Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája

REZSŐ MARGIT

Descartes fizikájának és metafizikájának a viszonya olyan alapkérdése a descartesi filozófiának, amelynek megoldása nélkül egyetlen részletprobléma sem tárgyalható eredményesen. A marxista irodalomban e kérdéssel kapcsolatban általában a *Szent család* néhány megjegyzését idézik. E megjegyzések a következők: „*Fizikájában Descartes az anyagnak magának teremtő erőt tulajdonított és a mechanikai mozgást az anyag életaktusának fogta fel.* Fizikáját teljesen elválasztotta metafizikájától." Továbbá: „*A metafizika a XVII. században (gondoljunk Descartes-ra, Leibnizre stb.) még pozitív profán tartalommal vegyül. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott nem körébe tartoznak.*" Már ezekből a megjegyzésekből is kitűnik, hogy a descartesi fizika és metafizika viszonya meglehetősen bonyolult problémát jelent. A polgári Descartes-monográfiákban egyáltalán nincs egyetértés ebben a kérdésben. Liard pl. azt írja, hogy Descartes-nál a módszer és a tudományok függetlenek a metafizikától. Descartes metafizikája minden baj nélkül teljesen elválasztható ezektől. A kiváló Descartes-kutató, Adam pedig Descartes *Elmélkedéseiről* szólva, a következőket írja: „*Descartes magára a filozófiára gondol, azaz a fizikára, amelynek az alaptételeit akarja mindenekelőtt elfogadtatni ortodox metafizika leple alatt.*" Adam véleménye szerint tehát a fizika és a metafizika egy rendszer elválaszthatatlan részeit képezik, a metafizika és a fizika Descartes gondolatvilágában és rendszerében áthatja egymást. A fenti két álláspontnál azonban elterjedtebb a mai nyugati irodalomban egy harmadik; az az álláspont, amely Descartes-ból lényegében teljes egészében vallásos gondolkodót csinál, és alapelvként fogadja el, hogy Descartes fizikája a metafizikán alapul. Ezt az álláspontot képviseli pl. Hamelin is, de ez nyilvánul meg azoknak a Descartes-monográfiáknak a tömegében is, amelyek Franciaországban a XIX. század második felében és a XX. században napvilágot láttak. E szerint az álláspont szerint — s ezt fogalmazza meg pl. Koyré is *Descartes und die Scholastik* c. könyvében —, noha Descartes szemmel láthatóan megváltoztatta a skolasztika terminológiáját, filozófiájának ösztönző alapelvei, ha nem is teljesen azonosak a középkor filozófiájával, de alapjában rokonságban állnak vele. A Descartes-monográfiák egész sorában lényegében a körül folyt a vita, hogy Descartes mennyiben képviselte a skolasztika klasszikus álláspontját, azaz mennyiben állt Aquinói Tamás befolyása alatt, vagy ezt a hatást mennyiben múlta felül az Aquinói Tamás filozófiájával párhuzamosan az egész középkoron áthaladó, Ágostonra visszamutató problémafelvetés.

Ha a probléma ilyen felállításában van is egy sor igazság, az az alapkoncepció azonban, amely Descartes-ból olyan vallásos filozófust csinál, amilyennek a maga korában nem számított (hiszen mind a protestánsok, mind

a katolikusok szembefordultak filozófiájával és betiltották tanítását), nem mélyreható Descartes-kutatások eredménye, hanem a polgári filozófia fejlődésének egy sajátos problémáját tükrözi. Lucien Sève egy cikksorozatában („A mai francia filozófia körképe"; megjelent a Pensée 1960-as évfolyamában) jellemzi a Descartes-probléma új felmerülését a polgári filozófiában és rámutat az okaira. Sève fejtegetése szerint a század közepe után a reakcióssá vált francia polgári filozófiának elődöt kellett keresnie, olyan elődöt, akit fel lehetett használni a francia polgári filozófia materialista hagyományai elleni harcra. Ilyen előd volt Descartes, aki a XVII. századi francia polgárság osztályhelyzete folytán kompromisszumos filozófus volt. A XIX. században azonban alkalmas volt arra, hogy a francia filozófiának idealista nagy elődje legyen és szembe állítsák a Holbachra, Diderot-ra hivatkozó materialista hagyománnyal.

A descartes-i filozófiának tulajdonított új társadalmi szerep egyebek között abban is megnyilvánult, hogy a Descartes-tal kapcsolatos monográfiák jelentős része nem Descartes egész fejlődésének ábrázolását tűzte ki célul, hanem Descartes *Elmélkedéseit* vette csak elemzés alá, s elszakította a megelőző műveitől. Descartes *Elmélkedései* ugyanis a metafizikának és a fizikának már egészen más viszonyát tükrözik, mint az előző írások. Jean Boorsch a könyvében (État présent des études sur Descartes) felhívja a figyelmet a Descartes-i metafizika történeti vizsgálatának fontosságára. Descartes első műve 1637-ben jelent meg. Amennyire a levelezésből is látható, módszere lényegében abban az időben már kialakult, és ezzel metafizikájának is a fővonala létrejött. Az *Értekezés a módszerről* c. írásának metafizikai tartalma némileg más, mint az *Elmélkedéseké*. Egyes eszmék helyzete és hangsúlya a későbbi fejlődés során megváltozik. Éppen ezért az *Értekezés a módszerről* metafizikai álláspontját nem lehet teljesen azonosnak venni az *Elmélkedésekével*.

Mielőtt ennek a lényeges problémának a kifejtésére rátérnék, röviden meg kell mutatni, hogyan változott meg Descartes álláspontja a metafizikát illető kérdések fontosságáról, hogyan kapott hangsúlyt rendszerében a metafizika. 1630. április 15-én kelt levelében Descartes Mersenne-nek arról ír, hogy a teológiai kérdésekkel — amelyek dogmák és a hit területére tartoznak — nem foglalkozik. A metafizikát ellenben ésszel kell vizsgálni. Ezzel a metafizikával azért kell foglalkozni, mert a fizika tanulmányozásának szükséges megalapozását jelenti. Akinek nincsenek a metafizikát illetően biztos, igaz alapelvei, az nem mehet messzire a fizikában sem. De, végzi levelét Descartes, mielőtt metafizikáját írásban összefoglalná, azt akarja látni, hogyan fogadják a fizikáját.

Tíz évvel később, 1640. november 11-én írt levele szerint már egészen más a helyzet. Az a szándéka, amint írja, hogy kritikai jegyzetet írjon a klasszikus fizikáról és a hagyományos tudomány romjain kimutassa a saját filozófiájának győzelmét. „De — írja 1640. nov. 11-én — *annak nincs itt még az ideje, hogy erről beszéljünk, amíg metafizikám nem ment keresztül.*" 1630-ban tehát Descartes elképzelése az volt, hogy előbb elfogadtatja fizikáját, és ennek az égisze alatt ezután következnék metafizikájának elfogadtatása. 1633-ban Galileit elítélték egy olyan fizikai probléma miatt, amely megmutatta, hogy a descartes-i fizika helyzete nem lesz könnyű. 1637-ben Descartes kiadja néhány szilánkját fizikájának, mint módszere eredményeit. 1640-ben már úgy látta, hogy előbb a metafizikát kell elfogadtatnia és a fizikát csak fokozatosan bontakoztathatja ki.

Descartes szemében tehát fizikájának és metafizikájának sorsa szorosan egybekapcsolódott. Az *értekezés a módszerről* c. írásnak és vele együtt megjelent fizikai értekezéseknek alapvető célkitűzését abban lehet összefoglalni, hogy Descartes itt lényegében egy tisztán mechanikus világrend alapjait akarta elfogadtatni, ahol minden jelenség a részecskék mozgásából magyarázható. Ez az alapvetően mechanisztikus szemlélet szemben állt az akkoriban elfogadott arisztotelészi fizika alapelveivel. Descartes kritikája elsősorban a szubsztanciális formák és az úgyneveezett reális tulajdonságok ellen irányul. A skolasztika a szubsztanciális formákkal magyarázta a testek mozgását és reális tulajdonságokkal a testek tulajdonságait.

Descartes célkitűzését egy 1638-ban Morinhoz írt levele jellemzi. „*Ha megnézzük, hogy mindmáig mi történt a fizikában, láthatjuk, hogy megpróbáltak elképzelni némely okokat, amelyekkel magyarázni lehet a természet jelenségeit, anélkül, hogy ez alig sikerült volna. Ha összehasonlítjuk mások feltételezéseit az enyémekkel, azaz az ő reális minőségeiket, szubsztanciális formáikat, elemeiket és más hasonló dolgokat, amelyeknek a száma csaknem végtelen és amelyekből a testek össze vannak téve, azokkal, amelyeket én vezettem le a feltételezéseimből, remélem, mindenki meggyőződhet arról, hogy azok a hatások amelyeket én megmagyarázok, nem igényelnek más okokat, mint az enyémek.*" Descartes tehát itt azt mondja, hogy egyedül az anyag mozgása az, amely a természet minden jelenségét megmagyarázza a skolasztika megmagyarázatlan alapelveinek feltételezése nélkül. A testek *tulajdonságai* Descartes szerint maguk is magyarázatra szorulnak, mindenféle tulajdonság a testekben pusztán az anyag és mozgás feltételezésével magyarázható.

Descartes fizikájának az alapelve — a szubsztanciális formák kritikája — összefügg a test és a lélek elválasztásának problémájával, metafizikájának egyik legfőbb tételével. A skolasztika felfogása szerint ugyanis az emberi test és lélek organikus egységet alkot. A test és a lélek szubsztanciális összetartozásának bizonyítéka a skolasztika szerint az, hogy a lélek mozgatja a testet, és a mozgás alkalmával érzéki benyomások keletkeznek. A természet tárgyait is a lélekhez hasonló mozgató erő mozgatja, ezek a szubsztanciális formák. A szubsztanciális formák elvetése tehát Descartes-nál nagyon érthetően összefügg a test és a lélek alapvető kettősségének tanításával. A fizika és a metafizika egymásra utal, noha alá kell húznunk, hogy a skolasztikus fizika kritikájának a XVII. században sem kellett szükségszerűen együtt járnia idealista metafizikával, amint ez Descartes-nál a test és a lélek szétválasztásából következett. Hobes egész más alapokon bírálja a skolasztikus fizikát. Az idealista metafizika fizikai megalapozását tehát tekintetbe kell vennünk, de nem szabad túlértékelnünk.

Descartes idealista metafizikájának az alapjai megvannak már azokban az években is, amikor elsődlegesnek tartotta fizikájának elfogadását és még abban is bízott, hogy az egyház álláspontja a kopernikuszi rendszer tekintetében meg fog változni. Már a világról szóló értekezése elején is megvan az idealizmus csírája, mert már ott is kifejti, hogy a szubsztanciális formák és a reális minőségek tagadása alapján gyanúsnak kell elfogadnunk mindazt, amit érzékeink által megismertünk. Az érzékelés kritikájából egyenesen következik az a probléma, hogy eszméik és a dolgok között lényegében szakadék tátong, és a későbbi metafizika ezt a szakadékot akarja fizikán kívül, tehát metafizikai eszközökkel áthidalni. Már Galilei elítélése előtt volt Descartes-nál olyan tendencia, hogy a fizikai alapelveket az istenre való hivatkozással iga-

zolja. Így pl. azt a materialista tételt, hogy „az anyag minden része . . . megmarad mindig ugyanabban az állapotban, míg más részekkel való találkozás nem kényszeríti arra, hogy ezt megváltoztassa", és amikor egy test meglök egy másikat, nem adhat a testnek más mozgást, mint amelyet a sajátjából elveszít — Descartes azzal bizonyítja, hogy isten változatlan, és mivel mindig ugyanolyan módon cselekszik, ugyanazt a hatást hozza létre.

Az a tendencia, amelyet Koyré Descartes-nál alapvető törekvésnek tart: az elavult skolasztikus filozófia helyettesítése egy más, korszerűbb metafizikával az arisztotelészi helyett, már 1637-ben is megtalálható, amikor még, amint hangsúlyoztuk, Descartes főleg fizikája alapelveinek elfogadtatására törekszik. Már 1637-ben kifejti Descartes, hogy az új filozófiának a teológia segítségére kell sietnie, amelyet megrontottak az arisztotelészi filozófia helytelen magyarázata, és hibáztatja, hogy a teológiát olyan mértékben kiszolgáltatták Arisztotelésznek, hogy minden új filozófia hit-ellenesnek tűnik.

A teológiai segítése azonban nem mehet végbe a filozófia és a fizika (e kettő a XVII. században lényegében egyet jelentett, szemben a metafizikával) alapelveinek károsodása nélkül. Az *Elmélkedések*ben metafizikája már lényegesen teológikusabb, mint az *Értekezés a módszerről* c. művében.

Az *Elmélkedések* megjelenése után, 1642-ben Descartes egy tanítványának, Pierre Silvain Regis-nek azt írja, hogy midőn az utrechti egyetemen a descartes-i filozófiát fogja oktatni, ne lépjen fel közvetlenül az új tanításokkal, sokkal inkább hagyja érintetlenül a skolasztika kifejezési módját és ideiglenesen beszéljen szubsztanciális formákról, abszolút tulajdonságokról és más effélékről.

Descartes idealista metafizikájának tehát alapvetően az a magyarázata, hogy noha Descartes fejlődésében Galilei elítélése után reakciós fordulat következett be, amely teológiai metafizikai kérdések eluralkodásában is jelentkezett — *már kezdettől fogva megvolt nála a fizikának és a teológiának bizonyos fokú összehangolására való törekvés.* Ez a törekvés alapvetően Descartes társadalmi, morális nézeteivel függ össze.

Ebből a szempontból igen érdekesek Descartes nyilatkozatai a teológiáról és a vallási hitről az *Értekezés a módszerről* c. írásában. Az első részben kiírja, hogy az Arisztotelésznek alárendelt temizmus tulajdonképpen haszontalan, és olyan teológia kialakítását sürgeti, amely egyszerűen néhány, az üdvösséghez szükséges hitbeli igazságot tartalmaz. „*Tiszteltem teológiánkat* — írja —, *s a menyországot csak úgy ki akartam érdemelni, mint bárki más. De megtudván, hogy az odavezető út a legtudatlanabb előtt éppúgy nyitva áll, mint a legtudósabb előtt, s hogy a kinyilatkoztatott igazságok, melyek oda elvezetnek, messze túlhaladják értelmünket, soha nem mertem volna őket gyönge okoskodásomnak alávetni.*" A skolasztika elleni támadásban ezen a helyen Descartes a humanisták, különösen Erasmus kritikáját visszhangozza. A humanistákkal szemben azonban Descartes-nak már ebben az időben is az az álláspontja, hogy van lehetőség egy új, karteziánus „skolasztika" kialakítására.

Az *Értekezés a módszerről* azonban világosan tükrözi azt, hogy Descartes filozófiájának tagadhatatlan vallásos tartalma alapvető társadalmi konzervatizmusából ered (ennek okát itt nem vizsgáljuk, csak rá kell mutatnunk arra, hogy Descartes konzervatizmusa abból származott, hogy a XVII. századi polgárság még távolról sem volt elég önálló ahhoz, hogy a feudalizmussal szembeforduljon. Descartes idejében a francia abszolút monarchia, amelynek nagy támasza volt az egyház, még lényegében kedvezett a polgári fejlődésnek.)

Az *Értekezés a módszerről* harmadik részében világosan kiderül, hogy a tiszta és világos belátáson alapuló filozófiához lényegében ugyanúgy viszonyulnak a vallásos hit igazságai, mint az ideiglenes erkölcstanéi. Mindenekelőtt kiderül az, hogy Descartes sem az ideiglenes morálra, sem a vallás igazságaira nem óhajtja alkalmazni a kételkedési módszerét. Az ideiglenes morál, amelynek alapvető tartalma *„inkább kívánságaimat, mint a világ rendjét változtassam meg"*, alapvetően konzervatív. E morál egyik sarkpontja a hazai törvényeknek való engedelmeskedés mellett az álhatatos ragaszkodás az ifjú kora óta tanult valláshoz. Ezekre az alapelvekre azonban, amint mondottuk, nem vonatkozik a kételkedés módszere. Az ideiglenes morál kifejtése után Descartes a következőket írja: *„Miután így, e vezérelvekre vonatkozólag bizonyosságra jutottam, s a hit igazságaival együtt, melyek elmémben mindig első helyen állottak, félretehettem őket : összes egyéb nézeteimre vonatkozólag úgy vélekedtem, hogy bátran hozzáfoghatok elvetésükhöz." Az ideiglenes erkölcstan és a hit alapvetően egyazon megítélés alá esik Descartes-nál.* A vallás célja az embereket az üdvösség felé vezetni. A teológiának a vallás igazságait kell megformuláznia. Az *Értekezés a módszerről* első részében azt írja, hogy az iskolában tanultak közül a teológiát azért becsülte, mert arra tanít bennünket, miképpen érdemeljük meg a menyországot. A teológia és a hit ilyenformán a gyakorlati rendhez tartoznak, ugyanoda, ahová az ideiglenes erkölcstan. Erről pedig tudjuk, hogy nem igényeli szükségszerűen az értelem evidenciáját és a tiszta és világos ismereteket. Az ideiglenes erkölcstanban Descartes nem törekedett arra, hogy cselekedeteit tiszta és világos belátásra alapozza. Az ideiglenes erkölcstan csak a cselekvésben való szilárdságot hirdeti, és nem azt, hogy csak szilárd, tiszta és világos ismeretek alapján történhet a cselekvés. A gyakorlati rendben, az életben, és csakúgy mint a hitben, az igazságok nem pontosan ugyanazt jelentik, mint a tudományokban. A hit igazságait az a szükségszerűség alapozza meg, hogy nélkülük nem lehet elérni az örök üdvösséget. Ezért — noha nem értjük meg őket — mégis igazak. Descartes így ír 1640. okt. 28-án kelt levelében Mersenne-nek „igaz az is, hogy mindaz, amit mi közvetlenül nem fogunk fel, ezért még nem hamis, és ezt jól lehet alkalmazni a Szentháromság misztériumára, amely a hithez tartozik és nem lehet megismerni egyedül, a természetes ész által."

Descartes érdekes módon éppen azzal próbálja igazolni azt, hogy a hit és a tudás nem mondanak ellent egymásnak, hogy a hit és a tudás igazságai két különböző fajta igazság. Az egyik a hiten, a kinyilatkoztatáson, a másik a természetes észen alapul. *„Mert igen szilárdan hive az egyház csalhatatlanságában és egyáltalán nem kételkedve az én eszemben sem, nem félhetek attól, hogy az egyik igazság ellentmondhat a másiknak."* (Levél Mersenne-hez 1640. december.) Az erkölcs igazságai a hit igazságaihoz hasonlóak. Az *Értekezés a módszerről* negyedik részében olvashatjuk: *„régóta észrevettem, hogy erkölcsi dolgokban némelykor oly nézetek után kell indulnom, melyeket — bár tudjuk, hogy nagyon bizonytalanok — mégis olybá kell vennünk, mintha kétségbevonhatatlanok volnának."* A hit igazságaiban Descartes szerint két álláspontra lehet helyezkedni. Az egyik álláspont a tudomány, az értelem álláspontja. A másik álláspont az akarat, a morál álláspontja. 1643-ban Buitendijk kérdést intézett Descartes-hoz: lehet-e isten létét kétségbe vonni? Nem mond-e a vallásnak ellent ez? Descartes válaszában megkülönbözteti az értelem kételkedését, amely merőben spekulatív, és az akarat kételkedését, amely a hit területéhez tartozik. Ha merőben az intellektus álláspontjára helyezkedünk, akkor a kérdés, hogy

istenben tilos-e kételkedni, fel sem merülhet. Az akarat álláspontján más a helyzet. Az akarat, lényegét tekintve, választás képessége, „*facultas electiva*", és lényege arra készteti, hogy válassza azt, ahol jót talál. (Ez a fejtegetés megtalálható az *Elmélkedések*kel kapcsolatos második ellenvetésre adott válaszban is.) Ha tehát az értelem nem látja be isten létének bizonyítékait, akkor a kételkedés álláspontjára helyezkedhet. Az akaratnak azonban az a feladata, hogy ne maradjon a kételkedésnél és az üdvösség elérése érdekében megerősítse azt, ami tisztán spekulatív szempontból, az értelem szempontjából kétségesnek is látszhat. A hit igazságainak tehát, Descartes fejtegetése alapján, az akarat szempontjából nincsen teoretikus értékük. De éppen úgy, mint az ideiglenes erkölcstan tételei, noha nincs teoretikus értékük, gyakorlatilag biztosítják a jó, az üdvösség elérésének az útját.

Ismét tapasztalhatjuk tehát, hogy Descartes filozófiáján kettősség vonul át. A tudománynak és a morálnak, a tudománynak és a metafizikának, a tudománynak és a hitnek a kettőssége. A fizika és a metafizika szembenállása tehát Descartes egész filozófiájában kettősséget hoz létre. A filozófia történetében már Descartes előtt is nem egy alkalommal a kettős igazságot, a hit és a tudás, a földi és az égi világ alapvető különállását hirdették (Averroes, Occam stb.). Az új Descartes-nál éppen az, hogy a két területnek a szigorú elvi különválasztása mellett törekszik arra, hogy a két területet összeegyeztesse, egyiket a másikra alapozza, ugyanazoknak az alapelveknek az érvényességét hirdesse bennük. Ez a törekvés — *a kettősség fenntartása és ugyanakkor a két terület összeegyeztetésére való törekvés* —, mint már láttuk, Descartes fejlődésének korai szakaszától kezdve megvan, de a *Galilei elítélése utáni időben a hangsúly az összeegyeztetés tendenciája felé irányul.* Ez fejeződik ki abban, hogy Descartes-nál a filozófiájának metafizikai oldala nyomul fokozottan előtérbe az ismeretelméleti módszertani oldallal szemben. Adam *Vie de Descartes* c. könyvének 305. oldalán írja: „*Galilei elítélése nélkül is lett volna descartes-i metafizika. De nem ugyanaz lett volna az aspektusa. Nagy könyvek helyett Descartes csak néhány lapot írt volna.*"

Azok a szembetűnő különbségek (nem ellentmondások, csak különbségek), amelyek az *Értekezés a módszerről* és az *Elmélkedések* között vannak, *a metafizikai oldal fokozott előtérbe kerülését bizonyítják*, a tudományos ismeretelméleti oldallal szemben. Az *Értekezés a módszerről* c. írásban pl. még világosan kitűnik, hogy a kételkedés módszere a fizikának a szubsztanciális formák és a reális minőségek ellen hadakozó fejezetéhez kapcsolódik. Alapvetően az érzékletek csalnak, a minőségek, amelyeket az érzékletek megállapítanak, szubjektívek, a dolgok objektív természetét csak a részecskék mozgásával lehet tudományosan magyarázni. Az *Értekezés a módszerről*ben Descartes csak az emberi érzékletek igazmondásában kételkedik, de nem vonja kétségbe a külső világ létezését. Egyébként az *Értekezés a módszerről* c. írásban a kételkedés már általánosabb, mint az ezt megelőző műben *(Szabályok az értelem irányításához)*. A *Szabályok*ban a matematikai bizonyosságok minden gyanún felülállnak. Az előbbiben azonban így írt Descartes: „. . . *föltétlenül elvetendőnek ítélem mindazt, amihez a kételkedésnek csak az árnyéka is férhet, hogy lássam, nem marad-e még azután is valami elmémben, ami minden tekintetben kétségbevonhatatlan. Így föl akartam tenni, hogy mert érzékeink néha csalnak, semmi sem olyan, aminőnek érzékeink mutatják. És mert vannak emberek, kik még a geometria egyszerű tárgyaira vonatkozólag is eltévednek okoskodásaikban, mindazokat az okadatokat, melyeket azelőtt bizonyításoknak vettem, mint helyteleneket*

vetettem vissza . . Föltettem magamban, hogy bármit, ami valaha eszembe jutott, nem tekintem igazabbnak, mint álmaimnak csaló képeit." Descartes tehát itt, a *Szabályok*kal szemben, a kételkedést a gondolkodás egész területére kiterjeszti, s azt a kérdést felteszi ugyan, hogy *honnan származnak a külső dolgokra vonatkozó gondolatai, de az objektív valóság létezésére nem terjeszti ki a kételkedést.* Ezért nincs is az *Értekezés a módszerről*-ben a külső világ létezésének a bizonyítása. Általános filozófiai, ha úgy tetszik metafizikai alapelvvé vált azonban a kételkedés az *Elmélkedések*ben. A második elmélkedésben Descartes így írt: „*Föl akarom . . . tenni, hogy amit látok, mind nem igaz. El akarom hinni, hogy amit hazugságokkal telt emlékezetem fölidéz előttem, mind nem létezett soha. Képzelni akarom, hogy nincsenek érzékeim: elhiszem, hogy a test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, s a hely mind csak elmém képzeletbeli szülöttei. Tehát mit tarthatok igaznak? Talán semmit, csak azt, hogy semmi sem biztos a világon.*"

A hit és a tudás viszonya tekintetében is van különbség az *Értekezés és módszerről* és az *Elmélkedések* között. Az előbbiben a hangsúly a két terület *különbségén* van. A vallás tárgyait nem érinti a kételkedés módszere, de ebből az is következik, hogy mivel az üdvösség elérhető az egyszerű és tanulatlan ember számára is, a teológiának csak a kinyilatkoztatásból származó, hiten alapuló tételeket kell összefoglalnia. Az *Elmélkedések*ben a hangsúly már eltolódik. Ebből a szempontból érdekes az, hogy itt a hangsúly azon van, hogy mivel a vallási igazságoknak isteni eredetét ki tudjuk mutatni, ezek „*minden természetes észnél világosabb alapra támaszkodnak*" (válasz a második ellenvetésre). A hangsúly tehát itt azon van, hogy a vallás igazságaival kapcsolatban okunk van arra, hogy elhigyjük: mindez az isteni kinyilatkoztatásból származik. Ezért — írja Descartes a második ellenvetésre adott válaszra — hamondják is azt, hogy a hit tárgyai homályos dolgok (ez a descartes-i ismeretelmélet szempontjából egyenlő a tudománytalannal), mindazonáltal az, amiért mi ezeket hisszük, nem homályos, hanem világosabb, mint minden természetes fény. — Az isteni tekintély tehát felette áll az ésszerűségnek. A hit aktusa az akarat területéhez kapcsolódik, de míg az akarat az ideiglenes erkölcstan esetében csak arra volt jó, hogy a bizonytalan ismeretek világában vezesse az embert, az *Elmélkedések* szerint a természetfeletti ismeretek világában isten az ember segítségére siet, akaratunkat megvilágítja a kinyilatkoztatással, amely most már helyettesíti értelmünk csalóka ismereteit. Tehát az *Elmélkedések* alapján az isteni kegyelemmel nyert megismerés felette áll az értelmi megismerésnek (Válasz a második ellenvetésre).

A hit és a tudás, egy sajátos formájú kinyilatkoztatás és az értelmi megismerés összeegyeztetés kísérletének példája, a *velünk született eszmék problémája.* Ez közvetlenül Descartes istenbizonyítékainak sarkpontja: a velünk született isteneszme pontosan olyan kétarcú, mint egész rendszere. A legtöbb Descartes-elemzés megállapítja, hogy a velünk született eszmék tartalma meglehetősen homályos (Koyré, Hamelin). Az *Elmélkedések* körüli vitában a jezsuiták és a materialisták egyformán szembefordultak vele. Mind a jezsuiták mind a materialisták kétségbe vonták azt, hogy az embernek az érzékeléstől függetlenül eszméi lehetnek. A *Harmadik elmélkedés* szerint ugyanis háromféle eszménk van. Az elsőt a külvilág tárgyairól nyerjük, a másodikat mi magunk hozzuk létre, a harmadik velünk születik. (Az eszmék Descartes-nál — mint Hobbes ellenvetéseire írt válaszában írja — az, amit elménkben közvetlenül felfogunk.) Az eszmék harmadik fajtája a velünk születettek, mint pl. „dolog, igazság, gondolat", vagy másutt: a szubsztancia, a háromszög, a kauzalitás,

„úgy látszik — írja Descartes — *saját mivoltomból erednek*". Az ember ezeket az eszméket az értelmében találja, mint *értelmének elválaszthatatlan alkotórészeit*. (Ellentétben a többi eszmével, amelyeket ugyancsak az értelmében talál az ember, de nem értelmének elválaszthatatlan alkotórészeiként.

A velünk született eszmék, tartalmukat tekintve, kettősek. Descartes fejlődésének korai szakaszában, amelyet a *Szabályok* tükröznek, ezek csak néhány konstitutív alapelvet, tovább nem elemezhető alapfogalmat jelentettek. Ezeket, amint a *Szabályok*-ban írja, úgy lehet könnyen kimutatni, ha megkülönböztetjük az intellektusnak azt a természetét, amely által a dolgokat szemléli és megismeri, attól, amely által állítva vagy tagadva ítél róluk. Descartes-nál a velünk született eszmék logikai alapelv jellege megmarad a későbbi fejlődés során is, de ugyanakkor metafizikai eszméknek, például az isten eszméjének is, ilyen velünk született természetet tulajdonít. Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a velünk született eszmék *nem kialakult eszméket* jelentenek, hanem képességet, bizonyos eszmék létrehozására. Ezt írja a Hobbes bírálatával kapcsolatos ellenvetéseiben is. Másutt *(Harmadik elmélkedés)* azt fejtegeti, hogy isteneszméjét, mint a saját magáról való fogalmat is, nem kapta az érzékek útján, mert „*soha nem jelentkezett váratlanul, mint az érzéki dolgok szoktak jelentkezni . . . nem is képzeletbeli alkotása elmémnek, mert nem tehetek hozzá, nem véhetek tőle el semmit, így . . . ez a fogalom velem született s teremtetett.*" „*Nincs is semmi különös abban — folytatja Descartes —, hogy isten, amikor engem teremtett, belém fektette ezt a fogalmat, hogy mintegy a munkásnak művére vésett bélyege legyen.*" *A velünk született eszmék tehát egyrészt képességek és logikai alapelvek, azaz a szubjektív idealizmus felé mutatnak, az emberi gondolkodástól elválaszthatatlanok, másrészt eszmék az objektív idealizmus eszmefelfogásának értelmében.* Descartes megpróbálja fizikailag megalapozni a velünk született eszméket. Egy Regiushoz írt levelében azt írja, hogy a külső tárgyakból sem a mozgást, sem a mozgást létrehozó alakzatokat nem fogjuk fel úgy, ahogyan vannak. (Érzékeink ugyanis csalnak.) „*Ebből következik, hogy még a mozgás és az alak eszméje is bennünk van.*" Ehhez a gondolathoz kapcsolódik az, hogy Descartes szerint a fizika és a matematika a tapasztalattól független tudományok. A tapasztalattól függetlenek és alapelveiket, amelyek „*elménkkel vele születtek*", isten helyezte belénk, ahogyan „*egy király minden alattvalója szívébe bevési a törvényeit, ha van hozzá hatalma.*" (Levél Mersenne-hez 1630. ápr. 15.)

Descartes a természeti törvényeket mint örök igazságokat is szívesen alapozza istenre. A mozgástörvények változatlansága isten változatlanságából ered. Nyilvánvaló tehát, hogy a velünk született eszmék meglehetősen ellentmondásos kifejtését áthatja egy objektív idealista tendencia, amely hol jobban, hol kevésbé érvényesül. De mindenképpen alkalmas arra, hogy az istenbizonyítékok kiindulópontja legyen.

A problémának azonban ez csak az egyik oldala. A velünk született eszmék objektív idealista tartalma csak a materialista ellenfelek kritikáját magyarázza, de nem magyarázza meg azt, hogy miért nem fogadták el azt az elméletet a peripatetikusok, tomisták és jezsuiták.

A probléma a *hit tárgyai ésszerű megismerésének a lehetőségéhez kapcsolódik.* Gilson az „Esprit de la Philosophie mediévale" című könyvében kifejti, hogy a középkori filozófia istent nem tekintette az ésszel lehetséges megismerés tárgyának. Sőt, amint Gilson írja, a középkori filozófusok közt ez vádnak számított. A tomisták ezzel érveltek Duns Scotus hívei ellen, és megfor-

dítva. Aquinói Tamás alapvető tanítása az volt, hogy isten nem a mi megismerő képességünknek megfelelő tárgy. A mi megismerő képességünknek csak az érzéki világ felel meg. Ebből az következik, hogy kell találni egy természetes tárgyat (azaz az értelmünk természetének megfelelőt), amely elvezet istenhez. *Aquinói Tamás megoldása az, hogy isten megismeréséhez az út az érzéki világon keresztül vezet.* Istent csak mint a világ teremtő okát lehet elérni, de minden természetes ismeretünk róla az, hogy a hatásaiból kikövetkeztetjük mint okot. De ez azonban nem jelenti isten felfogását. Isten azonban — mondja Aquinói Tamás — segítségére siet az embernek. Lelkébe helyezi az olyan lehetséges tudás magjait, amelyek egy alkalom segítségével valóságossá válnak. Ezek a magok lelkünk természetéhez tartoznak. Vele születtek, mivel lelkünk képmása a legfőbb lénynek. A természetes fény segítségével, amely visszfénye az isteninek, és bizonyítja a lélek és az isten kapcsolatát, az ember isten örök igazságait, mindenhatóságát stb. is felismeri, azon az általánosságon túl, hogy isten létét — mint a világ létrehozó okát — a hatásaiból felismerte.

Hasonlóság tehát (a tudásnak velünk született magjai) van Descartes és Tamás tanításai között. Egy sor Descartes-monográfia (Koyré, Gilson stb.) hangsúlyozza ezt a hasonlóságot, és rámutat arra is, hogy Descartes fejtegetései a velünk született eszmékről visszamutatnak Ágoston tanításaira is. Ágoston tanításai, noha Descartes idejében a hivatalosan elfogadott már évszázadok óta a Tamás-féle tanítás volt, mégis találtak követőket. A reneszánsz idején a skolasztika ellenes irányzatok az ő tanításaihoz nyúltak vissza, a XVII. században Franciaországban pedig a janzenisták vallották magukat Ágoston híveinek. Ágoston valóban a velünk született eszmék elmélete elődjének látszik. A Platón-féle anamnézis-elméletet, amely eretnekségnek számított, Ágoston visszautasította, de megőrizte a hatását. *Vallomásai*ban pl. azt írja, hogy isten eszméje az ember természetéhez tartozik, és ezt önmagunkban, emlékezetünkben megtaláljuk. Ha elfogadjuk azt, hogy a velünk született eszmék tana Ágoston befolyása alatt keletkezett, úgy látszik, mintha a platonizmusnak egy új formájával lenne dolgunk. Miért volt azonban az, hogy ha a velünk született eszméknek olyan elődei voltak, mint Tamás, Ágoston (de hozzá lehet tenni Bonaventurát is), olyan egyforma hévvel fordultak vele szembe Descartes legkülönbözőbb irányzatú ellenfelei. *A valóságban azonban Descartes-nál a velünk született eszmék nemcsak az objektív idealizmust jelentik, hanem ennek a mechanikus materializmus passzív ismeretelméleti felfogásával való összeegyeztetése kísérletét is.* Descartes szerint ugyanis *értelmünk passzív, nem alkot eszméket.* A velünk születetteket éppúgy nem alkotja, mint a többit. *Minden eszmének alapvetően reprodukáló funkciója van.* A velünk született eszméket is felismerjük önmagunkban a természetes fény segítségével. (A természetes fény azonban Descartesnál *természetes észt jelent.)* Isten nem irracionális módon ismerhető meg, hanem racionális módon. Isten racionális megismerése azonban nem az érzéki dolgok szemléletén keresztül, hanem a velünk született isteneszme vizsgálatán át történik. (De ugyanilyen velünk született eszmére mint az isteneszme, támaszkodnak, Descartes szerint, a tudományok is.) Mindebből világosan kitűnik, hogy a velünk született isteneszme, amely az istenbizonyítékok kiindulópontja, arra szolgál, hogy egy alapvetően passzív természetű ész számára olyan lehetőséget teremtsen, amely nem az érzéki világ szemléletéből kiindulva bizonyítja be istent, hanem a kiterjedt világtól különálló gondolkodás analitikus vizsgálatával jusson el istenhez. Ugyanerre utal Boorsch is, amikor megállapítja, hogy a velünk született eszme legfonto-

sabb szerepe a karteziánus elméletben, hogy igazolja isten létének a gondolaton — a kiterjedéstől, az anyagtól teljesen különböző gondolkodáson — alapuló bizonyítását. „Így — írja Boorsch — *a kiterjedés fel van szabadítva a mechanikus fizika számára.*" Boorsch megállapításával egyébként Aszmusz is egyetért.

Descartes-nak minden istenbizonyítéka a vele született isteneszmén alapszik. A *Harmadik elmélkedés*ben két bizonyítékot fejt ki. Ezek lényege a következő: 1. Egy, az embernél tökéletesebb lénynek a fogalma csak nála valóban tökéletesebb lénytől származhatott. 2. Az ember létének magának isten az oka és a fenntartója. (Descartes harmadik istenérve, az ontológiai istenérv, ugyancsak a vele született isteneszmén alapul, és ez is analitikusan bizonyítja isten létét.

Tekintsük át röviden a velünk született eszmék és a velünk született isteneszme ellen felhozott érveket. Descartes tomista ellenfele, Caterus, azzal érvelt, hogy ha elfogadjuk isten eszméjének a létét, akkor további istenbizonyítékokra nincs szükség, isten eszméjének igazolására semmiféle okot nem kell keresni. Okot — írja Caterus — csak azért keresünk, mert szellemünk tökéletlen, mert nem tudjuk egyetlen pillantással átfogni a mindenséget. *Descartes szerint azonban az, hogy egy eszmét tapasztalunk, nem ment fel attól, hogy a saját értelmünkön kívüli okot keressünk számára.* Descartes válasza nagyon érdekes. Ő ugyanis a következőket mondja: ha a fejünkben egy gép eszméje van, nem elégszünk meg azzal, hogy ez a fejünkben van és az értelem okozta. Az értelem eljárásának kellett, hogy valami oka legyen. Ez az ok egy előbb látott gép lehet, vagy nagy mechanikai ismeret, esetleg olyan zseniális szellem, amely megelőző ismeret nélkül is feltalált egy gépet. Tehát nem szellemünk tökéletlensége miatt keressük az isteneszme okát.

Egészen más jellegűek a velünk született eszmék elleni érvek Descartes többi ellenfelénél. A második ellenvetés, amelynek szerzői Mersenne és baráti köre, az a Mersenne, aki matematikával, zenével, a korabeli tudományok alapján akarta isten létét bizonyítani, ebben a kérdésben materialista módon érvel. Ez az ellenvetés a következőket mondja. Honnan tudja Descartes, hogy ha egész életét egy pusztában töltötte volna, és nem tudósok társaságában, akkor is lenne isten-fogalma? Könnyen lehet, hogy egy szuverén lény eszméjét a könyvekből merítette, nem pedig egyedül az eszéből. Legfőbb érvük az — az isteneszme velünk születettségével szemben —, hogy ezt az isteneszmét „*a kanadaiak, a huronok és más vademberek*" nem ismerik. Ez az ellenvetés valószínűnek tartja, hogy isten eszméjét a filozófus a testi világból nyerte, amelyben minden elgondolható tökéletesség megvan. Hobbes az ellenvetéseiben nagyon egyszerűen intézi el a kérdést. Az eszme, mint minden tudattartalom, Hobbes szerint *kép*. Amiről nincsen képünk, eszménk sincs. Az angyal eszméjét is a látható dolgok képéből raktuk össze. „*Éppen így áll a dolog* — írja Hobbes — *isten tiszteletre méltó nevévei is, mert nincs semmilyen képünk, semmilyen eszménk istenről, és ezért meg is van tiltva nekünk, hogy istent egy meghatározott képben imádjuk, amivel nem jön létre az a látszat, hogy azt, ami nem elképzelhető, elképzeljük. Így hát, amint látszik, nincsen semmiféle isteneszménk.*" Egy vakon született — folytatja Hobbes —, aki tűz hatását tapasztalja, és hallja, hogy ezt a valamit tűznek nevezik, arra következtet, hogy létezik a tűz. De nincsen eszméje a tűzről, mert nem látja, hogy ez milyen alakú vagy színű. Éppen így az ember is, aki felismeri, hogy kell, hogy legyenek az eszmének okai, és ennek az oknak ismét okot keres, végül egy örök okot fogad el, amely, mivel

soha sem kezdődött, nem kell, hogy oka legyen. Ebből következtet az ember arra, hogy valami örök dolog létezik. Erről az örök okról és dologról *semmiféle eszméje nincs*, hanem csak egy hitt vagy elképzelt dolgot nevez el istennek.

Gassendi a Descartes elleni érvelésben általában nem a szkeptikus érveket használja. A velünk született isteneszme elleni érvelésben azonban igen. Fő gondolatai: a véges emberi értelem és a végtelen isten közt a távolság felmérhetetlen, az embernek nem lehet fogalma istenről. A gondolkodás mindig valami végesre irányul. Minden eszme külső tárgytól származik, az akcidenciáról való eszme világosabb, mint a szubsztanciából való — a velünk született isteneszme éppenséggel zavaros.

Gassendi érvei általában ismeretelméletileg inkább a velünk született eszmék és az isten (a végtelenség, a nem tapasztalhatóság) megismerése ellen irányulnak és nem az istenképzet ellen — a célokságról szóló és az ebből adódó istenbizonyítékot elfogadja.

A velünk született eszmék tana Descartes-nál még nem öltött olyan mélységesen reakciós formát, mint idealista követőinél, pl. Malebranche-nál, de Descartes alapot adott a legreakciósabb értelmezéshez is, éppen azért, mert a velünk született eszmékről szóló tanítását különösen homályosan fejtette ki. Így pl. egy helyen így próbálja megmagyarázni a velünk született isteneszmét: Meggyőződésem, mondja Descartes, hogy a gyermek nem elmélkedik metafizikai kérdésekről az anyja méhében, de van *eszméje* istenről, önmagáról és mindazokról az igazságokról, amelyek a felnőtt személyekben akkor is megvannak, amikor nem is gondolnak rájuk.

A velünk született isteneszme objektív idealista tartalma, amely túlsúlyban van a szubjektív tartalom felett (a velünk született eszme mint képesség), az istenbizonyítékoknak csak az *alapját* képezi, de nem alkotja lényegét. Descartes fő problémája az istenbizonyítékok esetében a *kauzalitás gondolatának alkalmazása az eszmékre*. Ez olyan eljárás volt, amely a skolasztikától távol állt. A skolasztika szerint ugyanis az eszmék, mivel az ember az érzékein keresztül kapja őket, nem igényelnek semmiféle oksági magyarázatot. Descartes-nál az eszmék okainak kutatására volt a legújszerűbb, a legvitatottabb, és a legtöbb, a filozófiatörténet számára pozitív eredményt is metafizikájának ez a része adta (a regressus ad infinitum tagadása, a causa sui lehetősége, a célokság tagadása). Formájukat tekintve azonban Descartes istenbizonyítékai azt látszottak igazolni, hogy Descartes a régi skolasztikát egy új, korszerűbb skolasztikával akarja helyettesíteni. Az istenbizonyítékok e kettőssége a magyarázata annak, hogy kétoldali támadás érte őket, mint Descartes-nak csaknem minden filozófiai tanítását.

Descartes mindig azt állította, hogy istenbizonyítékai lényegében eredetiek. Még az olyan Descartes-kutatók is, akik, mint pl. Koyré, azt állítják, hogy Descartes nem hozott újat az istenbizonyítékok tekintetében, megállapítják és megengedik, hogy a régi istenbizonyítékokat átalakította és új életet lehelt beléjük.

Descartes a maga korában használatos Aquinói Tamás-féle istenbizonyítékokat lényegében elvetette. Ez elsősorban a fiziko-teológiai istenbizonyítékai esetében nyilvánvaló. Descartes mechanikus materialista fizikájának a hatására a cél-ok feltételezését elutasította. A cél-ok feltételezésének — írja — nagy szerepe lehet a morális világban, de a természet világában semmi keresnivalója nincs *(Elmélkedések* IV. rész és *Válasz az ötödik ellenvetésre)*. Aquinói Tamás másik istenbizonyítékai, lényegüket tekintve, azért nem felelhettek

meg Descartes-nak, mert Aquinói Tamás az *érzéki világ szemléletéből következtetett isten létére.* (Descartes nyilvánvalóan azért nem akarta ezt az utat követni, mert, amint már láttuk, az érzéki világot, a kiterjedt szubsztancia területét, teljesen a mechanisztikus fizika uralkodási területének tekintette. Aquinói Tamás az érzékelhető világból mint hatásból következtet istenre, mint e hatás okára.) Következtetésének négy változata volt. Az első szerint isten a világ első mozgatója, a második szerint a világ létrehozó oka, a harmadik szerint a világ jelenségeinek esetlegességével szemben isten a szükségszerűséget jelenti, és mindezek a bizonyítékok azon alapulnak, hogy, amint Aquinói Tamás Arisztotelész után ismétli, lehetetlen a regressus ad infinitum, mert ha a ható okok sora végtelen, akkor nincs ugyan első ok, de utolsó ok sincs. Ha nem tételezünk fel első okot, akkor nem juthatunk el az aktuális lét állításához sem. *Az Arisztotelészt követő skolasztikus istenbizonyítékok alapvetően a világegyetem végességének a feltételezésével függtek össze.* Arisztotelész — és a skolasztika szerint is — az anyagi világban a dolgok lényegei — és ennek megfelelően az okok is —, a bennük levő forma tökéletességének fokozata szerint különböznek. A legtökéletesebb az oka a kevésbé tökéletesnek. *Ez a világrendszer tehát hierarchikus struktúrájú.* Ez a Tamás-féle istenbizonyítékok alapja. Descartes-nál azonban semmiféle hierarchia a világrendszerben nincs. A világot kitölti a kiterjedt szubsztancia, a gondolkodó szubsztanciának külön helye nincs. A kiterjedt szubsztancia végtelen és végtelenül osztható. Oksági sor ugyan van benne, de ez az oksági *sor csak akcidentálisan rendeződik, és semmiféle kitüntetett első oknak nincsen benne helye.* Descartes Caterusnak a Tamás-féle istenbizonyítékra utaló ellenvetésére a következőket írja: „*Ha nem tudom felfogni, hogy miként következnek egymás után a végtelenségig az okok, ebből nem következik, hogy kellett lenni egy első oknak. Éppen úgy, ahogyan ha nem tudom megérteni a végtelenségig történő felosztást, ez még nem jelenti azt, hogy ez nem lehetséges*". Egyébként is, kifejezi Descartes, ha feltesszük, hogy helyes az érzéki világból mint hatásból való kiindulás, és ha a véges világegyetem, amely hierarchikusan tagolódó lényegek sorát alkotja, bizonyítékot is szolgáltat arra, hogy van a világegyetemnek alkotója, azt nem bizonyítja, hogy ez az alkotó: isten. A világegyetem ugyanis tökéletlen. Ha bebizonyítjuk, hogy volt egy alkotója, ezzel nem isten létét, azaz egy tökéletes lény létét igazoljuk, hanem esetleg egy megfelelően hatalmas demiurgoszét, aki teremtette. Ebből az következik, hogy isten igazi bizonyítéka az, ha egy bennünk levő tökéletes és végtelen lényről való *eszme* okát kutatjuk. Ezzel, amint Caterusnak írt válaszában írja, a végtelenbe való visszamenés problémáját is elkerülte. Így ugyanis — írja — Descartes — nem azt keresi, hogy *mi az ő létének mint testi lénynek az oka, sőt azt sem, hogy mint gondolkodó lénynek mi az oka.* Egyedül azt keresi, hogy *mi az oka a benne levő isten-eszmének, a tökéletes lény eszméjének.* Isten teremtő szerepe csak másodlagos.

Descartes' három istenbizonyítéka közül az első lényege az, hogy, ha a bennem levő isteneszme okát kutatom, fel kell ismernem, hogy ez az eszme egyedül énbelőlem nem származhatott. Minden eszmének ugyanis kettős valósága van. Egyrészt a mi gondolkodó szubsztanciánk modusza, és mint ilyen, mindegyik eszme egyformán tökéletes. Az eszme másrészt valamilyen tárgy tükre. Ilyen szempontból különbség van az eszmék között a tökéletesség szempontjából. A legtökéletesebb eszme istené, a legkevésbé tökéletes a semmié. A többi eszme e kettő között foglal helyet. (A skolasztika szóhasználata szerint az eszmének *objektív realitása* azt jelenti, hogy egy tárgy tükre, így a fogalom

objektív realitásához — mivel a fogalom csak elménkben van — külön ok nem szükséges.) Descartes gondolata annyiban volt új és a maga korában meglepő, amennyiben azt mondotta: eszméinek sem formájukat, sem létüket nem kaphatták mástól, mint vagy tőlünk, vagy egy külső tárgytól. Ezért nem is ábrázolhatnak más realitást vagy tökéletességet, mint ami vagy a tárgyban, vagy mibennünk van. Descartes egyik levele Vatier-hez (1638. febr. 22.) azt mutatja, hogy ez a gondolatmenet nagyon új volt. Ugyanerre vallanak Caterus ellenvetései is. Descartes szerint sem az istennek, sem a külvilág létének nincs más bizonyítéka, mint az, hogy a kauzalitás elve alapján kényszerítve vagyok arra, hogy eszméim okát keresve, elmenjek addig a külső tárgyig, amely eszmémnek elégséges oka lehet. Descartes-nak a második ellenvetésre adott válaszaiból különösen kitűnik, hogy *Descartes alapvető kiindulópontja szerint az eszmékre ugyanolyan törvényszerűségek vonatkoznak, mint a dolgokra.* Az eszme tehát azért, mert csak reflexiója a tárgynak, nem ment fel attól, hogy a tárgy sajátosságait keressem benne. A második ellenvetésre adott válaszok axiómái ugyanis a következőket mondják: 1. „*Egyetlen dolog sem létezik, amelynél ne lehetne megkérdezni mi létének oka . . .*" 3. *Egyetlen dolog vagy a dolgok egyetlen aktuálisan létező tökéletessége sem származhat a semmiből.* Ezek után mindezt az eszmékre is alkalmazza .A *Második ellenvetésre írt válasz* ötödik axiómája szerint „*eszméink objektív realitása is megkövetel egy okot, amelyben ez a realitás nemcsak objektív, hanem formálisan vagy eminensen is benne van.*" (Formális ok, amikor az ok csak annyit tartalmaz, mint az eszme. Eminens ok, amikor az ok többet tartalmaz mint az eszme, az okozat.)

Descartes-nál az objektív idealizmus a skolasztikával szemben új formát öltött. A skolasztika szerint az eszme formális realitása (amikor az értelem felfogja a külső tárgy formáját, lényegét, azaz a *megértés aktusa) igényel* külső okot. De az eszme *tartalma* (objektív realitása, a skolasztika szerint) nem. Descartes kiindulópontja az, hogy az eszmében — tartalmának oksági vizsgálatával — fellelhető a valóság egész tartalma. Ebből az következik, hogy az *egész valóság megismerhető* (ez Descartesnál isten megismerhetőségének formáját ölti fel). Ez a tartalma a végtelen fogalmának pozitív voltáról szóló descartes-i fejtegetésnek. Noha szembeállítja a végtelent és a határozatlant, az első az istenre, a második a világra vonatkozik, végeredményben az isten végtelenségére vonatkozó fejtegetésben lehetetlen fel nem ismerni a világegyetem végtelenségének egyre jobban terjedő koncepcióját.)

Descartes a fizikájában a ható okot ismeri el az egyedüli oknak (mint a cél—ok visszautasításánál láttuk). Az eszmék okának vizsgálata látszólag a ható-ok alapján történik, látszólag a Tamás-féle ható okon alapuló istenbizonyítékot használja fel. De a ható-okon alapuló istenbizonyíték egészen átalakul, és új formát ölt nála. A skolasztika ugyanis az okság elvét alapvetően következetlenül alkalmazta. Feltételezett egy első okot, amelyre nem vonatkozik az okság. Descartes-nál azonban isten sem kivétel az okság alól. Ha mindennek van oka, istennek is kell, hogy legyen. Ha istennek nincs oka, akkor nem lehet mondani, hogy minden dolognak van oka, és így nem lehet isten létét sem bizonyítani az okság alapján. *Ezért a descartes-i ható ok alapján történő istenbizonyíték nem annak a bizonyítéka, hogy van egy első ok, amelynek nincs oka, hanem annak, hogy az első ok önmagának oka.* Isten tehát nem a skolasztika actus purusa, hanem önmagának oka, *causa sui.* A lényeges tehát az, mint Descartes az első ellenvetésre adott válaszában kifejti, hogy *a ható okon alapuló istenbizonyíték nem kielégítő.* Descartes kiemeli, hogy az ő *isten-*

bizonyítékában sokkal inkább arra épít, hogy valami lehet önmagának oka, és nem elsősorban arra, hogy az ok különbözik a hatástól. Descartes második istenbizonyítéka, amely tulajdonképpen az elsőnek *a kiegészítése* és a maga korában közérthetőbb változata, az, hogy az ember önmagát mint tökéletlen lényt sem létre nem hozhatta, sem fenn nem tarthatja. Descartes az első ellenvetésre írt válaszban ezt mondja: „aki nem talál olyan erőt önmagában, hogy magát megőrizze, azt kell feltételeznie, hogy más tartja fenn, és *ez a más önmaga által van.*" Tehát Descartes kiemeli, hogy szemben az *önmagának oka* kifejezés negatív értelmével, amely a teológia értelmében azt jelenti, hogy valaminek *nincs oka*, ő a *causa sui*-nak pozitív értelmére támaszkodik.

Descartes az *Ellenvetések*ben adott válaszaiban istenről mint önmaga okáról két helyen beszél, az első és a negyedik ellenvetésre írt válaszában. Arnauld, a negyedik ellenvetés írója szerint ugyanis a *természetes ész megkívánja, hogy az ok különbözzék a hatástól. Arnauld szerint tehát, ha isten önmagának oka, ez azt jelenti, hogy istent úgy fogjuk fel, mint egy teremtett dolgot, amely mindig teremti önmagát.* Ezenkívül — folytatja Arnauld — a dolog lényegét a *formális ok határozza meg, és a ható ok csak a létét.* A matematika pl. nem a dolog létével foglalkozik, csak a lényegével. Ezért istennel kapcsolatban is lényegében a formális ok kategóriáját kell használni, a ható ok kategóriáját pedig a teremtett dolgokkal kapcsolatban. Tehát, mondja Arnauld, arra a kérdésre, hogy isten miért létezik, nem a ható ok kategóriájával kell felelni, hanem azzal, hogy isten végtelen lény és semmiféle ható okot nem igényel. Descartes válasza Arnauld-nak a következő: a ható ok kategóriáját istennel kapcsolatban is lehet használni. Minden dolognál meg kell kérdezni ugyanis, hogy önmaga által vagy más által van-e. Ezenkívül, ha a formális okot és a ható okot elválasztjuk, akkor ha valamit önmagából akarunk megérteni, ez annyit jelent, hogy ok nélkül akarjuk megérteni. Ha a ható okot és a formális okot egynek vesszük, akkor egy dolgot önmagából vizsgáljuk és megértjük, hogy *az oksági vizsgálat kiterjesztése nem igényel feltétlenül olyan okot, amely a hatástól különbözik.* Isten is — mondja Descartes — *önmagának oka, de nem önmagának a hatása.*

Descartes tehát az oksági magyarázat új formájával isten fogalmát megváltoztatta, közel hozta Spinoza szubsztanciájához, de nem adott neki olyan tartalmat, mint Spinoza. Descartes ugyanis vigyázott arra, hogy *isten és a világ különállását megőrizze.* Arnauld-nak írt válaszában is kiemelni, hogy istenre a ható okot csak analógiaképpen alkalmazta, mert isten önmagát nem a ható ok által tartja fenn, mint a dolgokat, istenhez tehát lényegében csak a formális ok tartozik. Tehát egyrészt Descartes kiemeli, hogy az „önmagának oka" kifejezés csak akkor érthető meg, ha feltételezzük, hogy a kettő egybeesik, mégis kieemli, hogy istenhez a formális ok, a világhoz a ható ok tartozik. (Descartes fizikájában semmiféle formális ok nincs, metafizikájában a teológia és a tudomány összeegyeztetésének a kísérlete mondatja vele azt, hogy a kettő egybeesik, de az *egybeesés mellett is a különállás megmarad.)*

Az okság problémájának az istenbizonyítékot is érintő materialista továbbvitelét Gassendinél látjuk. Gassendi ugyanis a következőképpen érvel Descartes ellen: Descartes szerint a ható okban legalább annyi realitás kell, hogy legyen, mint a hatásban. Az eszme okának legalább annyi formális realitása kell, hogy legyen (tehát a skolasztikus kifejezés értelme szerint kell, hogy formával bírjon, valóságosan létezzék), mint amennyi objektív realitása az eszmének van. Gassendi erre így felel: az a tétel, hogy ami nincs az okban, az a hatásban sincs, sokkal inkább a materiális okra, mint a ható okra

értendő. A ható ok ugyanis külsőleges, és általában más természetű, mint a hatás. De azt sem helyes mondani, hogy a hatás a realitását a ható okból veszi. Van ugyanis a hatásban olyan realitás is, amely nem a ható okból származik. A ható ok nem is mindig magasabbrendű mint a hatás, az eső nagy növényeket hoz létre. Gassendi ezután a materiális ok szerepét hangsúlyozza. A ható ok, mondja Gassendi, csak annyiban tartalmazza a hatását, amennyiben ezt bizonyos anyagból képezi és ennek a végső tökéletességét megadja. Az igazi ható-ok tehát, Gassendi szerint, az *anyagi ok*. Gassendi ugyan az ellenvetéseiben nem tagadja közvetlenül az isten létét, de annak hangsúlyozásával, hogy a *ható ok az anyag* (ugyanezt írja a filozófiai főművének az okságról szóló fejezetében is), a reneszánsz materialista filozófusainak, elsősorban Giordano Brunónak a vonalát folytatja. Az anyag mindennek a létrehozója, mindenféle forma tőle származik, amiből következik, hogy az anyagtól független forma, formák formája, isten nincs. Filozófiai főművének oksági fejezetében azt írja, hogy az *arisztotelészi ható ok azonos a formával és egyszersmind azonos az anyaggal is, mert mind a három a természetet jelenti. Mind a hármat keressük, amikor azt mondjuk, hogy valaminek a természetét keressük.* — Gassendi tehát, noha isten létét közvetlenül nem utasítja vissza, *megmutatja azt az utat, amely egyrészt a Descartes-féle causa sui belső ellentmondásosságának* (a formális ok és ható ok kettősségének, az isten és a világ kettősségének bizonyos fenntartása) kiküszöbölése felé és *isten létének a természet vizsgálatából kiinduló cáfolata felé mutat.* Ezt a vonalat követték Brunón kívül a XVIII. századi mechanikus materializmus ateista filozófusai is, akik *természetfilozófiájukban* Descartes-ra támaszkodva vetették el isten létét, Descartes fizikáját összekapcsolva az atomisztikus materializmus vonalával.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА У ДЕКАРТА

Маргит Режё

Автор рассматривает прежде всего соотношение физики и метафизики Декарта, указывая на то, что в процессе развития воззрений Декарта, частично в период после осуждения Галилея, его метафизика начала все более и более превалировать. Основное положение физики Декарта — отрицание учения о субстанциальных формах — связано с основным положением декартовской метафизики, с учением о принципиальной двойственности тела и души. Уже до осуждения Галилея обнаруживается у Декарта тенденция доказать основные положения физики метафизическими аргументами, и уже сначала проявляется у него стремление согласнова в определенной степени физику с метафизикой. Это обусловлено взглядами Декарта на общество. С точки зрения, изложенной в «Трактате о методе», истины веры, метафизики и науки — т. е. физики и философии — двоякого рода. Однако Декарт уже сначала стремится к тому, чтобы сохранить эту двойственность и, в то же время, согласовать обе области друг с другом. В период после осуждения Галилея подчеркивается тенденция согласования. Эта попытка согласования религии с наукой и обозначает выдвижение метафизики на первый план.

Потом автор исследует проблем врожденных идей, как попытку согласования религии с наукой, откровения особой формы с рациональным познанием. Врожденные идеи так же двуликие, как и вся система Декарта: они двойственны по своему содержанию. В ранней стадии развития Декарта они обозначали только основные понятия, не поддающиеся дальнейшему анализу, и способности разума. В то же время учение о врожденных идеях проникнуто объективно-идеалистической тенденцией, проявляющейся то более, то менее. Эта тенденция становилась подходящим исходным пунктом для доказательства существования бога.

У Декарта все доказательства существования бога основаны на врожденной идее о боге. По мнению автора, однако, врожденная идея о существовании бога представляет

собой не сущность, а только основу этих доказательств. Существенным вопросом в случае доказательств о существовании бога для Декарта является применение принципа причинности в области идей.

Вслед за этим автор развивает ту мысль, что доказательства существования бога, происходящие от Фомы Аквинского и принятые схоластиками, Декарт считал несоответственными. Он отрицал «первопричину» схоластиков, основанную на представлении о конечности вселенной, и в то же время он отвергает и целевую причинность. Декарт стремится обходить проблему исследования первопричины, утверждая, что настоящим доказательством существования бога считается то, что мы исследуем причину идеи совершенного и бесконечного существа, существующего в нас самых. Здесь Декарт резко обращается против схоластиков, поскольку схоластики утверждают, что только акт понимания нуждается в внешней причине, а содержание идеи — нет. Исходным положением Декарта является то, что путем причинного исследования содержания идей мы должны добраться до действительного предмета, отражаемого идеей. И так, в различие от схоластики Декарт стремится сделать исследование причинности всеобщим, единодушным и применяемым ко всему.

Непоследовательность схоластического принципа причинности стала очевидной и в связи с проблемой первопричины. Согласно схоластикам причинность не относится к первопричине. Однако, у Декарта даже бог не представляет исключения, становясь причиной самого себя. Декарт подчеркивает, что его доказательство основано скорее на том, что что-нибудь может быть причиной самого себя, а не на том, на чем основаны доказательства схоластики, опирающиеся на действующую причину, т. е. на том, что причина различается от действия. В связи с тем автор анализирует воззрения некоторых участников дискуссии вокруг «Размышлений» например, воззрения Арнода. По Арноду сущность всякой вещи определяется формальной причиной, а действующая причина определяет только ее бытие. По Декарту же формальная причина и действующая причина должны рассматриваться как одно и то же, поскольку лишь так можно исследовать предмет, исходя из его самого. И так, с точки зрения причинности нет необходимости предполагать существование такой причины, которая различается от действия. Однако у Декарта «причина самого себя» не приобретает значения, как у Спинозы, поскольку у него бог и мир продолжают существовать отдельно. Принципиально Декарт признает, что — объединяя формальную и действующую причины — что-нибудь может быть причиной самого себя, однако он подчеркивает, что действующая причина по существу относится к миру, а формальная — к богу. И так, отдельное существование мира и бога сохраняется.

Потом автор излагает взгляды Гассенди. Проблему причинности Гассенди объяснял на основе материализма. Настоящей действующей причиной является материальная причина. Таким образом Гассенди оказывается продолжателем материалистической линии эпохи возрождения, объясняя, что действующая причина, форма и материя составляют единство в природе; исследуя природу одной из них, мы, собственно, исследуем все три стороны вместе. Таким образом, Гассенди, несмотря на то, что в дискусси вокруг «Размышлений» он непосредственно не отверг существование бога, указывает нам путь, ведущий к элиминированию внутренней противоречивости декартовского принципа «о причине самого себя» и к опровержению существования бога, основанному на исследовании природы.

SOME PROBLEMS OF DESCARTES'S EVIDENCES OF GOD

Margit Rezső

The author deals, first of all, with the relation of Descartes's physics and metaphysics. He points out that, in Descartes's development, especially in the period after Galilei's conviction, metaphysics got an ever increasing importance. The fundamental principle of Descartes's physics — the refusal of the doctrins of the substantial forms — is connected with the doctrine of the fundamental duality of body and soul, i.e. with the fundamental principle of Descartes's metaphysics. Even in the period before Galilei's conviction, there had been a tendency with Descartes to prove his physical principles through metaphysical demonstration, and he endeavoned, from the very beginning, to make physics to a certain degree consistent with metaphysics. This tendency was connected with Descartes's social views. According to the standpoint of the „Discourse on the Method", — the truths of faith, metaphysics and science, i.e. the truths of physics and philosophy are of dual character. But Descartes's tendency from the very beginning

was to preserve this duality, and, at the same time, to make these two fields consistent with one another. In the period after Galilei's conviction, the emphasis was laid upon this latter tendency. This tendency to make faith consistent with knowledge means metaphysics coming into prominence.

After this, the author examines the problem of the innate ideas as an attempt at coordinating faith with knowledge and a special form of revelation with mental cognition. The innate ideas are as double-faced as Descartes's whole system they are dual in their contents. In the earlier period of Descartes's development, they meant nothing more than fundamental conceptions defying further analysis and the different powers of the mind. However, at the same time, the doctrine of the innate ideas is imbued with an objective idealistic tendency sometimes more, sometimes less effective. It is this tendency that would become later suitable to serve as a starting-point for the evidences of God.

All Descartes's evidences of God are based upon the conception of God, born with us. However, in the author's opinion, the innate conception of God is not the essence, but only the base of Descartes's evidences of God. The essential problem in the case of Descartes's evidences of God is the application of the principle of causality in the field of the ideas.

After this, the author explains that Thomas Aquineus' scholastical evidences of God did not suit Descartes. Descartes refuted the scholastical "first cause" based upon the assumption of the finiteness of the universe, rejecting, at the same time, the principle of teleology. Descartes wants to avoid the problem of examining the first cause by stating that it is the real evidence of God to examine the cause of the idea of a perfect and infinite being in ourselves. Here Descartes turns sharply against scholasticism. Namely, from the point of view of scholasticism, an exterior cause is required only by the act of understanding, not by the contents of the idea. Descartes's starting point is that, through the causal investigation of the contents of the idea, one has to come to the real object reflected by the idea. Thus, in contradiction to scholasticism, Descartes wants to make causal investigation general, uniform and applicable for everything.

The inconsistence of the causality principle of scholasticism was shown also by the problem of the first cause. For, in the opinion of scholasticism, causality has no relation to the first cause. According to Descartes, however, even God is not an exception to causality, so here God becomes the cause of himself. Descartes emphasises that this evidence of God is based much more upon the assumption that something can be the cause of itself, than upon the basis, on which the scholastical evidence of God based upon the effective cause is built up, namely, upon the assumption that the cause is different from the effect. In connection with this question, the author explains the viewpoints of some of the participants of the discussion about the "Meditations", e.g. the viewpoint of Arnauld. In Arnauld's opinion, the essence of all matters is determined by the formal cause, only life is determined by the effective cause. But, according to Descartes, formal cause and effective cause are to be taken to be the same, because it is only in this way that a matter can be examined from itself. Thus, from the point of view of causality, there is not absolute necessity for a cause that is different from the effect. However, with Descartes, the isolation of God and the world remains, and the „cause of itself" does not get an explanation, as in Spinoza's philosophy. Descartes admits in principle that — taking formal and effective cause together — something can be the cause of itself, nevertheless he emphasises that effective cause belongs essentially to the world while formal cause essentially belongs to God. Thus, the isolation of God and the world continues in existence.

Then the author exposes the standpoint of Gassendi, who interpreted the problem of causality in a materialistic way. The real effective cause is the material cause. With this thesis, Gassendi continues the materialistic trend of the Renaissance, explaining that the effective cause, the form and the material constitute a unity in nature; investigating the nature of something, one searches for all the three of them. Consequently, Gassendi, though he does not refuse directly the existence of God in the discussion about the „Meditations", — shows the way leading to the elimination of the inner contradiction of Descartes's cause-of-itself-principle, and to the denial of God's existence starting from the investigation of nature.