

TERMÉSZET ÉS LÉLEK: A DESCARTES-I PERSPEKTÍVA*

BOROS GÁBOR

I.

Ha megpróbáljuk kinyomozni az afféle kifejezések descartes-i jelentését, mint amilyen a „természet”, a „világ”, könnyen olyan gondolatmenetekre bukkanunk, melyek kézenfekvővé teszik a feltevést, hogy Descartes e kifejezésekkel a pusztán testi jellegű dolgok összességét jelölte. Ha például a „természet” jelentését vizsgáljuk, első fogódzóul a *Le monde* című írásban olvasható meghatározás kínálkozik.

„Mindenekelőtt arra gondoljon, hogy »természeten« nem valamifajta istennőt értek, vagy valamilyen más, képzeletbeli hatalmat. Ezzel a szóval azért élek, hogy magát az anyagot jelöljem vele, amennyiben valamennyi, általam neki tulajdonított tulajdonsággal felruházva tekintem, s ama feltétel mellett, hogy Isten folyamatosan fenntartja ugyanazon a módon, ahogyan megteremtette.”¹

E látszólag igen világos és egyértelmű meghatározás ellenére azt kell mondanunk, hogy a természetfogalom egyike a legambivalensebb karteziánus fogalmaknak. Ennek belátásához már az is elegendő, ha fölidézzük, hogy abban az időben, amikor a fenti sorokat írta, Descartes még azon a véleményen volt, hogy a matematikában lelhető fel valamennyi szigorú tudomány kétségbevonhatatlan mintája. Még öt

* A tanulmány megírása idején az OTKA T 043561-es kutatási pályázatának támogatását élveztem.

¹ Adam, Charles & Tannery, Paul., *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1897–1913, XI. 36 sk. o. (A továbbiakban rövidítve 'AT'.)

esztendővel később, az *Értekezés a módszerről* záró részében is megállapíthatta, hogy az egészség

„kétségkívül legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától, hogy véleményem szerint, ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában okosabbá és ügyesebbé teheti az embereket, mint eddigelé voltak, azt csak az orvostudományban kereshetjük”.²

Az ilyen s hasonló állásfoglalásokat voltaképp prekarteziánusnak nevezhetnénk. Hiszen egyfelől a tulajdonképpeni karteziánus metafizika azzal veszi kezdetét, hogy a matematika addig abszolútnak tartott bizonyossága megrendül ama *vetus opinio* hatására, mely szerint van egy mindenható, egyáltalán nem feltétlenül gonosz isten. Másfelől a descartes-i filozófia érett korszakát a következő sorok vezetik be a Chanut-höz írott 1646. június 15-i levélben:

„Mindazonáltal, nehogy úgy tűnhessen fel, mintha el kívánnám téríteni elhatározásától, bizalmasan közlöm Önnel, hogy a fizikának az a fogalma, melyet elérni szándékoztam, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy lefektessem az erkölcsstan biztos alapjait. E téren sokkal inkább elértem célomat, mint sok más, az orvostudományt illető kérdésben, amelyek vizsgálatára pedig sokkal több időt fordítottam. Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól [...]”³

Ha figyelembe vesszük ezeket a nagy horderejű változásokat a karteziánus gondolkodás középpontjában, valószínűtlennek fogjuk találni, hogy épp a természet fogalma lenne az, ami kezdettől végig a helytel-közzel Descartes-nak tulajdonított, maszkírozott materializmus-hoz tartoznék. Hiszen elegendő csupán az *Elmélkedések az első filozófiáról* záró elmélkedésére gondolni, melynek fő célja az adekvát természetfo-

² Descartes, *Értekezés a módszerről*, Ikon, Budapest 1992, 69. o. (AT VI, 62. o.) Lásd még a *Description du corps humain* bevezetését: „Semmi sincs, amivel termékenyebben foglalkozhatnánk, mint önmagunk megismerésének feladatával. Az ettől az ismerettől remélhető haszon pedig nem csupán az erkölcsre vonatkozik – ahogyan többen vélik –, hanem különösképpen az orvoslásra is.” AT XI, 223. o.

³ Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000, 201. o. (AT IV, 441 sk. o.)

galom kimunkálása, s amelyben a „természet” többféle lehetséges értelmezése is felbukkan. Bizonyos mértékig Wolfgang Röd egyik írása⁴ nyomán, első közelítésben a következő értelmezési rétegeket különíthetjük el.

1. A természet „fizikalista” felfogása: a természet mint a természettörvények hatálya alatt álló tárgyak összefoglaló neve. A korábban idézett meghatározás a *Le monde*-ből így értelmezendő.

2. A descartes-i első filozófia⁵ természetfogalma: a természet mint „az általában vett valóság formája, közelebből tekintve a dolgok ésszerű rendje.”

3. A *Szabályok az értelem vezetésére* című írásban illetve az ötödik elmélkedésben szereplő „egyszerű természetek” értelmében vett természetfogalom. „Ideális entitásokról van szó, melyek Descartes szerint elkülönített ideáknak és evidens ítéleteknek felelnek meg”, s mint ilyenek „konkrét dolgok tapasztalásától függetlenül ragadhatók meg, mivel tisztán ésszerű belátás tárgyai”.⁶

4. A hatodik elmélkedés fő definíciójában megjelenő metafizikai természetfogalom: „[T]ermészet, ha általánosságban tekintjük, nem

⁴ Röd, Wolfgang, „Descartes’ Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik,” az L. Schäfer és E. Ströker által szerkesztett *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik,* c. mű *Renaissance und frühe Neuzeit*, c. II. kötetében, Freiburg/München, 1992, 185–216. o.

⁵ Röd ezt a természetfogalmat metafizikainak nevezi, amivel szemben én azért választottam az „első filozófia” kifejezést, mert kifejezésre szeretném juttatni, hogy nézetem szerint ez a fogalom ahhoz a tapasztalatelméleti réteghez tartozik, melyet épp Röd nevezett el karteziánus első filozófiának, elkülönítve azt a hagyományos – Descartes-nál is jelen lévő – metafizikától, mely előfeltételez valamifajta többé vagy kevésbé hangsúlyozott, közvetlen belátást Isten lényegébe. Lásd például Röd, Wolfgang, *Hagyomány és újítás a filozófiában*, Áron, Budapest 2003, 11–67. és 173–203. o.

⁶ Röd, Wolfgang, „Descartes’ Auffassung ...”, 190. o.

mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját.”⁷

5. Az emberi természet értelmében vett természet az iménti definíció korlátozása értelmében: „A magam egyedi természetén pedig nem más értek, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.” E két utóbbi értelmezési lehetőség rejlik a gyakran előforduló *institutio naturae* s a vele rokon kifejezések mögött.

6. Természet mint rend, éspedig a) „a lelki képességek rendje az értelemnek az érzékek fölé rendelése értelmében”; b) „a gondolkodás rendje, amely lehetővé teszi, hogy a lehető leggyorsabban jussunk el egy bizonyítás céljához”.⁸

7. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a „természetes” jelző nem elhanyagolható szerepet játszik az olyan kifejezésekben, mint a „természetes világosság” – a főként a *Szabályok*ban használatos „belénk született világosság” szinonimájaként – vagy mint a „természetes ész”, amelyről a Sorbonne teológusprofesszoraihoz írott, később még tárgyalandó dedikációs levélben olvashatunk.

Az itt felsorolt jelentésrétegek azonban nem valamiféle aggregátumot alkotnak, hanem annyiban nagyon is összefüggnek, hogy valamennyien hozzájárulnak a karteziánus filozófia egyik fő céljának eléréséhez, ami véleményem szerint éppenséggel annak meghatározása, hogy miképp ragadható meg fogalmilag a természet. Az a probléma ugyanis, mellyel Descartes akkor találkozott szembe, mikor az 1620-as években kutatásai első alkalommal kerültek érintkezésbe a filozófiával, minden bizonnyal a *naturalismus* volt.⁹ A naturalizmus, vagyis – a korabeli felfogás szerint – az a tanítás, mely szerint az anyag magában hordja tevékenysége alapelvét, volt a Mersenne köréhez tartozó gondolkodók fő ellenfele, márpedig Descartes filozófiai érdeklődése épp e kör közegében fejlődött ki. Mersenne maga is igyekezett hiteltelenné

⁷ Rödl, Wolfgang, i.m. 193. o.; Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest 1994, 98. o. (AT VII, 80. o.)

⁸ Rödl, Wolfgang, i. m., 193. o. Vö. *Géometrie* 1 (AT VI, 372. o.).

⁹ „The real targets of Descartes’ natural philosophy were naturalism and scholastic Aristotelianism, not scepticism,” – ahogyan Gaukroger meggyőzően bemutatja: Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995, 186. o.

tenni ezt a tanítást, és pedig azért, hogy kifejlesztett egy olyan mechanikai filozófiát, melynek alapelve, hogy mivel az anyag önmagától semmire sem képes, rászorulunk egy isteni, transzcendens mozgatóra, hogy meg tudjuk magyarázni a testek világában tapasztalható aktivitást. Gaukroger szerint a karteziánus természetfilozófia lényege is az a kísérlet, hogy olyan tanítást fejlesszen ki az anyagról, a testi természetről, amely érthetővé teszi ráutaltságát a teljességgel aktív elvként tekintett Istenre. Ez az értelmezési kísérlet képes megmagyarázni, hogy – mint már említettük – az *Elmélkedések* záró része egyetlen, drámai kísérlet arra, hogy olyan természetfogalmat dolgozzon ki, amely nem csupán a testi univerzum Istenre való ráutaltságát teszi plauzibilissé, hanem még azt az *emberi* természetet is fölfoghatóvá teszi, amelyben a tehetetlenség és a tehetség princípiumai – az anyag és a gondolkodás, a test és a szellem lényegi különbségének dacára – már mindig is összhangban voltak s vannak.

A következőkben kifejtendő tézisem a következő. Filozófiai pályájának kezdetén Descartes többé-kevésbé fenntartások nélkül elfogadta a Mersenne által meghatározott feladatot, azaz kísérletet tett arra, hogy élesen elkülönítse egymástól az alapvetően tehetetlen természetet s annak természetfeletti mozgatóját – az emberi megismerés területén is. Az idő múlásával azonban egyre nyilvánvalóbbá vált számára, hogy a filozófia középponti kérdése nem lehet más, mint hogy *mi az ember* mint olyan szellem, elme, amely képes megismerni a tőle tökéletesen különböző, testi valóságot. Ha azonban komolyan meg akarta válaszolni ezt a kérdést, akkor a két princípiumot közelítenie kellett egymáshoz. Minél inkább az „igazi embert”¹⁰ állította filozófiája középpontjába, annál kikerülhetetlenebbé vált számára, hogy csökkentse a természet és Isten közötti távolságot. Ezért találkozunk a kései művekben újra és újra olyan, már-már spinozai megfogalmazásokkal, mint amilyen a *Dieu ou la nature* a *Lélek szenvedélyeiből* vagy a *Filozófia alapelveiből*. Tézisem

¹⁰ Lásd az *Értekezés a módszerről* ötödik részének záró bekezdését: „Az sem elég, hogy [az eszes lélek] úgy legyen belehelyezve a testbe, mint a kormányos a hajójába, talán csak azért, hogy ennek tagjait mozgassa, hanem szorosabban kell vele összekapcsolódnia és egyesülnie, hogy ezenkívül a miénkhez hasonló érzelmei és vágyai lehessenek, s így igazi embert alkothasson.” Id. kiadás, 66. o. (AT VI, 59. o.)

melletti fő érve az lesz, hogy fölvezetem a szisztematikus összefüggést a „természet” kifejezés különböző jelentésrétegei között.

Az *Elmélkedések az első filozófiáról* hatodik részének leggyakoribb kifejezése kétségkívül a *természet*. Azzal kezdődik, hogy a *tiszta matematika objektumaiként felfogott testi természet* létezését állítja: ez az, ami az addigi elmélkedések eredményeképp kétségbevonhatatlannak látszik. Az ellenpólus egy olyan álláspont, amelyet az első elmélkedés egy pillanatra felvillantott, ám gyorsan el is vetett, s amelyet, tendenciáját tekintve, epikureistának lehetne nevezni: a természet a tiszta matematika tárgyaival szemben anyagi természetű, véges okok Isten nélkül, önmagukban kifejlődő evolúciós láncolata.¹¹ Mindkét természetfogalom *inadekvát*nak bizonyul azonban, ha az a cél, hogy az „igazi ember” természetét kutassuk ki. E tekintetben a matematikai természetfogalom *inadekvát*, mert semmit sem képes mondani a létező testi természetről, miközben az evolucionisztikus természetfogalom épp ennyire *inadekvát*, mert kiszolgáltat bennünket a pusztá valószínűségnek, vagy – ami még rosszabb – a szisztematikus tévedésnek.

„Inkább úgy láttam, hogy ezeket is, valamint minden más ítéletet, amelyet az érzékek tárgyaival kapcsolatban alkottam, a természettől tanultam, hiszen már jóval előbb meggyőztem magam e tényállásokról, mintsem hogy bármiféle érvet mérlegeltem volna, amely e tényállások bizonyítására szolgál.”¹²

A természet mint tanítómester ebben a kontextusban tehát először az elmélet előtti *bizonytalanság* forrásaként jelenik meg.

„[N]em láttam be, miért ne lehetnék természettől fogva úgy megalkotva, hogy még azokban a dolgokban is tévedjek, amelyek pedig a legteljesebb mértékben igaznak látszanak. [...] Minthogy ugyanis tapasztaltam, hogy a természet számos olyan dologra készlet, amiről az

¹¹ Lásd az első elmélkedés következő részletét: „Csakhogy magyarázzák bármivel, hogy azzá lettem, ami vagyok a sorssal, a véletlennel, vagy akár a dolgok folytonos láncolatával –, minthogy a csatlakozás és a tévedés mégiscsak valamiféle tökéletlenség, minél kisebb hatalommal ruházzák fel létrejövetelem előidézőjét, annál valószínűbb lesz, hogy olyan tökéletlen vagyok, hogy mindig tévedek.” Id. kiadás, 29. o. (AT VII, 21. o.)

¹² Descartes, *Elmélkedések*, id. kiadás, 94. o. (AT VII, 76. o.)

ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít.”¹³

Miután azonban már rendelkezésünkre áll a létünk igazi szerzőjét illető metafizikai bizonyosság, a két ellenpólus már nem is áll annyira szemben egymással: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azonkívül, hogy gondolkodó dolog vagyok”.¹⁴ Ez a természet azonban voltaképp már nem tud megcsalni, s a legkevésbé sem képes arra, hogy szisztematikusan becsapjon: „Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik.”¹⁵

Hirtelen egyfajta paradigmaváltás ment tehát végbe. Hiszen az, amire „a természet tanít bennünket”, vagyis az érzékszervek adatai, ugyanaz marad. Ami változik, az a természet háttérben rejlő fogalma: már nem az epikureizmushoz közelítő, hanem lényegileg Istentől megformált: „hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját”.¹⁶

Ennek megfelelően Descartes itt már nem a természet tanításának *valószínűségét* hangsúlyozza, hanem azt, hogy bizonyos fokú *igazság* rejlik benne, mellyel Isten – ugyan korlátozott, ám valódi – manifesztációjaként rendelkezik. A hatodik elmélkedés további menete során azután mindaz, ami a korábbi elmélkedésekben megjelent, immár mint e *natura verax* tanítása kerül ismét elénk: hogy vannak testek, hogy a – Locke-tól majd másodlagosnak nevezett – tulajdonságok eltérései a testekben rejlő valóságos különbségekre utalnak vissza. Ezzel szemben azt, amit korábban az epikureista természet tanításaként szemlélhettünk, Descartes most a *megszokással* hozza összefüggésbe; az a nehézség pedig, hogy a megszokás *látszatigazságát* meg kell különböztetnünk a természet tanításának *részigazságától*, egy újabb erőfeszítést tesz szükségessé, melynek révén új értelmet nyer a „természet tanítása”. Ez az ismételt meghatározás annyiban fontos a mi vállalkozásunk

¹³ I. m. id. kiadás, 95. o. (AT VII, 77. o.)

¹⁴ I. m. id. kiadás, 96. o. (AT VII, 78. o.)

¹⁵ I. m. id. kiadás, 98. o. (AT VII, 80. o.)

¹⁶ I. m. id. kiadás, 98. o. (AT VII, 80. o.)

szempontjából, hogy egyértelműen visszautal a *lumen naturale Szabályok*-beli elméletéhez. Ezáltal pedig az is világosabbá válik, miképp kell értelmeznünk azt a tételt, mely szerint a természet mindannak együttese (*complexio*), amit Istentől kaptunk.

Kitekintés az „egyszerű természetekre”

A *Szabályok az értelem vezetésére* XII. szabályában Descartes erőteljesen hangsúlyozza az „egyszerű természetek” szerepét valamennyi szigorú értelemben vett megismerési eljárás során: „az egész emberi tudás abban áll, hogy elkülönítetten lássuk, hogyan működnek együtt ezek az egyszerű természetek a többi dolog összetételében”.¹⁷

Ezek az egyszerű természetek ideális entitások, mint például a hármas szám, a vonal, a szög, az alak, melyek még akkor is benne foglaltatnak háromszögről való fogalmunkban, ha sohasem gondolunk rájuk. Ez bizonyos értelemben fordítva is igaz: a hetes számot csak úgy tudjuk elgondolni, hogy abban a négyes és a hármas szám is – bár igencsak elmosódottan – jelen van. Az emberi tudás egésze abban áll tehát, hogy egyszerű természeteket gondolunk el, és pedig vagy önmagukban, elkülönítve a többiektől, vagy pedig többiekkel való kapcsolatukban, mely kapcsolatok vagy szükségszerűek, vagy esetlegesek. Az efféle kapcsolatok legnevezetesebb példái az a két tétel, melyekben e korai mű megelőlegezi a késői, érett metafizika két alapelvét: „vagyok, tehát van Isten; éppígy: gondolkodom, tehát van a testtől különböző elmém”.¹⁸

Ám nem csupán ennek van igen nagy jelentősége, hanem annak az elméletnek is, amely az elme azon képességéről beszél, melynek révén elgondolhatja e természeteket. A *Szabályok*ban Descartes két fő megis-

¹⁷ „[O]mnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant.” Magyarul lásd Descartes, *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai, Budapest 1980. (2. kiadás), 138. o. (AT X, 427. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

¹⁸ Descartes, i. m. 135. o. (AT X, 421 sk. o.; a fordítást módosítottam – B. G.).

merési módot különít el: az intuíciót (*intuitus*) és a dedukciót. Az intuíció révén látjuk át az elszigetelt természeteket és elemi összetételeiket, miközben a dedukció feladata a hosszabb gondolatmenetek áttekintése. A dedukció minden lépésében szükség van azonban részintuíciókra, s ebben az értelemben joggal mondhatjuk, hogy a dedukciót Descartes az intuícióra vezeti vissza. A mű alapkonceptiója az, hogy az elme működését minden külső hatástól függetlennek látatja. Ez azt jelenti, hogy sem a megismerés elemi egységei, sem a belőlük kiinduló megismerési folyamatok nem kívülről adóttak illetve nem kívülről vezéreltek: „nem kell fáradnunk amaz egyszerű természetek megismerésekor, hiszen eléggé ismeretesek önmagukban. Csak el kell választani őket egymástól, s egyenként, külön kell őket rájuk irányított elménkkel beláttatni.”¹⁹

Nem arról van persze szó, hogy az egész emberi tudás egyszer s mindenkorra adott volna. A kiindulópontul szolgáló adatok – „az igazságoknak a természettől az ember belé született szellemébe ültetett néhány első magva”²⁰ – és a kifejlesztésükre szolgáló alapvető műveletek – az, amit hol *lumen ingenitum*nak vagy *naturalenak*, hol pedig *vis cognoscens*nek vagy egyszerűen *ingenium*nak nevez Descartes – természetesen adóttak, éspedig egyazon forrásból. Az tehát, amit „a természetes”-nek mondhatnánk, adótként jelenik meg, ám feltűnően kevés az arra az istenre való hivatkozás, amely az ismeretcsírákat – a késői írások szellemében – az emberi szellembe kellett ültesse. Ha nem tévedek, az egyetlen, homályos utalást a negyedik szabályban találjuk.

„Minthogy e módszer haszna oly nagy [...], meg vagyok győződve, hogy kiváló szellemek már előbb, ha csupán természetüket követve is, valamilyen módon átlátták azt. Mert az emberi elmében van valami, nem tudom mi, isteni, amelyben a hasznos ismeretek első magvai úgy vannak elvetve, hogy gyakran [...] önként gyümölcsöt teremnek.”²¹

¹⁹ Descartes, i. m. 137. o. (AT X, 425. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

²⁰ „[P]rima quaedam veritatum semina humanis ingenii a natura insita,” IV. szabály, Vö. Descartes, René, i. m. 107. o. (AT X, 376. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

²¹ Descartes, i. m. 105. o. (AT X, 373. o.; a fordítást módosítottam – B. G.)

Azt tehát nem mondhatjuk ugyan, hogy természetnek, Istennek és az adottaknak a hatodik elmélkedésből ismert összekapcsolása a *Szabályok*ból teljesen hiányzik. Az egyetlen hivatkozás azonban feltűnően homályos, s arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a harmadik szabály magyarázatának záró mondata jobb híján akár még komolyan is vehető:

„Ez azonban nem akadály a annak, hogy mindazt, ami az isteni kinyilatkoztatásból származik, biztosabbnak tartsuk minden megismerésnél, mert hiszen a bennük való hit, mint mindabban, ami homályos, nem a szellem, hanem az akarat dolga.”²²

Hajlok arra az elgondolásra, hogy Descartes korai írásaiban még úgy vélte, hogy a kinyilatkoztatásnak mint *nem* ésszerű isteni adománynak nagyobb szerepet kellene játszania, mint a „természetes”, vagyis az észre épülő „kinyilatkoztatásnak”. Ez pedig akkor azt jelenti, hogy ebben a korszakban *Isten és a természet semmi esetre sem volna összekapcsolható a „vagy” révén.*

Ott hagytuk el fonalunkat, ahol felfigyeltünk a hatodik elmélkedés új kísérletére, hogy a „természet” illetve a „természet tanítása” kifejezéseket *accuratius* definiálja. Ebben a kísérletben az a különös, hogy ismét megpróbálkozik az egyszerű természeteknek a tizenkettedik szabály magyarázatában adott felosztásával, illetve annak továbbfejlesztésével. A korai írás felosztása „egydimenziós” abban az értelemben, hogy az egyszerű természeteket a megismerő elmét alapul véve osztja három csoportba: a „tisztán értelmi”, a „tisztán anyagi” és a „mindkettőben közös” csoportjaiba. A hatodik elmélkedés felosztása ezzel szemben „kétdimenziós”: a „mindkettőben közös” csoportját Descartes kiemeli és önállóítja mint az ismeretek azon csoportját, melyet Isten annyiban adott „nekem”, „amennyiben elméből és testből állok”.

„A »természet« kifejezést ugyanis itt szűkebb értelemben használom, tehát nem gyűjtőnévként mindazon dolgokra, melyekkel Isten megajándékozott. Mint gyűjtőnév ugyanis sok mindent magába foglal, ami kizárólag az elméhez tartozik, mint például annak belátása, hogy ami megtörtént, az meg nem történtté már nem tehető, s mindazok az itt nem tárgyalandó ismeretek, amelyekre a természetes világosság

²² Descartes, i. m. 104. o. (AT X, 370. o.)

révén bukkanunk rá. Továbbá magába foglal sok olyan ismeretet is, ami kizárólag a testre vonatkozik, mint például, hogy lefelé tart, s más hasonlókat, ám most még csak nem is ezekről az ismeretekről beszélünk, hanem csakis azokról, amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott.”²³

A természetfogalom e leszűkítését ismét csak annak világos jeleként értékelem, hogy az „igazi ember” került a vizsgálódások középpontjába, s ez új hangsúlyokat kényszerített ki: a korábbi, tisztán episztemológiai jellegű felosztást a hatodik elmélkedésben egy ontológiai dimenzióval gazdagodott felosztás váltja fel.

A természet hatodik elmélkedésbeli problematikáját ezzel azonban még nem merítettük ki. Mindenesetre eljutottunk egy olyan természetfogalomhoz, amely igen közeli kapcsolatban áll Istennel. Hogy ez a kapcsolat semmiképp sem pusztán névleges, azt félreérthetetlenül jelzi, hogy a hatodik elmélkedés további gondolatmenetei felelevenítik s az „Isten-természet” címszó alatt igyekeznek újra megválaszolni a negyedik elmélkedés egyik fő kérdését, a teodicea problémáját, amelyet ettől kezdve voltaképp „természet-teodiceaként” kell értelmeznünk. „Ennélfogva azt kell a következőkben kikutatnunk, miképpen tűrheti Isten jósága, hogy az ekként tekintett természet megtévesszen.”²⁴

A teodicea-kérdés hatodik elmélkedésbeli tárgyalásában az a legfontosabb, hogy noha maga a probléma megegyezik a negyedik elmélkedésbelivel, a hatodik megoldása már nem az értelem és az akarat munkamegosztására épül, mint a negyediké. Hiszen itt a szűkebb értelemben vett természetről van szó, vagyis önmagamról mint elméből és testből összetett lényről. Itt ezért az a feladat, hogy tisztába jöjjünk a természet tanításának (*natura docet*) illetve a természet rendjének (*ordo naturae*) ebben az új kontextusban játszott szerepével.

Nyilvánvalóan abból kell kiindulnunk, hogy a „természet tanítása” kifejezés metaforikusan értendő: az érzéki észrevevésről van szó, vagyis

²³ Descartes, *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 100. o. (AT VII, 82. o.). Lásd e felosztásokkal kapcsolatban a szerző „Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában” című írását a Farkas Katalin és Orthmayr Imre által szerkesztett *Bölcsélet és analízis* c. kötetben, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2003., 229–243. o.

²⁴ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 103. o. (AT VII, 85. o.)

olyan információkról, melyeket az érzékszervek révén szerzünk meg. „Az ekképpen felfogott természet kétségkívül arra tanít, hogy tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet, és más efféléket.”²⁵ A természet e tanítását, az érzéki észleleteket ennyiben „pusztán azért adta, hogy jelezzék az elme számára, mi kellemes és mi kellemetlen annak az összetételnek, amelynek ő maga az egyik része”.²⁶

A természet-teodicea összetett problémájának megoldásában három stratégiát különíthetünk el. Az első azon korábbi stratégia változata, mely az értelem határolt voltát állította középpontba. Mikor az étel jó íze észrevehetetlenné teszi a belékevert mérget, s így félrevezet bennünket, előidézvén, hogy elfogyasszuk azt az ételt, akkor nem a természet hibájára kell gyanakodnunk, hanem rá kell jönnünk, hogy „az emberi természet nem mindentudó”. Mivel „az ember határolt dolog, nem is illeti meg másfajta természet, csakis határolt tökéletességű”.²⁷

Ezzel a megoldási kísérlettel szemben természetesen fölhozhatjuk azt az ellenvetést, hogy a határoeltság *önmagában* már a negyedik elmélkedésben sem bizonyult elegendőnek arra, hogy megoldja a teodicea-problémát. Descartes-nak be kellett még vezetnie a véges értelem és a végtelen akarat megkülönböztetését, hogy egy – legalább a maga számára – kielégítő megoldást találjon.

A második stratégia a vízkórosság problémájából indul ki.

„Talán azt lehetne erre mondani, hogy a beteg azért téved, mert megromlott benne a természet. Ezzel azonban még nem szüntettük meg a nehézséget, mivel a beteg ember nem kevésbé igazi teremtménye Istennek, mint az egészséges, s ennél fogva nem kevésbé ellentmondásos azt állítani, hogy az Istentől megtévesztő természetet kapott.”²⁸

Ebből az idézetből legelőször is azt látjuk, hogy Isten s a természet összekapcsolását Descartes nagyon is komolyan gondolja. Hiszen az első mondat azt jelenti, hogy *az Istentől leválasztott*, s ebben az értelemben „meghamisított” természetet az igazságos Isten melletti érvként

²⁵ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 100 sk. o. (AT VII, 82. o.)

²⁶ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 101 sk. o. (AT VII, 83. o.)

²⁷ Descartes, René: *Elmélkedések ...*, id. kiadás, 102 sk. o. (AT VII, 84. o.)

²⁸ Descartes: i. m. id. kiadás, 102 sk. o. (AT VII, 84. o.)

vezetnénk be. Ezt a kísérletet azonban Descartes éppenséggel azzal az indoklással veti el, hogy a természet *nem* választható el Istentől. A *csaló természet csaló Istent vonna maga után*. Ezért Descartes kettéválasztja a problémát: elkülöníti a pusztán testi természet perspektíváját az elme perspektívájától, „amely egyesítve van ezzel a testtel”. Amíg ugyanis a beteg test *önmagában* – mint például (Descartes értelmezésében) egy vízkóros kutya²⁹ – éppoly kevésbé veti fel a teodicea problémáját, mint az óra, mely rosszul mutatja az időt (*non recte indicat*), az „igazi ember” nézőpontjából nagyon is fel lehet, sőt fel kell tenni az isteni jóságra vonatkozó kérdést. Az így fölített kérdést Descartes végül is úgy válaszolja meg, hogy egymásra vonatkoztatja a testek oszthatóságát és az elme oszthatatlanságát. A paradigmaticus példa a fantomfájdalom esete. Descartes érvelése szerint alapesetben testrészekké hosszú és összetett láncolatára van szükség ahhoz, hogy a valamely testrészben keletkező mozgás eljusson egészen az agyig. A láncolatot alkotó sok testrészcseke mindegyike képes azonban arra, hogy kezdeményezze a rá eső mozgásrészt, elvileg függetlenül attól, hogy a szóban forgó testrész ténylegesen megsérült-e vagy nem, vagy akár hogy egyáltalán létezik-e. Az ezzel a gondolatmenettel szemléltetett, ám egyetemes érvényességigénygel előadott elmélet a következő.

„[M]ivel az összes olyan mozgás, amely az agynak abban a részében zajlik le, amely közvetlenül az elmében vált ki hatást, csak egy érzékletet közvetít a számára, elgondolni sem lehetne jobbat, mint hogy éppen azt közvetíti, amelyik valamennyi közül, amelyet közvetíthetne, a legnagyobb mértékben és a leggyakrabban vezet el az ember igazi fennmaradásához. Márpedig a tapasztalat azt tanúsítja, hogy pontosan ilyen az összes érzéklet, amit a természet belénk helyezett. Ezért aztán nem is találhatunk közöttük egyet sem, amely ne Isten hatalmáról és jóságáról tanúskodnék.”³⁰

²⁹ Descartes-nak az állatok lelkével kapcsolatos állásfoglalásáról lásd a szerző „*Fictum brutum? Descartes ambivalens állatlélektanáról*” című írását a szerző által szerkesztett *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII–XVIII. századról* c. kötetben, Áron, Budapest 2002, 327–356. o.)

³⁰ Descartes, i. m. id. kiadás, 105 sk. o. (AT VII, 87. o.)

Legelőször is állapítsuk meg: ha a bizonyítás tartható, akkor Descartes elérte célját – a természet-teodicea probléma megoldódott. Észlelésünk testi alapzatának működésmódja egyszerre tanúskodik Isten hatalmáról és jóságáról. Azonban legalább hipotetikusán érdemes föltennünk a kérdést, hogy vajon tényleg elgondolhatatlan-e, hogy ez a testi alapzat jobb, megfelelőbben működő legyen, mint jelenleg. Számomra legalábbis nem tűnik ellentmondásnak azt gondolni, hogy fogalmi horizontunk tágasabb is lehetne – különös tekintettel az olyan eseményekre, amelyek oly mértékben érintenek bennünket, mint a mérgezési kísérlet vagy az amputálás. Ez még korántsem jelenti annak követelését, hogy a leibniz-i értelemben vett „teljes fogalommal” is rendelkezünk önmagunk individuális szubsztanciájáról.

Ennek ellenére találhatunk legalább egy jó okot, mely érthetővé teszi, miért elégszik meg Descartes ezzel a nem kielégítő megoldással. Mert tagadhatatlan, hogy ez a megoldás bizonyos tekintetben gyümölcsözőnek mondható. Hiszen végső soron épp ez az, ami számunkra lehetővé teszi a *morális tökéletesedést*, és eszközöket is rendelkezésünkre bocsát ennek elérésére, melyek – a *Lélek szenvedélyeiben* kifejtettek szerint – abban állnak, hogy az Istentől-természettől *nem végérvényesen* megszilárdított kapcsolatokat testi inger és mentális észlelés között legalább részben átrendezhetjük. Az *institution de la nature* elméletére gondolok itt, amely annak magyarázatául szolgál, hogy miként hívnak elő meghatározott testi folyamatok – az életszellemelek mozgásai az idegekben – végső soron nem csupán további testi mozgásokat, hanem *mentális* eseményeket is, melyek már nem belső, testi mozgásainkra, hanem valami egészen másra vonatkoznak: tárgyakra vagy folyamatokra, melyek testünkön kívül játszódnak le. A „természet” ebben az esetben annak a „kódnak” az elnevezése, amely meghatározott testi folyamatokat meghatározott jelentésteli mentális állapotokkal kapcsol össze. *Meghatározott, ám nem egyszer s mindenkorra meghatározott* mentális állapotokkal. Mert életünk megváltoztatásának lehetősége éppenséggel az eredeti kötések megváltoztatásának lehetőségében áll.³¹

³¹ Lásd például a *Lélek szenvedélyei* 50. cikkelyét!

A megszokás és a szűkebb értelemben vett – isteni – természet tehát a két ellenfél abban a harcban, amely a morálisan jó életvezetésért folyik. Az pedig, hogy egyáltalán zajlik ez a harc, a tulajdonképpeni emberi életvezetésnek az állatitól való lényeges eltérését is elénk tárja. S mivel ily nagy a tét, ezért kellett a hatodik elmélkedésben ismét reflektálni a szűkebb értelemben vett természetre.³²

Descartes-nak az eddigiekben bemutatott törekvése arra, hogy Isten és a természetet közelebb hozza egymáshoz, nem korlátozódik a saját maga által megjelentetett kései írásokra, hanem megfigyelhető levelezésében is, s különösen abban a két levélben, melyet Chanut-nek írt a szeretetről s a szeretettel összefüggő dolgokról.

A fő kérdés ebben a levélben az ember helye a világegyetem egészen belül – melynek kiterjedése persze maga is komoly vizsgálódás tárgya. Már az *Alapelvek* egyik helyén is találunk egy olyan megfogalmazást, amely azt sugallja, hogy csak viszonylagos értelemben beszélhetünk az emberről úgy, mint az egész világegyetem céljáról,³³ de csak a Chanut-höz 1647. június 6-án írott levél mélyíti el igazán ezt a gondolatot. Egyrészt e levél szerint is kétségtelen, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is.” Másrészt – és éppen ez az, ami bennünket most a leginkább érdekel – *a priori* egyáltalán semmiféle kiváltságos helyzetet sem tulajdoníthatunk az embernek a teremtett világegyetemen belül: „Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek.” Sem az Ó- sem az Újszövetség nem hívható tanúságnak az ember különleges helyzete mellett. Igaz ugyan, hogy „a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a Szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...]” Ami pedig az Újszövetséget illeti, Descartes számára egyáltalán nem evidens, hogy „a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért, nem jelenti azt, hogy nem tehetett végtelen sok

³² Lásd még i. m. 198. cikkelyét!

³³ Lásd AT VIII-I, 81. o.

más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménynek.”³⁴ Az ilyen megfogalmazások azt a feltevést valószínűsítik, hogy Descartes az ember kitüntettségét – amelynek kétségbevonhatatlan tanújele a neki biztosított eszes lélek – még akkor sem tekinti elégséges alapnak az „igazi ember” és a nem emberi élőlények közötti alapvető törés feltételezéséhez, ha azt a jót, amelyet Isten az embernek az intellektuális természet formájában adott, kizárólag neki juttatta. Ámde érdemes még azon is elgondolkodni, mire képes ez az intellektuális természet bennünk az Istenhez fűződő viszonyt illetően.

Az idézett Chanut-levél központi témája a szeretet. A Chanut által feltett kérdés az, hogy miképp jön létre az emberben az Isten iránti adekvát szeretet. Descartes a következőképp kezdi a választ:

„S mivel azok a prédikátorok, akik Isten szeretetére igyekeznek ösztönözni bennünket, általában felhívják figyelmünket a különféle hasznokra, melyeket a többi teremtményből húzunk, és azt mondják, hogy Isten nekünk teremtette őket, de nem vizsgálják meg velünk a többi okot, amiért szintén mondhatnánk, hogy teremtette őket, minthogy ez nem tartozik a tárgyukhoz, ezért igencsak hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy csupán értünk alkotta őket.”³⁵

Kétségtelennek látszik, hogy Descartes azt a szeretetet, amely a prédikatori gondoskodás nyomán jön létre, inadekvátnak kellett, hogy tekintse, hiszen a világegyetemről alkotott alapvetően hamis elgondoláson alapul. Ám ennek megállapításával semmiképp sem szeretném azt sugallni, hogy Descartes ezt az így létrejött szeretetet *jogosulatlan* is gondolta, vagy hogy elvetendőnek találta a felkeltésére való törekvést. Ugyanakkor annál inadekvátabbnak kellett tartania ezt a szeretetet, minél inkább hitt abban, hogy lehetséges egy másik istenszeretet, amely – nézete szerint – a világegyetemről alkotott igaz elgondoláson alapul. Hiszen Chanut kérdésére, „hogyan a természetes világosság önmagában is megtanít-e Isten szeretetére, és lehet-e őt szeretni eme világosság erejénél fogva”,³⁶ az 1647. február elseji levélben igennel válaszolt.

³⁴ Descartes, *Test és lélek, morális, politika, vallás*, Osiris, Budapest 2000, 251. o. (AT V, 54. o.)

³⁵ Descartes, i. m. 251. o. (AT V, 54. o.)

³⁶ Descartes, i. m. 228. o. (AT IV, 607)

„Mindazonáltal semmi kétségem sincs afelől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által. [...] ki merem jelenteni, hogy ebben az életben ez a legeragadóbb és leghasznosabb szenvedély, amelyet csak élvezhetünk; sőt ez lehet a legerősebb is, bár ehhez igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket.”³⁷

Ez a sajátos válasz a korábbi műveket különös, új fényben tünteti fel. Az *Elmélkedések* kifejezett célja innen nézve már nem annyira a lélek halandóságának és Isten létezésének bizonyítása, hanem egy adekvát, tisztán természetes istenszeretet fölkelése. Másfelől nem nagyon kerülhetjük meg azt a kérdést, hogy vajon Descartes e természetes istenszeretet feltételezésével nem került-e igen közel egy panteisztikus alapbeállítódáshoz. Ebben az összefüggésben megnő a levélben szereplő Horatius-idézet jelentősége: „Mivel lelkünk természete e tekintetben hasonlatos az övéhez, [...] nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aerae*.”³⁸

Még súlyosabban esik latba ez az eredmény, mihelyst a szeretet általános descartes-i meghatározását az ember – *természetes* – istenszeretetére alkalmazzuk. A szeretet ugyanis nem más, mint akaratlagos egyesülés a tárggyal (*se joindre de volonté à l'objet*), azaz önmagunkat a jónak talált dologgal egy egésznek tekinteni, melynek mi vagyunk az egyik része, ama jó pedig a másik.³⁹ Ha elképzeljük magunkban lelkünk egységét Istennel, s ha ezen túl még örülni is tudunk neki, akkor nyilvánvalóan fennáll a veszély, „hogy istenülni kívánunk, és így, egy nagyon nagy hiba folytán pusztán az istenséget szeretjük Isten szeretete helyett”⁴⁰ Kézenfekvő feltételezés, hogy Descartes a „nagyon nagy hibán” a sztoikus tanításnak ugyanazt a következményét értette, amelyet az ideiglenes etika harmadik maximájában még „ama filozófusok titkaként” dicsért, „akik hajdan ki tudták vonni magukat a sors hatalma alól, s isteneikkel versengtek – fájdalom

³⁷ Descartes, i. m., 229. o. (AT IV, 608)

³⁸ Descartes, i. m., 228. o. (AT IV, 607. o.)

³⁹ Descartes, i. m. 224. o. (AT IV, 601. o.)

⁴⁰ Descartes: i. m. 229. sk. o. (AT IV, 608. o.)

maik és szegénységük ellenére is”.⁴¹ Descartes úgy próbálja elhárítani ezt a lehetséges következményt – melyet a Chanut-levéltben az újsztoicizmus kortárs keresztény kritikusaiban szellemében értékelt át –, hogy az embert az egész világegyetemet átfogó, kifejezetten Istentől teremtett és az ő hatalma által fenntartott rend részeként próbálja értelmezni.

„[É]s végül, [ha szem előtt tartjuk] egyrészt saját kicsinységünket, másrészt a teremtett dolgok nagyságát, figyelembe véve, hogy így módon függenek Istentől: hogy tudniillik mindenhatóságára kell vonatkoztatni őket [...], nos, az e dolgokról való elmélkedés oly végtelen örömmel tölti el azt az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] egyenesen úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez.”⁴²

Ám ha úgy próbálunk meg önmagunk istenítésének tendenciája ellen harcolni, hogy saját énünk és a jól rendezett kozmosz egységét hangsúlyozzuk, az ellenkező veszélynek tesszük ki magunkat: legalábbis tendenciaszerűen az egész természet és isteni okának egységét állítjuk. Minden attól függ, hogyan fogjuk fel az isteni hatalom és az általa fenntartott világ egységét, illetve, miként értelmezzük az „Isten által” (*par lui [Dieu]*) kifejezést az 1647. június 6-i levél következő részletében:

„[A]mikor szeretjük Istent, és *általa* akaratlagosan csatlakozunk minden dologhoz, amit teremtett, amennyivel nagyobbnak, nemesebbnek és tökéletesebbnek tekintjük őket, annyival többre becsüljük saját magunkat is, hiszen egy annál tökéletesebb egész részei vagyunk [...]”⁴³

Az eddigiek alapján nem azt szeretném állítani, hogy Descartes világképe élete végére panteisztikussá vált. Csupán azt állítom, hogy *nolens-volens* kimunkálta „a XVII. századi szellemtudományok természetes rendszerének” (Dilthey) néhány fontos, elméleti előfeltevését, amennyiben megmutatta, hogyan lehet egy mechanikai alapjellegű filozófia kontextusán belül fontos szerepet tulajdonítani a szeretetnek,

⁴¹ Descartes, *Értekezés a módszerről*, id. kiadás, 38. o. (AT VI, 26. o.)

⁴² Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 230. o. (AT IV, 609. o.)

⁴³ Descartes, i. m., 252. o. (AT V, 56. o.)

amelyről azt gondolnánk, hogy ellene szegül a korabeli filozófia mechanizálási törekvésének.

II.

Tanulmányom elején fölidéztem Descartes kétféle közelítését a természet fogalmához, az elsőt a *Le monde* című írásból, a másodikat a hatodik elmélkedésből. Világossá vált, hogy a korai meghatározás „prekartezianus”, a matematika bizonyosságára épülő elgondolást tükröz, amely a metafizika felé fordulással alapvetően megváltozik. A kétféle meghatározás különbségében a kartezianus gondolkodás mélyreható változása tükröződik a két mű megírása között eltelt időszakban. A *Le monde*-ban az *egőé* a meghatározás hatalma, Isten szerepe a világ normális menetének fenntartására korlátozódik. Ezzel szemben a hatodik elmélkedés *egőjét* a meghatározott szerepébe kényszerítve látjuk: az első idézet hatalommal bíró *egője* belső felépítésének erőtlen befogadjává vált, amely felépítés mindazonáltal kiemeli őt a többi természeti dolgok névtelen tömegéből. Az a létező ugyanis, amely a többit mint ilyen és ilyen dolgot azonosítja, nem lehet ugyanolyan felépítésű, mint azok, melyeket azonosít. Az *Elmélkedések*ben háromfajta létezővel van dolgunk. Egyrészt a természetet teremtő és fenntartó Istennel, másrészt az emberi elmével, amely mind az egyedi természeteket, mind pedig a természetet mint olyant az Istentől rendelkezésére bocsátott minták alapján megjeleníti, s végül azokkal a testi dolgokkal, melyek természete az elme nélkül nem volna azonosítható. Mindebből a korábbiakban arra következtettünk, hogy Descartes fordulata nem hagyta érintetlenül a természet fogalmát sem. Hogy e fordulat értelme még világosabbá váljék számunkra, azt javaslom, vizsgáljunk meg még két további szöveget a descartes-i korpuszból, éspedig azokat az Erzsébet hercegnőnek írt leveleket, melyekben Seneca *A boldog életről* című írását elemzi, valamint a párizsi Sorbonne teológiai fakultásának doktoraihoz írott levelet, amely az *Elmélkedések* egyik előszavát alkotja.

1645-ben Descartes azt javasolja a pfalz-i hercegnőnek, hogy olvassák közösen Seneca *A boldog életről* című dialógusát mint útmutatást a megnyugvást adó élethez. Ezt a javaslatot olyan időszakban tette

Descartes, amelyben a levelezőpartnerek már nem a lélek és a test különbségének *elméleti* értelmét és következményeit tárgyalták, mint eleinte, hanem gyakorlati következményeit: a dualizmus problémáját a pszichoszomatikus terápiára építő orvos módján vizsgálták. Ha viszont a test betegségeinek kiváltóját a lélek szenvedélyei között kell keresni, akkor magától értetődik, hogy a megfelelő terápiát sem a tulajdonképpeni orvostudománytól kell várni, hanem sokkal inkább a filozófiai etikától, amely feladatát abban látja, hogy a fenyegető szenvedélyek közepette megmutassa a boldogsághoz vezető életutat. Ez pedig összhangban áll Descartes új beállítódásával, amelynek fő megfogalmazását az 1646. június 15-i Chanut-levélből korábban már fölidéztük.⁴⁴

A természet fogalmának vizsgálatát illetően semmiképp sem felesleges rámutatnunk arra, hogy a levelezőtársak különböző felekezetekhez tartoznak. Descartes katolikus, Erzsébet kálvinista. Mielőtt tehát konkrét morális kérdések tárgyalásába fognának, legalább hallgatólagosan meg kell állapodniuk egy közös terrénumról, a mindkettőjük által elfogadott kiindulópontokról. Az, hogy Descartes Seneca olvasását javasolja, kétségkívül összefügg valamiképp ezzel az eredeti, hallgatólagos megegyezéssel: arra tesznek kísérletet, hogy az etikát egy olyan filozófus nézőpontjából vizsgálják, akit „nem világít meg a hit”, hanem egyedül a *természetes* ész vezet.

Azt gondolhatjuk azonban, hogy ez az Isten nélküli közös terület szükségtelenül távol van a vallási különbözőségektől. Ezt persze értelmezhetjük úgy is, hogy itt még nem a tulajdonképpeni területről van szó, hanem csak a vállalkozás első lépéséről, amelyre a másodiknak kell következnie: a hitvallások felettiként tekintett keresztény Isten bevonásának. Szerintem azonban ezzel a leegyszerűsítéssel nem oldhatjuk meg a nehézséget. Hiszen a „természetes ész” kifejezés egy sor asszociációt és kérdést hív elő, melyek igen szorosan összefüggnek a karteziánus természetfogalommal, s így kézenfekvővé teszik az alapvető kérdést, hogy mekkora valójában a távolság Descartes illetve a 17. század első felében működő naturalisták természetfogalma között. Ha tehát az újabb kutatások nyomán joggal gondolhatjuk, hogy Descartes első, meghatározó filozófiai ösztönzéseit a sztoikus tanítástól

⁴⁴ Lásd jelen tanulmány 522. oldalán!

kapta, akkor nagyon is helyénvaló arra a gondolkodóra s arra az írásra gondolni, amelyet ő maga idéz fel kései levelezésében. Annál is inkább, mert a levélváltás közben fölmerülő egyik fő közös téma éppenséggel a természet fogalma.

Seneca a boldog életet olyan életnek tekinti, amely összhangban áll a természettel. Ugyanakkor egy nagyon figyelemre méltó politikai-teológiai kozmológia nyomaival is találkozunk nála. A világegyetemet teokráciaként fogja fel, melyet hol monarchisztikusan, hol pluralisztikusan értelmez. „Királyságban születünk, Istennek engedelmességre – szabadság.”⁴⁵ Vagy másként: „Tudom, hogy a világmindenség a hazám, amelynek az istenek az előljárói [...]”⁴⁶ A legérdekesebb azonban egy erőteljes, költői megfogalmazás, melynek révén a politikai és a teológiai metaforák egymásba olvadnak, hogy ezáltal magyarázatot adjanak arra, miként tehetnek szert etikai jelentőségre a természet törvényei. „[az erény] bátran áll majd, s ami történik, nemcsak türelemmel viseli majd, hanem kívánja is, s tudja majd, hogy az idők minden nehézsége a természet törvényéből fakad, s derék katonaként tűri majd a sebeket, megszámolja a forradásokat, s fegyverektől átütöten haldokolva is szeretni fogja azt a vezért, akiért elesett. Ott lesz a lelkében a régi parancs: az Istent követni.”⁴⁷ A negyvenes években végbemenő descartes-i fordulat egyik döntő jegye mármint éppen az, hogy a fizikára épülő, a – szomatikus – orvostudományt magában foglaló etikától függetlenül igyekszik választ adni a kérdésre, miért nem kell – illetve nem szabad – félnünk a haláltól. Ez az elgondolás persze – mint azt Descartes maga is hangsúlyozza – ellentétben áll azzal az etikával, melyet korábban az orvostudomány korolláriumaként próbált kidolgozni, s melynek célja az élet meghosszabbítása volt.⁴⁸ Ha azt a kérdést

⁴⁵ Seneca, *Prózai művei*, Szenzár kiadó, Budapest 2004, II. kötet, 282. o. In regno nati sumus: deo parere libertas est. (15,7)

⁴⁶ Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos [...] (20,5)

⁴⁷ [...] illa fortiter stabit et quidquid evenerit feret non patiens tantum sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret vulnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum pro quo cadet imperatorem; habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere. (15,5). Magyarul: Seneca, i. m. 281–282. o.

⁴⁸ 1646. június 15.

tesszük fel, vajon hogyan válhat a fizika ezen az új módon etikailag is relevánssá – amint ezt a korábban idézett Chanut-levél állítja –, akkor válaszul a szeretet egy igen sajátos, mechanisztikus elméletét kapjuk, melyet egy ugyancsak Chanut-höz írt, részletes levélben olyan gondolatmenetek magyaráznak, melyek alapvetően az imént idézett Seneca-részlet politikai-teológiai kozmológiájával párhuzamosak. Ezt az elméletet azonban e helyütt nem tárgyalhatom részletesen.⁴⁹ Ehelyett arról szeretnék még beszélni, hogy miképp jellemzi Descartes az Isten-ember-természet viszonyt az Erzsébet-levelekben, s hogy mennyiben tekinthető ez a jellemzés a pusztán a természetes ész által vezetett Seneca sajátos krisztianizálásának.

Vannak olyan helyek Descartes-nál, ahol a „természet”, „természetes” kifejezéseket az istenitől megfosztott lét megjelölésére használja. Számára alárendelt jelentőségűnek kellett számítmson a pusztán ezt a létezőt kutató filozófia, hiszen kiegészítendőnek kellett tűnjön olyan ismeretek révén, melyeket a kinyilatkoztatás fényében szerzünk meg. Ebben az értelemben írja Descartes 1645. augusztus 4-i levelének végén, hogy Seneca a legfontosabb filozófiai könyvet írta *volna* meg, ami egy pogány filozófus számára egyáltalán lehetséges lett *volna*, ha felnőtt volna feladatához, mely abban állt, hogy megmagyarázza a legfontosabb igazságokat, melyek a *természetes* boldogsághoz vezetnek. A természetről való ilyen típusú gondolkodás persze teljesen idegen a világegyetem sztoikus koncepciójától, mely az istent vagy az isteneket a világegyetemhez tartozó lényeknek tekinti. Ez az eltérés a sztoikus koncepciótól azonban éppenséggel lehetővé teszi, hogy egy olyan *transzcendens* istenről tegyünk kijelentéseket, mely a természetes ész számára nem, csupán a természetfeletti kinyilatkoztatás által megvilágított ész számára érhető el. Később, az augusztus 18-i levelében idézi Descartes azokat a helyeket, ahol Seneca leírja saját természetfogalmát. Ennek kapcsán egyrészt megállapítja, hogy mikor Seneca a boldog életet a saját természetnek megfelelő életként határozza meg, akkor saját természetén nyilvánvalóan nem a természetes hajlamokat érti. Másfelől

⁴⁹ Lásd erről a szerző *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában* című könyvének tanulmányait (Áron, Budapest 2004).

felrója Senecának, hogy homályosan fejezi ki magát, ahelyett hogy rendes meghatározásokat adna, s ezen a ponton még azt is hozzáfűzi, hogy abból, amit Seneca mond, kihámozható, hogy „*rerum natura* nála azt a rendet jelenti, amelyet Isten alkotott a világ minden dolgaiban”.⁵⁰ Ez a meghatározás azért fontos számunkra, mert szinte pontosan megfelel annak a meghatározásnak, melyet – mint láttuk – Descartes maga ad s többszörösen felhasznál a hatodik elmélkedésben. Egy olyan isten transzcendenciája azonban, amely nem csupán a minden dologban érvényre jutó rendet alapozza meg, hanem ezen túlmenően még a természettel is azonosítható, a keresztény teológia nézőpontjából biztosan nem kifogástalan. Mégis, Descartes legérdekesebb kijelentései éppen azok, melyekben ezt a természetfogalmat a sztoikus tanításra támaszkodva fejleszti tovább. Hiszen nem csak azt olvassuk nála, hogy a természetben „Isten által megállapított” törvények fogalmi *természetes módon* megtalálhatók elménkben, hogy ezáltal lehetővé váljék a *természetes* világszmeret,⁵¹ hanem még a *természetes* istenszeretet csíráját is, melyet ugyan csak a Chanut-nek írt levelekben fejt ki részletesen, de már az 1645. szeptember 15-i, Erzsébetnek írt levélben is jelez.

„[É]s mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, [...] természetes hajlandóság ébred bennünk az ő szeretetére [...]”⁵²

Descartes tehát szinte ugyanazokat a kifejezéseket alkalmazza e két levélben – ellentétes értelemben. Augusztus 18-án úgy véli, *rerum naturán* Senecánál nem érthetjük az *inclinations naturelles*-t, míg szeptember 15-én úgy nyilatkozik, hogy Isten filozófiai fogalma – azaz a valamennyi tökéletesség foglalataként felfogott Isten – nemcsak azt teszi lehetővé, hogy Isten létezését bizonyítsuk, hanem arra is *naturellement enclins* tesz bennünket, hogy szeressük Istent. Descartes álláspontjának jellemző ambivalenciája⁵³ tehát a természetfogalom kapcsán is megállapítható. Hiszen egyfelől egy, a keresztény teológia felől

⁵⁰ Descartes: i. m., 148. o. (AT IV, 274. o.)

⁵¹ Lásd az *Értekezés a módszerről* ötödik részének első bekezdését!

⁵² Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 161. o. (AT IV, 292. o.)

⁵³ Lásd ezzel kapcsolatban a szerző *René Descartes* című könyvét (Áron, Budapest 1998), melyben Descartes-ot „az ambivalenciák filozófusaként” jellemzi.

kidolgozott természetfogalmat találunk nála, melyben a transzcendencia és Isten természetfeletti kinyilatkoztatása nem nélkülözhető, míg másfelől a természet *filozófiai* fogalma igen sok mindent átvesz a sztoikus tanításból: az immanenciát, a természetes megismerhetőséget, s még a természetes módon belátható szeretetreméltóságot is.

A természet megítélésének ambivalenciája a Senecáról írott levelekben egybevág egy kissé korábban íródott különös szövegben, „a szent teológia párizsi fakultásának dékánjának és doktorainak” címzett levélben fellelhető kettősséggel. Ez az írás annál is különösebb, minthogy egyfajta bevezetesként kell szolgálnia az *Elmélkedések*hez, mely viszont nem teológiai mű. Ha nem akarjuk a Descartes szándékaira vonatkozó kérdést kezdettől fogva az őszinteség-őszintétlenség síkján vizsgálni, akkor legalább két kérdés merül fel ezzel az írással kapcsolatban. Miért fordult Descartes teológusokhoz, nem pedig filozófusokhoz e levéllel, s egyáltalán mit várhatott a teológusoktól? Az első kérdésre viszonylag könnyű válaszolni. A *facultates artium* ugyanis a 16–17. századi Franciaországban igen sokat veszítettek jelentőségükből. A filozófiát az ún. *collèges de plein exercice* keretében tanították, melyek ugyan az egyetemekhez tartoztak, mégsem örvendtek túl nagy tekintélynek. Vagyis nem csoda, hogy Descartes az eleve filozófiát is tanuló teológusokhoz fordult. Ez persze csupán külsődleges magyarázat, mely nem nagyon segít a második kérdés megválaszolásában. Azon a véleményen vagyok, hogy e második kérdésre ismét csak a természet, illetve a természetes ész fogalmára reflektálva adhatunk választ. A levél elején, ahol Descartes leírja, mi a célja a művel, egy ellentétpárt állít fel: az egyik oldalon állnak a hívők, akik számára a szilárd hit már elegendő, hogy elismerjék Isten létezését és a lélek halhatatlanságát. A másik oldalon a naturalisták állnak, akiket semmiféle vallás nem győzhet meg erről. Az említett két vallási igazságot csak akkor fogadják el, ha a természetes ész által bizonyítják őket. E naturalistákat Descartes a későbbiekben egyszerűen hitetleneknek nevezi, és pedig a körkörösség problémájának sajátos tárgyalása kapcsán. A hívőknek ugyanis nem esik nehezükre, hogy a Szentírás alapján higgyenek Isten létezésében, noha ugyanakkor „a Szentírásnak azért kell hinnünk, mert Istentől kaptuk”.⁵⁴

⁵⁴ Descartes, *Elmélkedések ...*, 7. o. (AT VII, 2. o.)

A naturalisták azonban, kiknek mércéje a természetes ész, a nyilvánvaló körforgásra figyelmeztetnek. Miután Descartes fölállította ezt az ellentétpárt, rátér saját célja tisztázására. Kiindulópontul azt a tézist választja, mely szerint „Isten létezése a természetes ész által is bizonyítható, [sőt] a Szentírásból is arra következtethetünk, hogy ez igazságot könnyebb fölismerni, mint azokat, amelyek a teremtett dolgokra vonatkoznak”. Hiszen végül is nyilvánvaló, „hogy mindazt, amit Istenről tudhatunk, pusztán a saját elménkből merített érvekkel (*rationibus*) is igazolhatjuk”. Az eredményt úgy foglalja össze, hogy „Isten könnyebben és bizonyosabban [ismerhető meg (*cognoscatur*),] mint a világ dolgai (*res saeculi*)”.⁵⁵

E gondolatmenet alapján arra következtethetünk, hogy amit Descartes az *Elmélkedések*ben bizonyítani kíván, nem más, mint hogy a naturalisták tévednek, mikor azt állítják, hogy a természetes ész *mint természetes* áll ellentétben Istennel. Vagyis az ellentét a hívők és a naturalisták között mind a hit, mind a *természetes* ész hamis értelmezésén alapul. Azok az érvek, melyek Isten létét bizonyítják, saját elménkből származnak, vagyis saját eszünkből, s ennyiben a naturalistának akár igazat is adhatunk: előbb a bizonyítást kell ismernünk, s csak azután következhet a hit. Másfelől azonban kiderül, a naturalista ellenvetése hamis előfeltevésen alapul: egyrészt maga a Szentírás is előtérbe helyezi a természetes istenismeretet, másrészt az a körülmény, hogy Isten létezésének igazságát könnyebb fölismerni, mint azokat, amelyek a teremtett dolgokra vonatkoznak, egyértelműen arról tanúskodik, hogy van az elménkben egy eredeti, *természetes* hajlandóság az istenismeretre. Az így nyert köztes tér azonban igen bizonytalan. Hiszen – különösen saját természetünk hatodik elmélkedésbeli meghatározásának fényében – nyilvánvalónak látszik, hogy az istenismeretre való hajlandóság csakis magától Istentől származhat. Ez azonban ismét csak azt jelenti, hogy a hívők szemére vetett körforgást nem szüntettük meg, hanem csupán magasabb szintre emeltük: az, ami számunkra Isten létét igazolja, nem az *Istentől adott írás*, hanem elménk *Istentől adott természete*. Maga a körforgás elkerülhetetlennek látszik.

⁵⁵ Descartes, i.m., 8. o. (AT VII, 2. o.)

Ezek olyan kérdések, melyekkel természetesen a filozófusnak kell foglalkoznia. De akkor miért fordult Descartes mégis a Sorbonne teológusaihoz? Egyértelmű, határozott választ, előrebozsátom, nem tudok adni. Két lehetséges választ látok körvonalazódni. Az első kézenfekvő: az a terület, ahol Descartes a maga természetes istenismeretével mozog, azért is bizonytalan, mert teológiailag kényes kérdés, hogy Isten csakugyan könnyebben megismerhető-e, mint a bennünket körülvevő dolgok. Ehhez mindenképp szükség van teológusok segítségére.

A másik válasz nem kézenfekvő. Abból indulok ki, hogy Descartes meglepően hosszan taglalja, hogy mily keveseknek van filozofálásra alkalmas elméje. Ehhez, teljességgel Descartes szellemében, hozzáfűzhetjük még azt is, hogy még a filozofálásra alkalmas elmék is csupán elszigetelt pillanatokban képesek arra, hogy teljes mértékben átadják magukat a vizsgált dolog szemlélésének. Szükség van tehát egy olyan instanciára, amely egyrészt a nem igazán alkalmas elméket, másrészt az alkalmas, ám a szemlélődésbe belefáradt elméket támogatja. Ezt a problémát a 17. században sokat vitatták, megoldásának egyik kulcsterminusa pedig: közösség, *societas*. Descartes mármint a Sorbonne teológusait kissé váratlanul *societas*-ként szólítja meg. „Másképpen oly kiváló véleménnyel van mindenki az Önök fakultásáról, s a Sorbonne név tekintélye oly nagy, hogy nemcsak a hit kérdéseiben nem találhatni egyetlen *társaságot* sem – egyedül a szent zsinatot kivéve –, amely oly hitelt érdemlő volna, mint az Önöké, de mindenki tudja, hogy még az emberi filozófiában sincs sehol nagyobb világosság [...]”⁵⁶ Elismerem, ez egy merész hipotézis, mégis úgy vélem, a párizsi teológusok *közössége*, *societas*-a Descartes számára *természetes* segédeszközt is jelenthetett, amely alkalmas rá, hogy az önmagukat eszes lelkeként „igazi embernek,” ám a maguk egyediségében túl esendőnek tekintő hívők *természetes* istenismeretét támogassa.

⁵⁶ Descartes, i. m. 10 sk. o. (AT VII, 5. o.)

Irodalom

- Adam, Charles, Tannery, Paul, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, I-XI. Paris: Vrin, 1897-1913. (Kicsinyítve, kazettában: 1996.)
- Descartes, René, *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai, Budapest 1980. (2. kiadás)
- Descartes, René, *Értekezés a módszerről*, Ikon, Budapest 1992.
- Descartes, René, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest 1994.
- Descartes, René, *Test és lélek, morál, politika, vallás*, Budapest Osiris, 2000.
- Boros Gábor, *René Descartes*, Áron, Budapest 1998.
- Boros Gábor, „*Fictum brutum? Descartes ambivalens állatlélektanáról*”, a szerző által szerkesztett *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról* c. kötetben, Áron, Budapest 2002., 327-356. o.
- Boros Gábor, „*Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában*”, a Farkas Katalin és Orthmayr Imre által szerkesztett *Bölcselet és analízis* c. kötetben, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2003. 229-243. o.
- Gaukroger, Stephen, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Röd, Wolfgang, „*Descartes' Auffassung der Natur zwischen Physik und Metaphysik*”, az L. Schäfer és E. Ströcker által szerkesztett *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik* c. mű *Renaissance und frühe Neuzeit* II. kötetében, Freiburg/München, 1992, 185-216.
- Röd, Wolfgang, *Hagyomány és újítás a filozófiában*, Áron, Budapest 2003.

Abstract

At first sight, Descartes' concept of nature seems to be irremediably „naturalistic“ in our modern sense, i.e. materialistic. In contrast to this *prima vista* view what I argue for is not the opposite, i.e. an idealistic concept of nature in Descartes but rather a more sophisticated view: The overall ambiguity of Descartes' philosophical work can be detected in the ambivalence of his concept of nature, among others. The almost materialistic definition of the early *Le monde* has its

almost idealistic counterpart in the efforts taken in the Sixth Meditation to harmonize human fallibility and divine goodness in the common denominator of a principally good-godly nature. In the second part of my paper I examine the ethical and theological consequences of the principal ambiguity as they are reflected in some letters Descartes wrote to Elisabeth and in the dedicatory letter of the *Meditations on First Philosophy* addressed to the theologians of the Sorbonne, respectively.