

RONSARD KERES EGY JÓ KIS FOGADÓT

bőjtöltem eleget hiába temiattad
te kellettél nekem csak téged láttalak
azt hittem két szemed lángjai hívogatnak
hogy ígér valamit könnyed fanyar szavad

de aztán az a csók alamizsnának adtad
eltoltál kényesen visszavontad magad
a szegyen meg a vágy velem csak ők maradtak
Isten veled szegény Ronsard-nak is akad

talán akad aki ad is nemcsak ígér
s ha olyan aki nem ismeri a szonettet
viszont nem is ilyen lelketlenül kacér

mondjuk gyöngéd kezek és jó formájú seggek
a legszebb vagy igaz de hát ki vagyok én
hogy ne legyen nekem jó más csupán a legszebb

Boros Gábor

AZ UTAK ELVÁLNAK: DESCARTES, SPINOZA, PASCAL

A filozófia fő mozgatórugóinak legalábbis egyike az a mindannyiunkban működő törekvés, hogy – lehetőség szerint – boldogok legyünk. Mert ki áll oly szilárdan e világban, hogy – miként Descartes mondja – *visszavonná* a kétely birodalmába valamennyiünk létének titkolt előfeltevését: kell, hogy valamiképp boldogok legyünk?

A filozófus biztosan nem. Ő inkább azt próbálja meghatározni, hogy a különböző korszakok változó keretfeltételei – emberi *conditio*i – közepette mikor, miképp adható meg „pontosan” e törekvés célja s a célhoz vezető út: *mi* a „boldogság”, *mi* az „élet értelme”, s hogyan érhetjük el azt? Mindez azokban a korszakokban a legnyilvánvalóbb, amelyekben mélyreható átalakulások zajlanak, amelyekben az alaptörekvést gyökeresen megváltozott keretfeltételekhez kell illeszteni. Ekkor a legnyilvánvalóbb, ám egyszersmind ekkor a legigéretesebb is a későbbi korok szemlélői számára, mert a választási lehetőségek ekkor – szerencsés esetben – egyáltalán nem pusztán partikuláris érvényességgel jelennek meg, egyáltalán nem pusztán csak ama távoli korszak lehetőségeiként. Mi magunk vagyunk, akiknek választanunk kell, kivált, hogyha

egyetlen alternatíva sem kényszeríti ránk magát már eleve, minden tudatos döntést megelőzve pusztán azért, hogy így és nem másként szocializálódtunk, vagyis ha – a Descartes–Berlin-féle megkülönböztetést meghagyva kellőképpen tág és meghatározatlan értelmében – negatív igen, pozitív azonban nem vagyunk szabadok. Hiszen épp e pozitívítás a tét: hogyan határozzuk meg magunkat, *mint* embereket, akiknek ezt – és nem más – magatartásmintát kell követniük ahhoz, hogy azok *legyenek*, akik. (Még) semmi sem idegen tőlünk, ami emberi (lehet).

A XVII. század nem pusztán *egy* e kitüntetett korszakok közül, hanem az, amelyik a legközvetlenebbül érint bennünket. Mi magunk is még az akkor megfogalmazódott választási lehetőségek alakította képletes térben mozgunk, talán épp most igyekszünk újraformálni e teret, de azt aligha mondhatjuk el magunkról, hogy Descartes, Spinoza, Pascal választásai számunkra már csupán antikvárius érdeklődés tárgyai volnának. Sőt mintha épp a descartes-i etika ideiglenes állapota látszanék állandósulni bennünk. Semmiképp sem fenyeget tehát az a veszély, hogy miközben egy „letűnt” korszak gondolkodói magatartás-lehetőségeit igyekszünk fölvezetni, túlságosan is idegenné válunk saját világunkban. *„Mert ha a régi századok embereivel társalgunk, ez majdnem olyan, mintha utaznánk. Jó, ha tudunk valamit a különböző népek szokásairól, hogy egészségesebben ítélhessünk azután a magunkéiról, s ne gondoljuk, hogy ami ellenkezik a mi szokásainkkal, nevetséges és észellenes, ahogy azok szoktak tenni, akik semmit sem láttak. Ámde ha az ember túl sokat utazik, idegenné válik saját hazájában; s ha nagyon is kíváncsi arra, mi történt az elmúlt századokban, akkor rendszerint nagyon tudatlan marad abban, mi történik a jelenben.”* (ÉRTEKEZÉS I.)

Ha az utak valahol elválnak, akkor kell lennie egy olyan szakasznak is, ahol még együtt haladnak. Vagyis legalább körvonalaiiban meg kell határozni azokat az új, mindhárom említett gondolkodó számára közös keretfeltételeket, amelyek a boldogságtörekvés „illesztését” egyáltalán szükségessé tették. E feltételek eredője – hogy ezúttal az okozattól haladjunk „visszafelé” az okokhoz – nem más, mint a mélyen átélt bizonytalanság. Mélyen átélt, mert e korszak kezdetére – legalább részben – az vált a létezés meghatározó alapélménnyé, amit valamiképp persze már korábban is tudtak, ám aminek tudása – más tényezők ellensúlyozó hatásának eredményeképp – nem vált az alapvető élményanyag részévé. E bizonytalanság előidézői között akad közvetlenül a személyes létet meghatározó tényező, s vannak olyanok is, amelyek a korszak egészének beállítódására hatottak. Kezdjük az előbbiekkel!

Mindhárom gondolkodó ahhoz az épp akkortájt formálódó réteghez tartozott, amelynek tagjai a kor társadalmában úgyszólván nem voltak sem eléggé „lent”, sem eléggé „fent” ahhoz, hogy életpályájukat akár a kenyérkereső foglalkozás választásának kényszere, akár a hivatalviselésé már eleve rögzítette volna. Descartes nem kevés büszkeséggel idézi fel ifjúkorát, amikor *„életkörülményeim nem kényszerítettek arra, hogy a megélhetés végett mesterséggént műveljem a tudományt”*. Pascal – atyja számára konstruált – számológépe sem a kényszer szülötte volt, mint ahogyan a filozófusok alakja körül gyakran Spinoza megélhetésének biztosítása érdekében kényszerült volna az egészségét károsító üvegcsiszolásra adni fejét. E korszakban már a tudomány művelése sem jelentett kötelező beletagolódást valamely egyetemi és rendi hierarchiába. Maga Descartes is inkább csak annak a *vágyának* szokott hangot adni, hogy filozófiáját egyetemeken és liceumokban oktassák – mások, Spinoza nevezetes 48. levele éppen-

séggel a filozófia mindennemű korláttól mentes szabadságának fenntartása érdekében utasítja el a heidelbergi egyetemen számára fölkinált katedrát. Bármennyire negatívan ítéli is meg Descartes az ELMÉLKEDÉSEK IV. részében, ez a – sok szempontból – negatív szabadság mégiscsak alapfeltétele mindannak, amit ő maga – is – véghezvitt: „Az a semlegesség [...] amelyet akkor tapasztalok, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, amely nem tökéletességről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitástról tanúskodik.”

Az imént említett bizonytalanság ebben a perspektívában úgy jelenik meg, mint az e szabadsághoz hozzátartozó súlyos teher. Descartes évekig tartó küzdelmét azért, hogy a szabadság e terhét el tudja viselni, 1619. november 18-nak éjjelén a nevezetes meghatározó jelentőségű álomban szélvihar, mennydörgés, villámlás jeleníti meg, amelyek Ausoniusus egy versének első sorát, az egész elviselhetetlenné váló szituáció összefoglalását keretezik: „*Quod vitae sectabor iter?*” (Melyik életutat fogom választani?) Pascal egyik töredékéből is jól érzékelhető e teher súlya: „Egy széles középben lebegünk, mindig bizonytalanul és határozatlanul, az egyik végétől a másik felé hanyódvva.” (GONDOLATOK, 36. o.) Spinoza pedig egyenesen halálos betegséghez hasonlítja az egymással konkuráló értékrendek-életutak közt egy meghatározottat választani ugyan már nem kényszerülő, de a legfőbb jó bizonyosságát nélkülöző s e hiányt igen nehezen elviselő ember helyzetét: „Az láttam ugyanis, hogy a legnagyobb veszedelemben forgok, s ezért kénytelen vagyok teljes erőmmel orvosszert keresni, ha mindjárt bizonytalant is; mint ahogy a halálos beteg is, aki előre látja biztos halálát, ha nem alkalmaz orvosságot, kénytelen ezt, még ha bizonytalan is, teljes erővel keresni, mert hiszen benne van minden reménye.” (TANULMÁNY, 166. o.) A megelőző korszak partikuláris „abszolút” bizonyossága eltűnni látszik, ám maga a feltétlen bizonyosság igénye nagyon is élő marad.

Ha most elhagyjuk a tapasztalatok személyes kifejeződésének síkját, s a kor szellemiségének általános irányát vesszük szemügyre, azt találjuk, hogy a bizonytalanság itt is meghatározó tényező. A XIV. századtól a XVII.-ig terjedő időszakot ugyanis – egyre inkább s egyre több területre kiterjedően – a teremtett világ alapvető kontingenciájának alapélménye hatotta át. Éppen ez volt az, amire az imént utaltam mint olyan tudásra, amely a kereszténység évszázadaiban valamiképp mindig is tudott volt, de különböző tényezők hatására mégsem sűrűsödött össze a világról való meghatározó alaptapasztalattá. Hogy ez megtörténjék, ahhoz arra volt szükség, hogy egy ellentétes világnézet térhódítása a keresztény istenkép voluntarisztikus elemeinek minden korábbinál fokozottabb hangsúlyozását kényszerítse ki. Ez a kihívás pedig nem volt más, mint az 1277-ben Párizsban elítélt tételek által körvonalazott világnézet. E világnézet magját olyan állítások alkották, amelyek a világ történéseinek befolyásolhatatlan szükségszerűségét, a közvetlen isteni okság lehetetlenségét, az értelemnek az akarattal szembeni feltétlen elsőbbségét hangsúlyozták – mind az isteni, mind az emberi szférájában. A kihívásra adott válasz az isteni *potentia ordinata* és *potentia absoluta* hagyományos megkülönböztetésének alapvető átértelmezése volt. Míg korábban a hangsúly az isteni hatalom azon aspektusán volt, amely az isteni értelem által megalkotott rend fenntartójaként működött – a *potentia ordinata* –, addig Duns Scotustól, de legfőképp William Ockhamtól kezdve mindinkább előtérbe került az a gondolat, hogy az isteni döntéseket még a korábban megalkotott rend sem teszi megváltoztathatatlannul szükségszerűvé. A közvetlen beavatkozás a teremtett világban zajló folyamatokba – e nézet szerint – olyannyira nem lehetetlen, hogy egyfajta közreműködés voltaképp mindig is végbemegy, még akkor is, amikor egy okozat pusztán csak másodlagos – vagyis véges

– okok előidézte hatásnak látszik. Isten azonban – így az új értelmezés – bármely pillanatban megteheti azt is, hogy beszünteti véges okokkal való együttműködését, s hogy a véges okozatokat egyedül ő maga hozza létre akár még úgy is, hogy a megszokott másodlagos okok nincsenek jelen, vagy épp ellenkezőleg: megteheti, hogy ne jöjjen létre az okozat, habár a megszokott okok jelen vannak. A *potentia absoluta* működésének egyedüli korlátja – ellentétben egyes XI. századi antidialektikusokkal – a még ezen a szinten is érvényes ellentmondáselv. E hatalom lehetséges működésének különösen fontos példái a következők.

1. Jóllehet a *potentia ordinata* által fönntartott rendben a körülöttünk lévő világról csak a véges természeti dolgok ránk gyakorolt közvetlen, fizikai jellegű hatása révén van tudomásunk, „azaz” van ideánk, Isten – a *potentia absoluta* révén – megteheti, hogy e véges okok közreműködése nélkül hozza létre bennünk azokat az ideákat, amelyek a világról látszanak tudósítani. Lehetséges, hogy ideáim ugyan vannak, de a világ, amelyről hírt hozni látszanak, nem létezik. Ennek a „lehetőségnek” messze ható következménye a XVII. századra már teljesen elterjedt „ideisztikus előfeltevés”, melynek értelmében megismerésünk közvetlen objektumai nem a fizikai létezők, hanem saját ideáink, amelyek így legalább annyira eltávolítják tőlünk, mint amennyire közel hozzák a „dolgokat”. Lehetségessé válik a külvilág létezésére vonatkozó kérdés mint filozófiai probléma.

2. Jóllehet a világ „normális” menete szerint bizonyos cselekedetek végrehajtása azért mégiscsak megnyugtató esélyt jelent a nem e világi boldogság, az üdvösség elérésére, Isten bármikor megteheti, hogy az érdemszerző cselekedetek *ne* vonják maguk után mennyei jutalmukat. „Isten senkinek sem adósa” – olvassuk újra és újra. Az is lehetséges, hogy a világ fennálló morális rendje szerint – csaknem – bizonyos kárhozatot jelentő cselekedetek elkövetője végül mégis részesüljön az üdvösségből. Ockham standard példája Saulus.

Mindez összefoglalóan annyit jelent, hogy a világ ugyan az isteni értelem rendje szerint működik, ám annak alapzata, hogy épp ez a rend van érvényben, még akkor is a semmi által sem kényszeríthető isteni akarat, ha Isten sohasem határozza el a rend módosítását. Ugyanez a változás azonban az emberi értelem és akarat viszonyának meghatározásában is megfigyelhető: bármit tár is az értelem az akarat elé, az akarat mindig képes azt akarni vagy nem akarni – kivéve persze az ellentmondás elvét és a rá visszavezethető tételeket.

Az emberben azonban mindemellett megjelenik még valami: a *recta ratio* Ockhamnál közvetlenül érzékeli azt, ha Isten *potentia absolutája* révén megváltoztatja a morális rendet. Azáltal azonban, hogy az emberi individuum bizonyos mértékig az egyházi hierarchia kikapcsolásával is eljuthat Isten közelébe, hallatlanul megnő az individuum jelentősége: Ockham felnőtt életének javát azzal tölti, hogy Bajor Lajos müncheni udvarából próbálja bizonyítani az egymást követő pápák eretnekségét – az egész egyház ellenében.

Ezek tehát azok a fő eszmék, amelyek a késő középkor és a korai újkor gondolkodását teljességgel áthatották. Ha a XVI. század szellemi életének két fontos további eseményére is föl hívjuk még – egészen röviden – a figyelmet, akkor már szinte teljes képet kaptunk arról, miért határozza meg a XVII. század első felét a bevezetőben említett, mélyen átélt bizonytalanság.

Egyfelől természetesen – amint ez már a korábbiakból is következik – a vallási tudás kritériumáról folytatott heves vitákra kell gondolnunk a Luther fellépését követő idő-

szakban. A protestánsok a katolikus egyház tradicionális (hit)igazságkritériumainak, az egyházatyák tradíciójának, a zsinati, illetve a pápai állásfoglalásoknak kétségbevonhatóságát igyekeztek bizonyítani, míg a katolikusok azt próbálták kimutatni, hogy az individuum egymaga nem képes a kinyilatkoztatott igazságok teljes körét föltárni. Az e vita eredményeként is kialakuló általános, szkepticizmusra hajló attitűd pedig másfelől még megerősítést is nyert Sextus Empiricus, a pyrrhonista szkepticizmus összefoglalója műveinek első latin kiadása révén a XVI. század hatvanas éveiben. A hitigazság kritériumának kérdése az egyáltalában vett igazság kérdésévé alakult. Sanchez és Montaigne pedig – akik a XVI. századi szkeptikus gondolkodás legjelentősebb képviselőinek tekinthetők – ráadásul még egy más forrásból is tapasztalhatta a hitigazság elbizonytalanodását: anyai ágon mindketten marannus családból származtak, vagyis olyan zsidó családból, amelynek tagjai a spanyol inkvizíció kényszere hatására katolizáltak. Hogy ez mekkora bizonytalanság forrása volt, azt az épp akkoriban Amszterdamba kivándorló s ott a zsidósághoz visszatérő marannusok – köztük a később ki is közösített Spinoza – története mutatja.

Ez az egész, sok forrásból fakadó bizonytalanság együtt formálja azt a lesújtó ítéletet, amelyet Descartes a módszerről szóló értekezésének önéletrajzi jellegű első részében a korabeli tudományosságról alkot. Nagyon tanulságos az a mód, ahogyan itt Descartes a teológiával kapcsolatos fenntartásainak hangot ad: *„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 volna alávetni őket gyenge okoskodásomnak.”* Vagyis az egyetlen „nagyon biztos dolog” az, hogy az üdvösséghez vezető út nagyon bizonytalan. Van azonban ebben a megfogalmazásban valami, ami elgondolkodtatja az olvasót. Milyen furcsa, nagy nyomatókat kap itt az a tudás, amelyben pedig egy keresztény gondolkodó számára semmi rendkívüli nem kellene legyen, hiszen az egész középkoron át a legkülönbözőbb szerzők hangoztatják egyöntetűen az érvet, hogy tudniillik Krisztus nem filozófusokat választott tanítványaiul, hanem halászt, vámszedőt stb., tehát csupa „egyszerű” embert! Mi lehet e különös hangsúly magyarázata?

A válasz, úgy vélem, nem lehet más, mint hogy Descartes valójában nem „éppúgy” akarta kiérdemelni a mennyországot, „mint bárki más”, hanem – *sokkal inkább*. Az az ember nyilatkozik itt meg, aki számára egzisztenciális döntés az, hogy életét a tudománynak szenteli, s aki éppen ezért alapvetően többet vár el a tudástól, mint hogy pusztán csak *„tisztán lássak cselekvéseimben, és biztossággal haladjak előre ebben az életben”*, illetve hogy *„a természetnek mintegy uraivá és birtokosává válhassunk”*. Descartes számára kell, hogy legyen olyan út, amely a tudás révén vezet el az üdvösséghez, s ez az a pretenzió, amely alapvető módon határozza meg egész filozófiai ténykedését. Aligha lehet persze kétséges, hogy az így elérhető (?) üdvösségnek semmivel sincs több köze a keresztény/keresztényen egyházon belül elérhető (?) üdvösséghez, mint az ugató állatnak a megfelelő csillagképhez; s épp ez, tudniillik az „üdvösség” kifejezésben *rejlő* homonímia az, ami a törekvést nagyjában-egészében helyeslő, azt továbbvinni próbáló Spinozánál, valamint az ezt az egész tervet teljességgel elutasító Pascalnál egyaránt nyilvánvalóvá válik: az utak itt válnak végérvényesen el.

1619. november 10-én Descartes „egy csodálatos tudomány alapjainak” (*mirabilis scientiae fundamenta*) felfedezéséről ad hírt naplóbejegyzésében. Filológiaiul ugyan nem lehet pontosan meghatározni, mit is fedezett föl Descartes ezen a napon, ám aligha távolodunk el nagyon az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy ez a tudomány éppen azért tűnhetett csodálatosnak, mert úgy látszott, meg tudja mutatni az üdvösséghez a tudáson keresztül vezető utat. Ahhoz, hogy ezt világosabban láthassuk, tulajdonképpen csak azt a vizsgálódást kell összeraknunk Descartes különböző műveiben található részelemből, amellyel Descartes az ágostoni hagyomány felszólításának tesz eleget: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. (Ne kifelé indulj! Fordulj önmagadba, hisz a belső emberben lakozik az igazság!)

Mi az eredete és mi a jelentősége az „eszés léleknek”? Ez kiinduló kérdésünk a módszerrel szóló értekezés nyomán. Az emberi szellem (esprit) – az itteni fejtegetések szerint – alapvetően két részből áll: egyrészt abból, ami közös bennünk és az állatokban, s aminek tekintetében lehetségesek fokozati különbségek is az egyes emberek közt, sőt az állatok olykor meg is haladhatnak bennünket (168., 199. o.). Ezt a részt a képzelet, a felfogás s az emlékezet alkotja, melyek létrejöttéhez nem szükséges külön isteni beavatkozást feltételeznünk, hanem elég csak annyit mondani, hogy az anyagi természetből az Istentől beléhelyezett törvényeknek megfelelően kifejlődő, igen összetett dolgok közé tartoznak. (Vö: ÉRTEKEZÉS V.) Hogy miként működik szellemünknek ez a része, azt a SZABÁLYOK AZ ÉRTELEM VEZETÉSÉRE című írás 12. szabálya mutatja be.

Másrészt azonban az emberi szellemnek van olyan összetevője is, amely egyedül az emberre jellemző: „[...] az ész (*la raison*) vagy a józan értelem (*le sens*), mivel csakis ez tesz bennünket emberré, és különböztet meg az állattól, egész mindenkiben.” (ÉRTEKEZÉS I, 168. o.) E tekintetben nem lehetségesek fokozati különbségek az egyes emberek között: vagy megvan valakiben ez az „ész” – és akkor még abban az esetben is ember, ha egy csimpánz könnyebben szoktatható házias viselkedésre –, vagy nincs meg – akkor pedig állat. Az állatoknak nem „kevesebb eszük van, mint az embereknek, hanem [...] egyáltalán nincs eszük”. (ÉRTEKEZÉS V, 199. o.) Ez az „eszés lélek” (*l'âme raisonnable*) mármost „semmiképp sem származtatható az anyag természetéből [...] hanem külön kellett megteremtetnie”. (Uo. 200. o.) Ez a „tény” azonban döntő fontosságú az üdvösséghez vezető út szempontjából: „Ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi és az állati lélek, akkor sokkal jobban megértjük azokat az érveket, amelyek azt bizonyítják, hogy lelkünk egészen független a testtől, s ennél fogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okokat, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, azért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.” (Uo. 200. o.) Vagyis az „eszés lélek”, az „ész”, a „józan értelem” funkciója nemcsak az, hogy antropológiai állandóként biztosítsa az állatoktól való elkülönítésünk lehetőségét, hanem megvan az az üdvtörténeti jelentősége is, hogy általa lesz osztályrészünk a halhatatlanság. Az ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIÁRÓL szinopszisa ezt egy igen tanulságos érveléssel támasztja alá. Minden olyan szubsztancia, amelyet Isten teremt meg, romolhatatlan. Általában véve a test is szubsztancia, ennél fogva természetes úton nem is semmisülhet meg – ebből következtethetők ki a megmaradási törvények. Az emberi elme (*mens*) azonban „tisztá szubsztancia” a maga különös mivoltában is, ezért míg a – különös – emberi test elpusztulhat – habár a test általában véve fennmarad –, addig a különös emberi elme – vagyis az „eszés lélek” – „természeténél fogva halhatatlan”. A minden emberben meglévő, külön-külön megteremtett eszes lélek-szubsztancia tehát Descartes-nál a személyes halhatatlanság biztosítója. (Ezért felmérhetetlen jelentősé-

gú az a változtatás, amelyet Spinoza vitt véghez ezen a ponton: nála a különös emberi elme sem „tiszta szubsztancia”, hanem – a testhez hasonlóan – az egyetlen, végtelen szubsztancia modusza. A rendszer egységessé tételének ára a személyes halhatatlanság teoretikus lehetőségének feláldozása.)

Most, amikor már tudjuk, mi az bennünk, ami halhatatlan, azt kell megvizsgáljunk, milyen *tevékenység* az, amelyet az eszes lélek folytat, s hogyan kell azt helyesen végrehajtani ahhoz, hogy jutalmunk az örök boldogság legyen. (Tanulságos megfigyelni, hogy egyfajta aszimmetria uralkodik a jó és a rossz tekintetében Descartes-nál és Spinozánál: a kérdés mindig az üdvösség biztosítása, kárhozátról pedig szinte sohasem esik szó. Spinozánál az örökké tartó bűnhődés önellentmondás: amennyiben az elme „halhatatlan”, annyiban „üdvözült” is.)

Az „eszes lélek” alapvetően tisztán szellemi erő, amely különböző funkcióinak végrehajtása során ugyan különbözőképp működik, ám azonosságát nem veszíti el. (SZABÁLYOK XII. 131. o.) Két alapvető képessége van: az, „*hogy intuícióval megragadja és megismeri a dolgokat*”, s az, „*hogy ítélet állító vagy tagadó értelemben*”. (Uo. 134. o.) Az értelem megismerőképessége megragadja objektumát, majd a választás képessége elé tárja a megragadott ideát vagy tényállást (amikor ugyanis egy döntési szituációról van szó), s ez utóbbi képesség, az akarat vagy a szabad ítéletalkotás (*arbitrii libertas*) döntést hoz vagy az ideával kapcsolatos állítás igazságáról vagy hamisságáról, vagy pedig az adott szituációban követendő, illetve kerülendő magatartásról. A vizsgálódás logikai-ismertelméleti síkjára jól láthatóan rátelepül az etikai-üdvörtörténeti sík. De mik a helyes döntés feltételei? Lássuk a negyedik elmélkedésnek a szabadságról szóló nevezetes – részben már idézett – passzusát: „*Ahhoz ugyanis, hogy szabad legyek, még csak arra sincs szükség, hogy mindkét irányba elmozdulhassak, hanem épp ellenkezőleg, minél inkább az egyik irány felé törekszem – akár azért, mert értelmemmel evidens módon belátom, hogy ez az igaz és jó választás, akár azért, mert Isten ezt a hajlandóságot helyezte bele gondolkodásom legmélyebb rétegébe – annál szabadabban választom ezt az irányt. Így aztán az is bizonyos, hogy a szabadságot sem az isteni kegyelem, sem a természetes megismerés nem csökkenti, hanem sokkal inkább növeli és erősíti. Az a semlegesség azonban, amelyet akkor tapasztalok, amikor nincs kényszerítő erejű érvem arra, hogy inkább az egyik, mint a másik irány felé forduljak, a szabadság legalsó foka, amely nem tökéletességről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik. Ha ugyanis mindig tisztán látnám, mi az igaz, és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit ítélek, vagy mit választok. Így azután – jóllehet teljességgel szabad volnék – mégsem lehetnék soha semleges.*”

Figyeljünk föl arra, hogy bármennyire hangsúlyos is Descartes-nál az akarat függetlensége az értelem javaslatától, bármennyire istenképiségünk alapja is az, hogy az ítéletalkotás szabadsága épp „akkora” bennünk, mint Istenben, ez sem bennünk, sem Istenben – ott aztán kiváltképp nem – nem a mérlegelés lehetőségének köznapi értelemben vett szabadságát jelenti. Az Istenben ténylegesen megvalósuló, az emberben pedig valamely ideális célállapotként tételezett viszony a – szűkebb értelemben vett – értelem és akarat közt kettejük teljes egysége; azaz egy és ugyanaz az aktus (volna), amelyben egyrészt az értelem evidens – világos és határozott – belátást szerez(ne) objektumáról, s amelyben másrészt az akarat „habozás” nélkül igaznak, illetve követendőnek ítélt(né) azt. A mérlegelés és a semlegesség szabadsága – amikor sem az egyik, sem a másik lehetőség nem világos és elkülönített ideákon alapul – az értelem végességének következménye. Az ideális az ember számára az volna, ha minden alkalommal úgy ítélné, mint amikor a háromszög ideájának világos és határozott meg-

ragadásával „egy-időtlenességben” igaznak állítja „a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel” tételt. (Innen nézve érthető meg igazán az is, miért olyan jelentős a matematika, a „matematikai” [Heidegger] Descartes számára.) Ha az összes cselekvési szituációban is így tudnánk dönteni, nem volna kétséges, hogy eszes lelkünk eljutna az üdvösséghez. Ha azonban kénytelenek vagyunk „fontolgatással fecsérelni az időt”, ha nem valamilyen belső szükségyszerűség készítet ellenállhatatlan – „pozitív” – szabadsággal arra, hogy így vagy úgy döntsünk, akkor bárhogyan döntünk is, mindeképp „tévedünk és vétkezünk”.

„De hát akkor honnan származnak hibáim? Csakis onnan, hogy valahányszor csak tovább terjed az akarat, mint az értelem, nem tartom meg az akaratot értelem szabta határai közt, hanem még azokra a dolgokra is kiterjesztem, amelyeket értelmem még nem lát át. Márpedig amikor az akarat semleges objektumait illetően, akkor könnyen eltér az igaztól és a jótól, s így esik meg, hogy tévedek, s vétkezem. [...] Valahányszor [...] nem látom be elég világosan és határozottan, mi az igazság, ha valamiképp megtartóztatom magam az ítéletalkotástól, világos, hogy helyesen cselekszem, s nem tévedek. Am ha akár állítok, akár tagadok valamit, nem helyesen élek akaratom szabadságával, s ha a hamis irányba fordulok, nyilvánvaló módon tévedek, de ha a másik irányt teszem magamévá, s így véletlen folytán eltalálom az igazságot, ettől még nem leszek kevésbé vétkes, mert hiszen a természetes világosság által nyilvánvaló, hogy az értelem belátásának mindig meg kell előznie az akarat meghatározását. S épp az akarat szabadságával való visszaélés az, amelyben benne rejlik a hiba formáját alkotó priváció.”

Miután már tudjuk, hogy mi az eszes lélek helyes működésének kritériuma, vagyis miután már tudjuk, hogy az üdvösséghez való eljutás feltétele az akarat helyes döntése, most azt kell tisztázni, hogyan érhetjük el azt, hogy az akarat mindig helyesen döntsön. Két út kínálkozik itt. Vagy az értelmet kellene kiművelni olyképp, hogy minden helyzetben képes legyen világosan és határozottan megjelölni a követendő utat – s ekkor, a fenti idézet alapján, már nem is tudnánk visszaélni akaratunk szabadságával, vagy – ha erről lemondunk – olyan technikákat kellene kidolgozni, amelyek megakadályozzák az ítélőképesség szabadságának helytelen használatát. Ez utóbbival mi most nem kívánunk foglalkozni, mivel Descartes fő törekvéséhez sem ez áll közelebb. Azt próbáljuk inkább megvilágítani, hogyan gondolja Descartes felépíthetni a *mirabilis scientiát*, azt a tudást, amely képes részesíteni bennünket az egyedül a tudás révén elérhető üdvösség csodájában.

Hogy Descartes fő törekvésének ez az út felel meg igazán, azt világosan láthatjuk a SZABÁLYOK első pontjának egy részletéből: „Ha tehát valaki komolyan akarja kutatni a dolgok igazságát, akkor nem szabad valamilyen részlettudományt választania, mert mind összefüggnek egymással, és kölcsönösen függnék egymástól; hanem csupán az ész természetes világosságának fokozására legyen gondja, nem azért, hogy megoldja az iskolának ezt vagy azt a problémáját, hanem azért, hogy az értelem az élet minden helyzetében meg tudja mutatni az akaratnak, mit kell választania.” (98. o.) S miért ne értelmezhetnénk a közvetlenül ezt követő mondat sejtelmes zárlatát saját gondolatmenetünk szellemében úgy, hogy „az ész természetes világosságának fokozása” révén nemcsak az e világi – akár összemberi – boldogulás volna elérhető, hanem az az üdvösség is, amelyben immár nem csupán reménykedni lehet? „S rövidesen csodálkozva fogja észlelni (brevi mirabitur), hogy egyrészt sokkal nagyobb haladást tett, mint azok, akik részletproblémákkal foglalkoznak, s másrészt hogy nemcsak elérte mindazt, amire mások törekszenek, hanem sokkal többet is, mint azok valaha is remélhetnének (sed altiora [!] etiam quam possint exspectare).”

Amint ezt az iméntiekben láttuk, Descartes az emberi lelket két részre bontja: az egyik rész nem különbözik az állatok lelkétől, s így külön teremtő aktusra sincs szükség létrejöttéhez. A másik rész azonban ember mivoltunk és túlvilági életünk garanciája is egyben, az a képesség, amelynek helyes működtetése üdvösségünk biztosítója. Ez, úgy mond, Isten külön teremtő aktsa révén kerül kapcsolatba az emberi testtel. Erre az isteni eredetre utal az elnevezés is, amelyet a SZABÁLYOK XII. része vezet be a lélek rész megjelölésére: „*az az erő, amelynek segítségével tulajdonképp megismerjük a dolgokat, tisztán szellemi természetű [...]; [...] egy és ugyanaz az erő, amelyről, ha a képzelettel együtt a közös érzékre irányul, azt mondjuk: lát, megérint valamit stb.; ha csupán a képzeletre irányul, [...] akkor azt mondjuk: emlékezik [...] vagy elképzeli, illetve felfog valamit; végül ha egymagában működik, akkor azt mondjuk róla: megérint valamit. [...] Ugyanazt az erőt nevezzük tehát e különböző funkciói szerint tisztán értelemnek, vagy képzeletnek, vagy emlékezetnek, vagy érzéknek; tulajdonképpen azonban szellemnek (ingenium) nevezzük [...]*” (131; AT X, 416) Nos ez az ingenium, ez a tisztán szellemi erő az, amelyet nem sokkal később „*az értelem valamilyen velünk született világosságának*” (*lumen ingenitum*) nevez Descartes, s nyilvánvalóan erre utal az ÉRTEKEZÉS első részének zárlatában olvasható két jellegzetes kifejezés is, az „*értelmünk természetes világossága*” és „*az ész szava*”. Ez a velünk született szellemi erő azonban nem *tabula rasa*, még akkor sem, ha „*még a skolasztikus filozófusok is elvül fogadták el, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzékekben*”. (ÉRTEKEZÉS IV. 188. o.) Valójában kettős értelemben sem „*üres tábla*” ez az erő: egyfelől már eleve benne rejlenek bizonyos alapműveletek, másfelől pedig olyan ismeretcsírák is találhatóak benne, amelyek anyagot szolgáltathatnak e műveletekhez. A két velünk született alapművelet az intuíció és a dedukció. „*De ha a módszer helyesen kifejti, hogyan kell alkalmazni az elme intuícióját, [...] s hogyan kell megtalálni a dedukciókat, [...] akkor, úgy tűnik, semmi sem hiányzik ahhoz, hogy e módszer teljes legyen, hiszen tudásra egyedül az elme intuíciója vagy dedukciója révén tehetünk szert [...] Arra ugyanis már nem terjedhet ki ez a módszer, hogy megtanítsa, miként kell magukat ezeket a műveleteket végrehajtani, mivel valamennyi művelet közül ezek a legegyszerűbbek és a legelsőek, úgyhogy ha értelmünk nem tudná már eleve működtetni őket, sohasem fogná föl magának a módszernek még a legkönnyebb előírásait sem.*” (SZABÁLYOK IV. 105. o.; AT X, 372) Ugyanitt az ismeretcsírákról, a velünk született ideákról is említést tesz Descartes: „*Az emberi elmében ugyanis van valami isteni, amelyben a hasznos gondolatok első magvai úgy vannak elvetve, hogy gyakran, bármennyire elhanyagolják és téves irányban folyó tanulmányokkal elfojtják is őket, önként gyümölcsöt teremnek.*” (105. o.) Az ÉRTEKEZÉS negyedik részének imént idézett helyén azt olvashatjuk, hogy mindenekelőtt Isten és a lélek ideája az, ami „*sohasem volt az érzékekben*”. A SZABÁLYOK negyedik része az aritmetikát és a geometriát olyan tudománynak tartja, amely pusztán a velünk született megismerő erőben benne rejlő alapelvekből (*ex ingenitis hujus methodi principii*) bontakozik ki, s nem nehéz belátni, hogy a matematika Descartes által sokat emlegetett példaértékűsége valamennyi tudomány számára legalább részben épp abban áll, hogy megmutatja azt az utat, amelyen e tudományoknak járniuk kell: létre kellene hozni egy olyan egyetemes tudományt, amely az Istentől belénk helyezett ideákból – mindenekelőtt Isten és a lélek ideájából – bomlana ki a belénk helyezett műveletek, az intuíció és a dedukció segítségével. E tudomány fölépítését a XII. szabály nagy vonalakban a következőképp adja meg. Az elme – intuíciója révén – belátja az – értelmünk szempontjából – „*egyszerű természeteket*”, vagyis ideákat, s ugyanúgy szükségszerű kapcsolataikat is. A szükségszerű kapcsolatok igen tanulságos példája az a két tétel, amely Descartes későbbi műveiben középponti szerepet játszik: „*értelmi aktusokat hajtok végre,*

tehát rendelkezem a testtől különböző elmével”, illetve „vagyok, tehát van Isten”. (Észre kell vennünk, hogy az itt vázolt megközelítésnek nagy szerepe lehet annak megvilágításában, hogy miként kell és miként nem szabad értenünk a „következtetést” az afféle tételekben, mint amilyen a „gondolkodom, tehát vagyok” vagy „Az imént mondottak alapján azt kell következtetnünk, hogy Isten szükségképp létezik”. [ELMÉLKEDÉSEK III.]) A szigorú értelemben vett tudás ideálja rajzolódik ki ezekből a fejtegetésekből: „az egész emberi tudás (omnis humana scientia) abban áll, hogy határozottan lássuk, miként alakítják ezek az egyszerű természetek együttesen a többi dolgot képező összetételeket”. „[...] soha nem érthetünk meg egyebet, mint ezeket az egyszerű természeteket s egymással való bizonyos keveredésüket, vagyis összetételüket.” „[...] csupán két út nyílik az embereknek az igazság biztos megismerésére: az evidens intuíció és a szükségyszerű dedukció.”

Ha mármost e szigorú értelemben vett tudás töltené be értelmünket, akkor nyilvánvalóan sohasem haboznánk az akarat sem, hanem mindig azt választanánk, amit az értelem – világos és határozott belátásként – elé tárna. Vagyis sohasem tévedne, sohasem vétkezne, s az üdvösség biztosítva volna számára.

Anélkül, hogy itt a részletek tárgyalásába bocsátkoznánk, általánosságban három fő nehézséget kell megemlítenünk ezzel az elképzeléssel kapcsolatban. Először is, feltéve, hogy képesek vagyunk megalkotni magunkban a tudásnak azt a rendszerét, amely velünk született ideáinkból kiindulva, a velünk született műveletek révén magába foglalná a lehetséges tudás összességét, a bevezetőben említett „ideisztikus előfeltevés” alapján még mindig kérdéses volna, hogy így megszerzett ideáinknak van-e objektív realitása. Létezik-e egyáltalán világ, s ha igen, vajon ideáink pontosan adják-e vissza e világ fölépítését? E nehézség föloldására szolgál Descartes-nál az a filozófiai istenfogalom, amely annyit azért még őriz keresztényi eredetéből, hogy Istent azon létezőként állítja elénk, amely valamennyi tökéletesség foglalata – vagyis ő a legfőbb jó, s egyúttal igazmondó is –; márpedig az így fölfogott Istennel nem férne össze, ha az, amit ő ültetett belénk, a megtévesztésünket szolgálná. Mint később látni fogjuk, Pascal világosan érzékelté azt a „kettős játékot”, amelyet itt Descartes játszani kényszerült.

Egy másik nehézség abból fakad, hogy hiába az *a priori* ismeret hangsúlyozása, valamiképp mégis helyet kell biztosítani a természettudományos kísérleteknek, valamint a mások által elért eredményeknek is, hiszen végül is igencsak kérdéses, hogy vajon egyetlen ember képes volna-e megalkotni magában az egész tudomány rendszerét. Az ezzel kapcsolatos bizonytalanságot tükrözi az ÉRTEKEZÉS hatodik részének zavart töprengése arról, hogy vajon közre kellene-e adni az elért tudományos eredményeket vagy sem. Itt aztán megjelenik a háttérben a tudományos haladás koncepciója is – persze csak határozatlanul –, s ezzel együtt fölmerül az a kérdés is, hogy egyáltalán ki – vagy mi – ennek a „csodákra képes tudásnak” a szubjektuma: az individuum vagy valamilyen értelemben az egész emberi nem.

A harmadik nehézség abból ered, hogy az etikailag releváns döntések mindig konkrét, egyedi körülmények közt születnek meg, míg a „csodálatos tudomány” tételei a maguk általános érvényiségében túlságosan is távol vannak az egyedi szituációktól. Vagyis kérdéses, hogy a teoretikus ismeret minden további nélkül konvertálható-e gyakorlati tudássá. Ezt a kérdést – amely az egész vállalkozás szempontjából döntő jelentőségű – Descartes így nem veti föl. Az a nehézség, amelyet ő ezen a ponton azért nagyon jól lát, s amellyel nem is tud igazán megbirkózni, az az időzavar. Az ELMÉLKEDÉSEK zárómondata sokat elárul ebből a birkózásból: „Mivel azonban szükségképp csele-

kednünk kell, s mivel a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőlteti.” Descartes persze nem adja föl: az Erzsébet hercegnőhöz írott levelekben is ott az értelem alapvető jelentőségének hangsúlyozása cselekedeteink meghatározásában – de ott van annak belátása is, hogy az értelem képtelen eleget tenni e feladatának.

*

Míg Descartes, akinek óvatos, konfliktuskerülő magatartásáról legendák szólnak, nyilvánosan az e világi, az e természetben elérhető boldogság előmozdításáról beszél, mint elsődleges célról – s közben titkon igyekszik a tudás üdvözítő szerepét megalapozni –, míg ő látszólag radikalizálja a kételkedés művészetét, s az akaratnak az értelemmel szembeni függetlenségét hangsúlyozza – hogy közben azért végső soron mégis mindenfajta szkepszis előzetes gyökérletelítése s az akaratnak az értelem alá rendelése legyen a végső célja, addig Spinoza nemcsak hogy a megkívánható legteljesebb nyíltsággal valamifajta „örökre állandó és tökéletes öröm élvezetét” keresi, hanem többször is olyan megfogalmazásokat használ, amelyek az olvasóban azt a meggyőződést keltik, hogy ő szinte már el is érte célját. Minthogy minden partikuláris közösségtől eloldotta magát, nála nincsenek olyan, tradíciók meghatározta alapelvek, amelyek befolyásolhatnák a filozófia új öntudatát alkotó alapbeállítódást: az e világi boldogulás révén valamiképp mégis örökkévaló boldogság elérésére való törekvést, melynek egyedüli eszköze a „*matematikai észrendszer*” (Heidegger) kialakítása volna, és pedig az elme adekvát ideákat szolgáltató képességei, az ész és az értelem révén. Az eltolódás nagysága a legjobban a – descartes-i mintára – ideiglenes életszabályokat megfogalmazó írásban, az értelem megjavításáról szóló tanulmányban mérhető fel.

Mint ez közismert, Descartes az ÉRTEKEZÉS harmadik részében egy „*ideiglenes etika*” néhány szabályát fogalmazza meg, amelyek érvényessége addig terjed, amíg nem sikerül eljutni a tudás üdvösségét biztosító „*végleges*” etikához. „[...] *hogy addig se maradjak határozatlan a cselekedeteimben, amíg az ész kényszere folytán az vagyok útéleteimben, s ez idő alatt is a lehető legboldogabban élhessek, bizonyos ideiglenes erkölcsöt alkottam magamnak, amely csak három vagy négy vezérelvből állt.*” (179. o.) E szabályok közül az első kimondja, „*hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodom ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak [...]*”. Descartes-nál ez a „ragaszkodás” elég erős ahhoz, hogy különböző műveiben azért valamiképp csak megpróbáljon helyet találni a megismerés leírásakor az emberi ész „természetes” világosságára vissza nem vezethető isteni sugallatnak. (Vö. SZABÁLYOK IV., XII.)

Mindebből Spinozánál már semmi sem marad. A Leo Strauss által oly kedvelt megfogalmazás a TANULMÁNY-ban szinte megütközést keltően éles: „*Beszéljünk a tömeg felfogóképessége szerint (ad captum vulgi), s tegyünk meg mindent, ami nem akadályoz bennünket célunk elérésében. Mert nem csekély az az előny, amelyet a tömegnél elérhetünk [...]* Végül csak annyi pénzt vagy bármi egyéb dolgot szerezzünk, amennyi elegendő az élet és az egészség fenntartására és az ország szokásainak, amelyek nem ellenkeznek célunkkal, követésére.” (169. o.) Descartes még csak előkészítette a terepet: kinyilvánította az individuum alapvető jogát arra, hogy a mindenkiben egyformán benne rejlő ész alapján – amelynek megbonthatatlanul egész volta mindenkit közvetlenül az emberiség képviselőjévé avat – döntést hozzon bármely partikuláris tradícióról. Az alapvető fordulatot tehát már Descartes végrehajtotta, csak éppen – „ideiglenesen” – mintegy lemondott frissen dekla-

rált jogáról. A partikuláris tradíciókon alapuló társadalmi szabályrendszerek már nála sem *sui juris* meghatározó entitások, hanem pusztán azon az alapon, hogy az individuum szabad döntése meghagyta szabályozó funkciójukat. Az individuum „*potentia absolutá*”-ja azonban elvileg bármikor „visszavonhatja” ezt az engedélyt – mint ahogyan már Spinozánál, épp csak egy nemzedékkal később, vissza is vonja. A partikularitás csillagfényét menthetetlenül kioltja annak az egyetemes igazságnak a fénye, amely „*megvilágítja önmagát és a hamisat*”. Ebből következik az is, hogy míg Descartes leplezetlen megvetéssel szól a társadalom adott rendjének fölforgatóiról (ÉRTEKEZÉS II.), addig Spinozánál a saját boldogsághoz hozzátartozik a többi individuum boldogsága is, amelynek érdekében fontos feladat a társadalom megreformálása: „[...] *oly társadalom kell alkotni, amilyen kívánatos ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztonságban eljussanak ideig.*” (168. o.) És ezen mit sem változtat az, hogy az ETIKA végső perspektívájában a boldogok közösségének társadalomátalkító programja behalványul az értelem „*megjavításának*” alapprogramjába, s célja nem emberek társadalma, hanem örökkévaló elmék misztikus közössége lesz Isten végtelen értelmében: „[...] *lelkünk, amennyiben megismer, a gondolkodásnak örök modusza, amelyet a gondolkodásnak valamely más örök modusza determinál, s ezt újra más, s így a végtelenségig; úgyhogy valamennyi modusz együttvéve Isten örök és végtelen értelmét alkotja.*” (398. o.)

A spinozai gondolkodást tehát teljes egészében ez a racionalista – vagy talán inkább: intellektualista – üdvösség- és halhatatlanságvágy határozza meg. Nagyon plasztikus képet kapunk erről, ha egymás mellé állítjuk a program kijelölését egyfelől s a célhoz ért gondolkodó örömteli megnyilatkozását másfelől: „*A legfőbb jó pedig az, ha az ember odáig jut, hogy lehetőleg más egyénnel együtt részese ennek a természetnek. Hogy pedig milyen ez a természet, azt megmutatjuk majd a maga helyén, tudniillik hogy az annak az egységnek a megismerése, amely összekapcsolja az elmét az egész Természettel.*” „[...] *a bajok abból származtak, hogy az egész boldogság vagy boldogtalanság [...] annak a tárgynak mineműségében rejlik, amely iránt szeretettel viseltetünk. [...] De a szeretet egy örök és végtelen dolog iránt csakis örömmel táplálja a lelket, s ebbe az örömben nem vegyül semmiféle szomorúság.*” (TANULMÁNY. 167. o.) „*Az ismeret harmadik neméből ered szükségképpen az Isten iránt való értelmi szeretet.*” (ETIKA. 389. o.) „*Az elmének ezt a szeretetét az elme cselekvéseéhez kell számítani; s ennél fogva oly cselekvés, amellyel az elme önmagát szemléli, Isten ideájának mint oknak kíséretében [...] Ebből világosan megértjük, miben áll üdvösségünk, vagyis boldogságunk, vagyis szabadságunk: tudniillik az Isten iránt való állandó és örök szeretetben.*” (ETIKA. 392. o. Az én kiemeléseim.)

Annak a hidnak, amely a „mindennapi életet” összeköti ezzel az üdvösség értelmében vett boldogsággal, három alappillére van (arról, hogy milyen jellegűek az itt fel lépő nehézségek, ezúttal nem szólunk; épp ezekkel a nehézségekkel foglalkozik azonban a szerző HEILSFAGMENT című monográfiája). Először is, értelem és akarat Spinozánál már mindig is úgy viszonyul egymáshoz, ahogyan Descartes-nál csak a végponton viszonyulna: az akarat „alacsonyrendű”, „negatív” szabadsága teljességgel átadja helyét az értelemnek való feltétlen alárendeltségnek (lásd ETIKA II. 48–49. tétel). Ez Spinozánál egyrészt azt jelenti, hogy ha az – „emberi” – értelem megragad valamit, azt egyúttal habozás nélkül állítja is, másrészt pedig azt, hogy a független akarathoz kötődő *potentia absolutának* az „*isteni*” értelemmel szemben sincs helye: ha az ember megszerezte az intuitív tudományt, megszerezte egyszersmind az üdvösség értelmé-

ben vett boldogságot is – amint ez a fenti idézet alapján is egyértelművé válik. A gyermekkorában elsajátított valláshoz ragaszkodó Descartes idéig – érthető okokból – nem juthatott el.

A második pillér épp az imént említett „*intuitív tudomány*” léte s megléte minden egyes emberben. A megismerésnek arról a neméről van itt szó, amely „*Isten bizonyos attribútumai valóságos lényegének adekvát ideájától a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább*”. Mivel pedig „*bármely testnek vagy valósággal létező egyes dolognak ideája szükségképp magában foglalja Isten örök és végtelen lényegét*”, ezért „*az emberi léleknek adekvát ismerete van Isten örök és végtelen lényegéről*”, vagyis „*Isten lényege és örökkévalósága mindenki előtt ismeretes. Minthogy pedig minden Istenben van, s mindent általa fogunk fel, azért ebből az ismeretből [...] megalkothatjuk az ismeretnek azt a harmadik nemét, [...] amelynek kiválóságáról és hasznáról az ótódik részben lesz alkalmunk szólni*”. (ETIKA II. 47. tétel, megj. 134. o.) Amíg Isten ideája, mint a „*csodákra képes tudomány*” alapzata, Descartes-nál az értelemmel és akarattal rendelkező Isten külön teremtő aktusa által kerül bele az egyes emberi testbe, addig ugyanez az idea Spinozánál bizonyos logikai-metafizikai szükségszerűséggel már eleve benne van minden ideában, így az emberi testnek az emberi elmét alkotó ideájában is.

A harmadik pillér az az állítás, mely szerint az emberi elmében nemcsak az emberi testet érő külső, testi behatások s az ebből fakadó inadekvát ideák nyomán támad az örömmel vagy a szomorúságnak valamely levezetett indulata (erről részletesebb elemzést ad a szerző ETIKA AZ ETIKÁBAN című írása), hanem lehetségesek pusztán szellemi, „*aktív*” örömök is, amelyek az elmének a testi tapasztalattól független, magasabb rendű megismerési módjaiból származnak. (ETIKA III. 53–54. és 58–59. tétel.)

Ha e három alappillér szilárdságát nem kérdőjelezzük meg, akkor voltaképp már csak arra a kérdésre kellene választ kapnunk, hogy miért is olyan „*nagyon nehéz*” e boldogsághoz vezető út. „*Mert hogyan volna különben lehetséges, ha szemünk előtt volna az üdvösség, s elérhető volna fáradság nélkül, hogy csaknem mindenki elhanyagolja? De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka.*” (ETIKA V.) Ez a nem különösebben eredeti *bonmot* persze nem válasz, hanem inkább a kérdés megkerülése. Anélkül, hogy elkezdenénk ennek a háttérét részletesebben elemezni, hadd utaljak arra a perspektíva-váltásra, amelynek nyomán Spinoza az ETIKA döntő pontjain nem az emberről (*homo*), hanem az elméről (*mens*) beszél, s ez utóbbi „*javát*”, boldogságát minden további nélkül behelyettesíthetőnek véli az előbbiebe. Mindez annyiban érinti mostani vállalkozásunkat, hogy az „*emberi*” szemléletmóddhoz Spinoza másfajta boldogságelképzelést kapcsol: az üdvösség (*salus*) értelmében vett boldogság (*beatitudo*) helyett a boldogulás értelmében vett boldogságot (*felicitas*). (ETIKA IV. 18. tétel megjegyzése, illetve 26–28. tétel.) Ezt a boldogságot írja le a IV. rész 45. tételéhez tartozó megjegyzés az ETIKA-ban szokatlan ékesszólással: „*Felhasználni tehát a dolgokat, s amennyire lehet, gyönyörködni bennük (de nem a megünásig, mert ez már nem gyönyörködés): a bölcs emberhez illő dolog. A bölcs emberhez illő, mondom, hogy mértéktelenen erősítse és üdítse magát ízes étellekkel és italokkal, gyönyörködjék jó illatokban, zöldellő növények szépségében, szép ruházatban, zenében, testgyakorló játékokban, színelőadásokban és más effélében, amit mindenki másnak kára nélkül élvezhet. Mert az emberi test igen sok, különböző természetű részből van összetéve, amelynek folyton új és változatos táplálékra van szüksége, hogy az egész test egyformán alkalmassá váljék mindarra, ami természetéből következik, s ennél fogva hogy a lélek is alkalmassá váljék sok dolognak egyszerre való megismerésére.*”

Vagyis Spinoza semmiképp sem a világtól elvonuló misztikus. Talán éppen ezért is bontakozik ki nála teljesebben a XVII. századi tudóst lelkesítő perspektíva, mint Descartes-nál: az ember elméje pusztán adekvát tudása révén „örökre állandó és tartós örömben” részesülhet, s a kérdés csupán ennyi: melyik út (methodus) vezet el személy szerint engem odáig.

*

„Descartes, haszontalan és bizonytalan.” Pascal nagyon világosan látta a beállítódás e gyökeres átalakulását már a descartes-i vállalkozásban is. Mint ahogyan nagyon világosan látta azt az aszimmetriát is, amely abban nyilvánult meg, hogy az emberi élet az új gondolkodóknál az *e világi* rossz és az örökkévaló üdvösség feszültségterében jelent meg. Nem mintha az ő kiindulópontja nem az ember boldogságkeresése lett volna. „Minden ember boldogságra törekszik; ez alól senki sem kivétel; akármilyen különböző eszközöket használjon, mind erre törekszik.” (425.) Ő azonban – legalábbis kései művében, a GONDOLATOK címen közreadott vázlatokban – eleve másként látja e törekvést, mint kortársai. „Bevallom, mihelyt élém tárja a keresztény vallás azt az alaptételét, hogy az emberek természete bűnre hajlónak lett, és elfordult Istentől, ezzel egyúttal felnyitja a szememet, hogy mindezzel ennek az igazságnak a jegyeit lássam.” (441. vö. még 556.) Pascal tehát teljesen más megvilágításban látja „mind az emberi természetet, mind pedig általában a világ folyását”, mint azok a gondolkodók, akiknek szemléletét a „matematikai” beállítódás határozta meg. Ebből ered a matematika értelmében vett rendszer elleni éles polémiája: „a matematika [...] mélysége ellenére haszontalan valami”. (61.) Ez a rendszer ugyanis – mint ezt már láttuk – abból indul ki, hogy bizonyos, az emberi elmében eleve benne rejlő fogalmak mint kiinduló alapelvek segítségével megalkothatjuk azt az egyetemes tudományt, amely aztán „csodákra képes” az örök boldogság elérését illetően is. Pascal azonban ezt az elgondolást eleve elhibázottnak tartja. Úgy véli, hogy az ember még arra sem képes, hogy megszerezze a kiinduló alapelvek ismeretét: „Ismerjük meg hát határainkat; valami, de nem minden vagyunk; az osztályrészünkül jutott lét megfoszt bennünket a semmiből születő alapprincípiumok ismeretétől.” (72.) Descartes és Spinoza ezzel szemben abban az egyben feltétlenül egyetértett, hogy megvan bennünk az alapelvek ismerete. Az egyetlen vitatott kérdés köztük az volt, hogy milyen módon a legcélszerűbb elvezetni az olvasót ehhez az ismerethez. Ám ha Pascalnak van igaza, s csakugyan nincs megfelelő ismeretünk az alapelvekről, akkor eleve reménytelennek látszik a „matematikai észrendszer” fölépítésén fáradozni. Akkor képtelenek vagyunk a bizonyos tudásra, nincs semmi állandó a számunkra. „Bármennyire égünk is a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, [...] minden fundamentumunk összeroppan, s feneketlen mélység nyílik alattunk.” Kézenfekvő arra gondolnunk, hogy itt egy Descartes-tal való polémia bontakozik ki. Hiszen Descartes az, akinek fő törekvése, hogy megrendíthetetlen alapzatra leljen, amelyen aztán újra fölépíthetné a tudományok egész épületét, s így eljuthatna odáig, hogy az etika nem „homokra és sárra épült büszke palotához” volna hasonlatos. Ennek az egész programnak az alapja pedig az a matematikai bizonyosság, amely már a kezdet kezdetén is Descartes szeme előtt kellett hogy begyengjen, mint a bizonyosság minden területen elérendő – és elérhető – általános érvényű modellje. Erre a programra vonatkoznak Pascal sokat sejtető kifakadásai: „Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes.” (76.) „Descartes, haszontalan és bizonytalan.” (78.)

Mi az tehát, ami miatt Pascal szerint a descartes-i vállalkozás eleve kudarcra van ítélve? Nem más, mint maga a kiindulópont; e kiindulópont ugyanis túlságosan is so-

kat vár el az embertől. Attól az embertől, aki a pascali perspektívából tekintve „*semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, [...] végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és lételve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban*”. (72.) Korábbi elgondolásától eltérően Pascal itt úgy foglal állást, hogy a tudományok esetleges haladásában sem lehet bízni: a jövőtől sem várhatjuk az emberi képességek kibontakozását. „*Minden, ami tökéletesedik a haladásban, tönkre is megy a haladásban; ami valaha gyenge volt, sohasem lehet tökéletesen erős.*” A descartes-i és a spinozai gondolkodást mélyen meghatározó, nem mondott előfeltevés, mely szerint az emberi és az isteni értelem alapvetően nem különbözik egymástól, Pascalnál kifejezetten érvényét veszti. „*Az ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok dolog van, amely meghaladja.*” (267.) „*Életem jó részét abban a hitben töltöttem el, hogy létezik igazság; és ebben nem is tévedtem; mert létezik, már amennyit Isten hajlandó volt nekünk feltárni belőle. De én ezt nem így értettem, és ebben tévedtem; azt hittem ugyanis, hogy az emberi igazságosság lényegileg igazságos, és hogy van olyan képességem, amellyel meg tudom ismerni és ítélni.*” (375.) Pascal itt karteziánus korszakára gondol, amelyben épp ő volt az, aki a jellegzetesen újkori haladáskoncepciót először fogalmazta meg egy sokáig kiadatlan töredékben. A fordulópontot kétségkívül a matematikaitól eltérő rend előtérbe kerülése jelenti Pascal gondolkodásában: „*A rend pedig azt kívánja, hogy (az ember) önmagán, a teremtőjén és a rendeltetésén kezdje a gondolkodást.*” (146.) Ha az ember helyzetét e világban nem – állítólagos – képességei felől nézzük, s ha az Istent „*nem egyszerűen a geometriai igazságok és az elemek rendjének a megalkotójaként*” tekintjük – ez ugyanis „*a pogányok és az epikureisták Istene*” (556.) –, hanem „*Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként*”, akkor – Pascal perspektívájából – azt láthatjuk, hogy az emberi természet Ádám vétke nyomán gyökereesen megromlott, s reménytelenül messze került mindenfajta bizonyosságtól. Az „*ember ma hasonló az állatokhoz, oly távol került tőlem*” – mondja „*Isten Bölcsessége*” –, „*hogy alig van valami zavaros tudása alkotójáról: annyira elhomályosultak vagy összezavarodtak ismeretei*”. (430.) Vagy ahogyan ezt egy vázaltszerű töredék megfogalmazza: „*Első rész: Az emberi természet rosszra hajló lett. Magából a természetből. Második rész: Van valaki, aki mindent helyrehoz. A Szentírásból.*” (60.) A kárhozottat filozófusok pedig – ahelyett, hogy gyógyírt találtak volna az emberi nyomorúságra – bizonyos értelemben lemásolták az első emberpár vétkeit: „*Önmaga középpontja kívánt lenni, segítségentől függetlenné akart válni. Kivonta magát uralmam alól; [...] velem egyenlőnek hitte magát, [...] önmagában vágyott meglegelni boldogságát*” – „*idézi föl*” az „*isteni Bölcsesség*”. (430.) Ez azonban egyúttal azt is jelenti, hogy habár Isten mint filozófiai fogalom megjelenik is e filozófusok rendszereiben, szerepe pusztán a világ teremtésére és fenntartására korlátozódik. A Biblia istenképének – legalábbis a matematikai – ésszel felfoghatatlan elemei – s itt elsősorban az ember természetét felöltő Istenre kell gondolnunk – feltűnően hiányoznak e rendszerekből, s nem pusztán megalkotóik feledékenységéből fakadóan. Ha ugyanis az evangéliumok Jézus Krisztus-alakja bebocsáttatást nyerne a rendszerbe, azonnal kérdésessé válnék az emberi és az isteni értelem homogeneitásának előfeltevése, s ezzel együtt az is, hogy az ember képes-e arra, hogy saját maga, mindenféle közvetítő nélkül gondoskodjék boldogságáról. „*Ha történetesen Istent jelölték meg célokul, azt csak azért tették, hogy lovat adjanak kevélységetek alá: azt képzellették veletek, hogy hozzá hasonlók és természeteknél fogva egyfőrmák vagytok vele.*” (430.) S éppen ez a Descartes-tal szembeni ellenérzés végső alapja: „*Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglelt volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozta a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel.*” (77.) Pedig

valójában – mint ahogyan ezt Pascal világosan látja – Descartes-nak épp a velünk születtség tanának megalapozásához nagy szüksége van a keresztény istenkép egyes elemeire: „Márpedig velünk születtségüknek [az alapelvekről van szó] ez az érzése nem meggyőző bizonyítéka igazságuknak, mivel a hiten kívül nem lévén róla biznyságunk, vajon az embert egy jó Isten, vagy egy gonosz szellem, vagy pedig valami vélelten teremtette-e, eredetüktől függően kétséges, igazak-e vagy hamisak, avagy bizonytalanok ezek a princípiumok.” (434.) Isten-bizonyítása kiindulópontjául talán éppen azért teszi meg Descartes az *ens perfectissimum*, a legtökéletesebb létező fogalmát – amelyet később Leibniz kifogásolt, s talán épp Spinoza hatására az *ens necessarium*, a szükségszerű létező fogalmával helyettesített –, mert a „csodákra képes tudomány” doktrínájának megalapozásához szüksége volt Istennek, mint legfőbb jónak keresztény elképzelésére.

Pascal mindezek alapján már nem is juthatott volna más következtetésre, mint arra, hogy a boldogság, amelyre törekszünk, saját erőnkől nem elérhető. „Képtelenek vagyunk rá, hogy ne kívánjuk az igazságot és a boldogságot, de bizonyosságra és boldogságra egyaránt képtelenek vagyunk.” (437.) Nincs alapunk arra sem, hogy feltétlen bizonyosság elérésére törekedjünk: „Ne törekedjünk hát biztonságra és szilárdságra!” (72.) Az egyetlen, amit tehetünk, hogy az evangéliumi Jézus Krisztusra, mint közvetítőre bízzuk magunkat, az örökké tartó boldogságban pedig inkább csak reménykedhetünk. „Elmélkedjünk rajta, s aztán döntsük el, lehet-e kétség az iránt, hogy a földi életben nincs más jó, mint a túlvilági élet reménye, hogy csak a hozzá való közeledés mértéke szerint lehetünk boldogok, ugyanúgy, ahogyan az örök életben törhetetlenül bizók számára már ismeretlen lesz a boldogtalanság, s nincsen boldogság a róla tudomást nem vevők számára.” (194.) Ezzel a vallomással pedig eljutottunk arra a pontra, ahol világosan és határozottan belátható, hogy pusztá érvek az elemzett álláspontok vitájában aligha dönthetnek. Spinoza egyik levelezőpartnere, Willem van Blyenbergh – aki mellesleg gabonakereskedő volt – ugyanazt az álláspontot képviseli a rossz mibenlétéről és az isteni jósággal való összebékíthetőségéről folytatott 1665-ös vitájukban, mint amelyet Pascal három évvel korábban Descartes-tal szemben képviselt. A Pascal–Blyenbergh-féle, illetve a spinozai boldogságfogalom alapvető ellentéte e levélváltás során a következőképp körvonalazódik. Blyenbergh: „De az ön nézetei, úgy látszik, oda vezetnek engem, hogy amikor itt megszűnök létezni, akkor örökre is megszűnök, míg viszont az az ige és Isten akarata a lelkemben élő belső tanúságukkal megvigasztalnak, hogy ez után az élet után tökéletesebb állapotban fogok valamikor a legtökéletesebb istenség szemléletében gyönyörködni. Valóban, még ha ez a remény valamikor csalódnak bizonyulna is, engem mégis, míg remélek, boldoggá tesz.” (20. LEVÉL. 177. o.) Spinoza: „Teljesen megnyugszom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem pedig, hogy a Szentírás, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezik az igazsággal [...]. S ha egyszer hamisnak találnám is a gyümölcsöt, amelyet a természetes értelemből vettem, az mégis boldoggá tenne, mert élvezem azt, s nem szomorúságban és sóhajtozásban igyekszem eltölteni életemet, hanem nyugalomban, örömben és derűben, s így egy fokkal magasabbra emelkedem.” (21. LEVÉL. 179. o.)

*

A mi számunkra már a legállandóbb és a legkéznéllelvőbb adottság az, ami mind az ideiglenes, mind a „végső” descartes-i etika forradalmi kiindulópontja volt. Az individuum, a mi magunk döntésén múlik, csatlakozunk-e valamely készen kínálkozó tradícióhoz – s ha igen, melyikhez –, vagy esetleg adott elemekből mi magunk építjük (sziklára? homokra és sárra?) „posztmodern” életünket. Hozzászoktunk e helyzethez,

jól érezzük magunkat benne. A döntés meghozatalát gépesítettük. Bármely pillanatban kiségit egy véletlen – „jó” – döntéssel kalkulátorunk, mihelyst *D* („DEP”) gombját lenyomjuk. Valahogy így: decision-yes, decision-yes, considering, considering, considering, decision-no stb. Mindez egészen addig folytatható, míg a kívánt döntés meg nem jelenik a kijelzőn. Mindezt azonban most nem azért írom le, mert valamiféle szokványos technikakritikával szeretném lezárni írásomat. Sokkal inkább arról van szó, hogy szeretném komolyan átgondolni az ebben a csodákra képes masinában rejlő ketős jelzést. Egyfelől ugyanis nyilvánvalónak látszik, hogy korunk embere nem a kevesek, a sajátágukat elrejtőzve óvók felé fordul akkor, amikor egész létét érintő döntések meghozataláról van szó. (Hiszen magától értetődik, hogy e masinához nem olyan kérdésekben fordulunk, amelyekben szakmai argumentumokat sorakoztathatunk föl az egyes alternatívák mellett, illetve ellen. Sohasem fogjuk megkérdezni a géptől, hogy például a jobbmenetes csavart jobbra vagy balra húzzuk-e meg.) Ez pedig egyúttal azt is jelenti, hogy korunk embere nem nagyon hisz valamely embercsoport vagy épp maga az ember természetfeletti kitüntettségében. (Hiszen akkor inkább pártideológusokat vagy, mondjuk, saját lelkiismeretét kérdezné.) Ám az itt fölbukkanó kérdés megint csak ősrégi, s nem volt ismeretlen a korábbi korszakok mélyebben gondolkodó elméi előtt sem. Megpróbálunk-e komolyan számot vetni a kitüntetetlenség, a kiválasztatlanság gondolatával, vagy pedig inkább a végtelen terek némaságától, a kör jelének „reménytelenségétől” megrémülve, a kitüntetettség érzésétől vezetettve újra valamely „kipróbált” üdvtanban keresünk menedéket?

A kérdés nyitott, a kísértés emberfeletti.

Az alkalmazott rövidítések föloldása

- ÉRTEKEZÉS: R. Descartes: ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL... In: Descartes: VÁLOGATOTT FILOZÓFIAI MŰVEK. Budapest, Akadémiai, 1980. 167–213. o.
- SZABÁLYOK: R. Descartes: SZABÁLYOK AZ ÉRTELEM VEZETÉSÉRE. In: uo. 97–165. o.
- ELMÉLKEDÉSEK: R. Descartes: ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIARÓL. In: OEUUVRES DE DESCARTES publiées par Ch. Adam et P. Tannery (AT) VII. kötet. Paris, Vrin, 1964.
- TANULMÁNY: B. Spinoza: TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. In: Spinoza: IFJÚKORI MŰVEK. Budapest, Akadémiai, 1956. 163–201. o.
- ETIKA: B. Spinoza: ETIKA. Budapest, Gondolat, 1979.
- GONDOLATOK: B. Pascal: GONDOLATOK. Budapest, Gondolat, 1983.
- Heidegger: M. Heidegger: SCHELLING ÉRTEKEZÉSE „AZ EMBERI SZABADSÁG LÉNYEGÉRŐL”. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 33 (1989). 434–507. o.
- HEILSFAGMENT: G. Boros: HEILSFAGMENT. REKONSTRUKTION DER SPINOZANISCHEN ETHIK. Budapest, az MTA Filozófiai Intézet kiadása, 1990.
- ETIKA AZ ÉTIKÁBAN: Boros Gábor: ETIKA AZ ÉTIKÁBAN, AVAGY HOGYAN ANALIZÁLJA SPINOZA A MINDENNAPI ÉLETERET? In: *Gond* 1 (1992). 20–29. o.

Az ELMÉLKEDÉSEK-et és Heidegger tanulmányát saját fordításomban, Descartes többi művét és Spinoza írásait Szemere Samu, a GONDOLATOK-at Pődör László – olykor módosított – fordításában idézem.

(A tanulmány a Magyar Hitelbank „A magyar tudományért” alapítványának támogatásával készült.)