás, amely a Renéri temetési beszédén elhangzottak fényében aligha vonatkozhat másra, mint Descartes filozófiájára. Lásd Descartes: *Lettre apologétique*, AT VIII-B, 204. sk; Bos, Erik-Jan (ed.): i. m. 74. sk.

csalódnunk kell, szkepticizmusra vezet, ami végzetesebb a hitre és a vallásra nézve, mint bármelyik sajátos fizikai tantétel.<sup>57</sup>

Az egyetemi adminisztráció kezdetben Regiust támogatva reagált. Nemcsak, hogy Descartes-nak volt néhány személyes barátja a városi adminisztrációban (amely kormányozta és finanszírozta is az egyetemet), hanem, mint más városokban, a kormányzók ráébredhettek, hogy a karteziánizmus sok diákot vonz. Ennek megfelelően Regius pozíciója megerősödött, és megengedték neki, hogy szélesebb közönségnek szánt általános fizikai előadásokat tartson. Voëtius aggodalmát az is okozta, hogy Regius számos hallgatója teológus volt. Egyik főszereplőnek (Regius, Voëtius, Descartes) sem volt azonban nagy diplomáciai tehetsége, így az adminisztráció majdnem rákényszerült, hogy az új ideák tanításával szemben kibocsásson egy tiltást, és hogy Regius tevékenységét az orvostudományi fakultáson való oktatásra korlátozza. Még ez is a karteziánizmus támogatásának módja volt, hiszen – mivel az orvostudomány a felsőbb fakultások része – egy teológus számára különösen szokatlan lett volna, hogy beleszóljon az orvostudomány oktatásába. Végül az a tény, hogy Descartes az esetet az európai közönség elé tárta Dinet-hez írt levelében (1642), és hogy nyilvánosan felelősségre vonta Voëtius (Levél Voëtiushoz, 1643), végképp lehetetlenné tette a kiegyezést. Ennek ellenére a tiltás nem akadályozta meg az adminisztrációt, hogy 1650-ben kinevezze a Descartes-tal közismerten szimpatizáló Joannes de Bruynt (1620–1675) a filozófia tanszékre. Eredetiségének hiánya miatt de Bruyn valójában azon kevesek egyike volt, akik a karteziánus filozófia tanítását annak teljességében, Descartes metafizikájával együtt vitték tovább.<sup>58</sup>

Az 1647–1648-as leideni válság egészen más körülmények között zajlott le. Addigra a kinyomtatott szövegkorpusz jelentősen megnőtt: az *Értekezés a módszerről* mellett, amely még az utrechti válságban is csak korlátozott szerepet játszott, elérhetővé vált az *Elmélkedések az első filozófiáról* (1641–1642), *A filozófia alapelvei* (1644), valamint az *Értekezés a módszerről* latin fordítása is. Regius *Fundamenta physices-e* (1646), amely – annak ellenére, hogy Descartes nyilvánosan elhatárolta magát szerzőjétől – sokak számára a karteziánus fizika egy teljesebb változata volt, szintén ebben az időben jelent meg. Emellett az utrechti válság sokak számára nyomasztó, az arminianus válságra emlékeztető élményt jelentett. Éppen ezért az adminisztráció is bizonyos mértékig sürgetőbb készletést érzett a mérsékletre és toleranciára. Végül nyilvánvaló lett, hogy a karteziánizmus fontosabbá tette a filozófiát, mint amilyen valaha is volt. A fizika már nem csak az orvostudomány első, teljesen teoretikus és nem nagyon fontos része volt, hanem saját joggal bíró diszciplína lett.<sup>59</sup> Így tehát az adminisztráció reakciója nem a karteziánus elképzelések teljes körű megtiltása volt, mivel ez hatástalan lett volna, és népszerűtlenné tette volna a leideni egyetemet, hanem a metafizikai tanítások betiltása – nemcsak a karteziánus, hanem bármely metafizikáé. Nyilván az volt az elképzelésük, hogy ezen a módon eltávolították a *casus bellit*, lévén, hogy az

<sup>57</sup> Erre nézve lásd korábban is hivatkozott írásomat: *From learned ignorance to scepticism*.

<sup>58</sup> Mindmelllett de Bruyn különböző, sokszor helyi jelentőségű vitákba bocsátkozott.

<sup>59</sup> Lásd *Descartes and the Dutch* című könyvem második fejezetét.

ortodox teológusok – mint Revius (1586–1658) és Trigland (1583–1654) – fölvetette kérdések metafizikai természetűek voltak.<sup>60</sup> Döntésük valójában egyet jelentett a filozófia, vagyis a fizika autonómiájának elismerésével, amely innen kezdve már nem az orvostudományok első, teoretikus részének számított, hanem komoly diszciplínának a maga jogán. Ennek eredménye az lett, hogy törvényerőre emelték az egyetemi tanrend felülvizsgálatát, ami hatást gyakorolt a filozófia más diszciplínákhoz való kötődésére is.

Ez védelmet nyújtott: a filozófia „szabad” lett, azaz szabadon és a teológusok általi beavatkozástól mentesen fejthette ki elméleteit, ameddig elkerülte a metafizikai kérdéseket. Valójában a fizika új koncepciója jelent meg. Nézőpontom szerint bizonyosan nem véletlen egybeesés, hogy Leiden az első, laboratóriummal rendelkező egyetemek egyike, és hogy egyike lett az első egyetemeknek, ahol Newton elképzeléseit tanították; vagy hogy valójában egyike volt azon kevés európai egyetemnek, amelyek teljesen emancipálták a fizikát.<sup>61</sup> Ez azonban kihívást is jelentett; nemcsak azért, mert a karteziánusoknak új módot kellett találniuk a metafizikába való beilleszkedésre, hanem azért is, mert szükségessé vált, hogy újra meghatározzák viszonyukat más egyetemi diszciplínákkal és a filozófiai tradícióval.<sup>62</sup>

## 2.2. A filozófia új eszméje

Lodewijk Meyerig és Spinozáig (1632–1677), akik létrehozták saját dinamikájukat, illetve Arnold Geulincx-től (1624–1669) eltekintve, aki némileg kívülálló volt, a fejlődést két, egymást kiegészítő fejlemény határozta meg: egyfelől a filozófia természetére és a más diszciplínákkal való kapcsolatára történő folyamatos reflexió; másfelől reflexió a teológiára, ami egy új hermeneutikát eredményezett.<sup>63</sup> A kettőt a nyelv és a jelentés témája köti össze.

Az első fejlemény főként, ha nem is kizárólag, Johaness de Raey-hez (1621–1702) kötődik. De Raey szerint a filozófia egyáltalán nem gyakorlati, hanem

<sup>60</sup> Másik intézkedésük az volt, hogy minden professzort arra intettek, ne hivatkozzanak Descartes-ra név szerint, nem adva így alapot Descartes-nak a személyes sértődésre.

<sup>61</sup> Vö. Ruestow, F. G.: *Physics at seventeenth and eighteenth century Leiden: Philosophy and the new science in the university*. Nijhoff, The Hague, 1973.

<sup>62</sup> Kihívás volt ez természetesen az orvostudomány számára is, mely szabadon fejthette ki saját paradigmáját, amelynek, legyen bár karteziánus vagy nem karteziánus, kevés köze volt a fizika általánosabb problémáihoz. Világos, hogy ez a karteziánus fiziológiát nagyon rugalmassá és dogmanélkülivé tette, különösen olyan emberek kezében, mint Sylvius (1614–1672), aki társította a karteziánizmust és a kémiai elméletet; majd később Boerhaave, aki az alapjában mechanisztikus programot kémiai és newtoni elemekkel kötötte össze.

<sup>63</sup> Erről lásd korábbi írásaimat: Tradition and novelty: Descartes and some Cartesians. In Sorell, Tom (ed.): *The Rise of modern Philosophy*. Clarendon, Oxford, 1993, 167–196; Probleme der Bibelinterpretation: Voetius, Clauberg, Meyer, Spinoza. In Schönert, Jörg – Vollhardt, Friedrich (Hrsg.): *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik*

tisztán elméleti – minél közelebb kerül a filozófia az igazsághoz, annál kevesebb köze van a gyakorlathoz. Ez a nézet, amely nyilvánvalóan meghatározza de Raey pályájának második felét (1666-ban szokatlan módon Leidenből Amszterdamba költözött), rejtetten jelen van már első publikált munkájában is.<sup>64</sup> Még 1651-es leideni székfoglaló előadásában is (*De gradibus et vitis notitiae vulgaris circa contemplationem naturae et officio philosophi circa eandem*) kiemeli a radikális különbséget a józan ész világszemlélete és „a természet sajátosan filozófiai vizsgálata” között.<sup>65</sup> Világos, hogy de Raey azon kevesek egyike volt, akik megértették, hogy Descartes nemcsak, hogy jobban megoldotta a filozófia hagyományos problémáit (ezt a nézetet propagálta Descartes maga is néha), de alapvetően megváltoztatta a filozófia természetét is. Véleménye szerint a filozófia célja, hogy a természet absztrakt modelljét nyújtsa a kiterjedés és a helyváltoztató mozgás fogalmának kidolgozásával, amely fogalmakat nem szabad összekeverni a tapasztalati fogalmakkal. „Tiszta” ideák, és minthogy velünk születettek, világosak és elkülönítettek; a rendszeres kételkedés folyamatával kell őket újra elsajátítani – más szóval a kételkedés segít nekünk a filozófia tárgyának elhatárolásában.

De Raey elméletének korábbi változataiban még fel lehet fedezni némi bizonytalanságot azzal kapcsolatban, hogy miként viszonyul egymáshoz az, amit már a filozófia fő feladatának tekint (nevezetesen a természet vizsgálata, azaz a természet absztrakt modelljének megalkotása), illetve a közönséges fizikai vagy fiziológiai magyarázatok, amelyek, bár egy ilyen absztrakt modell szolgál háttérükül, másfajta logikán alapulnak. Egy fizikai magyarázat a jelenségek megfigyelésével indul, amelyeket olyan elmélettel magyaráz, amelynek ideális esetben előrejelző ereje van. A modell és a magyarázat közötti rés még áthidalhatatlan, és a modell sem arra nem szolgál, hogy hipotéziseket generáljon (melyek, ha próbának vetik alá őket, valamely magyarázó elmélet kezdetei lehetnek), sem elméletek és magyarázatok nem dedukálhatók belőle. De Raey, úgy tűnik, két teljesen különböző folyamatra gondol: a filozófus az, aki kidolgozza a modellt (ez tiszta kontempláció tárgya), és az orvos, valamint a mesterember az, aki megtalálja a meghatározott folyamatok magyarázatát

*der textinterpretierenden Disziplinen.* De Gruyter, Berlin, 2005, 187–202. A holland kopernikanizmus áttekintéséhez lásd még: Vermeij, Rien: *The Calvinist Copernicans.* Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 2002. Geulincx inkább kivételes alak volt, mert a karteziánus metafizikát morális elmélettel kötötte össze, ami nagyon nem jellemző az egyetemi körök karteziánusaira. Az egyetlen kivétel rajta kívül az egyetemi körökön kívüli Lambert van Velthuysen (1622–1685). Spinoza kartezianizmushoz való viszonyáról lásd korábbi kötetemet: *Spinoza's theologico-political Treatise: Exploring "the Will of God".* Ashgate, Aldershot, 2003, különösen a hatodik fejezetet.

<sup>64</sup> De Raey Regius-szal tanult együtt Utrechtben, de 1648-ban Leidenbe ment, hogy fokozatot szerezzen orvostudományból és filozófiából. A leideni válságban játszott feltűnő szerepe ellenére 1651-ben kinevezték a fizika oktatójává azzal a feltétellel, hogy nem címezheti magát professzornak, nem kap fizetést, tisztelni fogja a metafizikára vonatkozó tiltást, és tanítja Arisztotelész *Problemata Physicá*ját.

<sup>65</sup> *Clavis philosophiae naturalis.* Elsevier, Leiden, 1654 (második kiadás: Elsevier, Amsterdam, 1674); *Cogitata de interpretatione.* Wetstein, Amsterdam, 1692. A székfoglaló előadást mindkét műben újranyomták.

- amellyel szemben az egyetlen követelmény az, hogy értelmes legyen.<sup>66</sup> *Clavis*ában (1654) de Raey a tudás és a magyarázat arisztotelianus modelljével dolgozik, amely szerint minden magyarázat végső soron azon alapul, amit ő *praecognitum*nak vagy *axiómá*nak nevez. Így a tulajdonképpeni fizika *praecognitái* a *kiterjedés* és a *mozgás*. De Raey elismeri, hogy számos fizikai jelenség magyarázatához ezek nem elégségesek, azoknak ugyanis saját *praecognitum*ra van szükségük, nevezetesen az *éterre* (amely például a magnetizmus magyarázatában játszik szerepet). Ennek megfelelően a tulajdonképpeni fizika (a természet absztrakt fogalma) strukturálisan nem különbözik a fizikai magyarázattól, miközben mindegyikük a saját *praecognitum*án alapul. Azonban természetesen mégis különbözik. Amikor megkíséreljük megmagyarázni, mondjuk, a magnetizmust, először leírjuk a jelenség „történetét”, aztán keresünk egy fogalmat, ami megmagyarázza - amely ebben az esetben de Raey szerint az *éter*, Descartes harmadik eleme, amely a *Le monde*-ban és *A filozófia alapelveiben* is csak arra szolgál, hogy betöltse a hiátust a részecskék között. A tulajdonképpeni fizikában (ahogy de Raey érti) éppen fordítva járunk el - elkezdünk reflektálni néhány elemi fogalomra, amelyeknek magyarázó erőt tulajdonítunk, amint sikerült világot konstruálnunk belőlük.<sup>67</sup>

Attól a törekvéstől indítva, hogy elhatárolódjon Spinozától és a spinozizmustól, későbbi munkájában de Raey nyelvelmélettel „oldja meg” a problémát. A szó jelentése szerinte az *idea*. De természetesen különböző ideatípusok vannak: néhány *idea* tiszta, velünk született, és csak az elméhez tartozik, míg másokra az elme a testtel való együttműködés során tesz szert, így ezek nem tiszták, hanem tapasztalatiak. Így tehát a jelentéseknek is két típusa van, és ennek eredményeképpen van két rendszere a nyelveknek. Az egyik nyelv - amit a mindennapi életben beszélünk, és amit megért minden embertársunk -, azokból a szavakból áll, amelyeknek a jelentése szerzett, tehát tapasztalati *idea*; a másik a filozófia nyelve, amit néha a matematika nyelvvel azonosít - ez olyan szavakból áll, amelyek jelentése velünk született *idea*, amelyeket a szisztematikus kételkedés során kell újra elsajátítani. De ennek a lépésnek a következménye természetesen az, hogy egyáltalán nincs többé értelmes kapcsolat a tulajdonképpeni fizika és a jelenségek magyarázata között. Másfelől ez megengedi de Raey-nek, hogy amennyire csak lehetséges, elkülönítse a filozófiát bármely más diszciplínától, természetesen főleg a teológiától, és az orvostudománytól is, valamint a gyakorlattól - nézete szerint ez utóbbi vagy a kinyilatkoztatás, vagy a történelem eredménye.<sup>68</sup> Úgy hiszi, csak a filozófiát „tisztán” tartva lehet Spinozát megcáfolni - s valóban, ez az egyetlen módja, hogy megelőzzük a filozófia átcsapását a teológiába, a morálfilozófiába és a politikafilozófiába.

<sup>66</sup> Orvostudományi kurzusain de Raey nem karteziánus szövegeket, hanem Sennert (1572-1637) fizikai kompendiumát használta. Vö. de Raey, Joannes: *Dictata ad Epitomen Sennertii*. British Library, MS Dept., Sloane, 1733.

<sup>67</sup> Descartes tudatában van a különbségnek, ok és okozat összefüggésében értelmezve azt; lásd fentebb.

<sup>68</sup> Ez a tárgya amszterdami, a következő baconiánus címmel tartott székfoglaló előadásának: *De sapientia Veterum*. Ravenstein, Amsterdam, 1669 (újra nyomva a *Cogitatóban*).

Ezt a próbálkozást a teológiában egy kiegészítő fejlődési folyamat kíséri, amit nagyrészt Christopher Wittich-hel (1625–1687) hoznak összefüggésbe, bár sokan mások éppúgy részesei voltak.<sup>69</sup> A karteziánus filozófiával szembeni ellenvetések kezdettől fogva nem csak a rendszeres kételkedéssel és az Isten természetével összefüggő kérdésekre irányultak, hanem arra is, amit „bibliai” vagy „mózesi” fizikának hívtak. Így az utrechti válság alatt Voëtius azt vetette a karteziánusok szemére, hogy elvetik a szubsztanciális formákat (melyek szerinte nemcsak olyan fontos teológiai kérdésekben játszottak jelentős szerepet, mint Krisztus természete, de a legmegfelelőbb modellek is voltak a mózesi fizika kifejtésére),<sup>70</sup> és hogy elfogadják a heliocentrikus világgépet (mely szerinte ellentétes a Biblia tanúságával). Természetesen a kérdés nem volt igazán új, hiszen éppen ez volt Galilei elítélésének az oka, ami viszont arra indította Descartes-ot, hogy visszavonja a *Le monde*-ot, és talán arra is, hogy revideálja fizikáját.<sup>71</sup> Voëtius szerint a kopernikánusok viszontválasza komolytalan. Nézete szerint mindig előnyben kell részesítenünk az Írást az ésszel szemben, és ha szükséges, meg kell elégednünk azzal, amit „tudós tudatlanságnak” nevez.<sup>72</sup> Egy bizonyos érv különösen visszatetszőnek tűnt a szemében, nevezetesen az az elképzelés, amelyet Wittich így fogalmaz meg: amikor a Szentlélek a természetről beszél, „a köznép nyelvét beszéli”, sőt, „magáévá teszi a köznép előítéleteit”.<sup>73</sup>

Ennek az érvek megvan a maga története, amint erre a karteziánus teológusok gyorsan rá is mutattak. *A Teremtés könyvéhez írott magyarázataiban* még Kálvin is elismerte, hogy – különösen a tanulatlan emberek körében –, elkerülendő a zavart, a Szentlélek néha elhagy részleteket, vagy képes beszéddel él, röviden: alkalmazkodik a hallgatósághoz. De Voëtius (és társai)<sup>74</sup> szerint itt alapvetőbb kérdésekről van szó. Először is, a karteziánusok általánosságban jelentették ki, hogy amikor a Szentlélek a természetről beszél, a köznép nyelvét használja (és átveszi előítéleteit). Így az általuk ajánlott megoldás mindarra vonatkozik, amit a Biblia a természetről mond. Másodsor, bár Wittich mindent megtett annak megmutatására, hogy hermeneutikai alapelve bibliai szövegekkel is igazolható (például amikor elmondja, hogy az Írást „emberi tollal” írták),

<sup>69</sup> Lásd Rienk Vermeij főntebb idézett munkáját.

<sup>70</sup> Az elsőre nézve lásd Christoph Luethy írásait. Voëtius a „mózesi fizikához” a Lambert Daneau (Daneaus, 1530–1595) kidolgozta kurzust követte. Róla lásd Fatio, Olivier: *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*. Droz, Genève, 1976.

<sup>71</sup> Stephen Gaukroger nézete szerint, lásd: *Descartes: An Intellectual Biography*. Clarendon, Oxford, 1995.

<sup>72</sup> Ez alapvetően nem más, mint ítéletünk felfüggesztése, és annak a megvallása, hogy a kérdéseket nem lehet eldönteni természetes ésszel. Lásd korábban már hivatkozott írásomat: *From learned ignorance to scepticism*.

<sup>73</sup> *Consideratio theologica de stylo Scripturae quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit*. Van Wyngaarden, Leiden, 1656.

<sup>74</sup> Különösen Jacobus Revius (1586–1658). Szövegei közül néhányat kiadtak a következő gyűjteményben: Goudriaan, Aza (ed.): *A theological Examination of Cartesian Philosophy*. Brill, Leiden, 2002.

Voëtius határozottan úgy vélte, hogy igazi motívumai a filozófiához kötődnek – indoka pedig erre egészen egyszerűen az volt, hogy a karteziánusok úgy vélték, birtokában vannak az igazság egy olyan kritériumának, amelynek magát az Írást is alá kell rendelni. Ha pedig ez a helyzet, nincs okunk arra, hogy e tekintetben a fizikára szorítkozzunk – minden filozófiai teóriát ki lehet játszani az Írás ellen, az egésznek a vége pedig az lesz, hogy az Írás autoritását teljesen alárendelik az észnek és a filozófiának.<sup>75</sup> Végül Wittich amellet érvelt, hogy azoktól a misztériumoktól eltekintve, amelyeket nem ismerhetünk meg más módon, mivel „az ész fölött” vannak, az Írás igazi üzenete elsősorban gyakorlati – megerősít bennünket életvitelünkben, az istenesség példáit nyújtja stb. Azonban, bár Voëtius és mások alapján egyetértettek ezzel a kijelentéssel, a veszélyeket is látták – megvolt a kockázata annak, hogy a bibliai üzenet igazsága egészében pragmatikussá váljék; hogy az Írás az erkölcsfilozófia kézikönyvévé váljon; hogy egyáltalán semmilyen elméleti kérdést sem foglalhat magában. Annyi mindenestre bizonyos, hogy a karteziánus filozófia nemcsak a filozófia és a teológia közötti kapcsolat újragondolását tette szükségessé, hanem új hermeneutikát is kívánt.

Sokan úgy értelmezik a karteziánusoknak erre az érvre adott reakcióját, mely megpróbálta megóvni mind a filozófiát, mind pedig a teológiát, mint lagymatag próbálkozást arra, hogy elkerüljék a saját alapelveikben foglalt választást.<sup>76</sup> De ha feltételezzük, hogy a legtöbb karteziánus őszintén vallotta ortodox meggyőződését – és egyáltalán nincs okunk rá, hogy ne higgyük ezt –, akkor problémájuk sokkal érdekesebb lesz. A karteziánus stratégia az volt, hogy elmozdítsa a kérdést az igazságtól a jelentés felé – alapján véve annak kimutatásával, hogy a Szentlélek a köznép nyelvét beszélve nem fogadja el a köznép nézeteit. Így például Regius kimutatja, hogy a nyelv mint olyan nem hordoz igazságot vagy hamisságot. Ha egy „kegyetlen betegségről” beszélünk, nem gondoljuk, hogy a betegség cselekszik; ha azt mondjuk, „a nap felkel”, akkor csak egy sajátos jelenségre utalunk, nem arra, ami valójában történik az égen.<sup>77</sup> Ez a stratégia azonban, amely szerint a köznapi nyelv a fenomenális tapasztalatban van megalapozva, csak akkor lehetne sikeres, ha kiegészülne egy, a filozófiára vonatkozó érveléssel, nemcsak a filozófiai magyarázat természetére, de korlátaira is vonatkoztatva. Így például Lambertus van Velthuysen úgy tartja: ha megmondattott (Józsúé történetében), hogy a nap egy helyben állt, akkor mindez

<sup>75</sup> Ez lenne, *mutatis mutandis*, Meyer és Spinoza érvelése is, akik az autoritás gondolatát a szuverenitás logikájához kötik. Ha a filozófiának egy bizonyos területen autoritást tulajdonítunk, minden területen autoritást kell tulajdonítanunk neki, és megfordítva, ha a Szentírásnak egy bizonyos kérdésben autoritást tulajdonítunk, minden kérdésben ezt kell tennünk. A kompromisszum egyszerűen lehetetlen. Lásd korábban már hivatkozott írásomat: *Spinoza's Theologico-political treatise*, 4. fejezet.

<sup>76</sup> Ez természetesen Jonathan Israel egyik alaptézise, lásd: *Radical Enlightenment*. Clarendon, Oxford, 2001; *Enlightenment contested*. Clarendon, Oxford, 2006.

<sup>77</sup> *Conciliatio locorum S. Scripturae cum diurna et annua telluris circumrotatione*. Van Aekersdijck, Utrecht, 1658.



csak egy jelenség leírását jelenti – semmi mást, csak azt, hogy a nap tovább tartott, mint szokott. Egy jelenség leírásából azonban nem következik annak magyarázata. Utóbbi sohasem jelenségeket, hanem erőket foglal magában. Ha feltételezzük, hogy a filozófia a jelenségek mögötti erővel foglalkozik, akkor nem állhat semmilyen konfliktusban az Írással, amely közönséges nyelvet használva csak jelenségekre utalhat – mindenesetre van Velthuysen kijelenti, hogy minden egyedi esetben meg kellene néznünk, miről van szó.

Ámbár ez az elmélet összetett, különböző módokon mégis értékelhető. Természetesen elsősorban emancipálni akarta a filozófiát alárendelt státusából, de hosszú távon a teológiát is megváltoztatta, nemcsak azért, hogy helyet biztosítson a filozófiának és a tudománynak, hanem azért is, hogy elérje önmaga kifejtésének és kifejezésének olyan módját, mely megfelelt laikus közönségének. Ez a stratégia azonban csak akkor lehet sikeres, ha a filozófia más koncepciójával párosítják: nem néhány alapelve épített egységes tanítás, mint Arisztotelésznél vagy Spinozánál, hanem olyan elméleti diszciplínák együttese, amelyeket a „metafizika” kapcsol össze lazán, amely meghatározza minden egyes diszciplína „első fogalmait”.

### 3. Konklúzió

A kartezianizmust már Vico (1668–1744) óta azzal vádolják, hogy minden tudományt ugyanarra a matematikai modellre redukál, és érzéketlen az egyes diszciplínák közötti alapvető különbségekre.<sup>78</sup> A holland kartezianizmus története, úgy tűnik, azt mutatja, hogy épp az ellenkezője igaz: a kartezianizmus rendkívül alkalmazkodó és rugalmas eszmerendszernek bizonyul, amely, talán a kritikákra (először az ortodox teológiáéra, majd a spinozizmuséra) reagálva, éppúgy hajlott arra, hogy hangsúlyozza a diszciplínák különbségét, mint a filozófia teoretikus természetét. Ez természetesen különböző problémákat okozott, amelyeket a kartezianizmusnak nem mindig sikerült megoldania, és amelyek egyébként a gyakorlati filozófiát tekintve nagyon komoly problémákat vetnek föl.<sup>79</sup>

*Fordította Bártfai Imre*

<sup>78</sup> Vö Costelloe, Timothy: Giambattista Vico. In Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2003 Edition)*.  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/vico>

<sup>79</sup> Jelen tanulmány a Budapesten, az ELTE BTK Filozófiai Intézetében szervezett *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* című konferencián elhangzott előadás szerkesztett szövege.



## Kvasz László

### Newton (anti)kartezianizmusa\*

A karteziánus filozófiának kettős, közvetlen és közvetett hatása volt a következő nemzedékekre. *Közvetlen hatást* azokra a filozófusokra és tudósokra gyakorolt, akik karteziánusoknak tekintették magukat, és valamilyen módon továbbfejlesztették Descartes filozófiai vagy fizikai örökségét. E mellett a közvetlen kartezianizmus mellett létezett azonban egy *közvetett hatás* is azoknál a tudósoknál, akik ugyan nem tekintették magukat karteziánusoknak, de a karteziánus rendszer mégis meglehetősen erősen hatott rájuk. Írásomban ennek a közvetett kartezianizmusnak egy sajátos esetét kívánom elemezni – Newton esetét. Descartes Newton fizikájára tett közvetett hatásának megmutatása érdekében a következőképpen fogok érvelni:

1. A newtoni fizika néhány *alapelve* karteziánus eredetű.
2. A newtoni fizika által megoldott néhány *probléma* a karteziánus rendszerben gyökerezik.
3. A kölcsönhatás newtoni elméletének néhány *összetevője* karteziánus.

#### 1. Karteziánus elvek a newtoni fizikában

A tudomány történeti fejlődéséről szóló különböző beszámolók szerzői a newtoni fizikát gyakran közvetlenül Galilei mozgáseméletével kapcsolják össze, és egyáltalán nem veszik figyelembe Descartes szerepét a fizika történetében. Galilei fizikája azonban legalább három tekintetben alapvetően különbözik a newtoni rendszertől:

- a) Galilei fizikájából hiányoznak *az egyetemes törvények*;
- b) Galilei fizikájából hiányzik a *kölcsönhatás* fogalma;
- c) Galilei fizikájából hiányzik bármiféle *ontológia*.

Érvelni lehet amellett, hogy a természet egyetemes törvénye, a testek közötti kölcsönhatás és a fizikai ontológia Descartes-tól eredő elgondolás. Azok a *speciális* törvények, amelyekkel a newtoni fizika leírta a természet rendszerét, természetesen nagyon különbözőek azoktól a törvényektől, amelyeket Descartes kívánt tulajdonítani e rendszernek. Ehhez hasonlóan az a *speciális* mód, ahogyan a newtoni tudomány leírta a testek közötti kölcsönhatásokat, nagyon különböző a kölcsönhatás karteziánus leírásától, végül az a *speciális* ontológia, amelyen a newtoni rendszer alapul, lényegileg különbözik a karteziánus ontológiától. Így sem azok a technikai részletek, sem az a mód, ahogyan Newton leírta az egyete-

\* Első változata angol nyelvű előadásként hangzott el 2006. december 1-jén, az ELTE Bölcsészettudományi Karán *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* címmel szervezett konferencián.

mes törvényeket, a testek közötti kölcsönhatásokat és a fizikai világegyetem ontológiáját, nem karteziánus jellegűek; *karteziánus azonban maga az elgondolás, hogy a tudománynak egyetemes törvényeket kell keresnie, hogy ezeknek a törvényeknek kölcsönhatásokat kell leírniuk, és hogy a kölcsönhatások e leírásának ontológiai alapja kell legyen.* Ez az oka annak, hogy a newtoniánusok és karteziánusok közötti minden ellentét dacára úgy vélem: a karteziánus filozófiának alapvető közvetett hatása volt a newtoni tudományra.

### 1.a Egyetemes törvények a fizikában

Ha a természet könyvében megírt és Galilei felfedezte bármely törvényt vesszük – például a szabadesés törvényét, az inga egyenlő idejű mozgásának törvényét vagy a lejtőn való mozgás törvényét –, úgy találjuk, hogy mindezen törvények *különös jelenségeket leíró törvények.* Galilei tudományában minden különös jelenségnek megvan a speciális törvénye, amely leírja ezt a jelenséget. A newtoni rendszer alaptörvényei viszont – mint a tehetetlenség, az erő, a hatás és kölcsönhatás törvénye – *egyetemes* törvények. Vehetjük a szabadon eső testet, az ingát vagy a lejtőn mozgó testet, a három newtoni törvény alkalmazható e jelenségek mindegyikére.

Úgy tűnik, hogy az első egyetemes törvény a fizikában a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye, amelyet Descartes vezetett be. Ez a törvény nyilvánvalóan egyetemes, mert – mint a három newtoni törvény – alkalmazható a szabadon eső testre, az ingára, vagy a lejtőn csúszó testre. Tehát *abban, hogy egyetemes törvényeket használ föl a természet leírásában, a newtoni tudomány inkább karteziánus, mint galileánus.*

### 1.b A kölcsönhatás leírása

A Galilei felfedezte minden törvény másik érdekes közös vonása, hogy azok egyes, elszigetelt testek viselkedését írják le. A szabadesés törvénye egyetlen test esését írja le, hasonlóan az inga törvényéhez, amely egyetlen test periodikus mozgását írja le, és a lejtőn való haladás törvényéhez, amely szintén egyetlen test lecsúszását írja le. Így mondhatjuk, hogy Galilei fizikájából hiányzik *a kölcsönhatás fogalma.* Másrészt viszont az egész newtoni fizika alapvető törekvése volt *a testek közötti kölcsönhatás leírása* (természetesen az erő fogalmának használatával).

A testek közötti kölcsönhatás első elméleti leírását minden valószínűség szerint Descartes adta, amikor bevezette a kiterjedés és mozgás által megadható dinamikus állapot fogalmát, a kölcsönhatást pedig ennek az állapotnak az ütközés révén való megváltozásaként írta le. Tehát *a testek közötti kölcsönhatások leírásában a newtoni tudomány inkább karteziánus, mint galileánus.*

### 1.c Fizikai ontológia

Galilei tudományának harmadik jellemzője, hogy hiányzik belőle az ontológia minden formája. Galilei *tisztán fenomenológiai módon* kívánta kifejteni a tudományt. (A „fenomenológia” kifejezést nem a husserli értelemben használom,

hanem úgy, ahogyan az a fizikában megszokott.) Galilei tudományának törekvése egyszerűen az volt, hogy fölfedezze a jelenségben rejlő matematikai törvényszerűségeket. A tudománynak ezzel a meglehetősen „pozitívista” fogalmával ellentétben a newtoni fizika *világos (korpuszkuláris) ontológiával* rendelkezik.

Descartes volt az első, aki észrevette annak a szükségességét, hogy a fizikát ontológiai alapokra helyezzük, *elméleteinek kifejtett ontológiai alapokra építésében tehát a newtoni tudomány inkább karteziánus, mint galileánus.*

### 1.d Összefoglalás

Természetesen nem tagadhatjuk, hogy Newton elvetette a karteziánus természettörvényeket, a kölcsönhatás karteziánus leírását, valamint a karteziánus ontológiát, és így nem nevezhetjük karteziánusnak a szó közvetlen jelentésében. Sőt, e szigorú visszautasítások és tagadások antikarteziánusnak tüntetik fel. Mindemellett azonban Newton Descartes-nak köszönheti azt az elgondolást, hogy a természettörvényeknek egyetemeseeknek kell lenniük, hogy a testek közötti kölcsönhatásokat kell leírniuk, és hogy ezeknek a testeknek valamilyen ontológiai státusuk kell hogy legyen. Ezek az elgondolások alapvetően karteziánusak, és így mélyebb értelemben joggal mondhatjuk, hogy Newton karteziánus volt.

## 2. A newtoni rendszer karteziánus gyökerei

Az előző fejezetben láttuk, hogy a newtoni fizikában jelenlévő néhány alapelv karteziánus eredetű. E mellett az elég bizonytalan és általános értelem mellett, mely szerint a newtoni rendszer karteziánusként jellemezhető, a karteziánus örökség néhány jellegzetesebb hatására is rábukkanhatunk, ha alaposabban elemezzük a newtoni rendszert.

Bizonyos Descartes-hatást már Newton művének címén is láthatunk: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, amely utalás Descartes munkájára, a *Principia Philosophiae*-ra. Mintha Newton azt próbálná mondani a karteziánusoknak, hogy az elveket igenli ugyan, de a matematikaiakat, nem pedig a spekulatívakat; a filozófiát igenli ugyan, de a természetfilozófiát, nem pedig a *cogitóról* folytatott spekulációt. Ezekben az utalásokon kívül a két rendszer általános szerkezetében is vannak hasonlóságok. Newton rendszerében három mozgástörvény van, épp úgy, mint a karteziánus rendszerben, és a tehetetlenség törvénye Newton megfogalmazásában egyszerűen Descartes első két törvényének egyesítése. Mindemellett ezek inkább felszíni hasonlóságok, amelyek nem érintik a két rendszer tartalmát. Ha továbbmegyünk, és hátrahagyjuk ezeket a feltűnő hasonlóságokat, azt találjuk, hogy van egy pont, ahol a karteziánus rendszer sokkal erősebb hatást gyakorolt Newtonra, mégpedig az, hogy *a newtoni fizika által megoldott fő problémák karteziánus eredetűek.* Azért, hogy ezt megláthassuk, a karteziánus fizika fő hiányosságaira kell összpontosítanunk (ahogyan az előző fejezetben Galilei rendszerének fő hiányosságaira összpontosítottunk). A karteziánus rendszer hiányosságai a következők:

- a) *laza a kapcsolat* a fenomenológiai és az ontológiai szint között;
- b) a mozgás leírása *okási szempontból nyitott*;
- c) a kölcsönhatás *nem kielégítő leírása*.

Ha ebből a perspektívából nézzük a newtoni rendszert, azt látjuk, hogy a newtoni tudomány fő teljesítményei ezekre a hiányosságokra adott válaszok vagy megoldások. (Hasonló módon ahhoz, ahogyan a karteziánus rendszer fő teljesítményei magyarázhatók Galilei rendszerének fő hiányosságaira adott válaszokként, illetve azok megoldásaként.)

## 2.a Az ontológia összekötése a jelenségekkel

A karteziánus rendszer első hiányossága az volt, hogy csupán laza kapcsolat volt benne a jelenségek és az azokról beszámoló magyarázó modellek között. Így például Descartes a nehézkedés jelenségét híres örvénymodelljével magyarázta. Posztulálta a finom anyag örvénylését, de nem adott kulcsot ahhoz, hogy az örvény sajátos aspektusait (sebességét, szerkezetét, irányát stb.) összefüggésbe hozzuk a nehézkedés jellemző tulajdonságaival (egyneműségével, irányával, folyamatosságával stb.) Nyilvánvalóan ez volt az elmélet egyik fő gyengesége, amely az egésznek spekulatív színezetet adott. Newton egyik fő módszertani elve ezzel szemben az, amit híres kijelentésében így fogalmaz meg: *Hypotheses non fingo*. E világosan antikarteziánus elv pontosan a karteziánus fizika magyarázó modelljei ellen irányul. A newtoni rendszer az ontológiai- és a jelenség-szintet matematikai keretben köti össze egymással, ez pedig megengedi, hogy a jelenség egyik aspektusából levezessük az ontológia megfelelő aspektusát és viszont. Így például Newton le tudta vezetni Kepler törvényeiből – amelyeket a jelenségek közé számított – az egyetemes tömegvonzás fordított négyzetes törvényét. De bármennyire is a newtoni rendszer nem-karteziánus aspektusa az ontológia és a jelenségek szoros összeköttetése, mégis válasznak tekinthető a karteziánus rendszer mély feszültségére – magyarázó modelljeinek megbízhatatlanságára –, így pedig közvetett értelemben mégis a newtoni rendszer karteziánus aspektusának tekinthetjük.

## 2.b Az oksági rés bezárása

A karteziánus rendszer másik alapvető hiányossága, hogy a mozgás leírása oksági tekintetben nyílt, és így például az elme oksági hatással lehet a testre: *egy fizikai folyamatot*, mint például a karom fölemelését, *okozhat egy nem-fizikai esemény*, ebben az esetben elhatározásom, hogy így teszek. Ez azt jelenti, hogy a mozgás descartes-i leírása oksági tekintetben nem zárt. Ez az oksági rés közeli kapcsolatban áll azzal a ténnyel, hogy Descartes szerint a sebesség skalármennyiség, azaz a mozgásirány megváltozása nem hat a mozgásmennyiség értékére. Következésképpen a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye nem határozza meg a mozgásirány változásait, s így a karteziánus rendszerben rés támad, ahová az elme behatolhat.

Newton bezárta ezt a rést, amikor bevezette a sebesség mint vektormennyiség fogalmát, így a newtoni rendszerben a mozgás irányának minden változása

egyben a mozgásmennyiség változása is, amelyet erőknek (vagyis fizikai okoknak) kell okozniuk. Ha össze kívánjuk hasonlítani ebben a tekintetben a karteziánus és a newtoni rendszert, tekintsük a falnak ütött labdát. Descartes szerint, amikor a labda visszapattan a falról, sebessége nem változik, a labda csupán „irányultságát” változtatja meg, és ugyanazzal a sebességgel mozog visszafelé, így a mozgásmennyiségben nem történik változás. Ezzel ellentétben Newton szerint, amikor a labda visszapattan a falról, mozgásmennyiségének normál komponense az ellentettjére változik. Ez azt jelenti, hogy megváltozott a mozgásmennyiség, és így erők hatottak. Bár a sebesség mint vektormennyiség newtoni fogalma nem-karteziánus fogalom, Newton a karteziánus rendszer mély problémájának, oki nyíltságának megoldására vezette be, és így közvetett értelemben ez is a newtoni rendszer egyik karteziánus aspektusa.

### 2.c A kölcsönhatás determinisztikus leírása

Másik alapvető hiányossága a karteziánus rendszernek, hogy a mozgásmennyiség fogalmát az univerzumra mint egészre vezette be, így az magában foglalta a világegyetemben lévő összes test mozgását. Tényleges értékét ezért szigorúan véve lehetetlen volt kiszámítani. Így, bár Descartes azért vezette be ezt a fogalmat, hogy testek közötti kölcsönhatásokat írjon le, az mégsem alkalmazható egyetlen, az egész világegyetemnél kisebb konkrét állapotra sem. Ez természetesen gyakorlatilag használhatatlanná teszi a mozgásmennyiség megmaradásának törvényét. Igaz, hogy Descartes testek ütközésének a leírására használta törvényét, de minden leírása kontrafaktuális volt, hiszen a valóságban Descartes szerint minden test a finom anyag örvényébe merül, amely fölveszi a mozgásmennyiség egy részét. Tehát szigorú értelemben a mozgásmegmaradás törvénye csupán az egész világmindenségre áll a karteziánus rendszeren belül.

A mozgásmennyiség megmaradása ennél kisebb rendszerekben csak akkor vált megragadhatóvá, amikor Newton a mozgás elméletének háttérévé az üres teret tette meg. Így a karteziánusok finom anyagának kiküszöbölésével Newton lehetőséget adott *korlátozott mechanikai rendszerek leírására*, amihez új matematikai eszközt alkotott – a differenciálegyenleteket. Newton második törvénye talán az első differenciálegyenlet a történelemben. Természetesen a differenciálegyenlet fogalma, amely olyan matematikai eszköz, amely képes a zárt mechanikai rendszerek időbeli alakulásának a leírására, nem karteziánus fogalom. Azonban Newton azért vezette be a fizikába, hogy megoldja a karteziánus fizika mély belső feszültségét – képtelenségét a korlátozott mechanikai rendszerekben zajló kölcsönhatások leírására –, így közvetett értelemben ez is a newtoni rendszer egyik karteziánus aspektusa.

### 2.d Összefoglalás

Mindezek alapján elmondható, hogy a newtoni fizika talán legfontosabb teljesítménye is – a kölcsönhatások matematikai leírása oksági tekintetben zárt, korlátozott mechanikai rendszerben – a karteziánus rendszerben rejlő problémákra adott választ. Ezzel elérkeztünk a második értelméhez annak a kijelentés-

nek, hogy a newtoni fizika karteziánus. Bár a természetfilozófia newtoni rendszere nagyon különbözött a karteziánus rendszertől (és ezért sok történész antikarteziánusnak tekinti), Newton a karteziánus rendszer mély fogalmi problémáira és belső feszültségeire adott válaszként dolgozta ki a maga rendszerét.

### 3. A kölcsönhatás newtoni elméletének karteziánus összetevői

Az előző fejezetben utaltunk rá, hogy a kölcsönhatás Newton alkotta matematikai leírása a karteziánus fizika fogalmi problémáiban gyökerezik. Valóban, azt látjuk, hogy a Newton által saját elmélete felépítésére használt sok összetevő már a karteziánus rendszerben jelen volt, még ha ott más is volt a funkciója, mint a newtoni rendszerben. A következőkben három ilyen összetevőre összpontosítunk:

- a) a kölcsönhatás mint *mozgásmennyiség-átvitel* leírása;
- b) az *erő* fogalma;
- c) az elgondolás, hogy a mozgásmennyiség-átvitelt *erők irányítják*.

Szinte hihetetlen, de a newtoni rendszer e három alapvető összetevőjének mindegyike jelen van Descartes-nál. Descartes a kölcsönhatásról úgy gondolta, hogy az egy bizonyos mozgásmennyiség átvitele az egyik testről a másikra, a kölcsönhatásról szóló elméletében használta az erő fogalmát, és feltételezte, hogy a mozgásmennyiség átvitelét erők irányítják. Így Newton saját elmélete minden szükséges összetevőjét megtalálhatta Descartes-nál. Az a mód azonban, ahogyan ezek az összetevők a karteziánus és a newtoni rendszerben összeállnak, eléggé különböző: Newton e fogalmakat *kiszabadította* karteziánus összefüggéseikből, lényegileg *megváltoztatta*, majd igen különböző rendben *újraegyesítette* őket.

#### 3.a A kölcsönhatás mint mozgásmennyiség-átvitel

A kölcsönhatás karteziánus fogalma a *harc* képzetén alapul, amelyen az előző állapotot (a nyugalmat, illetve a mozgást) fenntartani kívánó két tendencia ütközése értendő. A küzdelem eredménye az egyik tendencia győzelme a másik rovására. A kölcsönhatás paradigmátikus modellje Descartes-nál két test ütközése. Descartes szerint a nagyobb test meghatározza az ütközés kimenetelét, és így a két test további mozgását is. Ha a mozgó test a nagyobb, akkor az ütközés után mindkét test az eredeti mozgásirányban mozog majd tovább. Mindemellett a kölcsönhatás leírása *különválík* a mozgás leírásától. A test egyenes vonalú egyenletes mozgást végez, amíg erre lehetősége van, amikor pedig ez a mozgás lehetetlenné válik, ütközés történik. Így a test mozgása egyenes vonalú egyenletes mozgások időszakaszaiból áll, amelyeket *egyedi események* választanak el egymástól – ütközések, amikor a test állapota megváltozik.

Vegyük *B* testet, amely  $V_B$  sebességgel mozog, és ütközik *C* nyugalomban lévő testtel, és tételezzük fel, hogy a mozgásban lévő test a nagyobb. Az ütközés előtt a teljes mozgásmennyiség összege  $BxV_B$ . Az ütközés után Descartes szerint



mindkét test olyan sebességgel mozog tovább, amelyet a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye határoz meg, a következő módon:

$$V = \frac{B \times V_B}{B + C}$$

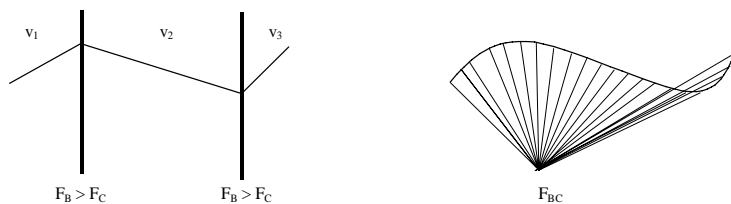
Látjuk, hogy az eredeti  $V_B$  sebességet itt megszoroztuk a

$$\frac{B}{B + C}$$

szorzóval, amely kisebb egynél. Ez azt jelenti, hogy  $B$  test lelassult, vagyis elveszítette eredeti mozgásmennyiségének bizonyos részét. Másrészt a nyugalomban lévő  $C$  test mozgásba kezdett, és így bizonyos mozgásmennyiségre tett szert. A két mennyiség egyenlő

$$\frac{C \times B \times V_B}{B + C} \text{ -vel.}$$

Így Descartes szerint a kölcsönhatás a kölcsönhatásban álló testek bizonyos mozgásmennyiségének cseréjében áll. Alapjában ugyanez áll a kölcsönhatás newtoni fogalmára, még ha Newton sok tekintetben meg is változtatta a kölcsönhatás karteziánus fogalmát.



A kölcsönhatás Descartes elképzelése szerint      A kölcsönhatás Newton elképzelése szerint

Descartes-tal ellentétben Newton a kölcsönhatáson *együtműködést* értett. A kölcsönhatás folyamán a gyorsabb test felgyorsítja a lassúbb testet, ezzel egy időben pedig a lassúbb test lassítja a gyorsabbat. Az eredő mozgás kompromisszum, mindkét test mozgásának eredménye. Így az ütközés eredménye sem nem egyszerű visszapattanás az akadályról, sem nem a két test eggyé válása, hanem valami a kettő között. A második, talán még fontosabb változás, hogy a mozgás és a kölcsönhatás *egyidejűleg* történik, nem különülnek el egymástól, mint Descartes-nál. Newton szerint az erők állandóan hatnak, és hatásuk végigkíséri az egész mozgást. A harmadik változás, hogy a kölcsönhatás nem egyedi esemény, nem elszigetelt pillanatokban történik, mint Descartes-nál: Newton szerint egy test a másik testre *végtelenül kis dt* (vagy *o*) *időintervallumban* hat. Igaz, hogy Newton még mindig erőimpulzusokról beszél, de minden egyes konkrét számításában a határátmenetet veszi. Határesetben az impulzusok végtelenül sűrűek lesznek, és minden egyes impulzus nagysága infinitezimálisan kicsi lesz, végül folytonos képet kapunk, és ez a folytonos kép az, ami fontos, mert Newton minden relációt, amelyet számításaiban használ, csak erre a határesetre tart érvényesnek.

De mindezen változtatások dacára az alapelgondolás, hogy a kölcsönhatás egy bizonyos mozgásmennyiség átvitele az egyik testről a másikra, megőrződik, így a kölcsönhatás newtoni fogalma bizonyos értelemben mégis karteziánus.

### 3.b Az erő fogalma

A newtoni mozgáselmélet másik fontos, világosan karteziánus összetevője az erő fogalma. Galilei nem alkalmazott fizikájában ilyen elgondolást, mert úgy vélte, hogy okkult elképzelés az, amely szerint egy test képes egy másikra a távoból hatni. Az erőket Descartes vezette be a fizikába, szerepük a karteziánus rendszerben pedig az volt, hogy *megőrizték a test állapotát*. Nem a testek között hatnak, hanem inkább minden testet jelenbeli nyugalmi állapotához vagy egyenes vonalú mozgásához kötnek, így lefelé mutató nyilakkal ábrázolhatjuk őket. Csak az ütközés pillanatában játszanak szerepet, amikor meghatározzák az egyenes vonalú egyenletes mozgást végző test irányát és sebességét a következő időszakaszban. Vegyük ismét  $B$  mozgó testet, amely  $C$  álló testtel ütközik. Descartes így határozta meg a  $B$  mozgó test mozgatóerejét:

$$F_B = \frac{B^2 \times V_B}{B + C}$$

vagyis mint a  $B$  mozgó test nagyságának és az ütközés utáni közös sebességnek

$$V = \frac{B \times V_B}{B + C}$$

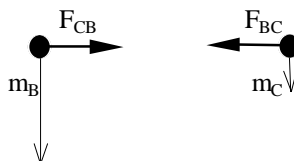
a szorzatát. Másrészt,  $C$  álló test ellenállóerejét így határozta meg:

$$F_C = \frac{C \times B \times V_B}{B + C}$$

vagyis mint  $C$  álló test nagysága és az ütközés utáni közös sebesség szorzatát. Attól függően, hogy e két erő közül melyik a nagyobb - az  $F_B$  mozgatóerő  $B$  testben, vagy az  $F_C$  ellenállóerő a  $C$  testben - a kölcsönhatás eredménye vagy az lesz, hogy  $B$  átadja mozgását  $C$ -nek, vagy az, hogy  $B$  egyszerűen vissz pattan, míg  $C$  megőrzi nyugalmi állapotát. Így *Descartes szerint egy test ereje magára a testre hat, és egyszerűen megőrzi annak mozgását vagy nyugalmi állapotát*.



Az erő Descartes elképzelése szerint



Az erő Newton elképzelése szerint

Newton szerint az erő az a valami, ami révén az egyik test a másikra hat, és annak állapotát változtatja meg. Az állapot megőrzésének szerepét, amelyet Descartes az erőknek tulajdonított, a newtoni rendszerben a tömegek játsszák.

Newton a tömeg fogalmának bevezetésével felszabadította az erőket abból a szerepből, hogy a testeket saját állapotukhoz kössék, és így megnyitotta a lehetőségét annak, hogy az erőknél új szerepet tulajdonítson – más testek állapotának a megváltoztatását. A newtoni erők a kölcsönhatás erői, amelyek a két testet összekötő vonal mentén hatnak.

Ám, dacára az erőfogalom meglehetősen radikális megváltoztatásának, maga az elgondolás, hogy az erőket kölcsönhatások leírásában használja, megint csak karteziánus. Így a kölcsönhatás newtoni elmélete tágabb értelemben karteziánus.

### 3.c Az erőfogalom és a mozgásmennyiség cseréje közötti viszony

Descartes szerint az ütközés eredménye attól függ, hogy melyik erő a nagyobb:  $B$  test mozgatóereje, vagy  $C$  test ellenállóereje. Az ütközést így a következő viszony határozza meg:

$$\frac{B^2 \times V_B}{B+C} > \frac{C \times B \times V_B}{B+C}$$

A bal oldalon álló mennyiség  $B$  test mozgatóereje, a jobb oldalon álló mennyiség pedig  $C$  test ellenállóereje. E mennyiségeknek ugyanaz a nevezőjük, és valójában az egyetlen különbség közöttük a testek nagysága, a többi mennyiség kioltja egymást. Így jutunk arra a karteziánus eredményre, hogy  $B$  mozgó test akkor és csak akkor nyeri meg a küzdelmet, ha  $B > C$ , vagyis ha  $B$  test nagyobb, mint  $C$  test.

Most látjuk, hogy miért tartotta úgy Descartes az ellentétes bizonyítékok dacára, hogy egy mozgó test a nyugvó testet csak akkor tudja mozgásba hozni, ha nagyobb annál. Ez szükségszerű következménye a képletnek. Amikor ez történik,  $B$  mozgó testnek át kell adnia mozgásmennyisége egy részét  $C$  nyugalomban lévő testnek azért, hogy megmozdítsa. Látjuk, hogy Descartes helyesen látta azt, hogy a kölcsönhatás bizonyos mozgásmennyiségnek az egyik testről a másik testre való átviteléből áll. Mindazonáltal *a karteziánus rendszerben a mozgás átmenete az egyik testről a másikra elvált az erők hatásától*. Az erők döntik el a küzdelem kimenetelét, eldöntik, hogy az eredmény a mozgó test visszapattanása vagy a két test együttes mozgása lesz-e, de semmilyen szerepet nem játszanak az egyik testről a másikra történő következő mozgásátvitelben, ezt az átvitelt csak a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye irányítja. Descartes így két szinten ábrázolja a kölcsönhatást. Az első szint az erők küzdelméből áll, és a főnti képlet vezérli; a második szint a testek közötti mozgásátvitelből áll, és a mozgás-megmaradás törvénye vezérli; ám ezek a szintek elszigeteltek egymástól.

A kölcsönhatás kiterjesztése az egyszeri pillanatról a  $dt$  időintervallumra, illetve az erő mint a kölcsönhatás erőinek fogalma lehetővé tette Newton számára, hogy összekapcsolja az erők hatását a mozgásmennyiség-átvitellel. Descartes a mozgatóerőt így definiálta:

$$F_B = \frac{B^2 \times V_B}{B+C}$$

az ellenállóerőt pedig így:

$$F_c = \frac{C \times B \times V_B}{B + C}$$

Még ha e két definíció hasonlóknak látszik is (az erőt mindkét esetben a megfelelő test és az ütközés utáni közös sebesség határozza meg), figyelemre méltó *fogalmi konfliktus* rejlik bennük. Descartes a mozgatóerőt mozgásmennyiség-maradékként határozza meg, amely *B* testnél marad fenn az ütközés után, az ellenállóerőt pedig mozgásmennyiség-többletként, amelyet *C* test ér el az ütközés során, ezért úgy tűnik, mintha Descartes tétovázna az erők és mozgásmennyiségek összefüggésének két módja között.

Newton szerint ellenben az erő nem a mozgásmennyiség-maradékkal vagy a mozgásmennyiség-többséggel, hanem *a mozgásmennyiség-változás sebességével* egyenlő. Descartes nem érthette ezt az összefüggést, mert a kölcsönhatást pillanatnyi eseményként írta le, ezért a karteziánus rendszerben nincs mód arra, hogy bevezessük a mozgásmennyiség-változás sebességének a fogalmát. Látjuk az alapvető jelentőségét annak, hogy Newton beágyazta a mozgásmennyiség-átvitelt az idő folyásába, és így számára a kölcsönhatás nem egyedi esemény, hanem időbeli kiterjedése van. Ez teszi lehetővé, hogy összekössük az erőt a mozgásmennyiség-változás sebességével Newton második törvényében:  $Fdt = dp$

Newton egyik alapvető eredménye tehát az volt, hogy összekötötte a mozgásmennyiség-változást az erőhatással. E tény fontosságát gyakran félreértik, és Newton második törvényét úgy tekintik, mint pusztán az erőfogalom definícióját. Így azonban az az alapvető fogalmi munka, amely mögötte van, homályban marad. Newton mind az erő, mind a mozgásmennyiség fogalmát mélyrehatóan megváltoztatta, és mindenekelőtt az egész kölcsönhatást az időfolyamatba ágyazta, hogy összekapcsolhassa egy erő hatását a mozgásmennyiség-változással.

### 3.d Összefoglalás

Láthattuk, hogy a kölcsönhatás newtoni elmélete ugyanazokból az összetevőkből áll, mint a karteziánus elmélet: úgy értelmezi a kölcsönhatást, mint *a mozgásmennyiség cseréjét*, a kölcsönhatás leírására *erőket alkalmaz*, és *összefüggésbe hozza ezeket az erőket a mozgásmennyiség változásaival*. Ám ezek az alkotórészek mindkét elméletben másként értendők.

Descartes számára a kölcsönhatás *egyedi* esemény, amely *küzdelem* formájában megy végbe. E küzdelmet erők, mégpedig a *tehetetlenségi erők* vezérlik, amelyek egyenlők a *maradék* vagy *átvitelt mozgásmennyiséggel*. Ezzel ellentétben Newton számára a kölcsönhatás *folytonos folyamat az együttműködés* formájában, amelyet *kölcsönható erők* vezérelnek, amelyek egyenlők *a mozgásmennyiség-átvitel sebességével*.

Mindazonáltal az, hogy a kölcsönhatás egész newtoni elmélete kifejezhető a karteziánus háttérben, és minden alapvető pontján szembeállítható vele, világosan mutatja a newtoni és a karteziánus elmélet fogalmi közelségét. Nyilvánvaló, hogy ilyen összehasonlítás nem lenne lehetséges mondjuk a mozgás newtoni és Galilei-féle elmélete között. Ezért úgy vélem, hogy az *anti-* előképzőt a jelen írás címéből törölhetjük, és Newtont szakmailag pontosabb szóval a (reform)karteziánusok közé sorolhatjuk, dacára mindannak, ami a tudomány személyes, társadalmi vagy intézményes felszínén történt.

- Boros Gábor: *Descartes*. Áron Kiadó, Budapest, 1998.
- Cottingham, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, New York, 1992.
- Descartes, R.: *Principles of Philosophy*. [Trans. by V. R. Miller and R. P. Miller]. Reidel, Dordrecht, 1983. [Első kiadás: 1644]
- Fauvel, J. (ed.): *Newtons Werk. Die Begründung der modernen Naturwissenschaft*. Birkhäuser, Basel, 1993.
- Gabbey, A.: Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton. In Garber, D.: *Descartes' metaphysical physics*. The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Gaukroger, S. (ed.): *Descartes, Philosophy, Mathematics and Physics*. The Harvester Press, Sussex, 1980.
- Herivel, J., *The Background to Newton's Principia*. The Clarendon Press, Oxford, 1965.
- Kvasz, L.: Galilean physics in light of Husserlian phenomenology. *Philosophia Naturalis*, 39, 2002/2, 209–233.
- Kvasz, L.: The Mathematization of Nature and Cartesian Physics. *Philosophia Naturalis*, 40, 2003/2, 157–182.
- Kvasz, L.: The Mathematization of Nature and Newtonian Physics. *Philosophia Naturalis*, 42, 2005/2, 183–211.
- Newton, I.: *The Principia* [A New Translation by I. Bernard Cohen and Anne Whitman, Preceded by A Guide to Newton's *Principia*]. University of California Press, Berkeley, 1999. [Első kiadás: 1687]
- Newton, I.: *Unpublished scientific papers of Isaac Newton*. [Ed. A. R. Hall and M. B. Hall] Cambridge, 1962.
- Westfall, R.S.: *Force in Newton's Physics*. Neale Watson, New York, 1971.

### Köszönetnyilvánítás

Szeretnék köszönetet mondani Boros Gábornak az írásom elkészítése során nyújtott támogatásért és segítségért. Cikkem a VEGA 1/3621/06 számú, *Az egzakt tudományok történeti és filozófiai szempontból (Historical and philosophical aspects of exact disciplines)* című projektjének része.



## A magyar karteziánizmus történetírási hagyományaink tükrében\*

A következőkben áttekintést kívánok nyújtani a magyar karteziánizmusról az irodalomtudományban, a filozófiatörténetben, a tudománytörténetben, a neveléstörténetben és az egyháztörténetben meghonosodott, ugyanarról a tárgyról szóló, mégis különböző narratívumok tükrében. Ahhoz, hogy ezt a meta-historiográfiai elemzést elvégezhessem, előbb szükséges, hogy megrajzoljam a magyar karteziánizmus vázlatát. Ennek során először a felekezeti, kulturális és intézményes hátteret tárgyalom, majd e háttér előtt a jelenség történetét, középpontban az európai kulturális kapcsolatokkal és különösen azokkal a magyar karteziánizmus-vitákkal, amelyek a 17. századot a magyar gondolkodás karteziánus századává tették.

### Intézményes, felekezeti és kulturális háttér

A kora modern magyar művelődéstörténet alapvető jellemzője a tartósan működő középkori egyetemek hiánya. Nálunk az újonnan alapított protestáns kollégiumokban megjelenő filozófia nem az egyetemi szféra intézményesült skolasztikus filozófiai hagyományával, hanem csak egyes, külföldi egyetemeken iskolázódott magyarok eszméivel szembesült. A kora újkorban még a karteziánizmus előtt átszerveződött a magyar kultúra európai kapcsolatrendszere. Az egykor szoros padovai és genovai kapcsolatok megritkultak, az egykor népes krakkói *Bursa Hungarica* helyén csupán üres, elhagyott épület maradt, lakóinak egy részét azonban már a következő egyetemi év Wittenbergben találja, ahol hasonló intézményt alapítanak, amely egészen addig működik, amíg ott nyilvánvalóvá nem válik, hogy a magyar protestánsok többsége a kálvini reformáció elkötelezettje. (Ezzel párhuzamos a wittenbergi minta bevezetése a reformációval egy időben, majd átalakítása a kálvini fordulatot követően a debreceni kollégiumban.)<sup>1</sup> Európai kulturális kapcsolati hálónk új szerkezete a 16. század utolsó és a 17. század első évtizedeiben intézményesül a *konfesszionalizáció* folyamatával párhuzamosan, néhány vonatkozásában egészen máig tartó hatással. A 17. században a magyarok legfőbb új külföldi célpontjaivá a holland egyetemek

\* Eredetileg angol nyelvű előadásként hangzott el 2006. november 30-án, az ELTE Bölcsészettudományi Karán *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* címmel szervezett konferencián.

<sup>1</sup> A jelenség leírását bővebben lásd: Bucsay Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945*. Gondolat, Budapest, 1985.

váltak, lehetőség szerint angliai tanulmányúttal kiegészítve; a teológiában ezen felül még a svájci reformáció központjainak volt nagyobb jelentősége. Ekkorra a német egyetemeket jórészt a magyar protestantizmus kisebbségben maradt evangélikus ága látogatta, annál is inkább, mivel a németajkú magyarországi és erdélyi városok többsége e században az ágostai hitvallást követte. Ez a felekezeti háttér jelentős tényezővé vált a magyar karteizianizmus történetében: míg a katolikusok és evangélikusok között Descartes-nak nem volt komoly befolyása, a korabeli Hollandia és Anglia néhány teológiai elmélete és a karteizianizmus a magyar reformátusok körében egymással szoros összefüggésben, súlyos problémaként jelent meg. (Nem mintha e teológiai és filozófiai elméletek tételei közeli rokonságban álltak volna egymással, hanem azért, mert a magyar reformátusok ugyanazon egyetemek filozófia- és teológia-professzoraitól tanulták azokat.)

A karteziánusok első hullámát közvetlenül megelőző magyar – jórészt protestáns – gondolkodást nagy mértékben meghatározta az erdélyi fejedelmek alapította gyulafehérvári kollégium professzorainak, Alstednek és Bisterfeldnek a tanítása, akiknek eklektikus könyveiben ugyanazokon a lapokon találkozhatunk Bacon és Arisztotelész természetfilozófiájával, vagy Petrus Ramus logikájával. A többi protestáns kollégium diákjait hasonló befolyások érték, azzal a különbséggel, hogy nem dicsekedhettek olyan nagy nevű iskolamesterrel, mint Alsted. Meg kell említenünk a természetfilozófia viszonylag nagy súlyát a korabeli tanrendekben, amely később a magyar karteizianizmus korának is egyik sajátossága lesz. A hazai karteizianizmus első szakaszának képviselői, Apáczai Csere János és Enyedi Sámuel körülbelül ezzel a filozófiai pogyással indulhattak külföldi egyetemjárásukra.<sup>2</sup>

## Németalföldi, angol és német hatások a magyar karteizianizmusban

Az európai egyetemeken tanuló magyar protestáns diákok számára a végzés után négy karriertípus kínálkozott: iskolázott úriemberként a társasági életben és a politikában hasznosítani a megszerzett tudást; hivatalnoki állást vállalni valamely állami hivatalban vagy egy arisztokratánál; lelkészi állást vállalni; iskolamesterré lenni. (Az ötödik lehetőséget, az orvosi praxis révén megteremtett független egzisztenciát csak a magyar karteizianizmus utolsó korszakában, és akkor is ritkán felbukkanó jelenségnek tekinthetjük.) A harmadik és a negyedik lehetőség gyakran összekapcsolódott: sok lelkész első aktív éveiben iskolamesterként működött, sőt, a fontos kollégiumok iskolamesterei közül néhányan később egyházuk püspökévé lettek. A filozófusokat, közöttük pedig a karteziánusokat főként ez utóbbi két típus képviselői között kereshetjük, esetükben azonban mindig figyelembe kell vennünk azt is, hogy az iskolamesteri és lelkészi pályák szoros kapcsolatával összefüggésben a filozófiai mellett majdnem mindegyiküknek határozott teológiai nézetrendszere is volt,

<sup>2</sup> A kérdésről bővebben lásd ugyanebben a lapszámban Szentpéteri Márton írását.



tanulóéveikben pedig nagy hatású holland, ritkábban német teológus-professzoraik éppúgy voltak, mint filozófus mestereik. Ugyanannak a magyar diáknak a professzorai gyakran az egyetem ellenkező szellemi csoportosulásainak tagjai közül kerültek ki, hiszen a magyar diák célja sokszor éppen az volt, hogy annyi és annyiféle professzort hallgasson, illetve egyetemet látogasson, amennyit csak ideje és anyagi lehetőségei megengedtek. Az egyik korabeli, nyilván túlzó tanács szerint a peregrinusnak nem szabad hat hétnél tovább maradnia egy helyen. Ez elegendő idő ahhoz, hogy megtudja, kik az adott helyen a fontos szellemi emberek és melyek a figyelemre méltó könyvek, majd találkozzon és konzultáljon velük, illetve megvásárolja azokat. Habár minden fontosabb 17. századi németalföldi professzor magyar recepcióját le tudjuk írni, és majdnem minden magyar karteziánust be tudunk sorolni valamely németalföldi professzor tanítványi körébe, mégsem tekinthetjük a magyar karteziánizmust a németalföldi pusztá recepciójának a különböző karteziánus és nem karteziánus hatások egymást keresztező hatása miatt. Jó példa erre a 17. század legnagyobb magyar antikarteziánus gondolkodójának, Pósházi Jánosnak az életműve, akinek filozófiaprofesszora a karteziánus Johannes de Bruyn, teológia-professzora a Descartes-ellenes Voëtius volt, míg saját filozófiáját a baconi és a karteziánus természetfilozófia sajátos, a karteziánus kétely empirista kritikájával kiegészített ötvözeteként jellemezhetjük.<sup>3</sup>

E ponton föl kell sorolnunk a magyarokra jelentős befolyással bíró németalföldi professzorokat, közülük is először a *teológusokat*.<sup>4</sup> A már említett Voëtius mellett három leideni teológiaprofesszornak, Adrian Heereboordnak, Abraham Heydanusnak és Christian Wittichnek volt nagy befolyása a magyarokra. Néhány magyar filozófiatörténész egyenesen Heereboord karakteres magyar tanítványi csoportjáról, magyar Heereboord-iskoláról beszél. Nagy magyar befolyása volt még a franekerieknek, Christianus Schotanusnak, Jan van der Waeyennek és Ruard Andalának, illetve az utrechtieknek, Frans Burmannak és Alexander Roëlnak. A felsorolt teológusoknak határozott véleményük volt a karteziánizmusról, érveltek bár mellette, ellene, vagy kerestek közvetítő álláspontot karteziánus filozófiai álláspontjuk és teológiai meggyőződésük között.

<sup>3</sup> Pósházi János nézeteiről elég itt ennyit szólnunk. Életének és filozófiájának többféle értékelése létezik, melyek főként éppen Pósházi Descartes-hoz való viszonyának leírásában térnek el egymástól, életrajzában pedig éppen azt nem látjuk világosan, hogy járt-e Oxfordban is, vagy a brit filozófiára vonatkozó ismeretei másodkézből származnak. Az eddigi legbővebb összefoglalás munkásságáról: Makkai Ernő: *Pósházi János élete és filozófiája*. Universitas Francisco-Josephina, Kolozsvár, 1942 (*Acta Philosophica*, 3).

<sup>4</sup> A témáról jó összefoglalást adnak a következő tanulmányok. Turóczy-Trostler József: *Magyar cartesianusok*. Budapest, 1933 (*Minerva-könyvtár*), újraközlés a szerző tanulmányainak 1961-es gyűjteményes kiadásában; Tordai Zádor: A magyar karteziánizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 6. évf. (1962), 1, 54-79. Szemelvényeket közöl a korszak magyar filozófusaitól Mátrai László (vál., bevez. és jegyz. ellát.): *Régi magyar filozófusok. XV-XVII. század*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1961 (*Nemzeti könyvtár - Filozófiatörténet*).

E problémahagyományt természetesen magyar tanítványaik is megörökölték; azonban ebben az időben a magyar protestantizmust olyan, a karteizianizmussal eredetileg semmilyen kapcsolatban nem álló teológiai mozgalmak is befolyásolták, mint az angol és skót puritanizmus, valamint a presbiterianizmus. John Milton *Areopagiticája* hazafias büszkeséggel emlékezik meg azon erdélyi diákok nemzedékeiről, akik „nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására” érkeztek Angliába.<sup>5</sup> Ezek a magyar diákok, akikkel Milton találkozhatott, szinte valamennyien a németalföldi egyetemekről érkeztek, hogy kiegészítsék ott megalapozott teológiai műveltségüket, majd később nagy szerepet vállaltak a magyar puritán mozgalomban. Jellemző, hogy a Tolnai Deli János vezetésével 1638-ban alakult első magyar puritán csoportot alapításának helyéről *Londoni Ligának* nevezték el, az első, magyaroknak szóló angol nyelvkönyvet pedig a magyar puritanizmus akkori központjában, Debrecenben adták ki.<sup>6</sup> A magyar filozófiára azonban az angol egyetemeknek nem volt jelentős befolyásuk ebben az időben, legföljebb fölfrissítették a már korábban is létező baconi hagyományt, mint ezt Pósházi esetében feltételezhetjük.<sup>7</sup> A németalföldi karteizianus eszmék és a brit teológiai irányzatok közvetítése, egymásra vonatkoztatása így a magyar protestáns kollégiumok filozófusainak feladata maradt.

A németalföldi *filozófusok* közül az utrechtiiek gyakorolták a magyarokra a legnagyobb befolyást. Regius és Jan de Bruyn magyar tanítványai a magyar filozófia fontos és befolyásos személyiségeivé váltak részben még Németalföldön, részben Magyarországon és Erdélyben kiadott saját munkáik révén. Népés magyar hallgatói körük volt a leidenieknek, Jan de Raeynek, Burcher de Voldernek és Arnold Geulincx-nek, valamint a groningeri Tobias Andreae-nek is volt néhány magyar hallgatója. Poiret-nak kevés direkt hatása volt a magyar gondolkodásra ebben az időben, azonban éppen Apáti Miklós, az amszterdami gondolkodó szűkebb köréhez tartozó egyetlen magyar szerző a legjelentékenyebb magyar karteizianus, legalábbis Turóczi-Trostler József főntebb említett tanulmányának értékelése szerint.<sup>8</sup> E ponton kell szót ejtenünk a magyar karteizianizmus – ritka – német kapcsolatairól is. Szempontunkból a magyarországi

<sup>5</sup> Az idézet bővebben: „Angol lordok és közrendek! Gondoljátok meg, milyen nemzetnek vagytok fiai és vezetői! [...]em ok nélkül történik, hogy Erdély komoly, takarékos népe egészen Oroszország hegyes határaitól és a Harz-hegységi vadonon túlról évente elküldi hozzánk nem is az ifjú, hanem az érett korú embereit nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására. [...] Mert mi másért választotta ki ezt a nemzetet [Isten] az összes többit megelőzve, hogy innen, mint Sionból, egész Európának meghirdesse és megszólaltassa a reformáció első hírét és harsonáját?” Szenczi Miklós (szerk.): *Milton, az angol forradalom tükré. Válogatás prózai írásaiból*. Gondolat, Budapest, 1975, 82. Vámosi Pál fordítása.

<sup>6</sup> Komáromi Csipkés György: *Anglicum spicilegium*. Debrecen, 1664.

<sup>7</sup> Mint már főntebb utaltam rá, nincs egységes szakmai közmeggyőződés a magyar filozófiatörténet-írásban arról, hogy a Pósházi oxfordi tanulmányairól szóló adatok elfogadhatóak-e. Itt csak annyit jegyezhetünk meg, hogy a filozófiájában jelentős szerepet játszó Bacon-hatás vagy Oxfordban, vagy még Utrechtben kellett hogy érje.

<sup>8</sup> Apátiról részletesebben lásd e kötetben Laczházi Gyula írását.

evangélikus iskolákban művelt filozófia egyik fő jellemzője, hogy a németországi egyetemekhez való szoros kötődésüknek és az európai egyetemi világ más területeivel való kapcsolatuk relatív hiányának következtében a kartezianizmus szinte egyáltalán nem jelenik meg bennük. A magyar diákok német lutheránus egyetemeken írott diplomamunkái közül az a néhány, amely egyáltalán érint kartezianus témákat, néhány orvosi dolgozat kivételével a kartezianizmus meglehetősen éles kritikájára szorítkozik. (E diákok hazatérésük után a magyarországi evangélikus líceumok filozófiatanárai és iskolamesterei lettek. A német egyetemeken elsajátított szellemből ítélve nem lehet arra számítani, hogy tanárként majd otthoni diákjaikat azok nyugati peregrinációja során a kartezianus professzorok felkeresésére sarkallják.) Magyarország és Erdély lutheránus többségű városainak kultúrájában a kartezianizmus tekintetében jellemző kivétel a nagyszebeni szász Andreas Teutsch, és földije, a magyar Köleséri Sámuel. E tisztviselőket és orvosokat Apátihoz hasonlóan főként Poiret vonta a hatása alá. Mindketten szinte kivételképpen tanultak németalföldi, és nem németországi egyetemeken, ellentétben nagyszebeni polgártársaikkal és általában az evangélikusokkal. Az ő sajátosan megszürt és közvetített kartezianizmusuk is csupán későn, a 18. század első éveiben vált a nyilvánosság számára hozzáférhetővé publikált írásaikban, és gyakorlatilag semmilyen hatást nem gyakorolt a saját evangélikus közösségük intézményrendszerében művelt filozófiára.

Két ritka, mégis igen jellemző példát szokás említeni a német kapcsolatokkal rendelkező kartezianizmusra. Az első Vörös Györgynek a jénai egyetemen a 17. század utolsó éveiben írott, határozott kartezianus vélekedéseket megfogalmazó filozófiai diplomamunkája, melyben sok németalföldi kartezianus szerzőt citál, leginkább Johannes de Raey-t. Védésének elnöke is Németalföldről származott, és – bár nincs konkrét adatunk Vörös előző tanulmányairól – néhány filozófiatörténetész véleménye szerint jénai éveit előtt maga is valamely németalföldi egyetemre járt. Másik kivételes példája a Németországban iskolázott magyar kartezianusnak az áttért unitárius, Rhégeni Mihály Pál (Paulus Rhegenius). Rhegenius volt az egyetlen, bár poszthumusz magyar követője Johannes Claubergnek. Kora német filozófiai életében azzal vált ismertté, hogy részt vett a Tschirnhaus és Christian Thomasius közötti vitában az előbbi oldalán. Thomasiust illető kritikájában főként a bírált szerző antikartezianus kitételei ellen érvelt, főként a módszer és a kartezianus kétely védelmében. (Rhégeni – áttérése ellenére – hazatérése után a kolozsvári unitárius kollégium filozófiatanára lett. Tanári működése során az unitáriusok körében is továbbörökítette a kartezianizmust.)

Vörös és Rhégeni példája a magyar kartezianizmus két jellemzőjét tárja elénk. Ámbár a német egyetemeken tanítottak kartezianusok, és a magyaroknak voltak kapcsolataik a német egyetemekkel, a 17. századi német kartezianizmus relatív gyengesége és kulturális kapcsolataink szerkezete szinte lehetetlenné tette, hogy egy magyar diák egy német egyetemen külső segítség nélkül kartezianussá váljon. Ahhoz, hogy megtalálja a megfelelő kartezianus professzorokat és szövegeket Németországban, németalföldi kapcsolatra volt szüksége, mint Vörösnek, vagy kartezianus oktatásra még otthoni kollégiumában, mint valószínűleg Rhegeniusnak – esetleg mindkettőre. A németalföldi és német

kapcsolatok tárgyalása után szót kell ejtenünk a magyar kartezianizmus viszonylagos önállóságának a kérdéséről is. A magyar kartezianizmust meghatározó nyugati kapcsolatai ellenére viszonylag önállóan tekinthetjük, nem mint önálló filozófiát, hanem mint eszmetörténeti jelenséget, azon az alapon, hogy önálló tanítványi láncokat tud fölmutatni, rendelkezik saját szempontjai szerint tagolt történettel, és a 17. század második felében saját intézményrendszerén belül önálló vitákat bonyolít le. A magyar kartezianizmusnak ebből a viszonylagos önállóságából fakadó kiemelt helyét a magyar historiográfiai hagyományokban írásom utolsó részében taglalom majd.

## A magyar kartezianizmus szerkezete

Tanítványi láncok, intézményes háttér, korszakok  
és a helyi filozófiai viták korszakonként változó természete

A magyar kartezianizmusról leginkább úgy alkothatunk átfogó képet, ha magyar iskolamesterek láncát gondoljuk el, akiknek mestere és tanítványa is karteziánus filozófus és iskolamester, de a lánc majd minden szemének van másik kapcsolata is egy – leggyakrabban németalföldi – mesterrel. Már Voëtius megjegyzi, hogy a magyar diákok már Németalföldre érkezésükkor „veszélyes teológiai és filozófiai eszmékkel fertőzöttek”, valószínűleg otthoni tanáraik hatására. Az első karteziánusok egyikére, Apáczaira mások mellett Regius hatott. Az ő tanítványa, Csernátoni Pál még Apáczai iskolájában vált karteziánus gondolkodóvá, utána azonban ő is megtalálta a maga németalföldi mestereit. Apáczai másik, arisztokrata tanítványa, Bethlen Miklós, Erdély későbbi kancellárja is Apáczai iskolájában lett karteziánus, később azonban Apáczai közvetett tanácsára tanult mestere mesterénél, Regiusnál is. Apáczai tanítványának, Csernátoninak a tanítványa, Pápai-Páriz Ferenc, korának híres orvosa és irodalmára is örökölte *alma mater*ének karteziánus szellemét, és bár külföldön művelte ki önálló gondolkodását, azt az első iskolája által meghatározott irányban tette. A másik fontos református kollégiumban, Debrecenben tanító Szilágyi Tönköly Márton Geulincx tanítványa volt, saját legjobb tanítványa, Apáti Miklós pedig az ő hatására már meggyőződéses karteziánusként érkezett Németalföldre, de valószínűleg nem lett volna belőle jelentős karteziánus gondolkodó, ha nem érik ott is jelentős szellemi hatások Poiret és mások részéről.

E hazai tanítványi láncokat és az európai kapcsolatrendszerrel lehetővé tevő intézményes háttérrel Magyarország és Erdély fontosabb református kollégiumainak és egyetlen unitárius kollégiumának a hálózata adta. Az evangélikus és katolikus intézmények részint politikai okokból, részint a különböző felekezetek eltérő szerkezetű európai kapcsolatai okán hiányoznak a magyar kartezianizmus térképéről, ennek következményeként azonban regionális különbségek is megfigyelhetők ebben az oktatási hálózatban. Az intézményrendszer fontosabb pontjai az erdélyi fejedelmek és ezzel együtt a befolyásos erdélyi politikai, társadalmi csoportok uralma alá vagy legalábbis befolyási övezetébe tartoztak. A hálózatban a debreceni volt az egyetlen iskola, amely igazi helyi kollégiumként,

a városi magisztrátus uralma alatt működött, a többiek a városok, különböző arisztokraták, nemesi csoportok és az erdélyi fejedelem patronátusának egymástól is különböző színezetű, bonyolult hatalmi hálójában léteztek. E társadalmi és politikai háttér az itt kifejtendők szempontjából csupán annyiban fontos, amennyiben befolyásolja az intézményrendszeren belül zajló filozófiai vitákat.<sup>9</sup>

Az egyetlen unitárius kollégiumnak szintén voltak karteziánus hagyományai, a karteziánus vitákban azonban nem lehetett jelentős szerepe az unitárius egyházat sújtó 17. századi korlátozások következtében.<sup>10</sup> Említettem, hogy a debreceni kollégiumnak mint városi iskolának viszonylagos politikai függetlensége volt, professzorai azonban karteziánus hagyományaik ellenére nem vállaltak jelentős szerepet a magyar karteziánizmus-vitákban. A gyulafehérvári kollégium, amíg fennállt, a fejedelem patronátusa alatt állt, aki fenntartotta magának azt a jogot is, hogy beleszóljon a professzori kinevezésekbe. E kollégium – ebben az időben politikai szempontból a magyar oktatás leglabilisabb intézménye – egyik fő célja az volt, hogy képzett hivatalnokokkal lássa el az állami adminisztrációt. Végül soron az iskola politikai fontossága miatt bocsátották el innen Apáczait, de ugyanezért válhatott korábban egyszerű származása ellenére olyan híres és tekintélyes ifjú arisztokrata mesterévé, mint Bethlen Miklós. Apáczai következő és egyben utolsó iskolája az új, szintén országos jelentőségű, ám a helyi magisztrátussal is szoros kapcsolatot tartó kolozsvári kollégium volt. Az időközben lerombolt gyulafehérvári kollégium tanárai és diákjai később Nagyenyeden alapítanak új iskolát, amely szintén országos jelentőségű intézmény, de már nem a fejedelem, hanem jórészt az erdélyi arisztokrácia és a nemesség patronátusa alatt. A fennmaradó kollégiumok közül a sárospataki az egyetlen, amelyiknek jelentős szerepe van a karteziánizmus-vitákban. E kollégium alapításakor arisztokrata patronátus alatt állt, később azonban a katolikus hatalom üldözése bujdosásra kényszerítette. A karteziánizmus-viták idején a sárospatakiak a gyulafehérvári kollégium már régen üresen álló épületeit használták. Menekült voltak miatt nem voltak különösebb kapcsolataik az erélyi társadalom különböző befolyásos nyomáscsoportjaival; így teljes mértékben a fejedelem kegyétől függtek mind pénzügyi, mind politikai tekintetben; mondhatni, ők váltak Gyulafehérvár új „udvari kollégiumává”. Az ennek az intézményrendszernek a keretein belül folytatott, részben az intézmények sajátosságaitól is meghatározott karteziánizmus-vitáknak komoly hatásuk volt a későbbi magyar eszmetörténetre, és egyben a magyar karteziánizmus korszakait is jelzik.

<sup>9</sup> Az egyes intézmények eltérő hatalmi-társadalmi beágyazottságának és a bennük folyó karteziánizmus-vitáknak az összefüggéseit is érinti a németalföldi egyetemekről szóló Theo Verbeek e számban közölt tanulmánya. A következőkben a debreceni, a sárospataki és a nagyenyedi kollégiumról ugyanolyan típusú és funkciójú megállapításokat teszek, mint Verbeek a leideni és az utrechti egyetemről. A szerkezeti hasonlóság mellett természetesen figyelembe kell venni a magyar intézményrendszer szűkösebb voltát, továbbá az arisztokraták és a nemesség nagyobb, illetve a városi magisztrátusok kisebb súlyát a patronátusban Magyarországon és Erdélyben.

<sup>10</sup> Az unitáriusok és a karteziánizmus, illetve általában a racionalizmus viszonyáról bővebben lásd e számban Rác Zsolt írását.

A magyar karteziánizmus első korszakának Apáczai és közvetlen tanítványai nemzedékét tekinthetjük. Apáczai karteziánus kollégájának, a puritánok korabeli központjában, Nagyváradon tanító Enyedi Sámuelnek a nevét kell itt megemlíteni, illetve kolozsvári katedrájának örökösét, Porcsalmi Andrást. Ezt a korszakot a puritanizmus és a karteziánizmus párhuzamos terjedése jellemzi a magyar teológiában, illetve filozófiában. Ezeknek az eszméknek a szimbiózisát a korabeli gondolkodásban jól jellemzi egyfelől Apáczai oktatási programja mint e gondolatok konstruktív összeillesztése, másfelől pedig a karteziánizmus elnevezés pusztán instrumentális használata e korszak legfontosabb vitájában. Apáczai presbiteriánus puritanizmusát az egyenlő emberi észre alapozott demokratikus oktatási programmal köti össze. Ha minden ember egyenlő észrel rendelkezik, a jó egyházkormányzat pedig elegendő képzett embert kíván, akiből minden gyülekezet presbitériumot választhat, akkor ebből következően mi, iskolamesterek képesek is vagyunk a szükséges számú iskolázott embert bárkiből, vagyis akár a közemberekből is kinevelni, és ez kötelességünk is.

E korszak jellegzetes vitája valójában Apáczai politikai pere a fejedelem jelenlétében. Isaacus Basirius azzal vádolta Apáczait, hogy independens. A vádlott filozófiai nézetei, vagyis karteziánizmusa másodlagos szerepet játszott a vitában, de e ponttól kezdve a karteziánizmus és az éppen nonkonformistának számító teológiai eszmék, Apáczai korában a puritanizmus és a presbiterianizmus, valamivel később pedig a coccejanizmus igen szorosan összekapcsolódnak a magyar gondolkodásban csaknem az egész karteziánus korszakban.<sup>11</sup> Isaacus Basirius (Isaac Basire) a kivégzett I. Károly angol király egykori udvari lelkésze, aki az angol forradalom idején emigrációban élt, különböző országokban többfajta foglalkozással is próbálkozva. Erdélybe a fejedelem meghívására jött, és 1654-től egészen 1661-ig, az angol restaurációig maradt itt mint a gyulafehérvári kollégium professzora, Bisterfeld katedrájának örököse. Basiriust a politikai teológia jeles szerzőjeként tartjuk számon mind angliai, mind erdélyi írásai alapján, és fejedelmi tanácsadóként is hasznos tevékenységet fejtett ki, főként diplomáciai téren, de mégsem szokás filozófusnak tekinteni. Neki, az anglikán egyház hívének és lelkészének a kontinens ortodox kálvinista antikarteziánus teológusainak megfontolásai valószínűleg csupán furcsaságok gyűjteményét jelentették, azonban e viták politikai kontextusát angol tapasztalatai alapján értelmezve felfogni vélte. Basirius Apáczai presbiteriánust látott, akit azzal vádolt, hogy independens (számára a kettő ugyanaz volt); majd a vádban megemlítette a karteziánizmust is, megtanulván azt az új kontinentális szokást, hogy a nonkonformista teológiai nézeteket a karteziánizmussal asszociáljuk. Apáczai végzetes találkozását Basiriusszal véletlen eseménynek tekinthetjük, amelyet eltérő, németalföldi és angol filozófiai kultúrájú emberek konfliktusa-

<sup>11</sup> A világi és egyházi hivatalosság által rossz szemmel nézett teológiai eszmék és a karteziánizmus összekapcsolódásának a jelenségét a kor vitáiban részletesen elemzi Tad M. Schmaltz e számban közölt tanulmányában, francia és németalföldi példák. A magyar karteziánizmus-vitáknak a következőkben tárgyalt teológiai vonatkozásai szerkezetükben megegyeznek a Schmaltz tárgyalta vitákban megfigyelhetőekkel.

ként is felfoghatunk. Basirius valószínűleg meglepődne, ha tudná, hogy a történtek ma a *filozófiatörténet* részének számítanak, míg Apáczai valószínűleg elfogadná azt az értékelést, hogy személyében a filozófiát üldözték a laikusok.

A magyar karteizianizmus második korszakát az Apáczai után következő nemzedék és azok vitapartneri jelentik az 1670-es, 1680-as években. Ezek az évtizedek a coccejanizmusról szóló állandó teológiai, illetve a karteizianizmusról szóló filozófiai viták korát jelentik. E viták sem mentesek a politikától, a „felsőbb hatalmak” befolyásától és a politikai, teológiai és filozófiai kérdések rosszhiszemű összekapcsolásától. Azonban, dacára e baljós érdekeknek, e korszak vitái mégis strukturáltak, könnyen el lehet bennük különíteni a filozófiai elemeket a többitől, ha tekintetbe vesszük az adott helyszínt, a résztvevőket, a döntőbírákat és a célközönséget. A teológiai rész színhelye és egyben célközönsége a református egyház zsinataiban testesül meg. A résztvevők Tófeus Mihály, a fejedelem udvari lelkésze az egyik, és Dési Márton, Coccejus közeli, személyes tanítványa, a nagyenyedi kollégium teológiaprofesszora a másik oldalon. A filozófiai rész színhelye a sajtó. Résztvevői Pósházi János, a Gyulafehérvárra menekült sárospataki kollégium filozófiaprofesszora az antikarteziánus, nagyjából empirista oldalon, és Csernátomi Pál, a nagyenyedi kollégium filozófiaprofesszora, Apáczai tanítványa a karteziánus oldalon. A korabeli közvélemény „tisztá és elkülönített” eszméje lehetett, hogy itt a két kollégium, valójában a fejedelem és az „ország” közötti vitáról van szó. (Az „ország” itt csupán a nemesség művelt részét és e réteg kedvelt kollégiumát jelenti.) Pósházi filozófiai művei, teológiai és politikai háttérük dacára, a karteziánus kételyt és szubsztanciafogalmat illető, releváns antikarteziánus érvelésnek tekinthetők. E filozófiai rész döntőbírája és célközönsége lehet a fejedelem, de lehetnek a filozófusok is, a maguk időről időre változó közmeggyőződésével. Amennyiben a fejedelem nem dönti el a kérdést politikai indokból és politikai érvekkel, mint annak idején Apáczai esetében, új, szabad tér nyílik a filozófiai szabadság számára. Hosszú és eredménytelen viták után végül a fejedelem hallgatólagosan lemondott a politikai eszközök használatáról, és így a karteizianizmus rövidesen a református kollégiumok domináns, csaknem hivatalos filozófiájává vált, filozófiaprofesszoraik közmeggyőződése alapján. Egyedül Sárospatak követi még sokáig, Gyulafehérvárra menekült kollégiumként is, és otthon, hazatérése után is saját professzora, Pósházi eklektikus empirizmusát. Ez a gondolkodás azonban néhány év múlva már csupán pataki helyi sajátosság, nem pedig a győzedelmes karteizianizmus lehetséges alternatívája.

Ezzel elérkeztünk a magyar karteizianizmus utolsó, nagy és jól dokumentált viták nélküli korszakához, amelyben a karteziánusoknak már nem voltak komoly ellenfeleik. Ebben a korszakban fedezhetjük föl a karteziánus politikaelmélet első nyomait a magyar eszmetörténetben.<sup>12</sup> A politikafilozófiai érdeklődés a társadalmi háttér részleges megváltozásával függ össze: e korszak legfontosabb karteziánusai már nem annyira iskolamesterek voltak, mint inkább egzisztenciálisan független orvosok, mint Pápai-Páriz Ferenc, politikai szerepet is vállaló arisz-

<sup>12</sup> Lásd Köpeczi Béla: *Karteziánus politikai eszmék Magyarországon és Erdélyben a XVII. században és a XVIII. század elején. Irodalomtörténeti Közlemények*, 79. évf. (1975), 4, 417–432.

tokraták, mint Bethlen Miklós, vagy más független személyiségek, mint Apáti Miklós. A magyar karteizianizmusnak ez a mindmáig kevésbé kutatott vonatkozása Erdély függetlenségének elvesztésével gyakorlatilag megszűnt, maga a karteizianizmus azonban mint a magyar filozófián belüli protestáns kollégiumi hagyomány nem tört meg, hanem az idők során lassan, élesebb viták nélkül fölolvadt a kontinentális protestáns iskolafilozófia újabb irányzataiban, főképpen Christian Wolff rendszerében. A karteziánus hagyomány e beleolvadása a későbbi irányzatokba annyira fokozatosan ment végbe, hogy értelmetlen próbálkozás lenne a magyar filozófia karteziánus korszakának záró évszámát meghatározni. Egyes filozófiatörténések szerint a magyar karteziánus tradíció utolsó szövegyszerű dokumentumai még a 18. század utolsó évtizedeiben is fölbukkannak.

A főntebb tárgyalt nagy karteizianizmus-viták után a magyar filozófia újra visszatért az iskolák falai közé, és elveszítette szélesebb nyilvánosságát csaknem a 18. század egész tartamára. Filozófiai életünk következő említésre méltó és újra a szélesebb nyilvánosság előtt zajló eseményére, a három évtizeden keresztül folyó Kant-vitára (1792–1822) csaknem egy évszázaddal később kerül csupán sor. A magyar karteizianizmus kulturális, intézményi és felekezeti hátterének, európai kontextusának és főbb vitáinak vázlatos áttekintése után elérkeztünk a címben is jelzett témához, a tárgyunkra vonatkozó historiográfiai tradíciókkal való számvetéshez.

## A magyar karteizianizmus különböző historiográfiai hagyományaink tükrében

Írásom utolsó részében legfontosabb historiográfiai hagyományainknak a magyar karteizianizmusról alkotott képét tekintem át röviden. A következő hagyományokat veszem sorra: a különböző felekezetek egyháztörténet-írási hagyományai; a neveléstörténet, a tudománytörténet és az irodalomtörténet narratívái; majd filozófiatörténet-írási hagyományunk; végül mindezek kölcsönhatásai.

*Egyháztörténet-írási hagyományok.* A különböző magyar felekezetek történetírói a 19. század utolsó évtizedeitől kezdve a magyar filozófia történetére vonatkozó tények és szövegek tekintélyes mennyiségét gyűjtötték össze és publikálták. A karteizianizmusról, részint a református iskolákhoz kötődő intézményes háttere, részint a református teológia néhány irányzatával való történelmi összefüggése okán természetesen főként a református egyháztörténetekben találhatunk adatokat, értelmezéseket. A korszakról alkotott képünk ma is elképzelhetetlen lenne Zoványi Jenő és mások úttörő munkái nélkül, noha egyes megállapításaikat ma már természetesen kevesen fogadnák el.<sup>13</sup> E művekbe azonban akaratlanul is beszüremkedik némi felekezeti elfogultság, érdeklődésük középpontjában pedig érthető módon nem a filozófia, hanem a

<sup>13</sup> Zoványi összefoglaló munkája új kiadásban: Zoványi Jenő: *A magyarországi protestantizmus története*. Attraktor, Budapest, 2004, I-II.



teológia és az egyházkormányzat története áll. E kutatások, felekezeti keretük következtében, egyébként is hajlamosak túlhangsúlyozni a kora újkori magyar teoretikus gondolkodás – egyébként valóban létező – felekezeti megosztottságát. A magyar karteizianizmus felekezeti hátterének sajátos magyar problémája a 17–18. századi unitárius kéziratok félig-meddig földalatti, párhuzamos kultúrája, „második nyilvánossága”, és e kultúra reflexiója a karteizianizmusra.<sup>14</sup>

A magyar *neveléstörténet* mint az eszmetörténet sajátos formája számos szövegkiadást, fordítást és elemzést hozott létre, tevékenysége azonban szinte kikerülhetetlenül fölértékeli a kor iskolamestereit, azoknak is a nevelésről szóló írásait, amelyek pedig általában szerzőjük szándéka szerint nem lennének az életművek legfontosabb darabjai, műfajuk tekintetében pedig igen gyakran általános formulákkal teletűzdelt, kötelező gyakorlatként előadott beiktatási beszédek szintén kötelezően archivált írott változatai. A neveléstörténet sajátos kutatási szempontjának is köszönhető az az aránytalanság, hogy olyan közismert szerzőnek is, mint Apáczai, a nevelési írásai ugyan különböző formában sok modern kiadásban jelentek már meg, más, filozófiai szempontból lényegesebb munkáinak jelentős része máig csak kéziratban hozzáférhető.<sup>15</sup>

A magyar karteizianizmust érintő kutatásokban viszonylag erős tradíciói vannak a *tudománytörténet*nek. E megközelítésmód előtörténetül Debrecen városi orvosa, Weszprémi István tevékenysége szolgál, aki a *historia literaria* műfajában írott tekintélyes terjedelmű munkájában összegyűjtötte a híres magyar orvosokra és műveikre vonatkozó adatokat a kezdetektől saját koráig, a 18. század hatvanas, hetvenes éveig.<sup>16</sup> Főntebb már említettem, hogy néhány jeles magyar karteziánus gondolkodó végzettségét tekintve orvos volt, és többségük praktizált is. Weszprémi munkája a magyar karteizianizmus korának kutatói számára ma is fontos másodlagos forrás, azonban használatakor látnunk kell, hogy Weszprémi doktor sajátos szerkesztési, anyaggyűjtési szempontjai miatt az orvosi vonal óhatatlanul túlértékelődik.<sup>17</sup> Később, amikor a múlt század második felében a tudománytörténet modern, autonóm kutatási területté vált, a kutatók elsősorban a természettudományok, különösen pedig a fizika kezdeteit próbálták föltárni a magyar karteziánusok írásaiban. Az általam ismert legújabb, ilyen szempontból írott publikáció Apácai *Encyclopaediáját* mint a kora újkor tankönyv-tudományának példáját tárgyalja.<sup>18</sup> A kézikönyv-

<sup>14</sup> A kérdés egyik első elemzését nyújtja e számban Rác Norbert Zsolt korábban is említett írása.

<sup>15</sup> Ezek egyike az a természetfilozófiai jegyzeteket tartalmazó kézirat, amelyet e számban Szentpéteri Márton már említett tanulmánya érint részleteiben.

<sup>16</sup> Weszprémi, Stephanus: *Succinta Medicorum Hungariae et Transilvaniae Biographia*. Lipsiae-Vienna, 1774–1784, I–IV.

<sup>17</sup> Megjegyzendő, hogy Weszprémit csupán e történeti munkája kapcsolja a karteizianizmushoz, ő maga semmiképpen sem tekinthető Descartes örökösének. Műveiben kevés filozófiai hatás mutatható ki, ez a kevés viszont leginkább Locke nevelélméletének ismeretéről tanúskodik.

<sup>18</sup> Lásd Palló, Gábor: *Encyclopaedia as Textbook. Science & Education*, 2006/15, 779–799.

vekben és lexikonokban gyakran megjelenik az a nézet, hogy a magyar karte-zianizmusnak erősebb hajlama van a fizikával és az orvostudománnyal való foglalatossághoz, mint Európa más részein. E nézetnek ugyan van némi alapja, hiszen hivatkozni lehet a magyar karteziánus természetfilozófiai írások tekin-télyes mennyiségére vagy az orvosi végzettségű magyar karteziánusokra, az állítás azonban ebben az erős formában a filozófiatörténeti terepen működő tudománytörténészek elfogultságairól is árulkodik.

*A magyar irodalomtörténet historiográfiai tradíciói* kezdettől fogva erősen kötődtek a nyelv kérdéséhez. A 19. század romantikus szemléletében gyökerező hagyomány szerint e tudományterület körébe a magyarul írott szövegek tarto-znak csupán. Az e szemléletből kiinduló kutatók Apáczai magyar nyelvű írásaira és a magyar karteziánizmus utolsó korszakának néhány más, szintén magyar nyelvű művére, például Bethlen Miklós emlékirataira koncentráltak, a filozófia-történet szempontjai közül pedig leginkább a magyar nyelvű filozófiai termino-lógia alakulása érdekelte őket. Ez az irodalomtörténeti hagyomány az egyik oka annak, hogy miért csak Apáczai életművének monografikus feldolgozása szüle-tett meg eddig – hiszen Apáczainak vannak magyar nyelvű művei. Irodalom-történet-írásunk e nyelvi ismérvű, szűk hagyománya elméletben már évtizedek óta a múlté. A magyar kora modernitás latinsága lassan megtalálja a helyét és rangját a kulturális kánonokban, ám a régi szempontok a kézikönyvek és lexikonok lapjain még elevenen élnek és hatnak, nem beszélve arról, hogy a magyar filozófiatörténet számos szempontot átvett, illetve megörökölt az irodalomtörténettől, és ma már a sajátjaként használja azokat.

*A magyar filozófiatörténet-írás hagyományában* igen hangsúlyos toposz, hogy a karteziánizmus nemzeti kultúránk szimbolikus és paradigmatis jelensége. Valószínűleg a magyar Kant-vita kantiánus táborának íásaiban használják fel először a Descartes-ra való filozófiatörténeti visszautalást saját identitásuk meg-fogalmazására. Márton István, a kantiánusok reprezentatív szerzője a Kant-vita dokumentumainak saját szempontjai szerint szerkesztett gyűjteményében, melynek előszavához és egyik vitacikkéhez is sikerült megnyernie Kazinczy Ferenc tollát, a magyar filozófia kantiánus fordulatát egyenesen a filozófia Descartes-i megújulásához hasonlítván így fogalmaz: „Rám nézve pedig ez a’ kis szokatlanság semmit se tesz, tsak hogy az állított dolgot igaznak találhassuk. Hiszen mi nem tetszik vissza az Embernek, mikor ő újj szokást kezd: azután pedig úgy hozzá szokik ahoz, mintha az ő szokása volna legrégebb a világon. Mint nem hartzóltak eleinte sok Tudósok a’ Cartes’ Philosophiája ellen: s’ utóljára úgy hozzászoktak ahoz, mint Mithridates a’ méreghez.”<sup>19</sup> Márton itt csupán általánosságban hivatkozik Descartes-ra mint az európai filozófia megújítójára a saját korában következő, kanti filozófiai fordulat kapcsán. Sajátosan magyar toposzá a karteziánusokra való visszatekintés majd másfél

<sup>19</sup> Márton István: A’ Morális Katekhizmus’ Ideája. In *Prof. Tiszt. Márton István úrnak Ker. Morális Katekhizmus nevű munkájára írt RECENSIÓK Az azokra tett feleletekkel egybekötve*. A’ Magyar Kurir kiadójának költségén, Pichler Antalnál, Béts-ben, 1818, 173.

évtizeddel később, Almási Balogh Pál írásában válik. Almási a Magyar Tudós Társaság filozófiai elmaradottságunk okait vizsgáló „szazaranyos” kérdésére írott győztes pályaművében azt a módszert választja, hogy előbb röviden összefoglalja valamely korszak filozófiatörténetét, majd felsorolja és értékeli az említett irányzatokhoz kötődő magyar teljesítményeket. Így kerül egymás mellé, és egyformán kiemelt helyre a 17. században Descartes és Apáczai, előbbi mint az európai filozófiatörténet fordulópontja, Apáczai viszont nem annyira filozófiai nóvumai révén, hanem mint az első magyar nyelven író bölcsele. <sup>20</sup> Almási Balogh tárgyalásmódjából láthatjuk, hogy a magyar filozófia Apáczaihoz kötött alapítási aktusának toposza a magyar filozófiatörténet-írási hagyomány kezdetén szinte csak véletlenül kapcsolódik az európai filozófia nagy fordulatához. Apáczaiiban a 19. század nyelvi nacionalizmusa alapján azért látták eleink az első magyar filozófust, mert ő volt az első, aki magyarul írt filozófiát. Iskola-mesteri alakja azonban ettől függetlenül összekapcsolódott a szűkebb, szakfilozófiai értelemben vett filozofálásnak a magyar kultúrában való első megjelenésével, hiszen folyamatos középkori egyetemi hagyomány híján ilyesmiről nálunk korábban nem beszélhettünk, és szerencsésen, de szinte véletlenül összeforrott az európai filozófiát gyökeresen megújító karteziánizmussal.

A karteziánizmus és a magyar kultúra sajátos kapcsolatának a toposza és ennek a modernitás jellegzetes problémájaként való értékelése teljes tudatossággal majd csak a 19. század második felében, a filozófiatörténet mint önálló diszciplína kialakulása után a saját filozófiai koncepció megfogalmazásának igényével írott magyar filozófiatörténeti munkákban jelenik meg. Ezek sorában az első Erdélyi János hegelianus szellemű magyar filozófiatörténete a 19. század ötvenes, hatvanas éveiből, amely árulkodó szóhasználattal mindent, ami a magyar kultúrában a karteziánusok előtt történt, a magyar filozófia *előkorába* sorol, megkülönböztethetetlenül összekapcsolva három szempontot: az intézményi szempontból autonómnak tekinthető, relatíve önálló filozófia megjelenését a magyar kultúrában, a magyar nyelvű filozófia létrejöttét, és magának az európai filozófiának az alapvető fordulatát. Erdélyi szavaival: „három bölcseleti korszakot veszünk föl. Az *első*, mely egyúttal *előkor* is, a nemzet világos történelmi élete óta egész APÁCZAI CSERI JÁNOS-ig foly, mint beszkokás az európai gondolkodásba, előadván a skolasztikai bölcselet divatát lehető fényváltózáisaival, s több mint hat század kísérleteit a tudományban, mígnem a nemzet

<sup>20</sup> Lásd: *Philosophiai pályamunkák*. Kiadja a Magyar Tudós Társaság, a Magyar Kir. Egyetem betűivel, Budán, 1835. Első kötet, Almási Balogh Pál orvos-doctor, Magyar Tudós Társasági levelező tag *Felelete ezen kérdésre: Minthogy a 'philosophia' minden ágának kifejtése 's hazánkban terjesztése leginkább az által eszközölhető: ha nemzeti iróink a 'philosophiára' nézve szüntelen szemök előtt tartják, milly sikerrel dolgoznak elődeik, vagy miben 's mi okra nézve maradának hátra; ez a' kérdés: Tudományos művelődésünk története időszakonként mit terjeszt élénkbe a 'philosophia' állapotja iránt; és tekintvén a 'philosophiát, miben 's mi okra nézve vagyunk hátrább némely nemzeteknél?* Első karbeli jutalomfelelet, 1834. Apáczairól lásd ugyanott, 45. skk.

nyelvén szólal meg ez.”<sup>21</sup> A magyar filozófia igazi, tulajdonképpeni története tehát Erdélyi szerint éppen Apáczaival és karteziánus társaival kezdődik. Az európai filozófia modern fordulata így Erdélyi munkájának lapjain egybeesik, azonosul a magyar filozófia kialakulásával. Amint egyáltalán van magyar filozófia, az egyben rögtön modern európai filozófia is: „a bölcsészet *előkora*, költők és hitszónokok mellé bölcsészek is támadván, nyelvünknek az ige hordozására felerősödtevel, bezáródott. Így fog következni Apáczai Cseri János[, akinek köszönhetően ekkor még] együtt voltunk az újabb eszmeiség megindítójával, Cartesiussal, s önállóság színében a nyelv felavatása által.”<sup>22</sup>

Újabb néhány évtizeddel később, 1881-ben a *Filozófiai Írók Tárá*nak alapító szerkesztője, majd a filozófiatörténet mint önálló diszciplína első magyar professzora, Alexander Bernát a nagy hatású sorozat első, Descartes írásait tartalmazó kötetének az előszavában már magától értetődő módon ural erre az Almási Balogh és Erdélyi által fokozatosan kidolgozott, addigra jól bevezetett toposzra.<sup>23</sup> Alexander és számos olvasója számára már természetes, hogy Apáczai révén nemzeti kultúránknak jóval több köze van Descartes-hoz, mint bármely más modern bölcselőhöz, és ez a nemzeti kultúra történetileg éppen karteziánizmusra okán tekinthető modern európai műveltségnek. Saját Descartes-fordításához írott előszavában Alexander így fogalmaz: „e fordítással bizonyos tekintetben nemzeti hálát is róvunk le a nagy filozófus irányában. *Descartesnak köszönjük a filozófiai gondolkodás első ébredését Magyarországon is.* Az utrechti egyetemen, hol először hirdették Descartes új gondolatait, egy szegény magyar ifjú a legnagyobb hévvel karolta föl az akkoriban már üldözöbe vett új világnézetet s komoly lelkesedéssel eltökélte magában, hogy e gondolatokat meg fogja honosítani hazájában – hazája nyelvén. E tanuló *Apáczai Cseri János* volt, az első magyar filozófus, ki híven szándékához, szóval és írásban, a szabad gondolkodás első hirdetője lett hazánkban. [...] Akkoriban még *egy nyomon haladtunk az európai szellemmel.*”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Lásd Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*. Franklin-Társulat, Budapest, 1885 (*Filozófiai Írók Tára*, 6; *Erdélyi János Bölcsészeti Dolgozatai*, 1.), 8. Erdélyi munkája először a *Budapesti Szemle* III-VII. köteteiben, 1865 és 1867 között jelent meg, a szerző halála miatt torzóban maradt vállalkozás munkálatainak kezdete pedig visszanyúlik egészen az ötvenes évek elejéig.

<sup>22</sup> I. m. 104. sk.

<sup>23</sup> Mint a fentebbi Erdélyi-idézetek bibliográfiai adataiból is kiderül, az Alexander Bernát és Bánóczy József szerkesztette *Filozófiai Írók Tára* egyedüli magyar szerzőként föl vállalta Erdélyi János bölcsészeti írásainak kiadását, az előkészületekből megítélhetően a sorozat részét képező alorozatként. Végül csak *A bölcsészet Magyarországon* Bánóczy József gondozta szövege jelent meg – éppen Erdélyi magyar filozófiatörténeti munkája. A sorozat szerkesztőinek szándéka mindenesetre jelzi, hogy Alexander és társa vállalta legalábbis Erdélyi filozófiatörténeti örökségét. (Erdélyi hegelianizmusát a neokantiánus Alexander természetesen nem folytatja.)

<sup>24</sup> Alexander Bernát: Előszó. In Descartes: *I. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről. II. Elmélkedések a metafizikáról*. Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Franklin-Társulat, Budapest, 1881 (*Filozófiai Írók Tára*, 1.), V-VI.

Alexander szavaival, amelyek burkoltan saját szakfordítási programjának a magyar kultúrában elfoglalt szerepére is reflektálnak, karakteres formát kapott végül filozófiatörténet-írásunkban a magyar Descartes-recepcióról, egy sajátos *Cartesius nostrerről* szóló elképzelés, és a népszerű, hosszú időn keresztül nagy szellemi hatású Alexander tanár úr révén széles körűen el is terjedt a nyilvánosságban, majd hosszú időre a magyar filozófia önképének egyik állandó, fontos elemévé vált.

A magyar karteziánizmusnak a filozófiatörténet-írásunkban megfigyelhető, főntebb bemutatott mély tisztelete azonban sokszor még ma sem párosul kellő mennyiségű és minőségű kutatómunkával. A fontosabb szövegek nagyobb része ma is kiadatlan, a latin munkák zöme nincs lefordítva magyarra és más modern nyelvekre, a magyar karteziánus évszázad kultúrtörténeti kézikönyvének esetleges összeállítása pedig csak vágyálom, vagy talán még az sem. Karteziánizmus-kutatásunk csak akkor teljesítheti ezeket a sürgető feladatokat, ha valamiképpen közös kutatási horizontban egyesíti a főt vázolt különböző historiográfiai hagyományok szempontjait. A kora újkorral foglalkozó, de különböző diszciplínákhoz tartozó magyar kutatók együttműködése révén az utóbbi évtizedben lassan már mutatkoznak erre vonatkozó, biztató jelek – az itt következő tanulmányok sem kerülhetek volna egymás mellé ezek nélkül az előzmények nélkül.



# Szentpéteri Márton

ke114k 32

## Természetbölcselet Erdélyben Apáczai pályájának kezdetén\*

Előzetes megjegyzések Apáczai Csere János  
kéziratosszerű természetfilozófiájának értelmezéséhez

Mint arról a *Magyar Encyclopaedia* előszavából is tudomást szerezhetünk, Apáczai Csere János bölcseleti ismereteinek első magvait – s egy majdan megírandó enciklopédia ötletét – elsőként minden bizonnyal kolozsvári tanára, Porcsalmi András ültette el a magyar enciklopédistában. Tíz „évvel ezelőtt, midőn Kolozsvárott tartózkodtam a humán tudományok kedvéért, és állandó szorgalommal követtem mindenekelőtt a nagyhírű és nagy tudású tanítónak, Porcsalmi András úrnak irányítását, gyakran megtörtént, hogy ez a kiváló és alapos képzettségű tudós messze-messze elkalandozott a mesterségek és tudományok magasztalásában, és néhányszor szívélyes közvetlenséggel megmutatta nekem ritka és mélységes műveltségének kitűnő tanújelét, azokat a jegyzeteket, amelyekben maga foglalt össze csaknem minden tudományt. Ugyanakkor pedig engem is őszintén buzdított, hogy idővel majd hasonlókat készítek. Szorgalmát bizonyos mértékben utánozni akarva, írásaiból sok részletet kezdtem kimásolni saját használatomra.”<sup>1</sup> Nem tudjuk pontosan, milyen kéziratokra utalhat itt Apáczai, de egyáltalán nem kizárt, hogy arra a főként Johann Heinrich Bisterfeld, kisebb részt Johann Heinrich Alsted, s igen kis részben az ifjabb Piscator műveinek másolatait tartalmazó kötet kézírataira is, amelyek – egy kötetben – ma is fellelhetők Kolozsvárt, az Akadémia könyvtárában, s amelyre legelőször Herepei János hívta fel a figyelmet – ennek

\* Ez a cikk a Holland Királyi Akadémia posztdoktori kutatóintézetében (Netherlands Institute for Advance Studies, NIAS) írt, Mellon-ösztöndíj támogatta tanulmányom vázlatát, itt most csak a legfontosabb hivatkozásokat jelzem. A tanulmány magyar nyelvű részletes változata az *Irodalomtörténeti Közleményekben* jelenik majd meg a közeljövőben. Korábbi verzióját előadtam az *International Society for Intellectual History* hetedik, Helsinkiben tartott, *Uses and Abuses of Reason* című konferenciáján, 2004 júliusában.

<sup>1</sup> Apáczai Csere János: *Magyar Encyclopaedia*. Sajtó alá rendezte Szigeti József. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977, 75. Eredetiben: „Primum quod attinet est, quod quum decem retro annis Claudiopoli literarum humaniorum gratia commorarer, prae aliisque Praeceptore clarissimo doctissimoque viro D. Andrea Porcsalmio diligenter et assidue uterer, contigit soepe numero ut Vir eximie et profunde doctus, in artium et scientiarum encomia longe lateque evagaretur, praeclaraque rarae et reconditae eruditionis suae Monumenta (compendia videlicet disciplinarum fere omnium a se confecta) familiariter aliquoties privatim ostenderet, unaque ad simile

matematikai tárgyú kézírataival Victor Marian foglalkozott korábban, a magyar szakma pedig Tóth Sándor nyomán sokáig elveszettnek vélte azokat.<sup>2</sup> Herepei Porcsalmiról szóló cikke éppen Alsted egy kiadatlan enciklopédiavázlatának (*Usus praecipuarum partium Encyclopaediae*) zárlatából határozza meg az időt, amit a kolozsvári gondolkodó Gyulafehérvárt, a herborniak tanítványaként töltött el a Bethlen-kollégiumban.<sup>3</sup> Az a tény, hogy Porcsalmi a kiemelt tanítványok köréhez tartozott – máskülönben hogyan is juthatott volna a professzorok becses kézírataihoz azokban az időkben, amikor még Bisterfeld volt Gyulafehérvár vezető oktatója? –, továbbá a kéziratok tanúsága arra sarkallhat bennünket, hogy Apáczai Csere értelmiségi pályájának indulásában meghatározó szerepet szánjunk a herborni bölcselek szellemi hagyatékának. Ezt a megállapítást természetesen csak megerősítik azok a jól ismert helyek a *Magyar Encyclopaedia* előszavában, ahol a magyar enciklopédista Bisterfeld és Alsted

cum tempore praestandum candide invitaret. Cujus diligentiam aliqua ex parte imitari volens multa ex ejus scriptis in meum usu transcribere coepi.” *Magyar Encyclopaedia, az az Minden igaz es hasznos Böltségnék szep rendbe foglalása és Magyar nyelven világra botsátása*. J. Waesberg, Utrecht, 1653 [1655], 2. sk. Itt, a szövegben a *Monumenta* szó nagybetűvel szerepel, ez esetleg arra utalhat, hogy Porcsalmi egy ilyen címen ma egyelőre nem fellelhető kéziratot kötetéről volt szó. Az sem kizárt, hogy ez a *Monumenta* nem más, mint a ma Kolozsvárt, az Akadémia könyvtárában őrzött Porcsalmi-kötet, erről lásd a következő lábjegyzetet.

<sup>2</sup> Herepei adatait lásd: Keserű Bálint (szerk.): *Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 2. (Apáczai és kortársai)* JATE-BTK, Budapest-Szeged, 1966, 298. sk; Marian, Victor: *Învățămîntul matematicelor în școlile superioare în Ardeal în veacul al XVII-lea ogîndit în manuscrisele contemporane*. In *Prima sesiune științifică de bibliologie și documentare, 15-16 decembrie 1955*. Editura Academiei, București, 1957, 200-301; uő: *Un manuscris ardelean de aritmetică din veacul al XVII-lea*. *Buletinul Universităților V. Babeș și Bolyai* [Cluj], 1957, ser. *Științele naturii*, vol. I, nr. 12, 83-89; uő - Popescu, Maria: *Manuscrisele geometriei și fizicii lui I. H. Bisterfeld*. *Studia Universității Babeș-Bolyai*, Kolozsvár-Cluj, Series I, Fasciculus I, 1959, Physica; uő: *Manuscrisele astronomiei lui Bisterfeld*. *Studia Universității Babeș-Bolyai*, Series Mathematica-Physica, Fasc. 2, Kolozsvár-Cluj, 1962, 113-122; Tóth Sándor: *Erdélyi matematikai kéziratok a 14-19. századból*. *Magyar Könyvszemle*, 1991, 181. sk; Viskolcz Noémi: *Johann Heinrich Bisterfeld (1605-1655) bibliográfia*. *Johann Heinrich Bisterfeld könyvtára*. Országos Széchényi Könyvtár - Scriptum, Budapest-Szeged, 2003, 31. sk; Szentpéteri Márton: *Az egyetemes tudomány eszméje Johann Heinrich Alsted erdélyi írásaiban*. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest, 2004 (doktori disszertáció, kézirat; a továbbiakban *Az egyetemes...*), 159, 168; Sipos Gábor (szerk.): *A Kolozsvári Akadémiai Könyvtár Régi Magyar Könyvtár-gyűjteményeinek katalógusa / Catalogul colecțiilor Biblioteca Maghiară Veche a Bibliotecii Academiei Cluj-Napoca*. Scientia, Kolozsvár, 2004, 133, 167, 342.

<sup>3</sup> A szöveg kiadásán jelenleg a NIAS-ban dolgozom. Alsted *Hortulus artis inventivae suis areolis distinctus* című, szintén Porcsalmi másolatában fennmaradt, eddig közvetlenül sem ismert művének kiadását lásd: Szentpéteri Márton: *Alsted és Descartes „egy lapon”?* Kombinatorikus enciklopédia és karteziánus meditáció. In Gábor Csilla et al. (szerk.): *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, megjelenés előtt.



alapvető szerepét méltatja pályájának kezdeteivel kapcsolatban. Az elkövetkező esztendőik kutatásainak tehát az eddigieknél sokkal alaposabban kell feltárnia, hogy a herborni enciklopédisták – Alsted, Bisterfeld és Comenius – valójában milyen bölcséleti hagyományt is képviseltek Erdélyben, s ettől Apáczai filozófiai álláspontja miben tért el, illetve miben nem.<sup>4</sup> Ezen előzetes tanulmányban semmiképp sem töreksem e kérdést teljes mélységében megvizsgálni, e helyt ugyanis csupán arra vállalkozhatom, hogy vázlatos képet adjak Alstedék természetfilozófiai álláspontjáról, ez ugyanis az egyik legrelevánsabb feladat Apáczai eddig kiadatlan, *Philosophia naturalis* című kései kéziratának eszméletörténeti értékelésekor. Arra töreksem tehát, hogy vázlatosan rámutassak: a magyar enciklopédista honnan is indult, milyen megfontolások határozhatták meg természetbölcséletét a maga, Hollandiában esett „kartezianus fordulata” előtt.

Apáczai természetfilozófiai műveltségének első összetevői tehát mindenképpen a kolozsvári Porcsalmai Andrásnak a herborni természetfilozófiai kultúrát közvetítő kézírataiból, illetve a mester erre támaszkodó szóbeli tanításaiból, majd pedig Alsted műveiből, illetve magától a Gyulafehérvárt Apáczait tanító Bisterfeldtől származhattak. Mivel még Isaac Basire vezetőprofesszorsága idején is Alsted fizikájából tanultak Gyulafehérvárt a diákok, a *Systema physicae harmonicae* (Herborn, 1612), illetve annak második kiadása (ez szerepel tételesen Basire iskola-programjában: *Physica harmonica*, Herborn, 1616) mindenképp számottevő forrás a kérdés megítélésének szempontjából.<sup>5</sup> Anélkül, hogy e mű részletes elemzésére kitérnék, annak csupán a legfontosabb bölcséleti előfeltevéseit és megfontolásait összegzem röviden. A korai alstedianus fizika mellett természetesen az 1630-ban megjelent, s már Bethlen Gábornak ajánlott *Encyclopaedia septem tomis distincta* fizikáját is azon források között kell számon tartanunk, melyek Apáczai gondolkodását Hollandia előtt meghatározták, ugyanígy a *Triumphus bibliorum* (Frankfurt, 1625) „szent fizikája” (sacra physica) is említést érdemelhet. Ezek a művek egyébként nagyarányú hasonlóságot mutatnak korai társukkal, a *Systema physicae harmonicae*val.<sup>6</sup> Alsted fizikája alapvetően arisztotelianus megfontolásokat követ, ám azoknak mindenképp melanchtoniánus értelemben vett verzióit, amennyiben azzal a Melanchtontól származó alapelvvel tart a mű szoros

<sup>4</sup> Bán Imre a maga idejében hozzáférhető források alapján tett állításai ma már, az újabb nemzetközi és hazai kutatások fényében sok helyütt felülvizsgálatra, illetve kiegészítésre szorulnak. Lásd uő: *Apáczai Csere János*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958, passim; uő: Comenius és a magyar szellemi élet. In uő: *Eszmék és stílusok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976, 157–167.

<sup>5</sup> Isaac Basire (ed.): *Schema primum generale sive forma studiorum Albensium*. M. Major, Gyulafehérvár, 1657. RMK II. 877/a. Az OSZK példánya a Bibliotheca Bodleiana példányáról – 8<sup>o</sup> Rank. 898. – készült reprint. A program ténylegesen: Schema sive Forma Studiorum Albensium. In *Schema*, i. m. 48 skk. A programról lásd Vargha Zoltán: *A gyulafehérvári főiskola 1657-iki szabályzata*. Nagy S. Nyomda, Budapest, 1907. (Művelődéstörténeti értekezések, 29.) [Doktori disszertáció]

<sup>6</sup> Alsted fizikai nézeteinek mindmáig legjobb elemzését és a *Systema* részletes tárgyalását lásd: Červenka, Jaromír: *Die Naturphilosophie des Johann Amos Comenius*. Academia – Werner Dausinen, Prag–Hanau, 1970, 24–41.

rokonságot, amely szerint a peripatetikus fizikának a Genézis teremtés-történetével összhangban kell állnia – e megfontolás Alsted esetében elsősorban Bartholomäus Keckermann-nak a teológiát és a filozófiát harmonizáló törekvéseiből származtatható.<sup>7</sup> Ez az igaz, keresztény, avagy kegyes bölcsélet az, amelynek jegyében Alsted a *Systema physicae harmonicae*ban a mózesi fizikát, a kabbalisztikus fizikát és a paracelziánus alapon álló kémiko-fizikát összhangba hozza a peripatetikus fizikával. E harmónia valódi sajátossága nem másban keresendő Alstednél, mint hogy a német enciklopédista természeti teológiára vonatkozó nézetei teljes összhangban állnak természetbölcséleti nézeteivel – rendkívüli leegyszerűsítésben ez azt jelenti végső soron, hogy a kegyes bölcsélet hívei számára a természetismeret az istenismeret egy legitim módjaként láttatható. Különösen szembeűnő ez a herborniak ismeretelméletében, jelesül a megismerés alapelveinek (*principia cognoscendi* vagy *cognitionis*) tárgyalásakor.

Richard Popkin a reneszánsz szkepticizmus kihívásával szemben fellépő, az új tudományt támogató új filozófia – így például a karteziánizmus – mellett döntő fontosságúnak tart egy, a szkepticizmussal szemben álló, bizonyos „harmadik erőt” is, amelyik a racionalizmus és az empirizmus módszereit eklektikus módon elegyíti a Biblia millenarista interpretációjával.<sup>8</sup> John Dury, Samuel Hartlib, Joseph Mede, Henry More és mások mellett Comeniust is e szellemi mozgalom képviselőjeként mutatja be Popkin, s többek között a cseh egyetemes reformátor 1651-ben, Londonban kiadott *Naturall Philosophie Reformed by Divine Light or a Synopsis of Physis* című könyvére hivatkozva ismerteti a harmadik erő ismeretelméleti álláspontját.<sup>9</sup> Comenius e művében az egyetlen igaz, kegyes és keresztény bölcsélet biztos forrásait az érzékelés, a tapasztalás és a Szentírás háromságában jelöli meg. Minden ismeretünk érzékelésből származik, az érzékelés hibáit az értelmünk, szellemünk tévedéseit pedig a Biblia korrigálja e sommás episztemológia szerint. E modell forrásaként Comenius Juan Luis Vivest, Francis Bacon és főként Tommaso Campanellát jelöli meg. Vivesnél tudomásom szerint ez a háromságos modell betű szerint nem lelhető fel, Baconnál is csak egy félreeső helyen találkozhatni vele a *De augmentis scientiarum*ban, s Campanellánál is hiába keressük a háromságos ismeretelmélet ilyen jellegű formuláját.<sup>10</sup> Campanella

<sup>7</sup> Lásd erről például Muller, Richard A.: Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat: Keckermann on Philosophy, Theology, and the Problem of Double Truth. *Sixteenth Century Journal*, Vol. XV/Nr. 3 (1984), 341-365; Van Zuylen, W. H.: *Bartholomäus Keckermann. Sein Leben und Wirken*. Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen – Robert Noske, Tübingen-Borna-Leipzig, 1934 [doktori disszertáció]. Az Alstedre gyakorolt Keckermann-hatásról részletesen lásd Hotson, Howard: *Johann Heinrich Alsted. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*. Oxford University Press, Oxford, 2000, 29 skk; 66-82.

<sup>8</sup> Popkin, Richard H.: The Third Force in Seventeenth-century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism. In *The Third Force in Seventeenth-century Thought*. Brill, Leiden – New York – Köln – København, 1992, 90. sk.

<sup>9</sup> Popkin: i. m. 104. skk.

<sup>10</sup> E kérdések megítélésben ma is irányadóak Comenius fizikájának a Kvačala-féle kiadásához írt jegyzetei. Lásd Kvačala, Jan et al. (eds.): *Veškeré spisy Jana Aмосa Komenského*. 1. köt., Brno, 1914, 132-152; 153-167. [A továbbiakban *Veškeré spisy...*]

ugyanis elsősorban ontológiai értelemben beszél arról metafizikájában, hogy a világ *analogia Trinitatis*, és ismeretelméleti megfontolásaiban ezzel értelemszerűen összhangban marad ugyan, de nála a világot alkotó metafizikai primalitások a *potestas*, a *sapientia* és az *amor*, mely hármas egyébként – ez számos helyről kiderül, jelesül is a *De Sancta Monotriade* című teológiai okfejtésből – valóban tökéletes összhangban áll a Szentháromsággal.<sup>11</sup> Nyilván ez a tény adott Comeniusnak okot arra, hogy némi csúsztatással elsősorban Campanellára – illetve az ő műveit Németföldön publikáló Tobias Adamira – történő hivatkozással mondja ki: őket követve teszi minden bölcsélet és megismerés forrásává az érzékelés, az értelem és a Biblia szentháromságát.<sup>12</sup>

Hogy a fent említett újitóknál nem található meg explicite a Comenius emlegette ismeretelméleti formulát, nem meglepő, hiszen e modell tényleges forrása nagy valószínűséggel Comenius herborni mesterének, Alstednek az életművében keresendő. Ezen állítás megerősítéséül szolgálhat egy fontos tény, amit Popkin nem vett figyelembe, nevezetesen: Comenius fizikájának angol verziója immár a mű sokadik kiadása volt. A *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis, philodidacticorum et theodidacticorum censurae exposita* először 1633-ban, Lipcsében jelent meg. A mű előszava Alstedet dicsérő szakaszában főként az 1625-ben megjelent *Triumphus bibliorum*ot emlegeti, de, mint azt cseh tudósok már régóta világossá tették, Comenius természetbölcséleti koncepcióinak kialakulásában Alsted herborni fizikai előadásai s az ezeket összegző *Systema physicae harmonicae* játszott döntő szerepet.<sup>13</sup> Igaz ugyan, hogy ebben éppen nemigen található meg a háromságos ismeretelméleti modellt, de Alstednek a nagy teológiai és filozófiai enciklopédiákat előkészítő korai publikációiban, így például az 1615-ös *Theologia naturalis*ban, már igen.<sup>14</sup> A modell teljes körű kifejtésével találkozunk az 1630-as enciklopédia *praecognitájában* is, amely szintén évekkel Comenius fizikája előtt látott napvilágot, arról nem is beszélve, hogy a *praecognita* Vives-re, Giacompo Zabarellára, s főként Keckermannra támaszkodó elméletét Alsted már 1612-ben megjelentette a *Philosophia digne restituta*ban.<sup>15</sup> Az Alstednél kifejtett ismeretelméleti modell lényege, hogy minden ismeretünk princípiumainak normája vagy fundamentuma a „tapasztalat” (*experientia*), a „természet világa” (*lumen naturae*) – másképp: a „helyes észjárás” (*recta ratio*) –

<sup>11</sup> Di Napoli, Giovanni: *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*. CEDAM, Padova, 1947, 457. sk. Szentpéteri: *Az egyetemes...*, 153. sk.

<sup>12</sup> „Et primo quidem tria philosophandi principia cum Campanella eiusque felici interprete Tobia Adami statuimus sensum, rationem, Scripturam”. *Veškeré spisy...*, 156.

<sup>13</sup> „Quaecunque enim materia tractanda est, semper Scriptura suppeditat vel normam, vel dicta, vel exempla, ut satis clare Iohannes Henricus Alstedius (praeceptor olim honorandus) in Triumpho suo Biblico ostendit, pluraque omnino accurata diligentia detegi possunt.” *Veškeré spisy...*, 160. sk; Cervenka: i. m.

<sup>14</sup> Alsted: *Theologia naturalis*. Anton Humm, Frankfurt, 1615, 5. skk.

<sup>15</sup> Alsted: *Encyclopaedia*. Repr., ed. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1989 [Ch. Corvinus, Herborn, 1630], 53. skk, 76. sk; uő: *Philosophia digne restituta: quator praecognitorum philosophicorum complectens*. Ch. Corvinus, Herborn, 1612.

és a „Szentírás” (*sacra scriptura*) együttesen. E három norma vagy forrás az egylényegű Szentháromság három személye közötti kapcsolatok mintájára viszonyul egymáshoz, ám lényegében e normák a Comeniusnál már idézett módon támogatják egymást minden megismerés során. Az ágostoni ihletésű modellt a következőképp lehet egyszerűen összefoglalni: a tapasztalat azt tapasztalja, amit az értelem megért, s amit a Biblia ígéje hirdet; az értelem azt fogja fel, amit a tapasztalat tapasztal, s a Biblia ígéje hirdet; a Biblia ígéje pedig többek között azt hirdeti, amit a tapasztalat tapasztal, az értelem pedig megért. És persze mindazt, amit nem tapasztalhatunk, vagy értelmünk nem foghat fel maradéktalanul. A tapasztalat tehát nem tapasztalhat olyasmit a természet könyvében, ami a kinyilatkoztatással nincs összhangban, s az értelmünk sem fogadhat el olyasmit, ami a Szentírással ellentétben áll. A tapasztalat Alstednél – Keckermann nyomán – alapvetően arisztotelianus értelemben, a *sensus, observatio, experientia* és *inductio (epagógé)* sorrendjében működik. A természet világát, avagy a helyes észjárást Alsted a protestáns skolasztika konvencionálisnak mondható formájában tárgyalja. Aquinói Szent Tamás hármas felosztása – *recta ratio scibilium, recta ratio agibilium* és *recta ratio factibilium* – köszön vissza például az 1630-as enciklopédiában: a helyes észjárás spekulatív-teoretikus formája az *intelligentia*, az erkölcsös cselekvéseinket meghatározó értelmi döntések területén a *lex naturae* meghatározó, amelyet a *synthesis* őriz meg, s a „lelkiismeret” (*conscientia*) szolgál. Alkotó szellemünk pedig az *intelligentia poetica*. Az *experientia*ra, *recta ratio*ra és *Sacra scriptura*ra épülő háromszatú képlet rendre ismétlődik Alsted és Bisterfeld erdélyi műveiben is, mind a kéziratban – így Porcsalmi András másolatában – fennmaradt, mind pedig a posztumusz kiadott változatokban. Lényegében ugyanez a képlet határozza meg tehát Comenius Popkin emlegette fizikáját is, amit egyébként a cseh egyetemes reformátor el is küldött Erdélybe mesterének, Alstednek, közvetlenül a megjelenés után – hatása például a *Prodromus religionis triumphantison* egyértelműen látszik –, s tudjuk, Bisterfeld is olvasta ezt a példányt.

Mint arra Bán *Comenius és a magyar szellemi élet* című tanulmányában már korábban is felhívta a figyelmet, Apáczai eltért e modelltől.<sup>16</sup> Így például a *De studio sapientiae*ban is, ahol sajátos „vel, vel” logikával a herborniaknál markánsabban választja el a természet fényében, illetve a kegyelem avagy a Biblia fényében megismerhető dolgok világát.<sup>17</sup> Apáczai a *sola scriptura* elvéből egyértelműen vezeti le azt az állítást, hogy a Biblia az üdvösséghez szükséges dolgok megértésében elegendő önmagában, ám a filozófia területén nem elsődleges forrás.<sup>18</sup> Sőt, megfordítja a bibliai enciklopédizmus elvét – melyet például Alsted *Triumphus bibliorum*ából ismerhetett. Alsted alapvető célja volt, hogy cáfolja azon kortárs nézeteket, melyek szerint a Biblia haszontalan a filozófia

<sup>16</sup> Lásd Bán: i. m. 161; uő: *Apáczai...*, 482. sk.

<sup>17</sup> „At vero quum res ita sint comparatae, ut vel lumine naturae vel gratiae a nobis cognoscantur”. Oratio de studio sapientia. In *Magyar Encyclopaedia*, 416.

<sup>18</sup> „Ut namque verum sit, scripturam sufficientem sibi esse, adeo ut non debeat quis aliunde ipsi lucem inferre sed efferre: verius multo est illud intelligendum tantummodo de rebus ad salutem necessariis.” Apáczai: i. m. 417. sk.

szempontjából.<sup>19</sup> Bisterfeld – a *Magyar Encyclopaedia* előszava szerint – Apáczai tanáráként már arról szólt, hogy enciklopédikus műveltség nélkül nem lehet érdemben megérteni a Bibliát.<sup>20</sup> Apáczai ez utóbbi állítást teszi még egyértelműbbé. Ezzel tulajdonképpen enciklopédikus igényű bibliatudományról szól, s nem olyan bibliai enciklopédiáról, amely a Biblia filozófiai-tudományos relevanciáját bizonyíthatná.<sup>21</sup> A természet, illetve a kegyelem fényétől meghatározott tudásformák közötti határozott különbségtétel igazán egyértelműen majd csak a *De mente humana*-ban fogalmazódik meg, ahol Apáczai az *accommodatio* Hollandiában megismert karteziánus értelmezése szerint egyértelműen kimondja, hogy a Biblia kinyilatkoztatása – hiszen *scriptura humane loquitur* – a kinyilatkoztatás célközönségének szellemi igényeihez mérten szól, ezért – hacsak állításai szorgos kutatással a természet könyvéből nem igazolhatóak – az nem tekinthető a tudomány és a filozófia forrásának. Ez az *accommodatio* meglehetősen radikális értelmezése, igaz, messze még az az idő, amikor Spinoza odáig jut el az alkalmazkodás elvének radikális szekularizációjában, hogy a Bibliát csupán a zsidó nép egy adott korszakának történeti forrásaként olvassa, s így lényegében annak minden vélt egyetemes jelentését kétségbe vonja.<sup>22</sup>

Apáczai hollandiai tanulmányainak következtében természetesen nem maradtalanul távolodott el a herborni hagyománytól. Sajátos eklektikájára mi sem jellemzőbb például, mint hogy a *De studio sapientiae*-ban és a *Philosophia naturalis*-ban is visszaköszön a *sensus-observatio-experientia-inductio* bizonyára a herborniaktól tanult arisztoteliai képlete, s nyoma sincs annak, hogy Apáczai az indukciót – Alstedéktől eltérő módon – valaminő Bacont követő módon értelmezné.<sup>23</sup> Ugyancsak sokatmondó ebből a szempontból, hogy Apáczai a

<sup>19</sup> Lásd a *Triumphus* perorációját: „Eant nunc delicati philosophiae gentilis amatores an pertinaces admiratores, iidemque sacrorum Bibliorum profani contemptores, et dicant, nihil philosophiae profundioris in sacro isto codice occurrere. Perfecto haec nostra delineatio abunde satis erit ad illos convincendum, inque viam rectam reducendum. Quod si lineamenta ista, quae ego primus ita duxi, amplificentur, magis magisque patebit verum esse illud nobis familiare: Non est liber nisi scriptura sacra. Qua quidem sententia hunc triumphum obsigno, Deum precatus, ut verbi sui lucem clementer in his turbis conservet, ad nominis sui gloriam, et animae salutem, per Dominum nostrum Iesum Christum, Amen. Finis.”

<sup>20</sup> „Sacram scripturam scilicet sine mediocri Encyclopaediae totius cognitione, neminem feliciter interpretari posse: Nihil utilius ad solidam eruditionem perveniendi, nulla[ue] via compendiosior, concatenata omniu[m] rerum delineatione compendiisq[ue] artium omnium memoriae mandatis.” *Magyar Encyclopaedia*, 2<sup>v</sup>.

<sup>21</sup> A témáról általában lásd Sheenan, Jonathan: From Philology to Fossils: the Biblical Encyclopaedia in Early Modern Europe. *Journal of the History of Ideas*, 64. évf., 2003/1, 41–60.

<sup>22</sup> Az *accommodatio*ról lásd Funkenstein, Amos: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. University Press, Princeton, 1986, 213–221.

<sup>23</sup> Lásd *Oratio...*, 426; *Philosophia naturalis Cl. Joh. Cberi Apaci SS. Th. doctoris, ejusdemque et philosophiae naturalis in Collegio Claudiopolitano Reformatorum professoris ordinarii. In usum ejusdem collegii. Anno M. DC. LX.*, 8. A kézirat leírását lásd: Bán: *Apáczai...*, 522–536.

*Philosophia naturalis*ban az emberi elme működésének ismertetésekor ugyan a *perceptio-judicium* felosztásból származó *judicium* fogalmát már minden jel szerint Regius *Fundamenta physices*éből veszi, ám a *judicium* tárgyalásakor mégis jelentősen eltér a Regiusnál olvasható, meglehetősen szekuláris modelltől. Itt ugyanis visszatér a sokkalta konzervatívabb *lex naturae* skolasztikus formulája, igaz, nem maradéktalanul abban a megszövegezésben, ahogyan a magyar enciklopédista azt először Alstedéknél olvashatta, hiszen Apáczaik közvetlen forrása ezúttal Amesius *De conscientia*ja.<sup>24</sup> A puritán teológus, William Ames morál-  
filozófiai fejtegetéseinek hátterében azonban a protestáns skolasztika ugyanazon ismeretelméleti megfontolásai állnak, mint a herborni episztemológia *recta ratióra* vonatkozó kitételeinek esetében, az Amesius nézetei iránti fogékonyság tehát magyarázható Apáczaik korai szellemi tájékozódásának természetével is. Ugyancsak figyelemre méltó, ahogy Apáczaik enciklopédiájában kritika nélkül veszi át Regiustól – ezúttal a *Philosophia naturalis*ből – a sóra, kénre és higanyra épülő paracelziánus elemtant, amelyet ugyancsak a herborniaktól ismerhetett meg először, így például a korábban már említett *Systema physicae harmonicae*ből.<sup>25</sup> A herborniakhoz képest azonban fontos különbség, hogy Regius, illetve Apáczaik már nem a világ *analogia Trinitatis* mivoltának bizonyítására mozgósítja a paracelziánus elemtant, miként Alsted tette például a *Prodromus religionis triumphantis* trinitológiai fejtegetéseiben, vagy amiképp Comenius is a maga fizikájában.

Mindamellettt tehát, hogy az Apáczaik ért kartéziánus hatások alapos megértésére törekszünk, legalább ugyanilyen fontos minél pontosabban látnunk, milyen szellemi klímából indult el enciklopédistánk hollandiai peregrinációjára. Apáczaik Csere János filozófiájának sajátos eklektikáját ugyanis csakis ekképp lesz módunkban gondosan értelmezni és megérteni.

<sup>24</sup> *Philosophia naturalis*, 8. sk; Regius, Henricus: *Fundamenta physices*. L. Elzevir, Amsterdam, 1646, 286.

<sup>25</sup> Regius: *Philosophia naturalis*. L. Elzevir, Amsterdam, 1654, 186. Ezen észrevételért Laczházi Gyulának vagyok hálás.

## A karteziánus szenvedélyelmélet magyar recepciójáról\*

A magyarországi lélektani irodalom történetére vonatkozó eddigi kutatások a 18. század végén, a 19. század elején Magyarországon is megélenkült antropológiai irodalomban, mindenekelőtt Pálóczi Horváth Ádám és Bárány Péter pszichológiai értekezésében jelölték meg a hazai lélektani irodalom kezdeteit.<sup>1</sup> Bár a lélektan csak a 18. században vált önálló tudományággá, a lélek és a lélek szenvedélyeinek természetére vonatkozó reflexió nyomai már a 17. századi magyar szerzők munkáiban is megtalálhatók. A 17. század első felének Magyarországon a szenvedélyekről való gondolkodásnak csak elszórt nyomait találjuk, de a század második felében már magyar szerzők tollából is jelentek meg olyan művek, amelyek részletesebben szólnak egyes antropológiai kérdésekről, így a szenvedélyek (korabeli szóhasználat: indulatok) elméletéről is. A szenvedélyelmélet hazai megjelenésében meghatározó szerepe volt a karteziánus filozófia recepciójának. A karteziánus szenvedélyelmélet legfontosabb dokumentumai Apáczai Csere János enciklopédiája és latin nyelvű természetfilozófiája, valamint Pósházi János *Philosophia naturalis*ának<sup>2</sup> és Apáti Miklós *Vita triumphans*ának<sup>3</sup> az indulatokat tárgyaló fejezetei. (Apáti egy önálló, az indulatokat tárgyaló művet is írt, ez azonban elveszett.) A karteziánus antropológia recepciója mellett ugyanakkor a skolasztikus hagyományhoz kapcsolódva is megjelent a szenvedélyek elmélete: Pápai Páriz Ferenc *Pax animae*-fordításában (1696) és Szentiványi Márton enciklopédikus munkájában (1702) található ilyen tárgyú értekezést.

A lélek indulatairól magyar nyelven először Apáczai Csere János írt 1655-ben napvilágot látott *Magyar Encyclopaediája* VII., a *philosophia naturalis* tárgyaló könyvében. Apáczai-monográfiájában Bán Imre az enciklopédia lélektani részét annak „feltűnő színfoltja”-ként méltatta. Bán Imre szerint az enciklopédiának a lélek indulatait tárgyaló része „a karteziánus lélektan kompendiuma”; ugyanakkor azt is megállapította, hogy az enciklopédia e fejezete nagyjából nem Descartes-ot követi, hanem Henricus Regiust.<sup>4</sup> Bán Imre megállapítását annyiban pontosít-

\* A tanulmány írása idején az OTKA PF 61554 sz. pályázatának támogatásában részesültem.

<sup>1</sup> Bíró Ferenc: *A felvilágosodás korának magyar irodalma*. Balassi, Budapest, 1995, 146.

<sup>2</sup> *Philosophia Naturalis, sive Introductio in Theatrum Naturae*. Patakini, 1667.

<sup>3</sup> *Vita Triumphans Civilis, Sive, Universa Vitae Humanae Peripheria, Ad mentem Illustris Herois & Philosophi, D. Renati Des Cartes: Ex unico centro deducta*. Abraham Somer, Amsterdam, 1688.

<sup>4</sup> Bán Imre: *Apáczai Csere János*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964, 243.

hatjuk, hogy Apáczai feltehetőleg Regius 1650-ben kiadott *De affectibus* című munkáját használta, mely aztán kevés változtatással bekerült a holland orvos 1654-ben megjelent *Philosophia naturalis*ába is. A Regius és Descartes közötti nézeteltérések jól ismertek, itt csak annyit kell megjegyezni, hogy Regiusnak a Descartes filozófiájától eltérő nézetei szenvedélyelméletében is jelentkeztek.<sup>5</sup> Formális szempontból Regius rendszerezése abban különbözik a Descartes-étól, hogy két ősaffectusból, a gyönyörűségből (*voluptas*) és a fájdalomból (*dolor*) eredezteti a továbbiakat. A lényeges különbség azonban az, hogy Regius szerint az elme mindenfajta működése az életszellemek mozgásától függ. Jóllehet Apáczai az enciklopédiában Regiust követi a szenvedélyek tárgyalásakor, ez nem jelenti a Regius metafizikai nézetei melletti elköteleződést, Apáczai ugyanis nem foglalkozik a test és a lélek kapcsolatának értelmezésére vonatkozó vitával, pusztán a szenvedélyek rendszerének ismertetésére és az egyes szenvedélyek meghatározására szorítkozik. Arra a kérdésre, hogy miért a holland orvos rendszerét ültette át az enciklopédiába, a válasz talán egyszerűen az, hogy Regiusnál az indulatoknak sokkal tömörebb leírását találta meg, mint Descartes-nál.

A szenvedélyek elmélete helyet kapott Apáczai *Philosophia naturalis* című munkájában is. Mint Bán Imre 1958-ban írta, ennek „nehezen olvasható kézírata nem csábította a kutatást a vele való megismerkedésre”,<sup>6</sup> s ez a helyzet csaknem fél évszázad eltelte után sem változott. A szóban forgó mű az Apáczai által feltehetőleg 1658-ban vagy 1659-ben a kolozsvári református kollégiumbeli oktatás céljára összeállított latin nyelvű természetfilozófia, amely Porcsalmi András lejegyzésében maradt ránk; jelenleg a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban található. Apáczai – miként az enciklopédiában – itt is más művekre támaszkodva, azokból gyakran szó szerint másolva állítja össze a tanulóknak átadni kívánt természettudományos-filozófiai ismereteket. Legfontosabb forrása Regius *Fundamenta physices* című munkája volt, de jelentős mértékben támaszkodott Descartes különböző műveire is. Ha a *Fundamenta physices* és a *Philosophia naturalis* közötti kapcsolatot vizsgáljuk, azt állapíthatjuk meg, hogy Apáczai a fizika területén követi Regiust, a metafizikai feltevések terén azonban nem, s úgy tűnik, e téren Apáczai számára teljesen világos volt a Regius és Descartes közötti ellentét. A kézirat egyik legérdekesebb fejezete a *De hominis mente ejusque passionibus* című. Jelentőségét az adja, hogy Apáczai itt fejt ki a testre és a lélekre vonatkozó nézeteit, tehát a descartes-i filozófia által felvetett egyik legfontosabb kérdéssel foglalkozik. Apáczai ezen a ponton egyértelműen elhatárolódik Regiustól, és részletesen érvel Regius-szal szemben test és lélek kartezianus dualizmusa mellett. Az érvek – mint azt Bán Imre megállapította –

<sup>5</sup> Regiusról lásd Schmal Dániel: A „Megjegyzések” keletkezése és fogadtatása. In Descartes, René: *Test, lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 11–32; Schmal Dániel: Az öszvér, a ló és a Filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről. I. m. 65–98. Regius szenvedélyelméletéről: Hohn, Horst Bernhard: „*De affectibus animi*” 1650. *Die Affektenlehre des Arztes Henricus Regius (1598–1679) und sein Verhältnis zu zeitgenössischen Philosophen*. Köln, 1990.

<sup>6</sup> Bán Imre: i. m. 521.



csaknem teljesen megegyeznek a *De mente humana* (1658) című disputációban találhatóakkal.<sup>7</sup> A kéziratos természetfilozófiában Apáczai már a szenvedélyek Regius-féle csoportosítását is Descartes *Passiones animi*jából vett citátumokkal (az 53-67. cikkely kimásolásával) helyettesíti. Önálló szenvedélyelméletet Apáczai nem alkotott, de természetfilozófiáját tanulmányozva látható, hogy a korabeli iskolai oktatásban milyen formában jelenhetett meg ez a kérdéskör.

Hogy Apáczainak a szenvedélyek elmélete iránti érdeklődése nem volt elszigetelt, azt *A lélek szenvedélyeiről* készült kéziratos kivonatok is jelzik.<sup>8</sup> Apáczai műveihez hasonlóan a természetfilozófia keretein belül jelenik meg a szenvedélyek elmélete Pósa-házi Jánosnál is: 1667-ben Sárospatakon megjelent *Philosophia naturalis*ának utolsó, az emberről szóló fejezeteiben tárgyalja a kérdést. Az affektusok eredetét Makkai Ernő így foglalja össze: „Az érzékelés az idegekben lévő fluidum (spiritus) közvetítésével történik. Az érzés (sensus) nem más, mint a külső tárgytól eredő és az érzékszervekben lévő idegvégződésekkel felfogott mozgás, mely az idegrendszer alkotó eleme, a spiritus révén az agyvelőbe jut; az itt székelő lélek azután a hozzájuttatott érzést percipálja, feldolgozza. »Sensatio igitur formalis et propriedicta nihil aliud est, quam ejusmodi motuum, a nervis in cerebrum excitatorum, ab anima quae cerebro intime est conjuncta, facta perceptio«. Az érzékelés tehát nem pusztán az érzékszervektől függ, hanem inkább a lélektől, nem a testtől, hanem a lélek funkciójától, amennyiben annak organikus működése. A legfontosabb érzékelő szerv az agyvelő, a lélek székhelye, az érzéklek feldolgozója. Közvetítő szerv az idegrendszer az idegekben lévő fluidummal. Felfogó szervek belső és külső érzékszerveink. Ennek megfelelően érzéseinket is két csoportra lehet osztani: belső és külső érzésekre. A belső érzések ismét két osztályba sorolhatók, aszerint, hogy milyen idegekben képződnek: vannak, amelyek szervezetünk vegetatív működésével, különösen a táplálkozással kapcsolatban keletkeznek, és vannak, amelyek a szív-működéssel kapcsolatban. Ez utóbbiakat érzelmeknek (affectus) nevezzük.”<sup>9</sup> Pósa-házi a szenvedélyeket Descartes-ot követve határozza meg, s őt követi az alapszenvedélyek megnevezésében is – azzal a fontos különbséggel, hogy a csodálkozást elhagyja közülük. Az alapszenvedélyek meghatározásában egyetlen apró, de nem lényegtelen különbség Descartes-hoz képest, hogy Pósa-házinál nem esik szó az akarat beleegyezéséről. Általában megállapítható, hogy Pósa-házi könyvében nem kap szerepet akarat és szenvedély viszonya, a szenvedélyek etikai szerepe: igyekezete leginkább arra irányult, hogy a szenvedélyekről zárt, az oktatásban jól használható osztályozást alkosson. Az egyes szenvedélyek leírásában azt tapasztaljuk, hogy a karteziánus meghatározások a skolasztikus hagyományból vett indulatokkal és definíciókkal keverednek. Bár az eredmény szerény, de mégis azt mondhatjuk, hogy a pataki professzor nem

<sup>7</sup> i. m. 476–487.

<sup>8</sup> Lásd Tordai Zádor: A magyar karteziánizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*, 6. évf. (1962), 1, 54–79. Sajnos a kéziratos kivonatok pontos lelőhelyének megadása hiányzik.

<sup>9</sup> Makkai Ernő: *Pósa-házi János élete és filozófiája*. Universitas Francisco-Josephina, Kolozsvár, 1942 (*Acta Philosophica*, 3), 84.

csupán kivonatolta a *Passiones animi*t, hanem bizonyos fokú önállósággal kezelte a karteziánus elméletet.

Apáczai és Pósházi munkái azt bizonyítják, hogy a szenvedélyek karteziánus elmélete a 17. század második felében megjelent a magyarországi protestáns iskolai oktatásban. Megtaláljuk a szenvedélyek elméletét Szilágyi Tönkő Mártonnak a debreceni kollégium számára készített filozófia-tankönyvében is. Habár Szilágyi Tönkő csak a karteziánus szenvedélyelmélet alapelemeit említi, nem mulasztja el az emberi lélek szenvedélyeiről mélyebb tudásra vágyók figyelmét felhívni Descartes értekezésére.<sup>10</sup> A Szilágyi Tönkőnél tanult Apáti Miklós követte ezt az útmutatást: a szenvedélyek karteziánus elmélete a Hollandiában írt *Vita triumphans* (1688) központi eleme, s alighanem meghatározó lehetett *Utilitas pathematum animorum* című – elveszett vagy lappangó – műve szempontjából is, melyről mestere állítólag úgy nyilatkozott: „nunquam Cartesianorum ullus hoc praestitit”.<sup>11</sup> Apáti könyvét utóljára Turóczi-Trostler József vizsgálta behatóbban – több mint hetven évvel ezelőtt: azóta nem kellett nagyobb érdeklődést.

Bár a szenvedélyek karteziánus elméletének ismertetése Apáti könyvének fontos része, a mű egésze – Descartes *A lélek szenvedélyeiről* írott értekezésétől eltérően – a társadalomban élő egyén egész életét felöleli. Ilyen jellegű mű megírására Apáti elsősorban Antoine Le Grand-tól kaphatott szellemi inspirációt. Mint azt már Turóczi-Trostler megállapította, a *Vita triumphans* fejezeteinek sora Le Grand *Institutio Philosophiae* című művének az emberről szóló könyvét követi. Le Grand célja itt a szenvedélyek karteziánus elméletére épített etika kidolgozása volt.<sup>12</sup> Apáti könyvének felépítése az *Institutiót* követi, a fejezetcímek sora is nagyrészt megegyezik, ám az egyes fejezetek tartalma már nem.

Turóczi-Trostler arra is rámutatott, hogy tartalmi szempontból igen jelentős Pierre Poiret hatása. Filológiailag azonban összevetése hagy némi kívánnivalót. Például Apáti lendületes stílusát dicséri azokban a Spinozával polemizáló bekezdésekben, amelyeket Apáti szóról szóra Poiret *Cogitationes rationales* című könyvéből másolt ki.<sup>13</sup> Mint ismeretes, Poiret Spinoza legszántabb ellenfelei és a karteziánus filozófia hívei közé tartozott, mígnem gondolkodása misztikus irányba terelődött.<sup>14</sup> Az Apáti által bőségesen idézett *Cogitationes* Poiret karte-

<sup>10</sup> Sylvanus, Martin: *Philosophia ad usum Scholarum praesertim Debrecinae Applicata*. Ammon, Heidelberg, 1678, 502.

<sup>11</sup> Turóczi-Trostler József: *Magyar Cartesiánusok*. In uő: *Magyar irodalom – világirodalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961, I, 187. (A tanulmány először 1933-ban jelent meg.)

<sup>12</sup> Le Grand, Antoine: *Institutio philosophiae secundum Principia D. Renati Descartes: Novo methodo adornata & explicata, cumque indice locupletissimo actua*. Nürnberg, 1683, 682–856. Le Grand műve először 1675-ben jelent meg Londonban, és számos kiadása volt a következő években. Le Grand-ról lásd Easton, Patricia: Antoine Le Grand. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/legrand/>

<sup>13</sup> Apáti: i. m. 1; Poiret, Pierre: *Cogitationes Rationales de Deo, Anima et Malo*. Amsterdam, 2. kiad., 1685, 463.

<sup>14</sup> Chevalier, Marjolaine: Pierre Poiret. In Schobinger, Jean-Pierre (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. 2. kiad. Schwabe, Basel, 1993, 848.

ziánus szellemben írt műve. Ezt követi Apáti a fulmináns retorikával védelmezett szabad akarat legfontosabb jellemzőjének tekintett semlegesség fogalmának értelmezésében is. Poiret semlegesség-fogalma Descartes filozófiáján alapul. Fontos vonása, hogy kiküszöböli a szabad akarat „kétarcúságát”,<sup>15</sup> elvetve a leveleknek azokat a kijelentéseit, amelyek szerint az elme világos belátás nélkül is hozhat döntést, s a negyedik elmélkedés általa ellentmondásosnak látott érvelését is kritikával illetve. A descartes-i negyedik elmélkedés szövegének vélt homályosságát Poiret azáltal igyekezett kiküszöbölni, hogy különbséget tett a semlegesség fogalmának eltérő értelmei között. Poiret szerint amikor Descartes a negyedik elmélkedésben arról a semlegességről beszél, „amit akkor tapasztalok magamon, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak”, és amely „a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik”,<sup>16</sup> a fogalmat logikai értelemben használja; míg amikor az akarat és az értelem viszonyát elemezve azt állítja, hogy „minél átfogóbb, annál inkább hálával tartozom érte ajándékozójának”, metafizikai értelemben beszél a semlegességről.<sup>17</sup> Poiret semlegességgel kapcsolatos fejtegetései annak bizonyítására irányulnak, hogy amennyiben az elme nem rendelkezik világos belátással, vagy tartózkodnia kell a döntéstől, vagy bűnt követ el. A bűn az ő felfogásában priváció, a döntéstől való tartózkodás hiánya, melynek oka az Istentől való eltávolodás.<sup>18</sup> Ezeket az érveket megtaláljuk Apátinál is, aki Poiret könyvéből szóról szóra kimásolta a legfontosabb, semlegességgel kapcsolatos megállapításokat. Apáti munkamódszerére általában jellemző a kompilációs technika, ami azonban nem jelenti az önálló gondolkodás teljes hiányát. Ez az önállóság azonban nem az egyes filozófiai érvekben jelentkezik, hanem a különböző forrásokból nyert ismeretek sajátos összeillesztésében, elrendezésében.

A semlegességre vonatkozó, Poiret-tól vett megállapításokhoz például a szenvedélyek elméletét taglaló, Descartes szövegeiből vett fejtegetések kapcsolódnak. Az indulatok tárgyalásakor Apáti azt igyekszik megmutatni, hogy az indulatok teljes mértékben a szabad akarat uralma alatt állnak. Miután karteziánus módon megkülönbözteti a lélek cselekedeteit és szenvedélyeit, az utóbbiak körében – Poiret nyomán – három csoportot különböztet meg: a külső érzéketeket (a fény, a szín, a szagok, a hangok okozta *passiókat*); a test által az elmében kiváltott szenvedést (éhség, szomjúság, fájdalom); valamint a lélek tulajdonképpeni szenvedélyeit, amelyeket a „convulsio” névvel nevez meg.<sup>19</sup> A csoportosítás alapja a szabad akarat befolyása: az első csoportra nem terjed ki a szabad akarat, a másodikra részben, a lélek tulajdonképpeni szenvedélyei (amelyeket Descartes-ot követve határoz meg) pedig teljes mértékben a

<sup>15</sup> Boros Gábor: *Descartes*. Áron Kiadó, Budapest, 1998, 324.

<sup>16</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 73.

<sup>17</sup> I. m. 75.

<sup>18</sup> Poiret: i. m. 569.

<sup>19</sup> Apáti: i. m. 34.

szabad akarattól függenek. A szabad akarat szenvedélyekkel szembeni hatalmának igazolására Apáti részletesen ír a káros szenvedélyek elleni lehetséges orvosságokról, ezek között megemlíti a nemeslelkűség (*generositas*) erényét is. A legfőbb ellenszernek azonban nem ezt, hanem – összhangban a bűnről Poiret nyomán alkotott felfogással – Isten szeretetét tekinti. Ezzel kapcsolatban Descartes 1647. február 1-i, Chanut-höz írt levelére hivatkozik, amelyet szerinte minden embernek szívébe kellene vésnie. A levélből Apáti azt a gondolatot emeli ki, hogy e szenvedély esetében az emberi akarat teljesen átítatódik Isten akaratával: ez Apáti szerint a morálfilozófia kulcsa.

Az értekezés egyik érdekes pontja, hogy a szenvedélyek harmadik csoportját ismertetve Apáti a Descartes-féle belső emóciók példáját idézi, *A lélek szenvedélyei* 147. cikkelyéből kiírva a férje halálát gyászoló feleség és a színház példáját. A belső emóciók értelmezése az utóbbi időben nagy figyelmet kapott a Descartes-kutatásban, többen a karteziánus morálfilozófia kulcsát látják benne. „S nem úgy van-e csakugyan, hogy ez a belső emóció, az önmagunk megismerése s a szabadság érzete felett érzett öröm, nem pedig a szigorú tiltások azok, amelyek az embernek erőt és érvet adnak ahhoz, hogy ellenálljon a szenvedélyeknek?” – kérdezi például Pierre Guenancia.<sup>20</sup> Sajnos, Apáti nem sokat mond arról, hogyan illeszkednek a 147. cikkely példái gondolatmenetéhez. Az értekezés kontextusában a példák – amelyek nem a belső emóciók leírását, hanem azt hivatottak szemléltetni, hogy a szenvedélyek a szabad akarat irányítása alatt állnak – nem az önismeret és a szenvedélyek reflektált volta révén lehetnek intellektuális öröm forrásai, hanem az Isten szeretete által elérhető szabadság tudata által.

A szenvedélyek általános ismertetését az erények (*prudencia, temperantia, fortitudo, justitia*) tárgyalása követi, majd a legfőbb jó meghatározása után Perkins és Amesius nyomán a lelkiismeretről szól. Ezt követően viszont Apáti áttér az emberi közösségek tárgyalására. Ezzel műve szerkezetét tekintve kora antropológiai alapozottságú társadalomelméleteihez és a modern természetjogi irodalomhoz kapcsolódik, melyek közös jellemzője, hogy az emberi természetnek az arisztotelészi modelltől eltérő koncepcióira épülnek, szorosan kapcsolódva ezáltal a kora újkori antropológiai kérdésekhez és a szenvedélyek elméletéhez. A *Győzedelmes élet* egyik érdekes vonása, hogy a szenvedélyek elméletének taglalását a jog és a politika elméletének tárgyalásával ötvözi. Apáti a természetjogi irodalomból Hobbes-ra, Grotiusra, Pufendorfra és – a maga korában igen tekintélyes – Ulrich Huberre hivatkozik. A legérdekesebb, hogy átveszi a társiasság (*socialitas*) fogalmát: Pufendorfra hivatkozva kijelenti, hogy az ember alapvetően társias (*socialis*) lény.<sup>21</sup> Később azt írja, az embert az ambíció, a fősvénység, a bujaság és a másokkal szembeni ellenségesség jellemzi, de megvan benne a társiasság vágya (*cupiditas societatis*) is. Apáti értelmezésében tehát a társiasság a – romlott természetű – emberben meglévő tulajdonság,

<sup>20</sup> Guenancia, Pierre: Szenvedély és szabadság Descartes-nál. In Boros Gábor (szerk.): *Ész és szenvedély. Tanulmányok a XVII. századi filozófia köréből*. Áron Kiadó, Budapest, 2003, 75.

<sup>21</sup> Apáti: i. m. 127.

melynek megléte kizárólag Isten akaratának és jóindulatának köszönhető. Pufendorffal összhangban állítja, hogy az állam létrejöttében az emberi természet romlottsága és a társiasság egyaránt alapvető. Az állam feladata a romlott ember káros szenvedélyeinek féken tartása a béke biztosítása érdekében.<sup>22</sup> Az egyéntől a közösség felé forduló perspektíva következménye, hogy könyve első felétől eltérően Apáti itt már a (káros) szenvedélyek orvoslása helyett azok elnyomásának szükségességéről beszél.<sup>23</sup>

Apáti Miklós érdeklődésének középpontjában tehát a szenvedélyek és az etika, illetve a politika viszonya állt, munkája ezért új irányt képvisel a szenvedélyek elméletét a természetfilozófia keretein belül tárgyaló Apáczáihoz és Pósházaihoz képest. Apáti után nem találjuk a karteziánus szenvedélyelmélet termékeny recepciójának nyomait. A 18. század közepétől kezdve már a wolffi lélektan térhódítása figyelhető meg Magyarországon.<sup>24</sup> A karteziánus szenvedélyelmélet erős hatásáról tanúskodik azonban, hogy az első magyar nyelvű pszichológia szerzője, Bárány Péter még a 18. század végén is a szenvedélyek Descartes-féle rendszerezését tartotta a legjobbnak.<sup>25</sup> Ez persze nem változtat azon, hogy lélektana már nem csak a karteziánizmuson, hanem a wolffiánus pszichológián is túllépő mű, amely – elsősorban Mendelssohntól inspirálva – a lélektanban három képességet tételező modernebb irányhoz csatlakozik.

<sup>22</sup> I. m. 162.

<sup>23</sup> I. m. 145.

<sup>24</sup> Lásd Makó Pál: *Compendiaria Metaphysicae Institutio*. Eger, 4. kiad., 1766 (1. kiad. 1734), 231–356; magyarul: Pálóczi Horváth Ádám: *Psychologia*. Pest, 1792.

<sup>25</sup> Gyárfás Ágnes: *Az első magyar bölseleti mű és története*. Bárány Péter: *Jelenséges lélekmény*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.



## A racionális teológia és az unitáriusok\*

(Különös tekintettel a 17. századi prédikációirodalomban fellelhető karteziánus elemekre)

*Az igazság igazság, ha sokan, ha kevesen, ha senki sem hiszi is. A geometrica dispositiok nem azért igazak, hogy sokan hiszik azokat, mert ha senki sem hinné, nem tudná is azokat, igazak volnának mégis azok. A szériún, a búzaföldben mindenkor több a polyva, mint a tiszta búzaszem. Az élőfákon több a falevél, mint a gyümölcs. A szőlőtőn több a szőlővessző, mint a gerezd, a rózsafán több a tövis, mint a róza, nem mind az a jó bát, ami több. Így nem mind az az igaz, amit sokan hisznek. Amit a Krisztus és az apostolok világosan mondtak, írtak, azt examen nélkül hiszük és valljuk, de amit mások azokon kívül mondanak a Krisztus és az apostolok mondásin kívül, azt examenre bízzuk, megvizsgáljuk, ha rationabiliter okosan tanítják, hiszük azért, hogy okosan, helyesen mondják, nem azért, hogy sokan tanítják azt. Mert ha senki más nem tanítaná is, úgy is hinnők az igazságért, de ha irrationabiliter tanítják, nem tartozna azoknak beszédeknek hitelt adni, ha sokan hiszik is azt. És így látjátok a ratio lehet a serkentő ok, mely viszen engemet a hitelre, nem a hívőknek sokaságok. Multitudo apta est ad tenendum, sed non ad persuadendum.*

*Fejérvári Sámuel prédikációs gyűjteményének tizedik kötete*<sup>1</sup>

### Bevezető

A fentiek szellemében szeretném felvázolni azt, ahogyan az erdélyi unitáriusok a 17. század során értelmezték a racionalitás kérdését, illetve szeretném bemutatni a prédikációikban jelentkező karteziánus elemeket. A helyzet megértéséhez, illetve a kérdés pontos felvázolásához viszont elengedhetlenné vált egy olyan bevezető rész megírása, amely a racionalitás történeti alakulását vázolja a 16–17. századi antitrinitárius közösségekben. E felvázolás

\* Már e dolgozat elején hálás köszönetemet kell kifejeznem Balázs Mihály professzor úrnak, aki nemcsak szakmai tanácsaival, hanem igen sok kézirat átadásával nagyban segített a megírásban. Itt közölt írásom első változata angol nyelvű előadásként hangzott el 2006. december 1-jén, az ELTE Bölcsészettudományi Karán *Cartesianism in Europe, Cartesianism in Hungary* címmel szervezett konferencián. A magyar változat előadásom jelentősen átdolgozott változata.

<sup>1</sup> Fejérvári Sámuel (1722–1781) életéről keveset tudunk; 1749-ben és 1751-ben Leidenben és Halléban találkozunk vele. Hazatérte után kolozsvári lelkész, szenior és tanár. Hatalmas prédikációgyűjteménye van (10 kötet), melyeket valószínűleg Kolozsváron mondott el. A tanult hallgatóság igényei a beszédek nagyon jó minőségén is meglátzanak. Prédikációgyűjteménye a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban található meg, a *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca* című katalógusban jelzete MSU. 408/B. (Az 1997-ben, Szegeden megjelent munka igen nagy segítséget jelentett az itt tárgyalt anyag jobb feldolgozásában.)

fontosságát indokolja az az igen megalapozott gyanú, mely szerint az e közösségekhez tartozó teológusok rendelkeztek bizonyos affinitással, mely a racionális gondolatok – köztük a karteizianizmus – recepcióját nagyban megkönnyítette. Ám ha ez igaznak bizonyul, akkor a *karteziánus* elemek meglelése igen bonyolult detektívmunkává alakul, hiszen nehéz lesz megkülönböztetni a más forrásokból táplálkozó racionalizmustól. Mindenekelőtt viszont szólni kell arról, hogy ez a munka távolról sincs befejezve, sőt, egészen az elején van, hiszen a vizsgált – többnyire kéziratossá – anyag tetemes része még mindig feldolgozatlanul áll, elsősorban a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban, várva valakire, aki megfelelő szakértelemmel elemzi majd a benne foglaltakat.

Jó kérdés lehet ugyanakkor az is, hogy e filozófiatörténeti probléma ágabogait miért pont egy olyan műfaj keretén belül próbálom boncolgatni, amely nagyon ritkán tartalmaz alaposan kifejtett bölcséleti gondolatvezetést, nevezetesen a prédikáció műfajában. A tömegek oktatásának feladatát ellátó prédikációban felvillannak a korszakot meghatározó gondolatok. Nem tisztán, tudományos nyelven, hanem úgy, ahogy szervesen kapcsolódnak az adott felekezet eszmeiségéhez és a hívek felekezeti tudatához. Éppen ezért igen érdekes próbálkozás ebből a perspektívából közelíteni meg ezt a kérdést. Majdani tudósokra vár az a nemes feladat, hogy e munkát ténylegesen megkezdjék, és kimondottan filozófiai jellegű művekben keressék az erdélyi unitáriusok karteizianizmus-recepcióját.

Bevezetőm nem lenne teljes, ha néhány mondatban nem utalnék a dolgozat szerkezetére. Az első részben azt próbálom körvonalazni, hogy miért nincs az erdélyi unitáriusok között olyan parázs vita, mint a többi protestáns felekezet kebelében. E rész után pedig, mely reményeim szerint a fentebb vázolt elméletet támasztja alá, a prédikációkban fellelhető racionalista (esetleg karteziánus) elemeket mutatnám be.

## A racionalitás fejlődése a különböző antitrinitárius közösségekben

Az erdélyi unitáriusok Descartes-recepciójával foglalkozó ember számára első ránézésre is feltűnővé válik a rendelkezésünkre álló írott anyag igen csekély volta.<sup>2</sup> Míg egész Erdélyben zajlanak a viták e tanok körül, addig unitárius berkekben „néma csend” uralkodik.<sup>3</sup> Mintha az igen nagy számban Németalföldre peregrináló unitárius diákok közül senkit sem hatott volna meg az ottani igen erős karteziánus szellemiség. Pedig azt gondolhatnánk, hogy a

<sup>2</sup> A karteizianizmus-recepció első írásos jelzése 1694. július 20-ról származik. Ezen a dátumon a kolozsvári unitárius kollégium naplójában, a *Fasciculus Rerum Scholasticorum*-ban a diákok elnöke, a *senior* azt írja, hogy a frissen megválasztott rektor, Kolozsvári Dimén Pál, magyarázni kezdi a karteizianizmus elveit.

<sup>3</sup> Ez erdélyi viták tetőfokát az 1673-ban zajlott radnóti református zsinat jelenti, ahol négy személyt igen súlyosan megbüntettek coccejánus és karteziánus elveikért.



szabadelvőségükről híres, valamint az értelem használatáért kardoskodó unitáriusok körében ezek az új tanok igen gyorsan és igen pozitívan terjednek majd el, hazatértük után a tanult diákok szorgosan kezdenek majd a saját teológiai nézetükkel egybecsengő filozófiai irányzat szellemében írni, és hirdetni a karteziánizmus gondolatait.

Mi lehet az oka ennek a nagy csendnek, ami az unitáriusokat jellemzi? – tevődik fel a kérdés. A helyzet bonyolítása végett hadd tegyem még hozzá azt is, hogy a külföldi tanulmányúttjokról hazatérő diákok poggyászában igen nagy számú a karteziánus mű. Hadd említsem ilyen szempontból Jövedécsi Andrást,<sup>4</sup> aki magával hozza Descartes *Tractatus de homine, et de formatione foetus* című munkájának 1677-es, Ludovicus de la Forge orvos gondozásában és kiadásában, Amszterdamban megjelentetett egyik példányát.<sup>5</sup> Ugyancsak Jövedécsi hozza magával a karteziánus Christophor Wittich *Consensus veritatis* című művét.<sup>6</sup> De ugyanezt bizonyítja az a kilenc Descartes-mű is, mely a kolozsvári kollégium könyvtárában volt, illetve az a néhány, karteziánus szerzőtől származó munka, mely mind a mai napig megtalálható a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban.<sup>7</sup> E röpke felvázolás is bizonyítja, hogy az unitárius diákokat érdekelte a karteziánizmus kérdése, ám valami miatt ennek az érdeklődésnek nem akartak hangot adni.

A feszültség fokozására álljon itt az unitárius Descartes-recepcióval kapcsolatban Keserű Bálint igen sokat sejtető kérdése, mellyel Régeni Mihály Pálról – az egyetlen olyan unitárius személyről, akit a karteziánizmussal foglalkozó monográfiák megemlítenek – szóló tanulmányát zárja: „Vizsgálni érdemes tehát azt a kérdést, ami eddig fel sem merült: az iskoláját, tanárait oly

<sup>4</sup> Jövedécsi András (1651?–1710) a kolozsvári unitárius kollégiumban tanult. 1675-ben a brémai, 1676-ban a leideni egyetemre iratkozott be. 1679-től a kolozsvári kollégium lektora, 1680 és 1690 között rektora. 1689-től kolozsvári plébános. 1693 és 1710 között a Kolozs-Doboka egyházkör esperese.

<sup>5</sup> A mű a Kolozsvári Akadémiai Könyvtár C 80272 jelzete alatt található meg.

<sup>6</sup> Christophor Wittich (1625–1688) a németalföldi karteziánizmus kimagasló alakja, aki legfontosabb műveiben (*Annotationes ad Renati Descartes meditationes; Theologia pacifica*) elsőként próbálta összeegyeztetni a coccejanizmus teológiai szemléletét Descartes tanaival. Fent említett műve – melynek teljes címe *Consensus veritatis in Scriptura Divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta, Cujus occasione Liber II. et III. Principiorum Philosophiae dicti des-Cartes [!] maximam partem illustrantur...* Neomagi, 1659 – a kolozsvári Akadémiai Könyvtár C 51198 jelzete alatt található meg. A könyv 1721-ben a jezsuita iskola tulajdonába került.

<sup>7</sup> A kolozsvári Akadémiai Könyvtárban U 61562–61563 jelzet alatt két kolligátum található. Az első Thomas Burnetius-nak a *Telluris theoria sacra*-ja, mely Amszterdamban jelent meg 1699-ben. A második Arnold Geulincx műve, az *Annotata prae-currentia Ad Renati Cartesii Principia, Operis oeconomiam succincta analysi evolventia, et philosophiae renatae dogmata singulari verborum compendio insigni cum perspicuitate comprehendentia. Quae olim in privatis suis Collegiis discipulis ad Calamum dictavit.* Dordraci, 1690. Ugyanitt található meg az U 61912–61913 jelzet alatt két mű, melyeknek Várfalvi Pálfi Zsigmond volt a tulajdonosa.

nagyra becsülő Rhegenius vajon nem hozhatott már hazulról valami kartézianus poggyászt? Ha nem, akkor valami olyan műveltséget, beállítottságot, ami megkönnyíthette, gyorsíthatta Descartes (és Clauberg) alapos elsajátítását, hogy Lipcsébe érve egy ilyen fontos centrumban szinte azonnal a kartézianus logika, fizika és tudományszemlélet – nem föltétlenül originális és úttörő, de szolid és hatékony, komoly vitákat is vállalni képes – tolmácsa legyen?”<sup>8</sup>

A fentebb vázolt kérdések megválaszolásának érdekében igen messze, a humanista racionalitás forrásaihoz kell ellátogatnunk egy rövid időre. E gyöke-  
rek a korai 16. század Páduájához visznek el, pontosabban ahhoz a körhöz, amely Pietro Pomponazzi (1462–1525) nevével jelölhető.<sup>9</sup> A 16. században az erdélyi és lengyelországi antitrinitárius diákok fő úticélja a szabadelvűségéről híres paduai egyetem volt. Ha az ott uralkodó materialista, racionális szellemséget összekapcsoljuk az antitrinitárius diákok által már otthonról hozott halvány fogékonysággal e tanok iránt, méltán állítható, hogy az itt tanulók valószínűleg nagy örömmel és odaadással szívták magukba Pomponazzi, Zabarella és utódaik tanításait.<sup>10</sup> Ezt a választ sejteti Mátrai László is, *Az itáliai „averroizmus” hatása a XVI. századi Magyarországon* című tanulmányában: „Joggal vetődik fel a kérdés: ha ily módon erős történelmi szűrők szelektálják az itáliai humanizmus, ill. a XV–XVI. századi filozófia hatását, vajon teljesen hatás nélküli volt-e a padován arisztotelizmus »nem kálvinizálható« vagy »nem lutherizálható« része Európának ezen a tájain? Vajon (hogy a legszélsőbb »baloldalról« szóljunk) Pomponazzi tanítása a lélek halandóságáról minden hatás nélkül maradt-e végig a XVI. századon, úgy ahogy ezt a század végén Jesseniusnál megfigyelhettük? Az az aránylag nagyszámú kelet-európai hallgató, aki Páduában Pomponazzit, Zabarellát és utódaik óráit látogatta, csakugyan nem került a nagyhírű professzorok hatása alá? De igen, ez a hatás nagyon is megvolt, de másutt kell keresnünk.”<sup>11</sup> Ennek a materialisztikus szabadgondolkodásnak, mely egyértelműen páduai határról tanúskodik, lesz részben lecsapódása a kor legracionálisabb protestáns teológiája is.

<sup>8</sup> Keserű Bálint: *Paulus Michael Rhegenius, az erdélyi unitáriusok és Descartes kései német követői*. In Csejtei Dezső, Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *A kartezianizmus négy száz év*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged, 1996, 292.

<sup>9</sup> Pomponazzi az arisztotelianus hagyomány kulcsfigurája. Elsősorban a lélek és a test viszonyát értelmezi újra, mikor Averroësre alapozva tanítja a lélek halandóságát, olyan értelemben, hogy annak semmilyen megnyilvánulása sem lehetséges a testtől függetlenül (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516). Ugyanakkor ad egy egészen új és sajátos értelmezést a csodákról, megpróbálva azokat természetes jelenségek sorozataként értékelni.

<sup>10</sup> Hogy mennyire erős volt az erdélyiek Zabarella-recepciója, bizonyítja az a levél is, amelyet az unitáriusból reformátussá vált Enyedi György-tanítvány, Szilvási János írt egykori tanítójának, akit vad dühvel, de azért szójátékra hangoltan azzal vádolt, hogy „egészen bezabálta Zabarellát”. Kénosi Tózsér János – Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története* I. Modern fordításban megjelent 2005-ben, Kolozsváron, 355.

<sup>11</sup> Mátrai László: *Az itáliai „averroizmus” hatása a XVI. századi Magyarországon*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 9. 1965/3, 405.

## Racionális teológia a lengyel szociniánusok körében

A radikális reformáció második nemzedéke számára a racionalitás kérdése elsősorban a tekintély problémájának tükrében jelentkezett. Pontosabban az alapkérdés az volt, hogy kinek van joga dönteni bizonyos teológiai kérdésekben. E szellemi alakulás központja a lengyelországi Raków lett, mely a 17. század második évtizedétől az antitrinitarizmus központjaként az ország egyik legjobb iskolájává (szarmáciai Athénnek nevezték még az ellenfelek is) nőtte ki magát. Az iskola magas színvonalát bizonyítja a tanárok és rektorok pusztá névsora is: Johann Krell (1616–1621), majd Martin Ruar (1621–1623), id. Joachim Stegmann (1626–1630) vagy id. Adam Frank (1630–1633). Itt a racionalizmus első megnyilatkozásaként id. Joachim Stegmannnt nevezi meg a szakirodalom. Az utóbbinak igen sok köze van a Kolozsvári Unitárius Kollégiumhoz is, hiszen annak igazgatója volt 1632. november 3. és 1633. március 10. között.<sup>12</sup> Ő az első, aki a rációt nem a Szentírás értelmezésénél alkalmazott módszerként, hanem elvként értelmezi. Szerinte a Biblia igazságának eldöntésében az egyedüli tekintély a józan ész, amely rendelkezik a filozófia által rendszerezett alapvető igazságokkal. Ennek belátható következménye az, hogy az üdvösség keresésében egyedül az egyéni értelem diktálta igazságokra kell alapozni.

Stegmann halála után mintegy negyven évvel lépett elő egy újabb zászlóvivője a racionalis teológiának, aki nem volt más, mint Fausto Sozzini unokája, Andrzej Wiszowaty, vagy ahogy kortársai inkább ismerték, Andreas Wissowatius.<sup>13</sup> Ő

<sup>12</sup> Gál Kelemen *A Kolozsvári Unitárius Kollégium története (1568–1900)* című munkájának II. kötetében (397.), amikor az iskola igazgatóit mutatja be, hibát ejt, az idősebb Stegmann-nak tulajdonítva egy, a fiától származó művet, amelynek címe ugyanúgy kezdődik, mint az előbbié: *Brevis disquisitio inter duas de Sancta Trinitate disputantium partes, utri tandem post longa certamina victoria tribuenda sit: nomine suppresso, sub hoc anagrammate, Magnus Amicus honesti*, 1649. (Az anagramma megfejtése: Joachimus Stegmannus.) A Bibliotheca Antitrinitariorum viszont különbséget tesz a két szerző között (161.), és helyesen idézi az idősebb Stegmann munkájának címét: *Brevis disquisitio an et quo modo vulgo dicti Evangelicos Pontificios solide atque evidenter refutare queant, De iudice et norma fidei Libri II*. Amsterdam, 1633, 1644.

<sup>13</sup> Andrzej Wiszowaty (1608–1678) életrajzát ifj. Benedict Wiszowaty írja meg egy igen emelkedett hangvételű, névtelenül kiadott levélben (a levél teljes címe: *Anonymi: Epistola exhibens Vitae ac Mortis Andreae Wissowatii, nec non Ecclesiarum Unitariorum ejus tempore brevem Historiam*. Bibliotheca Antitrinitariorum, 221–263), amely az Amszterdamban, 1684-ben megjelent *Bibliotheca Antitrinitariorum* (teljes címe: *Cristophoros Sandius: Bibliotheca Antitrinitariorum, sive catalogus Scriptorum, et succincta narratio de vita eorum Auctorum, qui praeterito et hoc seculo, vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis vel impugnarunt, vel docuerunt solum Patrem D. N. J. Christi esse illum seu altissimum Deum*. Freistadii, 1684. Angol nyelvű fordításban megjelent: *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685*. Ed., trad. George Huntston Williams, Scholars Press, 1980, I., 15–71.) című írás ötödik

egészen más körülmények között fejt ki tevékenységét, mint szellemi elődje, Stegmann, de az értelemre való összpontosítást ő is nagyra becsüli, és e szerint is alkot.

Wiszowaty racionalizmusa először az 1660. március 10. és 16. között Roznow-ban folyt vita során nyilvánul meg.<sup>14</sup> E vita célja – mely a szociniánusok és a katolikusok között folyt – annak a rendeletnek az esetleges megváltoztatása, mely a szociniánusok Lengyelországból való kitiltását írta elő, illetve a szociniánusok bizonyítani akarták, hogy ők nem eretnekek. A racionális teológia szempontjából a vita első tézise fontos, mely az Írásról és a hagyományról szól. Bár tény, hogy a szociniánusoknak néhány kompromisszumot kellett kötniük, a vita jegyzőkönyve szerint ezen a ponton megcáfolatlanul védtek a józan ész bírói szerepét a Szentírás értelmezésében, szemben a katolikus egyház hagyomány- és tekintélyközpontúságával. Míg a katolikusok az emberi értelem szerepét mindegyre csökkenteni akarták, azzal érvelve, hogy az gyakran csalatkozik, s vallásos kérdésekben egyáltalán nem megbízható, addig a szociniánusok vallották, hogy az értelemnek vannak olyan alapvető törvényszerűségei, illetve rendelkezik olyan alapvető igazságokkal, amelyeknek segítségével a hit dolgaiban is megfelelően igaz következtetéseket lehet levonni. Przytkowski (a vita egy másik szociniánus résztvevője) és Wiszowaty egyértelműen a filozófia és a logika által rendszerezett alapvető igazságokra gondolnak: nem lehetséges, hogy valami létezzen is meg nem is ugyanabban az időben, vagy az, hogy az egész több legyen, mint a rész. Przytkowski a vita során gúnyolódik is ellenfeleivel: „Vannak olyan dolgok, melyeket nem lehet tagadni, mint például az, hogy kétszer kettő négy, nem kilenc.”<sup>15</sup> Wiszowaty pedig a vita végén kijelenti, hogy az értelem az alapvető igazságokra építve képes a döntéshozatalra, még a hit kérdéseiben is. Így a Bibliában foglalt kijelentés mellett teret biztosít az értelem révén felismert hitbeli igazságoknak is.

A vita nem hozott semmilyen változást, a szociniánusok kénytelenek voltak elhagyni országukat, vagy más, bevett felekezetekbe beolvadni. Wiszowaty sok társával egyetemben a száműzetést választotta, és a szabad szelleméről ismert Hollandiába, pontosabban Amszterdamba költözött. Itt-tartózkodása nagy hatással volt Wiszowatyra, aki bizonyára igen sok közös pontot fedezett fel az érkezéskor javában dúló karteziánus viták témái és az általa oly nagyra tartott racionális teológia között. Descartes elveit, illetve azok teológiai lecsapódását elég könnyedén a magáévé tehetette. Nem is csoda, hiszen, mint láthattuk, a hajlam megvolt már a racionalitás felé való fordulásban. Wiszowaty kiteljese-

függelékeként lett közreadva. A rendelkezésünkre álló anyag igen szűkös volta miatt (ami elsősorban a téma feldolgozatlanságából adódik) ebben a részben csupán néhány tanulmányra alapozzuk állításainkat. Lényegében Keserű Bálint és Keserű Gizella tanulmányairól van szó. Szerzőink mindenikben csupán utalnak az itt tárgyalandó kérdésekre; következtetéseikre – melyek az erdélyi unitarizmus szempontjából igen lényeges adatokat közölnének egyházunk ez igen „fehér foltos” időszakáról – finoman utalnak, de azokat ritkán fogalmazzák meg.

<sup>14</sup> A vita anyaga angol nyelven: *The Polish Brethren*. Id. kiad., II., 594–625.

<sup>15</sup> I. m. 597.

dett racionalizmusának lecsapódása késői nagy műve, a *Religio rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus*.<sup>16</sup> Magyar nyelvre e művet 1769-ben fordította le Kozma Mihály, *Okos Isteni tisztelet avagy annak megmutatása, hogy a vallás dolgában, és az Isteni dolgok felől való kérdésekben, vetélkedésekben szükséges a józan okossággal élni* címen.<sup>17</sup> Ez a munka a racionális teológia kiteljesedését jelöli. Nem kizárt, hogy Descartes és Spinoza hatottak a szerzőre, mikor gondolatait formába öntötte, tény azonban, hogy eszmefuttatása összhangban áll azzal a teológiai fejlődéssel, amelyen a lengyel unitarizmus a 17. században ment keresztül. Az értelem használata vallásos kérdésekben már-már imperatívusként lép fel e műben:

[...] az elhívésre vagy hitelre, hogy erős lehessen, megkívántatik, hogy valaki nem csak tudja és magával elhitesse, hogy azok a mondások Istentől valók, [...] hanem hogy előre a szók hangján kívül, mely a fülben zeng, azon szók-nak jegyzését és értelmét valamennyiben tudja, és a szók alatt levő dolgot is, melyet helyben hagyjon, értse. [...] A vak hitet, elhívést, helyben hagyást nem lehet valósággal s tulajdonképpen jóvallásnak, jóvánhagyásnak mondani.<sup>18</sup>

Az általános igazságokat a természet, illetve az olyan tudományok tanulmányozásából lehet megismerni, mint a filozófia, a logika és a matematika. Wiszowaty nagy újítása abban állt, hogy radikalizálta a racionalitást, amikor kijelentette: nincsenek kifürkészhetetlen, transzcendens igazságok. Az értelem a kijelentés ismerete nélkül is képes a hit igazságait felismerni, mert ezek természetes igazságok. Az értelem használatának helye van a teológiában is:

Minden vallásbeliek miért tanítják az okoskodásról való tudományt? És azzal, mint minden természeti s természet felett való dolgokra kiterjedett eszközzel miért élnek a Szent Írásokban vagy Istenről való tudományban is? Ha az okossággal, mellyel való helyes élest az okoskodásról való tudomány tanítja, nem kell élni az Istenről való vélekedésekben, hiába tanítják az okoskodás reguláit?

– idézhetjük újra Kozma Mihály fordításából. Ugyanilyen alapon értelmezi a csodákat is, amelyek bár meghaladják a természet rendjét, de nem ellenkeznek az értelemmel, annak szabályait nem bontják meg:

<sup>16</sup> A művet Wiszowaty 1676 és 1678 között írta. Kiadása 1685-ben történt, meg nem határozott helyen. A latin szöveget és modern lengyel fordítását 1960-ban Zbigniew Ogonowski jelentette meg: Andrzej Wiszowaty: *O religii zgodnej z rozumem...*, *Religio rationalis...* Warszawa, 1960, (Bibliotheka Klasyków Filozofii), a lengyel megjelenés helyét Keserű Gizella tanulmányából vettem: Andrzej Wiszowaty *Religio rationalis* és Erdély. In Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Keserű Gizella – Ötvös Péter (szerk.): *Művelődési törekvések a korai újkorban – Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*. JATE Régi M. Irod. Tansz., Szeged, 1997, 247–252. Ő Kozma Mihály fordítását használta.

<sup>17</sup> MSU 30/A. Wiszowaty latin nyelvű műve az MSU 347 jelzet alatt található meg (1877-es másolat).

<sup>18</sup> Az idézeteket forrása: Keserű Gizella: i. m.

Így a tűz nem égette meg amaz égő kemencébe vettetett három férfiakat, nem hogy nem lett volna égető ereje, hanem hogy a kemencében beszállott Angyal harmatos szelet támasztott a tűz közepében; mely a tűz erejét azoktól el rekesztette, hogy ne égetné. Így midőn a nap megállani, és visszamenni mondatik, ez sem ellenkezik a józan okossággal, mivel nem lehetetlen dolog, hogy amiképpen az órának mestere annak mutatóját, mikor akarja, vagy megállítja vagy visszahúzza, úgy ennek a nagy világnak teremtője az Isten, vagy a Nap golyóbisát megállította és visszatérítette; vagy inkább, mely helljesebb, a föld golyóbisát úgy fordította vagy úgy igazgatta, hogy az embereknek úgy látszott, hogy a Nap megállott vagy mintha visszament volna.

### Racionális teológia az erdélyi unitáriusok között

De ez az Olaszhonból hozott, antitrinitárius talajon kiteljesedett racionalizmus, mely annyira könnyűvé tette számukra a Descartes-recepciót, nemcsak a lengyeleket, hanem az erdélyi unitáriusokat is nagyban meghivelte, bár hozzá kell azt is tenni, hogy nálunk ez kérdés sohasem nyert olyan elméleti megalapozást, mint a szociniánusoknál. De pontosan az, ami számukra befogadásbeli könnyűséget biztosított, teszi számunkra nehezzé az elemzést, hiszen alig lehet megkülönböztetni a karteziánus elemeket a már korábban is létező, a józan értelem szerepét hangsúlyozó elemektől.

Az erdélyi helyzet teljesebb megértése érdekében hadd térjek ki az itt élő unitárius felekezetnek a 16. század második felétől, a dézsi egyezség megkötő intézkedéséig tartó történetének legszembevetőbb sajátosságaira. Az a páratlanul érdekes ennek a közösségnek a teológiájában, hogy míg ebben az időben minden protestáns egyház a felekezetiesedés, a belső egységesülés útját járta, s az uralkodó irányzat lassacskán minden felekezetben kezdte kiszorítani és elnyomni a vele nem egyetértőket, addig az erdélyi unitáriusok körében hozzávetőlegesen hat különböző irányzat élt egymás mellett, ami hihetetlen szellemi forrongást biztosított ennek a közösségnek.<sup>19</sup>

Azt, hogy a rationális teológia mennyire meghatározó jelleggel bírt Erdélyben, bizonyítja Petrichevich-Horváth Ferenc *Apologia Fratrum Unitariorum* című műve is.<sup>20</sup> Ez az alkotás nem egyedül a nagy tudású nemes műve, hiszen sok más szerző írását felhasználja az *Apologia* megalkotásában. A könyv azt az unitáriusok ellen emelt vádat próbálja elhárítani, hogy vallásuk nem a Szentírásról alapszik. Az *Apologia* hangvétele igen mérsékelt, távolról sem olyan erőteljesen támadó jellegű, mint az ebbe a műfajba tartozó írók általánosan. A

<sup>19</sup> E témával kapcsolatban lásd Balázs Mihály: *Elhúzódo felekezetiesedés és rendhagyó káteirodalom. Az unitáriusok káteiról a kezdetektől a dézsi komplanációig.* In uő: *Felekezetiség és fikció.* Balassi, Budapest, 2006, 37–76.

<sup>20</sup> A mű teljes címe: *Apologia Fratrum Unitariorum. az, az, Az Unitárius Atyafiaknak Menségére és egyszersmind Keresztényi Ertelmeknek meg-világosítására rendeltetett Írás. Mellyben meg-mutattatik hogy azok a dolgok mellyekkel az ő Religiojok, értelmek és vallások terheltek, és e Világ előtt gyűlöletessé tétetik, méltatlanul hirdettetnek... Kolozsváratt. Az Unitária Ecclesia Typussival 1700-Esztenőben.*

nehéz megpróbáltatások időszakában született, és ez nyelvezetén is megérződik. A mű első fejezete igen lényeges a számunkra, ugyanis pontosan azt a vádat veri vissza, miszerint az unitáriusok eltúloznák a józan értelem szerepét a vallásos megismerésben.

Már az *Apologia* első fejezetének felszínes olvasásakor kiderül – amint azt Keserű Gizella is sejteti –, hogy Petrichevich-Horváth ismeri és használja Wiszowaty művét. De hát ez természetes is, hisz a korábban megjelenő *Religio rationalis* valószínűleg gyorsan elérkezett az erdélyi unitáriusok közé, s ők egyetértettek annak tanításaival. A szemléltetés végett két idézetet helyezünk párhuzamba, melyek oly nyilvánvaló hasonlóságot mutatnak, hogy – véleményünk szerint – egyértelműen rokon jellegűek. Először hadd idézzük a Wiszowaty-féle szöveget, mely valószínűleg a forrás szerepét töltötte be.

Mint a testi dolgok látására szemet, az hangok hallására fület, az illatozásra orrot, az ízeknek választására ízérzést, a fogásra kezecskét, úgy az okosság Istentől az okossággal felruházott embernek adott eszköz, mint belső vagy lelki szem, az igazságnak, mint lelki világosságnak meglátására, és annak az hamisságtól való megkülönböztetésére; mint lelki kéz az igazságnak megfogására, hogy ti. az Isten beszédében mutatott lelki fegyvereket vevén, az üdvösleges igazságot oltalmazza, az hamisságot megcáfolja.<sup>21</sup>

Most pedig az *Apologia* első fejezetéből vett rész következik:

A jónak és rosznak meg-tudására, meg-különböztetésére, és meg-tselekedésére bizonyos utokat, modokat és eszközöket adot Isten az emberben, úgy mint fület a hallásra, szemet a látásra, lábat a járásra, kezecskét a munkára, száját és nyelvet a szollásra és a többi. Ezek által az eszközök által adatnak mindenemű világi dolgok embernek lelkében, vagy elméjében, a mellyben tudni illik vagyon fészke a meg-különböztetésnek. Mikor azért az elme az ő testi eszközei által bé-veszi a dolgokat, következik mindgyárt azoknak meg-különböztetésére való munkája, a mellyre-is az elmének eszközének kell lenni, szintén úgy mint azoknak bé-vételére a pedig nem egyéb, hanem ez a Ratio, okosság a mellyről szollunk. Ez az elmének eszköze a melly által ő külömbséget tézzen és ítéletet e világi dolgoknak jó vagy rosz, igaz vagy hamis, lehető vagy lehetetlen volta közöt, minek utánna a testnek eszközei által az elmében adatnak a dolgok, és azután vagy jóvára vagy veszedelmére követi azokat.

Az érvelés módja, a belső logika, valamint az alkalmazott képek, az, ahogy a testrészekkel példalózik mind a két szerző, bizonyítja a szövegek közti rokonságot.

E hosszabb lélegzetvételű rész összefoglalójaként elmondható talán az, hogy a 16. századi erdélyi és lengyelországi antitrinitáriusok eleve hajlanak bizonyos olyan gondolatok felé, melyek racionálisnak nevezhetők, s amelyek talán a páduai egyetemeken tanított elméletekből merítkeznek. Így hát igen nehéz megkülönböztetni a prédikációkban a karteziánus tanokat ettől a más forrású racionalizmustól. A dolgozat elején említett „unitárius hallgatást” pedig

<sup>21</sup> Keserű Gizella lábjegyzetben közölte megállapítása szerint az *oculus internus, a lumen intellectuale* kifejezések Descartes-hoz kapcsolják a szerzőt. (Keserű Gizella i. m. 250.)

azzal lehetne magyarázni, hogy ez a kérdés számukra egyszerűen nem jelentett problémát. Olyan elméletnek számított, amelyet nem kellett különösebben értelmezniük.

## Karteziánus/racionális elemek az unitárius prédikációkban

A következőkben áttérek a tényleges prédikáció-értelmezésre, illetve annak a két témának a bemutatására, mely talán kapcsolódik Descartes filozófiájához. Munkám kezdetén már nyilvánvalóvá vált, hogy Descartes-ra nem találok majd egyértelmű utalást a prédikációkban, de a józan észre, az értelemre való valamilyen formában történő kitekintés bizonyára megjelenik. A racionalizmus hatásának megismerése után viszont kétségessé vált, hogy vajon meg tudom-e helyesen különböztetni azt, amit a racionalizmus emelt be a prédikációkba, attól, ami Descartes műveiből ihletetett.

A továbbiakban két olyan témát mutatok be és támasztok alá prédikációkból vett példákkal, melyekben az unitárius ősök gyakran hivatkoztak a józan értelemre: Isten egységének és létének bizonyítása, valamint a kijelentés kérdése. Munkám során két prédikációgyűjteményből idézek majd, melyek közül az első a Fejérvári Sámuelé, amelyből jelen tanulmány mottója is való, a második gyűjtemény pedig a kolozsvári Akadémiai Könyvtár MsR. 1214. jelzete alatt található meg. A negyedrészt bőrkötéses kódex szerzőjéről majdnem semmit sem tudunk, annyi azonban kiderül a prédikációkból, hogy a böloni unitárius hívek előtt hangzottak el, valamikor 1696–1700 körül. Ebben az időben Bölonben Gálfalvi Pál volt a lelkész. Bár egyértelműen nem állítható, hogy a beszédeknek ő a szerzője, azért a fentebbi érvek alapján a dolgozat további részében szerzőként fogok rá hivatkozni.

A két szerző két különböző gyülekezet előtt mondta el prédikációit. Fejérvári Sámuel Kolozsváron a kollégium diákjait, míg Gálfalvi Pál a böloni földművelő híveket próbálta a szószékről tanítani. A két lelkész különböző helyzetben alkalmazza majdnem azonos módon a racionális, illetve Descarteson alapuló teológiát. Természetesen léteznek néha nyelvezetbeli különbségek, de érdekes számomra, ahogyan különböző helyzetekben az unitárius lelkészek ugyanazt a logikai apparátust alkalmazzák igazuk állítása végett.

A prédikációk olvasása során kiderül, hogy a rációt szerzőink elsősorban bizonyítási eszközként alkalmazták, különböző teológiai tételek alátámasztása érdekében. A józan észhez ilyenkor olyan, tekintéllyel rendelkező elemként fordulnak, amelyre alapozni lehet, valamint amely segít a jobb megértésben és a tisztánlátásban. Az első az unitárius apologetikának örökös problémája. Az e közösséget leggyakrabban érő vád az istentelenségé, melyet a Szentháromság elvetésében láttak a más felekezetekhez tartozók. Így az unitáriusoknak folyamatos tevékenysége volt a vádak visszaverése, illetve a hívek minél jobb felkészítése az esetleges támadások ellen. A második téma, úgy tűnik, sajátosan ehhez a korhoz kötődik. A kijelentés kérdése az, amely a ráció beemelését fontossá tette a racionális teológia követői számára, de lényeges volt az a karteziánus



tanok hirdetőinek is. Így érthetővé válhat az is, hogy miért pont ez a téma kap olyan nagy hangsúlyt az általam vizsgált prédikációkban.

### Isten létének és egységének bizonyítása

Fejérvári Sámuel egyik prédikációját – mely igen erős erkölcsi töltetettel rendelkezik – az Isten egységét bizonyító érvekkel kezdi. Miután az erre vonatkozó bibliai utalásokat kimerítette, az értelmet hívja segítségül:

De ha ratióra veszszük is a dolgot, ez is taníttya, hogy az Isten egynél több nem lehet, mert ha egynél több volt, ha nincs semmi ratio, miért kettő, három, vagy tíz is ne lehetne, Ha nem egy volna, [...] nem volna ens perfectissimum... Ha több lenne, [...] már nem lehetne omnipotens. Ha több Isten lenne [...] az egész religio elromlanék... Én tudom, hogy közöttünk senki sok Istent nem tisztel théoretice, de vagynak olyanok, akik practice úgy élnek [...] pénzhez, gazdagsághoz is úgy ragaszkodnak, mintha az Istenek volna.<sup>22</sup>

A negatív érvelés elég elterjedt kellett hogy legyen e korban, mert az ilyenfajta fejtegetések nem egyediek. Itt ez a fajta érvelés majdnem a *reductio ad absurdum* módszerével dolgozik, amikor Isten egységét próbálja a Biblián kívüli érvekkel bizonyítani.

Az Isten egységét bizonyító részek gyakran kapcsolódnak össze az Isten létét bizonyító passzusokkal, amelyekben a racionalitás különböző logikai alapelvekre való utalást jelent. Ezt az érvelést láthattuk már fentebb is Wiszowaty és Stegmann teológiájának bemutatásánál, mivel ők is ezekhez a józan értelem által elfogadott természeti igazságokhoz térnek vissza, amikor az értelem tekintélyére hivatkoznak. Hasonló érvelés sejlik fel az általunk vizsgált beszédekben is, ahol a természeti igazságok érvként vannak felemlegetve. A *teologia naturalis* jó példái ezek a részek, melyeket bizonyára Descartes is a magáénak fogadhatott volna el. Hadd idézzünk ugyanebből a Fejérvári-féle prédikációból egy olyan passzust, amely az első ok elvét mutatja be és alkalmazza Isten létének bizonyítására:

Mindennek volt a világon kezdete és formáló oka, ha az egyiket a másik, azt megint más, azt megint más szerzette, végre addig kell menni, amiben megakadunk, és ottan innét azt kérjük, hát azt ki szerzette, vagy teremtette, bizony nem mai, hanem valaki, aki öröktől fogva volt való, ez pedig az Isten, azért nem mondhattuk, hogy történetből lettenek mindek, mert csak egy ház is vagy valami machina történetből nem leszen, hát az egész ily szép renddel alkotott világ hogy lehetett volna történetből átal látni nem lehet, sem emberi gondolat ezt nem formálhatta, mert még csak egy fácskát is gondolattal meg nem mozdíthatunk. Tehát lenni kell oly hatalomnak, mely ezeket formálta, amely volt az Istené.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> I. m. II. 593. A prédikáció textusa: 2Móz 20, 2-3.

<sup>23</sup> I. m. 593.

A végső okra való visszavezetés nem kimondottan a karteizianizmus hozománya, de Descartes alapelvei között is ott szerepel. Az ő megfogalmazásában, mely elsősorban nem teológiai közegbe van beágyazódva, ez azt jelenti, hogy mindenféle gondolati ugrást kerülnünk kell, s lépésről lépésre kell végighaladnunk a logikai láncolatokon, amíg eljutunk egy olyan bizonyossághoz, amely megkérdőjelezhetetlen. Itt is ugyanezzel a technikával találkozunk.

Következő példánk más formában közelíti meg ugyanezt a témát. Az itt tárgyalandó beszéd szerzője Tsikfalvi Gergely.<sup>24</sup> Isten létezését először abból vezeti le, hogy sohasem volt nép, mely ne hitt volna valamilyen formában benne, majd kifejti, hogy erről bizonyosságot nemcsak a Bibliából, hanem a *sana ratió*ból is szerezhetünk, de mivel nem kíván túlságosan magas röptű fejtegetésekbe bocsátkozni (amit talán egyesek nem értenének meg kellőképpen), elégedjen meg minden keresztény a bibliai kijelentéssel. Ígétét mégsem tartja meg, mert hamarosan arra tér rá, hogy Isten létéről megbizonyosodhatunk a világ iránt tanúsított gondviseléséből, mely a mindenség fenntartásában valósul meg.

Hogy ezt tudjuk [ti. Isten létezését] megkivántatik, mert Heb. 11. 6. Az ki nem Hógi pedig Isten legyen (ut nuper ambivimus) ezt minden nepek nemzetsegek kiválteppen pedig az iob erkölczüek minden üdőben hittek, ha kik pedig ebben ketelkettének is, azok is kevesen, s csak nemelly bizonyos szemeljek voltak, nem valamellj egész nemzetsegből allottak. Mivel szent irás kívül is csak az jozan okosság is ezt mutattja, hogy legyen az nagy vilagnak alkotója, es megtartója, Rom. 1. 19. 20. Ilyen jozan okossagból vött sok erősegeket is hozhatnek itt elő, mellyek az Istennek mindenek felett való urasagarol, s hatalmarol tanulsagot tesznek. De mivel fel tött czelom az, hogy az hütnek czikkeliben gyengek is ezeket meg erthessek, ollyakrol emlekezzem, az mi keresztényi vallasunkra tartozo dolgokat szent irasbol meg mutogassam, annak okaert mostan az ollyan okoskodasnak beket hagyok. Mivel ugyanis eleg az szent irashoz ragaszkoedo edgiügiü hiveknek ez midőn halljak, hogy az egész szent iras az mindeneknek alkotója, megtartója, igazgatója es sok rendbeli providentiaja felől irattatott, mert mind azokrol az szent iras tanulsagot teszen, az honnan ha az Istennek naponkent rajtunk tündöklő providentiajat meg tekintjük, minden bizonynyal eszünkbe vehetjük, hogy csak ez az Isten az in quo vivent... Ez az az ki életünket tartja, minden napi testünk taplalasara való javait kiszolgaltatja, az ki minket őriz, es oltalmaz, ha vetkezünk, latogat, es megdorgal.

Gálfalvi Pál beszédében a fentebb bemutatott két megközelítési módot ötvözi, így hát szintézisként erről is szólunk néhány szót. Az ő beszéde is Isten létének a bizonyításával kezdődik, mely szerinte két forrásból fakadhat: a Bibliából és a józan okosságból. Bibliai érvelése a szokásos, Mózesre és Jézusra hivatkozik, majd áttér a józan értelem általi érvekre. Itt pontokba szedve ismerteti azokat az érveket, amelyek lényegében a logika alaptételei, s amelyek

<sup>24</sup> A szerzőről nem sikerült semmit sem megtudnunk. A prédikációs kötet MSU 584/A jelzettel megtalálható a kolozsvári Akadémiai Könyvtárban. Címe: *Conciones (prédikációk)*. Az általunk idézett beszédrészlet a 201. oldalon kezdődik, textusa pedig Jn 17, 3.

bizonyítják, hogy van Isten: 1. *Omne quod fit, ab alio fit* (visszavezetés az első okhoz); 2. *Omnia entia naturalia finis gratia agent* (a célszerűség törvénye); 3. *ordo mundi* (a világban tapasztalt rend); 4. a természet törvényeit túllépő csodák; 5. *Ab universalí consensu gentium* (soha sem volt egyetlen nép sem, mely egészében elvetette volna Isten létezését); 6. a bűnös emberek félelme (utalás a lelkiismeretre); 7. az emberi esendőség (nagy betegség idején rögtön Istenhez fohászkodunk). Ebből a felsorolásból láthatjuk mindazokat az érveket, melyeket szerzőink a rációnak tulajdonítanak, s melyeket Isten létének bizonyítására használnak. Az első öt törvényszerűség nem annyira etikai, mint az utolsó kettő, hanem a logika szabályait sorjázza, s úgy alkalmazza ezeket, hogy Isten létét bizonyítsák.

### Kijelentés és karteizianizmus

A kijelentés egy olyan téma, amely, amint szintén láhattuk fentebb, a „racionális kérdés” velejébe vág azáltal, hogy mind a karteizianizmus, mind a józan ész szerepét állító elméletek ezen a ponton alkotnak ténylegesen újat és különülnek el minden más teológiai felfogástól. Kissé sarkított bár, de talán helytálló azt mondani, hogy itt válnak el az ortodoxabb nézeteket vallók a szabadelvűen gondolkodóktól, a mi esetünkben az unitáriusoktól. Fentebb láhattuk, hogy a reformáció kezdetén az antitrinitáriusok első nemzedéke is vallotta, hogy az észnek csupán annyi a teológiában elfoglalt szerepe, hogy a Biblia szavait a Szentlélek ihletettsége alatt értelmezze. A józan ész ilyen körülmények között csupán egy kis területen kapaszkodhatott meg, s igazi kibontakozásra nem volt lehetősége. Mind a karteizianizmus, mind pedig a racionális teológia lehetővé tette ennek a képnek a kiszélesítését, s olyan szerepet adott a rációnak, mely által a kijelentést hordozhatja. Az emberi értelem révén – vallották ezek a racionális teológusok – a természetből, illetve a velünk született alapvető gondolatokból bizonyos istenismeretre juthatunk. Ennek a teológiának a csúcsa Wiszowaty, aki vallotta, hogy nincsenek az értelem számára kifürkészhetetlen transzcendens valóságok, hiszen mindaz, amit a természet révén kijelentésként kapunk, nem ellenkezik Isten parancsaival. Ugyanez – mondja Wiszowaty – a Szentírás világában is érvényes. Úgy érezhetjük, hogy bizonyos szinten a természet törvényeit hajlítják meg egyes bibliai történetek, de ez mégsem felfoghatatlan az értelem számára, mert léteznie kell egy megfelelő magyarázatnak. A következőkben ugyanezt a felfogást fogjuk bemutatni Fejérvári egyik prédikációjából:

Nincsen semmi az ur Jezus Krisztus által kijelentetett akaratjában az Istennek, ami ellenkeznék a ratioval, az okossággal, mert az Isten nem adhatott s nem is adott mibélénk olyan értemet, és olyan világosságot, hogy az igazságot meghomalyosítana, vagy az Isten dolgaival ellenkeznék. Innen ha lattatnak is valami dolgok a mi elménk felett lenni, és értelmünket fellyül múlni, nem ellenkezik az mégis a sana ratioval, hogy po. a Krisztus ferfi nélkül született, ezt a mi elménk meg nem foghatja, hogy a mi halandó testünk még viszont a porból feltámadna, ratioval fel nem érhetjük, de ugyancsak nincsen a mi rationk ellen. Az illyenekben elég nekünk ha az Isten azokat minékünk

világosan kijelentette, és tovább benne nem kételkedhetünk. Ezeken kívül pedig mindenekben akar meg jentettek azok világosan, akar pedig csak per consequentias jöjjenek azokból, amelyek meg jelentettek, lehet minékünk, s tartozunk is kételkedni, a dolgot ratióra venni, amint ez sok szent írásbeli helyekből kitetszik, mint 1Cor. 14. 20. 1Cor. 10. 15...<sup>25</sup>

Az értelem számára nem egykönnyen felfogható esemény leírása után itt nem következik hosszú fejtegetés, mint például Wiszowaty-nál (lásd fentebb), hanem a szerző egyszerűen Isten tökéletességére és jóságára hagyatkozik. Ez talán a prédikáció műfaji sajátosságaiból is érthető, hiszen a szerző ilyen esetekben nem térhet ki hosszadalmas bizonygatásokon keresztül a felvetett kérdés alátámasztására, hanem retorikai jelmezbe bújtatva, „emészthetően és könnyedén” hallgatói elé kell tárnia az általa hirdetett igazságot.

Egy másik prédikáció ennél is tovább megy, s tanításában számot vet arról, hogy mi szükséges az üdvösséghez. Tételszerűen meg van fogalmazva az a minimum, amely minden egyes kereszténynek szükségeltetik annak érdekében, hogy üdvözülhessen. A prédikáció abból a már említett hét homília sorozatból való, melyeknek szerzője Fejérvári, közös textusuk pedig a Jn 17, 3.

A világnak eleien Isten angyalait küldte, továbbá látomásokat adott, mint-hogy az emberek akkor még mintegy gyermeki értelemmel voltak, aki nagy es nehezebb dolgokat nem foghattak meg elmejükben. Aztán jött Jézus és a tanai a Bibliában. Tévednek akik szerint reveláció, vagy tradíció kell a Biblia értéséhez. Másutt megmutattam, hogy az üdvösséghez szükséges dolgokban világos a szent írás.

A fenti sorok igen lényegesek, mert ilyen egyértelműen ritkán fogalmazódik meg, hogy sem mennyei csoda (reveláció), sem pedig külső tekintély (tradíció) nem szükséges az Írás értelmezéséhez. Bár nincs kimondva, elég egyértelmű, hogy ezek helyét az értelem foglalja el, mely az egyedüli igaz bíró a Szentírásnak az üdvösségre vonatkozó megítélésében.

Ezután a szerző azokkal perlekedik, akik azt állítják, hogy az ő értelmük nem éri fel a Szentírás magaslatát. Fejérvári szerint az ő esetükben csupán restségről, nem pedig értelmi kisebbségről van szó. Azokat is elmarasztalja, akik a tudás fontosságát alábecsülik, s helyette inkább a kegyes életet tartják igen lényegesnek. De hogyan lehet kegyes életet élni, ha nem tudjuk, mi a bűn, mi a jó stb. – kérdi Fejérvári. Majd a következő részben rátér arra a minimumra, amely mindenkitől elváratik az üdvösség elnyerése érdekében. Ezek közül az első az Isten jutalmazó jóságába vetett hit, valamint Krisztusnak közbenjáróként való elfogadása. De hogy ezt honnan szerezzük meg, arról nem ír. A második szabály viszont arra enged következtetni, hogy az üdvösség elérése érdekében nemcsak a Bibliából szerezhetünk tudomást, hanem máshonnan – esetleg az értelemből – is, ugyanis kimondja, hogy a szabály, melyet megragadunk, minden időben igazként kell hogy éljen. A Szentírás szavairól illet 17. századi szerző nemigen állítana, főleg szószékről, hisz a Biblia egyértelműen minden

<sup>25</sup> I. m. VIII, 105. Textus: 1Pét 3,15.

időben igazságot képvisel. Így nem marad más, mint az, hogy a második szabályban szereplő „reguláknak” máshonnan kell elérkezniük hozzánk. A harmadik szabály már módszertani, hiszen arra vonatkozik, hogy a szabályt szabadon és bátran el lehessen mondani. Ezt kiegészíti a negyedik is, mely szerint a felismert igazság minden esetben világos és könnyű kell hogy legyen. Szintén egyedülálló, hogy ezt a Bibliáról mondja, hiszen a Szentírás homályos helyeinek magyarázatával kapcsolatban biztos módszert adott már a korai kereszténység, amikor a nehezebben érthetőket az egyértelműbb *locus*okkal magyaráztatta. Nem feltételezhetjük, hogy a nagy műveltségű Fejérvári ne ismerte volna ezt a módszert. Az utolsó pont egy hagyományosabb szemléletet szólaltat meg, amely részben nincs összhangban az előzőkkel, mivel kimondja, hogy ami nincs a Szentírásban, az nem szükséges az üdvösséghez sem. De, amint Isten egyetlen törvénye sem ellenkezik a józan ésszel, a Biblia sem állhat ellentétben az igazsággal.

Ennek kapcsán álljunk meg, hogy egy igen érdekes jelenségre hívjuk fel a figyelmet. A racionalizmus egyes szélsőségeiből láthatjuk, hogy olyannyira eltávolodnak a Bibliától, hogy annak már-már másodlagos szerepet tulajdonítanak. A prédikátor soha nem engedhette volna meg magának, hogy a Szentírásra másodlagosként, vagy akár olyanként hivatkozzon, ami egyenlő méltóságú az értelemmel. Ezért valahányszor a kettő – Írás és értelem – egy beszédben találkozik, a Bibliának mindig elsőbbsége van. A Szentírás az, ami az igazságot képviseli. Az értelem esendő, és könnyebben megcsalható, mint az isteni sugalmazású Biblia. Az imént felsorolt öt pont viszont egy olyan gondolatot sugalmaz, mely azt feltételezi, hogy a két elem kölcsönösen látja el a felügyelői szerepet. Azaz a bibliai igazságokat a természet támasztja alá, de ugyanígy történik ez fordítva is. Így hát egy kétpólusú érveléssel állunk szemben. A felismert igazságnak nem kell az ihletettség nehezen ellenőrizhető szavára hallgatnia, s a gyakran kétes tekintélyű hagyomány gyümölcseit sem kell többé zsinórmértékként alkalmaznia, mert az Írás és a ráció kölcsönösen ellenőrzik egymást, s így tisztább képet alkothatunk világunkról, valamint arról, amit tennünk kell üdvösségünk elérésének érdekében.

## Összefoglaló

E dolgozatban megpróbáltam bemutatni azokat a fő témákat, amelyek kutatásom során felbukkantak, s amelyek a racionalizmus, illetve a karteziánizmus jelenlétét sugallják a kor prédikációiban. Nem állíthatom, hogy ezzel a sort kimerítettem, hanem bizonyos vagyok abban, hogy egy még alaposabb átfésülés még több olyan témát felszínre hozhat, amelyben nagy szerepet kap az ilyen jellegű gondolkodás, sőt, kétségtelen, hogy a racionális teológia vagy a karteziánizmus a bemutatott példákhoz hasonlóan máshol is nagy szerepet kapott. A prédikációkból kiderül, hogy a Biblia fölötté áll a józan értelemnek, de nem tagadható az, hogy ennek a másodiknak is nagy szerepe van a teológiai gondolkodásban, sőt, amint azt láthattuk egyes esetekben, a két elem bírói tekintélye összeforr, s kölcsönösen ellenőrzik egymást. Ez a kettős bizonyítási

rendszer talán először az erdélyi és a lengyel unitáriusoknál jelentkezett, hiszen a más felekezetűek csupán jóval később, a karteziánizmus recepciója után fogadhattak el egy ilyen tant. Tehát igen bonyolult és hosszadalmas kutatást igényel e téma az elkövetkezőkben is. A kutatás további iránya talán a korabeli tudományos írások vizsgálata lehetne. Ezekben bizonyára egyértelműbb utalások találhatók, amelyek az amúgy igen zavaros képet tisztábbá tehetik.

## Leibniz a szeretetről

Első gondolatunk Leibniz kapcsán valószínűleg nem az lesz, hogy egyike ama nagy filozófusoknak, akiknek munkásságában alapvető szerep jutott a magyarol hol szeretetnek, hol szerelemnek nevezett szenvedélyes viszonyoknak. Ugyanakkor, ha a természetjogról vagy a gyakorlati filozófiáról szóló műveit olvassuk, előbb-utóbb feltűnik majd, hogy milyen gyakran beszél szeretetről, jóindulatról (*caritas - charité*) ezekben az írásokban. S ha netán hallottunk már arról az intenzív viszonyról is, amely Leibnizet és Sophie Charlotte porosz királynét fűzte össze sok éven át, mindkét felet meglehetősen mélyen érintve, ki ne érezné a kísértést, hogy legalábbis szeretetről beszéljen. A következőkben megkísérlem összekapcsolni ezeket a szálakat úgy, hogy Leibniznek a szeretetről szóló megjegyzéseit egy egységes, a korra jellemző filozófiai szenvedélyelmélet részeként láttassam. Annak vizsgálatával fogom kezdeni az elemzést, hogyan értette Leibniz általában véve a szenvedélyt, az elszenvédést, illetve a cselekvést, az aktivitást. Ezt követően vizsgálni fogom a szeretet metafizikai funkcióját, majd végül a szeretetnek a természetjogi elméletben játszott szerepére is kitérek.

## I. 1. Szenvedély, szenvedés

Mivel a „szenvedés” a latin *patior*-ra visszamenő *passio, passion* s a többi újlatin kifejezéshez, valamint a német *Leidenschaft*hoz s a vele rokon kifejezésekhez hasonlóan azt jelenti, hogy valami akarata, szándéka, elemi – akár nem tudatos – törekvése ellenére lesz tárgya valamilyen cselekvésnek, ezért bármely szenvedélyelmélet elemzésekor annak vizsgálatából kell kiindulni, hogy *ki* vagy *mi* az, ami szenved, *milyen fajta* aktivitást szenved el, s *ki* vagy *mi* a cselekvő a szóban forgó elmélet szerint. Descartes-nál például azt olvassuk, hogy „nem vagyunk tudatában egyetlen oknak sem, mely közvetlenebbül hatna a lelkünkre (*contre*), mint a test, amellyel a lélek egyesítve van; s következésképpen arra kell gondolnunk, hogy ami a lélekben szenvedély (*passion*), az a testben általában cselekvés (*action*)”.<sup>1</sup> De vajon mi a cselekvő, mi szenved el, s milyen cselekvést – Leibniz szerint? Descartes-hoz hasonlóan ő is úgy véli, hogy a test hat a lélekre? Vagy Leibniz elmélete inkább a hobbes-ival rokon, ahol a lélek – maga is testi természetű lévén – csaknem szó szerint elszenvédi a test többi részéből származó mozgásokat? Vagy úgy gondolkodik, mint Spinoza, akinél lélek és test

<sup>1</sup> Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ictus, Szeged, 1994, 31. 2. cikkely. Dékány András fordítását kissé módosítottam („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 consequent nous devons penser que ce qui est en elle une Passion, est communément en luy une Action”).

- lévén egyazon dolog különböző aspektusai - cselekedni és szenvedni is csak együtt képesek, s ha szenvednek, akkor ez csak a természet többi részének cselekvőképességétől függhet?

Nyilvánvalóan csak akkor tudunk válaszolni e kérdésekre, ha legalább egy pillantást vetünk a leibnizi gondolkodás metafizikai alapzatára. E metafizikán belül a kezdetektől jelen lévő gondolat, hogy a test - távol attól, hogy önmagából fakadóan képes lenne bármire is hatást gyakorolni - még arra is képtelen önmagában, hogy valóságos egységet, tehát valóságos létezőt formáljon. A testek képtelenek arra, hogy szubsztanciát alkossanak annak alapján, ami testi természetüket mint olyat alkotja: szükségük van valamire, ami nem testi. Ez az elgondolás Leibnizet a korpuszkuláris gondolkodók ellen fordította, akik - bármennyire eltérők lettek légyen is elképzeléseik a részleteket illetően - meg voltak győződve arról, hogy van valami szubsztanciális az anyagban, ami apró, tökéletesen merev gömbökből épül fel. Amit Leibniz ellentézisként fölvet, az egy olyan „első anyag” gondolata, amely teljességgel folyékony, s amelynek nincsenek belső határai vagy bárminemű belső összeköttetései.

Igen sok nehézség rejlik a kohézió magyarázatában, ám a részeknek ez a kohéziója nem szükséges a kiterjedt egész létrehozásához, mivel azt mondhatjuk, hogy a tökéletesen finom és folyékony anyag kiterjedést alkot anélkül, hogy a részek egymáshoz lennének kapcsolódva. Ám az igazat megvallva azt gondolom, hogy a tökéletes folyékony csupán az első anyagot illeti meg, vagyis az elvontan s mintegy a nyugalomhoz hasonló eredeti minőségében tekintett anyagot, nem pedig a második anyagot, amilyennek ténylegesen találjuk, fölruházottan a származtatott minőségeivel; mert úgy vélem, nincsen oly tömeg, mely a legfinomabb volna, s hogy mindenütt jelen van többkevesebb kapcsolat, amely a mozgásokból fakad, amennyiben ezek együvé tartanak s meg kell zavartatniuk az elválasztás által, mely csakis bizonyos erőszak és ellenállás által lehetséges. [...] Mindazonáltal úgy gondolom, hogy a szubsztanciális egységek vagy monászok tana nagyon jól meg fogja ezt világítani.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. (2. 23. 23.) L'Harmattan, Budapest, 2005, 198. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás és Sallay Viola. (A továbbiakban: Leibniz, 2005) „Il y a assez de difficulté dans l'explication de la *cobésion*; mais cette *cobésion* des parties ne paroît pas nécessaire pour faire un tout étendu, puisqu'on peut dire que la matière parfaitement subtile et fluide compose un étendu, sans que les parties soient attachées les unes aux autres. Mais pour dire la vérité, je crois que la fluidité parfaite ne convient qu'à la *matière première*, c'est à dire en abstraction, et comme une qualité originale, de même que le repos; mais non pas à la *matière seconde*, telle qu'elle se trouve effectivement, revêtue de ses qualités derivatives, car je crois qu'il n'y a point de masse, qui soit de la dernière subtilité, et qu'il y a plus ou moins de liaison par tout, laquelle vient des mouvemens, en tant qu'ils sont conspirans et doivent estre troublé par la separation ce qui ne se peut faire sans quelque violence et resistance. [...] je crois que la doctrine des unités substantielles ou Monades l'éclaircira beaucoup.” G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe. *Philosophische Schriften*. Akademie-Verlag, Berlin (folyamatosan jelenik meg), 222. sk. (A továbbiakban: Leibniz A)



Leibniz szerint – aki e tekintetben egyetért Spinozával – a test önmagában képtelen arra, hogy bármiként is hasson a lélkére (Descartes jegyzetben idézett francia eredetije még hatásosabb: a *contre*, „ellenében” kifejezést alkalmazza). Ami a testet egyáltalán fennálláshoz segíti, az, paradox módon, épp olyanvalami, ami nem testi jellegű, hanem éppenséggel a lélek sajátosságaival bír. Következésképp még ha semmi sem akadályoz is meg bennünket abban, hogy a mindennapok módján úgy beszéljünk, mintha a test *hatna* a lélekre, filozófusként nem szabad elfelejtenünk, hogy csak és kizárólag az individuális szubsztanciában vagy – Leibniz későbbi szóhasználatával – monaszban lelhető fel mind a szenvedély szenvedés-jellege, mind a cselekedet cselekvés-jellege.

[...] azt kell mondanunk, hogy szigorú értelemben véve a lélek önmagában hordja valamennyi cselekedetének alapelvét, de még valamennyi szenvedélyéét is; s ez igaz valamennyi egyszerű szubsztanciáról, amelyek benépesítik az egész természetet [...]. Ugyanakkor a népszerű beszédmódot s a jelenségeket követve azt kell mondanunk, hogy a lélek valamiképp függ a testtől s az érzékszerveket erő benyomásoktól. Éppen úgy, ahogyan Ptolemaiosszal és Tychoval beszélünk a mindennapi érintkezés során, amikor napfelkelteről s napnyugtáról van szó, ám gondolkodni azért Kopernikusszal gondolkodunk.<sup>3</sup>

S ez egyáltalán nem is csoda: hisz miután kizártuk azt a lehetőséget, hogy legalább az elsődleges minőségek képesek szubsztanciát alkotni, nem marad más Leibniz számára, mint ami kitölti a monasz belső életét: cselekvés és szenvedés, *vagyis* elkülönített és zavaros észlelés.

S ha van valami realitás, akkor ezt csakis a hatás kifejtésének és elszívésének képességében kell keresnünk, amely mint matéria és forma alkotja a test szubsztanciáját. [...] A szubsztanciának annyiban van metafizikai anyaga vagy passzív ereje, amennyiben zavarosan fejez ki valamit, és annyiban van aktív ereje, amennyiben elkülönítetten fejez ki valamit.<sup>4</sup>

De lehetséges az, hogy a cselekvés és a szenvedés nem több, mint az észlelés két különböző módozata? Nem tett volna Leibniz mást, mint hogy pusztán felújított egyfajta sztoikus szenvedélyelméletet? A „passzív erő” és az „aktív erő” kifejezések félreérthetetlenül arra utalnak, hogy nem. Ám mielőtt kiteljesítjük

<sup>3</sup> „[...] il faut dire que, prenant les choses à la rigueur, l'âme a en elle le principe de toutes ces actions, et même de toutes ces passions; et que le même est vrai dans toutes les substance simple répandues par toute la nature [...]. Cependant, dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens, à peu près comme nous parlons avec Ptolémée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit de lever ou du coucher du soleil.” (*Théodicée*, I/65, saját fordításom)

<sup>4</sup> A reális és látszólagos jelenségek megkülönböztetésének módszere. In G. W. Leibniz *Válogatott filozófiai írásai*. Európa, Budapest, 1986 (a továbbiakban: Leibniz, 1986), 213. sk. Nyíri Tamás fordítását módosítottam.

ezt a választ, egy pillantást kell vetnünk arra, hogy mit vett át Leibniz annak jellegzetesen 17. századi elméletéből, amit hol *conatus*-nak, hol *appetitus*-nak, *endeavour*-nek, vagyis valamilyen fajta törekvésnek neveztek.

## I. 2. A *conatus*

Hobbes volt az, aki közvetítette Leibniz számára a *conatus* fogalmát.<sup>5</sup> Hobbes a megismerés és az érzelmek kialakulásának redukcionista elméletét építette rá arra az alapvető szerepre, amelyet a *conatus* a *De corpore* és a *Leviatán* általános fizikai fejtegetéseiben játszik.<sup>6</sup> „Az érzet oka a külső test, vagyis tárgy, amely az egyes érzeteknek megfelelő szervre nyomást gyakorol – vagy közvetlenül [...], vagy pedig közvetve [...]. Ez a nyomás az idegek, valamint a test más rostjai és hártái közvetítésével tovább terjed befelé az agyhoz és a szívhez, ott ellenállást, vagyis ellennyomást, vagyis a szív törekvését váltja ki arra, hogy megszabaduljon a nyomástól. Mivel pedig ez a törekvés kifelé irányul, ezért valamilyen külső tárgynak látszik.”<sup>7</sup>

Vagyis Hobbes felváltja a hagyományosan a léleknek tulajdonított funkciókat a test újonnan felfedezett funkcióival, s e célból egy különös eszközt alkalmaz: visszavezeti a *conatus/endeavour* fogalmát – melyet Descartes teljességgel fizikai értelemben használt<sup>8</sup> – eredeti jelentéséhez, vagyis a mentális fogalomköréhez. A *Leviatán* 6. fejezetében Hobbes tovább halad ezen az úton, amennyiben ugyanezt az eszközt mostani, szűkebb tárgyunkra, az érzelem-elméletre alkalmazza.

És mivel a *járás*, a *beszéd* és a többi akarati mozgás mindig attól a megelőző gondolattól függ, hogy *hova*, *mi módon* és *mit*, nyilvánvaló, hogy minden akarati mozgás első kezdeménye bennünk a képzelet. [...] Ezeket az emberi testen belüli, kicsiny mozgáskezdeményeket – mielőtt még megjelennek járásban, beszédben, ütésben és más látható cselekedetekben – általában *törekvésnek* nevezik.

<sup>5</sup> Erről tanúskodik Leibniz egyetlen levele Hobbes-hoz (1670. július 13/23.)

<sup>6</sup> „Primo definiemus *conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum.*” Ch. 15, OL I, 177.

<sup>7</sup> Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970 (a továbbiakban: Hobbes, 1970), 13. Vámosi Pál fordítását módosítottam. „The cause of sense, is the externall body, or object, which presseth the organ proper to each sense, either immediately [...]; or mediately [...]: which pressure, by the mediation of nerves, and other strings, and membranes of the body, continued inwards to the brain, and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart, to deliver itself: which endeavour because *outward*, seemeth to be some matter without. And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call *sense*.” (A *Leviatán* Molesworth-féle kiadása, 1.)

<sup>8</sup> Lásd *A filozófia alapelveit* (II. rész, 36–37. cikkely). A *conatus* szerepéről lásd részletesebben következő írásomat: *Körper und Leib, Seele und Geist. Philosophische Deutungen des conatus in der Frühmoderne*. In E. Agazzi – E. Kocziszký (Hrsg.): *Der fragile Körper. Zwischen Fragmentierung und Ganzheitsanspruch*. V&R Unipress, Göttingen, 2005, 61–81.

Hogyha a törekvés arra irányul, ami okozza, *étvágy*nak vagy *vágy*nak hívjuk [...]. És hogyha a törekvés valamitől való eltávolodásra irányul, általában ellenszenvnek nevezzük.<sup>9</sup>

Nem nehéz felismernünk, hogy azt a *conatus*, amely eredetileg – s a köznyelvben mindig is – többé-kevésbé tudatos törekvést jelent, először Hobbes is tisztán testi jelenségekre alkalmazza, hogy aztán egy mondattal később vissza kerüljön eredeti jelentésébe. Ám Hobbes mondandójának lényege éppen az, hogy ez a visszatérés nem jelenti a korábbi, a szubsztanciális lélek feltevésére épülő metafizikából származó jegyek megmaradását.

Visszatérve Leibnizhez megállapíthatjuk először is azt, hogy az ő *conatus*-fogalma diametrális ellentéte a hobbes-inak. Szemére is veti Hobbes-nak, hogy nem látta meg a *conatus* igazi jelentőségét a lélek igaz elmélete szempontjából.<sup>10</sup> Az ő számára a *conatus* az, aminek segítségével megragadhatjuk a valódi különbséget a test és a – Leibniz által az egyedüli igaz szubsztanciának tekintett – lélek között. Egy Arnauld-nak szóló levélben 1671. november elején Leibniz alaposabban foglalkozik a *conatus*nak mind a testben, mind a lélekben betöltött szerepével.

Minden testet pillanatnyi elmének tekinthetünk, melyek híján vannak az emlékezetnek. Minden testben lévő törekvést úgy gondolhatunk el, mint ami romolhatatlan az irányultságot illetően, miközben a lélek törekvései még sebeségüket tekintve is romolhatatlanok. Amint a test a mozgás megtartásában áll, úgy az elme a törekvések összhangjában. A test mindenkori mozgása a megelőző törekvések összetételéből ered, míg az elme mindenkori törekvése, vagyis akarata a megelőző összhangoknak egy újjá történő összetételéből, vagyis a gyönyörködésből ered. Ám ha ez összhangokat valami más egy új törekvés rákényszerítésével megzavarja, akkor fájdalmat érzünk.<sup>11</sup>

Vagyis a törekvés a legfontosabb fogalmi eszköz arra, hogy összekapcsoljuk, ám ugyanakkor el is különítsük egymástól a testet és a lelket. A léleknek

<sup>9</sup> Hobbes, 1970, 44, a fordítást módosítottam. „And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion. [...] These small beginnings of Motion within the body of Man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called Endeavour. This Endeavour, when it is toward something which causes it, is called Appetite or Desire [...] And when the Endeavour is fromward something, it is generally called Aversion.” (A *Leviatán* Molesworth-féle kiadása, 38.)

<sup>10</sup> „De natura Mentis untinam etiam aliquid distinctius dixisses.” Leibniz A II/I, 58.

<sup>11</sup> „Omne corpus intelligi posse mentem momentaneam, sed carentem recordatione; conatum omnem in corporibus quoad determinationem esse indestruibilem, in mente etiam quoad gradum velocitatis; ut corpus in motuum tractu, ita mentem in conatum harmonia consistere; motum corporis praesentem oriri ex praecedentium conatum compositione; conatum mentis praesentem, id est voluntatem ex compositione harmoniarum praecedentium in unam novam seu voluptate, cuius harmonium si quid aliud conatu impresso turbat, facit dolorem.” Leibniz A II/I, 173.

az a képessége, hogy meg tudja őrizni múltbeli törekvéseit Leibniz számára az a jegy, amely megkülönbözteti a testtől, olyasvalami, aminek alapja a lélek szubsztanciális jellegében keresendő.

### I. 3. Szenvedély és cselekvés újra

Most újra felvehetjük iménti kérdésünk fonalát, amely arra vonatkozott, hogyan is kell értenünk a szenvedést és a cselekvést Leibniz elméletében. Azt javaslom, először vizsgáljuk meg Leibniz egy másik nagy kortárs gondolkodóval, Locke-kal folytatott vitájának most relevánssá váló aspektusát. Locke a következőket írja az *Értekezés az emberi értelemről* egy helyén (2, 21, 5):

[T]alálunk magunkban valaminő képességet elménk különböző tevékenységeinek, illetve testünk különböző mozgásainak megkezdésére vagy elkerülésére, folytatására vagy befejezésére, mégpedig olyanformán, hogy az elme egyszerűen gondol, vagy előnyben részesít valamit, és elrendeli [...] egy [...] meghatározott cselekvés megtételét vagy meg nem tételét. E képességet [...] akaratlagnak nevezzük. Ennek tényleges használatát azután [...] volíciónak vagy akarásnak nevezzük.<sup>12</sup>

Leibniz kommentárjának legérdekesebb jegye éppen az, hogy bevezeti a *conatus* fogalmát, de az is fontos, hogy miként teszi ezt.

[A]zt mondanám, hogy az akarás erő kifejtés vagy törekvés afelé, amit jónak találunk, illetve távolodásra attól, amit rossznak, olyképp, hogy ez a törekvés közvetlenül az appercepciójából következik. A hírneves axióma, miszerint ha az akarás és a képesség találkozik, cselekvés lesz belőle, ennek a definíciónak korolláriuma. Hiszen minden törekvésből cselekvés lesz, ha nincs, mi akadályozza. Ekképp nem csupán elménk belső, akaratlagnak cselekvései következnek ebből a *conatus*-ból, hanem a külsők is, vagyis testünk akaratlagnak mozgásai is, és pedig a lélek és a test másutt érvekké alátámasztott egysége révén. Vannak még olyan erő kifejtések is, melyek észrevehetetlen észleletekből erednek, amelyekről nem szerzünk tudomást. Ezeket jobb szeretemen kívánásoknak hívni, mintsem akarásoknak (jóllehet van olyan kívánás is, amelyről tudomást veszünk), mert csak azokat a cselekvéseket hívjuk akaratlagnak, melyekről van appercepciónk, s amelyek reflexiónk tárgyai lehetnek, amennyiben a jóra és rosszra vonatkozó megfontolásból következnek.<sup>13</sup>

Tehát ha azt, amit a 17. század terminológiájában szenvedélynek, affektusnak vagy emóciónak nevezhetünk, a cselekvést közvetlenül megelőző elmébéli állapotnak tekintjük, akkor a *conatus* Leibniz szerint valamennyi szenvedély integráns része lesz – ami meg is felel például Hobbes és Spinoza kifejtett álláspontjának.

Ezzel viszont eljutottunk oda is, hogy most már képesek vagyunk értelmezni az „erő” jelenlétét Leibniz-nél az elme mind aktív, mind pedig passzív

<sup>12</sup> Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós. Osiris, Budapest, 2003, 257.

<sup>13</sup> Leibniz, 2005, 150.

állapotaiban. Mert bármennyire fontos is a kognitív komponens Leibniz szenvedélyelméletében, az elme affektív állapotainak rejtett alapja mégiscsak a *conatus*. E tekintetben kifejezetten hiba volna, ha ezt a szenvedélyelméletet minden megszorítás nélkül sztoikusként értelmeznénk. Leibniz szenvedélydefiníciója az *Újabb értekezések* 2. könyvében (20. fej. 9. par.) hangsúlyozza is azt az elemet, amely megkülönbözteti saját elméletét a sztoikus elméletektől, melyek szerint a szenvedélyek pusztá vélekedések. Ez az elem pedig kifejezetten a *conatus*.

A sztoikusok szenvedélynek tartották a vélekedéseket is: így a remény számukra egy jövődől jóval kapcsolatos vélekedés volt, a félelem pedig egy jövődől rosszal kapcsolatos vélekedés. Én azonban inkább úgy fogalmaznék, hogy a szenvedélyek se nem megelégedettségek, se nem a gyönyör ellentétei, és nem is vélekedések, hanem törekvések vagy inkább a törekvés moduszai, melyek a vélekedésből vagy az érzetből fakadnak, s melyeket gyönyör vagy a gyönyör ellentéte kísér.<sup>14</sup>

A szenvedélyek tehát nem hitek, s még csak nem is egyszerű észleletek. Elsősorban olyan törekvések, amelyeket azok a zavaros észleletek módosítanak, amelyek a lélekben vannak, mielőtt a lélek másfajta észleletekkel is rendelkezne. Ez tűnik a legalkalmasabb útnak a nevezetes Locke-Leibniz-féle „nyugtalanság” (*inquiétude/uneasiness/Unruhe*) értelmezése felé. Leibniz bizonyára egyetért Locke-kal annyiban, hogy „a nyugtalanság az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka”.<sup>15</sup> Ugyanakkor azonban félreértésnek kell minősítenie a locke-i érvelés következő részletét, mely szerint a dolog hiánya az, ami szomorúságot vagy fájdalmat hoz magával, s ami arra készítet bennünket, hogy megtegyünk valamit az illető dolog megszerzésére. E locke-i nézettel szemben Leibniz azt a megoldást részesíti előnyben, mely szerint a nyugtalanság csupán kicsiny, észrevehetetlen fájdalom, ami sokkal inkább közömbösnek, semmint valóban fájdalmasnak tekintendő:

[...] a rossz előnyét élvezzük anélkül, hogy kényelmetlenségeiből is részesednénk. [...] a félfájdalmak fölötti folytonos győzelem, melyet a vágyunkat követve s kielégítve ez étvágyat vagy e viszketést érzünk, tömérdek félörömet szolgáltat nekünk, melyek folyamatossága s tömkelege (mint egy súlyos test ellökésének folytatásaként, mely lefelé gurulva lendületbe jön) végül teljes és igaz örömmé válik. S alapvetően nem is lenne öröm e félfájdalmak nélkül, s nem lenne mód tudomást szereznünk arról, hogy valami segít bennünket és könnyít rajtunk, azzal, hogy elhárít olyan akadályokat, melyek lehetlenné teszik, hogy könnyedén éljük életünket. Az is ide tartozik, hogy felismerjük az öröm s a fájdalom rokonságát, amit Szókratész jegyzett meg Platón *Phaidónjában*, amikor viszketett a lába.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Leibniz, 2005, 145. „Mais j’aime mieux dire que les passions ne sont ny des contentemens, ou des déplaisirs, ny des opinions, mais des tendances, ou plustost des modifications de la tendance, qui viennent de l’opinion ou du sentiment, et qui sont accompagnées de plaisir ou de déplaisir.” Leibniz, AVI/6, 167.

<sup>15</sup> 2, 20, 6; Locke, 2003, 250.

<sup>16</sup> Leibniz, 2005, 143.

A leibniz-i lélek tehát alapvetően végtelen sok kicsiny, homályos, illetve zavaros észleletből áll, melyek végtelen sok észrevehetetlen törekvést irányítanak, melyek egyfelől különböző vágyakká sűrűsödnek, másfelől egymásra rakódnak és észlelhető fájdalmakká és gyönyörökké válnak.

Ugyanakkor nagyon is alapvető szerepe van a szenvedélyek formálódásában annak, hogy milyen minőségű az az ismeret, amely a mindenütt jelenvaló törekvést irányítja. Lévéen, hogy Leibniz gondolkodásában a valóság domináns aspektusa a gondolati, a lélekszerű, ezért nem meglepő, hogy az ismeret vagy inkább az észlelet az, ami meghatározza affektusaink alapminőségét. Az egyedüli tényező, amely felelőssé tehető szenvedélyeink szenvedés-jellegéért, észleleteink homályos, illetve zavaros volta. Ha valaha is eljuthatnánk abba az állapotba, amelyben egyáltalán nem volnának zavaros észleleteink, Istenhez hasonló lények volnánk minden szenvedély nélkül.

Mivel mindaz, ami a lélekben történik, e rendszer szerint kizárólag a lélektől függ, s mindenkori következő állapota kizárólag a lélek jelen állapotától függ, hogyan volna lehetséges még nagyobb függetlenséget adni neki? Igaz ugyan, hogy még mindig marad némi tökéletlenség a lélek felépítésében. Mindaz, ami a lélekkel történik, tőle függ, ám az már túl sok volna, ha minden az ő akaratótól függne. Az sem állítható, hogy az összes ilyen történést átlátja értelme révén vagy elkülönítetten észleli is. Mert a lélekben nemcsak az elkülönített észleletek rendeződnek el, az uralkodás jellegét kölcsönözve neki, hanem a zavaros észleletek vagyis szenvedélyek is sort alkotnak, ami pedig szolgaságot jelent. De nincs okunk meglepődni ezen: a lélek istenségé válna, ha csupán elkülönített észleletei volnának.<sup>17</sup>

A szenvedélyek tehát nem mások, mint zavaros észleletek. Ha nem lennének bennünk zavaros észleletek, nem lennének szenvedélyeink sem. Egész mentális-lelki életünk ugyan a *conatus*-ra, a törekvésre épül, ám ezen túl mégis alapvető jelentőségűnek kell tartanunk Leibniz elméletének azt az oldalát, melyet joggal nevezhetünk sztoikus jellegűnek. Az olyan kifejezések, mint az istenség, a szolgaság szintén a sztoikusokra emlékeztetnek. Leibniz nyilvánvalóan nem a keresztény istenre gondolt, amikor a szenvedélytelenség ideáljáról beszélt; sokkal inkább a sztoikus bölcsnek a korban szinte közhelyszámba menő fogalmára kell gondolnunk, aki isteneivel verseng a boldogságban.

Az eddig mondottak alapján jól látható, mennyi közös vonása van a leibnizi és a spinozai, egyként a törekvés fogalmára épülő, sztoikus jellegű szenvedélyelméletnek: mindkettő kötöttségnek, emberi szolgaságnak tekinti a szenvedélyek uralmát bennünk. Van azonban a leibnizi elméletnek egy nagyon is figyelemreméltó, sajátos jegye, ami – legalábbis első látásra – elkülöníti Leibniz elgondolását a párhuzamos spinozai nézettől. Abból ugyanis, amit eddig láttunk, az következik, hogy Leibniz – Spinozával ellentétben – nem engedi meg aktív, cselekvésnek minősülő affektusok létezését, vagyis a lélek olyan affektív állapotaiét, amelyekben az alapvető törekvést nem zavaros, hanem elkülönített észleletek irányítják. Később fogunk visszatérni erre a fontos kérdésre.

<sup>17</sup> *Théodicée* I, 64.

## II. A leibnizi szeretet

Mivel Leibniz már ugyanabban a szakaszban kommentálja Locke szeretetre vonatkozó elgndolásait, amelyet már idéztem a szenvedélyekre általában s különösen a nyugtalanságra vonatkozó nézetek kapcsán, a szeretet fogalmára való átmenet rövid lehet. Locke először a következőképp definiálja a szeretet fogalmát: „Olyan dolog iránt érzünk szeretetet, ami gyönyört kelt bennünk [...]” Ha Locke megállt volna itt, nem érthetnénk, miért kezdi Leibniz kommentárját az egyetértés hangján: „Magam is ezt a definíciót adtam a szeretetnek nem sokkal ezelőtt, amikor kifejtettem az igazságosság alapelveit az általam összeállított *Codex juris diplomaticus* előszavában, tudniillik, hogy szeretni annyit tesz, mint késztetve lenni arra, hogy gyönyört érezzünk a szeretett tárgy tökéletessége, java vagy boldogsága fölött.”

Locke azonban kiegészíti az iménti definíciót azzal a kijelentéssel, mely szerint „ha a gyűlölet és a szeretet a boldogságra és nyomorúságra képes lényekre irányul, akkor gyakorta azonos azzal a kényelmetlenséggel vagy élvezettel, melyet önmagunkban találunk, midőn fontolóra vesszük e lények létezését vagy boldogságát”.<sup>18</sup> Leibniz viszont a szeretet kifejezés használatát kifejezetten a második lehetőségre korlátozza, s így csakugyan elmondható, hogy a két filozófus gyakorlatilag egyetért egymással a tekintetben, hogy hogyan kell érteni a szeretetet. Ám ez még mindig nem Leibniz sajátos útja a szeretethez, hanem az a kontextus, amelyet Locke dolgozott ki a szeretet értelmezéséhez. A leibnizi út pedig voltaképp független attól, amelyen keresztül az eddigiekben eljutottunk a leibnizi szeretetfogalomhoz, vagyis nem a 17. század szokásos szenvedélyelméletéi. Leibniz ugyanis egy másik korszpecifikus kérdésfeltevésből, a 17. századi politikai teológia problémafeltevéséből indul ki, persze egészen tág értelemben véve azt. A kor politikai teológiájának kérdései közül egy csoport arra irányult, hogy milyenek kell lennie az egyes emberi lények és a főhatalom közötti megfelelő viszonyoknak. S mivel a politikai főhatalmat a középkori elméletek nyomán kézenfekvő volt kapcsolatba hozni az isteni uralkodóval, teljesen érthető, hogy a szeretet fogalma legalábbis egyike volt az e kérdés megválaszolására alkalmazott fogalmi eszközöknek. Leibniz útja a szeretet értelmezéséhez összetett politikai-teológiai kérdések tárgyalásán keresztül vezet, s az is világosan látható, hogy két összetevője van: egyrészt a szeretetnek komoly szerep jut a metafizikában, másrészt a természetjog leibnizi elmélete szintén kapcsolódik a szeretet fogalmához.

### II. 1. A szeretet metafizikai fogalma

A tanulmány első részében már érintettem Leibniz alapvető döntését az atomisták ellen. Az, hogy Leibniz nem követte Descartes-ot a szeretetnek egyfajta mechanikai elméleten belüli értelmezésében, nyilvánvalóan összefügg ezzel a döntéssel. Leibniz nem hajlandó igazi világunkként tekinteni a mechanikai-filozófiai módon értelmezhető testi világra. A lelkek, amelyeknek feladata még annak biztosítása is, hogy egyáltalában legyenek létező testek, s amelyek

<sup>18</sup> Locke, 2003, 250.

kedvéért a világ teremtett, *elvileg* nem lehetnek elemezhetőek ezen a módon. *Mutatis mutandis* e lelkek ugyanabban a helyzetben vannak, mint a gondolkodás amaz „örök moduszai”, melyekről Spinoza beszél az *Etika* 5. könyvének 40. tételéhez írott megjegyzésében: létezésük csakis Istenre való folytonos vonatkozás-ként értelmezhető, e létezés alapvetően az Istenhez való helyes viszony megtalálásáról szól. Ha sikerül megteremteniük adekvát viszonyulásukat Istenhez, ezáltal már saját létezésük is adekvát módon elrendeződött, mindenfajta sajátos hozzájárulást megelőzően és a nélkül.

Világosan látható ugyanis, hogy az összes többi szubsztancia úgy függ Istentől, ahogy a mi szubsztanciáinkból jönnek elő a gondolatok, s hogy Isten minden mindenben, hogy bensőségesen egyesül minden teremtménnyel – igaz, tökéletességük mértéke szerint –, hogy befolyásával egyedül ő határozza meg őket; és ha a cselekvés közvetlen determinálás, akkor a metafizika nyelvén azt mondhatjuk ebben az értelemben, hogy egyedül Isten gyakorol rám hatást és csak ő tehet nekem jót vagy rosszat [...].<sup>19</sup>

Leibniz Istene tehát teremtményei jólétének vagy nyomorúságának egyetlen forrása. Az a mechanikai megközelítésmód, amely magával vonja az értékmentes természet előfeltevését, eleve ki van zárva ebből a fajta metafizikából. S mivel az egyetlen megfelelő kiindulópont mindannak metafizikai szemléletéhez, ami történik velünk, csakis Isten jósága lehet, ezért az egyetlen helyénvaló metafizikai viszony hozzá csakis a szeretet lehet.

Isten tehát mindig a lehető legtökéletesebben és legkívánatosabb módon cselekszik, és véleményem szerint e nagy igazság általános ismeretében gyökerezik az a szeretet, amellyel mindennél inkább tartozunk Istennek [...].<sup>20</sup>

Ezt az állítást igazolja a szeretetnek az a fajta értelmezése, amely a szeretet *Újabb értekezések*beli igaz definíciójára emlékeztet: „hiszen aki szeret, az szeretete tárgyának boldogságában, vagyis tökéletességében és az ő cselekedeteiben keresi gyönyörűségét.” Vagy ahogyan *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei* megfogalmazásában olvassuk: „az igazi tiszta szeretet az az állapot, amikor annak tökéletességében és boldogságában találunk gyönyörűséget, akit szeretünk”.<sup>21</sup>

Ez a meghatározás világosan mutatja, hogy a szeretet mechanikai megközelítésmódjának elvetésével Leibniz elveti a szeretet descartes-i felosztását is, pontosabban azokat az alfajokat, amelyek aszimmetriát vonnak maguk után: a pusztá vonzalmat (*affection*) s az odaadást (*dévotion*). Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy minden szeretetelmélet szempontjából lényeges annak meghatározása, hogy milyen különbség lép fel magában a szeretetben, amikor tárgya Isten, illetve egy határolt tökéletességű emberi lény. Az Isten iránti szeretet Leibniz szerint abban a szándékban nyilvánul meg, hogy eleget tegyünk Isten akaratának.

A fenti elvek szerint tehát nem elég türelmet erőltetnünk magunkra ahhoz, hogy az Isten iránti szeretetnek megfelelően cselekedjünk, hanem igazán

<sup>19</sup> *Metafizikai értekezés*, 32. par. Leibniz, 1986, 48. Ford. Endreffy Zoltán.

<sup>20</sup> *Metafizikai értekezés*, 4. par. Leibniz, 1986, 10.

<sup>21</sup> Leibniz, 1986, 302. Ford. Endreffy Zoltán.



elégedettnek kell lennünk mindennel, ami az ő akaratából történt velünk. Ezt a belenyugvást a múltra vonatkozólag gondolom. Mert ami a jövőt illeti, nem kell kvietistának lennünk, és nem kell nevetségesen, ölbe tett kézzel várunk [...], hogy mit fog tenni Isten, hanem *Isten feltételezhető akaratára* szerint kell cselekednünk, amennyire meg tudjuk ítélni, és minden erőnkkel arra kell törekednünk, hogy előmozdítsuk a közjót, főképpen pedig hogy hozzájáruljunk annak szépítéséhez és tökéletesítéséhez, ami ránk tartozik, illetve közel van hozzánk.<sup>22</sup>

Ez tehát az Isten iránti igaz szeretet megnyilvánulása bennünk. De hogyan segíthetjük elő, hogy létrejöjjön? Leibniz számára nyilvánvaló, hogy az igazi istenszeretet megfelelő filozófiai vizsgálódások eredményeképp jön létre.

A tudomány legelső és legnagyobb haszna az, hogy megértjük Isten legfőbb tökéletességét és elménk természetét. Ebből pedig az következik, hogy Istent minden dolognál jobban kell szeretnünk (s ez igen nehéz azok számára, akik nem a megfelelő módon ismerik őt).<sup>23</sup>

De minél inkább szereti valaki Istent, annál inkább meg tudja indokolni szeretetét. S örömmel lelni valaki tökéletességében már azt jelenti, hogy szereti őt. Ezért elménk legfőbb funkciója a legtökéletesebb létező megismerése vagy – ami e tárgy esetén ugyanaz – szeretete, ami szükségképp magával vonja a legfőbb s legtartósabb gyönyört, ami nem más, mint a boldogság. [...] Ám egy másik tudományhoz tartozik e dolgok részletesebb bemutatása: mégis fel kellett hívnunk rájuk a figyelmet, nehogy elhanyagoljuk a racionális fizika legfőbb hasznát, amint általában történik.<sup>24</sup>

Van még egy tanulsága ennek az idézetnek, éspedig azzal a kérdéssel kapcsolatban, melyet korábban ideiglenesen félretettünk. A kérdés az volt, hogy vajon megengedi-e Leibniz az ahhoz hasonló érzelmek létezését, mint amilyenek Spinoza aktív affektusai, azaz „cselekvései”, s amelyek közül a legfontosabb az erély – melyet Spinoza lelkierőre és nemeslelkűsége oszt –, valamint Isten értelmi szeretete.

Hiszen nyilvánvaló, hogy ha Leibniz állíthatja azt, hogy a *cognitio*, illetve *amor perfectissimae rei* ugyanaz, vagyis megismerni és szeretni a legtökéletesebb

<sup>22</sup> *Metafizikai értekezés*, 4. par. Leibniz, 1986, 10. Lásd még a következő részletet egy Sophie választófejedelméhez írott levélből: „Pour l’aimer, il faut applaudir à sa volonté certaine qui paroist à l’égard du passé, et tacher de satisfaire à sa volonté presomtive à l’égard de l’avenir.”

<sup>23</sup> „Primum ergo summumque scientiae beneficium est ut summam Dei perfectionem Mentisque nostrae naturam intelligamus, ex quo sequitur nos Deum super omnia amatuos (quod eum minus recte cognoscentibus utique difficillimum est) [...] fore.” *Initia scientiae generalis. Praefatio.* Leibniz, A4, B368.

<sup>24</sup> *Praefatio ad libellum elementorum physicae*. „Sed et tanto quisque magis Deum amat, quanto magis amoris sui rationem reddere potest. Et voluptatem ex perfectione alicujus capere, hoc ipsum amare est. Itaque summa mentis nostrae functio est cognitio sive (quod in hoc objecto idem est) amor, perfectissimae rei, unde voluptatem nasci necesse est maximam, maximeque duraturam, hoc est felicitatem. [...] Sed haec fusius ostendere ad aliam pertinet scientiam: Admonenda tamen fuerunt, ne potissima Physicae rationalis utilitas, ut fere fit, negligetur.” I. m. C1995.

létezőt ugyanazt jelenti, akkor kell, hogy előfeltételezzem egy olyan szeretetet, amely az ismerettel, vagyis a világos és – ritkán – elkülönített észlelettel együtt nő vagy csökken.

Semmi kétség sem férhet hozzá, természetesen, hogy az ezekben az idézetekben felbukkanó szeretetfogalom felettébb intellektualisztikus. Márpedig akkor Leibniz-cel kapcsolatban is feltehető az a kérdés, amelyet minden olyan szerzővel kapcsolatban fel lehet tenni, aki kereszténynek vallja magát, ám intellektualisztikus etikát ír: nem zárja ki egymást kölcsönösen ez a két dolog? Bárhogyan válaszoljuk is meg ezt a kérdést általában véve, annyi bizonyos, hogy Leibniz maga egyáltalán nem kételkedett abban, hogy e megközelítés hasznos a keresztény vallás szempontjából.

Egyébként úgy vélem, hogy az imént kifejtett gondolatok – kiváltképpen az Isten cselekvéseinek tökéletességét kimondó nagy fontosságú elv, valamint a szubsztancia fogalma, mely a szubsztancia összes eseményét magában foglalja, összes körülményeivel együtt – korántsem ártanak a vallásnak, hanem arra szolgálnak, hogy igazolják azt; hogy eloszlassanak nagyon nagy nehézségeket; hogy isteni szeretetre gyűjtsák a lelkeket [...].<sup>25</sup>

Egy másik kérdés, melyet érdemes feltennünk, arra a viszonyra vonatkozik, amely ez intellektualisztikus szeretet és a jóindulat (*caritas, charité*) hagyományos elve között áll fenn – a véges emberi lények szeretetét illetően. Értelmezésem szerint az a társadalmi közösség, amely egymást a leibnizi módon szerető individuumból áll, nem emlékeztetne sem egy vallásos közösségre, sem a politikai testületek valóságára. Ha párhuzamokat akarunk keresni e társaság számára a filozófiai közösségkoncepciók között, akkor azokra kell elsősorban gondolnunk, amelyekkel Descartes-nál és Spinozánál találkozunk. Leibniznél ez a rendszertani helye a *cité de Dieu*-nek. Többféleképp is bevezeti ezt a koncepciót, az egyik utat *A természet és a kegyelem ésszerű elvei* 15. cikkelyében találjuk:

Ezért a szellemek – mind az emberek, mind a géniuszok szellemei – valamilyen közösségre lépnek Istennel az ész és az örök igazságok révén, s tagjai lesznek Isten országának, vagyis a legtökéletesebb államnak, amelyet a legnagyobb és legjobb uralkodó alkotott és kormányoz. Ebben az államban nincs bűn büntetés nélkül, nincsenek jó cselekedetek arányos jutalom nélkül, és végre annyi az erény és a boldogság, amennyi csak lehetséges.<sup>26</sup>

Mindazonáltal, mivel ebben az államban *vannak* bűnök és büntetések, az egymást szerető emberek ama leibnizi társadalma, amelyre inkább gondolhatunk, az emberiség jövőendő állapotának az a csaknem utópikus fogalma, amely az *Újabb értekezések* záró mondatában kerül említésre:

S mikor megvizsgálom, mennyit haladtak előre az emberek tudás tekintetében egy vagy két évszázad óta, s mennyire könnyű volna nekik összehasonlíthatatlanul messzebb jutni boldogulásuk felé, egyáltalán nem veszem reménye-

<sup>25</sup> *Metafizikai értekezés* 32. Leibniz, 1986, 48.

<sup>26</sup> Leibniz, 1986, 302.

met, hogy egyszer, valamely nyugodtabb korban, meglehetősen javulás következik majd be egy nagy fejedelem alatt, kit Isten az emberi nem javára fog majd támaszthatni.<sup>27</sup>

Rögzítsük le ismét: köszönhetően a tudás forrásaihoz való általános hozzájárulásnak, ezt a közösséget áthatná a szeretet, mely a tudás növekedésével együtt nő. S amint láttuk, ez a szeretet nem lehet a leibnizi értelemben vett szenvedély. A szenvedély – definíció szerint – olyan törekvés, melyet egy zavaros észlelet irányít, s éppenséggel ez a zavarosság az, amit a szenvedély szenvedésjellegéért kell kárhoznunk. A mindentudó isteni bölcs szükségképp mentes volna a szenvedélyektől; egyszersmind azonban telve volna azzal az értelmi szeretettel, amely annak az isteni államnak alapját alkotja, amely egyedül volna méltó erre a névre. Így tehát – annak ellenére, hogy eddig még nem találtam kifejezett utalást Leibniznél egy ilyesfajta megkülönböztetésre – azon az állásponton vagyok, hogy kétféle szeretet van Leibniz szerint. Az egyik fajta szeretet szenvedély, melyet a tudás hiánya határoz meg, míg a másik „cselekvés” abban a sajátos értelemben, melyet a tudás növekedése, illetve teljessé válása határoz meg. Ám a „cselekvés” ebben az összefüggésben semmiképp sem az arisztotelészi értelemben szerepel a lelki képességgel vagy a lehetőség szerintivel ellentétben. Például, amikor Leibniz egy 1697-es levélben azt írja Nicaise-nek, hogy „a szeretet a léleknek ez az aktusa vagyis aktív állapota, amelynek hatására gyönyörűségünket leljük mások boldogságában vagy megelégedtségében”, akkor ez a kifejezés – „a lélek aktusa” – nem az, amire most én gondolok. Ezt az aktust ugyanis Leibniz a *jóakarattal* mint a szeretet habitusával, diszpozíciójával vagy készítésével szemben definiálja. Amire én gondolok, az az aktív affektus imént említett spinozai értelme, olyan affektus tehát, amely adekvát ideából, igaz ismeretből ered.

Ha segítségül hívjuk az 1690-es években keletkezett rövid írást a boldogságról, akkor örömmel láthatjuk, hogy Leibniz saját terminusaiban és különböző szinteken is képesek vagyunk megfogalmazni a szeretet fajtáinak különbségét. Azzal kezdhetjük, amit Leibniz a gyönyörőről mond: „a tökéletesség tudása vagy érzése” vagy magunkban, vagy másokban. „Szeretni – így folytatja Leibniz – nem más, mint gyönyörködni másvalaki tökéletességében.” Hogyan érhetjük el interpretációs célunkat? Ha sikerül bevezetni Leibniz nyomán a tökéletesség két fajtáját, melyek közül az egyik csupán látszólagos, míg a másik valóságos, és ha a tökéletesség e két fajtáját hozzákapsolhatjuk a megismerés két fajtájához. Ámde pontosan ezt teszi Leibniz az elemzett írás 6. cikkelyében.

Szükségképp meg kell magyarázni a tökéletesség érzését vagy ismeretét. Valamilyen tökéletesség zavaros észlelése alkotja az érzékek gyönyörét, ám ez a gyönyör meglehetősen tökéletlenségeket szülhet, amiként a jó íz és a jó szag is rejthet magában mérget. Ez az oka annak, hogy kerülnünk kell az érzék gyönyöreit, ahogyan egy idegent kerülnünk, vagy még gyakrabban a hízelkedő ellenséget.

Ha a tökéletességet – akár másokban, akár önmagunkban – zavarosan észleljük, csupán érzéki gyönyört érzünk. Ám ez természetének hiányosságai

<sup>27</sup> Leibniz, 2005, 523.

miatt reménytelenül bizonytalan: sosem tudhatjuk, nem rejt-e valamilyen nagy tökéletlenséget. Noha Leibniz nem vonja le ezt a következtetést kifejezetten, nyilvánvalóan egyetértene azzal az állítással, mely szerint az a szeretet, melyet az érzék gyönyöre kelt bennünk másvalaki valamilyen zavarosan észlelt tökéletessége alapján, szenvedélyes szeretet lesz, szeretet, mely a szenvedélyek körébe tartozik. Az e fajta szeretet mögött rejlő gyönyörökről olvassuk a 3. cikkelyben, hogy „jó, ha elvetjük, vagy mérsékeljük őket”, mivel „kártékonyak lehetnek azáltal, hogy szerencsétlenséget okoznak vagy azáltal, hogy megakadályozzák a jobb s tartósabb gyönyörök megszerzését.” Ezzel szemben azokra a gyönyörökre, melyek a „tartós gyönyör állapotához” vezetnek el, nagyon is szükségünk van. A „tartós gyönyör állapota” a boldogság meghatározása, ami az *Ujabb értekezések* záró mondatában felvillantott, imént vizsgált társadalom legfontosabb jellemzője. Ezeket a gyönyöröket Leibniz „az elme gyönyöreinek” nevezi, tények és érzévek nem zavaros ismeretén alapulnak, melyeket Leibniz észleletnek – ha tényekről –, illetve megértésnek – ha érzévekről van szó – nevez. „Az elme gyönyöreit” csakis valamely tökéletesség nem zavaros észlelete hívhatja életre. Ha viszont ezen a módon gyönyörködünk másvalaki tökéletességében, akkor nem látom okát, miért ne tekinthetnénk az így létrejött szeretetet *aktív-nak, cselekvésszerűnek* ahelyett, hogy passzív-nak, szenvedésszerűnek tekintenénk a zavaros észlelet alapján létrejövőhöz hasonlóan.

Talán a leibnizi kontinuitás-elvből fakad, hogy Leibniz igyekszik oldani azt a szigorú dichotómiát, amely iménti fejtegetéseink nyomán válna láthatóvá a zavaros és a nem zavaros észleletekre, illetve a cselekvésre és a szenvedélyre vonatkozó elgondolásaiban – bármennyire is jól ismert ez a dichotómia a 17. századi filozófiai szövegek olvasói számára. Leibniz bevezet ugyanis egy közbülső fokozatot a gyönyörök két alaposztálya közé, s bizonyára nem véletlen, hogy az a terület, melynek filozófiai újraelsajátítását így megkezdi, a művészet, a modern értelemben vett esztétika szférája, melyet kortársai kétségkívül elhanyagoltak. Vannak az érzékeknek olyan gyönyöre is Leibniz szerint, „melyek igen közel jutnak az elme gyönyöreihöz”. Azt mondja róluk, hogy „a legtisztábbak s a legbizonyosabbak”. Kétféle harmóniát említ, amelyek észlelése ezt a fajta gyönyört kelti bennünk: a zenei harmóniát s a szimmetriát a festészetben. Ezeket a harmóniákat a fül, illetve a szem érzékeli, s mivel egyéb írásaiban gyakran utal Raffaello képeire, gyaníthatjuk, hogy Leibniz az ő festményeire gondolhatott, amikor a festészetről mint harmóniaforrásról beszélt. S ha hiányolnánk az irodalmat a szimmetria révén gyönyört keltő művészeti ágak közül – különösen, ha figyelembe vesszük, hány-szor utal Leibniz irodalmi művekre –, hozzátehetjük az eddig elmondottakhoz, hogy az elemzett írás német nyelvű változatában Leibniz hasonló összefüggésben megemlíti az irodalmat is. Érdekes módon nem a csendben olvasott irodalmat említi, hanem a versekről beszél, melyek felolvasva úgy hangzanak a fül számára – azaz olyan mozgásra késztetik életszellemeinket –, mint a zene.<sup>28</sup> Bárhogyan áll is ezzel a

<sup>28</sup> Leibniz, G. W.: *Kleine Schriften zur Metaphysik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 392.

dolog, leglényegesebbnek az látszik mindebből, hogy Leibniz bevezeti a cselekvés és a szenvedély közé azt a közbülső szintet, ahol az – anakronisztikusan – esztétikáinak nevezhető affektusok foglalnak helyet. Ennek megfelelően a szeretetről minden bizonnyal úgy kell vélekednünk, hogy annak megfelelően helyezkedik el valahol a szenvedély és a cselekvés szélsőségei között, hogy mennyire zavaros az észlelet, amely kiváltja.

### III. Szeretet a természeti jogban

Ezzel a hármas osztatú sémával a kezünkben most már könnyen értelmezhetjük azt a szövegrészt, amelyre Leibniz a leggyakrabban hivatkozik, amikor a szeretet meghatározását várják tőle. A *Codex Juris Gentium Diplomaticus* előszavában olvasható definíció kontextusában háromféle szeretetről olvasunk. Az első a „megvásárolható szeretet”, melynek meghaladása Leibniz szerint az a nehezen kibogozható csomó, amelynek nagy jelentősége van a teológiában is – bizonyára azért mondja ezt, mert a korabeli elméletek, a mindennapi életet tükrözve, leggyakrabban éppen az ehhez hasonló, egoisztikus szeretettel foglalkoztak. Kézenfekvő, hogy ezt a szeretetet szenvedélynek tekintsük, hiszen nemcsak a – nem helyénvaló módon – szeretett dolog tökéletességéről foglal magában csupán zavaros észleleteket, hanem arról is, hogy mi hasznos ténylegesen a számunkra. A második típus ismét két alegységre oszlik. Az első alfajhoz tartozó szeretetet Leibniz még mindig „a szeretet képmásának” (*simulacrum amoris*) nevezi – noha a megvásárolható szeretet szintjét már maga mögött hagyta. Ennek magyarázata ugyanaz, mint amivel már találkoztunk Leibniz Locke-hoz írott kommentárjában: a szeretet tulajdonképpeni tárgyai csak olyan lények lehetnek, amelyek képesek érezni a boldogságot. Ami viszont a szeretet képmása esetén fölkelti bennünk ezt az érzést, az egy érzésekre képtelen létező, egy műalkotás: „Raffaello valamely festménye megérinti azt, aki érti, még ha nem származik is belőle semmiféle gazdagság a számára.” Így aztán sokkal jobban értjük mind a tárgy tökéletességét, mind saját, valóságos szükségletünket, mint a szeretet első szintjén, noha a tárgy igazi értelemben nem válhat a szeretet objektumává. A második típusú szeretet második alfaja az „igaz szeretet”, „amikor a gyönyörű tárgy egyszermind a boldogság érzésének lehetséges alanya is”. Szerintem úgy kell értelmeznünk ezt a szeretetet, hogy a hatása alatt álló lélekben a szeretett tárgy tökéletességét mutató észleletek között a nem zavarosak vannak túlnyomó többségben. A szeretet harmadik típusa már elhagyja az emberi szférát: *divinus amor*, isteni szeretet. Amint várható, ez a szeretet felülmúlja valamennyi eddig említett típust. Am ennek magyarázata már meglepő lehet: ez a szeretet „felülmúlja valamennyi többi szeretetet, mert Istent szerethetjük a legeredményesebben, mivel nem lehet fogalmunk semmi másról, ami egyszerre lenne boldogabb, gyönyörűbb és méltóbb a boldogságra, mint Isten. S mivel Isten a legfőbb hatalommal és bölcsességgel is rendelkezik, az ő boldogsága nemcsak, hogy belép a miénkbe (ha bölcssek vagyunk, vagyis ha szeretjük Istent), hanem egyenesen az ő boldogsága alkotja a miénket.” Azt hiszem, a legjobb magyarázat erre a meglepő évrre egy korábban kiemelt jellem-

zóban keresendő: a szeretetben szerepet kapó észleleteink tárgyának kettős karakterében. A tárgy tökéletességeinek észleletén túl saját tökéletességünk, vagy inkább saját, igazi szükségletünk észlelésének szintén komoly szerepe van.

Aligha kell külön kiemelni, hogy ez az isteni szeretet az emberi lények iránti szeretetünk archetípusa is egyben, nem csupán abban az értelemben, hogy *amour de bienveillance*, „jóakarátú szeretet”, hanem abban az értelemben is, hogy teljességgel aktív affektus, melynek eredete elkülönített észleletekben rejlik. Mármost persze az egész előszó az igazságosság ama hírneves definíciója körül forog, melyet Leibniz a következőképp fogalmaz meg: *justitiam [...] definiemus caritatem sapientis*. „Az igazságosságot [...] a bölcs ember jóindulataként [...] fogjuk meghatározni.” Remélem, nem tévedek, ha úgy vélem, a meghatározást az eddigiekben vázolt leibnizi szeretetértelmezés fényében a következőképp lehet interpretálni: az igazságosság az összes emberi lényre irányuló egyetemes, aktív szeretetnek mind a habitusa (*benevolentia*), mind pedig tényleges megvalósítása, miközben arra törekszünk, vagyis úgy irányítjuk törekvéseinket, hogy boldogabbá tegyük őket. Ez a szeretet pedig elkülönített észleleteken alapul, és pedig Isten tökéletességeiről, a tartós gyönyörök természetéről, valamint saját valódi szükségleteinkről.

## Gottfried Wilhelm Leibniz

### Isten igaz ügyének védelme igazságosságának többi attribútumával s valamennyi cselekedetével történő kibékítése révén<sup>1</sup>

[439] 1. Isten ügyének apologetikai tárgyalása nemcsak az isteni dicsőség, de a számunkra várható haszon szempontjából is fontos, hogy mind fenségét (azaz hatalmát és bölcsességét) tiszteletben részesítsük, mind pedig jóságát s ennek következményeit - igazságosságát és szentségét - szeretettel illessük, illetve tőlünk telhetően utánozzuk. A kérdés tárgyalása két részre oszlik. Az első inkább előkészítő jellegű, a másikat tekinthetjük a lényegi résznek. Az első tárgya az Isteni fenség és jóság külön-külön, a második olyasmikkel foglalkozik, amelyek e kettőre együttesen tartoznak. Ilyen a teremtmények összességére kiterjedő gondviselés és az értelmes teremtmények kormányzása, különösen a jámborság és az üdvösség dolgában.

2. A szigorúbb teológusok inkább Isten fenségére, semmint jóságára voltak tekintettel, míg az engedékenyebbek fordítva. Mindkét tökéletességre egyformán gondot fordítanak a valóban ortodox teológusok. Azoknak a tévedését, akik Isten fenségét gyengítik, antropomorfizmusnak, azokét pedig, akik jóságát szüntetik meg, despotizmusnak nevezhetjük.

<sup>1</sup> Leibniz *De causa Dei* című írása a *Teodíceával* (*Essais de théodicée*) egy évben, 1710-ben jelent meg ugyanannál az amszterdami kiadónál (Isaac Trojel), amely korábban a francia nyelvű teodíceai tanulmányokat is közölte. E rövid latin értekezés, amely az 1712-es második kiadástól a *Teodíceá* függelékéhez tartozik, a szélesebb olvasóközönségnek írt eredeti tanulmányok érveit kívánja módszeres formában összefoglalni egy szűkebb szakmai közönség (teológusok és filozófusok) számára. A *De causa Dei* ily módon világos bepillantást enged a leibnizi teodíceá érvrendszerébe, amely a neves hugenotta filozófus, Pierre Bayle (1647-1706) argumentumait kívánta cáfolni a rossz realitásával kapcsolatban. A jelen fordítás a C. I. Gerhardt-féle *editio* alapján készült (a zárójelbe tett számok e kiadás oldalszámjai): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875-1890, 7 vols., repr. Hildesheim: Georg Olms, 1965, VI. vol. 439-460. A jegyzetek elkészítésében segítségünkre volt a J. Brunshwig-féle francia kiadás (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Garnier-Flammarion, Paris, 1969), valamint a P. Schrecker által készített latin-francia kiadás apparátusa (*Opusculum philosophiques choisies*. J. Vrin, Paris, 2001). A fordítás a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint az OTKA T 049541 és T 046757, illetve az NKTH NKFP6-00127/2005 számú programjának támogatásával készült.

3. Isten fenségét elsősorban a szociniánusok és bizonyos szemiszociniánusok ellen kell gondosan védelmezni, akik közül kiváltképp Conrad Vorstius vétkezett e téren.<sup>2</sup> Isten fensége két fő fejezetre osztható, a mindenhatóságra és a mindentudásra.

4. A mindenhatóság tartalma egyrészt: Isten minden mástól független; másrészt: minden tőle függ.

5. Isten függetlensége létezésében és cselekvésében mutatkozik meg. Létezésében tudniillik, amennyiben szükségszerű, örök, s ahogyan közismert kifejezéssel mondják: Önmagától való létező, amiből mérhetetlensége is következik.

6. Cselekvésében természetes és erkölcsi értelemben független. Természetes értelemben, amennyiben a legteljesebb mértékben szabad, s csakis önmaga készítheti magát cselekvésre, erkölcsi értelemben pedig, amennyiben ἀνυπεύθυνος, vagyis senki nem áll felette.

7. A dolgok Istentől való függősége kiterjed egyrészt minden lehetségesre, vagyis mindarra, ami nem foglal magában ellentmondást, másrészt valamennyi tényleges létezőre is.

[440] 8. A dolgok pusztá lehetőségének realitása – amikor ténylegesen nem léteznek – az isteni létezésben van megalapozva: tudniillik ha Isten nem létezne, semmi sem volna lehetséges, s a lehetőségek öröktől fogva az isteni értelem ideáiban vannak.

9. A ténylegesen létező dolgok mind létezésük, mind cselekvésük tekintetében Istentől függenek, s nemcsak Isten értelmétől, hanem az akaratától is. Létezésük tekintetében: amennyiben minden dolgot Isten teremtett szabadon, s Isten tart fenn; s helyesen mondják, hogy a dolgok Isten általi fenntartása folyamatos teremtés, ahogyan a fény folyamatosan áramlik ki a Napból, jóllehet a teremtények nem Isten lényegéből, s nem is szükségképpen áradnak ki.

10. Cselekvésük tekintetében a dolgok Istentől függenek, minthogy Isten részt vesz a dolgok tevékenységében, amennyiben ezek valamilyen tökéletességet tartalmaznak, amelynek mindenképpen Istentől kell erednie.

11. Isten részvétele (rendszeres, azaz nem csodálatos részvétele is) egyszerre közvetlen és speciális. Közvetlen, mivel a hatás nemcsak azért függ Istentől, mivel az oka Istentől ered, hanem mivel Isten nem kevésbé és semmivel sem távolabbról vesz részt magának a hatásnak, mint az oknak a létrehozásában.

12. Speciálisnak pedig azért nevezhető a részvétele, mert nemcsak a dolog létre és tevékenységeire irányul, hanem a létezés módjára és minőségeire is, amennyiben ezek valamiféle tökéletességet hordoznak, amely mindig Istentől fakad, aki a világosság atyja és minden jó szerzője.

13. Ennyit Isten hatalmáról, most pedig a bölcsessége következik, amelyet mérhetetlensége folytán mindentudásnak nevezünk. Minthogy ez maga is a lehető legtökéletesebb (nem kevésbé, mint a mindenhatóság), minden ideát és minden igazságot magában foglal, azaz tartalmaz minden egyszerű és összetett kifejezést, amelyek csak az Isteni értelem tárgyai lehetnek, s a lehetséges dolgokra éppúgy kiterjed, mint a ténylegesen létezőkre.

<sup>2</sup> Conrad Vorstius (Konrad von der Vorst, 1569–1622) arminianus teológus, Arminius utóda Leidenben.



14. A lehetőségekkel kapcsolatos tudást egyszerű megértésnek nevezzük, amely kiterjed egyrészt a dolgokra, másrészt a dolgok kapcsolataira, s mindkettő lehet mind szükségszerű, mind pedig esetleges.

15. Az esetleges lehetőségeket tekinthetjük hol külön-külön, hol pedig végtelen számú, teljes lehetséges világokba rendezve, melyek közül Isten bármelyiket tökéletesen ismeri, jóllehet csak egyetlenegy jöhet létre. Mit sem számít ugyanis, ha több ténylegesen létező világot képzelünk, hiszen számunkra egy is magában foglalja a teremtmények összességét, bármely helyen és időben, s itt ebben az értelemben használjuk a „világ” kifejezést.

[441] 16. Azt a tudást, amelynek tárgyai a ténylegesen létező dolgok, vagyis a létrehozott világ, s benne minden elmúlt, jelen való és eljövendő, szemléleti tudásnak nevezzük, s csak annyiban különbözik az ugyanerre mint lehetségesnek tekintett világra vonatkozó, egyszerű megértéstől, hogy egy reflexív ismeret is járul hozzá, amely által Isten tudatában van e világ létrehozásáról hozott saját döntésének. S nincs szükség egyéb alapzatra Isten előzetes tudása számára sem.

17. A közönségesen közbülső tudásnak nevezett tudást az egyszerű megértés tartalmazza abban az értelemben, ahogyan kifejtettük. Ha valaki mégis szeretne valamilyen közbülső tudást illeszteni az egyszerű megértés és a szemléleti tudás közé, megteheti, hogy mind azt, mind pedig a közbülső tudást más értelemben veszi, mint közönségesen szokták, úgy tudniillik, hogy a közbülső ne csak a feltételes jövőre, hanem egyetemesen minden esetleges lehetőségre vonatkozzon. Így az egyszerű megértést szűkebb értelemben fogjuk venni, nevezetesen, hogy a lehetséges és szükségszerű igazságokra vonatkozzon, míg a közbülső tudás a lehetséges és esetleges, a szemléleti tudás pedig az esetleges és tényleges igazságokra terjedjen ki. A közbülső tudás az elsővel abban fog megegyezni, hogy a lehetséges, az utóbbival pedig abban, hogy az esetleges igazságokra vonatkozik.

18. Ennyit Isten fenségéről, most pedig beszéljünk az isteni jószágról. Amint a bölcsesség, vagyis az igazság megismerése az értelem tökéletessége, úgy a jószág, azaz a jóra való törekvés az akaraté. Minden akaratnak a jó tárgya, ha más nem, a látszólagos, az isteni akaratnak azonban az, ami egyszerre jó és igaz.

19. Szemügyre fogjuk tehát venni mind az akaratot, mind pedig annak tárgyát (nevezetesen a jót és a rosszat), ami az akarás és a nem akarás alapját adja. Az akaratban pedig megvizsgáljuk annak természetét és fajtáit.

20. Az akarat természete szabadságot követel, amely abban áll, hogy az akaratlagos cselekvés spontán és mérlegelésen alapul, s ezért kizárja azt a szükségszerűséget, amely megszünteti a mérlegelést.

21. A metafizikai szükségszerűséget zárja ki, amelynek az ellentéte lehetetlen, vagyis ellentmondást implikál, de nem zárja ki az erkölcsit, amelynek az ellentéte az alkalmatlan. Mert Isten ugyan nem tévedhet választásában, s ezért mindig azt választja, ami a legalkalmasabb, ez azonban olyannyira nem akadály szabadságának, hogy inkább a lehető legtökéletesebbé teszi azt. Akkor volna akadály, ha csak egy lehetséges tárgya volna az akaratnak, vagyis ha a dolgok csak egyféleképpen nézhetnének ki, ebben az esetben ugyanis megszűnne a választás, és sem a cselekvő bölcsességét, sem pedig a jószágát nem illethetné dicséret.

[442] 22. Ennélfogva tévednek - vagy legalábbis ugyancsak helytelenül fogalmazznak - azok, akik azt mondják, hogy csak az lehetséges, ami ténylegesen megvalósul, vagyis amit Isten választ. Ez volt a sztoikus Diodórosz tévedése Cicerónál,<sup>3</sup> a keresztények között pedig Abélard-é, Wycliffé és Hobbesé. De később bővebben lesz még szó az akaratról, amikor az emberi akaratot fogjuk megvizsgálni.

23. Ennyit az akarat természetéről. Következik az akarat felosztása, amely jelen célunknak megfelelően leginkább csak kétféle. Az egyik felosztás szerint *előzetes* és *következményszerű*, a másik szerint *létrehozó* és *megengedő* akaratról beszélünk.

24. Az első felosztás szerint az akarat lehet *előzetes* vagy megelőző, illetve *következményszerű* vagy végleges - vagy pedig (ami ugyanazt jelenti) szándék jellegű vagy elhatározó. Az előbbi nem teljes, az utóbbi teljes vagy feltétlen. Az igazat megvallva vannak, akik másként is szokták e felosztást magyarázni - legalábbis első pillantásra. Oly módon, hogy Isten előzetes akarata (például, hogy mindenki üdvözüljön) megelőzi a teremtmények tettének figyelembevételét, következményszerű akarata viszont (hogy egyeseket, mondjuk, kárhözatra ítél) követi azt. Ám az előbbi más isteni akaratokat is megelőz, emez pedig követi azokat, hiszen a teremtmények tettének figyelembevétele nemcsak feltétele egyes isteni akaratoknak, hanem maga is feltételezi Isten bizonyos akaratú aktusait, amelyek nélkül a teremtményi tett nem feltételezhető. Így Tamás, Scotus és mások abban az értelemben veszik ezt a felosztást, amelyben most mi használjuk, vagyis hogy az előzetes akarat valamely önmagában vett és külön-külön tekintett jóra irányul annak mértéke szerint (s így ez az akarat mindig relatív csupán), a következményszerű akarat azonban az egészre tekint, s a végső elhatározást tartalmazza, ezért *független* vagy *elhatározó*. S minthogy isteni akaratról beszélünk, ez mindig el is éri teljes hatását. Egyébként, ha valakinek a mi magyarázatunk nem felel meg, szavakon nem fogunk civakodni, mondjon helyettük, ha tetszik, megelőző és végleges akaratot.

25. Az előzetes akarat teljes egészében komoly és őszinte, s nem szabad összekeverni az óhajjal (amikor valaki akarná, ha tudná, s szeretné, hogy tudja), ami Istenben nincsen; sem pedig a feltételes akarattal, amelyről e helyütt nem beszélünk. Az előzetes akarat arra irányul Istenben, hogy minden jóról gondoskodjon, s elhárítson minden rosszat, abban a mértékben, amennyiben ezek ilyenek, s abban az arányban, amelyben jók vagy rosszak. Ennek az akaratnak a komolyságát pedig maga Isten nyilvánította ki, midőn teljes súllyal azt állította, hogy nem akarja a bűnös halálát, mindenkit üdvözíteni akar, s gyűlöli a bűnt.

26. A következményszerű akarat az előzetes akaratok összességének összeütközéséből ered, oly módon, hogy amikor valamennyinek a hatása nem állhat fenn együtt [443], a lehető legnagyobb hatás valósuljon meg belőle, ami bölcsessége és hatalma révén megvalósulhat. Ezt az akaratot elhatározásnak is szokás nevezni.

<sup>3</sup> Cicero: *Epist. ad fam.* 9.4.

27. Ezek alapján világos, hogy az előzetes akaratok sem hiúsulnak meg egészen, ezeknek is megvan a maguk hatékonysága, jóllehet az a hatásuk, amely megvalósul, nem mindig teljes, hanem más előzetes akaratokkal való összeütközés által korlátozott. Annak az elhatározó akaratnak azonban, amelyet a hajlamok összessége eredményez, mindig megvan a teljes hatása, valahányszor az akaró rendelkezik hatóképességgel, amiként ez Istenből biztosan nem hiányozhat. Természetesen csak az elhatározó akarattal kapcsolatban van helye az axiómának: „az cselekszik, aki képes és akar”; hiszen ha a cselekvéshez szükséges tudást a képesség alá foglaljuk, *eo ipso* feltételezzük, hogy semmilyen külső vagy belső tényező nem hiányzik a cselekvéshez. Isten boldogságából, illetve tökéletességéből ugyanakkor mit sem von le, hogy nem minden akarata tesz szert teljes hatására: minthogy a javakat csak a bennük foglalt jószág mértékével arányosan akarja, akaratát az elégíti ki a legteljesebben, ha a legjobb eredmény jön létre.

28. Az akarat a második felosztás szerint létrehozó a saját, és megengedő a mások tevékenységeivel kapcsolatban. Bizonyos dolgok ugyanis, amelyek nem szabad megtenni – például a bűn, amiről később lesz szó – olykor megengedhetőek (vagyis nem kell őket megakadályozni). A megengedő akarat tulajdonképpen tárgy pedig nem az, amit megenged, hanem maga a megengedés.

29. Ennyit az akaratról, most pedig térjünk át az akarat ésszerű alapjára, vagyis a jó és a rossz kérdésének tárgyalására. Mindkettő háromféle lehet: metafizikai, fizikai és erkölcsi.

30. A metafizikai jó és rossz általánosságban a dolgok tökéletességében és tökéletlenségében áll, az értelmetlen dolgokat is ideértve. Krisztus szavai szerint mennyei Atyánknak gondja van a mező liliomaira és a verebekre, Jónásnál pedig Isten az állatokat is számon tartja.

31. A fizikait sajátosan az értelmes szubsztanciák jó vagy rossz sorával kapcsolatban értjük, ide tartozik a büntetésből származó rossz.

32. Az erkölcsi jó és rossz ezen értelmes szubsztanciák éretnyes vagy erkölcstelen cselekedeteivel kapcsolatos: ide tartozik a vétekből fakadó rossz. A fizikai rossz ebben az értelemben rendszerint az erkölcsiből ered, bár nem mindig ugyanazokban az alanyokban. Ezt azonban – jóllehet eltévelyedésnek tűnhet – a belőle fakadó gyümölcs teszi jóvá úgy, hogy még az ártatlanok se akarjanak kimaradni a szenvedésből. Lásd alább (55. paragrafus).

33. Mindazt, ami jó, Isten önmagában véve akarja, legalábbis előzetesen tekintve. Éppúgy akarja tehát a dolgok tökéletességét általában, mint ahogy külön-külön is akarja valamennyi értelmes szubsztancia boldogságát és éretnyét, illetve minden egyes jót a benne foglalt jószág mértéke szerint, amint azt már mondtuk.

[444] 34. Jóllehet Isten előzetes akaratának csak annyiban tárgya a rossz, amennyiben az elhárítására törekszik, a következményszerű akaratnak – noha közvetve csupán – olykor tárgya, hiszen előfordul, hogy valamely nagyobb jó nem érhető el, ha e rosszat eltávolítjuk, s ez esetben a rossz dolgok eltávolításának szándéka nem tesz szert teljes hatására, s az előzetes akaraton belül rekedve nem tör felszínre a következményszerű akaratban. Ezért Aquinói Tamás Ágostont követve igen találóan mondta, hogy Isten megenged néhány rosszat, nehogy megakadályozzon sok jót.

35. A metafizikai és fizikai rossz (miként a dolgok tökéletlensége, s a büntetésből eredő rossz a személyek esetében) olykor segítségként tekintett jóvá, mintegy nagyobb javak eszközévé válik.

36. Az erkölcsi, vagyis a vétkekből fakadó rossz ugyanakkor sohasem tekinthető eszköznek, mert amint az Apostol figyelmeztet, nem szabad rosszat tenni jó cél érdekében.<sup>4</sup> Olykor azonban olyan feltételnek minősül, amelyet *sine qua non*nak, vagyis a dologtól elválaszthatatlan és azzal együtt járó feltételnek szoktak nevezni, olyannak tehát, amely nélkül a kellőképpen jó nem elérhető. A kellőképpen jó pedig a rossz kellőképpen hiányát is tartalmazza. Ugyanakkor a rossz nem az abszolút szükségszerűség, hanem az alkalmasság elve alapján válik megengedhetővé. Kell hogy legyen ugyanis ésszerű alapja annak, amiért Isten valamit inkább megenged, mint nem enged meg: márpedig az isteni akarat ésszerű alapja csak a jóból vehető.

37. A vétkekből fakadó rossz soha sem lehet a létrehozó akarat tárgya Istenben, legfeljebb olykor a megengedő akaraté, Isten ugyanis soha nem vétkezik, legfeljebb megengedi olykor a vétket.

38. Általános, mind Isten, mind pedig az ember számára közös szabály a véték megengedésében, hogy senki se engedje meg valaki másnak a vétkét, hacsak maga nem kell hogy helytelen cselekedetet kövessen el a megakadályozása által. Röviden szólva, a bűnt sohasem szabad megengedni, csak amikor meg *kell* engedni, amiről pontosabban is szó lesz alább a 66. paragrafusban.

39. Isten akaratának tárgyai között tehát a legfőbb jó mint végcél, a jó pedig mint általában vett cél szerepel (ez akár alárendelt is lehet), a közömbös dolgok pedig, s ugyanígy a büntetésből fakadó rossz is mint közbülső eszközök jelentkeznek. A vétkekből eredő rossz ezzel szemben csak úgy szerepel, mint egy egyébként szükséges dolog elengedhetetlen feltétele, abban az értelemben, ahogyan Krisztus szavai szerint szükség van a botránkozásokra.

40. Eddig azokat a dolgokat mondtuk el a fenségről és jóságról külön-külön, amelyek a jelen értekezés előkészítő részének tekinthetők; most azokról a jegyekről ejtsünk szót, amelyek mindkettőhöz együttesen tartoznak. A fenség és a jóság közös jegyei itt azok, amelyek nem pusztán a jóságból, hanem egyszersmind a fenségből (azaz a bölcsességből és a hatalomból) is erednek: a fenség eredménye ugyanis, hogy [445] a jóság nem marad hatástalan. A jóság pedig vagy egyetemesen a teremtményekre, vagy sajátos módon az értelmes lényekre vonatkozik. A fenséggel együtt az előbbi értelemben a világegyetem teremtésében és igazgatásában megmutatkozó gondviselést, az utóbbi módon sajátosan az értelmes szubsztanciák kormányzásában tanúsított igazságosságot alkotja.

41. Minthogy Isten jóságát, amely a teremtményekben általánosan kinyilvánítja magát, a bölcsesség irányítja, következésképpen az isteni gondviselés a világegyetem eseményeinek teljes sorozatában megmutatkozik, s azt kell mondanunk, hogy Isten a dolgok végtelen számú lehetséges sorozatából a legjobbat választotta, mely ilyenformán épp azzal azonos, amely ténylegesen fennáll.

<sup>4</sup> Vö. Róm 3,8: „S miért ne tennék rosszat, hogy jó származzék belőle, mint némelyek rágalmaznak bennünket, hangoztatva, hogy effélét állítunk.”

A világegyetemben ugyanis minden harmóniában áll egymással, s a legbölcsebb lény csak valamennyi lehetőség áttekintése után, következésképpen csakis az egészről dönt. Ha a részeket egyenként tekintjük, beszélhetünk előzetes akaratról, ám az egészsel kapcsolatban csak elhatározó akaratot érthetünk.

42. Ezért – pontosan fogalmazva – nincs szükség az isteni határozatok rendjére, hanem azt mondhatjuk, hogy Istennek csupán egyetlen határozata volt, az tudniillik, hogy a dolgoknak ez a sorozata jusson el a létezésig. Ezt azonban csak azután hozta meg, miután a sorozat valamennyi összetevőjét megvizsgálta, s az egyéb sorozatokat alkotó dolgokkal összehasonlította.

43. Így Isten határozata egyszersmind megingathatatlan is, mivel mindazokat a megfontolásokat, amelyeket ellene lehetne vetni, már tekintetbe vette. Ebből azonban nem fakad másféle szükségszerűség, mint a következtetés szükségszerűsége, amelyet hipotetikusnak hívnak, tudniillik csak egyfajta előrelátás és előzetes elrendezés mellett ilyen. Ám semmiféle abszolút vagy a következményre vonatkozó szükségszerűség nem rejlik benne, mivel a dolgok egy másféle rendje is lehetséges volt mind az egyes részek, mind pedig az egész tekintetében. Isten esetleges tárgyak sorozatát választván ki, esetleges jellegükön nem változtatott.

44. S a dolgok bizonyossága a fohászokat és az erőfeszítéseket sem teszi feleslegessé azoknak az eljövendő javaknak az elérése szempontjából, amelyekre áhítózunk. Mert a dolgok e lehetségesként tekintett sorozatának Isten előtti megjelenítése feltétlenül magában foglalta mind azokat az imákat, amelyeknek e sorban (ha erre esnék a választás) eljövendőknél kellett lenniük, mind pedig az ebbe a sorozatba foglalandó hatások egyéb okait is. Így, amint illő, mindezek hatással voltak a sorozat kiválasztására, s következésképpen a benne foglalt eseményekre is. S amik most Istent a cselekvésre vagy a megengedésre indítják, már akkor annak eldöntésére indították, hogy mit fog tenni és mit fog megengedni.

45. Már korábban felhívtuk a figyelmet arra, hogy az isteni előretudás és gondviselés nem feltétlenül határozza meg a dolgokat – akármit tegyünk vagy ne tegyünk –, hanem a saját okaikon vagy ésszerű alapjaikon keresztül. Így ha valaki haszontalannak mondaná akár az imádságot, akár az igyekezetet és a munkát, annak a szofizmának a csapdájába esnék, amelyet már a régiek „lusta ember” érvnek neveztek. Lásd még alább a 106., 107. paragrafusokat.

[446] 46. A Mindenható végtelen bölcsessége mérhetetlen jóságával párosulva azt eredményezte, hogy mindent összevetve nem lehetséges jobb annál, mint amit Isten létrehozott. Olyannyira, hogy minden tökéletes harmóniában, s a legszebb összhangban áll egymással: a formai okok, vagyis a lelkek az anyagi okokkal (azaz a testekkel), a ható vagy természetes okok a célokkal (vagyis erkölcsi okokkal), a kegyelem uralma a természet uralmával.

47. Ebből kifolyólag valahányszor valami kifogásolhatónak tűnik Isten műveiben, úgy kell ítélnünk, hogy nincs bennünk elég ismeret a dologgal kapcsolatban, egy bölcs azonban, aki megérténé, úgy ítélné, hogy kívánni sem lehet jobbat.

48. Amiből továbbá az következik, hogy nincs nagyobb boldogság, mint egy ennyire jó úrnak szolgálni, s emellett Istent mindenek felett kell szeretnünk, és teljesen meg kell bízunk benne.

49. A dolgok legjobb sorozatának (nevezetesen e jelen sorozatnak) a kiválasztása mellett a legfőbb ésszerű indíték Krisztus volt, a Θεάνθρωπος,<sup>5</sup> aki azonban, miután teremtményként a legnagyobb méltóságra emeltetett, benne kellett hogy foglaltassék a dolgok e legnemesebb sorozatában mint a teremtett világ része, vagy – még inkább – feje. Neki adatott át végül minden hatalom a földön és az égben, őbenne kellett hogy áldást nyerjen minden nép, s ő fog megszabadítani minden teremtményt a romlás rabságából az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára.<sup>6</sup>

50. Eddig az általános gondviselésről. Tovább lépve, a jóság, amennyiben sajátosan az eszes teremtmények vonatkozásában nézzük, a bölcsességgel párosítva igazságosságot eredményez, amelynek legfelsőbb foka a szentség. Az igazságosság tehát ebben a tág jelentésben nemcsak a szigorú értelemben vett jogot, hanem a méltányosságot, sőt azt a könyörületességet is magában foglalja, amely dicséretet érdemel.

51. Az általánosságban vett igazságosság pedig egyrészt egy szűkebb értelemben vett igazságosságra, másrészt a szentségre osztható. A szűkebb értelemben vett igazságosság – a többi eszes lény vonatkozásában – a fizikai jóval és rosszal kapcsolatos, a szentség az erkölcsi jóra és rosszra vonatkozik.

52. Fizikai jó és rossz éppúgy előfordul ebben az életben, mint az eljövendőben. Ebben az életben sokan panaszkodnak általánosságban, hogy az emberi természet számos rossznak van kitéve, de nemigen fontolják meg, hogy ezek nagy része az emberi bűnből ered, hogy valójában nem adózunk kellő hálával Isten jótéteményeiért, s hogy szándékát inkább fordítjuk a saját kárunkra, mint a javunkra.

53. Másoknak különösen az nem tetszik, hogy a fizikai jó és rossz eloszlása nem követi az erkölcsi jót és rosszat, vagyis hogy a jóknak gyakran rosszul, a rosszaknak pedig jól megy a soruk.

[447] 54. Ezekre a panaszokra kettős választ kell adni: Egyrészt, amit az Apostol mondott, hogy a jelenvaló időben elszenvedett gyötrelmek nem mérhetőek össze az eljövendő dicsőséggel, amely majd feltárul előttünk;<sup>7</sup> másrészt, amit csodálatos hasonlatával maga Krisztus felelt, hogy ha a földre hulló gabonaszem el nem hal, nem fog termést hozni.<sup>8</sup>

55. Így hát nem csupán bő kárpótlást kapunk a gyötrelmekért, de ezek egyszersmind a boldogság gyarapítását is szolgálják. Nem csupán hasznosak, de szükségesek is e rosszak. Lásd 32. §.

56. Az eljövendő étellel kapcsolatban még nagyobb a nehézség, mert egy ellenvetés szerint ott is messze felülmúlja a rossz a jót, mivel „kevesen vannak a választottak”.<sup>9</sup> Igaz, Origenész teljes egészében elvetette az örök kárhozatot. – Néhányan a régiek közül (közéjük tartozott Prudentius is) úgy hitték, hogy

<sup>5</sup> Istenember

<sup>6</sup> Vö. Kol 1,18-19; Mt 28,18; Ef 1,20-21; Ter 12,3; ApCsel 3,25; Gal 3,8; Róm 8,21.

<sup>7</sup> Róm 8,18.

<sup>8</sup> Jn 12,24.

<sup>9</sup> Mt 22,14.

legalább néhányan örök kárhozatra ítéltetnek; egyesek azon a véleményen voltak, hogy végül minden keresztény üdvözülni fog. Jeromos, úgy tűnik, olykor hajlott e nézet felé.

57. Semmi okunk azonban, hogy ezekhez a bevett tanokkal ellentétes, téves nézetekhez meneküljünk. Az igaz válasz a következő: Nem szabad a mennyek országa teljes terjedelmét a mi gondolkodásunkkal mérni. Lehetséges ugyanis, hogy oly nagy az üdvözültek boldogsága Isten színéről színre való látása által, hogy e jóhoz az összes elkárhozott szenvedései sem hasonlíthatók. A Szentírás pedig az üdvözült angyalok hihetetlen sokaságáról beszél, továbbá maga a természet is a teremtmények roppant változatosságát tárja fel előttünk az új találmányok révén. Minek következtében könnyebben meg tudjuk védeni a jó túlsúlyát a rossz felett, mint Augustinus és más régiek.

58. Földünk ugyanis nem egyéb, mint egyetlen nap egy bolygója csupán, s annyi nap létezik, ahány állócsillag. És hihető, hogy óriási tér van minden állócsillagon túl. Semmi sem tiltja tehát, hogy a napokat – vagy még inkább a napokon túli vidékeket – boldog teremtmények lakják; ámbár a bolygók is boldogok lehetnek, vagy azzá válhatnak a Paradicsom mintájára. Atyánk házában sok szállás van – Krisztus ezt tulajdonképpeni értelemben a boldogok egéről mondta, amit némely teológus Empyreumnak hív, és a csillagokon vagy napokon túlra helyez, ámbár semmi biztosat nem állíthatunk az üdvözültek helyéről. Mindazonáltal a látható világban is valószínűnek ítéelhetjük, hogy sok szállása van az eszes teremtményeknek, amelyek különböző mértékben boldogok.

59. Így hát a kárhozottak nagy számából merített érv egyedül a tudatlanságunkon alapul, s azon egyetlen válasz által megsemmisül, amelyet fentebb jeleztünk: Ha mindenről teljes áttekintéssel rendelkezni, kiderülne, hogy kívánni sem lehet jobbat annál, amit Isten alkotott. A kárhozottakat sújtó büntetésnek gonoszságukban való megátalkodottságuk miatt nem szakad vége. Így Johannes [448] Fechtius, a jeles teológus<sup>10</sup> helyesen cáfolja a kárhozottak állapotáról írott éleselméjű munkájában azoknak a véleményét, akik tagadják, hogy az eljövendő életben a vétkek büntetést érdemelnének – mintha az Isten lényegéhez tartozó igazságosság bármikor megszűnhetne.

60. A legsúlyosabb nehézségek mindazonáltal Isten szentségével, vagyis azon tökéletességével kapcsolatban állnak fenn, amellyel a másokban megnyilvánuló erkölcsi jóhoz és rosszhoz viszonyul, s amely arra készíti őt, hogy másokban is szeresse az erényt és gyűlölje a vétket, illetve ami a lehető legnagyobb mértékben eltávolítja őt a bűn minden szennyfoltjától. És mégis: léptenyomon a gonoszság országol a mindenható Isten uralmának közepén. Ám bármiféle nehézséget jelentsen is ez, az isteni világosság segédelmével már ebben az életben legyőzhető, úgy, hogy akik félik és szeretik az Istent, kellő mértékben megnyugodhassanak benne.

61. Azt az ellenvetést teszik tudniillik, hogy Isten túlságosan kiveszi a részét a bűn létéből, az ember pedig nem eléggé. Isten az erkölcsi rosszban – mondják –

<sup>10</sup> Johannes Fechtius (1636–1716) református teológus, a *Consideratio status damnatorum* (1683) című mű szerzője.

fizikai és erkölcsi értelemben is túlságosan részt vesz mind létrehozó, mind pedig a bűnt megengedő akarata révén.

62. Erkölcsi részvételtől is beszélünk kell - jegyzik meg - (noha Isten cselekvőleg nem vesz részt a bűnben), mindaddig legalábbis, amíg megengedi, illetve nem akadályozza meg, noha képes volna rá.

63. Voltaképpen azonban - mondják - Isten erkölcsileg és egyszersmind fizikailag is részt vesz a bűnben, mivel nemcsak nem akadályozza meg a bűnösöket, de valamiképpen segíti is őket, hiszen erőt ad és alkalmat nyújt nekik. Innét a Szentírás kifejezései, hogy Isten megkeményíti és buzdítja a bűnösöket.

64. Ebből némelyek nem áallják levonni azt a következtetést, hogy Isten mindkétféleképpen, de legalábbis az egyik módon tette társ a bűnben, sőt ő a bűn szerzője, s így megsemmisítik Isten szentségét, igazságosságát és jóságát.

65. Mások inkább az isteni mindentudásnak és mindenhatóságnak, egyszóval Isten fenségének gyengítésére hajlanak, mintha nem tudna a rosszról vagy nem törődne vele, vagy nem volna képes ellenállni a rossz sodrásának. Ez az epikureisták, illetve manicheusok véleménye volt, s valami ehhez hasonló tanítanak (jóllehet szelídebb formában) a szociniánusok is, akik helyesen próbálnak ugyan ügyelni arra, hogy be ne szennyezzék az isteni szentséget, Isten egyéb attribútumairól azonban - helytelenül - lemondanak.

66. Hogy először is arra az ellenvetésre válaszoljunk, amely a megengedésből származó erkölcsi részvétellel kapcsolatos, folytatnunk kell, amiről korábban kezdtünk beszélni: a bűn megengedésének nincs akadálya (azaz erkölcsileg lehetséges), midőn úgy találjuk, hogy meg *kell* történnie (vagyis erkölcsileg szükségszerűnek tűnik). Akkor tudniillik, amikor egy idegen bűnt nem vagyunk képesek saját kárunk, azaz azon kötelezettségek megsértése nélkül megakadályozni, amelyekkel másoknak vagy önmagunknak tartozunk. Egy órségbe állított katoná például - különösen veszedelmes körülmények között - nem hagyhatja el az őrhelyét, hogy két, párbajra készülő barátját [449] visszatartsa a verekedéstől. Vö. feljebb a 36. paragrafussal. Isten esetében azonban nem az emberi szokás szerint értjük azt, hogy valamit „megtenni tartozik”, hanem θεοπροπιως:<sup>11</sup> midőn az ellenkező eset csorbítaná a tökéletességeit.

67. Továbbá, ha Isten választása nem a világegyetem legjobb sorozatára esett volna (amelyben a bűn is felbukkan), valami olyasmit engedett volna meg, ami rosszabb a teremtmények minden bűnénél, mert önnön, s - ami ennek következménye - mások tökéletességét is csorbította volna, hiszen az isteni tökéletesség nem állhat el attól, hogy a legtökéletesebbet válassza, a kevésbé jó ugyanis rossznak minősül. Megsemmisülne Isten, s megszűnnének mindenek, ha Isten akár tehetetlenségtől szenvedne, akár értelmével tévedne, akár az akarata volna gyenge.

68. A bűnben való fizikai részvétel eredményeképpen némelyek a bűn okának és szerzőjének tették meg az Istent: így a vétekből fakadó rossz egyszersmind Isten létrehozó akaratának is a tárgya volna. Ezen a területen leginkább az epikureisták és a manicheusok fenekednek ellenünk. Isten azonban, aki

<sup>11</sup> Istenhez illő módon.



megvilágítja elménket, itt is megvédelmezi önmagát az istenfélő és igazságot kereső lélekben. Ki fogjuk tehát fejteni, mit jelent az, hogy Isten részt vesz a bűn materiális oldalában, azaz abban, ami a bűnben jó, de nem vesz részt a formálisan tekintett bűnben.

69. Azt kell felelnünk tudniillik, hogy semmiféle tökéletesség és tisztán pozitív realitás nincs a teremtményekben, s a teremtmények jó vagy rossz cselekedeteiben, amiért ne Istennek tartoznánk köszönettel. A cselekvés tökéletlensége ugyanakkor priváció, s a teremtményeknek abból az eredendő korlátozottságából fakad, amely lényegüknél fogva már a tiszta lehetőség állapotában (azaz az örök igazságok birodalmában, avagy az isteni értelem számára adott ideákban) is megilleti őket. Ha ugyanis valamiben nem volna korlátozás, az nem teremtmény, hanem Isten lenne. A teremtményt pedig azért nevezzük korlátozottnak, mert fenségének, hatalmának, tudásának, illetve bármely tetszőleges tökéletességének határai vannak. A rossz alapzata így szükségszerű, létrejötté azonban esetleges, azaz a rossz dolgok lehetősége szükségszerű, az azonban esetleges, hogy ténylegesen megvalósulnak-e. Ami pedig a dolgok közötti harmóniának köszönhetően nem esetleges, az a dolgok legjobb sorozatával való összhangja miatt – amelynek a részét képezi – átlép a lehetőségből a megvalósultságba.

70. Minthogy mindaz, amit a rossz privatív természetéről Augustinus, Tamás, Lubinus,<sup>12</sup> illetve más régi és újabb szerzők nyomán előadunk, sokak számára semmitmondónak, vagy legalábbis igen homályosnak tetszik, úgy fogjuk mindezt megvilágítani a dolgok természete alapján, hogy a lehető legszilárdabbnak tűnjön. Hasonlat gyanánt egy érzékelhető és anyagi dologra utalunk, amely maga is priváció, s amit Kepler, e jeles természetkutató, „a testek természetes tehetetlenségének” nevezett el.

[450] 71. Amikor egy folyó vize – hogy egyszerű példával éljünk – hajókat víz lefelé, kétségtelenül közli velük a saját sebességét, amelyet ugyanakkor a hajók tehetetlensége oly módon korlátoz, hogy amelyik nehezebb, az – ha minden más tényező változatlan – lassabban sodródik. Így a sebesség a folyótól, a lassúság a tehertől ered. A pozitív mozzanat a mozgató erejéből, a privatív a mozgatott tárgy tehetetlenségéből fakad.

72. Ehhez hasonlóan azt kell mondanunk, hogy Isten a teremtményeknek tökéletességet ad, ám ezt a tökéletességet befogadóképességük korlátozza: Így a jó az eleven isteni erőből, a rossz a teremtmény tehetetlenségéből ered.

73. Ily módon a figyelem fogyatkozása miatt az értelem gyakran tévedni fog, az igyekezet fogyatkozása miatt az akarat gyakran megtörik; az elme pedig mily gyakran tapad tehetetlensége folytán a teremtményekhez, bár egészen Isten avagy a legfőbb jó felé kellene tartania!

74. Mindezidáig azoknak válaszoltunk, akik szerint Isten túlságosan részt vesz a rosszban. Most azoknak fogunk megfelelni, akik szerint az ember részvétele nem elégséges, vagyis az ember nem igazán hibáztatható – amit tudniillik

<sup>12</sup> Eilhardus Lubinus (Eilart Lübben, 1565–1621) matematikus, filológus és teológus. A rosszról szóló művének címe: *Phosphorus sive de prima causa mali tractatus hypermetaphysicus* (1596).

azért mondanak, hogy ismét Istenre hárítsák a vádat. Ellenfeleink ezt részint az emberi természet gyöngeségével, részint a természetünk megsegítéséhez szükséges kegyelem hiányosságával igyekeznek bizonyítani. Így az emberi természetben szemügyre fogjuk venni mind a romlottságot, mind pedig azt az istenképmásiaságot, amely a bűnbeesés előtti állapotból maradt meg.

75. Megvizsgáljuk továbbá az emberi romlottságnak mind az eredetét, mind pedig a mibenlétét. Eredete szerint részint az elsőként megalkotott emberpár bukásából, részint a romlás továbbadásából származik. A bukásnak meg kell vizsgálni az okát és a természetét.

76. A bukás okát, vagyis, hogy az ember miért bukott el Isten tudtával, jóváhagyásával és részvételével, nem szabad Isten valamiféle zsarnoki hatalmában keresni, mintha az igazságosság vagy szentség nem lenne Isten attribútuma – ami tényleg igaz is lenne, ha az igazságosság és a helyesség semmiféle megfontolás tárgyát nem képezné előtte.

77. Ugyanakkor a bukás okát abban sem kereshetjük, hogy Isten közömbös a jóval, rosszal, igazságossággal és igazságtalansággal szemben, mintha ezeket saját kénye-kedve szerint ő maga állapította volna meg. E feltételezés alapján az következne, hogy bármit megállapíthatna ugyanolyan joggal és ugyanazon az alapon – vagyis mindenféle alap nélkül –, ami ismét csak megsemmisítené mindazt a dicséretet, amivel igazságosságát és bölcsességét illetjük, hiszen cselekedeteiben semmiféle választás nem lenne, illetve választásának semmiféle alapzata nem volna.

78. De egy olyan képzelet szülte isteni akarat sem tekinthető a bukás okának, amely minden szentséget nélkülöz és legkevésbé sem szeretetre méltó – mintha saját fenségének dicsőségén kívül semmivel sem törődvén mindenféle jószág nélkül csupán azért alkotott volna kegyetlen irgalmában nyomorultakat, hogy legyen, akiknek megkegyelmezhesen, és sarkaiból kiforgatott igazságossággal azért akart volna [451] bűnösöket, hogy legyen, akiket büntethessen.

79. Hanem a bukás valódi gyökere a teremtmények eredendő tökéletlenségéből vagy gyöngeségéből ered, amelynek következtében a bűn benne kellett, hogy foglaltassék a dolgok ama legjobb lehetséges sorozatában, amelyről már szóltunk. Így történt, hogy, miután sem az isteni erény, sem a bölcsesség nem ellenkezett, Isten joggal megengedte a bukást, sőt e kettő megsértése nélkül meg sem tehetette volna, hogy ne így tegyen.

80. A bűnbeesés természetét nem szabad Bayle-hez hasonlóan úgy fognunk fel, mintha Isten Ádámot bűne büntetéseképpen arra ítélte volna, hogy utódaival együtt további bűnöket kövessen el, s ítéletét végrehajtandó bűnre való hajlamot oltott volna belé; hiszen a bűnre való hajlam sokkal inkább az első bűn saját erejének következménye volt, amely csaknem természeti kölcsönhatással adódott át, úgy, ahogyan a részegségéből születik sok más bűn is.

81. Következik az elsőként alkotott emberek bukásából eredő romlás továbbörökítése, amely utódaik lelkét is megfertőzi. Úgy tűnik, ezt nem lehet kézenfekvőbben megmagyarázni, mint annak kijelentésével, hogy az utódok lelke már Ádámban megfertőződött. Hogy ezt jobban megértsük, tudnunk kell, hogy (amint az az újabb természettudósok megfigyeléseiből és következtetéseiből kitűnik) az állatok és a növények formájának kialakulása nem valamiféle zava-

ros masszából, hanem egy előzetesen már nagy vonalaiban megformált testből történik, amely a magban rejtőzik, s amely már jó ideje lélekkel bír. Miből is az következik, hogy az eredeti isteni áldás erejénél fogva valamennyi élőlény bizonyos szerves kezdeményei (ami pedig az állatokat illeti, az állatok – meglehet, tökéletlen – alakja), illetve valamiképpen maguk a lelkek is már régen megvoltak az adott nem alatt elsőként megalkotott lényben, s ezek azután idővel mind kibomlottak. Azt kell azonban mondanunk, hogy azok a lelkek és élőlények, amelyek az emberi testeknek szánt magokhoz tartoznak, mindaddig az érzéki természet fokán maradnak a többi magállatkákkal együtt, amelyeknek nem ez a rendeltetése, míg végül a legutolsó fogantatás révén a többitől külön nem választatnak, s egyszerre mind a szerves test is az emberi alaknak megfelelő elrendeződést nem nyer, a lelke pedig (hogy Isten természetes vagy természetfeletti működésével-e, afelől nem foglalok állást) a racionalitás fokára nem emelgetik.

82. Ebből az is világosan kiderül, hogy nem a racionalitás preegzisztenciáját állítottam, ám joggal gondolhatjuk, hogy a korábbi létezőkben Isten nemcsak az emberi szervezetet, hanem – egy, a ténylegesen gyakorolt aktust megelőző, hogy így mondjam, „jelzett” aktussal – magát a racionalitást is előre megállapította, s előkészítette arra, hogy egy napon kifejlődjön; valamint hogy ezzel együtt az a romlottság is, amelyet Ádám bukása ültetett el a – meglehet, még nem emberi – lélekben, később, midőn az a racionalitás fokára emelkedik, végül az eredendő bűnösség [452] erejére tesz szert. Egyébként a legutóbbi felfedezésekből az is kiderül, hogy az élőlény és a lélek kizárólag az apától származik, míg az anya a fogantatásban csak mintegy burokkal látja el – egy apró pete formájában, mint feltételezik –, s az új szerves test kifejlődéséhez szükséges növekedést adja.

83. Így megszűnnek egyrészt azok a filozófiai nehézségek, amelyek a formák és a lelkek eredetével, illetve a lélek anyagtalan, vagy – még inkább – oszthatatlan természetével kapcsolatosak, ami lehetlenné teszi, hogy az egyik lélek a másiktól szülessen.

84. Megszűnnek másrészt a lelkek romlottságával kapcsolatos teológiai nehézségek, nehogy valaki azt mondja, hogy a tiszta eszes lelket – akár preegzisztenciája van, akár újonnan teremtetett – Isten taszítja bele a megromlott anyagba, hogy maga is megromoljon.

85. Beszélhetünk tehát valamiféle átszármazásról, amely azonban némiképp kezelhetőbb lesz, mint amit Augustinus és más jeles férfiak állapítottak meg, mert nem az egyik léleknek a másiktól való eredetét – amit a régiak (miként az Prudentiusból kiderül) elvetettek, s ami nem is áll összhangban a dolgok természetével –, hanem az egyik lelkes lénynek a másiktól való leszámazását jelenti.

86. Ennyit romlottságunk okáról, most pedig következék a dolog természete és mibenléte. Romlottságunk az eredendő és a szerzett bűnből áll. Az eredendő bűn oly erős, hogy az embereket természetes képességeikben gyengévé, szellemiekben pedig – újjászületésünk előtt – holtá teszi. Értelmünk az érzéki világ, akaratumk a testi valóság felé fordult úgy, hogy természetünknel fogva a harag fia vagyunk.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Vö. Ef 2,3.

87. Azt azonban nem szabad Bayle-nek és az isteni jóság ellen hadakozó – vagy legalábbis az isteni jóságot egyes ellenvetéseikkel elhomályosító – egyéb ellenfeleinknek megengedni, hogy azokat, akik csak az eredendő bűn hatásának vannak kitéve, s aktuális bűn nélkül, értelmük elégséges használata előtt halnak meg (mint azok a csecsemők, akik keresztség nélkül, az egyházon kívül távoznak el), szükségképpen örök tűznek adják. Helyesebb ugyanis az ilyeneket az isteni irgalom számára fenntartani.

88. Ebben a kérdésben Johannes Hulsemannus, Johannes Adam Osiander<sup>14</sup> s több más, ágostai hitvallású jeles teológus mértéktartását tartom dicsérendőnek, akik időről időre ebbe az irányba hajlottak.

89. De az istenképmásiaság szikrái sem hunytak ki teljesen – ezekről a későbbiekben fogunk beszélni –, hanem Isten megelőző kegyelme révén ismét lángra lobbanhatnak a szellemi dolgok iránt, de csak úgy, hogy a megtérést csakis a kegyelem hozza létre.

90. Az eredendő bűn sem távolítja el teljesen az emberi nem romlott tömegét Isten egyetemes jóakaratótól. Mert bár a világ a bűn rabja volt, Isten mégis úgy szerette a világot, hogy egyszülött fiát adta az emberekért.

[453] 91. A származékos bűn kettős: aktuális és habituális, s ezekben áll a romlottság működése, hogy tudniillik különböző fokai és módozatai szerint váltogatja ezeket, s különbözőképpen tör felszínre a cselekvésben.

92. Az aktuális bűn pedig hol pusztán belső, hol belsőből és külsőből összetett cselekvésekben áll; hol tettel, hol mulasztással megy végbe; hol vétkeknek minősül a természet gyengeségéből fakadóan, hol pedig rosszindulatról tanúskodik a lélek elferdültségéből eredően.

93. A habituális bűn a gyakran ismétlődő vagy súlyos rossz cselekedetekből jön létre a benyomások gyakorisága vagy nagysága miatt. S így a habituálissá vált rosszindulat újabb gonoszsággal súlyosbítja az eredeti romlottságot.

94. Jóllehet a bűn rabságának való alávetettség az újjászületésben nem részeseült ember egész életét átjárja, ezt azonban mégsem szabad annyira eltúlozni, hogy azoknak, akik nem születtek újjá, semmiféle valóban erényes, sőt még csak ártatlan cselekedete se lehessen, hanem minden tettük formálisan vétkes legyen.

95. Olykor ugyanis azok is képesek a polgári ügyekben az erény és a közjó szeretete alapján, a józan ész indíttatására, vagy akár Istenre való tekintettel is cselekedni, akik nem születtek újjá, s cselekedetükhöz még csak az érvényesülés, egyéni javuk, illetve testi affektusaik torz szándéka sem vegyül.

96. Cselekedeteik gyökere azonban mindig romlott, s – ha csak habituálisan is – valami torz szándék keveredik hozzá.

97. Ez az emberi romlottság és elfajzás egyébként, bármily mélyre hatoljon is, mégsem szolgálhat mentségül, s nem ment fel a bűn alól, mintha nem egészen önszántunkból és szabadon cselekedtünk volna, mert az istenképmásiaság maradéka továbbra is megvan bennünk, minek következtében Isten igazságossága nem csorbul, amikor a bűnösöket megbünteti.

<sup>14</sup> Johannes Hulsemannus (Johann Hülsemann, 1602–1661) és Johannes Adam Osiander (1622–1697) lutheránus teológusok.

98. Az istenképmásiaság maradéka részint értelmünk velünk született világosságában, részint akaratunk elválaszthatatlan szabadságában áll. Ahhoz, hogy egy cselekedet erényes vagy vétkes legyen, mindkettőre szükség van: hogy tudniillik tudva és akarva cselekedjünk, s egyszersmind képesek legyünk arra is, hogy kellő erőfeszítéssel megtartóztassuk magunkat attól a bűntől, amelyet elkövetünk.

99. A velünk született világosság részint az egyszerű ideákban, részint pedig az ezek összekapcsolásából születő ismeretekben áll. Ennek köszönhetően Isten és Isten örök törvénye a szívünkbe íratott, jóllehet nemtörődömségünk és érzéki affektusaink gyakran elhomályosítják őket.

100. E világosságot igazolja néhány újabb szerzővel szemben mind a Szentírás,<sup>15</sup> amely tanúsítja, hogy Isten törvénye a szívünkbe van írva [454], mind pedig az ész, hiszen a szükségszerű igazságok kizárólag az elménkbe beleültetett alapelvek által, nem pedig érzékekből nyert indukció segítségével bizonyíthatók. Az egyedi dolgokból nyert indukcióból ugyanis soha nem következik egyetemes szükségszerűség.

101. A szabadság is csorbíthatatlan marad (bármekkora légyen is az emberi romlottóság), úgyhogy az ember, bár kétségkívül vétkezni fog, mindazonáltal sohasem szükségszerűen követi el az általa végrehajtott bűnös cselekedetet.

102. A szabadság mentes mind a szükségszerűségtől, mind pedig a kényszerítől. Sem az igazságok jövővé válása, sem Isten előzetes tudása és elrendelése, sem pedig a dolgok előzetes elrendezése nem teremt szükségszerűséget.

103. Sem a jövővé válás: Bár a jövőbeli esetleges kijelentések igazsága meghatározott, mégis az objektív bizonyosságot, avagy az igazság tévedhetetlen megállapítását, amiről ezek esetében szó van, a legkevésbé sem szabad összekeverni a szükségszerűséggel.

104. Isten előzetes tudása avagy elrendelése nem ró a dolgokra szükségszerűséget, jóllehet maga is tévedhetetlen. Isten ugyanis a lehetőségek egy eszmei sorozatában úgy látta a dolgokat, ahogyan azok eljövendőek voltak (köztük az embert, amint szabadon bűnt követ el), ám azzal, hogy e sorozat létrejötte felől határozott, nem változtatta meg a dolog természetét, illetve nem tette szükségszerűvé azt, ami esetleges volt.

105. S a dolgok vagy az okok előzetes elrendezése sem árt a szabadságnak. Jóllehet semmi sem történik, aminek ne lehetne megadni az ésszerű magyarázatát, és soha nincs olyan közömbösség, amely teljes egyensúlyban állna (mintha bizony a szabadsággal rendelkező szubsztanciában és azon kívül valaha is minden egyformán viszonyulna a két ellentétes lehetőséghez), hiszen a hatóokban és a vele együtt ható okokban mindig vannak bizonyos előkészítő mozzanatok, amelyeket egyesek előzetes meghatározásnak neveznek, mégis azt kell mondanunk, hogy ezek a meghatározások pusztán hajlamosítanak, de nem tesznek szükségszerűvé semmit, úgyhogy mindig marad valamiféle közömbösség vagy esetlegesség, amit ezek nem csorbítanak. Soha nincs ugyanis bennünk akkora affektus vagy vágy, hogy a cselekedet szükségszerűen következzen belőle. Mert

<sup>15</sup> Utalás az innátizmus locke-i kritikájára.

amíg az ember ura az elméjének, még ha a harag, a szomjúság vagy más hasonló ok a lehevesebben ösztökéli is, mindig lehet találni valami ésszerű alapot arra, hogy rohamuknak ellenálljon, s nemegyszer már az is elég, ha arra gondol, hogy gyakorolja szabadságát és az affektusok feletti hatalmát.

106. Így hát az okok általi előzetes meghatározás vagy előre elrendezés az általunk kifejtett értelemben oly távol áll attól, hogy az esetlegességgel, a szabadsággal vagy az erkölcsiséggel ellentétes szükségszerűséggel járjon, hogy sokkal inkább éppen az különbözteti meg a mohamedán fátumot a kereszténytől (a képtelent az ésszerűtől), hogy a törökök az okokkal nem törődnek. A keresztények azonban, s mindazok, akik ésszel élnek, a hatást az okból vezetik le.

107. A törökökről tudniillik az a hír járja (ámbar nem hinném, hogy mind ennyire ostoba volna) [455], hogy szerintük hiábavaló próbálkozás elkerülni a pestist és más bajokat – mégpedig azon megfontolás alapján, hogy a jövődő vagy meghatározott dolgok megtörténnek, bármit teszünk vagy nem teszünk is, ami nem igaz, hiszen az ész azt sugallja, hogy akinek biztosan pestisben kell meghalnia, az egészen biztos, hogy a pestis okait sem fogja kikerülni. Ahogy tudniillik helyesen mondja a német közmondás: „a halál okot keres”. Ugyanez érvényes más eseményekre is. Vö. feljebb a 45. paragrafussal.

108. Az akaratlagos cselekedetekben kényszer sincsen. Mert jóllehet a külső dolgok megjelenítésének igen nagy ereje van az elmében, mindazonáltal az akaratlagos cselekvésünk mindig spontán, abban az értelemben, hogy kiinduló elve a cselekvőben van. Mindezt a korábbiaknál jobban megvilágítja az a harmónia, amelyet Isten a test és a lélek között kezdettől fogva előre megállapított.

109. Eddig az emberi természet gyengeségét tárgyaltuk, most az isteni kegyelem segítő erejéről kell szót ejtenünk, mert ellenfeleink ennek elégtelen voltát szegezik velünk szembe, hogy a vétket az emberről ismét az Isten vállára helyezték át. A kegyelem azonban kétféleképpen érthető. Az egyik az a kegyelem, amelyik elégséges annak számára, aki akar, a másik azt teszi lehetővé, hogy akarjunk.

110. Arról a kegyelemről, amely elégséges annak számára, aki akar, azt kell mondanunk, hogy ez senkitől nincs megtagadva. Régi mondás, hogy ha valaki megteszi azt, ami rajta áll, attól a szükséges kegyelem sem marad távol, s Isten csak azt hagyja el, aki őt elhagyja, ahogyan régebbi szerzők nyomán maga Ágoston is megjegyezte. Ez az elégséges kegyelem vagy rendes (az Igén, illetve a szentségeken keresztül), vagy rendkívüli: ezt Istennek kell fenntartanunk – ilyen az, amilyennel Pál irányában élt.

111. Mert jóllehet sok nép soha nem kapta meg Krisztus üdvözítő tanítását, s aligha hihető, hogy mindazoknál, akik nem részesültek belőle, hiábavaló lett volna (maga Krisztus állította ennek ellenkezőjét Szodomáról),<sup>16</sup> mindazonáltal nem szükségszerű, hogy Krisztus nélkül akár üdvözüljön, akár elkárhazzon valaki, ha mindent megtett, amire természeténél fogva képes volt. Nem ismerjük ugyanis Isten valamennyi útját, s nem tudjuk, nem ad-e valamit valami rendkívüli ok alapján akár a haldoklóknak is. Biztosra vehetjük ugyanis Cornelius példája alapján is,<sup>17</sup> hogy akik jól használták az osztályrészüket

<sup>16</sup> Mt 11,23.

<sup>17</sup> Vö. ApCsel 10.

jutott világosságot, azoknak megadatik az a hiányzó világosság is, amit még nem kaptak meg, még ha a halál pillanatában kell is, hogy megadassék.

112. Amint ugyanis az ágostai hitvallású teológusok elismerik, hogy a hívek csecsemőiben, miután a keresztségben megtisztultak, van némi hit, jóllehet ennek semmiféle nyoma nincsen, ugyanígy semmi akadálya sem volna annak, hogy Isten azoknak az embereknek, akikről beszélünk (jóllehet még nem keresztények), haldoklásuk alatt rendkívüli módon megadja a szükséges világosságot, amelyet azelőtt egész életükben nélkülöztek.

113. [456] Azokat is Isten kegyelmére és igazságosságára kell tehát bízni, akik ői ἔξω,<sup>18</sup> s akiktől csupán a külső ígéhirdetés van megvonva, bár nem tudjuk, hogy kik azok, akiknek Isten a segítségére siet, és azt sem, hogy adott esetben milyen ésszerű indok alapján teszi ezt.

114. Minthogy azonban legalább annyi bizonyos, hogy az akarás kegyelmét nem mindenki kapja meg – s különösen azt nem, amelyet szerencsés kimenetel koronáz –, ezen a ponton embergyűlöletet vagy legalábbis személyválogatást vetnek Isten szemére azok, akik az igazság ellen hadakoznak, mivel – úgymond – nyomorúságban részesíti az embereket, s nem mindenkit üdvözít (jóllehet képes volna rá), s persze nem az arra érdemeseket választja ki.

115. Kétségkívül: ha Isten az emberiség legnagyobb részét pusztán azért teremtette volna, hogy örök gonoszságuk és nyomorúságuk által vívja ki magának az igazságosság dicsőségét, sem jóságát, sem bölcsességét, de még csak valódi igazságosságát sem dicsérhetnénk.

116. S hiába felelik erre, hogy őelőtte semmik vagyunk, s nem számítunk többet, mint nekünk a kicsiny férgek – e mentség nemhogy enyhítené, hanem még növelné is a kegyetlenségét, hiszen az emberszeretet teljes egészében megszűnne, ha Isten nem törődne jobban az emberrel, mint mi a férgekkel, akikkel nem tudunk, de nem is akarunk törődni. Az isteni gondviselés figyelmét ellenben semmi sem kerüli el kicsinységénél, és semmi sem zavarja össze sokaságánál fogva. A verébfiókákat táplálja, az embereket szereti, ezeknek táplálékukról gondoskodik, amazoknak boldogságot készít, amennyire rajta múlik.<sup>19</sup>

117. Ha pedig valaki még tovább menne, és amellett kardoskodna, hogy Isten hatalma oly mértékben korlátlan, kormányzata pedig olyannyira híján van minden szabálynak, hogy az ártatlant is elítélheti, mégpedig jogosan, érthetlenné válna, hogy mit jelent Isten igazságossága, vagy hogy a világegyetem egy ilyen irányítója mennyiben különbözne a legfőbb hatalomra jutott gonosz princípiumtól, akinek aztán joggal tulajdoníthatnánk embergyűlöletet és zsarnokságot is.

118. Világos, hogy ezt az Istent félnünk kellene fensége miatt, de nem szeretnénk a jóságáért. Egészen bizonyos, hogy a zsarnoki tettek nem szeretetet, hanem gyűlöletet váltanak ki, bármekkora hatalom legyen is a cselekvőben, sőt, minél nagyobb e hatalom, annál inkább, még ha a gyűlölet megnyilvánulásait elfojtja is a félelem.

<sup>18</sup> Akik az egyházon kívül vannak.

<sup>19</sup> Vö. Lk 12,6.

119. Azokat az embereket pedig, akik egy ilyen urat tisztelnek, nem a szeretet, hanem a kegyetlenség és a könyörtelenség irányába indítaná az ő utánzása. Így tehát Isten korlátlan jogának ürügyén egyesek helytelenül tulajdonítanak neki olyan cselekedeteket, amelyekről, ha ember követné el őket, kénytelenek volnának beismerni, hogy a lehető leghelytelenebbül tenné. Amint egyesek száján az is kiszaladt, hogy ami mások esetében helytelen, az Isten esetében nem az, mivel számára nincsen törvény szabva.

120. Az ész, a jámborság és az Isten parancsára egészen mást kell hinnünk Isten felől. Ő a legfőbb bölcsesség hatására – amely benne a legnagyobb jósággal párosult – a legmesszebbmenőkig betartja az igazságosság, a méltányosság és az erény törvényeit. Úgy, hogy gondját viseli mindeneknek, leginkább azonban az eszes teremtményeknek, akiket önnön képmására [457] teremtett, s annyi boldogságot és erényt hoz létre, amennyinek befogadására a világegyetem legjobb példánya képes, a vétékből és a nyomorúságból viszont nem enged meg többet, mint amit a legjobb sorozat megkövetelt.

121. S ámbár a végtelen Istennel szemben semminek látszunk, épp abban áll a végtelen bölcsesség előjoga, hogy képes a lehető legtökéletesebben gondját viselni azoknak, akik végtelenül kisebbek nála. Jóllehet e dolgok semmiféle megadható arányban nem állnak vele, maguk közt mégiscsak megőrzik az arányokat, s megkövetelik azt a rendet, amellyel Isten ruházza fel őket.

122. Valamiképpen Istent utánozzák ebben a geometria művelői, akik végtelenül kicsiny és megadhatatlan mennyiségeket hasonlítanak össze az infinitzimális analízis révén, s ebből az összehasonlításból nagyobb és hasznosabb következtetésekre jutnak magukkal a megadható mennyiségekkel kapcsolatban, mint hinnénk.

123. Magunk tehát, elvetetvén a *mizantrópiát*, mely gyűlöletet szül, méltán védelmezzük Istenben a legfőbb *filantrópiát*, hiszen ő ténylegesen azt akarta, hogy minden ember eljusson az igazság ismeretére, s az erényhez térve elforduljon a bűntől, s valóban azt kívánta, hogy minden ember üdvözüljön, e szándékát pedig kegyelme sokféle segítségével is kinyilvánította. Azt pedig, hogy szándéka nem mindig teljesült, mindenképpen az akaratával szembeszegülő emberi gonoszságnak kell tulajdonítani.

124. Ám – fogják mondani – e gonoszságon felülkerekedhetett volna legfőbb hatalma. Elismerem – felelem –, de semmiféle törvény nem kötelezte arra, hogy ezt megtegye, és másféle ésszerű ok sem kívánta ezt.

125. De továbbra sem tágítanak: Egy oly mértékű jóindulatnak, amelyet méltán tulajdonítunk Istennek, túl kellett volna lépnie azon a határon, amit adni tartozott. Sőt, Istennek, aki a legfőbb jó, a legjobbat kellett adnia, legalábbis természetének jósága miatt.

126. Ezen a ponton végül Pállal együtt a legfőbb bölcsesség gazdagságához kell tehát menekülnünk,<sup>20</sup> amely kétségkívül nem engedte, hogy Isten törvény és mérték nélkül erőszakot kövessen el a dolgok rendjén és természetén, s így felborítsa a világ harmóniáját, s ne a dolgok legjobb sorozatát válassza. E sorozat pedig azt is tartalmazta, hogy ki-kí a maga szabadságára, s következésképpen

<sup>20</sup> Vö. Róm 11,33.



némelyek a saját gonoszságukra vannak hagyatva, ami a dolog ténszerűségéből is megállapítható. Lásd ehhez a 142. paragrafust.

127. Egyébként Isten egyetemes emberszeretete, vagyis azon szándéka, hogy mindenkit üdvözítsen, mindazon segítségekből is kiderül, amelyeket mindenkinek, még az elvetetteknek is elégséges mértékben, sőt igen gyakran bőségesen is megad, jóllehet nem mindenkiben győzedelmeskedik a kegyelem.

128. Mellesleg nem látom, miért volna szükségszerű, hogy, mihelyt a kegyelmet teljes hatás követi, e hatás a kegyelem természetéből fakadjon, azaz hogy mindig hatékony legyen, hiszen lehetséges, hogy az egyik emberben az illető ellenállása [458] vagy a körülmények miatt ugyanazt a kegyelmet nem követi az a hatás, amelyre egy másikban szert tesz. Nem látom be, hogy miként lehetne akár észérvekkel, akár a kinyilatkoztatás alapján igazolni, hogy egy győzedelmes kegyelem mindig akkora, hogy bármekkora ellenállás és a körülmények bármely alkalmatlansága felett is győzelmet aratott volna. A bölcs nem alkalmaz felesleges erőt.

129. Nehogy azonban azt gondoljuk, hogy bárkiről is le kell mondanunk, nem tagadom: olykor előfordul, hogy Isten a legnagyobb akadályok és a legtökéletesebb megátalkodottság ellen is győzedelmesen alkalmazza ezt a kegyelmet – ám bár ebből nem szabad szabályt csinálni.

130. Sokkal súlyosabb azoknak a tévedése, akik egyedül a választottaknak tulajdonítanak kegyelmet, hitet, megigazulást és újjászületést, mintha – a tapasztalattal ellentétben – a *πρόσκαροι*<sup>21</sup> mind képmutatók lennének, és sem a keresetségből, sem az eukharisziából, sem általánosságban az igéből és a szentségektől nem kapnának lelki támogatást; vagy mintha egyetlen kiválasztott és egyszer már megigazulást nyert személy sem csúszhatna vissza a bűn és a szándékos véték állapotába; vagy – miként némelyek gondolják – mintha a kiválasztott a bűnök között sem veszítené el az újjászületés kegyelmét. Ugyan-ezek az ember végső hite felől való legbiztosabb meggyőződést szokták követelni a hívőtől, miközben tagadják, hogy az elvetetteknek hinniük kell, vagy azt állítják, hogy hamis dologban való hitre szólíttatnak.

131. E szigorú és teljesen önkényes tanítás azonban, amely semmiféle alapra nem támaszkodik, s az ősegyház tanaitól, valamint magától Ágostontól is teljesen idegen, befurakodhat a gyakorlatba, és jövődő üdvösségével kapcsolatban elhamarkodott meggyőződést szülhet még a gonosztevőben is, vagy bizonytalan kételkedést ébreszthet kegyelmi befogadottságának jelenlegi állapotával kapcsolatban az istenfélőben. Mindkét dolog vagy a biztonságtudat, vagy az elkeseredettség veszélyét hordozza. Így a zsarnokság után leginkább erről a fajta partikularizmusról beszelném le az olvasót.

132. Szerencse, hogy a legtöbben enyhítik e roppant s igencsak meghökentő újítás szigorát, azok pedig, akik mégis e könnyen veszedelmessé váló tanítást védelmezik, a pusztá elmélet határain belül maradnak, s nem vonnak le belőle káros következtetéseket a gyakorlati életre vonatkozóan. Eközben pedig a soraikban levő jámbor emberek – ahogyan egy helyesebb tanítás alapján illene – gyermeki félelemmel és a szeretet bizalmával munkálkodnak üdvösségükön.

<sup>21</sup> Akik csak egy ideig hisznek.

133. A hit, a kegyelem és a megigazulás jelenlegi állapotában bizonyosak lehetünk, amennyiben tudatában vagyunk annak, ami bennünk történik; jövőbeni kintartásunk felől pedig jó reménységünk van, amelyhez azonban gond is járul, hiszen az Apostol is figyelmeztet, hogy aki áll, vigyázzon, hogy el ne essék. Mindazonáltal a kiválasztottságunkkal kapcsolatos meggyőződésünk miatt a legkevésbé sem szabad, hogy a jámbor életre való törekvésben alábbhagyjunk, s egy eljövendő bűnbocsánatban bízunk.

134. Ennyi talán elegendő az Istennek tulajdonított embergyűlölet ellen, most [459] pedig azt kell megmutatnunk, hogy személyválogatást sem lehet joggal az Isten szemére vetni, mintha tudniillik a kiválasztásnak semmiféle ésszerű alapja sem lenne. A kiválasztás fundamentuma Krisztus. Annak azonban, hogy egyesek kevésbé részesülnek Krisztusban, saját végső gonoszságuk az oka, amelyet Isten – midőn elvetette őket – előre látott.

135. Itt azonban újra felmerül a kérdés, hogy a különböző emberek miért kaptak különböző belső, vagy legalábbis különböző külső segítséget, amely az egyikben legyőzi a gonosztságot, a másikban alul marad. S ezen a ponton támadt a vélemények között meghasonlás: Egyesek ugyanis úgy vélték, hogy azokat, akik kevésbé rosszak, vagy legalábbis akik kevésbé fognak vonakodni, Isten jobban segítette, mások véleménye szerint ugyanaz a segítség ezekben nagyobb hatást ért el, megint mások ellenben azt tartják, hogy Isten előtt egyetlen ember sincs így vagy úgy kitüntetve jobb, vagy legalábbis kevésbé rossz természetének előjogán.

136. Ahhoz mindenesetre semmi kétség sem fér, hogy egy bölcs esetében a kiválasztás alapját képező megfontolások között helyet kap a tárgy minőségeinek figyelembevétele. Mindazonáltal a tárgy önmagában vett kiválósága nem mindig képez ésszerű alapot a kiválasztására, hanem gyakran nagyobb súllyal esik latba az, hogy a tárgy összhangban áll-e a dolgok egy meghatározott hipotézisében adott céllal.

137. Így előfordulhat, hogy egy építkezésben vagy a díszítés során nem a legszebb vagy legértékesebb kőre esik a választás, hanem arra, amelyik az üresen maradt helyet legjobban tölti ki.

138. A legbiztosabb az a kijelentés, hogy miután lelki értelemben holtak vagyunk,<sup>22</sup> minden ember egyaránt, de nem egyformán rossz. Így tehát hajlamiak tekintetében az emberek különbözni fognak, s előfordul majd, hogy olyanok részesíttetnek előnyben, akik a dolgok sorozatának köszönhetően kedvezőbb körülményekkel találkoznak, amelyek között saját romlottságuk kimutatására (legalábbis a vég pillanatában) kevesebb, a számukra megfelelő kegyelem befogadására pedig több alkalmat találtak.

139. Így a tapasztalatot követve a mi teológusaink is elismerték, hogy – még ha a belső kegyelem egyenlő is – az üdvösséghez vezető külső segítség terén szembeszökő különbség van az emberek között, s a ránk hatással lévő külső körülmények elrendezésének kérdésében a Pál-féle βάθος-hoz menekülnek,<sup>23</sup> hiszen a születés, a neveltetés, a társaság, az életforma és a véletlen események alapján osztályrészül jutó sors gyakran megrontja vagy jobbra teszi az embereket.

<sup>22</sup> Kol 2,13.

<sup>23</sup> Mélység.

140. Így azután Krisztuson és az üdvözítő állapotban való végső kitartáson kívül (amellyel az illető megmarad Krisztusban) a kiválasztásnak vagy a hit megadásának semmilyen más alapja nem ismeretes előttünk, s nem szabad olyan szabályt felállítani, amelynek alkalmazását ismernénk, s amely lehetővé tenné, hogy az emberek önmaguknak hízeleghessenek, vagy másokon gúnyolódhassanak.

141. Isten ugyanis olykor a kirívó romlottságot, és – amit Pál magáról állít<sup>24</sup> – az ellenállásban való legvégső megátalkodottságot is legyőzi, nehogy bárkinek kétsége támadjon az irgalom felől, [460] olykor azoknak is elfogy az ereje a pálya közepén, akik hosszan voltak jók, nehogy bárki túlságosan bizzon önmagában; ám legtöbbször azok ízelelik meg az isteni kegyelem nagyobb gyümölcsét, akikben kisebb a gonosz ellenállás, s akik nagyobb igyekezettel törekednek az igazra és a jóra, nehogy valaki azt higgye, teljesen mindegy az üdvösség szempontjából, hogy az emberek hogyan élnek. Lásd a 112. paragrafust.

142. E βόθος pedig az isteni bölcsesség tárházában vagy a rejtőző Istenben és – ami ugyanazt jelenti – a dolgok egyetemes harmóniájában rejlik, aminek eredményeképpen Isten a világegyetem e sorozatát, amely magában foglalja mindazokat az eseményeket, amelyeket csodálunk, és mindazon ítéleteket, amelyeket imádunk, a legjobbnak, és minden más sorozattal szemben előnyben részesítendőnek ítélte. Vö. a 126. paragrafussal.

143. A testi világ teátruma a természetes világosság révén már ebben az életben is mind jobban és jobban kinyilvánítja előttünk önnön szépségét, amint az újabb gondolkodók felfedezései nyomán kezd feltárulni a makro- és mikrokozmosz rendszere.

144. Ám a világegyetem legkiválóbb része, Isten országa, olyan látványosság, amelyhez – hogy szépségét megismerjük – majd csak az isteni dicsőség fényétől megvilágosítva fogunk egykor közelebb bocsáztatni. Most ugyanis csak a hit szemével, vagyis az Isten tökéletes voltába vetett rendíthetetlen bizalmunkkal érhetjük ezt el, s minél inkább megértjük, hogy nemcsak hatalma és bölcsessége, de az isteni elme jósága is ott működik, annál nagyobb szeretetre gyúlunk iránta, s annál nagyobb lángra lobban bennünk az isteni jóság és igazságosság utánzásának vágya.

*Fordította Schmal Dániel*

<sup>24</sup> Vö. pl. Gal 1,13.



Horváth Zoltán

keletk 32

Schmal Dániel:  
Természettörvény és gondviselés.  
Egy filozófiai és teológiai kérdés  
a korai felvilágosodásban\*

A kora újkor a mechanikai természettudomány sikerei mellett a kereszténység forrásaihoz visszanyúló vallási reformok korszaka is. A személytelen természettörvények és – például – az eleve elrendelt kiválasztás ellentéte érthetően feszültséget indukál a kor gondolkodóiban. A 17. század második felének filozófiájában és teológiájában ugyanakkor komoly és fontos összeegyeztetési kísérletek is születnek. Schmal Dániel könyvében „racionális teológiáknak” nevezi az ilyen rendszereket, és az ezek nyomán kialakult diskurzust elemzi. A kifejezéssel egy modern racionalitásfogalomra utal. Ha a fizikai és a vallási-etikai szempont (s ennek részeként ható- és célok) integrálásának alapelvét abban az alapelvben próbáljuk megragadni, hogy „Isten morális választása [...] ésszerű” (19.), akkor itt az ésszerűséget, mint majd látni fogjuk, a gazdasági racionalitás analógiájaként helyes értenünk.

A szerző a Nicolas Malebranche 1680-ban megjelent *Értekezés a természetről és a kegyelemről* című műve által kiváltott viták nyomán követi végig e gondolati alakzat fejlődését és felbomlását Leibniz 1710-es *Teodiceájáig*. Tekintettel a kapcsolódó írások polemikus jellegére, itt különösen fontos a történeti kontextus ismertetése. A vallási, politikai és társadalmi tényezők szerepének elismerése persze nem jelenti azt, hogy e tényezők ne ölthetnék filozófiailag és logikailag elemezhető érvek formáját. A könyv elsősorban ez utóbbiakkal foglalkozik, de néhol egy-egy kitérő szolgálja a történeti háttér felvázolását. Erre további – sajnálatos – okot szolgáltatnak, mint Schmal Dániel megjegyzi, a hazai szakirodalom hiányosságai. A janzenista mozgalom ismertetését emeli itt ki, de hozzávehetjük mindazt, amit művének főszereplői közül Malebranche-ról, Antoine Arnauld-ról és Pierre Bayle-ről megtudunk. (A kor e nagy jelentőségű alakjaitól mindaddig lényegében semmi sem olvasható magyarul.)

A könyv egyes fejezetei egy-egy kulcsfigurát vonnak be a vitába, a fő témák és problémák így újra és újra felmerülnek, és módosítják, átrajzolják az addig kialakult képet. Már a *Bevezetés* címet viselő első fejezet is, a racionális teológia fogalmának előzetes tisztázása után, egy bizonyos filozófus szerepét vizsgálja. A vita kirobbanásakor már harminc éve halott Descartes-ról van szó, és arról a kérdéstről, hogy miért nem beszélhetünk nála filozófia és teológia szisztema-

\* ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2006. (*Cogito könyvek*, 2.)

tikus összeegyeztetési kísérletéről (ahogy voltaképpen teodíceáról sem). Az érdekes kérdésre még érdekesebb, a filozófiai elmélkedés és a mindennapi tapasztalat kapcsolatát érintő választ kapunk. Ez a hiány és annak értelmezése mindenesetre Descartes követői között a későbbiekben éles ellentétet szült.

A természet és a kegyelem összekapcsolását célzó program alapművének, Malebranche *Értekezésének* keletkezési körülményeit és fő téziseit ismerteti a könyv második fejezete. Emeljünk ki csak annyit, hogy Malebranche a természet értékmentességét teszi meg kegyelemtana alapjául: ahogy a természeti folyamatok nincsenek tekintettel morális értékekre, úgy Isten irgalma is ingyenes, nem kiérdemelhető. Nem analógiáról van szó: az okkacionalizmus tanítása szerint Isten az egyedüli ok, minden hatás tőle származik. A világ meghatározott (fizikai, pszichikai) állapotai „alkalmával” egy általános törvénynek megfelelően hozza létre az újabb állapotot. A kizárólagos ok és az általánosság már kijelölik az eljövendő viták főbb pontjait.

A következő két fejezet Arnauld ellenvetéseivel és támadásaival, valamint az ezekre adott válaszokkal foglalkozik. Arnauld egyszerre lép fel a természet teologizálásának és a teológia naturalizálásának vádjával. Az előbbinek izgalmas ismeretelméleti aspektusa a malebranche-i „Istenben látás” kritikája (harmadik fejezet). Eszerint az emberi elme csak az isteni értelem segítségével képes külső tárgyakat megjeleníteni. Arnauld álláspontja szerint észleleteink önmagukban reprezentálnak – ezért a ma „direkt realizmusnak” nevezett nézet első megfogalmazójának is tekintik. A kegyelemtan naturalizálása első megközelítésben annak következménye, hogy az említett általános törvények nem tudnak számot adni a csodák, illetve a kegyelmi kiválasztás partikularitásáról (negyedik fejezet). Malebranche kidolgozott elmélete ezt a problémát egyfajta kalkulatív racionalitás formájában próbálja megoldani. Az isteni előrelátásnak két ellentétes szempont – a teremtség gazdagsága és a megvalósítás gazdaságossága – közötti optimális arányt kellett meghatározni. Az első tökéletességét (például azt, hogy mindenki üdvözüljön) korlátozza a második, amit Arnauld Isten mindenhatósága csorbításának, Malebranche ellenben bölcsessége kifejezőjének tart.

A racionális teológia e kiforrott változatát akár a kegyelemtan matematizálásának is nevezhetnénk. Igazán nem csoda, ha Leibniz tehetsége rokonszenvezik ezzel az elképzeléssel (ötödik fejezet). A döntő módosítás, hogy ő az isteni műbe belefoglalja a létrehozás eszközeit is, vagyis ezek is célok. A leibnizi monaszokat a természet törvénye határozza meg, ami önálló belső erőt kölcsönöz nekik. Ez az – Arnauld elvárásaival összhangban – önálló, nem a „misztikus jámborság” módján teologizált természet ugyanakkor az eleve elrendelt harmónia révén maximálisan igazodik a kegyelem világához.

A könyvet – mint ahogy a tárgyalt diskurzust is – végigkísérik a fizikai és morális rosszal, különösen pedig a kegyelem elosztásában megmutatkozó igazságtalansággal kapcsolatos polémiák. A hatodik, már a racionális teológia felbomlása felé mutató fejezetnek ez a fő témája, Pierre Bayle írásai nyomán. Arnauld hagyományosnak mondható elképzelése szerint a rossz valójában csak látszat: abból ered, hogy Isten céljainak mélysége kifürkészhetetlen előttünk. Malebranche rendszere elismeri a rossz realitását mint az általános törvények olyan következményeit, amelyeket Isten megenged, hiszen kiküszöbölésük csak bonyolultabb,

bölcsességéhez méltatlan törvényekkel volna lehetséges. Szerzőnk megmutatja, hogy Leibniz felfogása e kérdésben – bár megnyilvánulásaiban gyakran Arnauld „esztétizáló” nézetét (a rossz az ismeretlen/harmonikus rend szépségét kiemelő árnyék) látszik osztani, amennyiben a rossz is az optimum-elv révén nyer magyarázatot – mégis inkább a Malebranche-éval rokon. Gyökeres fordulatot jelent azonban Bayle támadása. Ő átveszi ugyan Arnauld tradicionális, antropomorf látásmódját, de oly módon radikalizálja azt, hogy a rossz realitásának premisszájára támaszkodva rendre a szuverén törvényhozó felelősségének kérdését veti fel. Hogy ezzel kikezdhető-e a racionális teológia állásai, az mindenekelőtt a rossz valóságosságán múlik. Schmal Dániel itt arra vállalkozik, hogy Bayle írásai nyomán körvonalazza „egy el nem készült érvelés premisszáit” (238.). A legfontosabb ezek közül bizonyára a lelkiismeret önmagában vett értékének és vele a szubjektív tudatnak a világ objektív reprezentációival szemben hangsúlyozott méltósága. „Bayle szövege – írja a könyv zárómondatában – olyan filozófusi mentalitásról árulkodik, amelyik képes kitartani az antinómia feszültségében anélkül, hogy akár az egyik, akár a másik irányba hajlana.” (265.)

Vitákról lévén szó, nemcsak a szövegek és a történeti kontextus alapos ismeretét, a finom fogalmi megkülönböztetéseket és a világos előadásmódot várjuk a szerzőtől, hogy ne tévedjünk el a gondolatok útvesztőjében, hanem a szokásos tudományos kutatásoknál is inkább: tárgyilagosságot, empátiát, lelkiismeretet. Mindezt megkapjuk Schmal Dánieltől. Aki pedig egyetért vele abban, hogy választott tárgya „a modernitás máig jellemző problémáinak és töréseinek pontosabb megértéséhez is hozzájárulhat” (12.), az egy, az antinómia feszültségében kitartani képes filozófiai mentalitással is találkozni fog. Találébb kifejezés nem is méltathatná munkáját, mint az ELTE Filozófiai Intézete, a Magyar Filozófiai Társaság és a L’Harmattan Kiadó által alapított, 2005-ben elnyert *Cogito*-díj.





**Boros Gábor** (1959) – 1984-ben szerzett előadói diplomát filozófiából, illetve magyar nyelv és irodalomból az ELTE-n. Egyetemi tanár az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén. Leibniz-cel kapcsolatos legutóbbi írásai: *Nyelv és ész Locke és Leibniz morálfilozófiai vitájában*. In Neumer Katalin (szerk.): *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Gondolat, Budapest, 2004, 45–56; *Locke és Leibniz a bűnről*. In Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2–3. A bűn*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2004, 128–135; *Leibniz on Love*. In Boros, Bábor – Moors, Martin – De Dijn, Herman (eds.): *The Concept of Love in Modern Philosophy: Descartes to Kant*. Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel, 2005, 29–39. Itt közölt írása ez utóbbi magyar változata.

**Hartl Péter** (1982) – 2006-ban végzett az ELTE BTK filozófia szakán. Érdeklődése középpontjában az ismeretelmélet, ezen belül különösen a szkepticizmus problémája és a pürhónizmus újkori recepciótörténete áll. Filozófiatörténeti kutatásainak fő célja, hogy a 17–18. századi klasszikusokat a kortárs angolszász-analitikus viták, problémák összefüggésében értelmezze, ugyanakkor fontosnak tartja a művek szélesebb történeti kontextusának vizsgálatát is.

**Horváth Zoltán** (1962) – 1989-ben az ELTE TTK matematika, 2000-ben a BTK filozófia szakán végzett. 2003 és 2006 között ugyanott a Filozófiatudományi Doktoriskolán „Az újkor filozófiatörténete” című alprogramban vett részt ösztöndíjasként. Fő érdeklődési területe az etika és a matematika szerepe Kant kriticismusában, valamint a 17–18. századi filozófiában általában.

**Kvasz László** (1962) – a pozsonyi Comenius Egyetem matematika szakán végzett 1986-ban. Az 1989-es változások után kezdte el filozófiai tanulmányait ugyanitt, majd 1995-ben doktori címet szerzett filozófiából, közelebbről tudományfilozófiából és metodológiából. 1986 óta a Comenius Egyetem Matematika és Fizika Karának adjunktusa, majd 1999-től docense, matematikatörténeti és matematikafilozófiai kurzusokat tart. 1993–1994-ben Herder-ösztöndíjjal a Bécsi Egyetemen, 1995–1996-ban Masaryk-ösztöndíjjal a londoni King's College-ban, 1998–1999-ben Fulbright-ösztöndíjjal a Kaliforniai Egyetemen (Berkeley), 2001–2002-ben pedig Humbolt-ösztöndíjjal a berlini Műszaki Egyetemen járt. Itt megjelent írása témájában a következő fontosabb írásai jelentek meg: *Galilean physics in light of Husserlian phenomenology*. *Philosophia Naturalis*, 39, 2002/2, 209–233; *The Mathematisation of Nature and Cartesian Physics*. *Philosophia Naturalis*, 40, 2003/2, 157–182; *The Mathematization of Nature and Newtonian Physics*. *Philosophia Naturalis*, 42, 2005/2, 183–211.

**Laczházi Gyula** (1973) – az ELTE Bölcsészettudományi Karának magyar és német szakán szerzett oklevelet 2001-ben, majd 2005-ben irodalomtudományi PhD fokozatot *A szenvedélyek a kora újkori epikus költészetben* című disszertációjával. Jelenleg az ELTE Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének tudományos munkatársa. Érdeklődése középpontjában a kora újkori irodalom és antropológia kérdései állnak. Fontosabb publikációi: „Az kinek ez a rossz passió rendet szab”. A harag Zrínyi Miklós „Szigeti veszedelmé”-ben. *Irodalomtörténet*, 2003, 177–195; Dietetika és költészet a XVII. században. In Ötvös Péter, Pap Balázs, Szilasi László, Vadai István (szerk.): *A magyar költészet műfajai és formátípusai a 17. században*. Szeged, 2005, 271–280; A másolat vágya és a vágy másolata Balassi Bálint Celia-verseiben. In Kiss Farkas Gábor (szerk.): *Balassi Bálint és a reneszánsz kultúra*. Budapest, 2005, 133–146.

**Leibniz, Gottfried Wilhelm** (1646–1716) – 1710-ben jelentette meg a *Teodíciát*. Ugyanebben az évben jelent meg *De causa Dei* című rövid értekezése, amelyben összefoglalja korábbi írásait. Ennek az analitikus és metodológiai értekezésnek a fordításával betekintést kívántunk nyújtani Leibniz teodíciájának fő érveibe.

**Mester Béla** (1962) – 1985-ben szerzett oklevelet könyvtár-magyar szakon Nyíregyházán, majd 1989-ben az ELTE BTK filozófia szakán. Egyetemi doktor (ELTE BTK, filozófiatörténet, 1996), PhD (BBTE BTK, irodalomtudomány, 2003; ELTE BTK, politikafilozófia, 2005). Jelenleg az MTA Filozófiai Kutatóintézetének főmunkatársa. Filozófiatörténész, kutatási területe a kora újkori politikafilozófia története és a magyar filozófiatörténet. Számos írása jelent meg erdélyi és magyarországi folyóiratokban. Önálló kötetei: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában* (2004); *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (2006). Percz Lászlóval együtt szerkesztette a *Közéletek a magyar filozófiai történetéhez. Magyarország és a modernitás* című tanulmánykötetet (2004).

**Rácz Norbert Zsolt** (1982) – Kolozsváron született, a Kolozsvári Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Fakultásán szerzett diplomát. Jelenleg az Erdélyi Unitárius Egyház ifjúsági utazólelkésze. A teológushallgatók *Láng* című folyóiratában megjelent rövidebb írásaitól eltekintve ez az első publikált írása.

**Schmaltz, Tad M.** – 1988-ban szerzett doktori fokozatot a Notre Dame Egyetemen. Jelenleg a Duke Egyetem (Durham, Észak-Karolina) professzora, a *Journal of the History of Philosophy* szerkesztője. Kutatási területe a kora modern metafizika, ismeretelmélet és elmefilozófia története, különös tekintettel Descartes korai recepciójára. Fontosabb munkái: *Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes*. Cambridge University Press, New York, 2002; *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*. Oxford University Press, New York, 1996.

**Szalai Judit** (1971) - 2006 júniusa óta az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos segédmunkatársa. 2000 és 2006 között a Közép-Európai Egyetem doktori hallgatója. Egyik fő kutatási területe a 17. század, különösen Spinoza és Descartes munkássága. Emellett főként kortárs analitikus filozófiával és filozófiai pszichológiával, azon belül az érzelmek elméletével foglalkozik.

**Szentpéteri Márton** (1973) - az irodalomtudományok doktora (PhD, ELTE, 2005). Doktori tanulmányait az ELTE mellett az egykori *Istituto Universitario Orientale di Napoli* (ma: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale") Filozófia és Politikaelméleti Tanszékén, a wolfenbütteli *Herzog August Bibliothek - Forschungs- und Studienstätte für europäische Kulturgeschichte*-ben, illetve a *Central European University* Történelem Tanszékén folytatta. Jelenleg a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem (MOME) adjunktusa és az MTA Irodalomtudományi Intézetének (MTA ITI) kutatója. A MOME-n főként a design kulturális összefüggéseit kutatja, tervezélméletet, alkalmazott retorikát és kultúrtörténeti tárgyakat tanít. A MTA ITI-ben a herborni enciklopédisták (Alsted, Bisterfeld és Comenius) örökségével és Apáczai Csere János életművének eszme- és kultúrtörténeti újraértékelésével foglalkozik. Doktori értekezése (*Az egyetemes tudomány eszméje Johann Heinrich Alsted erdélyi írásaiban, 1629-1638*) megjelenés előtt áll az Universitas Kiadónál.

**Verbeek, Theo** - jelenleg az utrecht egyetem professzora. Kutatási területe Descartes és a karteziánizmus, különös tekintettel a holland vonatkozásokra. Az itt közölt íráshoz kapcsolódó fontos munkája: *Descartes and the Dutch*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1992.



**Judit Szalai: The Psychophysical Sphere  
in Descartes' Thought**

This paper aims at an exploration of Descartes' views on the relationship between mental and physical states in the case of the passions and wilful bodily motion. It distinguishes between three main approaches to the mind-body issue by Descartes: an ontological, an epistemological, and an operational approach. It is argued that the third of these is the most informative, and that a closer look at it reveals the *sui generis* character of the psychophysical sphere in Descartes. This is confirmed by Cartesian psychosomatic medicine, which is also presented, however briefly, in the paper.

**Péter Hartl: Ego cogito, ergo sum**

Interpretations of Descartes' famous dictum have a long history; however, some essential problems are still unsolved. It is difficult to find a both historically and philosophically correct interpretation. In this article I am going to examine Hintikka's performative interpretation. I argue that Hintikka's explanation is misleading and his account of the phenomenon of self-verification is inconsistent. In the second part I argue that the "historical" Descartes' goal was not to analyse linguistic and logical problems about so-called self-defeating statements, rather to put forward his theory of consciousness. In my opinion every coherent and genuine interpretation of the *cogito* must consider the role of the argument in the context of Descartes' whole system and be aware that the *Meditations* is not just a bundle of successive independent thoughts but a comprehensive whole in which every item is closely related to each other.

**Tad M. Schmaltz: Cartesian Freedom  
in Historical Perspective**

This paper's aim is to offer a historical analysis of the issue of human free will within the framework of the 17<sup>th</sup>-century debates on Cartesianism in the Netherlands and France associated with theological problems. The paper focuses on the *Leiden Condemnation* (1676) and on the *Paris Formulary* (1691). The former document associated Descartes' opinions on free will with Arminianism; the later one linked Cartesianism with a "heretical, Calvinist" Jansenism. The last part of the paper is about a secularised counterpart of these (mis)interpretations in the 18<sup>th</sup>-century French history of ideas.

Theo Verbeek: So many Cartesians...  
Diversity and Identity of Dutch Cartesianism

The paper analyzes early Dutch Cartesianism during Descartes' lifetime and in the following generation. The main part of the article is written from a historical point of view; it focuses on Descartes' personal publication strategy, the structure of Descartes' philosophy in the time of its evolution, the institutional environment offered by the (different) 17<sup>th</sup>-century Dutch universities, and the history of early crises of Dutch Cartesianism. The closing pages of the paper – as a conclusion of the historical analyses – offer some considerations on the new idea of philosophy and science – especially physics – after the Cartesian turn of European thought.

Ladislav Kvasz: On Newton's (Anti-)Cartesianism

The paper analyzes several traces of Cartesian influence on the scientific work of Isaac Newton. It argues that some of the *fundamental principles* of Newtonian physics were of Cartesian origin. Newton owes to Descartes the idea that the laws of nature must be universal, that they must describe interactions among bodies, and that these bodies must have some ontological status. These ideas are Cartesian, and thus they represent Cartesian influence on Newton's thought. The paper further argues that some *problems* solved by Newtonian physics were rooted in the Cartesian system. A fundamental shortcoming of Descartes' physics was that its description of motion was causally open: a physical process could be caused by a non-physical event. Newton closed this gap when he introduced a causally closed description of interaction. By doing so he was addressing a problem of the Cartesian system.

Béla Mester: Hungarian Cartesianism  
in the Mirror of our Historiographical Traditions

The aim of this article is to offer an overview of Cartesianism in Hungary in the mirror of our historiographical traditions, such as that of philology, history of philosophy, history of science, history of education, and ecclesiastical history. These traditions present different narratives of the same topic, Cartesianism in Hungary. This meta-historiographical analysis presupposes basic knowledge of the factual history of Hungarian Cartesianism. I discuss the ecclesiastical, cultural, and institutional background, then the relevant factual history, focusing on European cultural connections, and the characteristics of Hungarian debates on Cartesianism during the Cartesian century of Hungarian thought.

Márton Szentpéteri: Philosophy of Nature in Transylvania  
at the Beginning of Apáczai's Career

This article is an abstract from a longer study, which compares the models of the theory of cognition established by Herborn encyclopaedists and by János Apáczai Csere. In this study, I claim that the major difference between the considerations of the Herborners and those of Apáczai Csere lies in the separation of the realms of faith and reason. Whereas Alsted – and in his footsteps, Bisterfeld, Comenius and András Porcsalmi – based their theories of cognition on the three interrelated foundations of experience, right reason and the Holy Writ in a typically Trinitarian fashion, Apáczai Csere gradually adopted the Cartesian use of the exegetical principle of “accommodatio”, which separates knowledge deriving from the book of nature and the Bible. It is highly possible that one of the major sources that catalysed Apáczai Csere's interest in this respect was devoted to Copernicanism. G. J. Rheticus' *Epistola de Terrae Motu et Scriptura Sacra* was anonymously published in Utrecht in 1651, during Apáczai's stay there, by Johann van Waesberge, the same printer who published Apáczai's major contribution, the *Magyar Encyclopaedia* (Utrecht, 1655) as well. Apáczai's Cartesianism should not be overestimated, however. In his late *Philosophia naturalis* for instance, when describing the human mind in terms borrowed from H. Regius' *Fundamenta Physices*, in the case of “judicium” Apáczai – unlike Regius and in accordance with William Ames' *De conscientia* – applies the theory of the law of nature preserved by “synthesis” and served by conscience, notions so much familiar from Alsted's theory of cognition, which heavily depended on moral principles of Protestant scholasticism.

Gyula Laczházi: The reception of the Cartesian  
Theory of the Passions in Hungary

In the second half of the 17<sup>th</sup> century an increased interest in the theory of the passions can be observed in Hungary as well as in other countries. This article inquires into the traces of the reception of Descartes' *The Passions of the Soul* in early modern Hungary and documents that the text was well-known among Hungarian Cartesian philosophers. These traces can be found in the textbook tradition in the work of János Apáczai Csere and János Pósházi as part of the philosophy of nature, taught in Protestant schools from the 1650s on. The theory of the passions lies at the heart of the main work of Miklós Apáti, *Vita triumphans* (Amsterdam, 1686), which can be read as an interpretation of the Cartesian theory of the passions. Inspired by Antoine Le Grand's *Institutio* Apáti aimed at writing a book about ethics and politics based on the Cartesian theory of the passions of the soul. In addition to Descartes Apáti was deeply influenced by Poiret's *Cogitationes rationales*. Although *Vita triumphans* can be regarded as a compilation from different sources, it is in many respects original because of the selection of his sources and the way he structured the arguments borrowed from other authors.

### Norbert Zsolt Rácz: Cartesian Elements in 17<sup>th</sup>-Century Transylvanian Unitarian Sermons

This paper offers an analysis of Transylvanian Unitarian sermons from the point of view of different forms of rationalism. Although Descartes' doctrine was known, Cartesianism was not a focal point of debates in Unitarian circles in 17<sup>th</sup>-century Transylvania (in contrast with the neighbouring Calvinist Colleges, and in the universities of Netherlands). This paper argues that a cause of this lack of debates was a solid and very early presence of another, Paduan form of rationalism in Unitarian thought. This argument is supplemented by a comparison with parallel events in Polish Socinianism.

### Gábor Boros: Leibniz on Love

If we start reading Leibniz's works on natural law and practical philosophy, we will find the frequency with which he speaks about love or charity startling. In my paper I shall try to integrate Leibniz's remarks on love into a theory of passions. I shall begin with an investigation of how Leibniz understood passion, passivity, and action, activity in general. Then I will proceed to exploring the metaphysical sense of love, and finally I will turn to love's role in his natural law theory.

### Gottfried Wilhelm Leibniz: De causa Dei

Leibniz's *De causa Dei* and his *Essais de théodicée* were published in the same year, 1710, by the same editing house in Amsterdam that had published his treatises on theodicy in French earlier. The aim of this short Latin treatise – it was a part of the Appendix of his *Theodicy* since its second edition in 1712 – was to offer a methodologically ordered summary of the argumentation of his earlier popular writings for scholars, theologians and philosophers. His *De causa Dei* offers a clear insight into the argumentation of Leibnizian theodicy, against the arguments of the famous Huguenot philosopher, Pierre Bayle (1647–1706) for the reality of evil. Our Hungarian translation is based on C. I. Gerhardt's edition: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875–1890, 7 vols., repr. Georg Olms, Hildesheim, 1965, VI. vol. 439–460; with a comparison of J. Brunschwig's French edition: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Garnier-Flammarion, Paris, 1969; and P. Schrecker's Latin-French edition: *Opusculs philosophiques choisis*. J. Vrin, Paris, 2001. The notes of the last two editions were useful both for our translation and the notes.



Judith Szalai: Domeniul psihofizic  
în gândirea lui Descartes

Această lucrare are ca scop explorarea concepției lui Descartes asupra relației dintre structurile mentale și fizice în cazul pasiunilor și a mișcării fizice voluntare. Se disting trei moduri principale de abordare a problemei minte-corp la Descartes: ontologică, epistemologică și operațională. Se argumentează că a treia este cea mai informativă și că o cunoaștere mai aprofundată a acesteia dezvăluie caracterul *sui generis* al domeniului psihofizic la Descartes. Acesta este confirmat de medicina carteziană psihosomatică prezentată pe scurt în lucrare.

## Péter Hartl: Ego cogito, ergo sum

Interpretarea faimosului dicton aparținând lui Descartes are o lungă istorie. Cu toate acestea, rămân nerezolvate o serie de probleme esențiale. Este dificil de găsit o explicație corectă atât din punct de vedere istoric cât și filosofic. În articolul de față vom examina interpretarea performativă a lui Hintikka și vom demonstra că este greșită, iar descrierea fenomenului autoverificării inconsistentă. În partea a doua, argumentăm că scopul lui Descartes în realitate nu a fost să analizeze probleme lingvistice și logice ridicate de așa-zisele „propoziții autodistrugătoare” ci să-și promoveze teoria conștiinței. În opinia noastră, fiecare tălmăcire coerentă și originală a *cogitoului* trebuie să ia în considerare rolul argumentației în contextul întregului sistem al lui Descartes și să realizeze că *Meditațiile* nu reprezintă doar o multitudine de gânduri disparate ci un întreg coerent în care totul se corelează.

Tad M. Schmaltz: Libertatea carteziană  
din perspectivă istorică

Intenția acestei lucrări este de a oferi o analiză istorică a dezbaterii asupra liberului-arbitru în contextul polemicilor referitoare la cartezianism în Olanda și Franța secolului al 17-lea, amândouă asociate cu probleme teologice. Lucrarea se concentrează pe *Condamnarea de la Leiden* (1676) și pe *Formula de la Paris* (1691). Primul document a asociat opiniile lui Descartes asupra liberului-arbitru cu arminianismul; al doilea a legat cartezianismul cu jansenismul „eretice, calvinist”. Studiul se oprește și asupra unei variante laicizate a acestor interpretări (greșite) din istoria ideilor din Franța sfârșitului secolului al 18-lea.

Theo Verbeek: Atât de mulți cartezieni...  
Diversitate și identitate în cartezianismul olandez

Lucrarea analizează cartezianismul timpuriu olandez din timpul vieții lui Descartes și al generației următoare. Cea mai mare parte a articolului este scrisă din perspectivă istorică; se concentrează asupra strategiei personale de publicare a lui Descartes, a structurii filosofiei sale în evoluție, a mediului înconjurător instituțional întruchipat de diferitele universități olandeze din secolul al 18-lea și a istoriei crizei timpurii în cartezianismul olandez. Ca o concluzie a analizelor istorice, paginile de încheiere oferă considerații asupra ideii novatoare a filosofiei și științei, în special a fizicii, după transfigurarea carteziană a gândirii europene.

László Kvasz: Despre (anti)cartezianismul lui Newton

Lucrarea analizează mai multe indicii ale influenței carteziene în munca științifică a lui Isaac Newton. Argumentează că unele dintre *principiile fundamentale* ale fizicii newtoniene au fost de origine carteziană: Newton îi datorează lui Descartes ideea că legile naturii trebuie să fie universale, trebuie să descrie interacțiuni între corpuri și că aceste corpuri trebuie să aibă un oarecare statut ontologic. Ideile sunt carteziene și reprezintă influența carteziană asupra gândirii lui Newton. În continuare lucrarea demonstrează că unele dintre *problemele* rezolvate de fizica newtoniană au avut rădăcinile în sistemul cartezian. Principalul neajuns al fizicii lui Descartes a fost că descrierea pe care a făcut-o mișcării a fost causal deschisă: un proces fizic poate fi cauzat de un eveniment non-fizic. Newton a umplut această lacună introducând o descriere causală închisă a interacțiunii. Astfel el s-a adresat unei probleme a sistemului cartezian.

Béla Mester: Cartezianismul maghiar  
în oglinda tradițiilor noastre istoriografice

Obiectivul articolului îl constituie conturarea viziunii generale a cartezianismului în Ungaria, reflectat în tradițiile istoriografice precum cele ale filologiei, ale istoriei filosofiei, științei, educației și ale istoriei ecleziastice; acestea constituie diferite variații pe aceeași temă - cartezianismul în Ungaria. Pentru înfățișarea acestei analize metaistoriografice, este nevoie de conturarea istoriei reale a cartezianismului maghiar. Vom aborda fundalul ecleziastic, cultural și instituțional, apoi istoria factuală, din perspectiva legăturilor culturale europene, și, de asemenea, caracteristicile dezbaterilor maghiare asupra cartezianismului în timpul secolului cartezian al gândirii maghiare.

### Márton Szentpéteri: Filosofia naturii în Transilvania la începutul carierei lui János Apáczai Csere

Articolul este un rezumat al unui studiu mai amplu care compară două modele ale teoriei cunoașterii, și anume cel al enciclopediștilor din Herborn și cel elaborat de János Apáczai Csere. În acest studiu susținem că diferența majoră dintre argumentele herborneenilor și cele ale lui Apáczai Csere constă în separarea domeniului rațiunii de cel al credinței. În timp ce Alsted – urmat de Bisterfeld, Comenius și András Porcsalmi – și-a bazat teoria cunoașterii pe cele trei fundamente corelate ale experienței, gândirii corecte și Sfintei Scripturi după moda tipic trinitariană, Apáczai a adoptat treptat întrebuițarea carteziană a principiului exegetic al „acomodării” care separă cunoștințele dobândite din cartea naturii de cele dobândite din Biblie. În orice caz, este foarte posibil ca una dintre sursele importante care au îndreptat interesul lui Apáczai Csere în această direcție să fi fost dedicată copernicanismului. *Epistola de Terrae Motu et Scriptura Sacra* de G. J. Reticus a fost publicată anonim la Utrecht în 1651 de către Johann van Waesberge, același tipograf care a publicat și principala contribuție a lui Apáczai, *Magyar Encyclopaedia* (Utrecht, 1655). Cu toate acestea, cartezianismul lui Apáczai nu trebuie supraestimat. De exemplu, în *Philosophia naturalis*, când descrie rațiunea umană în termeni împrumutați din *Fundamenta Physices* de H. Regius, în cazul „judicium”-ului Apáczai (spre deosebire de Regius și în concordanță cu *De conscientia* lui William Ames) aplică teoria referitoare la legea naturii care este păstrată de „synthesis” și servită de conștiință – noțiuni foarte familiare din teoria cunoașterii a lui Alsted, care s-a bazat într-o mare măsură pe principiile morale ale scolasticismului protestant.

### Gyula Laczházi: Recepționarea teoriei carteziene a pasiunilor în Ungaria

În a doua jumătate a secolului al 17-lea, se poate observa în Ungaria și în alte țări un interes crescut pentru teoria pasiunilor. Acest studiu cercetează indici referitori la recepționarea *Pasiunilor sufletului* a lui Descartes în Ungaria modernității timpurii precum și documente care atestă că textul a fost bine cunoscut printre filosofi cartezieni maghiari. Aceste dovezi pot fi descoperite în tradiția culegerilor de texte din opera lui János Apáczai Csere și a lui János Pósaaházi ca parte a filosofiei naturii, predată în școlile protestante începând din anii 1650. Teoria pasiunilor constituie motivul central al principalei lucrări a lui Miklós Apáti, *Vita triumphans* (Amsterdam, 1686), care poate fi citită ca o interpretare a teoriei carteziene a pasiunilor sufletului. Inspirat de *Institutio* a lui Antoine Le Grand, Apáti și-a propus să scrie o carte despre etică și politică care s-ar baza pe teoria carteziană a pasiunilor sufletului. Alături de Descartes, Apáti a fost profund influențat de *Cogitationes rationales* de Poiret. Deși *Vita triumphans* poate fi privită ca o compilație din surse diferite, este originală în multe privințe datorită selecției surselor și a modului în care Apáti își structurează argumentele împrumutate de la alți autori.

### Norbert Zsolt Rácz: Elemente carteziene în predicile unitariene transilvănene din secolul al 17-lea

Lucrarea de față oferă analiza unor predici unitariene transilvănene din perspectiva diferitelor forme de raționalism. Deși doctrina lui Descartes era cunoscută, cartezianismul nu era un punct de dezbateră crucial în cercurile unitariene din Transilvania secolului al 17-lea, așa cum era în colegiile calviniste din vecinătate sau în universitățile din Olanda. Conform argumentării studiului de față, o cauză a acestei lipse de dezbateri ardente era existența unei foarte timpurii, dar solide forme de raționalism paduan în gândirea unitariană. Lucrarea se sfârșește cu o comparație a evenimentelor asemănătoare printre socinienii polonezi și o prezentare a problemelor ridicate de coliziunea argumentelor gândirii umane cu Scriptura.

### Gábor Boros: Leibniz despre iubire

Lecturând scrierile lui Leibniz despre dreptul natural sau despre filosofia practică, ne va surprinde frecvența cu care vorbește despre iubire sau bunăvoință. În lucrarea noastră încercăm să legăm aceste fire integrând remarcile despre iubire ale lui Leibniz într-o teorie a pasiunilor. Vom începe cu cercetarea felului în care Leibniz a înțeles pasiunea, pasivitatea și acțiunea, activitatea în general. Vom continua cu explorarea sensului metafizic al iubirii și vom încheia cu rolul iubirii în teoria leibniziană a dreptului natural.

### Gottfried Wilhelm Leibniz: De causa Dei

*De causa Dei* și *Eseurile de teodicee* ale lui Leibniz au fost publicate în același an (1710) la aceeași editură din Amsterdam care publicase mai devreme, în limba franceză, tratatele despre teodicee. Scopul acestui scurt tratat în limba latină – parte a Appendix-ului *Teodiceei* începând cu a doua ediție din 1712 – a fost să ofere un cuprins clasificat metodologic al argumentației scrierilor anterioare pentru cărturari, teologi și filosofi. *De causa Dei* oferă o viziune clară asupra argumentației teodiceei lui Leibniz, formulată contra argumentelor renumitului filosof hughenot, Pierre Bayle (1647–1706) în privința realității răului. Traducerea în limba maghiară se bazează pe ediția lui C. I. Gerhardt: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875–1890, 7 vol., reed. Georg Olms, 1965, vol. VI, 439–460; cu o comparație a ediției franceze a lui J. Brunschwig: *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Garnier-Flammarion, Paris, 1969; respectiv ediția în limbile latină și franceză a lui P. Schrecker: *Opuscules philosophiques choisies*. J. Vrin, Paris, 2001. Notele ultimelor două ne-au folosit atât pentru traducere, cât și pentru explicații.