

Hagyomány, metafizika és teológia Descartes-nál

Az újkori filozófia kezdetét René Descartes működésével szokás összekapcsolni, s ebben kétségkívül nagy szerepet játszik az új kezdetnek az a senki másnál nem található öntudatos hangsúlyozása, amely a descartes-i *oeuvre*-öt elejétől a végéig áthatja. S noha a radikális újra-kezdés karteziánus gondolata napjainkra már illúzióknak tűnik, az kétségbevonhatatlan, hogy Descartes művében alapvető filozófiai fordulat ment végbe. Azt, hogy miben is áll ez a fordulat a karteziánus rendszerprogram felépítését és a metafizika szerepkörét illetően, tanulmányom első részében igyekszem bemutatni. A második részben viszont egy olyan kérdéssel foglalkozom, melyet kezdettől fogva a bizonytalanság övez: Descartes és a teológia viszonyával. Erre vonatkozó vizsgálódásom azonban azt a nézőpontot erősíti meg, hogy Descartes álláspontja a teológiával szemben ambivalens.

Az egységes tudomány karteziánus tervezete

Descartes és a megelőző filozófiai hagyomány, ez ma már aligha kérdéses, elválaszthatatlan egymástól. A radikális újra-kezdés, az előzmények nélküli újdonság karteziánus gondolata nem állja meg a helyét, és ez érthető is, hiszen a történelemben nincsenek *teljességgel* új kezdetek. Hiába irányul egy adott gondolkodó csaknem minden erőfeszítése arra, hogy eltüntesse a korábbi gondolkodók felé vivő nyomokat, mégis minden új kezdet azokból az elemekből táplálkozik, amelyeket a megelőző korok gondolkodói alkottak meg és fejlesztettek ki.

Am ha teljességgel új kezdetről nem is beszélhetünk, azt mégsem vonhatjuk kétségbe, hogy Descartes bölcséletében egy olyasfajta filozófiai fordulat ment végbe, amelyet a tudományokban Thomas Kuhn óta *paradigmaváltás*nak szokás nevezni. Az az elgondolás ugyanis, hogy a világ valóságát metafizikailag meg kell alapozni, mielőtt a leírásához hozzáfognánk, nem tekinthető skolasztikus örökségnek, hanem ellenkezőleg, jellegzetesen karteziánus sajátosság.

A középkor filozófusainak azért nem volt szükségük a dolgok létezésének bizonyítására ahhoz, hogy róluk beszélhessenek, mivel célkitűzéseik során egyáltalán nem a valóság tudományos megértésére törekedtek, hanem csak a jelenségek, vagyis a látható világ pusztá megmenntésére. Amikor tehát rendszerük lezárásaként fizikájukat minden alkalommal valamilyen teodiceával kapcsolták össze, akkor ez a sorrend azért tűnt a szemükben szükségszerűnek, mert felfogásuknak megfelelően a világ tanulmányozásában pillantották meg azt az utat, amely elvezet a Teremtő megismeréséhez. Vagyis az érzéki dolgoktól – a fizikától – emelkedtek fel Istenhez – a metafizikához és a teológiához, a megismerésnek ez az iránya pedig teljességgel megfelelt annak a keresztény arisztotelizmusnak, amelyet Albertus Magnus és Aquinói Szent Tamás ajánlott a katolikus gondolkodás számára.

Descartes megfordítja ezt a sorrendet, a metafizikát helyezi a fizika elébe, és ez nyilvánvalóan összefügg azzal, hogy uralkodó törekvésének nem egy metafizikailag megalapozott természetes teológia létrehozását tekintti, hanem egy olyan „gyakorlati filozófia” kiépítését, amely összhangban van a természettudományos megismerés sajátosan újkori követelményeivel: „Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolában tanítanak, lehet találni olyan gyakorlati filozófiát, amely által oly alaposan ismerjük meg a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az égboltozat és a bennünket környező egyéb dolgok erejét és működését,

mint ismerjük mesterembereink különböző tevékenységeit, úgyhogy fölhasználhatók mindarra, amire alkalmasak, s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk.”¹

Ez a megállapítás persze fölöttébb általános, úgyhogy nagy horderejű következtetések levonására nem alkalmas. Szerencsénkre azonban rendelkezünk egy kellőképpen szigorú, programatikus megfogalmazással is, melyet *A filozófia alapelvei* francia kiadásához írott előszóban, a nevezetes Picot-levélben olvashatunk: „Így az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, a törzse a fizika, az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve a bölcsesség legvégső foka. Márpedig minthogy nem a fák gyökeréről, sem nem törzsükről, hanem egyedül csak az ágaik hegyéről szedjük a gyümölcsöket, ugyanúgy a filozófia legfőbb haszna is csak az utolsónak elsajátítható részeitől függ.”²

A „megalapozáselvűség” (*foundationalism*) programja ez csíra formában, amely általánosságban azt mondja ki, hogy a filozófiának megrendíthetetlenül szilárd metafizikai alapzon kell nyugodnia, de végső célja mégsem ez, hanem a tudományok összességének kimunkálása révén egy olyan etikához való eljutás, melynek tételeit ugyanaz a bizonyosság jellemzi, mint az alapzatul választott metafizikai tételeket. *Első* tehát a metafizika abban az értelemben, hogy a filozófia rendszerének alapjairól van benne szó. Ám ez az *elsőség* azt is jelenti, hogy ugyan szükségképpen belőle kell kiindulni, mégis csak az első lépés, amelyet éppoly szükségszerűen a továbbiaknak kell követniük. Ezt az értelmezést támasztja alá Descartes-nak Erzsébet hercegnőhöz írott, 1643. június 28-i keltezésű levele is: „Habár igen fontosnak tartom, hogy egyszer az életben megértsük a metafizika alapelveit, mivel rajtuk keresztül ismerhetjük meg Istent és a lelkünket, úgy gondolom, felettébb káros lenne, ha folyton a róluk való elmélkedés kötné le a gondolatainkat, hiszen akkor nem használnánk kellőképpen a képzeletünket és az érzéseinket.”³ S nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy Descartes-nál sehol sem találjuk a keresztény metafizika hagyományos kérdéseinek, a létező mint létező, Isten mint a legfőbb létező s a lélek halhatatlanságának szisztematikus vizsgálatát. Amit találunk, az metafizikai kijelentések sora szubsztancialitásról, Istenről és a lélekről, de nem szisztematikusan kifejtve, hanem a mindenkori megismerési célnak alárendelve, ami általában nem más, mint az emberi megismerés lehetőségéről való elmélkedés.

A metafizikai vizsgálódás kezdetén Descartes egy alapvető filozófiai fordulat szükségességét írja le. A külső tárgyak minden előzetes reflexió nélküli vizsgálata helyett azt javasolja, hogy a „józan ésszel és az egyetemes bölcsességgel” foglalkozunk, és ebben a javaslatban legalább három szál fonódik össze.

Az *első szál* annak hangsúlyozása, hogy mielőtt a megismerő elme a külső tárgyak látszólag előfeltételezettől mentes s ebben az értelemben „objektív” vizsgálatába fogna, saját megismerő képességének fölépítését kell megvizsgálnia mint bármely külső tárgy megismerésének lehetőségfeltételét. Ez a szál, jóllehet sehol sincs úgy kimunkálva, mint majd később Kantnál, azért kétségkívül jelen van valamennyi descartes-i műben, és egy olyan *reflexív módszer* megfogalmazását feltételezi, amely a „kora ifjúságunktól belénk ivódott”, kétségesnek, illetve hamisnak tartott vélekedésekből indul ki, s ezek elemzésén keresztül jut el az én létezésének bizonyosságához. A metafizikának ugyanis mint analízisnek, mint *meditációnak*, Descartes sze-

¹ Descartes, René: *Értekezés a módszerről* (a továbbiakban *Értekezés*). Ford. Boros Gábor. Bp. 2000. 68.

² Descartes, René: *A filozófia alapelvei* (a továbbiakban *Alapelvek*). Ford. Dékány András. Bp. 1996. 16.

³ *Descartes 1643. június 28-i levele Erzsébethez.* = Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Ford. Boros Gábor–Schmal Dániel. Bp. 2000. 115.

rint, nem pusztán tudást kell nyújtania, hanem *terapeutikus* jellegűnek is kell lennie: „Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forgatnom s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.”⁴

A „kora ifjúságunk óta” eltelt időszak azonban nem egyszerűen valamilyen tudományos okfejtésen alapuló tanítás révén ülteti belénk a megismeréssel kapcsolatos „téveszméket”, hanem a meggyőző erő kevésbé racionális, ám annál hatékonyabb – *tekintélyre, tradícióra*, illetve *vélekedésre* – támaszkodó formáit is igénybe veszi. Amikor tehát Descartes metafizikai vizsgálódásai kezdetén a *tradíció* elégtelenségét hangsúlyozza, akkor ezzel nemcsak a 17. századi gondolkodás számára történetileg adott filozófiai hagyomány elégtelenségére utal, hanem általában véve a *tradícióra hagyatkozást* mint a tudás megszerzésének és igazolásának módszerét kérdőjelezi meg.⁵

A *második szál* az *énre* mint *gondolkodó dologra* összpontosít, a metafizikai megismerés kiindulópontjának tekintve azt. Önmagának megismerése az elmét a többi ismerettípustól eltérő, azokénál magasabb fokú bizonyossággal rendelkező ismerethez segíti, ami azt is magával hozza, hogy a *világos és elkülönített* belátás az igazság ismérveként fogalmazódik meg.⁶ Ettől a ponttól kezdve azonban a transzcendentál-filozófiai kezdemények mindinkább háttérbe szorulnak, helyet adva a megismerés metafizikai alapzatát biztosító istenérveknek. Descartes szükségesnek vélt egy olyan alapelvet, amely a szubjektíve evidens ítéletek objektivitását szavatolja, s ez az alapelv nála az isteni igazságghűség: Isten nem teremthetett meg bennünket úgy, hogy mindig tévedjünk, valahányszor csak tökéletesen bizonyosak vagyunk ítéleteinkben.⁷ Ahhoz azonban, hogy igénybe vehessük az igazság isteni garanciáját, már előzőleg be kell látnunk, hogy Isten létezik, s hogy nem téveszthet meg minket. Arra van tehát szükségünk, hogy istenérveket alkossunk, s ezeknek az érveknek Isten „velünk született ideájából” kell kiindulniuk.⁸

Noha az igazságkritérium ügye ezzel megnyugtatóan rendeződni látszik, Antoine Arnauld, a negyedik sorozat ellenvetés szerzője fölvet egy olyan problémát, amely egy csapásra kérdéssé teszi mindazt az eredményt, amelyet Descartes elérni vélt. Az ellenvetés igen egyszerű. A világos és elkülönített belátás csak azért működhet ténylegesen az igazság kritériumaként, mert Isten létezik. Csakhogy sem Isten létezését, sem a legfőbb jószág garancia voltát nem állíthatnánk teljes biztonsággal, ha előtte nem ragadtuk volna meg őket világosan és elkülönítetten, azaz ha már nem működtettük volna a még csak feltételesen érvényes igazságkritériumot annak érdekében, hogy feltételes érvényét feltétlenné tegyük.⁹ Minden jel arra mutat, hogy Descartes okoskodása körben forgó, és ezzel a metafizikai fundamentum „megdönthetetlen” jellege is kérdéssé válik.

A *harmadik szál* azzal függ össze, hogy Descartes az *ént* mint megismerő elmét sohasem önmagában, hanem mindig mint a világról való ismeretek hordozóját mutatja be. A „józan ész” sohasem pusztán az igaz és hamis elválasztásának képessége, hanem a testi valóságot megjelenítő ideák halmaza is, melyek ezt a választást egyáltalán lehetővé teszik. Descartes az *Elmélkedések* hatodik részében fogalmazza meg végső válaszát arra a kérdésre, hogy miként lehetséges

⁴ Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról* (a továbbiakban *Elmélkedések*). Ford. Boros Gábor. Bp. 1994. 25.

⁵ Vö. *Értekezés*. 28–29.

⁶ Vö. *Elmélkedések*. 33–43.

⁷ Vö. uo. 67–48.

⁸ Vö. uo. 56–65, 83.

⁹ Vö. *Az Elmélkedésekhez írott ellenvetések negyedik sorozata*. = *Elmélkedések*. 160.

tudományos ismeret az elmén kívüli kiterjedt, anyagi dolgokról, vagyis miként lehetünk bizonyosak abban, hogy az elménken kívüli világ létezik. Miután ugyanis a harmadik és ötödik elmélkedésben kellőképpen megbizonyosodtunk arról, hogy létezik Isten, és hogy Isten legfőbb jóságával nem fér össze, hogy megtévesszen bennünket, a negyedik elmélkedés pedig megmutatta, hogyan lehetséges a tévedést tisztán emberi eredetűként magyarázni, már együtt is van minden a végkövetkeztetés levonásához: „Ha Isten nagy hajlandóságot helyezett belém arra, hogy úgy véljem, testi dolgokat mutató ideáim valamiképp e dolgoktól származnak, akkor ezen ideákat valóban a testi dolgok bocsátották ki.”¹⁰ Vagyis létezik az elmén kívüli testi világ. Ez a konklúzió a fizika s a rá épülő összes tudomány metafizikai megalapozása is.

Az eddigiek összefoglalásaként tehát elmondhatjuk, hogy „a józan ésszel vagy az egyetemes bölcsességgel” való foglalatosság Descartes számára egyszerre jelenti az emberi elmére mint a megismerés lehetőségfeltételére irányuló reflexiót, mindennemű megismerés metafizikai alapzatának kimunkálását és e kettős alapzaton a világról szóló tudományok láncolatának egyre teljesebb kidolgozását, vagyis a fizikától kezdve az etikáig mindazon tudományok művelését, melyeket a Picot-levél az egységes „természetfilozófia” részének tekint.

Amennyire nyilvánvaló azonban, hogy ez a rendszerprogram hosszú időn keresztül modellként szolgált a racionalista rendszeralkotás számára,¹¹ annyira bizonyos – és már Descartes korában is az volt –, hogy a modell megalkotójánál súlyos hiányosságok veszélyeztetik a kívánatosnak mondott egységet. Első megközelítésben akár a hírhedt descartes-i konfliktuskerülő magatartás is szóba jöhet mint olyan tényező, amely nem engedte, hogy a teológia a rendszer elemévé váljon, noha – mint a tanulmányom második részéből kiderül – elvi oka aligha volt a kívülmaradásnak. A politikával némileg más a helyzet. A társadalmat jellemző hatalomeloszlás mindenkori állapotát Descartes olyan „felülről jövő” hierarchikus rendből származtatja, amely minthogy vallási, tradicionalisztikus alapra épült, elvileg kivonja magát az ész uralma alól. Nem véletlen tehát, hogy már az *Értekezés* hatodik részében arról olvashatunk, hogy az uralkodó erkölcsöknek az Isten kegyelméből uralkodóktól kell függniük:

„Mert ami az erkölcsöket illeti, mindenkinek annyi gondolata van, hogy ahány főt, annyi újítót találhatnánk, ha azokon kívül, akiket Isten uralkodóknak rendelt népei fölé, vagy akiket elég kegyelemmel és buzgósággal áldott meg, hogy próféták legyenek, másoknak is szabad volna bármit is változtatniuk rajtuk.”¹²

Nem fér hozzá kétség, hogy meglehetősen konzervatív lenne az a politikaelmélet, amelyet e sorokból lehetne kibontani, s minden bizonnyal az sem véletlen, hogy Descartes nem fejtette ki ezt az elméletet. Akár azért nem, mert vallási meggyőződése folytán magától értetődőnek tekintette, hogy a világi és morális hatalom együtt jár, s mindkettő Istentől való, akár azért nem, mert érzékelte azt a feloldhatatlannak látszó ellentétet, amely ezen elmélet és a „józan ész” követelményeiből fakadó „provizorikus” etika között feszül. És valószínűleg ugyanez az oka annak is, hogy az etika, amely mégiscsak az egész filozófiai rendszer „végső gyümölcse” kellene hogy legyen – eltekintve az *Értekezés* „ideiglenes etikájától”,¹³ valamint *A lélek szenvedélyei* és az *Erzsébet-levelek* szisztematikusnak egyáltalán nem tekinthető morálfilozófiai fejtegetéseitől¹⁴ –, tulajdonképpen lezáratlan maradt.

¹⁰ *Elmétkedések*. 98.

¹¹ Spinoza és Leibniz már úgy tekint a karteizianizmus alapprogramjára, mint egy olyan működő paradigmára, amelyen belül akár jelentős változásokat is véghezvihet.

¹² *Értekezés*. 68.

¹³ Uo. 35–42.

¹⁴ *Descartes és Erzsébet pfalzi hercegnő levélváltása a boldogságról és a helyes életvitelről*. = Descartes: *A módszerről*. Bukarest 1977. 117–151; Uő: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged 1994.

Descartes és a korabeli teológia

Descartes és a korabeli teológia viszonya olyan kérdés, amelyet kezdettől fogva a szűnni nem akaró gyanú árnyéka borít, s leginkább e viszony kapcsán szokás Descartes hírhedt „álar-cosságára” hivatkozni.¹⁵ Megfigyelhetünk ugyanis egyfajta távolságtartást a teológia „vitatott” kérdéseivel kapcsolatban, ugyanakkor azt a szándékot is, hogy az általa kidolgozott metafizika egy „megújult” teológia alapjául szolgálhasson.¹⁶

Ez az ellentmondásosság nem véletlen. Mint azt a hollandiai krízisek, valamint a karteziánus filozófia közvetlen utóélete, főleg a franciaországi eucharisztia-vita is jól mutatja, Descartes olyan korban élt, amely igen nagy mértékben a filozófiai gondolatok teológiai visszhangjára volt érzékeny, s amelyben alig volt olyan vallási kérdés, ami a keresztények között ne lett volna vita tárgya. Descartes-nak tehát egyrészt szembe kellett néznie az általa képviselt „új tudomány” jóindulatúnak egyáltalán nem mondható teológiai fogadtatásával, másrészt viszont a „vallási széthúzás” nagyon is reális társadalmi tényével, amelyet a gyakori teológiai disputák csak tovább mélyítettek.¹⁷

Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Descartes élet- és pályarajza már önmagában is tartalmaz olyan elemeket, amelyek indokolhatják a teológiához, a vallási hagyományhoz való viszonyának ellentmondásosságát. Itt mindenekelőtt az 1619. november 10-i éjszaka nevezetes álmaira kell utalnunk, s ezek Descartes által azon nyomban megfogalmazott értelmezésére: míg korábbi élete az útkereséssel telt, és ez Isten szemében nem volt teljesen büntelen, addig a jövő, amennyiben az igazság megismerésének jegyében telik el, Isten szemében érdemeket hozó élet.¹⁸ Egy különös feszültséggel szembesülünk tehát: a tisztán észelvű filozófia megalapozóját egy vallásosan értelmezett élmény indítja el pályáján. Ha figyelmesen áttekintjük Descartes életművét, akkor úgy gondolom, az is nyilvánvalóvá válik, hogy a filozófusnak egyáltalán nem sikerült feloldania ezt a feszültséget. Bölcselete nem értelmezhető egyértelműen sem a maszkot viselő filozófus, sem pedig a bölcsesség biográfiai kezdetét jelző „istenfélelem” értelmében.¹⁹ A feloldhatatlanság fő oka pedig szerintem abban rejlik, hogy két eltérő forrás állt a rendelkezésére, amikor a „bölcsesség” mindent átfogó rendszerét megpróbálta kiépíteni. Az egyik az „Isten kegyelméből gyermekkorától oktatott vallás”, a másik viszont a mechanikai tudomány, amely a matematikai számítások és az apriorisztikus előfeltevések sikerére támaszkodva a világ újraalkotásának lehetőségét kínálta. Descartes egyikről sem kívánt lemondani: a *mater in motione* elvén alapuló természetértelmezését éppúgy végig akarta vinni, mint ahogy nem kívánta feladni az isteni kegyelem és az üdvösség gondolatát sem.²⁰ További vizsgálódásaim azon-

¹⁵ Vö. *Értekezés. 77.* „Azt is gondoltam, hogy könnyen kiválaszthatok néhány olyan tárgyat, amely nem nagyon vitás, nem is kényszerít arra, hogy többet eláruljak elveimből, mint amennyit kívánatosnak tartok, s amely mégis világosan mutatja, mire vagyok képes a tudományokban, s mire nem.”

¹⁶ Nyilvánvalóan, ez a szándék motiválta Descartes-ot akkor is, amikor különös figyelmet szentelt az *Elmélkedések* ellen Arnauld által fölhozott teológiai ellenvetéseknek, akkor is, amikor megírta apologetikus levelét a párizsi teológiai fakultás doktorainak, s végül akkor is, amikor a *Filozófia alapelvei* című mű alakjában olyan tankönyvet kívánt megjelentetni, amely alkalmas a tanítás céljaira.

¹⁷ Descartes az 1641-es esztendővel kezdődően egyre inkább belebonyolódik a filozófiájával kapcsolatos vitákba: ilyen a Bourdinnel folytatott polémia, az utrechtii, majd a leideni vita. A hollandiai krízisek során ellenfelei sorra ateizmussal vádolják. Ennek indoklásakor a tekintély és a racionális megfontolások viszonya, illetve a kétely áll a támadások keresztüzében, mely az „ateizmus útját egyengeti”. Ugyanígy a leideni vita során bukkan fel – nem utolsósorban a szerző jezsuita kapcsolata miatt – Descartes állítólagos pelagianizmusának vádja, mely az akarat ismeretelméleti szerepét veszi célba. A szóban forgó viták részletes tárgyalását lásd Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás.* 11–30.

¹⁸ Az álmok részletes leírását és értelmezését lásd Boros Gábor: *René Descartes.* Bp. 1998. 66–72.

¹⁹ „*Initium sapientiae timor domini*” – amint ezt a Descartes hátrahagyott feljegyzéseiről készült leltár szerinti „C” jelzésű füzet egy töredéke állítja. Lásd Boros Gábor: *i. m.* 62–63.

²⁰ Lásd ezzel kapcsolatban Gilson, Étienne: *God and Philosophy.* New Haven & London 1987. 74–90.

ban nem a descartes-i hitvallás őszinteségének állítására vagy tagadására irányulnak, hanem azt a teoretikus mezőt szeretném bejárni, amelyen belül a filozófus teológiával és isteni kinyilatkoztatással kapcsolatos gondolatai elhelyezkednek.

Descartes – amint ezt számos kijelentése tanúsítja – sohasem tekintette magát teológusnak, tevékenységét és vizsgálatait mindig élesen elhatárolta a teológiai megfontolások körétől. Már az *Értekezés* önéletrajzi jellegű fejtegetéseiben is azzal az udvarias megfontolással zárja ki a teológiai kérdéseket munkájából, hogy „aki megvizsgálásukra vállalkozik, és sikert akar elérni, annak valami rendkívüli mennyei segítségre van szüksége, s többnek kell lennie embernél”, majd úgy dönt, hogy a hit igazságait, melyek „mindig is az első helyet foglalták el benne[m]”,²¹ kivonja a nézetek hipotetikus hamisságát előfeltételező kétely hatóköréből. Hasonló gondolatmenettel találkozunk *A filozófia alapelveiben* is, csak hogy itt már az „isteni kinyilatkoztatás” és a „természetes világosság” elméleti szétválasztása igyekszik eleve lehetetlenné tenni az ilyen jellegű kétely megfogalmazódását: „Érveléseinknél többre kell hogy tartsuk az isteni tekintélyt, és semmit ne higgyünk el abból, ami nincsen kinyilatkoztatva, csak azt, amit igen világosan megismerünk.”²²

A hit dolgai tehát fontosak Descartes számára, ám mégis kívül esnek vizsgálódásai területén. Mi lehet ennek az oka, és miként jelenik meg ez gondolkodásában? Elsőként nyilván a hírhedt descartes-i konfliktuskerülő magatartás jön szóba mint olyan tényező, amely nem engedte, hogy a teológia a rendszer elemévé váljon. Közismert ugyanis Descartes azon igyekezete, hogy tanainak problémamentes recepcióját biztosítsa akár a megfelelő stílus megválasztása, akár a hivatalos pártfogók jóváhagyása révén. Gondoljunk csak a Galilei-üggyel kapcsolatban tett kijelentéseire²³ vagy akár a párizsi teológiai fakultás doktoraihoz írott ajánlólevelére, amelyet az *Elmélkedések* elején közölt.²⁴ Descartes kétségtelenül megtapasztalta a tudományos vállalkozás és a fennálló egyházi intézmények nagyon is kézzelfogható feszültségeit. S végső soron miért ne fogadhatnánk el, hogy Descartes nagyon óvatos?

Mindazonáltal arra is felfigyelhetünk, hogy a szóban forgó bókok egy határozott teológiafelfogás háttéréből fogalmazódnak meg. E felfogás elméleti alapját az akarat igenlő ítéletét kiváltó kétféle motivációs erő, a természetes megismerés és az isteni kinyilatkoztatás megkülönböztetése adja. Az isteni kinyilatkoztatott – az *Alapelvek* szavai szerint – „minden másnál összehasonlíthatatlanul bizonyosabb”, ám amikor nem rendelkezünk speciális kinyilatkoztatással – vagyis „az olyan igazságokat illetően, amelyekkel a teológia egyáltalán nem foglalkozik” –, bátran hagyatkozhatunk az értelem természetes világosságára.²⁵ A *Notae in programma* egy részletéből pedig azt tudjuk meg, hogy bizonyos vallási kérdéseket kizárólag a teológiában szabad tárgyalni, másokat viszont inkább a filozófiában, attól függően, hogy a hit vagy az ész tárgyát képezik: „Bizonyos dolgokat ugyanis a pusztán hit alapján hiszünk: ilyenek a megtestesülés titkával, a Szentháromsággal és más hasonló dolgokkal kapcsolatos kérdések. Más kérdéseket viszont – jóllehet a hit területére tartoznak – a természetes értelem segítségével is vizsgálhatunk: ezek közé szokták sorolni a hithű teológusok Isten létét és az emberi lélek testtől való különbségét; végül vannak olyan kérdések is, melyek egyáltalán nem tartoznak a hitre, csak az emberi okoskodásra: ilyen a kör négyyszögösítése, az aranycsinálás alkímiai eljárása és más effélék.”²⁶ A filozófia már-

²¹ *Értekezés*. 21, 40.

²² *Alapelvek*. 69.

²³ *Descartes levele Mersenne-hez 1633 novemberében*. = D., R.: *Értekezés. Keletkezéstörténet*. 8.

²⁴ *Elmélkedések*. 7.

²⁵ *Alapelvek*. 69.

²⁶ Descartes, René: *Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban*. = *Kortársunk Descartes. Test és lélek, morál, politika, vallás*. 48.

most kizárólag a természetes ész által bizonyítható vallási kérdésekkel foglalkozhat, ami viszont a szűkebb értelemben vett teológiai kérdéseket illeti, ezekkel kapcsolatban Descartes határozottan kijelenti, hogy „a Szentírás tekintélyét csorbítják azok, akik arra vállalkoznak, hogy pusztán filozófiai érvekkel bizonyítsák az első csoportba tartozó kérdéseket”.²⁷

A filozófia és teológia megkülönböztetése tehát párhuzamos az ész és hit határozott különválasztásával, ez pedig tökéletesen megfelel a tudomány autonóm területét biztosítani kívánó descartes-i tudáselméletnek. Kérdés azonban, hogy e két terület elméleti szétválasztása – amely már csak annak bizonyítását követeli meg a filozófustól, hogy tanai valóban összhangban állnak a teológiával – nem bizonyul-e túllontúl mesterkéltnek egy olyan korban, melyben e diszciplínák szétválaszthatatlanul összefonódnak egymással.

Nem érdektelen e kérdés szempontjából az a kritika, amelyet Descartes fogalmaz meg a skolasztikus teológiával szemben. Már egy Mersenne-hez írott korai levelében arról hallunk, hogy „a teológiát oly mértékben uralja Arisztotelész, hogy majdnem lehetetlen egy másik filozófia tárgyalása anélkül, hogy úgy ne tűnjék, közvetlenül ellentétes a hittel”.²⁸ Az arisztotelészi filozófia és a teológia közötti harmónia azonban Descartes szerint látszólagos, és csak a skolasztikus viták kedvelői tartják fenn vallási tekintélyüket féltve. Az eredmény: vita, rágalmazás és széthúzás.²⁹

Minden jel arra mutat, hogy Descartes a teológiától való elhatárolódás igényével éppen e skolasztikus vitáktól kívánja távol tartani magát. Ezzel párhuzamosan azonban annak a reményének is hangot ad, hogy az ő filozófiája, amely mindent a természetes ész szemszögéből kíván megítélni, megszüntetheti a nézeteltéréseket. Ezt látszik igazolni számos olyan nyilatkozata, amelyben saját metafizikáját és fizikáját a skolasztikusokénál alkalmasabbnak tekinti az oltáriszentség és a hozzá hasonló hitmisztériumok értelmezésére. Arnauld-nak adott egyik válaszában például a következőket írja: „merem remélni, hogy eljön még az idő, amikor majd a teológusok a valóságos akcidenseket állító nézetet mint az észől idegen, fölfoghatatlan és a hit szempontjából is megbízhatatlan álláspontot kiűzik a viták terepéről, s helyébe az enyémet állítják majd mint bizonyosat és kétségbevonhatatlant.”³⁰ Azt pedig már egy korai, Noël-hez írott levelében kijelenti, hogy: „jó okom van köszönetet mondani Istennek azért, hogy azok a nézetek, amelyek a legigazabbnak tűntek számomra a fizikában – s amelyekre a természetes okok vizsgálata révén tettem szert –, mindig olyanok voltak, amelyek a legnagyobb mértékben összeegyeztethetőek a vallás misztériumaival.”³¹ E meggyőződése leginkább abból az a priori elvből táplálkozik, hogy igazság az igazságnak nem mondhat ellent, vagyis az ész és a helyesen értelmezett bibliai kinyilatkoztatás között nem lehet ellentmondás.

Mindamellett Descartes mégsem határozza meg közelebbről, hogy filozófiája miképpen venné el az élet a teológiát uraló vitáknak. Abban azonban bizonyosnak látszik, hogy ha az új filozófia paradigmaváltást követel a teológia területén, az csakis bizonyos teológiai igazságok – az oltáriszentséghez hasonló hitbéli misztériumok – értelmezését érinti és nem ezek összefüggését: „ezt mi nem tudjuk nyomon követni és felfogni, mivel a kinyilatkoztatástól függ.”³² Kifejezetten eltekint attól, hogy saját egyházának a prófétaságról szóló nézeteit fölülvizsgálja, mint ahogyan határozottan visszautasítja az üdvösséggel kapcsolatos kérdések tárgyalását is,

²⁷ Uo. 48.

²⁸ Vö. Schmal Dániel: *Tekintély és racionalitás. = Kortársunk Descartes.* Szerk. Boros Gábor–Schmal Dániel. Bp. 2000. 48.

²⁹ Vö. Descartes beszélgetései Burmannal. *Kortársunk Descartes.* 49.

³⁰ *Elmélkedések.* 169.

³¹ *Descartes levele Noël-hez 1637 októberében.* = *Kortársunk Descartes.* 351.

³² *Descartes beszélgetései Burmannal.* = *Kortársunk Descartes.* 52.

mondván, hogy ezek ismerete az isteni kegyelmen alapul: „Tiszteltem teológiánkat, s éppúgy ki akartam érdemelni a mennyországot, mint bárki más. Amikor azonban megtudtam mint nagyon biztos dolgot, hogy az oda vezető út éppúgy nyitva áll a legtudatlanabb, mint a legtudósabb előtt, s hogy az oda vezető kinyilatkoztatott igazságok meghaladják értelmünket, nem mertem alávetni gyenge okoskodásomnak.”³³ Különösen érdekes az 1647-ben Chanut-hoz írott levél azon kitétele is, amelyben „Isten értelmi szeretetének” lehetőségéről beszél, azonban gyorsan hozzáteszi, annak eldöntését, hogy mindez a kegyelem nélkül is teljességgel kiemelheti-e jutalmát, a teológusokra bízva: „Mindazonáltal semmi kétségem sincs afelől, hogy valóban képesek lehetünk szeretni Istent pusztán természetünk ereje által. Nem állítom, hogy ez a szeretet érdemszerző lehet a kegyelem nélkül is, ennek kibogozását a teológusokra hagyom. Azt azonban ki merem jelenteni, hogy ebben az életben ez a legeragadóbb és leghasznosabb szenvedély, amelyet csak érezhetünk; sőt ez lehet a legerősebb is, bár ehhez igen figyelmes elmélkedésre van szükség, mivel más tárgyak állandóan elvonják figyelmünket.”³⁴

Hajlamosak vagyunk mindebben Descartes „üres tekintélytisztelésének” megnyilatkozását látni. De talán érdemes volna meggondolnunk azt is, hogy Descartes esetleg azért nem kívánt az üdvösséggel kapcsolatos kérdésekkel foglalkozni, mert egyfajta fideista álláspontra³⁵ helyezkedett a vallás morális-üdvösségtani oldalát illetően.

Nem nehéz a filozófus írásaiból olyan szövegeket összegyűjteni, melyek ezt az álláspontot támasztják alá. Itt van például az Erzsébethhez írott, 1645. október 6-i levelének egy részlete: „Arra ugyan valóban egyedül a hit tanít meg, hogy mi a kegyelem, mely által Isten a természetfeletti boldogságig emel, ám annak felismerésére már egyedül a filozófia is képes, hogy a legcsekélyebb gondolat sem juthatna be az emberi szellembe, ha Isten nem akarná, vagy nem akarta volna mindöröktől fogva, hogy oda bejusson.”³⁶ Hivatkozhatunk azonban arra a levélre is, amelyben a pelagianizmus vádját utasítja vissza: „Azt mondom, hogy a természetes ész által lehetséges ismerettel rendelkezünk Isten létére vonatkozóan, ám nem állítom, hogy a természetes tudás pusztán önmaga által, kegyelem nélkül érdemli ki azt a természetfölötti dicsőséget, melyet a mennyországban elnyerni remélünk.”³⁷

Mindazonáltal az sem okoz különösebb nehézséget, hogy olyan szöveghelyeket találjunk, ahol Descartes arra utal: elővigyázatosságból nem kíván bizonyos kérdésekről tárgyalni. Erzsébet hercegnő azon kérdésére például, hogy miért nem írja meg a *Traité de l'Érudition*-t, Descartes a következőképpen válaszol: „Az első ok az, hogy nem írhatnék le minden idevágó igazságot anélkül, hogy alaposan magamra ne haragítanám a skolasztikusokat, márpedig nem vagyok abban a helyzetben, hogy teljesen figyelmen kívül hagyhassam gyűlöletüket.”³⁸ Uthatalunk azonban a Chanut-hoz írott levelének egyik részletére is, ahol azt indokolja meg, miért nem kíván etikai kérdésekkel foglalkozni: „Igaz, hogy általában nem vagyok hajlandó az erkölcsről írni, és ennek két oka van: az első az, hogy nincsen még egy téma, melyből a rosszindulatúak könnyebben szerezhetnének ürügyet a rágalmazáshoz, a másik pedig, hogy vélemény-

³³ Értkezés. 21.

³⁴ Descartes 1647. február 1-jei levele Chanut-hoz. = D., R.: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. 229.

³⁵ A fideizmus tana a 19. század végén Párizsban (a református teológiai fakultáson) bukkant fel. E tan szerint a fogalmak és hittételek csupán szimbólumai egy olyan hitnek, amely minden fogalmiságot megelőzően, a történelmi bizonyosságtól és a teológiai reflexiótól függetlenül alakult ki. A fideizmus szerint egyedül a szívbeli meggyőződésnek és odaadásnak van jelentősége az üdvösség szempontjából, nem pedig a hitigazságok ésszerű és biztos megismerésének. A fideizmus katolikus irányzatát, amely lebecsüli az emberi ésszt és a hitnek fogalmak segítségével történő megfogalmazását, tradicionálisizmusnak nevezzük.

³⁶ Descartes 1645. október 6-i levele Erzsébethhez. = D., R.: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. 174.

³⁷ Descartes levele Mersenne-hez 1642 márciusában. = *Kortársunk Descartes*. 349.

³⁸ Descartes 1648. január 31-i levele Erzsébethhez. = D., R.: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. 265.

nyem szerint csakis az uralkodók dolga vagy azoké, akiket ők felhatalmaznak erre, hogy mások erkölcsét szabályozzák.”³⁹

Összefoglalásképpen tehát elmondhatjuk, hogy Descartes álláspontja a teológia kérdéseivel szemben meglehetősen ambivalens. Bár többször és határozottan hangsúlyozza, hogy nem kíván a teológia kinyilatkoztatott igazságairól értekezni, mégis azt látjuk, hogy szorosabb értelemben vett teológiai kérdéseket, így az oltáriszentség hitbéli misztériumát is megpróbálja fizikája segítségével magyarázni. Hivatkozhatunk persze arra, hogy Descartes azért kényszerült az eucharisztia kérdésének tárgyalására, mert tisztában volt vele, hogy anyagelvű természetszemléletének problémamentes recepcióját csak úgy képes biztosítani, ha bebizonyítja, fizikája valóban összhangban van a vallás tanításával. És ez elfogadható magyarázatnak is tűnik. Ám azt, hogy ez a vállalkozás mennyire nem járt sikerrel, mi sem bizonyítja jobban, mint hogy éppen az eucharisztia kérdése volt az, amely katolikus területen, ahelyett hogy „hálára kötelezte volna a hitű teológusokat”,⁴⁰ nem sokkal Descartes halála után a karteziánizmus gyors elítéléséhez vezetett.

Nem gondolom azonban, hogy ezzel kielégítő választ adtunk volna a descartes-i teológiafelfogással kapcsolatos valamennyi kérdésünkre. Továbbra is homály fedí azt, hogy Descartes miért zárkózott el az üdvösség kérdésének tárgyalásától, arra hivatkozva, hogy ez kizárólag a hit tárgya, miközben egy olyan kényes teológiai kérdés filozófiai vizsgálatát, mint amilyen a transzszubsztanciáció, lehetségesnek tartotta. Elvi oka ennek az elzárkózásnak aligha volt, hiszen Descartes a metafizika egyik legfontosabb feladatának a lélek halhatatlansága bizonyítását tekintette, s ez – az *Elmélkedések* „Szinopszisének” szavait idézve – „már önmagában elégséges ahhoz, hogy a halandók számára biztosítsuk a túlvilági élet reményét”.⁴¹ Ennél többet azonban nem tudunk meg. Ám ha meggondoljuk, hogy a lélek – a gondolkodó szubsztancia – az, ami az ember „halhatatlanságát”, tehát egyáltalán a mennyet vagy a kárhozatot biztosítja, akkor aligha találunk más szempontot az örök ítélthez, mint annak vizsgálatát, hogy az adott individuum jól használta-e, eléggé megtanulta-e alkalmazni az eszét, és hogy valóban akarta-e a jót és az igazat. *A filozófia alapelvei* Erzsébet hercegnőhöz írott bevezető levelének következő részlete, úgy vélem, éppen ezt a sejtést látszik megerősíteni: „Ámbár azok, akiknek szelleme nem a legkiválóbb, éppoly tökéletesen bölcsek lehetnek, amennyire természetük engedi, s igen kellemessé tehetik magukat Isten előtt erényükkel, hacsak mindig szilárd elhatározással teszik mindazt a jót, amire képesek, és nem mulasztanak el semmit, hogy megtanulják azt, amit nem tudnak, mégis azok, akik amellet, hogy állhatatos akarattal igyekeznek a jót tenni, és különös gonddal művelik magukat, még igen kiváló szellemmel is rendelkeznek, kétségkívül magasabb fokára jutnak el a bölcsességnek, mint a többiek.”⁴² Noha Descartes nem teszi explicitté, mégis valószínűnek tűnik, hogy a magasabb fokú bölcsesség éppoly „kedves” lehet Isten előtt, mint a bölcsesség kezdeti stádiuma. Arra vonatkozó felvilágosítást azonban már sehol sem találunk, hogy a bölcsesség megszerzése által remélt „isteni jutalom” összefüggésbe hozható-e a keresztény egyházon belül elérhető üdvösséggel.

Záró megjegyzések

Descartes-tal kapcsolatos vizsgálódásunk kérdőjelekhez vezetett. Ennek fő oka pedig szerintem abban keresendő, hogy a karteziánus gondolkodásban olyan egymásnak több ponton is

³⁹ Descartes 1647. november 20-i levele Chanut-hoz. = D., R.: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. 259.

⁴⁰ *Válasz az ellenvetések negyedik sorozatára*. = *Elmélkedések*. 166.

⁴¹ *Elmélkedések*. 18.

⁴² *Alapelvek*. 22–23.

ellentmondó törekvéseket és gondolati lehetőségeket fedezhetünk fel, melyeknek kibékítése egyszerre tűnt szükségszerűnek és csaknem lehetetlennek, éspedig történeti és szisztematikus okok miatt. Vegyük például a teológia és filozófia viszonyát. A tudományos megismerés kognitív követelményeit előnyben részesítve Descartes határozottan elkülöníti egymástól a filozófiát és a teológiát. Amikor azonban filozófiájának teológiai kompatibilitását hangsúlyozza, és a skolasztikus viták megszüntetésében játszott jótékony szerepére hívja fel a figyelmet, semmi akadályát nem látja annak, hogy a teológia bizonyos igazságait a filozófia fogalmai által magyarázza. Természetesen attól, hogy rámutattunk a karteziánus teológiafelfogás problematikus pontjaira, a descartes-i álarc rejtélye még nem oldódott meg, de talán sikerült valamennyire mögéje látnunk.

Tradition, Metaphysic and Teology in Cartesian Work. The beginning of modern philosophy is usually connected to René Descartes' activity, and this is due to that uncommon emphasis on radically new beginning, that we find in cartesian work. Even though, this idea of an absolute new beginning may seem an illusion today, it is undoubtful that in Descartes' philosophy there was basic change. In the first part, the author intends to make visible what this change regarding the structure of cartesian system and the task of metaphysic consist of. In the second part, the author intends to analyze a problem that was under suspicion from the beginning: Descartes' relationship with theology. This research in the end reinforces this opinion, that Descartes' position regarding theology is ambivalent.