

Pavlovits Tamás

A szkepszis helye Montaigne és Descartes gondolkodásában

A szkepticizmus reneszánszkori és újkori újrafelfedezéséről értekezve elkerülhetetlennek tűnik a különbségtétel szkepszis és szkepticizmus között. A *szkepszis* görög szó, eredeti jelentése „vizsgálódás” és „spekuláció” volt. Olyan szellemi tevékenységet jelölt, amely a szkeptikus irányzatokban az ítéletfelfüggesztés (*epokhé*) elérésére irányult. Ezért vette fel később a kétely, kételkedés jelentést. Ebben az értelmében a szkepszis nem egy tant és nem egy filozófiát jelöl, hanem az elmének egy olyan sajátos állapotát, amikor egy kijelentés alapos vizsgálata eredményeképpen vonakodik hozzájárulását adni annak igazságához. Erre sor kerülhet úgy, hogy egy korábban már elfogadott kijelentés igazságértékében elbizonytalanodva megvonja tőle beleegyezését, vagy úgy, hogy a megismerés során egy olyan ténnyel találkozik, amely kapcsán több lehetséges, de egymást kizáró kijelentés tűnik valószínűnek anélkül, hogy bármelyik meggyőzőbb volna a másikkal. Az ítéletfelfüggesztés folytán mindkét esetet a nem-tudás, a bizonytalanokodás és az ingadozás jellemzi. Az antik szkeptikusok szerint az epokhé ezen állapotát a zavartalan lelkiállapotnak, az ataraxiának kell követnie, amikor is a lélek végleg lemond a tudásról és megnyugszik a nem-tudás állapotában. Ez azt is feltételezi, hogy a lélek megszabadul eredendő tudásvágyától, amely szembeszegül a nem-tudással. A szkepszis tehát mint kétely és kételkedés a nem-tudás állapota. A szkepticizmus azonban már filozófia, mégpedig olyan irányzat, amely az ítéletfelfüggesztésre és a zavartalan lelkiállapot elérésére törekszik. „A szkeptikus filozófia az a képesség, hogy a jelenségeket és a gondolatokat bármely módon ellentétbe állítsuk egymással; ebből kiindulva az ellentétes tények és érvek egyensúlya miatt először az ítéletek felfüggesztéséhez jutunk el, majd pedig a zavartalan lelkiállapothoz” – írja Sextus Empiricus *A pürrhonizmus alapvonalaiban* (lásd KENDEFFY–LAUTNER 1998, 172–173). Az epokhé és az ataraxia elérése érdekében a szkeptikusok érveket dolgoznak ki, azzal a rendeltetéssel, hogy megingassák az elme meggyőződéseit, és ítéletei felfüggesztésére kényszerítsék.

A szkepszis mint lelki vagy elmebeli állapot és a szkepticizmus mint filozófiai irányzat megkülönböztetése azért szükséges, hogy különbséget tehessünk szkeptikus gondolkodók, és olyanok között, akik a szkepszist (tehát a kételyt és az epokhét) csak felhasználják, anélkül azonban, hogy valójában szkeptikusok volnának, anélkül tehát, hogy végérvényesen kételkednének a valóság megismerhetőségében és az ítéletfelfüggesztést tartanák az egyetlen helyes mentális állapotnak. Montaigne és Descartes ez utóbbiakhoz tartozik. Egyikük sem szkeptikus, mégis mindkettő jelentős helyet szán a szkepszisnek gondolkodásában, igyekeztén kihasználni a szkeptikus érvek emberi elmére gyakorolt hatását.

Az alábbiakban megpróbálom összehasonlítani a szkepszis helyét Montaigne és Descartes gondolkodásában. Előre kell bocsátanom, hogy nem a hatástörténet érde-

kel és nem is a szkeptikus érvek összevetésére teszek kísérletet, hiszen ezek több különbséget, mint hasonlóságot mutatnak e két szerzőnél. Sokkal inkább az foglalkoztat, milyen szerepet szántak a szkepszisnek gondolkodásukban, és miként használják fel azt a szkepszisben rejlő, az argumentumok szintjén nem megragadható erőt, amely az ítéletfelfüggesztésben nyilvánul meg.

Sem Montaigne, sem Descartes nem szkeptikus. Descartes vonatkozásában e kijelentés egyértelmű, Montaigne esetében azonban magyarázatra szorul. Montaigne-ben a késő reneszánsz legfőbb pürrhonistáját szokás látni. Ennek az lehet az oka, hogy az újkorban a legismertebb esszéje a kétségtelenül legfilozófikusabb hangvételű *Raymond Sebond apológiája*, amelyben Montaigne – legalábbis ismeretelméletileg – vitathatatlanul szkeptikus álláspontot képvisel. A szkepticizmus azonban nem tekinthető Montaigne végső állásfoglalásának, hiszen számára az ítéletfelfüggesztés és az ezzel együtt járó zavartalan lelkiállapot nem a filozofálás végső célja. A szkepszisnek inkább a helyes ítélet elsajátításában van szerepe, egyfajta előzetes állomás, vagy lélekállapot, amely utat nyit az igazi filozófia felé, amelynél – miként írja – „nincs vidámabb, virgoncabb, játékosabb [...], bolondosabb” (MONTAIGNE 2001, 210). Az *Apológia*-ban Montaigne filozófiaellenes álláspontot vesz fel, azonosítva a filozófiát a racionális reflexióval, és azt állítva, hogy a filozófusok rontották meg az ember természetes ítélőképességét. Egy másik fontos esszéjében, *A gyermekek neveléséről* című írásában azonban, ahol saját neveléskonceptióját fejti ki, és ahol az *Apológia* negatív emberképével szemben egy pozitív emberkép bontakozik ki, egészen más filozófiafelfogással találkozunk. Az esszé hangvételét és témáját meghatározza a skolasztikus nevelésművelés kemény kritikája, amellyel Montaigne egy humanista nevelést állít szembe. E nevelés betetőzése a filozófia elsajátíttatása. A filozófia megtanít élni, legfőbb célja pedig a józan ész és a természetes ítélőképesség helyes használatának kialakítása. „Minthogy a filozófia az *életre nevel* – írja Montaigne –, és a gyermekornak éppúgy megvan a maga leckéje benne, mint más életkoroknak, miért ne tehetnénk hozzáférhetővé a gyermek számára? [...] mert a filozófiának, mely *ítéletei és erkölcsi formálójaként* legfőbb tananyaga lesz, megvan az a kiváltsága, hogy mindenbe beleártja magát.” (l. m. 213, 215 – kiemelések P. T.) Montaigne szerint a filozófia velejárója a bölcsesség és az erény, amelyek a montaigne-i „savoir vivre” kifejeződései. Mindkettő a helyes ítélettel, azaz az elméleti és gyakorlati ítélőképesség helyes használatával kapcsolódik össze, nem pedig az ítéletfelfüggesztéssel. Ez pedig világosan mutatja, hogy Montaigne végső soron nem tekinthető pürrhonistának, azaz számára a szkepszis, éppúgy mint Descartes számára, nem végcél, hanem csak eszköz a helyes ítélet kialakításában.¹ Kérdés tehát: hol van pontosan a helye és milyen szerepet tölt be az ítélet kialakításában a szkepszis e két gondolkodónál?

Mielőtt e kérdés elemzésébe fognék, egy fontos megjegyzést kell még tennem. Látni kell, hogy a középkor után, amikor a reneszánsz Európa Sextus Empiricus szövegein keresztül újra felfedezi a szkepticizmust, a szkepszis és a szkeptikus érvek funkciója az antik kontextushoz képest alapvetően megváltozik. Frédéric Brahami a *Le scepticisme de Montaigne* című könyvében hangsúlyozza, hogy az újkori szkepszis szükségszerűen kapcsolatban áll a hitigazságok kérdésével, amiről az antik szerzők esetén nem beszélhetünk. „Az *Apológia* – írja – az ész és a hit közötti viszonyok körül szerveződik. Megérteni Montaigne szkepticizmusát mindenekelőtt azt jelenti, hogy behatároljuk azon módosu-

¹ Az itt vázolttól kissé eltérő értelmezést fogalmaz meg Faragó-Szabó István, aki elsősorban a *Raymond Sebond apológiája* című esszét helyezi előtérbe kommentárjában (lásd FARAGÓ-SZABÓ 2005, 116–129).

lásokat, amelyeket egy speciálisan teológiai kérdés okoz egy teljesen más perspektívában kidolgozott doktrína belsejében.” (BRAHAMMI 1998, 6.) A montaigne-i szkepszis tehát elválaszthatatlan a teológiai kontextustól. Bizonyos megszorításokkal ugyanez állítható a descartes-i szkepszisről is. A kétely mindkét esetben a *természetes*, tehát az érzéki és értelmi eredetű, illetve a *metafizikai*, azaz a természetfeletti eredetű tudás metszéspontjain fejt ki hatását. E kétféle tudás kapcsolatát igyekszik felszámolni, vagy fordítva, azok elválaszthatatlan kapcsolatát igyekszik feltárni.²

A szkepszis helyét Montaigne és Descartes filozófiájában először két nézőpontból vizsgálom. Egyrészt ismeretelméletileg, az alapelvek és a tudás fundamentumainak vonatkozásában, másrészt metafizikailag, azaz a természetes és a természetfeletti eredetű tudás vonatkozásában. Látni fogjuk, hogy e két szempont szorosan összekapcsolódik egymással. E vizsgálat befejezése után teszem fel újra a kérdést, miként használja e két szerző az ítéletfelfüggesztésben rejlő erőt.³

A TUDÁS FUNDAMENTUMAI

Kiindulásképpen gyűjtsük össze azokat a pozitív kijelentéseket, amelyek *Raimond Sebond apológiájában*⁴ és az *Elmélkedések az első filozófiáról* című műben minden szkepszis dacára, vagy éppen annak köszönhetően alapigazságokként jelennek meg. Montaigne-nél ezek a következők: (a) Isten van, (b) a bizonyosság csak Istentől ered, (c) a bizonyosság természetfeletti, az ember által nem befolyásolható módon adatik Istentől. Descartes-nál pedig: (a) én vagyok, (b) Isten van, (c) mindaz, amit tisztán és elkülönítetten belátok bizonyos, (d) a bizonyosság Istentől ered és mindig hozzáférhető. Ezek az alapigazságok nagyfokú hasonlóságot mutatnak a két gondolkodónál, és jól mutatják azt is, hogy a kétely és bizonyosság problémaköre az ismeretelméleti vonatkozás mellett szoros kapcsolatban áll a végső tudás eredetének kérdésével, és így teológiai és metafizikai dimenziót is ölt. A fent felsorolt alapigazságok azonban nem teljesen feleltethetők meg egymásnak, különbségük talán éppen a szkepszis másfajta alkalmazásából adódik. Vizsgáljuk meg tehát a két alkalmazást közelebbről.

Az első elmélkedés elején ezt olvassuk: „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 tudomány területén.” (DESCARTES 1994, 25.) A régi tudás felforgatása és az új tudás felépítése, amelynek elvégzéséhez a szkepszishez kell folyamodni, az alapokból kiindulva történik. Az alap (fundamentum) fontos szerepet kap a szkepszisben, mivel – miként Descartes írja – „nem kell egyenként átvizsgálnom valamennyi [ismeretemet], hiszen ez soha véget nem érő munka volna. Ha az alapokat aláástuk, magától is összeroskad az, amit rájuk építettek, úgy-

² Kétségtelen, hogy Descartes esetében a metafizikai és a természetfeletti tudás közé nem tehetünk egyenlőség jelet, hiszen a *Elmélkedések* vizsgálódási horizontja szigorúan a természetes módon megszerezhető bizonyosságok körére korlátozódik. Mindazonáltal éppen az a pont, ahol a természetes tudás megalapozódik – ti. az isteni végtelenség és tökéletesség ideája, amelyből az isteni igazmondás következik – nem más, mint a descartes-i gondolkodás azon pontja, ahol a transzcendencia és vele a természetes evidencián túli valóság játékba kerül. Így e pont mégiscsak a természetes és a természetfeletti közötti határpontnak számít. Mivel a descartes-i szkepszis segítségével e pont körülhatárolása történik, ezért tanulmányomban (a fenti megszorításokkal) a metafizikai és természetfeletti eredetű tudást nem csak Montaigne, hanem Descartes esetében is szinonimaként használom.

³ E tanulmány megírását az MTA Bolyai ösztöndíja és az OTKA F49472 számú kutatási programja támogatta.

⁴ Az esszé eredeti címe: *Apologie de Raimond Sebond*. A magyar összkiadás *Raymond Sebond mentségének fordítja*. A továbbiakban az eredeti címet megtartva *Apológiaként* hivatkozom rá.

hogy tüstént hozzálátok azoknak az alapelveknek a vizsgálatához, amelyeken mindaz nyugszik, amit valaha hittem.” (Uo.) Descartes előszeretettel alkalmazza az építészettől kölcsönvett metaforát (alapok, építmény) a tudás szerkezetére. Az az elgondolás, amely szerint az emberi tudás épületszerű, és bizonyos első igazságokra mint alapokra támaszkodik, a tudás geometriai modelljét sejteti. A fundamentum, amit a kétely célba vesz, hogy megrendítse, nem más, mint a princípiumok, azaz azon sarkigazságok, amelyek minden más igazság előfeltételeként szolgálnak, akár csak az axiómák a geometriában. A szkepszisnek tehát ezeket a leginkább az elménkbe ivódott, legnagyobb bizonyossággal bíró igazságokat kell megrendítenie, elérve, hogy megvonjuk tőlük beleegyezésünket. Hiszen ha ezek véletlenül, a hozzájuk kapcsolódó bizonyosság dacára hamisak, akkor minden más tudásunk is hamis. Bár Descartes nem definiálja pontosan, mik is szerinte a tudás e fundamentumai, a felvonultatott szkeptikus érvekből jól kiolvasható, mely igazságokat tartja ilyen alapnak. Egyrészt azt a kijelentést, amely szerint „az érzékek által megjelenített és az elmében fellelhető tárgyak tőlem függetlenül is léteznek a valóságban”, másrészt pedig az aritmetika és a geometria *a priori* sarkigazságait, mint például „kettő meg három az öt, a négyszögnek pedig négy oldala van stb.”.

Az a módszer, amely szerint a kételynek elsősorban a tudás fundamentumait kell kikezdenie, már Montaigne-nél megjelenik. Montaigne az *Apológiában* gyakran és sokféle értelemben használja a fundamentum kifejezést. Beszél a hit alapjáról, az emberi lény alapjáról, a vélemények alapjáról, sőt a tudatlanság alapjáról is. A fundamentum többnyire a dolgok *raison d'être*-jét jelenti. A legtöbb esetben azonban, az ésszel és használatával áll kapcsolatban, és – éppúgy, mint Descartes-nál – az alapelveket és a tudomány első okait jelöli. Noha a montaigne-i gondolkodás nem épül olyan jelentős geometriai bázisra, mint a karteziánus, mégis megjelenik benne az a tézis, amely szerint az alapok kikezdése a tudás egész épületének leomlását vonja magával: „Az ember ugyanúgy képes mindenre, mint semmire sem; és ha [...] bevallja az első okokat és az alapelveket illető tudatlanságát, hagyjon föl bátran a tudomány többi részével: ha az alap hiányzik, elmékedése a földhöz ragad; a vitának és keresésnek nincs egyéb célja és nyugvópontja, mint az alapelvek; ha ez a cél nem rögzíti pályáját, végtelen határozatlanságba veti magát” (MONTAIGNE 2002, 284). Montaigne tehát – éppúgy, mint Descartes – az alapokat veszi célba a kétely fegyverével; az alapok nála is elsősorban a tudomány első igazságait, illetve az érzékelés megbízhatóságára vonatkozó meggyőződést jelentik.

Az alapok megingatására vonatkozó eljárás azonban határozottan különbözik a két gondolkodónál. Montaigne a hagyományos sextus-i módszert követi, aminek az a lényege, hogy minden bevett igazsággal egy vagy több ellentétes igazságot állítunk szembe, hogy így érijük el az ítéletelfüggesztést. Ez a módszer szinte végig meghatározó az *Apológiában*, ezzel találkozunk a ptolemaioszi és a kopernikuszi kozmológia szembeállításakor vagy a tudomány epikuroszi és sztoikus felfogásának ütköztetésekor is. Montaigne ugyanakkor mindvégig fontos szerepet szán a történetiségnek, amely annak megmutatására szolgál, hogy egy adott kérdésre a gondolkodás története során számtalan ellentétes, de egymással egyenrangú válasz került kidolgozásra és elfogadásra, ennél fogva mindegyik érvénytelennek tűnik. Az etikai tanítások kapcsán Varrót idézi, aki a legfőbb jó kétszáznyolcvannyalc-féle meghatározását számolta össze a különböző szerzőknél,⁵ az ontológiai doktrínák vonatkozásában pedig az

⁵„Nincs még egy olyan heves csata a filozófusok között, sem oly ádáz, mint amely az ember legfőbb java körül dúl; és amelyből, Varro számítása szerint, kétszáznyolcvannyalc iskola született.” (MONTAIGNE 2002, 305–306.)

arkhéra vonatkozó tanok teljes antik palettáját felsorolja egymás után.⁶ Célja mindenhol annak bizonyítása, hogy az értelem bármely tudományos igazsággal kapcsolatban éppúgy képes pro, mint kontra érvelni. A tudomány fundamentumainak megingatására is ugyanezt a módszert használja.

„Mi sem könnyebb, mint bevett alapokra tetszés szerint építeni; hiszen a kezdet törvénye és útmutatása nyomán az épület többi része könnyedén alakul, és nem mond ellent önmagának. Ezen a módon okfejtésünket jól megalapozottnak találjuk, és elmélkedésünk biztosra mehet; hiszen mestereink jó előre nyertek és lefoglaltak annyi helyet hiedelmeinkben, amennyi ahhoz kell, hogy tetszés szerinti következtetésekre jussanak, akárcsak a geometerek az ő feltételezett alapelveikkel; így megszerzett egyetértésünk és jóváhagyásuk révén aztán van mivel jobbra-balra terelgetniük és tetszésük szerint forgatniuk minket. Bárki, akinek előfeltételeit elhisszük, mesterünk és istenünk lesz. Olyan tágasan és könnyen vetheti meg saját alapjait, hogy azokról, ha akarja, a fellegekig vihet minket. [...] Mert mindegyik tudománynak feltételezett alapelvei vannak, miáltal az emberi ítélőképesség mindenfelől korlátozva van. Ha nekimégy ennek a sorompónak, amely a tévelygés fő oka, tüstént azzal torkolnak le, hogy nincs mit vitatkozni olyanokkal, akik az alapelveket tagadják.” (MONTAIGNE 2002, 257–258.)

Látható, hogy Montaigne az alapelveket, amire minden tudomány épül, önkényességgel vádolja. Mivel ezek nem bizonyíthatóak, ezért bármely alapelvet felvehetünk taláalomra, amelyből kiindulva azután bármilyen tudomány megalkotható. Montaigne azt javasolja, hogy erre az önkényre hasonló önkénnyel válaszoljunk:

„Akik előfeltevés alapján vitatkoznak, azokkal előfeltevésükkel ellentétes axiómát kell szembeállítani. Mert minden emberi feltételezésnek és kijelentésnek éppen annyi tekintélye van, mint a másoknak, hacsak az ész nem tesz különbséget közöttük. Így tehát mindegyiket mérlegre kell tenni; és legelőször az általánosakat, és azokat, amelyek zsarnokoskodnak rajtunk. A bizonyosság biztos jele a bolondságnak, és a végletes bizonytalanságnak.” (Uo.)

Montaigne szerint tehát a tudás alapjait úgy lehet megingatni, hogy az eddig elfogadottakkal ellentétes alapelveket veszünk fel. Ezzel elbizonytalanodnak az eredetileg bizonyosnak vett alapok, amelyekkel szemben fel kell függeszteni az ítéletet, mindez pedig magával vonja az adott tudomány egész épületének bizonytalanságát, sőt elvetésének kényszerét.

Descartes nem használja a bevett igazsággal ellentétes igazság szembeállításának tradicionális módszerét, sem a történeti érvet, amely ennek egy válfaja. Ezt az eljárást – ha alkalmazása egyáltalán felmerült benne – egészen bizonyosan alkalmatlannak találta a tudás alapjainak megingatásához. A *Szabályok az értelem vezetésére* című korai művében az alapelvek megismerését az értelem elemi tevékenységéhez, tudniillik az intuícióhoz köti. Az intuíciót, amely a legegyszerűbb axiomatikus igazságokra

⁶ „Nem tudom, miért ne fogadhatnám el épp annyi joggal akár Platón ideáit, akár Epikurosz atomjait, akár Leukipposz és Démokritosz teltségét és ürességét, akár Thalész vizét, akár Anaximandrosz végtelen természetét, akár Diogenész levegőjét, akár Püthagorász számait és szimmetriáját, akár Parmenidész végtelenjét, akár Muszaiosz egyét, akár Apollodórosz vizét és tűzét, akár Empedoklész viszályát és barátságát, akár Hérakleitosz tűzét, vagy bármely más véleményt a nézetek és állítások végtelen zűrzavarában.” (MONTAIGNE 2002, 257.)

vonatkozik, Descartes meghatározása szerint lehetetlen rosszul végrehajtani és mindig bizonyosság kíséri (DESCARTES 1980, 102). Következésképpen az alapelvek elfogadása Descartes szerint nem önkényes gesztus, amint Montaigne vallja, hanem mindig az értelem természetes fényéből eredő *felismerés* eredménye. Éppen ezért mit sem használna a már elfogadott alapelvekkel szembeállítani egy velük ellentétes vagy tőlük különböző axiómát – például azzal, hogy három meg kettő öt azt, hogy három meg kettő hat –, hiszen a bizonyosság élménye csak és kizárólag az alapelvekhez kötődik, a velük ellentétes kijelentésekhez nem. Az axiomaticus igazságok *Szabályokban* található meghatározásának tulajdonítható a descartes-i szkepszis ama vonása, amely szerint a bevett meggyőződéseket nem a kétely terébe igyekszik vonni, hanem radikálisabb utat követve hamisnak bélyegezi azokat:

„Ezért úgy gondolom, nem cselekszem majd helytelenül, ha szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván önmagamat tévesztem majd meg, s egy bizonyos ideig azt képzelem, hogy ezek a nézetek *teljességgel hamisak* és kitaláltak, mígnem aztán – miután mintegy kiegyenlítődtött az ellentétes előítéletek súlya – a rossz megszokás nem fordítja el többé ítéletemet a dolgok helyes megragadásától.” (DESCARTES 1994, 30 – kiemelés P. T.)

A hiperbolikus kétely, amikor eléri a beleegyezés megvonását egy alapelvtől, akkor nem próbálja meg fenntartani az epokhét, mondván az értelem természetes beállítódása és a megszokás újra és észrevétlenül kiváltja a megkérdőjelezett igazságba való beleegyezésünket, hanem egy, a korábbi meggyőződéssel ellentétes meggyőződéssel pecsételi meg, éppen azért, hogy idővel e két ellentétes meggyőződés hozza létre a szilárd ítéletfelfüggesztést. Úgy tűnik tehát, hogy Descartes a hagyománytól eltérően és egészen újszerűen határozza meg az alapelvek mentális megismerését, ezért a hagyománytól eltérő újszerű szkepszisre van szüksége azok megingatásához, és ezért nem alkalmas számára az ellentétes igazságok felállításának sextusi módszere.

A tudomány másik alapelvét az érzékelés jelenti, pontosabban az a meggyőződés, amely szerint az érzékek által megjelenített tárgyak a valóságban is léteznek. Montaigne ezen igazság cáfolatát az *Apológia* legvégére hagyja.

„Mindennemű ismeretet érzékeink közvetítenek; ők a tanítómestereink. [...] A tudomány velük kezdődik és bennük ér véget. Végső fokon egy kőről sem tudnánk semmit, ha nem tudnánk a hangról, a szagról, a fényről, az ízről, a mértékről, a súlyról, a puhaságról, a keménységről, a durvaságról, a színről, a simaságról, a hosszúságról, a mélységről. Íme tudományunk egész épületének *alapja és alapelvei*.” (MONTAIGNE 2002, 318.)

Montaigne hosszasan, több érv bevetésével próbálja az érzékelésbe vetett bizalmat megingatni. Bizonyítani igyekszik, hogy az ember nem rendelkezik a valóság megismeréséhez szükséges minden érzékszervvel, felhasználja az illúzió-érvet, az álomargumentumot. Legerősebb érve azonban a hasonlóság arisztotelészi tézisének kritikáján alapul. Lehetetlen megállapítani, hogy az észlelés tárgya és róla az elmében képződő kép hasonlóak-e egymáshoz, hiszen ennek *a priori* bizonyítását kellene adni, ami lehetetlen.

„A tárgyról szerzett benyomások megítéléséhez ítélkező eszközre volna szükségünk, ennek az eszköznek az igazolásához bizonyításra; a bizonyítás igazolásához eszközre: máris körben járunk. Miután az érzékek nem tudnak véget vetni vitáinknak, maguk is telítve lévén bizonytalansággal, az érveknek kell megtenniük ezt; egyetlen érv sem állhat meg más érv nélkül; így forgunk körbe vég nélkül. [...] És ha azt mondjuk, hogy az érzékek szenvedélyei hasonlóság alapján közvetítik a külső tárgyak milyenségét, akkor a lélek és az értelem miképpen bizonyosodhat meg erről a hasonlóságról, önmagában semmi érintkezésben nem lévén az idegen tárgyakkal?” (I. m. 335.)

Montaigne ezzel a gondolatmenettel zárja az *Apológia* ismeretelméleti fejtegetéseit. A konklúzió nem más, mint hogy az érzékek megbízhatatlanok: lehet, hogy helyesen, de lehet, hogy tévesen közvetítik számunkra az információkat a külső tárgyról. Lehetetlen megítélni, megtévesztenek-e bennünket vagy sem, tehát leghelyesebb nem ítélni e kérdésben. Montaigne ugyanakkor megelégszik a megismerő alany és tárgy egymástól való eltávolításának ismeretelméleti műveletével, ám a külvilág létét egy pillanatra sem látszik kétségbe vonni, azaz a szkepszist nem terjeszti ki az ontológia területére.

Descartes e tekintetben sokkal radikálisabb, ami megint csak radikálisabb szkeptikus érvek alkalmazását teszi szükségessé. A külvilág tárgyainak – éppúgy, mint a saját test létezésének – kétségbevonásához nem elégedhet meg a reprezentáció kritikájával, az illúzió-érvvel, vagy az álom-argumentummal. Figyelmét nem kerüli el a tény, hogy ezen érvek nem érintik a valóság-tapasztalat elemi egységeit, a színeket, a kiterjedést, az alakot stb., így nem tehetnek szert ontológiai érvényességre. A kétely radikalizálásához szüksége van a gonosz démon feltételezésére, aki egyfajta hipotetikus külső operátorként bármely területen képes a tökéletes illúzió előidézésére, és így éppúgy megtévesztheti a geometriai intuíciót, mint a valóság létre vonatkozó elementáris bizonyosságot. A gonosz démon argumentum teljesen más konklúziót eredményez, mint a montaigne-i szkepszis: nem oda vezet el, hogy egyfajta „mérleg-állapotot” idézve elő megvonjuk beleegyezésünket az érzéki adatok hitelességétől, hanem oda, hogy minden sarkigazságot hamisnak, és minden létezőt nem létezőnek tekintünk.

A tudás és tudomány fundamentumait felforgató montaigne-i és descartes-i eljárás markánsan különbözik tehát egymástól. Egyrészt abban, hogy Descartes-nál a szkepszis ontológiai dimenziót ölt, míg Montaigne-nél megmarad ismeretelméleti szinten, másrészt pedig abban, hogy Descartes az általános tagadáson keresztül akarja elérni az ítélet-felfüggesztést, míg Montaigne megelégszik a hagyományos sextus-i eljárással, az ellentétes igazságok felállításának módszerével.

ISTEN ÉS BIZONYOSSÁG

A következőkben azt kell megvizsgálunk, miként illeszkedik a montaigne-i és descartes-i szkepszis abba a teológiai-metafizikai kontextusba, amely a késő reneszánszban és a kora újkorban elválaszthatatlanul összekapcsolódott a tudás lehetőségességének problémájával.

A montaigne-i szkepszis teológiai kontextusban történő vizsgálata egyrészt elengedhetetlen e szkepszis megértéséhez, másrészt azonban komoly kihívás elé állítja a kommentátort. Sokan megjegyzik, hogy a *Raimond Sebond apológiája* egy rej-

tély. Köztudott, hogy Montaigne egy XVI. századi szerzőnek, Raimond Sebondnak a *Theologia naturalis* című művét veszi itt védelmébe. Raimond Sebond műve, amely természetfilozófiai eszközökkel igyekszik Isten létét és a keresztény igazságokat bizonyítani, maga is apológiának íródott. Montaigne tehát az apológia apológiáját írja meg, ráadásul egy hagyományos, premodern vallási apológiát vesz védelmébe. Csakhogy a védelem oly hevesre sikerült, hogy a védenc éppúgy áldozatául esett az eljárásnak, mint azok, akikkel szemben a védelem szükségessé vált. Az *Apológia* rejtélye onnan ered tehát, hogy nyilvánvaló ellentmondás van a mű vállalt célkitűzése és gondolatmenete között. Némely kommentátor úgy igyekezett feloldani ezt az ellentmondást, hogy hangsúlyozta, a mű több részletben, a részek között jelentős időbeli távolsággal íródott, ezért Montaigne egy idő után vagy elfelejtette, vagy egyszerűen elvetette az apológiai szándékot.⁷ Ez a magyarázat azért tűnik tarthatatlannak, mert köztudott, hogy Montaigne sokat foglalkozott az esszéivel, sőt első kiadásuk után is újra javította, átfirta és gondozta őket. Valószínűtlen tehát, hogy egy ilyen logikai inkoherenca véletlenül maradt a szövegben. Sokkal gyümölcsözőbbnek tűnik az arra irányuló erőfeszítés, hogy a szövegben feszülő ellentmondásnak pozitív jelentést adjunk.

Raimond Sebond műve a hagyományos természeti teológián alapul. Azt igyekszik bizonyítani, hogy Isten léte természetes úton, racionális érvekkel kimutatható, hiszen kiolvasható a természetből. Montaigne erre vonatkozóan két ellenvetésre igyekszik válaszolni. Nevezük az elsőt fideista ellenvetésnek. Lényege az, hogy a hitet nem észérvekre, hanem az isteni kinyilatkoztatásra és kegyelemre kell alapozni. Ezért minden ilyen próbálkozás fölösleges. A másikat nevezük ateistának, mely abban áll, hogy Sebond érvei gyengék és egyáltalán nem győzik meg az embert Isten létéről. Az elsőre Montaigne viszonylag gyorsan válaszol. Igaz ugyan, hogy a hithez az isteni kegyelem meggyőző ereje szükséges, de miért ne lenne képes, vagy legalábbis miért ne próbálhatná meg az emberi értelem természetes úton is alátámasztani a hit igazságait? Márpedig Sebond éppen erre tesz kísérletet. A másik ellenvetésre Montaigne sokkal részletesebb választ ad: ez tölti ki az *Apológia* tetemes részét. Az előzőekben az itt felhozott érveket tekintettük végig. Montaigne „apologetikus” eljárása nem abban áll, hogy érvel érvel szegez szembe, és még meggyőzőbben bizonyítja Sebond igazát, hanem ellentámadásba megy át. Megpróbálja kihúzni a talajt az ellenvetés alól, mégpedig oly módon, hogy nem az érveket, hanem azon eszköz legitimitását kérdőjelezi meg, amellyel az érveket megfogalmazták, nevezetesen az emberi értelemét.⁸ A szkepszis arra irányul tehát, hogy az emberi értelem jogalapját Sebond érveinek támadására vonatkozóan kétségbe vonja, rámutatva, hogy az értelem a legelemtárisabb bizonyosságok elérésére sem képes. Az eredmény viszont önellentmondó. Hiszen ezzel az eljárással Montaigne Sebond racionális teológiáját éppúgy lerombolja, mint ellenfelei érveit. Sőt ezen túlmenően saját – a fideista ellenvetésre adott – válaszában is ellentmond. Íme a rejtély: mit akar ezzel Montaigne?

Mielőtt megpróbálnánk megválaszolni e kérdést, fordítsuk figyelmünket a szkepszis és az *Apológiában* végigvonuló teológiai szál viszonya felé. Az elemzés elején már említettem, hogy az *Apológia* minden szkeptikus hangvétele dacára tartalmaz néhány meg nem kérdőjelezett pozitív kijelentést: (a) Isten van, (b) bizonyosság csak Isten-

⁷ Lásd például Paul Mathias tanulmányát ahol azt írja: „Montaigne kétség kívül előbb komolyan vette a bejelentett apologetikus tervet, majd pedig felhagyott vele” (MATHIAS 1999, 7). Robert Aulotte könyvében teljes áttekintést találunk az e kérdésben megfogalmazott értelmezői álláspontokról (AULOTTE 1979, 60 skk).

⁸ Montaigne apologetikájának természetéről lásd egy korábbi tanulmányomat (PAVLOVITS 2002).

től ered, (c) a bizonyosság természetfeletti, az ember által nem befolyásolható módon adatik Istentől. Isten létének állítása az egész mű gondolatmenetének egyfajta állandóságot kölcsönöz, amely ellentétben áll a szkepszis egyre erősödő érveinek elbizonytalanító hatásával. Isten létét Montaigne nem bizonyítja, axiomatikus igazságként kezeli. Teológiai kontextusból szemlélve a következő történik. Sebond azt állítja, hogy az emberi értelem számára Isten bizonyítható a természetből, és ezzel olyan közvetlen kapcsolatot tételez a természet és a természetfeletti, azaz Isten között, amely természetes úton is felismerhető és megkonstruálható. Ezzel szemben Montaigne szkeptikus érvei, amelyek az emberi értelem megismerőerejét vonják kétségbe, ezt a kapcsolatot kikezdi. Az érvelés során Montaigne tulajdonképpen eltávolítja egymástól a természetet és Istent, hiszen lerombol minden olyan természetes alapot, amelyből kiindulva az emberi értelem Istenig emelkedhet. Mindeközben azonban nem tagadja Isten létét. Montaigne ugyanakkor nem elégszik meg Isten létének állításával, hanem a bizonyosságot is belőle eredezteti. Isten mindentudó: „Mert egyedül övé a tudás és a bölcsesség; egyedül ő ítélhet önmaga felől, és tőle ragadjuk el azt is, aminek magunkat hisszük és véljük.” (MONTAIGNE 2002, 139.) Az *Apológia* végső konklúziója is ebbe az irányba mutat, hiszen egyedül Isten juttathat tudáshoz minket: „Majd [az ember] felemelkedik Isten segítségével, felemelkedik, ha lemond saját eszközeiről, és hagyja, hogy tisztán égi eszközök felemeljék és fölmagasztosítsák.” (I. m. 339.) Az ember „felemelkedése” és az igazság kinyilatkoztatása azonban nem az emberen, hanem egyedül Istenen múlik. Montaigne azzal is eltávolítja a természetes emberi tudást a természetfeletti valóságtól, hogy kétségbe vonja az emberi értelem és az isteni értelem közötti analogikus viszonyt, amely számos középkori szerző szerint kapcsolatot létesített az emberi értelem és isteni ész között.

„Mivel akarjuk az értelmet jobban próbára tenni, mint önmagával? Ha nem hihető, amit önmagáról mond, aligha lesz képes más dolgok megítélésére [...] A lélekben van, és annak része vagy működése; mert az igazi és lényegi ész, amelynek nevét hamis cégérral bitoroljuk, Isten keblében lakik; az ő lakhelye és menedéke, onnan érkezik, ha Istennek úgy tetszik, hogy egynémely sugarát megmutassa nekünk.” (I. m. 259 – a fordítást kissé módosítottam, P. T.)

Az ember csak az ész nevét bitorolja, de nem rendelkezik vele; az ész csak Istenben lakik és ő nyilatkoztathat ki bárminemű ismeretet. A bizonyosság csak Istentől eredhet, s ez az alapelvek bizonyosságára is érvényes: „Az embereknek csak annyiban lehetnek alapelveik, amennyiben azokat az istenség kinyilvánította előttük; minden egyéb az elejétől a közepén át a végéig csak álom és füst.” (I. m. 258.) Az ember tehát nincs teljesen elvágva a bizonyosságtól, de egyedül Istentől függ, hogy részese-e benne vagy nem. Az ember ennek érdekében semmit nem tehet. Látható tehát, hogy a montaigne-i szkepszis a természetes és a metafizikai eredetű tudás metszéspontján működik, és egyik fontos törekvése, hogy e kettőt radikálisan eltávolítsa egymástól. Ezzel azt a középkori skolasztikus tudományfelfogást igyekszik megingatni, amely szerint a tudás vagy a kinyilatkoztatás tekintélyén nyugodott, vagy pedig maga Isten tette azt lehetővé, biztosítva a teremtés rendjét és racionalitását.

Montaigne-nek ez a fideista álláspontja azonban sok mindent őriz még a középkori hagyományból. Ha tagadja is a közvetlen kapcsolatot a természetes és a metafizikai eredetű tudás között, megmarad köztük egyfajta hierarchia, és a természetfeletti

valóság mint a bizonyosság forrása megőrzi abszolút jellegét a tudásban. Van tudás, van igazság, van „archimédeszi pont”, de erre támaszkodva a Föld nem fordítható ki sarkából, mivel az ember képtelen felérni hozzá. Az *Apológiában* a szkepszis azt hangsúlyozza, hogy a világ és a valóság megváltozott, képtelenség fenntartani azt a hagyományos tudás- és tudományfelfogást, amely két évezrede meghatározta az ember gondolkodását.

A szkepszis teológiai vagy metafizikai vonatkozásai Descartes-nál ehhez képest teljesen eltérőek. Míg Montaigne-nél a szkepszis arra mutat rá, hogy a bizonyosság elérhetetlen, addig Descartes-nál – épp ellenkezőleg – a szkepszis út a bizonyossághoz. A bizonyosságnak két sarokköve van: a *cogito* és Isten léte. A *cogito* a szkepszis természetes határa, amely azonban nem teszi lehetővé az ítélet kiterjesztését önmagam létének igenlésén túlra. Ehhez Isten tökéletességére és igazmondására van szükség. Így a második bizonyosság Isten létére vonatkozik. Az ötödik elmélkedésben azonban a sorrend megváltozik, és az evidenciák sorában nem a *cogitónak*, hanem Istennek jut az elsőbbség.⁹ A *cogitóhoz* hasonlóan Isten léte is a szkepszis határát jelenti, de más értelemben. A *cogito* megcáfolhatatlan bizonyosság, Isten léte pedig a bizonyosság forrása. Descartes-nál így egy sajátos szimmetriát fedezhetünk fel a kétely végpontja és a bizonyosság nullpontja között. Ahhoz, hogy minden meggyőződést megingasson, Descartes-nak egy metafizikai hipotézisre van szüksége: annak kell megtévesztenie az embert, akitől végső soron minden bizonyosság ered, tehát Istennek. Az istenérveknek köszönhetően azonban minden tévedés és illúzió hipotetikus eredete minden bizonyosság forrásává válik. A bizonyosság forrása Isten, és az ő létének belátása lehetőséget ad a legradikálisabb szkeptikus érv, a gonosz démon hipotézis visszaszorítására. Azonban az isteni igazmondásból eredő bizonyosság – Montaigne-nyel ellentétben – nem esetleges, hanem állandóan rendelkezésre áll. Míg az *Apológiából* nem derül ki világosan, mit is tart Montaigne bizonyosságnak, addig Descartes esetében ez egyértelmű: az intuitív belátással együtt járó evidenciát. Márpedig a bizonyosság eme élménye az ember számára bármilyen ítéletfelfüggesztés ellenére is adott, a kérdés csak az, megbízhatunk-e benne és meggyőződésünkkel tehetjük-e azon igazságokat, amelyekhez hozzájárul. Amikor Descartes az isteni igazmondás szükségszerűségét a tökéletesség és végtelen ideájából vezeti le, akkor ezt az evidencia-élményt alapozza meg. Isten létének belátásával tehát éppúgy igazolódnak az intuícióval megragadott igazságok, mint az elmétől független valóság léte, sőt kellő körültekintés esetén az érzékszervi adatok megbízhatósága is.

Amennyiben a szkepszist a természetes és a metafizikai eredetű tudás egymáshoz való viszonya vonatkozásában vizsgáljuk, azt látjuk, hogy Montaigne-nél és Descartes-nál egészen más funkciót tölt be. Noha Montaigne kitart amellett, hogy a bizonyosság metafizikai eredetű, mégis amellett érvel, hogy e bizonyosság megszerzése teljesen esetleges és természetes úton lehetetlen. Számára az önmagukban megbízhatatlan természetes ismeretek és az abszolút bizonyos metafizikai eredetű ismeretek között nincs olyan átjárás, amely az emberi tudást megalapozhatná. Nála a szkepszis célja e két ismereti terület közötti távolság nyilvánvalóvá tétele. Descartes-nál viszont a szkepszis végső soron a tudás metafizikai megalapozására szolgál. Ebben az értelemben a

⁹ „Most pedig, jóllehet igen figyelmes szemlélődésre volt szükségem ahhoz, hogy mindezt belássam, már nemcsak hogy ugyanolyan bizonyos vagyok ebben, mint minden másban, amit maradéktalanul biztosnak tartok, hanem még arra is fölfigyeltem, hogy a többi dolog bizonyossága is ennek bizonyosságától függ, sőt nélküle soha semmit nem is tudnánk tökéletesen.” (DESCARTES 1994, 85–86.)

descartes-i szkepszis iránya ellentétes a montaigne-ivel, hiszen Descartes-nál éppen arra szolgál, hogy a természetes evidenciát szorosan és elválaszthatatlanul összekapcsolja egy metafizikai forrással, ahonnan bizonyossága származik. Láthatjuk tehát, hogy a szkepszis mindkét esetben a természetes és a metafizikai eredetű tudás kapcsolódási pontjain lép működésbe, de egymással ellentétes eredményekre vezet.

A SZKEPSZIS MINT PEDAGÓGIA

A tudás alapjaira vonatkozó kétely, illetve a kétely metafizikai vonatkozásainak vizsgálata után térjünk vissza a bevezetőben említett problémára. A szkepszis a lélek egy sajátos állapota: ingadozás, amelyben az ítélet felfüggesztésre kerül. Ez az állapot a bevallott nem-tudás állapota. Kérdés, milyen szerepet játszik Montaigne-nél és Descartes-nál a szkepszis által kiváltott eme állapot.

Montaigne szerint a filozófia az életre nevel, sőt a filozófia maga az egészséges élet, hiszen „a lélek, amely a filozófiának ad szállást, egészsége által a testet is éppé teszi” (MONTAIGNE 2001, 211). Más szóval: a filozófia maga a bölcsesség és az erény, amely örömmel tölti el a lelket és egészséggel a testet. Montaigne esetében ez a filozófia-felfogás a pusztá elmélettel, a dialektikus érvek csűrés-csavarásával, az életidegen metafizikai tanításokkal áll szemben. Montaigne számára az *Apológia*-ban a szkepszis arra hivatott, hogy a dogmatikus beállítódásból átvezessen az életszerűen felfogott filozófiához. A kétely kiváltására szolgáló érvek azért alkalmasak erre, mert megtörik az elmélet hegemoniáját a lélek fölött, és az embert az elbizonytalanodás és ingadozás során az én egészen újfajta tapasztalatához juttatják. Ha figyelembe vesszük a kétely eme egzisztenciális dimenzióját, akkor talán azt a korábban függőben hagyott kérdést is megválaszolhatjuk, mi az *Apológia* belső ellentmondásának jelentése. Montaigne a Sebond-nak címzett első ellenvetésre válaszolva ezt írja:

„Ha az isteni sugár elérne minket, az mindenütt meglátszana; nem csak szavaink, hanem cselekedeteink is hordoznák fényét és ragyogását. Mindent, ami tőlünk való, ez a nemes világosság derítene fel.” (MONTAIGNE 2002, 131.)

Más szóval, a természetfeletti eredetű hit: élet. Ha pusztá elmélet vagy doktrína marad, mit sem ér. A montaigne-i *Apológia* egy olyan kísérletként értelmezhető, amely a szkepszis eszközeivel akarja megmutatni, hogy a hit igazságainak a lélek mélyén kell gyökereit verniük és az egész életet át kell formálniuk ahhoz, hogy igazak legyenek, mert nem elég, ha csupán az elmélet szintjén tudottak. Ez a tanítás persze ugyanúgy érvényteleníti a sebond-i apológiát, mint a szkeptikus érvek. Ha tehát az *Apológia* hagyományos értelemben nem is apológia, azaz nem a hitigazságok védelmére íródott, mindenképpen egy sajátos pedagógiai szándékot kell látnunk benne. Ennek alátámasztására figyeljük meg a montaigne-i szkeptikus eljárás sajátosságait, amelyet az ateista ellenvetésre adott válaszában (tehát az *Apológia* nagy részében) használ.

A válasz elején nyomatékosan hangsúlyozza, hogy érveivel nem mást vesz célba, mint az emberi gőgöt.

„Az eszköz, amelyet az efféle tombolás [ti. az ateista érvek] legyűrésére választok és a legalkalmasabbnak tartok, az lesz, hogy megtépázom és lábbal taposom az emberi gőgöt és büszkeséget; éreztetem velük az ember jelentéktelenségét; kicsavarom

kezükből az okoskodás silány fegyverét; arra kényszerítem őket, hogy fejet hajtva és földet csókolva hódoljanak az isteni fenség tekintélyének.” (MONTAIGNE 2002, 139.)

Montaigne tehát a dogmatikus értelmet mint lelki fakultást támadja. A szkepszissel az értelmet akarja megtörni, amely az önhittség és gőg forrása az emberben. Ez a vonás a descartes-i szkepszisből – amelynek nincsen ilyen pszichológiai vonatkozása – teljességgel hiányzik. Montaigne az értelemről fakadó önhittség letörése céljából több mint ötven oldalt szentel az ember-állat viszony elemzésének, ahol igyekszik megmutatni, hogy az ember alaptalanul tartja tökéletesebbnek magát az állatoknál, hiszen megannyi esetben az állatok ügyesebbek, rátermettebbek, okosabbak, sőt erényesebbek az embernél. A *par excellence* szkeptikus érvek csak ezután következnek. A montaigne-i szkepszis végkifejlete az emberi önhittség megtörése, a nem-tudás állapotának az emberre kényszerítése, amikor is az igazi bölcsesség és erény keresésére végre sor kerülhet. Nem gondolom azonban, hogy a montaigne-i filozófia egy vallási erény és bölcsesség felé mutata, mint később Pascalnál. Montaigne fideizmusa nem hagy átjárást az isteni kegyelem felé, a kegyelem pedig oly esetlegesnek mutatkozik, hogy nem tűnik érdemesnek várakozni rá. Mindazonáltal létezik egy természetes bölcsesség és erény, amely fellelhető, feltéve, hogy az ember dogmatikus gőgjétől és önhittségétől a kételkedés útján megszabadul. Ezen állapotnak viszont nem az ítéletfelfüggesztés, hanem az ítélőképesség helyes, mértékletes és erényes alkalmazása a kulcsa, miként az a gyermekek neveléséről szóló esszéjében is látható. Ez az értelmezés lehetővé teszi, hogy kiküszöböljük az *Apológia* látszólagos belső ellentmondásait, hiszen nyilvánvalóvá válik, hogy a *Raymond Sebond apológiája* nem mond ellent Sebond *Theologia naturalis*ának. Montaigne kritikai álláspontját így összegezhethetnénk: Sebond-nak alapvetően igaza van a hit vonatkozásában, és joggal kísérli meg álláspontját racionális érvekkel igazolni. Ha ez nem sikerül, mert érvei gyengék, az még nem igazolja ellenfelei igazát. Ezzel Montaigne mind a fideista, mind az ateista ellenvetésre adott válaszához hű marad.

Montaigne egzisztenciális színezetű szkepsziséhez viszonyítva Descartes-é meglehetősen teoretikusnak látszik. Descartes nem veszi célba az emberi gőgöt, nem igyekszik kikezdeni az értelmet mint értelmet, csupán a tévedésektől szeretné megszabadítani az elmét. Vajon valóban pusztán teoretikus dimenzióval bír nála a szkepszis? Hobbes, aki nyilván nem lát benne többet, értetlenségének ad kifejezést ellenvetésében, mondván, nem érti, miért használ fel Descartes ilyen ősrégi érveket, majd hozzáfűzi, hogy „e valóban új vizsgálódások szerzője jobban tette volna, ha nem ezeket a régi érveket teszi közzé” (DESCARTES 1994, 135). Mire Descartes a következőt válaszolja:

„Nem azért éltem velük, hogy új áruként házaljak velük, hanem részben azért, hogy az olvasók lelkét előkészítsem a gondolati dolgok megvizsgálására, s azoknak a testiektől való megkülönböztetésére – márpedig ehhez feltétlenül szükségesnek tartom a szóban forgó érveket –, részben azért, hogy a következő elmélkedésben válaszolhassak rájuk, végül pedig azért is, hogy megmutathassam, milyen szilárdak azok az igazságok, melyeket később állítok, ha ama metafizikai kételkedés sem rendíti meg őket.” (I. m. 135–136.)

Ez a részlet világossá teszi, hogy a kételynek Descartes-nál is van egyfajta pszichológiai célja: az olvasó lelkének előkészítése az igazság felismerésére. A kétely e psi-

chológiai dimenziója még egyértelműbben kitetszik az első elmékedés kapcsán a Mersenne ellenvetéseire adott válaszból. Descartes itt azt írja: „azt szeretném, ha az olvasó nem csak azt a kevés időt, amely elolvasásához szükséges, fordítaná az ott tárgyalt dolgok megértésére, hanem néhány hónapot vagy legalább néhány hetet, és hogy csak azután menjen tovább, mert csak így húzhatja a legtöbb hasznot a fennmaradó részek olvasásából.” (DESCARTES 1996, IX, 103.) Descartes tehát heteket, sőt hónapokat tart szükségesnek ahhoz, hogy az első elmékedés elérje célját. Miért van erre szükség? Az olvasó lelke csak lassan válik alkalmassá a test és a lélek szemléleti szétválasztására, illetve arra, hogy a gondolati dolgokat az érzéki adatoktól, tehát a testi vonatkozásoktól megtisztulva szemlélhesse. Következésképpen a szkepszis funkciója a lélek megtisztítása az érzéki dolgok tapasztalatától. A lélek egy olyan állapotát idézi elő, amely elengedhetetlenül szükséges egyrészt a *cogito* igazságának teljes bizonyossággal történő felismeréséhez, másrészt pedig Isten ideájának teljes tökéletességében és végtelenségében való szemléletéhez. Descartes nem véletlenül nevezi művét meditációknak.¹⁰ Azt mondhatjuk tehát, hogy nála a szkepszis nem közvetlenül, az érvek szintjén vezet el a bizonyossághoz, hanem közvetve, egy lelkiállapoton keresztül. Eközben azonban egy pillanatra sem hagyja el a filozófia rendjét, hiszen Isten létének belátása a megfelelő módon végzett elmékedés, nem pedig kegyelem kérdése.

A montaigne-i és a descartes-i szkepszis is túlmutat tehát a pusztá elméleten, nem csak az érvek fontosak itt, hanem az a lelkiállapot is, amelyet az olvasóban – amennyiben veszi magának a fáradságot – kivált. Ebben az értelemben mind az *Apológiát*, mind az *Elmékedéseket* egyfajta lélekvezetésnek tekinthetjük. Nem pusztán monologikus művek, hanem olyan szövegek, ahol a szerzőknek konkrét szándékuk van az olvasóval. Végül meg kell jegyeznünk, hogy a szkepszis kiváltotta *epokhét* egyik szerzőnél sem követi a zavartalan lelkiállapotra való törekvés. Ez ugyanis az igazság vágyáról való lemondást feltételezné. Montaigne-nél és Descartes-nál azonban éppen ellenkező a folyamat: a szkepszis megtisztítja az igazság felé vezető utat a zavaró elemektől – a túlzott elbizakodottságtól vagy az érzéki dolgok képeitől –, mert az igazság eredendő vágya csak a kétely eredményes működése esetén fejtheti ki kedvező hatását az emberi lélekben.

*

Elemzésem során azt próbáltam bizonyítani, hogy a szkeptikus érvek kiváltotta lelkiállapot mind Montaigne, mind Descartes gondolkodásában alapvető fontosságú, és hogy a szkepszis mindkét esetben pedagógiai funkciót tölt be. Montaigne esetében a terápia célja az elbizakodottság és gőg alázatba fordítása, Descartes-nál pedig a lélek megtisztítása mindazon szemléleti beállítódástól és formától, amelyek gátolják az eredendő evidenciák belátását. Bár a szkepszis mindkét esetben pedagógiai célzatú, ezek hatásában mégis fontos különbség mutatkozik. Míg a montaigne-i szkepszis elsősorban etikai és egzisztenciális jellegű, addig a descartes-i szkepszis főként az ismeretelmélet területére korlátozódik. Montaigne az emberi gőg megtámadásával egy magatartást vesz célba, és annak alapvető megváltoztatására törekszik, ami egy etikai művelet. Ezzel szemben Descartes minden igyekezetével igyekszik kivonni a morált a szkepszis

¹⁰ A meditáció mint műfaj ilyen értelmezését illetően lásd KAMBOUCHNER 2005, 137–147; DEVILLAIRS 2005, 125–132.

hatóköréből, legalábbis az *Értekezés a módszerről* című művében, ahol a provizórikus morálnak köszönhetően a kételkedés lelkiállapota nem érinti az életvezetést. A jelentős különbségek ellenére azonban az ítélet felfüggesztésére irányuló műveletek mindkét szerzőnél az elméleti és gyakorlati ítélet helyes alkalmazását készítik elő.

IRODALOM

- AULOTTE, Robert 1979. *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond*. Paris: SEDES.
- BRAHAMI, Frédéric 1997. *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF.
- DESCARTES, René 1980. Szabályok az értelem vezetésére. In uó: *Válogatott filozófiai művek*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedés az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1996. *Oeuvres complètes*. Ed.: Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Vrin.
- DEVILLAIRS, Laurence 2005. *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris: Vrin.
- FARAGÓ-SZABÓ István 2005. *Az újkori szkepticizmus története*. Budapest: Áron.
- KAMBOUCHNER, Denis 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes – Introduction générale, Première Méditation*. Paris: PUF.
- KENDEFFY Gábor – LAUTNER Péter (szerk., ford.) 1998. *Antik szkepticizmus, Cicero- és Sextus Empirikus-szövegek*. Budapest: Atlantisz.
- LONG, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest: Osiris.
- MATHIAS, Paul 1999. Introduction à l'*Apologie de Raymond Sebond*. In *Montaigne: Apologie de Raymond Sebond*. Ed.: Paul Mathias. Paris: Flammarion.
- MONTAIGNE, Michel de 2001–2003. *Esszék*, I–III. kötet. Ford.: Csordás Gábor. Pécs: Jelenkor.
- PAVLOVITS Tamás 2002. Pascal et Montaigne: deux apologistes modernes. In Ziad Elmarsafy (ed): *French Philosophy in the Seventeenth Century. Philosophie française du dix-septième siècle*. Berlin: Weidler Buchverlag.
- POPKIN, Richard Henry 1979. *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.