

GASSENDI „DISQUISITIO METAPHYSICÁ”-JA — DESCARTES ELMÉLKEDÉSEINEK BÍRÁLATA

REZSŐ MARGIT

A XVII. század filozófiatörténetének egyik legjelentősebb eseménye volt Descartes „Elmélkedései” körül lezajlott vita. Ennek a vitának egyik legjelentősebb résztvevője Gassendi volt. A polémia tanulmányozása azért tanulságos számunkra, mert megvilágítja, hogy helytelen Descartes-ot a XVII. századi filozófiatörténet alapvető reprezentánsának tekinteni. Descartes ismeretelméleti gondolatai ugyanis nagyrészt igen értékesek, de filozófiája egészét nem lehet a korszak legjellemzőbb kifejezésének tekinteni. A filozófiatörténetnek ez a Descartes-centrikus felfogása könnyen odavezet, hogy a korszak irodalmával, ideológiatörténetével stb. foglalkozó művek és a filozófiatörténet között nagy szakadék keletkezik. A korszak ideológiai történetét tanulmányozva, világossá válik, hogy távolról sem Descartes-nak volt a legnagyobb hatása a kor gondolkodóira, és még inkább az, hogy más gondolkodók számos kérdést mélyebben és haladóbb szellemben tárgyaltak nála.

Az, hogy Descartes filozófiájának a korlátai nem voltak ugyanakkor kora ideológiájának korlátai is — kitűnik az „Elmélkedések” körüli vitából is, és a legkiváltképpen Hobbes és Gassendi Descartes-nak tett ellenvetéseiből. Míg azonban Hobbes ellenvetéseit igen sommásan fogalmazta meg, és nem elemelte részlegesen a descartes-i gondolatrendszert, Gassendi igen komolyan vette a Descartes-tal folytatott polémiaát. Előbb (Mersenne felszólítására) röviden összefoglalta ellenvetéseit, majd miután Descartes ezekre válaszolt, ezeket „Instanciáiban” elmélyítette, alaposan elemezve Descartes „Elmélkedéseit”. Így a „Disquisitio Metaphysica”¹ (Gassendi Descartes-kritikájának összefoglalása) terjedelmes kötetet tett ki, és az arisztotelianusok ellen írt befejezetlen vitairat után Gassendi életművének igen jellemző és a kor filozófiatörténetének kiemelkedő alkotása lett.

Gassendi a XVII. század filozófiatörténetének jelentős és ideológiailag nagyhatású alakja volt. Filozófiai jelentősége — ellentétben a filozófiatörténeti köztudatban e tárgyban uralkodó felfogással — nem pusztán abban állott, hogy előfutára volt a locke-i szenzualizmusnak, hanem Epikurosz, Bacon, továbbá a kortárs Hobbes és Grotius hatására megalapozott egy lényegében materialista ontológiai koncepciót, amelyben a későbbi materialista filozófia számos gondolatát anticipálta. Ez a koncepció azért hámozható ki műveiből nehezen, mert Gassendi latinul írt, és minden állítását igyek-

¹ Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa. Gassendi: „Opera Omnia”, Lyon 1658, III. köt. A továbbiakban e kötetnek csak az oldalszámát jelezzük, arab számmal, pl. (291.). Egyéb kötetből származó idézeteket a kötet római számával és arab oldalszámmal jelöljük, pl. (II, 281.).

szik az egyházatyákból és a skolasztika mestereiből vett idézetekkel körülbástyázní, egyrészt óvatosságból, másrészt pedig azért, mert mint Marx írja: „Gassendi Epikurost kiszabadította az alól az interdiktum alól, amelyet rá az egyházatyák és a középkor . . . kimondtak. Katolikus lelkiismeretét összeegyeztetni igyekezett pogány tudásával . . .” (Marx: „A démokritoszi és epikurosi természetfilozófia különbsége”, 7.) A Descartes-tal folytatott vitában azonban „katolikus lelkülete” kevésbé tűnik ki. Ez a vitairat a mai olvasó számára a leghozzáférhetőbb a filozófus írásai közül és érdemes arra, hogy foglalkozzunk vele.

1. A POLÉMIA ÉRTÉKELÉSÉRŐL

Descartes és Gassendi polémiájának értékelése tekintetében szembetűnő számos tanulmány álláspontja: Gassendi vagy nem értette Descartes-ot, vagy ha megértette, ellenvetéseiben csak dogmatizmus-ellenessége és szkepticizmus a figyelemreméltó, álláspontjának egyedüli pozitív mondanivalója egy empirista tudományfelfogás és szenzualista ismeretelméleti álláspont volt. A Gassendival foglalkozó tanulmányok szinte kivétel nélkül a két álláspontot vallják. Vannak azonban olyan vélemények is, amelyek szerint Gassendi és Descartes között lényegében csak félreértés volt. François Meyer szerint Descartes és Gassendi egészen közel volt egymáshoz, mert mindketten istenre gondoltak. („Actes du Congrès du Tricentenaire de P. Gassendi”, Digne 1957, 225.) Rochot például, aki Gassendit alapvetően vallásos filozófusnak tartja, a vitáról a következőket írja: „Descartes és Gassendi pörlekedése mindig két ellenséges fivér pörlekedésének tűnt előttünk . . . Mindenesetre mindegyikük biztos volt a maga igazában, és innen eredt a polémia hevéssége.” (Rochot: „Les travaux de Gassendi sur l'Épicure et sur l'atomisme”, Paris 1944, 122.)

Még a legszínvonalasabb tanulmányok is csak Gassendi ismeretelméleti és tudományelméleti álláspontját állítják szembe a descartes-i metafizikával. Rochot pl. Gassendi ellenvetéseiről írott cikkében (Gassendi et la logique de Descartes; „Revue philosophique”, 1955, 300—308.) azt írja, hogy Gassendi mint a tapasztalat filozófusa, fellépett Descartes-nak azzal a kísérletével szemben, hogy a világot önmaga tudatába mélyedve akarta megismerni. Gassendi, Rochot szerint, nem értett egyet Descartes fogalomfelfogásával. Mert — mint írja — „a fogalom a ténybeli adottságok felfogásának egy módja (egy empirista számára), de végső soron mindezeket az érzékelés szolgáltatja”. Mindketten egyetértettek abban, hogy a megismerést meg kell reformálni, de míg Descartes az érzékelést vádolta, Gassendi csak az értelem gyengeségét okolta minden tévedésért és elhanyagolta azt a belső evidenciát, amelyet az alany magában talál. Ám — mondja Rochot — a „Syntagma” végleges fogalmazványában, Descartes halála után már egészen más hangot ütött meg Gassendi.

Tullio Gregory² is a vita számos ismeretelméleti problémájának színvonalas elemzését adja könyvében, de a Gassendi-féle álláspontnak csak a kritikai jellegét tartja lényegesnek. Gassendi — írja a szerző — arra törekedett, hogy Descartes-nak a skolasztikus és arisztotelianus filozófiával való rokonságát kimutassa. (116.) Hangsúlyozza az antimetafizikus vitairatok és a „Syntagma” különbségét (213.), egyébként arra hivatkozva, hogy Gassendi a descartes-i

² Tullio Gregory: „Scetticismo ed empirismo, Studio su Gassendi”, Bari 1961.

istenbizonyítékokkal szemben a maga istenbizonyítékait vonultatja fel, nem tartja Gassendit sem mentesnek a teológiai törekvésektől. Gassendi polémijának a korlátját az képezte — írja Gregory —, hogy a deduktív fizika és a metafizika Descartes által igényelt kapcsolatát a skolasztika felfogásával azonos struktúrájú koncepciónak tartotta. (116.)

A vita értékelésének egész irodalmában alig fordul elő olyan álláspont, amely ezektől lényegesen eltérne. Ezért figyelemreméltó kivételt képez O. R. Bloch cikke. („Revue philosophique”, 1966, 217—236.) Bloch megállapítja, hogy Gassendi ellenvetései és az „Instanciák”, amelyek ezeket elmélyítik, különleges helyet foglalnak el az „Elmélkedések”-ről folytatott vitában.

Descartes többi ellenfele vagy a skolasztikus hagyomány többé-kevésbé eredeti szószólója volt (Caterus és Bourdin), vagy kartéziánus, mint Arnauld, ezért lényegében mindkét esetben egy közösen elfogadott metafizikán belül maradt a vita. Hobbes esetében nem jött létre dialógus a két filozófus között. Gassendi ellenvetéseivel azonban a vita más síkra helyeződött — írja Bloch. (220.) Bár az ellenfelek néha úgy tesznek, mintha nem értenék meg egymást, a dialógus mégis mélyebbre hatol. Gassendi, amikor szembekerül egy olyan rendszerrel, amelyet elvet, de amelynek egységét és koherenciáját el kell hogy ismerje, arra kényszerül, hogy a rendszerhez mint egészhez viszonyuljon. Gassendi tehát az „Elmélkedések”-ben a descartes-i filozófia alapeszméit kritizálja. Bloch Gassendi Descartes-kritikájában a descartes-i gondolatrendszer struktúrájának a bírálását méltányolja. Rámutat arra, hogy amikor Gassendi a descartes-i gondolatmenetet számos esetben szillogizmus formájába öltözteti és úgy kritizálja, ezt nem azért teszi, mert számára a szillogisztikus formának bizonyítóereje volna, hanem azért, hogy a Descartes által követett sémát feltárja. Ilyen szillogizmust használ Gassendi a „Második Elmélkedéssel” kapcsolatban is. Ennek lényege az, hogy Descartes okoskodása szerint a fő tétel: azok a dolgok, amelyeket külön fogalomban fogok fel, valóságban is különböznek. Altétel: mivel én két dolgot (a kiterjedést és a gondolkodást) külön fogalomban fogok fel, e fogalmak bennem külön találhatók. Zárótétel: ezért a kiterjedés és a gondolkodás külön létezik. Descartes tehát a fogalmak felosztását átviszi a valóság felosztására, a megismerés törvényeiről átmegy a lét törvényeire. Bloch ennek a valóban lényeges problémának a felvetését tartja Gassendi érdemének. Szerinte Gassendi a descartes-i módszert és a descartes-i metafizikát együttesen veti el. Ugyanakkor azonban Bloch Gassendi metafizika-kritikáját sem tartja következetesnek, mert bár Gassendi — mint írja — egy sor ismeretelméleti tételt kimondott a vita során, célja mégis az volt, hogy megvédje azokat a hagyományos metafizikai tételeket, amelyeket a descartes-i eljárás nem tudott megvédeni. (234.) Eszerint tehát még Bloch álláspontján is következetlenség érződik. Gassendi ellenvetéseinek pozitív értékelése ellenére sem veszi észre, hogy Gassendi ismeretelméleti megállapításai tulajdonképpen egy ontológiai rendszer következményei.³

³ Tanulmányom elkészítése után jutott el hozzám O. R. Bloch könyve: *La philosophie de Gassendi (nominalisme, matérialisme et métaphysique, La Haye 1971)*. Bloch kiváló könyve elemzi a Descartes-tal folytatott vitát is, de végeredményben azt tartja róla, hogy a Gassendi által képviselt álláspont nem szegezett szembe a descartes-i ontológiával egy rendszerezett, végiggondolt materializmust, s a nominalizmus szolgált Gassendi fő fegyverül a descartes-i idealizmus ellen. Bloch tehát könyvében is a Descartes-tal való vitának csak az ismeretelméleti, módszertani jelentőségét hangsúlyozza és Gassendi ontológiai koncepciójának érvényesülését nem értékeli kellően.

A Gassendi-féle ellenvetések értékelése esetében a legtöbb szerző azt hangsúlyozza, hogy Descartes hatott Gassendira, és ez a hatás a „Syntagmá”-ban érzékelhető. Am azt egyetlen szerző sem tárgyalja, hogy Gassendi ellenvetéseinek milyen hatásuk volt más filozófusokra, így pl. Leibnizre. Leibniz pl. a descartes-i filozófia számos problémáját Gassendival azonos módon ítélte meg. (A reflexió kérdését és cogito-problémát, a hiperbolikus kételkedést stb. Descartes bizonyításait az elméleti kérdésekben albizonyítékoknak tartotta.⁴) Gassendi Descartes-tal való polémiajának legtöbb tétele egy önálló rendszert tár fel, méghozzá olyan rendszert, amely — bár kevésbé látványosan, mint a descartes-i — mégis hatással volt százada és a következő század filozófiájára és ideológiájára.

2. A DESCARTES-I METAFIZIKA EREDETE ÉS ÉRTÉKELÉSE

A descartes-i metafizika eredete és értékelése körül sok vita folyt és folyik. E metafizika eredetét tulajdonképpen a legtöbb kutató igyekszik összeegyeztetni és szerves kapcsolatba hozni a descartes-i természetfelfogás és a descartes-i ismeretelmélet, elsősorban a „Szabályok”-ban kifejtett ismeretelmélet tartalmával. Gyakran azok a filozófiatörténészek is, akik e két terület között törést látnak, túlbecsülik a descartes-i metafizikában rejlő előremutató tartalmat. Ennek egyik alapvető oka a descartes-i gondolatmenetek valóban megragadó szépsége, de főleg az a tévhit, mintha a descartes-i filozófiának egyenes folytatása lenne mindaz, ami a későbbiekben, a XVII–XVIII. században a filozófiában végbemegy. A marxista filozófiatörténészek is túlbecsülik Descartes hatását a felvilágosodás szellemében, és nem látják meg Gassendi, Fontenelle, Cyrano de Bergerac örökségét. A felvilágosodás Franciaországban nemcsak a descartes-i és locke-i tőhagyományokra támaszkodott, hanem azt írók és gondolkodók hosszú sora készítette elő.

Lefébvre Descartes-könyve⁵ jellegzetes példája a descartes-i metafizika túlértékelésének. Lefébvre álláspontja tulajdonképpen az, hogy a descartes-i metafizika a megismerés kinövése. (278.) Az eltúlzott kételkedés az, amely Lefébvre szerint a tudomány területéről a metafizikához vezet. Ez felelős a karteizianizmus minden zavaráért. Amikor a módszeres kételkedést felváltja a hiperbolikus kételkedés, az ember hirtelen alábecsült állapotba kerül, a tévedés és a rossz színvonalára (287.) — írja.

A hiperbolikus kételkedést illetően Lefébvre lényegében ugyanazt mondja, mint Gassendi, csak hogy míg Gassendi a descartes-i metafizikát a maga egészében feleslegesnek és a skolasztika visszacsempészési kísérletének minősítette, addig Lefébvre indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a filozófia fejlődésében a descartes-i metafizikának. Lefébvre tévedésének azonban mintegy az a tétel a summája, amely szerint a descartes-i ontológiai istenbizonyítékhoz kapcsolódik a modern materializmus. Az ontológiai istenbizonyíték — mondja Lefébvre — a gondolkodás és a természet egységének gondolatához vezet, s ez a Spinoza-féle természetfelfogáson keresztül vezet át a materializmushoz. Lefébvre szerint a descartes-i fizika *csak* a belőle kifejlődő természettudományokhoz visz. (Ebben a vonatkozásban a „Szent család”-ot idézi.) A filozófia fejlődésében ezzel szemben indokolatlanul nagy szerepet tulajdonít a metafiz-

⁴ Leibniz levele Rémond-hoz, 1714. júl. Leibniz, Gerhard kiadás, III, 621.

⁵ Lefébvre: „Descartes”, Szikra 1949.

zikának. Eszerint pl. Bayle is a descartes-i metafizikából kovácsolta azt a szkepszt, amellyel a metafizikát megdöntötte. Így tehát — mondja Lefèbvre — Bayle kritikai műve nem a descartes-i fizikát, hanem a metafizikát tekintheti alapjának.

Lefèbvre álláspontját az indokolja, hogy a descartes-i fizika egymagában valóban nem vezetett el szervesen emberi-társadalmi filozófiai problémákhoz. A descartes-i metafizikában kifejtett problémák azonban nem a Bayle által és a felvilágosodás által megjelölt irányba mutattak, hanem mondhatjuk, hogy éppen az ellenkező irányba. Lefèbvre az alapproblémát fogalmazza meg rosszul. Igaz, hogy a fizika *egymagában* nem vezet el az emberi társadalmi problémákhoz, de az alapkérdés Descartes és kora esetében az, hogy Descartes miért kapcsolta össze fizikáját metafizikával, miért nem profanizálta jobban alapvető filozófiai elveit, miért nem valósította meg következetesebben a teológia és a filozófia elválasztását. Descartes beszél arról, hogy egyes kérdéseket (pl. a szentháromságot) nem lehet ésszel vizsgálni. De a saját metafizikáját olyan kérdések vizsgálatának tekintette, amelyek — szoros kapcsolatban tudományos-elméleti-módszertani kérdésekkel — a teológiát is érintik, teológiaiak és filozófiaiak egyszerre. (Isten léte, a test és a lélek különbözősége stb.) Az ilyen kérdésekkel kapcsolatban a teológusok arra ösztönzik a filozófusokat, hogy az ész világosságával próbálják ezeket bizonyítani. („Notae in programma”, A. T. VIII, 353.)⁶ Erről ír az „Elmélkedések”-et bevezető levelében is a Sorbonne teológusainak. „*Mindig azon a véleményen voltam, hogy az istenre és a lélekre vonatkozó kérdések a legfontosabbak azok közül, amelyeket inkább a filozófia, mint a teológia segítségével kell megoldani. Mert bár nekünk, hívőknek, elegendő, hogy a hit révén van bizonyosságunk arról, hogy van egy isten és hogy az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt, de nyilvánvalóan a hitelenekeket nem lehet egy vallás, vagy akár egyáltalán valamely erkölcsi erény szükségességéről meggyőzni, ha előbb e kettőt nekik természetes érveléssel (raison) nem bizonyítják.*” (A. T. IX, 4.) Éppen ez a Descartes-probléma kulcskérdése, hogy Descartes a metafizikától miért nem jutott el egy nem-metafizikai jellegű ontológiáig, bár ennek elemei filozófiájában megvannak.⁷

Gassendi Descartes-tal való polémiajának az a lényege, hogy Gassendi a metafizikával ontológiát állít szembe.

A descartes-i metafizika ideológiai tartalma lényegében ugyanaz, mint a janzenizmusé: egy még erőtlen polgárság ideológiai felszabadulási kísérlete a feudalizmus alól.

A descartes-i metafizika a francia társadalom válságos korszakában, társadalmi és ideológiai válság kifejezéseként született meg. Alapvető tartalma az ember önállótlanságának hirdetése, s e lényegében pesszimisztikus metafizika alapvető oka az emberi cselekvés értelmébe vetett hit hiánya.

A descartes-i metafizika alapvetően nem a kor fizikájából, hanem a kor morális problémáiból magyarázható. A kor morális problémája pedig alapvetően az emberi cselekedetek hatásköreinek, az emberi cselekedetek értékelésének kérdése volt. A descartes-i filozófián kettősség vonul át: egyrészt annak a hite, hogy az emberi élet tudományosan, racionálisan megszervezhető és az ember a természet ura lesz, másrészt egy alapvető függőség istentől —

⁶ „Oeuvres de Descartes”, Adam et Tannery kiadásában, a továbbiakban: A. T.

⁷ A teológia — metafizika — ontológia fejlődési vonalra vonatkozólag lásd Munkácsy Gyula „Suarez és az ontológia előtörténete” c. cikkét, „Világosság”, 1971/4.

az ember és a világ létantinómiája gondolatától való visszarettenés.⁸ Ez utóbbi adja a descartes-i metafizika magyarázatát, s ez az utóbbi gondolat jellemzi a janzenizmus irányzatát is. A janzenizmus Arnauld által megfogalmazott alapelve az volt, hogy az embernek cselekednie kell anélkül, hogy tudná, hogyan illeszkednek be tettei isten szándékába. Corneille és Racine tragédiáiban egyaránt „az elrejtőzött isten” uralkodik az emberi világon. Ez az elrejtőzött isten — amint ezt Lucien Goldman kifejti — tragikus világképet eredményez. (Lucien Goldman: „Le dieu caché”, Paris 1955.)

A descartes-i filozófia rokonságát a janzenizmussal a tudomány és az erkölcs kapcsolatának a felfogása is jellemzi. Arnauld véleménye az volt, hogy a racionális megismerés az erkölcs területén nem szuverén. Egyetlen terület van a racionális megismerés számára, ahol az embernek nincs szüksége sem a szív, sem a hit segítségére, s ez a tudomány területe. A janzenizmus álláspontja is az volt, ami Descartes-é, a tudás kritériumai, a tiszta és világos belátás igénye nem érvényesülhet az emberi cselekvésnek, az erkölcsnek a világában, a janzenizmus szerint azért, mert az isteni kiválasztottság beláthatatlan. A janzenizmus szerint az ember istenhez mint egy távoli lényhez fordulhat, anélkül, hogy igényelhetné a gondviselés befolyásolását. Descartes pedig, amikor elválasztotta egymástól az ember tudományos tevékenységét, ahol a tiszta és világos belátás uralkodik — a mindennapi életviteltől és moráltól, ahol ez nem lehetséges —, tulajdonképpen ugyanezt mondta.

Ez a morális felfogás az evilági cselekvés értelmének, jelentőségének a tagadása, az, ami Descartes-ot és a janzenistákat összefogja. Ez képezi az alapját a hétköznapi életben és a morális cselekvésben érvényesülő „józan ész” és az elméleti tudás éles elválasztásának is.

Arnauld és Descartes szabadságfelfogása lényegében azonos. Arnauld és Descartes közös példája a szabadságra vonatkozólag megmutatja felfogásukat. Arnauld ugyanis így ír: Ha egy királyt az alattvalói szeretnek és sohasem hanyagolják el a kötelességeiket, ha számukra lehetetlen az, hogy kötelességeiket elmulasszák teljesíteni — lehet-e mondani, hogy az alattvalók nem szabadok?⁹ — Descartes hasonlóan ír: ha az isteni kegyelem megvilágít valamit az értelem fényével, ez növeli szabadságomat. (Levél Mesland-hoz, A. T. IV, 116. és 4. Elmélkedés.) A szabadság és a szükségszerűség sajátos egysége, azaz isten általi determináltság mint szabadság a janzenizmus alapeszméje volt. Ezt a gondolatot vallja magáénak Descartes is.

Aszmusz Descartes-könyve véleményem szerint a descartes-i szabadságfelfogást indokolatlanul azonosítja a mechanikus materializmus szabadságfelfogásával. „Descartes-nak a negyedik ‚Elmélkedés’-ben kifejtett tanítása — írja Aszmusz — azt a zseniális gondolatot tartalmazza, hogy az emberi tettek emberileg elérhető szabadsága egyáltalán nem zárja ki sem a tettek szükségszerűségét, sem feltételezettségét, hanem egységet alkot ezzel a szükségszerűséggel. Ebben a tanításban, amely szerint a szabadság egybeesik a szükségszerűséggel, Descartes közvetlen elődje Spinozának. Eltekintve az idealista, sőt részben vallásos köntöstől, gondolatának lényege mélységesen realista, s a későbbi materializmus egyik legfontosabb tanításának előfutára.” (Aszmusz: „Descartes”, Gondolat 1958, 175.)

⁸ Ez nyilvánul meg Descartes metafizikájának híres circulus vitiosusában is, ahol nem dől el, hogy a világos belátás egymagában bizonyítja-e az igazságot, vagy isteni garancia is kell hozzá.

⁹ Idézi Strowski: „Pascal et son temps”, 160.

Aszmusz érvelésének gyengéje abban áll, hogy nem elemzi, miben tér el Descartes szükségszerűség-felfogása a materialista felfogástól, és indirekt módon azt látszik bizonyítani, hogy ez a korszak leghaladóbb felfogása. Holott ez nem igaz. Descartes-nál a szükségszerűség alapvetően istentől függ, tehát a világ végső soron nem autonóm. Megfogalmazását tekintve, a gondolat hasonlít a spinozai szabad szükségszerűséghez, vagy a mechanikus materializmusnak ahhoz az elvéhez, hogy az emberi szabadság alárendelt eleme a természet determináltságának, tartalmilag azonban Descartes-nál a világ folyamatainak determináltsága nem belső, alapvetően istentől ered. A természet törvényeit isten teremtette és állandóságuk isten tökéletességét fejezi ki.

A descartes-i szabadságfelfogás a descartes-i filozófiának éppen a gyenge pontjai közé tartozik. Descartes ugyanis a szabadságot azonosítja a szabad akarattal. „... Szabadnak nevezem általában azt, ami önkéntes” — írja. (Levél Mesland-hoz, 1644. A. T. IV, 116.) Descartes nem elemzi a spontaneitás és a szabadság különbségét. Ami nem *kényszerű*, hanem akarattal történik, az *szabadon* megy végbe.

Gassendi szabadságkonceptiója a vitában nem szerepel részletes kifejtésben. A kérdés jelentősége miatt azonban megér egy kitérést, hogy e koncepciót a „Syntagma Philosophicum” alapján összefoglalva, szembeállítsuk Descartes felfogásával.

Abban a szabadság gondolatban, amelyet a polgári filozófiában legelőször Gassendi képviselt (Epikurosz nézeteit felújítva és különösen a társadalmi cselekvés kérdésében korrigálva), egy citoyen-szabadságtörekvés jelenik meg. A janzenizmus és a korai polgári gondolkodás predesztinációs tanítása általában az ember felett uralomra jutó áruterelés végzetszerűségének ideológiai kifejezése volt. Gassendi szabadság gondolata ezzel szemben a burzsoá-citoyen kettősség egyik első megnyilvánulása. E kettősség csak a francia forradalom után bontakozott ki, és kifejezésre juttatta azt, hogy a polgár mint burzsoá az áruterelés rabszolgája, mint citoyen pedig önmaga képességeinek kibontakoztatására törekszik. A kettősség azonban csírájában már a francia forradalom előtt is megvolt, és Gassendi szabadságelméletét e citoyen-törekvés egyik első megnyilvánulásának tekinthetjük. Ebben a kérdésben Borkenau értékelését nem lehet helytállónak tekinteni. Borkenau ugyanis Gassendi epikureizmusát nemesi élvhajhászásnak tekinti, Gassendi „Frondelekkületéről” beszél, és nem elemzi Gassendi szabadságfelfogásának a tartalmát. (Borkenau: „Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild”, Paris 1934, 438.)

Gassendi szabadságfelfogása szorosan összefügg a józan ész jelentőségére vonatkozó nézeteivel, amelyekről a következő szakaszban lesz szó. Szabadságfelfogása megértéséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy ő a kontemplációt, az elmélkedést nem tartja méltóbbnak az emberhez, mint a tevékeny életet. A tevékeny élet dicséretében odáig megy, hogy Epikurosz is átértelmezi. Az Epikurosz által hirdetett boldogság — írta — a tevékeny ember boldogsága. „Nem kell az epikurosz gyönyört egy alvó ember állapotának tekinteni, mert Epikurosz nem azt akarta, hogy a nyugalmat... a kábultság egy nemének tekintsük, de sokkal inkább egy olyan állapotnak, amelyben az élet minden tevékenysége kellemesen és kényelmesen megy végbe...” (II, 717.)

Gassendi szabadságfelfogása átgondolt koncepció. Két oldalról közelíti meg a problémát: a determinizmus oldaláról általában, és specifikusan az emberi

tevékenység oldaláról. A determinizmus általános problémáját illetően elválasztja a fatalizmust és a determinizmust. Amit fátumnak neveznek — írja —, az nem más, mint természetes diszpozíció, az ember embertől származik, a ló pedig lótól. (II, 836.) De ez a szükségszerűség sem abszolút változhatatlan, mert cselekvésünk során egyes természeti alapelveket érvényesítünk, másokat pedig visszaszorítunk. A véletlen sem az oksági összefüggés hiánya. A szerencse vagy véletlen „több ok összekapcsolódása és ezek kölcsönös egymáshatása”. (II, 828.)

Ami a specifikusan emberi szabadság problémáját illeti, Gassendi a problémát nemcsak az általános determinizmus oldaláról akarja megközelíteni. Bár Epikurosz nyomán beszél a lélekatomok spontán mozgásáról, elhajlásáról, de nem ebből származtatja az ember szabadságát.

Az akarat az emberi szabadság *előfeltétele*. Az akarat az ember speciális természetes vágya, ám mivel emberi, *racionális vágy*. (II, 821.) A természetes törekvések emberi specifikuma az, hogy ezeket a tudat közvetíti. Az ember természetes mozgatóerői, vágyai, a képzelőerő és az ítélőképesség közbejöttével irányítja magatartását, tetteit. (II, 483.) Gassendi e kérdést tárgyalva, érdekes módon bizonyítja, hogy külön testről és lélekről nem lehet beszélni. Az emberek temperamentumát, természetes törekvéseiket véleményeik és képzelőerejük működése irányítja, képzelőerőnk, értelmünk pedig testünk jó működése érdekében tevékenykedik. Ebből magyarázható, hogy Gassendi az ember természetes törekvéseit, akaratát — ellentétben Aquinói Tamással — nem tekinti önálló képességnek. Az akarat az értelmet és annak ítéleteit követi. *A szabadság az értelem sajátja*. A józan ész mérlegelése, a döntés és cselekvés sokféle lehetőségének átlátását hozza létre — ezt nevezi indifferenciának —, és ez az emberi szabadság alapja. „Az értelem indifferenciája abban nyilvánul meg, hogy nem tapad túlságosan . . . egyetlen ítélethez, és feladva korábbi nézeteit, más ítéletet is tud alkotni . . . Az értelemnek ugyanis nem olyanok a képességei, hogy azok csak egyfelé irányítanák, mint az élettelen tárgyakat a súlyuk, hanem . . . az igazat szem előtt tartva bármely dologról hol egyet, hol mást tud ítélni.” (II, 824.) Ez az indifferencia a szabadság alapja. „A szabadságot a választás lehetősége nélkül nem lehet megérteni. És nyilvánvaló, hogy csak ott van választás, ahol különbség van, mert . . . ha csak egyvalaminek a cselekvésére van képességünk, ott nem lehet választás.” (II, 822.) Itt Gassendi kifejezetten vitatkozik Descartes-tal és a janzenistákkal, mert, mint írja, még ha a legfőbb jóra irányulnak is cselekedeteink, ha nem a magunk választásából cselekedtünk, cselekvésünk nem szabad. A legakaratlagosabb dolgok nem a legszabadabbak. Gassendi megkülönbözteti a spontán és a szabad cselekvést, mindkettő lehet akaratlagos, de nem mindkettő szabad. „. . . ez az akarat (a spontaneitás esetében) nem jelent szabadságot, hanem gyönyörűséget, élvezetet . . . és az erőltetettség kizárását . . . Ez azonban nem nevezhető szabadnak, a gyönyör ugyanis még nem szabadság.” (II, 823.)

Visszatérve Descartes metafizikájának alapjaihoz, érdemes szemügyre vennünk a neotomista Gilson felfogását. Descartes-nak — mondja Gilson —, miután fizikájában kiküszöbölte a skolasztika szubsztanciális formáit és rejtett tulajdonságait, ezt a mechanisztikus fizikát azért kellett megfejeznie a metafizikával, mert e fizikai tételek valóságos voltát kellett igazolnia. Gilson szerint tehát a descartes-i fizika a valósággal való kapcsolatot a metafizika segítségével tartja fenn. Gilson („Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien”, Paris 1951) így ír: „Amikor azt kér-

dezzük magunktól, hogy mi volt a kapcsolata a descartes-i fizikának és metafizikának, súlyos tévedést kockáztatunk, és ugyanakkor azt is, hogy egy megoldhatatlan problémát tételezünk, ha elfelejtjük, hogy Descartes gondolatmenetének kezdete éppen annak az elutasítása volt, hogy e kettőt külön lehetne tekinteni. A fő kérdés . . . hogyan voltak ezek összhangban . . . Nem lehet elfogadni, hogy a fizikai matematika tartalmazná a metafizika elégséges alapját, de ellenkezőleg, azt kell mondani, hogy egyedül a metafizika volt képes valóságosan lehetővé tenni Descartes számára, hogy ezt a fizikai matematikát fizikává, vagy ahogy ő mondta filozófiává alakítsa.” (I.m. 176.)

Gilson szerint Descartes drámája abban állott, hogy fenntartotta a középkori filozófia két fontos tételét — isten létét és a lélek spiritualitását, de ezek hagyományos magyarázatát elvetette. Ezért Descartes-nak mintegy újítóként kellett fellépnie a teológiai problémák magyarázatában.

Valóban a XVII. század elején a tomizmus hagyományos formája egyre inkább elveszti hatékonyságát. Bármennyire vallásos gondolkodó volt pl. Mersenne, nem tekinthető tomistának. Descartes-ra éppen az a kettősség volt a jellemző, hogy a filozófiai és a teológiai kérdéseknek sem a következetes szétválasztására, sem a teljesen következetes összekapcsolására nem vállalkozott.

Gilsonhoz hasonlóan, az egzisztencialista Alquié sem lát ellentmondást a descartes-i fizika és metafizika között. (Alquié: „La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes”, Paris 1966.)

Alquié a descartes-i metafizika kulcsának az örök igazságok teremtettségét tekinti. Helyesen ismeri fel, hogy a descartes-i metafizikában az ember és a világ léte istennel szemben esetleges, de ezt egyrészt a mechanisztikus világkép szükségszerű eredményének tekinti, másrészt ennek feltárását a descartes-i metafizikában pozitív jelenségnek tartja.

Alquié arra vonatkozó gondolatmenete, hogy miért van szüksége Descartes-nak metafizikára, igen figyelemreméltó. A descartes-i metafizika keletkezését összekapcsolja az ember új helyének problémájával, amelyet a technika XVII. századi eredményei és az új világkép kialakulása hozott létre. A tomizmus szerint — mondja Alquié — az ember együttműködik istennel. Ezzel szemben „a világ fizikai felfedezése, amely végtelenül meghaladja az embert, istenből olyan teremtetőt csinál, akivel kapcsolatban nem lehet látni, mi módon lehetne vele együttműködni”. Alquié szerint tehát az új fizikai világkép alapján az ember egy olyan világegyetemmel találja magát szemben, ahol az ember semmi. Alquié szerint Mersenne és Descartes álláspontja az volt, hogy a tudomány, amely megszabadít az antropocentrizmustól, feltár egy olyan világot, amely kinyilatkoztatja isten végtelen hatalmát, és szabad utat hagy az akaratnak az istennel való egyesülésre. (33.) Így Alquié szerint a kontemplatív misztika és a világ technikai meghódításának az eszméje szorosan összetartozik. A technika sikere, a technikát alkalmazó ember sikere — mondja Alquié — Descartes számára a szellem és a dolgok közti megegyezés jele volt. (Ez a mély megegyezés az „Elmélkedések”-ben az isteni igazmondás tételében fejeződik ki.) Az örök igazságok teremtettségének tétele viszont azt fejezi ki, hogy az ember és az egész teremtettség valóság alapvetően esetleges isten számára. Isten számára — mondja Descartes — közömbös, hogy a háromszög szögeinek összege 180° -e, vagy sem. Az emberi szellem — írja Descartes — nem mértéke sem a dolgoknak, sem az igazságnak, csak annak a mértéke, amit helyesel vagy tagad.

Alquié tehát az örök igazságok teremtettségében látja a descartes-i meta-

fizika kulcsát.¹⁰ Ebben fejeződik ki az, hogy a descartes-i ember és világ mérhetetlenül távol van istentől, és hogy az ember és a világ sorsa alapvetően istentől függ. Alquié tehát Descartes valóságos gyengeségeit jelzi — de számára e gyengeségek pozitívumok.

Alquié ugyanis az örök igazságok teremtettségének tanítását és az egész descartes-i metafizikát alapvetően pozitív jelenségnek tekinti. Tehát az ember és a világ istennel szemben való esetlegessége Alquié szerint pozitív jelenség, mert Descartes — amint írja: „*megértvén, hogy a világ nem a Lét, felfogta . . . , hogy mi viszi a világot a Léthez. Ezzel az alapvető felfedezéssel megalapozta a modern metafizikát.*” (102.)

Alquié szerint az új technika és az új tudomány, amely megfosztotta a világot a középpontjától, s megteremtette a homogén és végtelen teret, a világ új egységét csak a cselekvő szubjektum oldaláról teszi lehetővé.

Amit a tomista Gilson és az egzisztencialista Alquié szükségszerű lépésnek tart — a mechanisztikus tudomány kiegészítését a metafizikával —, a valóságban a XVII. században sem az egyedül lehetséges útja az új filozófiai kérdések megoldásának.

Kb. 1631-ig Descartes maga sem törekedett világképét egységes kozmogónia formájában felfogni. 1631 után azonban valójában ontológiát akart alkotni, de Galilei elítélése miatt e kéziratait nem hagyta napvilágra kerülni. Galilei elítélése után ezt az ontológiát váltotta fel a metafizika megalkotásának a törekvése. Erről Alquié jellemző módon így ír: „Hisszük, hogy ez a hír (Galilei elítélése) a legszerencsésebb hatást tette Descartes-ra, és alkalmat szolgáltatott arra, hogy még világosabban öntudatosítsa a tudományok és a Lét kapcsolatait.” (117.) Alquié szerint sehol sem tapasztalható az a „szörnyű nyugtalanság” Galilei elítélése után, amiről Koyré és sok filozófiatörténet beszél. „Világos tehát — írja Alquié —, hogy Descartes számára a fizika ontológiai interpretációi és a bibliai elbeszélések csak egyugyanazon tévedés két különböző aspektusa.” (123.) Tehát sem az ontológia, sem a Biblia nem tudja feltárni a léte, s ezért van szükség metafizikára. „A mechanizmus szükségszerű kiegészítője többé nem egy történeti ontológia, hanem a Lét, amely lehetővé teszi, hogy a két nyelv (a fizika és a Szentírás nyelve) ellentmondását meghaladjuk.” (123.)

Alquié tehát jól látja a descartes-i metafizikának azt az „Elmélkedések”-re jellemző koncepcióját, amely a természettől elvitatja egész önállóságát.¹¹ A világnak ez az önállótlanága istennel szemben tehát világosan kifejezi az emberi cselekvés értelmébe vetett hit megingását, de nem volt szükségszerű következménye sem a mechanisztikus világfelfogásnak, sem annak, hogy ez a felfogás valóban igényelte a világgal szemben álló és a világot megszervező embert. Az, hogy az ontológia, amelyre Descartes készült, végül metafizikává torzult, a társadalmi és a szellemi élet körülményeiből magyarázható.

Gassendi a descartes-i metafizikával ontológiát állított szembe, a filozófiai kérdések evilági megoldására törekedve. A Gassendi-féle ontológia sem volt

¹⁰ Az örök igazságok teremtettségéről: Descartes levele Mersenne-hez, 1630. ápr. 15.; A. T. III, 145. és máj. 27. A. T. III, 152.

¹¹ Ez fejeződik ki a folyamatos teremtés elméletében. A descartes-i metafizikában a folyamatos teremtés gondolatában valami hasonló alapelv rejtőzik, mint amit a janzenistáknak az isteni kegyelemről való felfogása rejt magában.

tisztán valami természetontológia, bár kijelentette, hogy a természet magyarázata a filozófia alapvető célja. Mégis Gassendinál az etikának más a szerepe és helye a tudománnyal és a filozófiával való kapcsolatban, mint Descartes-nál.

Gassendi szerint a morál és a fizika *egy* tudomány két része. A fizika az általános tudomány, s a fizika és a morál együtt alkotja a tudományt. A morál tehát evilági, nem kapcsolódik metafizikához, így érthető, hogy Gassendi magát a metafizikát is értelmetlennek tartotta. Gassendi véleménye a metafizikáról az volt, hogy nem valóságos, hanem álproblémákat tárgyal, az igazi problémákat a fizika tárgyalja. S azt, hogy a morál ehhez az evilági tudományhoz kapcsolódik, kifejezi, hogy Gassendi alapvetően optimista volt, és lehetségesnek tartotta a világban az erkölcsös cselekvést. Ha Descartes hatását, vagy még inkább a szellemi rokonságát Corneille és Racine tragédiáiban lehetett felfedezni, Gassendi valóságos ideológiai hatása Cyrano de Bergerac, Molière és Fontenelle írásain észlelhető.

3. A KÉTELKEDÉS ÉS A JÓZAN ÉSZ

Gassendi Descartes-kritikája tulajdonképpen felölelte csaknem mindazokat a problémákat, amelyeket a descartes-i metafizikával szemben korunk kritikusai is elmondhatnak.

A legelső probléma, ami Gassendi Descartes-kritikájában szembetűnik, a módszernek, a kételkedésnek és a józan észnek a viszonya. Az, hogy a filozófiai és a tudományos vizsgálódásban el kell szakadni a tekintélyektől és előítéletektől, Descartes és kora legtöbb filozófusa számára — így Gassendi számára is — nyilvánvaló volt. A filozófiatörténet számos értékelése azonban hajlamos arra, hogy a Descartes-féle hiperbolikus kételkedést az újrakezdés legradikálisabb formájának tekintse. Röviden összefoglalva: a felületes szemlélő számára meglepőnek tűnik, hogy Gassendi a Descartes-féle úgynevezett hiperbolikus kételyt hibáztatja a józan ész nevében, holott — mint ismertes — Gassendi az, aki a szkeptikusok kételkedéséhez pozitívan viszonyult.

Ez a hiperbolikus kételkedés, tehát az a kételkedés, amely nem egyszerűen valamely tudományos állítás vagy hétköznapi tapasztalat egy-egy tételére vonatkozik, hanem megismerőképességünk egészére, tehát tudatunknak és a valóságnak a kapcsolatára, ez a kételkedés a descartes-i metafizika sarkalatos pontja. Ha ilyen kételkedésre nincs szükség, akkor az egész metafizika értelmetlen. (Egyébként a hiperbolikus kételkedés Descartes-nál viszonylag későn jelenik meg. A „Szabályok”-ban, sőt az „Értekezés a módszerről”-ben sem vonatkozik a kételkedés megismerőképességünk egészére, egy csaló isten lehetőségét feltételezve.)

A hiperbolikus kételkedés Gassendi szerint dogmatikus eljárás, nem a szkepszis előrevivő felhasználása. Érthető, mondja Gassendi Descartes-nak, hogy megállapítod, — az érzékszervek időnként csalódást okoznak. De arra kényszerít ez téged, hogy azt gondold, isten megcsal téged és más ilyesfélét, kell-e, hogy azt ismételd, hogy semmi abszolút biztos és igaz ismeret nincs a birtokodban, vagy azt, hogy egyszer s mindenkorra tévedésben vagy, — vagy azt, hogy megkérded, vajon nem vagy-e örökre tévedésre ítélve? (2958.) A valóságban a saját árnyékod ellen harcolsz, mondja Gassendi Descartes-nak.

Gassendi a metafizikai problémákkal szemben a józan észre hivatkozik.

„Amit te olyan nagy apparátussal állítasz (nevezetesen saját léted és a tárgyi világ léte), azt az ember a józan ész alapján is tudja.”

Gassendi kritikája mindenekelőtt a descartes-i módszerre vonatkozik, s a descartes-i mesterkélt, a józan észnek meg nem felelő bizonyító eljárással szemben hivatkozik a józan ész eljárásaira.

Descartes ezzel szemben a józan észet csak meghaladandó alapnak tekinti. Amikor kijelenti, hogy a világon semmi sincs olyan jól elosztva, mint a józan ész, ezt gúnyosan érti, mert a józan észet Descartes elégtelennek tartotta a tudományos gondolkodáshoz. Metafizikájában, amint ezt több helyen is kifejti, éppen a józan észnek a meghaladására való eszközt látott. Ezért írja Mersenne-nek, hogy „Elmélkedéseinek” az volt a célja, hogy megmutassa, miként lehet az embernek az érzékek adataitól és a hétköznapi „józan észről” eltávolodni, és ezáltal megalapozott ismeretek birtokába jutni.¹²

Valójában Descartes törekvése arra, hogy a józan ész álláspontját meghaladja, helyes volt, és az általa választott kerülőutak, amelyekkel az igazságot bizonyítani kívánta, alapelveiket illetően a tudományos gondolkodás jó módszerei voltak. Azok a közvetítések, amelyek segítségével egy-egy problémát megoldani igyekezett, a tudományos gondolkodás sok dialektikus elemét tartalmazták. A descartes-i metafizika és módszer mégsem alkot problémamentes egységet. E metafizika és módszer ellentmondásának rendkívül találó bírálata adja Serrus. A „Szabályok”-ban Descartes relációk megállapítására törekedett, míg a metafizikában „Arra a lehetetlen feladatra vállalkozott, hogy deduktív módon létrehozzon egy gondolati rendszert, olyan relációk alapján, amelyeket a létezni ige tesz propozíciókká”.¹³ A deduktív matematikai módszer azonban csak relációkra vonatkozhat, és ilyen módon nem lehet a *létezésre* vonatkozó állításokat nyerni.

A józan ész meghaladására való törekvés tehát a XVII. századi természettudomány törekvéseihez és eredményeihez kapcsolódott. De mi volt az értelme a Gassendi-féle józan észnek? Milyen ideológiai kontextusban kell megértenünk Gassendinak a józan észre való hivatkozását? Egy empirista korlátozottságáról van szó, vagy többről és másról? A probléma természetesen csak látszólag ismeretelméleti. Tehát nem arról van szó, hogy Gassendi nem helyesli a Descartes-féle matematizálási törekvést, az érzékektől való elszakadást, és tagadja annak a lehetőségét, hogy a fizika a matematikára volna redukálható. A józan ész problémája túlmegy ezen az ismeretelméleti kérdésfeltevésen.

A XVII. században és később is, a polgári gondolkodásban a józan észet az ember politikai és morális magatartása irányítójának tekintették. A humanizmus szerint a *sensus communis* nem egyszerűen az érzékszervek adatainak összegezése, mint Arisztotelésznél vagy Aquinói Tamásnál. A humanizmusban társadalmi értelmet nyert ez a kifejezés, a közjó iránti érzék értelmét. A XVII. században jött létre a szakadás a *sensus communis* értelmezésében. Ebben a században ugyanis kiderült, hogy a *sensus communis* a természettudományokban nem használható, ám a társadalom vonatkozásában a jelentősége megmaradt, és egyre inkább a természetjoggal fonódott össze. A „józan észnek” az a tartalma, hogy az embert ez a képessége irányítja az élet dolgaiban,

¹² Levél Mersenne-hez, 1641. július; A. T. III, 392–393.

¹³ Serrus: „La méthode de Descartes et son] application à la métaphysique”, Paris 1933. 118.

megvan Gassendinál és követőinél is, innen kerül át a felvilágosodás gondolkodóihoz, akik a józan észet ugyancsak a társadalom és az ember igazságos megítélése szervének tekintették. Ez a józan ész helytel-közzel olyan mértékben került szembe a teoretikus ésszel, hogy ez a XVII–XVIII. század számos gondolkodójánál ahhoz az állításhoz vezetett, hogy a morális törvények nem az észből, hanem az emberi szívből fakadnak.

A józan ész és a ráció, az elméleti ész viszonyának megoldatlansága már a XVII. században előre vetíti az elméleti és a gyakorlati ész (a tudományokban követett eljárás és a társadalmi-morális cselekvés irányítása) kettősségének a problémáját, amelyet a polgári ideológia tulajdonképpen sohasem tudott megoldani.¹⁴

Gassendi mindenekelőtt tagadja, hogy az ember képes arra, hogy — amint Descartes szeretne volna — elméjéből mintegy üres lapot csináljon. Előítéleteinktől — mondja Gassendi — nem lehet teljesen megszabadulni. Emlékezetünket nem vagyunk képesek kedvünk szerint alakítani. S legfőképpen azt tagadja, hogy a puszta emberi értelem fogalmakat vagy alapelveket tartalmaz. Descartes azt állítja, hogy ha értelmünkben sikerül tökéletesen üres lapot csinálni, akkor bizonyos alapelveket vagy egyszerű fogalmakat találhatunk elménkben. Csakhogy — mondja Gassendi — egy minden előítélettől, azaz mindenféle előbb szerzett ismerettől megtisztított elme nem tartalmaz alapelveket sem, mert alapelveink előzetes ítéleteken alapulnak, s ha nincs ítélet, nincs alapelv sem. Descartes feltételezi, hogy minden meglevő ítélet felbontása után megmaradnak elméjében azok az egyszerű fogalmak, amelyek kétségbevonhatatlanok. De milyen alapon lehet új relációkat megállapítani a fogalmak között? (279.) Descartes azt állítja, hogy elmékben világos és evidens alapelvek vannak. Gassendi szerint az ember elméjében a legtöbb *alapelv* homályos és bizonytalan, s ezt az is mutatja, hogy az ember az alapelvek alkalmazásában ingadozik, olyan benyomások felé fordul, amelyek a legnagyobb hatást teszik rá, és aszerint ítéel valamit helyesnek vagy helytelennek, létezőnek vagy nemlétezőnek.

Gassendi tehát észreveszi, hogy az emberi értelem nem fordulhat tiszta lapként a külvilág felé. Gassendi végeredményben helyesen látta, hogy az előítéletektől való megszabadulás Descartes által javasolt módja csak látszólagos. Descartes azt állította, hogy megszabadult bizonyos előítéletektől, és ugyanakkor új előítéletek rabságába esett, mondja. Gassendit azonban nem valamiféle hagyománytisztelet vezette, amikor azt hangsúlyozta, hogy Descartes-nak nem minden ismeretet kell elutasítania, hanem meg kell próbálnia módot találni arra, hogy az igaz és hamis ismereteket megkülönböztesse.

Gassendi a descartes-i eljárással a saját törekvéseit állítja szembe. Elmondja,

¹⁴ Érdekes módon a józan ész problémáját és azt, hogy Descartes szerint a mindennapi életben, a cselekvés szférájában nem irányíthatja az embert a tiszta és világos tudás — tehát ez a szféra alacsonyabbrendű, mint az elméleté —, Descartes egy másik ellenfele talán még Gassendinál is határozottabban vetette fel. 1641-ben egy levélíró, aki magát Hyperaspistesnek nevezte, levelet intézett Descartes-hoz. Ez a levél lényegében Gassendi ellenvetéseit foglalja össze. A levélíró első kérdése: miért nem kell Descartes szerint az élet dolgainak a vitelében olyan tiszta és világos belátásra törekedni, mint a tudományos igazság belátásában? Hogyan lehet jámbor módon élni, ha a cselekvéseidet nem az igazság szabályai szerint irányítod? „Miért tételezel fel kevesebb igazságot az erkölcsökben, mint a tudományokban?” — kérdi a levélíró. És ez már csak azért is jogos — mondja —, mert egy kereszténynek sokkal kevésbé kell törődnie azzal, hogy téved a geometria vagy a metafizika tudományában, mint az erkölcsökben. (A. T. III, 397–412.)

hogy ő is arra törekedett, hogy megszabaduljon minden előítélettől, anélkül, hogy újakat szerezzen. Ennek érdekében az volt a szokása, hogy minden-fajta véleményt vizsgálat tárgyává tett, és ezekből próbálta kiválasztani azokat, amelyek legközelebb vannak az igazsághoz. „Életem és szellemem szokása arra ösztönzött — írja —, hogy megengedjem, hogy legalábbis a valószínű elérésére lehet törekedni.” „De — folytatja tovább — magáról az igazságról soha nem nyilatkozom, mert képtelennek érzem magam, hogy annak feltalálásához eljussak.” (389.)

Ami azt a descartes-i eljárást illeti, hogy a kétségbevonhatót hamisnak minősíti, ez nem más, mint az előítéletek beborítása a fikciók fátylával, amellyel csak más szavakkal helyettesítjük az előítéleteket, de nem szüntetjük meg őket. Tehát a Descartes-féle fiktív kételkedés önmaga létében vagy a világ létében nem teszi az emberi elmét alkalmasabbá arra, hogy helyesen fogja fel a világot. Descartes eljárása — mondja Gassendi — pusztá játék, olyan, mint azé az emberé, aki, hogy fehér legyen, előbb négerré akarna változni.

Gassendi tagadja, hogy Descartes egyáltalán ad használható módszert, olyat, „amely irányít bennünket és megtanítja nekünk, hogy milyen esetben csalódunk vagy nem csalódunk, amikor úgy ítélünk, hogy egy dolgot tisztán és világosan fogunk fel...” (316.) Gassendi Descartes olvasóihoz fordul: megtanulták-e ezt a módszert? „És hogy el lehessen mondani — mondja Gassendi —, hogy (a tévedés elkerülésére) ... nagyobb gondossággal kell vizsgálódnunk ... nagyon nyilvánvaló, hogy éppen itt van, amit keresünk; annak a tudását, hogy milyen módon lehetséges felismerni azt a pillanatot, amikor mindent kellően megvizsgáltunk és milyen esetben nem tesszük ezt.” (317.) A probléma éppen az, hogy Descartes nem mondja meg, mikor vizsgáltam meg valamit megfelelően és mikor nem.

Gassendi szerint az ember fejéből nem lehet kiűzni a véleményeket, mint ahogyan az összes testnedveket sem lehet eltávolítani a testből, s meg kell elégednünk azzal, hogy elválasztjuk az ártalmasakat az ártalmatlanoktól. A helytelen nézetek kigyomlálását — mondja Gassendi — nem lehet egyszerre elvégezni, hanem az egész élet folyamán kell erre törekedni. (281.) A kétségbevonható ítélet azonban nem egyenlő a hamissal, mert a kétségesben — mint mondja — van valószínűség. (280.) Tehát nem kell a kiírtandó előítéletek közé sorolni őket.

Gassendinak is fő törekvése volt az előítéletek leküzdése, az igazság kutatása, de annak legfontosabb területét a tudomány konkrét művelésében látta.

Egyébként Gassendi távolról sem akarta a tudást a közvetlenül megszerzhető ismeretekre korlátozni. A Descartes-féle hipotézisek azonban nem olyanok, mint a geometerek, vagy az asztronómusok hipotézisei. „Az asztronómusok ugyanis — mondja Gassendi — bizonyos dolgokat biztosnak tartanak, pl. a bolygók megfigyelt helyét és ekkor képzelnek a mozgások megmagyarázására köröket, amelyeket nem tartanak fiktíveknek, hanem valóságosnak, vagy legalábbis valószínűeknek ... Descartes azonban semmit sem tart olyan valóságnak, ami feltevéseinek irányt szabna, és hipotéziseinek, mintegy anyaga lehetne ... Ez az eljárás olyan, mintha az asztronómusok anélkül, hogy előzetes megfigyeléseket tettek volna, hipotéziseket állítanának fel, és ebből akarnának valamiféle igaz megfigyelést levezetni.” (283.) Ha az asztronómusok úgy gondolják, hogy egyes hipotézisek valószínűek, akkor nem utasítják el azokat, míg Descartes visszatartja azt, hogy az általa fölvetett kérdésekre az övéitől eltérő válaszokat is lehet adni. (279.)

Gassendi a szkeptikusok kételkedését összeveti a Descartes-féle kételkedéssel; mindketten különbséget tesznek a hétköznapi életben való cselekvés és az igazság kutatása között. Descartes is azt állítja, hogy a hétköznapi életben bízik érzékszerveiben, mert másként nem tudna élni. Descartes azonban, a szkeptikusokkal ellentétben, a dolgok *rejtett természetére* vonatkozó ismereteket tekinti biztosnak, és a jelenségeket mind csalódásoknak tartja, és azt állítja, hogy egyedül a gondolkodás eredményez abszolút „metafizikai” bizonyosságot. (285.) Gassendi erre a következőket feleli: A szkeptikusok jobban megmutatták, hogy miként kell az élet vezetését és az igazság kutatását elválasztani. Ami a hétköznapi életet illeti, a szkeptikusoknak az volt a véleménye, hogy erre nem alkalmazható az ítélet felfüggesztése, és mindazt meg kell tenni, amit a becsületes emberek és jó polgárok a közéletben és magánéletben tettek. „De ami az igazság kutatását illeti, itt egy felosztást alkalmaztak. Megkülönböztették a „jelenségeket”, azokat a dolgokat, amelyek érzékszerveink előtt megjelennek, mint amilyen a tűz melege, a méz édessége . . . és a noumenákat, azokat a dolgokat, amelyeket a szellem fog fel, mint amilyenek a természetek és azok az okok, amelyeket belsőknak és végsőknak mondanak . . . Végül is mindazt, ami ez utóbbi nemhez tartozik, bizonytalannak tekintették, és ezzel szemben mindazt, ami az előző nembe tartozik, feltételezték, — kivéve, amikor úgy tetszett nekik, hogy szellemük öröme a dogmatikusok pöffeszkedését megzavarják.” (286.) Ami pedig a „metafizikai” bizonyosságot illeti, a cogito-problémával kapcsolatban látni fogjuk, hogy Gassendi számára nincs kétféle — tudományos és metafizikai — bizonyosság.

Gassendi a szkeptikusok eljárását tartja alkalmasnak arra, hogy világos határvonalat húzzon a tudományos és nem tudományos (metafizikai, teológiai) tárgyak között. Ezért a szkeptikus alapelvek szerint kritizálja a Descartes által tárgyalt metafizikai problémákat. „Azt mondom . . . hogy abban a pillanatban, amikor az emberek isten létéről és a lélek elválaszthatóságáról elmélkednek . . . olyan dolgokról ítélnek, amely meghaladja érzékszerveiket, és gondolatuk csak metafizikai lehet.” (277.) Gassendi hangsúlyozza, ő is arra törekszik, hogy túllépjen azon, amit az érzékszervek az ember elé tárnak, s az értekek által nyújtott tárgyakat az értelem eszközeinek tekinti. (Ám isten létét és a lélek testtől való elválaszthatóságát, azaz a metafizikai problémákat olyan problémáknak tartja, amelyeket eleve nem lehet világosan felfogni.) Ha azt mondjuk — mondja Gassendi —, hogy egy dolog ilyennek tűnik, ez általában kapcsolatban van valamilyen érzékszervünkkel, vagy valamiféle körülménnyel. A szkeptikusoknak tehát igazuk volt, hogy a dolgok *abban a mértékben és azon módon, ahogyan látszanak*, valóban igazak, de nem lehet semmit mondani a dolgok *belső természetéről*.

Gassendi a szkeptikusok eljárását az előítélettől való megszabadulás és a szellem felszabadulása egyedül járható útjának tartja.

Gassendi H. Cherbury „De Veritate”-járól írott levelében is (III, 411–414.) a fenti szkeptikusokra hivatkozik. „A méz nekem édesnek tűnik.” Ez ismeret, s ha nincs is semmiféle ismeretünk a méz belső természetéről, ez elegendő is nekünk. Cherbury, Descartes-hoz hasonlóan, azt tartja, hogy nyomorúságos lénynak kellene tekinteni az embert, ha nem volna képes tévedés nélkül örök igazságok megismerésére. Gassendi ezzel szemben így érvel: van lábunk, amellyel képesek vagyunk a helyváltoztatásra — nevetséges dolog lenne, ha panaszkodnánk azért, mert szárnyunk nincs. A természet által lehetővé tett ismereteink elegendőek életünk fenntartására.

A természet dolgainak belső természetét tökéletesen sohasem ismerhetjük meg — mondja Gassendi — ellentétben az általunk *alkotott* dolgokkal. Gassendi szerint, ahogyan az ember a maga eszközeivel nem tud létrehozni egy állatot vagy egy követ, ezek természetét sem ismerheti meg tökéletesen, ahogyan egy okos kutya sem ismerheti meg egy óra vagy más emberi alkotás lényegét, mert ilyet nem képes létrehozni. *Gassendi tehát a természetet nem tartja gépnek*, — ebben a reneszánsz örököse. *Mivel viszont a természet nem gép, nem emberi alkotás, tökéletesen nem ismerhető meg az ember által.* Az emberi megismerőképeség ilyen korlátozása Gassendi filozófiájának talán leggyengébb pontját jelenti. Ennek ellenére Gassendi Descartes-ot is, Cherburyt is éppen ismeretelméleti szempontból találóan bírálta. Cherbury is, Descartes is az emberi megismerőképeség tökéletességét egy testtől független lélek tökéletességéből származtatta, s Gassendi mindkettőjükkel szemben hangsúlyozta, hogy a testtől elválasztott lélek nem volna képes a valóság megismerésére; a megismerőképeség testhez kötött. Descartes-tal szemben az érzékelőképeség és az értelem egységét hangsúlyozza a megismerés folyamatában, és arról ír, hogy az értelem egymagában csak igen homályos ismereteket volna képes alkotni. — Bár Gassendi a természetet nem tartja tökéletesen megismerhetőnek, nem ítéltető fenomenalistának vagy pozitivistának, a szó XIX – XX. századi értelmében. Gassendi ugyanis nem a jelenségek belső relációinak megismerhetetlenségét állítja — Descartes-tól éppen a „lélek” lényegét illetően a belső relációk kutatását, valamiféle „kémiát” kér számon —, *csak valamiféle végleges, abszolút ismeretet tart elérhetetlennek és ezt azonosítja a skolasztika „rejtett természeteire” való hivatkozással.* A dogmatikus ismeret Gassendi szerint éppen olyan bizonyíthatatlan „végső lényegeket” szeretne feltárni, mint a skolasztika. Lényeges azonban az, hogy Gassendi helyteleníti, ha valaki „isten titokzatos elhatározásaira” történő hivatkozással lemond a természet tanulmányozásáról. Cherbury szerint a szimpátiákat és antipátiákat (a természet egyes tárgyai közötti vonzást és taszítást) isten titokzatos elhatározása magyarázza, és nem is lehet erre más magyarázatot találni. Gassendi erre így felel: „*Ha kiváló honfitársa, Gilbert azt hitte volna, amit Ön állít, elméltetett volna-e annyira szerencsés módon a vas és a mágnes szimpátiájáról vagy antipátiájáról?*” (III, 412.)

4. A „COGITO” PROBLÉMÁJA

Descartes tétele, „*gondolkodom, tehát vagyok*”, rendkívül érdekesen megmutatja, hogyan válnak alapjában jó ismeretelméleti szempontok eltorzultan metafizikai szempontokká. *A descartes-i cogitónak ugyanis megvannak az ismeretelméleti alapjai, méghozzá olyanok, amelyek ismeretelméletének legpozitívabb vonásaihoz kapcsolódnak.* Descartes ugyanis tisztában volt azzal, hogy a gondolkodásnak új irányt adott, fordulatot hozott létre a megismerésben azáltal, hogy a gondolkodást nem közvetlenül a tárgyra, hanem az ismeret létrehozó gondolkodási folyamatra, tevékenységre irányította. A descartes-i módszer egyik alapgondolata ugyanis az volt, hogy ahhoz, hogy az ember megfelelő eredményeket tudjon elérni a tudományban, el kell gondolkodnia a saját eljárásán, tudatosítania kell az ismeretszerzés eljárásait. „S valóban csodálatosnak tetszik nekem, hogy igen sokan serényen kutatják az emberek szokásait, a növények erejét, a csillagok mozgását, a fémek átváltozásait és hasonló diszciplínák tárgyait, s ezalatt szinte senki sem fog-

lalkozik magával az elmével, vagyis ezzel az egyetemes tudománnyal.” (Descartes: Szabályok . . . ; „Válogatott Művek”, Budapest 1961, 87–88.)

S mivel Descartes több helyen is megállapítja, egyetértve a humanistákkal és Gassendival is, hogy „a következtetés . . . művészete egyáltalán semmivel sem járul hozzá az igazság megismeréséhez . . . a dialektikusok minden művészete nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetéssel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkezik ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus levezet” („Szabályok . . .”, 115.), — ezért meg kell találni a bizonyítástól független biztos tudás alapját. Descartes szerint a tudományos megismerés kiindulópontját képező igazsághoz intuíció útján juthatunk el. Ez a gondolat azon alapszik, hogy Descartes a kísérletezéstől és az érzéki szemlélettől elvonatkoztató matematikát tekintette mindenféle tudomány prototípusának. Márpedig Descartes és sok más kortársa úgy látta, hogy a matematikai tételek alapelvei, az axiómák kísérlettel nem igazolhatók és induktíve nem bizonyíthatók, ám általános és szükségszerű jellegüket az ész közvetlenül belátja. *Az intuíció Descartes ismeretelméletében elsősorban relációkra vonatkozó intuíció.* Descartes szerint az intuitív tudásnak az a célja, hogy relációkat tárjon fel és nem a skolasztika „abszolút természetűit” akarja megkeresni. Erről beszél Descartes a „Szabályok”-ban, az V. és VI. szabályban. Descartes maga is kiemeli, hogy „a megismerendő dolgok sorát, nem pedig minden egyes dolog természetét tekintjük”. (VI. szabály, 101.) Itt azt mondja: „Az egész módszer azoknak a tárgyaknak rendjében és elrendezésében van, amelyekre az elme erejének irányulnia kell.” A VI. szabályban azt írja, hogy ahhoz, hogy a legegyszerűbb dolgokat felismerjük, a dolgokat aszerint kell rendeznünk, hogy melyiket lehet a másiktól megismerni. Descartes tehát a módszerre vonatkozó írásaiban az intuíciót elsősorban a relációk feltárása eszközeként tekinti.

Égészen más szerepet játszik az intuitív tudás Descartes metafizikájában. Az „Elmélkedések”-ben ugyanis nem relációkat akar intuitív úton feltárni, hanem metafizikailag biztos, kétségszűrőfogalmakat, sőt ilyen létezőket is. A cogito-tételt is ilyen úton nyeri, amelynek szerinte archimédeszi pontként tudományunk bázisát kellene alkotnia.

Maga a cogito-tétel is érdekes változáson megy keresztül Descartes különböző műveiben. A „Szabályok”-ban ez a tétel csak az intuitív úton megtalált igazságok egyike, az „Értekezés a módszerről”-ben az igazság prototípusa, példája annak, hogy az embernek lehet biztos ismerete, és a többit is ennek a modelljére kell megalkotni. Az „Elmélkedések”-ben ez a tétel már nem egyszerűen az igazság prototípusa, hanem metafizikailag biztos ismeret, amely alapját kellene hogy képezze a többi biztos ismeretnek. „Én vagyok, én létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kiejtem . . .” (Descartes: Második Elmélkedés, Descartes: Értekezés . . . Elmélkedések. Filozófia elvei, Franklin Társulat, Bp. 1906, 73.)

A cogito-tételt tárgyalva Gassendi ezzel kapcsolatos ellenvetéseinek egyik sarkalatos pontja az, hogy *nincs metafizikai bizonyosság. Minden bizonyosság egyforma*, a biztos tételek között nincs olyan kitüntetett első tétel, amelynek a bizonyossága másféle bizonyosság lenne, mint a többieké. „*A bizonyosság feloszthatatlan* — írja Gassendi — *és ha hozzá lehet tenni valamit, ami még szilárdabbá teszi, ezzel azt bizonyítjuk, hogy nem elég erős. Ezért ez a bizonyosság (a cogito-tétel) . . . nem ad nekünk semmit*” — amiben eddig biztosak voltunk, abban továbbra is biztosak leszünk. (289.) Gassendi a Descartes-féle meta-

fizikai bizonyosságban annak a példáját látta, hogy a metafizika semmit nem ad hozzá a tudományhoz. Gassendi számára csak egyféle bizonyosság van: a *cogito* nem más, mint szimpla ténymegállapítás, amelynek a bizonyosságtartalma semmiben sem különbözik más ténymegállapításokétól. (289.)

Azt, hogy a *cogito*-tétel nem más, mint közönséges pszichológiai ténymegállapítás, nemcsak Gassendi ismerte fel. Malebranche szerint önmagam létét nem *tudom* biztosan, csak *érzem*. Leibniz — Gassendihoz hasonlóan — a *tételt tényigazságnak tartja*. „Ami az őseredeti igazságokat illeti — írja Leibniz —, ezek a megérzés közvetlenségéből eredő közvetlen belső tapasztalatok. Ezek közé tartozik a karteziánusok vagy Szt. Ágoston kiindulópontjául szolgáló igazsága . . .” („Újabb vizsgálódások . . .”, 398.)

Leibniz azt hangsúlyozza, hogy vannak egyszerűt őseredeti észigazságok, „amelyek csak ugyanazt a dolgot ismétlik, anélkül, hogy valamire tanítanak” (uo. 392.), — és alapvető tényigazságok, amelyek az előzőkkel megegyeznek abban, hogy nem lehet őket valami biztosabb dologgal bebizonyítani. A *cogito* ilyen tényigazság.

Descartes azonban a tétel racionalitását, észigazságjellegét hangsúlyozza, mert csak ezt tartja kétségtelennek. Descartes maga a *cogito*-tételnek azt a jellegzetességét hangsúlyozta, hogy ez a tétel olyan alapigazság, amelyhez nem lehet semmiféle szillogizmus segítségével eljutni. Tételt már csak azért sem lehet szillogizmusnak felfogni, mert tétele azt fejezi ki, hogy „a szellem belátásából nyeri a gondolkodás és a létezés alapvető összefüggésének átlátását”. (Válasz Mersenne-nek. 3. pont.) Descartes tehát a maga tételét racionális intuíciónak tekinti, amely a gondolkodás és a létezés alapvető egységét mutatja meg, ezért ez megingathatatlan metafizikai igazság.

Descartes mindig tiltakozott azellen, hogy az ő tétele Ágoston hasonló tételéből ered, amint erre pl. Arnauld is utalt. (A. T. IX, 154.)

Descartes több helyen, így Clerselier-hez írott levelében is (A. T. IX, 206.) megfogalmazza, hogy mi a különbség az ő tétele és Ágostoné között. Descartes szerint a gondolkodom, tehát vagyok tétel Ágostonnál rejtett szillogizmus és azon az általános tételen alapul, hogy aki nem létezik, nem is csalódhat. Tehát a fő tételben a *létezés* terminusa benne van. Descartes azonban mind a Clerselier-hez írott levélben, mind a Mersenne-nek adott válaszában azt hangsúlyozza, hogy tétele már csak azért sem szillogizmus, mert nem egy általános tételből indul ki, hanem a különös tételezéséből jut az általánoshoz.

Descartes mindig hangsúlyozta, hogy a *cogito*-tétel egyszerű intuitív felismerésen alapul, tehát nem diszkurzív gondolkodás eredménye. Bár a *cogito*-tétel általános premisszán alapul — mondja Burmann-nal folytatott beszélgetésében —, ezt nem gondoljuk el explicit módon, hanem az általánost a különösen gondoljuk el. (A. T. V, 147.)

Ennél lényegesebb azonban Descartes alapgondolata, hogy ami gondolatban alapvetően egybetartozik, mint a *cogito*-tételben a gondolkodás és a létezés, — azt valóban összetartozónak kell tekintenünk. Tétele egészen más tendenciájú volt, mint Ágoston hasonló tétele, jelezve azt, hogy ő, Ágostonnal szemben, egy racionális metafizikát akart megalkotni, míg Ágoston a *cogito*-tételt nem is óhajtotta racionális tételnek feltüntetni. Ágoston ugyanis azt írta: bármennyire is megcsaljanak az érzékszerveink, „ha megcsalatom, akkor vagyok”. („De civitate Dei”, Lib. XI. Cap. XXVI.) Tudatunkban ugyanis egy *csodálatos képesség* rejlik, amelynek segítségével reprezentálni tudja a tárgyakat, bár azok lényegében idegenek tőle. Ágoston tehát nem úgy érvel,

mint Descartes: az érzékszervek adataitól tudatosan elszakítjuk magunkat, befogjuk a szemünket, fülünket stb., ám akkor is tudjuk, hogy létezőnk, mert gondolkodunk. Ágoston azt mondja: felismerjük, hogy a *külvilág létezik*. Másrészt azt is hangsúlyozza, hogy létünk megismeréséhez nincs szükségünk tanítóra („De anima et eius origine”, ib. IV. Cap. VI.) és mindenfajta tudomány nélkül is biztosak vagyunk a saját létünkben.

Gassendi és Hobbes ellenvetésének az egyik pontja, hogy — mint mindketten írják — bármely cselekvésből lehet következtetni a létezésre. Gassendi szerint azért, mert nyilvánvaló a „természetes világosság” által, hogy mindaz, ami cselekszik, létezik. (287.)

A „gondolkodom, tehát vagyok” tétel nem más, mintha azt mondanánk; gondolkodó vagyok. Descartes a funkciót megtette alanynak és a gondolatot az alany alapvető tulajdonságának fogta fel — mondja Gassendi. Hobbes is hasonlóan érvelt.

Gassendi szerint tehát egyik cselekvés sem kitüntetett cselekvés, mindegyiknek egyformán előfeltétele az ember létezése. Descartes azonban erre úgy válaszol, hogy a cselekvésből magából, pl. a lélegzésből, nem lehet a létre biztosan következtetni. Ámde — írja — az helyes, ha létezésemre abból a gondolatból vagy érzésből következtetek, mivel a pl. lélegzés tudata szellemünkben jelen van, — létezésünk tudata előtt, ebben az esetben tehát a „lélegzem, tehát vagyok”, ugyanazt jelenti, mint a „gondolkodom, tehát vagyok!” (Descartes levele . . . -hez, A. T. II, 37—38.) A „Filozófia elvei”-ben is hasonlóan érvel a cogito-tétel biztos, racionális volta mellett. (I/9.)

Descartes tehát a cogito-tétel bizonyosságát arra alapozza, hogy ezt a tételt értelme teljes mértékben önmagából vette, mindenféle külső tapasztalat kizárásával, tehát ez a reflexió tiszta eredménye. Gassendi azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a cogito-tétel nagymértékben különbözik valamiféle matematikai alaptételtől, amelynek hasznosságát és tudományosságát ő is elismeri. Gassendi egyik legfontosabb ellenvetése az, hogy a cogito-tételből nem következik semmiféle ismeret, mert ha valamit létezőnek ismerünk, azzal még nem tudunk róla semmit. (290.) „Ezenkívül — írja Gassendi —, ha egy dolgot létezőnek ismerünk el, ezt valamilyen cselekvése révén tesszük, akár a kvalitásából következik ez, akár más, hozzá csatlakozó elemből, és egy ilyen cselekvést . . . nem tekinthetünk természete egészének.” (290.) Így ha a gondolkodás olyan cselekvés is, amelynek révén tudomásul vetted, hogy létezel, ez mégsem teszi ki az egész természetedet.

Ezenkívül Gassendi felhívja a figyelmet arra is, hogy Descartes önmagával is ellentétbe jut, ha azt hiszi, hogy minden előítéllettől megtisztulva eljuthat a cogito-tételhez. Először is kimutatja, hogy az elméből lehetetlen tiszta lapot alkotni, majd a cogito-tétellel kapcsolatban konkrétan is megállapítja, hogy Descartes itt sem előfeltevéssmentes, mert hallgatólagosan a létezés előfeltevéseiből indul ki. „Ismered-e azt a tényt, hogy létezel vagy nem? Ha igen, akkor van egy előítéleted, s ez feltevésseddel szembenáll, ha nem, akkor azt sem tudod, hogy cselekszel, mert a cselekvés feltételezi a létet. Ennek következtében nem tudod előbb, hogy gondolkozol, mert gondolkozni annyi, mint cselekedni, tehát ha azt mondd, hogy gondolkozol, nem tudod, hogy mit mondasz. Ezért mindaz, amit ebből kiindulva megtudsz és levezetsz, teljesen ismeretlen alapelveken nyugszik.” (289.)

Gassendi, mint később Leibniz is, rámutat, hogy nem a gondolkodás aktusa jelenti az ember számára az első kiinduló ismeretet, hanem az, amit az ember

gondol. A gondolkodás aktusát nem lehet elválasztani a gondolkodás tartalmától. (289.) Leibniz hasonlóképpen azt írta: ha megfosztjuk a cogito-tételt intencionalitásától, akkor csak annyi marad: én — én. A „vagyok” már egy előítéleten alapul. Leibnizcel egybehangzóan Gassendi is azt mondja, hogy az ember nem saját elméjében találja az ismeretek forrását, a reflexió nem forrása a megismerésnek.

Gassendi a descartes-i gondolatmenetet bírálva a cogito-tétellel kapcsolatban leszögezi: ha ez a tétel valamit állít, akkor az állítás tartalma nem a reflexió eredménye, mert *a reflexió nem képes önállóan ismereteket létrehozni.* Ha megállapítod, hogy gondolkodó dolog vagy — írja —, a gondolkodó jelző a dolog szó terjedelmét limitálja és kijelentésed értelme az, hogy nem akármi-lyen dolog vagy, hanem olyan, amelyik gondolkodik. Tehát el kell ismerned, hogy ismersz olyan dolgokat is, amelyek nem gondolkodnak. Ebből az következik, hogy *„ha semmit sem tanultál volna és mégis feltételeznéd, hogy minden érzékszerved sötéttségében önmagadat elgondolnád, igen valószínű, hogy nem gondolnál semmit, csak azt: én, én, én . . . mert nem ismernél semmiféle attributumot és így nem ismernéd a „vagyok” szó tartalmát sem és nem tudnád, hogy mi az létezni, sem azt, hogy mi a különbség a létezés és a nemlétezés között”.* (320.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy a puszta reflexió nem képezi semmiféle önálló forrását az ismereteknek és még kevésbé a biztos ismereteknek. *Ha nincs külső tapasztalat, nincs reflexió sem.*

Descartes a reflexióra való hivatkozással azt próbálta igazolni, hogy a tudat teljesen autonóm, az értelem független az érzékeléstől. (Majd ebből próbálja levezetni azt is, hogy a szellem független a testtől.) Gassendi ezzel szemben azt állítja, hogy semmiféle eszme nem jön létre az emberben külső hatás nélkül. Descartes azt állítja, hogy önmagából meríti önmaga eszméit és még más eszméket is. Gassendi a 3. „Elmélkedéssel” kapcsolatban a következőket írja erre: „Igen meglepődtem, amikor azt hallottam tőled, hogy eszméd van önmagadról (és még hozzá olyan termékeny, hogy abból olyan nagyszámú más eszmét is ki tudsz emelni) . . . A valóságban vagy semmiféle eszméd nincs önmagadról, vagy ez az eszme igen zavaros és tökéletlen . . . Mégis . . . arra következtetsz, hogy semmit sem ismerhetsz meg könnyebben és evidensebb módon, mint önmagadat. De . . . feltéve, hogy nem lenne önmagadról eszméd, nem volna-e más ismereted könnyebb és evidensebb, mint az önmagadról való? És valóban, tekintetbe véve azt az elvet, hogy sem a látás nem látja önmagát, sem az intellektus nem fogja fel önmagát, az jutott eszembe, hogy semmi sem cselekszik önmagán: mert sem a kéz . . . nem üti meg önmagát, sem a láb nem jár önmagán. Egyébként, ahhoz, hogy ismeretünk legyen egy dologról, az szükséges, hogy ez a dolog hasson a megismerőképessegre . . . és így evidensnek tűnik, hogy maga a képesség . . . nem tud önmagáról ismeretet létrehozni, vagy ami ugyanaz, önmagát felfogni.” (332 – 333.)

Miért láthatja önmagát a szem csak a tükör segítségével? — kérdi Gassendi. Azért, mert a szem hat a tükörre és a tükör visszahat rá. Gassendi itt egy nagyon lényeges problémát vet fel, egy olyan elvet, amelyet a filozófia későbbi fejlődésében tulajdonképpen nem a szenzualizmus tartott szem előtt, hanem a racionalizmus. A megismerés lényeges vonása szerinte nem a közvetlenség, hanem a közvetettség és a közvetítés. Nála ez persze együtt jár azzal, hogy a szem és a tükör között valami anyagi hatás meglétét is feltételezi, a lényeges mondanivalója azonban az, hogy az öntudat a maga közvetlenségében semmiféle reflexió segítségével nem lesz az ismeretek forrása.

Amikor Descartes Gassendival szemben meg akarja védeni a szellem függetlenségét, azt feleli: nem kell, hogy egy külső tárgy hasson mindig a cselekvő dologra, mert amikor egy bűgőcsiga önmaga körül forog, akkor is önmaga felett gyakorol cselekvést. Nagy isten! — kiált fel Gassendi Descartes primitív érvére. Hát a bűgőcsiga nem a kéztől vagy az ostortól nyerte mozgását? (334.) (Descartes érvelése egyébként szemben áll a mozgás megmaradásának éppen általa kimondott törvényével.)

Mindezekből érthető, hogy Gassendi azt is tagadja, hogy — miként Descartes állítja — a lélek ismertebb, mint a test. (314.) Descartes ugyanis úgy érvel, hogy az ember előtt a szellem — hála a reflexiónak — teljes tisztaságában jelen van, szellemünk, tudatunk közvetlenül feltárul előttünk, ezért a lélek megismerése könnyebb, mint a testé. Ez a tétel talán még jobban mutatja Descartes gondolatainak rokonságát Ágostonnal, mint a cogito-tétel. Descartes is úgy gondolja, mint Ágoston: lelkünk megismerése nem igényel külső tanítót. Gassendi szerint azonban a reflexió nem ad tényleges ismeretet, mert *minden valóságos ismeret a tulajdonságok, a működés ismerete, és ezt érzeteink útján szerezzük meg.*

Gassendi úgy teszi fel a kérdést: A külvilág létét vagy az ember szubjektumát kell-e a megismerés biztosabb alapjának tekinteni? Descartes számára minden tudás alapvető és evidens bázisa saját tudattartalma. Gassendi ennek az alapnak a bizonytalanságára hívja fel a figyelmet.

Mi bizonyítja — kérdi Gassendi —, hogy a szellemet könnyebb megismerni, mint a testet? A testről sokat tudunk, míg a lélekről csak negációkat ismerünk. A testről vall az anatómia, kémia stb., a lélekre vonatkozólag is valamilyen kémia, megalapozott konkrét tudományra lenne szükség és nem metafizikai feltevésekre. (311.)

A világ ismerete — Gassendi szellemében szólva — a tudományos ismeretek alapja, az érzékelésre épülő értelem megismerő tevékenységének a területe. A reflexión alapuló lélekmegismerés metafizikai spekuláció.

5. A VELÜNK SZÜLETETT ESZMÉK KÉRDÉSE

A reflexió problémája átvezet bennünket a descartes-i ismeretelmélet egyik alapvető kérdéséhez, a velünk született eszmék problémájához. *A velünk született eszmék ugyanis általában reflexió segítségével ismerhetők fel,* noha Descartes arról is beszél, hogy az érzékelés is segít a velünk született eszmék felismerésében. Az „Elmélkedések”-ben a velünk született eszmék problémája először a 3. „Elmélkedésben” fordul elő. Descartes felsorolja a különböző képzeteket, amelyeket három csoportra oszt. Vannak közülük — írja —, „melyek velem születetteknek, mások, melyek idegeneknek és kívülről jötteknek, megint mások, melyek általam csináltaknak látszanak. Az ilyenek: dolog, igazság, gondolat, úgy látszik, saját mivoltomból erednek.” (I. m. 83.) A 3. „Elmélkedésben” azt állítja, hogy isten eszméje is velem született eszme, mert megtalálom magamban, noha nem alkothattam meg magam: csak olyan ok kelthette bennem, amely maga tökéletesebb nálam. „... habár a szubsztancia fogalma megvan bennem, amennyiben magam is szubsztancia vagyok, azért egy végtelen szubsztancia fogalma, ha egy igazán végtelen szubsztancia nem helyezte volna belém, mégsem lehetne bennem, mert hiszen én véges lény vagyok”. (I. m. 89.)

Gassendi a velünk született eszmék problémájának tárgyalásakor igen világosan leírja az általános fogalmak kialakulásának a folyamatát. Egyik leglényegesebb érve a velünk született eszmék ellen az, hogy ezek az eszmék Descartes-nál *kész eszmék, s a velünk született eszmék elmélete nem magyarázza meg az ilyen fogalmak fejlődését, változását*. Erre az istenfogalom problémájánál is rámutat. Általában Gassendi nemcsak azt hangoztatja, hogy minden eszménk a külvilágból származik, hanem megpróbálja leírni, milyen módon tökéletesedhetnek eszméink.

Mindenekelőtt kétségbevonja, hogy a Descartes által felsorolt eszmék három fajtája, a kívülről kapott, az általunk alkotott és a velünk született eszmék között valamiféle különbség volna. Először is arra mutat rá, hogy a szirének stb. eszméi nem különböznek az érzékelésből származó eszméktől, mert ezek is érzéki adatokból tevődnek össze. Ami pedig a velünk született eszméket illeti, „úgy tűnik nekem, hogy olyan egyáltalán nincs és mindazok, amelyeket így hívnak, eredetüket kívülről veszik”. (318.) „Igen — idézi Descartes-ot —, azon képességem folytán alkotom az eszméket, hogy megértem, mi a dolog. Azonban azt gondolom, hogy nem a megértés képességéről akarsz beszélni, ami felől nem lehet kétség és ami nem is kérdéses; hanem inkább a dolog eszméjéről beszélsz. Nem beszélsz egy különös dolog eszméjéről: mert a Nap és a kő és az összes egyedi dolgok eszméiről nem állítod, hogy velünk születettek. Tehát az általában vett dolog eszméjéről beszélsz és annyiban, amennyiben ez a lényeggel szinonim . . . De kérдем tőled, hogyan volna ez az eszme az elmédben, ha nem volna ott ugyanakkor oly sok egyedi dolog eszméje is és ezeknek a fajai, amelyekből a szellem absztrakció útján kiindul és megalkot egy fogalmat, amely — bár nem sajátja egyetlen egyedi dolognak sem — mégis mindegyikhez illik? Biztos, hogy ha a dolog eszméje velünk született, az állat eszméje is és a növényé és kőé és minden univerzáliaié. És most nincs helyünk arra, hogy azon fáradozzunk, hogy megkülönböztetést tegyünk az egyedi dolgok között azért, hogy a partikularitások változatosságából kiválasszuk azt, ami minden esetben közös, vagy azt, ami a fajfogalomhoz tartozik. Azt is mondod, hogy természetedhez tartozik, hogy megértsd, hogy mi az igazság, vagy az én interpretációm szerint, mi az eszméje az igazságnak. Csakhogy, ha az igazság nem más, mint az ítélet konformitása azzal a tárggyal, amelyre vonatkozik, az igazság egy bizonyos reláció és ennek folytán semmiben sem különbözik a dologtól és attól az eszmétől, amelyet a kettő viszonyáról alkotunk . . . Egybeesik a dolog eszméjével, mert ez, amennyiben ilyen (igaz), egyszerre képviseli önmagát és a dolgot. Ezért az igazság eszméje nem különbözik a dolog eszméjétől, amennyiben egybevág egy dologgal, vagy amennyiben a dolgot ábrázolja, úgy, ahogyan az van. Ezért ha azt mondjuk, hogy a dolog eszméje nem született velünk . . . az igazság eszméje is kívülről jön és nem velünk született.” (318.)

A hosszú idézetből mindenekelőtt az tűnik ki, hogy Gassendi rámutat a velünk született eszmék és a platóni ideák rokonságára. A velünk született eszmék olyan általánosak, amelyeknek nincs kapcsolatuk az egyedi tényezőkkel. De rámutat arra is, hogy minden eszme sajátos relációt fejez ki, vagy az egyes – általános relációját, vagy — mint az igazság eszméje — a dolog és a képmás relációját.

A továbbiakban így folytatja: „Azt mondod, hogy természetedből veszed annak megértését, hogy mi a gondolat. (Én úgy magyarázom: mi a gondolkodás eszméje.) De ahogyan az értelem egy város eszméjéből megalkotja egy

másik város eszméjét, ugyanúgy egyik cselekvés eszméjéből, mint a látás vagy az ízlelés eszméjéből más cselekvés eszméjét is meg tudja alkotni, pl. a gondolkodás cselekvését.” (318.)

Descartes válasza erre a következő: ha Gassendi azt állítja, hogy mindezen eszmék nem tőle származnak, ugyanilyen módon azt is bizonyíthatja, hogy Praxitelész nem maga alkotta a szobrait, mert nem önmagából vette a márványt, amelyet kifaragott.

Gassendi visszavág: Praxitelész példája éppen az ő igazát bizonyítja, mert Praxitelész is azt alakítja, amit kívülről vett, mint ahogyan az emberi elme az érzékelés útján nyert eszméken munkálkodik, ezeket alakítja.

Ismételten rámutat: Descartes a platóni ideák mintájára fogja fel a velünk született eszméket. Az 5. „Elmélkedésben” Descartes azt állítja: a mennyiség, a kiterjedés, alak, mozgás stb. eszméi, mivel ezeket világosan gondoljuk el, nem a tapasztalatból erednek, hanem önmagunkban találjuk őket. Ezt az állítást a háromszög eszméjének a példáján mutatja be: ha sehol a világon nem volna ilyen alak az én tudatomon kívül, akkor is létezne ennek az alaknak egy meghatározott formája, természete és lényege, amely változhatatlan és örökkévaló. Ez azért nyilvánvaló, mert különböző tulajdonságait bizonyíthatom be a háromszögnek, amelyek akár akarom, akár nem, világosak lesznek számomra abban a pillanatban, amelyben rájuk gondolok, még akkor is, ha sohasem képzeltem el a háromszöget.

Descartes tehát a háromszög eszméjét platonizáló módon képzelel el és a háromszög örök lényegéről beszél. Gassendi azonban megkérdezi: vajon lehet-e beszélni az egyedi dolgok örök lényegéről? Egy általános eszme nem „örök lényeg”, az általános nem más, mint egy fogalom, amely az egyedi dolgokhoz járul. *A háromszög sem valamiféle örök lényeg, hanem „a szabálynak egy fajtája, amelynek segítségével megvizsgáljuk, hogy valamely dolog megérdemli-e a háromszög nevet?”* „De nem szabad azt mondani ezért, hogy ez a háromszögnek valami valóságos vagy igazi természete, ami az értelen kívül van: az értelem az, amely megformálta ezt a természetet — miután látta az anyagi háromszögeket” ... (375.)

Descartes persze tagadja, hogy a geometriai alakzatokból létező dolgokat, vagy istentől független valóságot alkotott volna. Ám azt állítja: egy papírra rajzolt háromszög nem tanít meg arra, hogyan kell felfogni az igazi háromszöget. Bár a háromszöget a papírra rajzolt háromszög segítségével ismerjük meg, de ha értelmünk ezt az eszmét nem nyerte volna máshonnan, nem ismerhetnénk meg a háromszöget. A geometriai fogalmak — írja az 5. „Elmélkedésben” — azért nem származhatnak az érzékelésből, mert „végtelen sok alakot képzelhetek, amelyekről nem mondhatja senki, hogy valaha láttam s ezekre vonatkozólag is ... mindenféle ... tulajdonságot bizonyíthatok be”. (I. m. 105.) Gassendi erre válaszul azt feleli, hogy minden geometriai alak eszméje az érzékelésből származik, az érzékelés tárgya pedig mindig fizikai valóság. A vonal is fizikai valóság és nem egyszerűen geometriai eszme, mert még az igen finom vonal is szabálytalannak mutatkozik a mikroszkóp alatt. (378.)

Mi a viszony a lerajzolt háromszög és a háromszög eszméje között? Descartes úgy érvel, hogy midőn gyermekkorában háromszöget látott a papíron, őt ez az alakzat nem arra tanította, amit később a geometria által megértett. Descartes ezt úgy magyarázza, hogy a háromszög eszméje már gyermekkorunkban is megvolt bennünk, ezt az eszmét könnyebben felfoghatta elménk,

mint a rajzolt háromszög bonyolultabb alakját, ezért ennek a bonyolultabb alaknak a láttán nem is ezt, hanem az *igazi* háromszöget fogja fel elménk. Gassendi erre azt feleli, hogy a gyermek azért nem fogja fel a háromszög, az igazi háromszög eszméjét (azaz törvényeit), mert még nem tanulta meg a geometriát. Egyetlen háromszög látása nem hozza létre bennünk a háromszög geometriai ismeretét, ám okoskodás útján egyre pontosabban ismerjük meg a háromszög szabályait. A kép vagy a papírra rajzolt háromszög sem arra szolgál, hogy felébbresszen egy lelkünkben rejtőző eszmét, hanem hogy az eszmét ennek segítségével kialakítsuk. (378.)

Gassendi a velünk született eszmék elméletének legproblematisusabb pontját abban látja, hogy ezek az eszmék *nem változhatnak, nem tökéletesedhetnek*. A háromszög eszméjét mi alakítjuk ki, és ezt az is bizonyítja, hogy ez az eszme tökéletesedik azáltal, hogy jobban megismerjük a tárgyakat, „*míg ha velünk született lenne, vagy legalábbis egyetlen individuum látása felkeltené bennünk, akkor abszolút tökéletesnek mutatkozna és nem volna szükség arra, hogy mindig újra felkeltődjék*”. (379.)

(Az isteneszme velünk született voltának egyik legjobb ellenbizonyítéka, hogy az is változott az idők folyamán – mondja Gassendi.)

Egyébként is, mire jó a velünk született eszme? Mindig kell ugyanis keresni egy tudatunkon kívüli tárgyat ahhoz, hogy az állítólag velünk született eszme valamire szolgáljon. „Például ismerem (vagy ismerhetek)-e valamely állatfajt, amelyet sohasem láttam? Mire szolgál ez a velünk született eszme, amelyet szerinted birtokolunk? Gondolkozz ezen, amennyit akarsz, biztos vagyok benne, hogy mindaddig nem nyersz ebből ismereteket, amíg ezt a fajt valaki meg nem mutatja vagy le nem írja neked.” (379.) És annak, hogy az állatfaj eszméje nem velünk született, egyebek között az a bizonyítéka, hogy egyre tökéletesedik és annál általánosabb lesz, minél több tárgyat ismerünk. Ezért nem lehet ez az eszme velünk született, — de tudatunk formálja az érzékelés adataiból.

A velünk született eszmék tanát Descartes idejében is, később is számos bírálat érte. Gassendi bírálata a későbbiekben mintaképpül szolgál Locke-nak és rajta keresztül a szenzualizmus alapvető tanításává lett. Gassendi Descartes-kritikájának azonban nem volt fő célja a velünk született eszmék problémájának és általában a megismerés problémáinak az elemzése. Számára az volt a fontos, hogy Descartes fő mondanivalóját, a metafizika megalapozását cáfolja. Ennek eszköze volt az ismeretelmélet kritikája. A velünk született eszmék tana — amint ez pl. a descartes-i istenbizonyítékok tárgyalásánál kiderül — az egész descartes-i metafizika sarkalatos pontjaihoz vezetett.

6. AZ ÉRZÉKELÉS ÉS AZ ÉRTELEM VISZONYA

A cogito problémája egy további ismeretelméleti problémát is érint, az érzékelés és az értelem problémáját. Descartes ugyanis az értelem problémáját az „Elmélkedések”-ben azonosítja a reflexió, a belső tapasztalat problémájával, és a reflexióból, azaz a belső tapasztalatból való kiindulás jelenti számára az értelem autonómiájának bizonyítékát. Az „Elmélkedések” előtt egyébként az értelem munkája még nála sem volt azonos a reflexióval, az önmagunkban talált eszmék vizsgálatával. Descartes kiindulópontja ugyan mindig az volt, hogy az érzetek szubjektívek és nem tükrözik a valóságot. (A fájdalmat a

lábunkban érezzük, de akinek levágták a lábát, az továbbra is érzi a lábfájást.) Az érzetek objektív tartalmát megismerhetetlennek és a megismerés érzéki fokának az eredményét mindig szubjektívnek tartotta. Álláspontja azonban az érzékelés kérdésében is változott.

A „Szabályok”-ban (a XII. szabályban) a következőket mondja: „... négy képességünk van a dolgok megismeréséhez: az értelem, a képzelet, az érzékek és az emlékezet. Egyedül az értelem képes az igazság felfogására, de kell hogy segítségére legyen a képzelet, az érzelem és az emlékezet.” (Descartes: „Válogatott filozófiai művek”, 118.) A XII. szabály szerint az értelem, ha a testi dolgokkal foglalkozik, a képzelettől és az emlékezettől kap segítséget. *Ha az értelem olyasmit szándékozik vizsgálni, ami testre vonatkoztatható, akkor annak képzetét a lehető leghatározottabban kell a képzeletben megformálni. Descartes tehát itt elismeri, hogy a testek esetében a képzetnek és az érzéki megismerésnek nagy a szerepe.* Sőt leírja azt is, hogy az ilyen tárgyakkal kapcsolatos absztrakciós eljárás során — amikor el kell vetni mindent, ami nem érdemel közvetlen figyelmet — az emlékezetnek is szerepe van. Más azonban a viszony az értelem és az érzékelés között az „Elmélkedések”-ben és a „Filozófia elvei”-ben. A „Filozófia elvei”-ben pl. ezt mondja: A gondolkodásnak minden módja, amelyet magunkban találunk, két általános módra vezethető vissza, melyeknek egyike a felfogás, percepció, vagyis az értelem működése, a másik pedig az akarás, vagyis az akarat működése. Mert érzet, képzelet és tiszta ész csak különböző módjai a felfogásnak. Kívánni, utálni, állítani, tagadni, kételkedni pedig az akarás különböző módjai. (I. 32.) A „Filozófia elvei”-ben világosan megfogalmazza azt is, hogy a reflexió tényét tekintve az értelem működése legjellegzetesebb sajátosságának. Megfogalmazza ugyanazt a problémát, amelyet a „gondolkodom, tehát vagyok” tétellel kapcsolatban már kifejtett. „A gondolkodás szón mindazt értem, ami olyképpen megy végbe bennünk, hogy közvetlen tudomásunk van róla. Így tehát nemcsak érteni, akarni, képzelni, hanem érezni is ugyanaz, mint gondolkodni. Mert ha azt mondom, látok vagy sétálok, tehát vagyok és ezt a látásról vagy sétálásról annyiban értem, amennyiben a testem végzi, akkor ez a következtetés nem feltétlenül biztos, mert hiszen megeshetik, mint álomomban is előfordul gyakran, hogy hiszem, hogy látok vagy sétálok, ámbár szememet ki nem nyitom ... De ha ezt az érzésre értem, azaz annak a tudatára, hogy látok vagy sétálok, akkor — minthogy ebben az esetben az elmére vonatkoztatom —, amely egyedül érzi, vagy gondolja, hogy lát vagy sétál, a következtetés teljesen biztos.” („A filozófia elvei”, I, 9. Franklin Társulat, Budapest 1906, 137.) *Míg tehát a „Szabályok”-ban már az érzéki fokon is létrejön megismerés, a későbbiekben az „Elmélkedések”-ben és a „Filozófia elvei”-ben csak a reflexiós tevékenység hoz létre biztos ismeretet.* Ez a reflexió (a látás vagy sétálás tudata) biztosítja az ismeretet és ez azonosul az intuícióval is. A „Filozófia elvei”-ben és az „Elmélkedések”-ben a külső tapasztalat, érzékelés, képzelet elveszti az önállóságát. Az „Elmélkedések”-ben az „imaginációt” és az „intellekciót” Descartes élesen elválasztja egymástól. Gassendinak a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetéseire válaszolva leszögezi: „A megértés és az elképzelés képessége nemcsak úgy különbözik egymástól, mint a több és a kevesebb, hanem mint két egymástól teljesen különböző cselekvési mód.” (A. T. IX. T. 206.) Gassendi viszont arra az álláspontra helyezkedik, hogy sem a reflexió, sem az értelem nem képez önálló ismeretforrást az érzékeléstől függetlenül.

Gassendi a továbbiakban azt bizonyítja, hogy az érzékelés és az értelem egymásra épül. Descartes ugyanis — mint láttuk — az érzékelést nem tartja valóságos ismeretforrásnak. Amikor Descartes különbséget tesz az érzékelés és az értelem segítségével nyert ismeret, „kép” között, megállapítja, hogy a Napról más képük van a tudósoknak és más képet ad a közvetlen érzékelés és a kettő közül csak az egyik lehet igaz. (3. Elmélkedés.) Descartes szerint az érzékszerveinkkel kialakított kép a Napot kicsinek mutatja. Az asztronómia tekintetbevételével alkotott képünk alapján azonban megértjük, hogy a Nap igen nagy. És ez utóbbi az igaz, amit nem az érzékszerveink adataiból, hanem amit elménk fogalmaival alkottunk meg. (3. Elmélkedés.) Gassendi válasza: „A valóságban ez a két eszme a Napról egymáshoz hasonló és igaz, vagyis megfelel a Napnak, de az egyik jobban és a másik kevésbé . . . Azonban, noha a Napnak ezt a hatalmas képét pusztán a szellemünkkel fogjuk fel, mégsem lehet azt mondani, hogy ezt valamiféle velünk született fogalomból nyerjük, hanem annak a tapasztalatnak az alapján alakítjuk ki, hogy a távolabb levő tárgyak kisebbeknek látszanak, mint a közelebbieik.” (320.) „És akarod látni — folytatja —, hogy a természet semmi hasonló eszmét nem helyezett beléd? Próbáld ezt egy vakon születettnél feltárni! Először meglátod, hogy elméjében nincs meg semmiféle színesnek vagy fényesnek az eszméje!” . . . És bár megértjük, hogy a Nap olyan hatalmas, még sincs róla valóságos eszménk! „Nagyítsuk meg tehát, amennyire csak képesek vagyunk azt a képet, amelyet az érzékekből nyerünk . . . de mindazonáltal csak önmagunkban növeljük a sötétséget: és minden alkalommal, amikor a Napról határozott képet akarunk kapni, elménknél vissza kell térnie ahhoz a specíeshez, amelyet a látásának köszönhetően nyert róla.” (321.) Gassendi tehát azt mondja, hogy igazi eszménk, valóságos képünk csak az érzékelés segítségével alakul ki. Ezért Descartes jogosan veti Gassendi szemére, hogy Gassendi az eszmét csak képnek tekinti. Gassendi azonban a következőket feleli: „. . . nem ugyanaz a dolog számunkra valamit egy valóságos eszme vagy igaz kép által felfogni, vagy megérteni valamit egy előre elfogadott hipotézisből levont szükségszerű következtetésből. Az első esetben valóban megértjük, hogy a dolog tökéletesen olyan; a második esetben azt, hogy valami olyannak kell lennie; és ahogyan az első esetben a dolgot határozottan ismerjük meg, mégpedig úgy, ahogyan az magában van, a második esetben csak zavaros módon és analógia segítségével ismerjük azt meg.” (322.)

Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem nem mondja meg, hogy *milyen* a dolog, legfeljebb csak azt, hogy *milyennek* kell lennie. Gassendi ezt a kelle-ténél kevesebbre értékeli. Gassendinak a Nap képével kapcsolatban nem is sikerült teljes mértékben megcáfolnia Descartes álláspontját. Más a helyzet azonban akkor, amikor Descartes-tal szemben kimondja, hogy az értelem és az érzékelés műveleteit, eljárásait nem lehet élesen elválasztani egymástól, az egyik ráépül a másikra. Ha a Napot nyitott szemmel szemlélem — mondja —, akkor ez nyilvánvalóan észlelet. Ha behunyom a szemem és a Napot úgy gondolom el, akkor ez nyilvánvalóan belső megismerés. Ámde nem tudom megkülönböztetni e kettőt. Nem tehetem meg kedvem szerint, hogy hol a képzelőerőmmel, hol a képzelőerő kizárásával, csak az ész segítségével fogjam fel a Napot. Ha az agyműködés egy zavaros esetében a képzelőerő megsérülne, az értelem azonban a maga különleges funkcióival megmaradna, akkor mondhatnám, hogy az ész a képzelőerőtől, vagy a képzelet az érzékeléstől megkülönböztethető. Mindaddig azonban, amíg ezek épségben működnek, ezt a különbségtételt

nem lehet megtenni. „*Hogyan különbözteted meg egy testnek az értelemben jelenlevő képét és ugyanannak a testnek a képzelőerőben levő képét? A józan eszedre apellálok és megkérdem, képes vagy-e azt állítani, hogy két kép van ugyanarról a testről bennünk és képes vagy-e megkülönböztetni, hogy a testet mikor fogod fel az egyikkel és mikor a másikkal?*” (325.)

Gassendi a 6. Elmélkedéssel kapcsolatos ellenvetésben mutat rá talán a legvilágosabban arra, hogy az érzékelés és az értelem közötti határvonalat nem lehet mereven meghúzni, mert a megismerés folyamatában a kettő szerves egységet alkot. Descartes ugyanis a 6. Elmélkedésében kijelenti, hogy a képzelőerő, amellyel a testek vizsgálata alkalmával él, meggyőzi őt a testek létezéséről, „mert ha figyelemmel vizsgálom, hogy mi a képzelőerő, azt találok, hogy nem egyéb, mint a megismerés tehetségének oly testre való alkalmazása, mely elsőleg jelen van előtte, mely tehát létezik”. (6. Elmélkedés, id. kiad. 110.) Ezután rátér a képzelet és a tiszta megértés közti különbségre. Ha pl. elképzelek egy háromszöget, nemcsak azt tudom, hogy három vonalból álló alak, hanem ezt szemlélem is, elmém erejénél fogva, s úgy látom, mintha a három vonal előtttem volna; ez az, amit képzeletnek nevezek. Ha ezerszögre akarok gondolni, akkor gondolni éppoly könnyen gondolom, hogy az ezerszögnek ezer oldala van, mint ahogy azt gondoltam, hogy a háromszögnek csak három van, de elképzelni úgy, ahogy a háromszöget elképzeltem, nem tudom. Meglehet, hogy zavarosan valami alakot képzelek el, mert ha a testekre gondolunk, mindig valahogy elképzeljük a testeket. De „elmém szemével” nem látom. Amit látok, az nem ezerszög, nem tudom megkülönböztetni pl. a tízezerszögtől vagy más, sokszögű alaktól. Descartes azonban elég meglepő módon folytatja: „Ha ötszögről van szó — írja —, alakját megérthetem, csakúgy, mint az ezerszögét, a képzelőerő segítségével nélkül. De azonfelül képzelni is tudom ... s így világosan látom, hogy a képzelésre elmém különös megerőltetése kell, és ezen különös elmebeli megerőltetés világosan mutatja, mi a különbség a képzelet és a tiszta megértés között.” (6. Elmélkedés, id. kiad., 111.)

Eszerint tehát a figyelem megfeszítése, az elme megerőltetése az ötszög *képzetének* a kialakításához szükséges. Ez ellentétben van azzal, hogy a 2. Elmélkedésben arról beszél, hogy a fogalomalkotáshoz kell a figyelemnek a megfeszítése. („... a viasz fogalma — írja a 2. Elmélkedésben — nem látvány, nem is tapintat vagy képzelet ... hanem egyedül elmebeli belátás (eredménye), amely lehet tökéletlen és zavaros, lehet világos és határozott, aszerint, amint figyelmem nagyobb vagy kisebb mértékben irányul azokra a részekre, amelyekből áll”). (2. Elmélkedés, id. kiad. 78.)

Descartes tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember számára az ezerszög vagy az ötszög belső összefüggéseinek, törvényeinek ismerete a közvetlenül adott és nem a képszerű megismerés. Ha a reflexió a megismerés elsőleges forrása és nem az érzékelés, akkor elménk valóban könnyebben hozzáfér mindahhoz, ami absztrakt és nem érzékelhető, mint ahhoz, ami testi valóság. Gassendi azonban az ezerszög példájával kapcsolatban a következőket mondja: Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy az érzékelés és az értelem között nincs éles határ. Descartes szerint a háromszöget el tudjuk képzelni, az ezerszöget már csak elgondolni lehet. *De a valóságban hol válik el az, amit még el tudunk képzelni, attól, amit már csak elgondolni vagyunk képesek? Sokkal inkább az egyenlő megismerési módok szakadatlan láncolatával van dolgunk — írja —, amelynek során fokozatosan és észrevétlenül megszűnik a világosság és növekszik*

a zavarosság. Gassendi tehát helyesen úgy látja, hogy a gondolat ráépül az érzékelésre, világosnak azt az ismeretet tekintí, amelyik nem szakad el az érzékeléstől s az üres spekulációval együtt a matematikai absztrakciókat is zavarosnak minősíti. Az „Elmélkedések”-ben azonban Descartes a metafizikai spekulációkat akarta matematikai absztrakcióként kezelni.

7. A TÉVEDÉS PROBLÉMÁJA

A tévedés problémája s nemkülönben az akarat és a tévedés viszonya a descartes-i ismeretelmélethez tartozik ugyan, mégis nyilvánvaló kapcsolata van Descartes emberfelfogásával, így Gassendi sem csak ismeretelméleti álláspontot állít vele szembe.

Descartes álláspontja mindenekelőtt az, hogy a tévedés nem igényel pozitív magyarázatot, az igazság a létezésben áll és a hamisság csak a nemlétezésben. A világmindenség tökéletes. A tévedés így csak hiány, hiba, amelyet nem az értelem követ el. Descartes ugyanis a tévedést az értelem és az akarat szembenállásából magyarázza. A tévedés nem az eszmében van, hanem az ítéletben, az állításban vagy tagadásban. Descartes álláspontja az volt, hogy a lélek (értelem) az egyszerű fogalmakat tartalmazza — ezért ezekben nem lehet tévedés —, a fogalmakat összekötő terminusokat azonban nem, tehát csak az ítéletben lehet tévedés, s az akarat az, ami állít vagy tagad. A 4. Elmélkedésben leírja, hogy a tévedések két ok közreműködésétől függnék: a megismerés képességétől és a választás képességétől, vagyis a szabad akaratától. „Az értelemmel egymagával — írja — nem állítok és nem tagadok semmit. Az értelemmel csak azokat a fogalmakat gondolom el, amelyekről aztán állíthatok vagy tagadhatok valamit. A tévedésnek tehát a szó szoros értelmében magában az értelemben . . . nincsen helye. És ámbár végtelen sok dolog lehet a világon, amiről semmi fogalmam sincs, mégsem mondhatom, hogy e fogalmaktól, mint valamitől, amire jogot tarthatnék, meg vagyok fosztva. Ezek egyszerűen nincsenek meg bennem.” (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) Nála a hamis eszmék problémája csak annyiban merül fel, amennyiben olyan „materiálisan hamis” eszmékről beszél, amelyek nemlétező dolgokat ábrázolnak. Ezek az eszmék olyan értelemben hamisak, hogy jelenlétük állandó ösztönzést ad arra, hogy egy nem létező dologt igeneljünk és ezáltal tévedjünk. (Descartes itt a skolasztika „rejtett tulajdonságaira” gondol.)

Az értelemmel szemben, amely tehát *nem téved*, az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, ami a tévedést okozza. Az értelemmel szemben ugyanis, amelyet az ember nagyobbnak is el tud képzelni, „csak az akarat vagy a szabad választás tehetsége az, amelyet magamban is akkorának tapasztalok, hogy szélesebbnek és kiterjedtebbnek nem képzelhetem”. (4. Elmélkedés, id. kiad. 99.) A tévedések oka már most az, hogy „az akaratnak nagyobb a köre, mint az értelemnek, én pedig — írja Descartes — nem szorítom az akaratot határok közé, hanem kiterjesztem olyan dolgokra is, amelyeket nem értek. E dolgok irányában az akarat . . . könnyen eltévelyedik és az igaz helyébe a nem igazat, a jónak helyébe a rosszat választja.” (4. Elmélkedés, id. kiad. 100.) Végül is „noha természetes eszünk arra tanít bennünket, hogy az értelem belátása előzze meg mindig az akarat elhatározását”, ez azonban nincs mindig így s a szabad akarat helytelen használata a tévedések oka. A tévedések

elkerülésének egyedüli módja az, hogy az ember szilárdan elhatározza, nem ítél arról, aminek igazságát világosan nem ismerte fel.

Bár az akaratot Descartes a gondolkodás egy módjának tartja, az értelem működésével mégsem tudja szervesen összekapcsolni. Descartes szerint az akarat és az értelem területe jól elválik egymástól, ennek jele az, hogy a hétköznapi élet dolgaiban — amint ezt pl. az ideiglenes morállal kapcsolatban kifejti — az akarat evidencia nélkül is határoz. Ugyanígy elválasztja Descartes az akarat és az értelem működését akkor is, amikor megkülönbözteti egymástól az értelem kételkedését, az intellektuális kételkedést, amely nem áll szemben a vallással és az akarat kételkedését, amelyet a vallás nem engedhet meg. (Levél Bouitendijkhez. 1643. A. T. IV, 63.)

Descartes a tévedés problémáját tehát nem egyszerűen ismeretelméleti, hanem metafizikai problémaként kezeli. Descartes szerint ugyanis az ember, mint véges lény, alapvetően tökéletlen, és e tökéletlenség nyilvánul meg a tévedésben. Akaratunk szabadsága tehát, ami Descartes szerint a tévedés alapja — az embernek nem pozitív, értékes tulajdonsága, hanem a bűn és a tévedés forrása. Descartes-nak ez a gondolata világosan összefügg metafizikája alapgondolatával, az ember istennel szembeni függőségének a tudatával.

Descartes tehát a tévedés okát metafizikai szférákban keresi. A véges lény tökéletlenségét Descartes úgy akarja a világegyetem tökéletességével összhangba hozni, hogy azt állítja: nem isten az oka az ember tévedéseinek, mert egy igen ügyes mesterember sem köteles összes alkotását minden olyan tökéletességgel ellátni, amelynek birtokában van. Az ember ítélőképessége azonban tökéletes. Ha ugyanis nem volna tökéletes az ember ítélőképessége, nem lenne isten műve — mondja Descartes.

Gassendi véleménye a kérdésről egészen más. Ő is beszél arról, hogy más dolog egyszerűen felfogni valamit, mint állítani vagy tagadni, s azt állítja, hogy a tévedés az ítéletek helytelen megformálásában áll. Rámutat, hogy Descartes a tudattól elvitatja annak egy lényeges funkcióját, az ítéletet, ám a tévedés problémáját nem oldja meg.

A 4. Elmélkedéssel kapcsolatban felveti azt a döntő fontosságú gondolatot, hogy Descartes azáltal, hogy a csalódás magyarázatát az értelmén kívül helyezte, nem oldotta meg a problémát. Az akaratnak ugyanis — Descartes szerint — csak az értelem által világosan és határozottan átlátott dolgokról szabad ítéletet mondania, hogy ne tévedjen. Gassendi azonban rámutat arra, hogy a nehézség éppen abban áll, hogy Descartes nem magyarázza meg, milyen módon ismerjük fel, hogy miről van tiszta és világos ismeretünk. „Mert gyakran csalódunk — mondja —, noha azt hisszük, hogy valamit olyan világosan és tisztán átlátunk, hogy világosabban és tisztábban már nem is lehetne.” (Egyébként rámutat arra is, hogy az emberek hamis eszmékért is a halálba mennek, tehát a tiszta és világos belátás nem lehet kritériuma az eszme igaz vagy hamis voltának.)

Gassendi semmiképpen sem ért egyet sem azzal, hogy a tévedés problémáját metafizikai problémának kezeli Descartes, sem azzal a magyarázattal, amit Descartes a tévedésre adott. Nem volna-e tökéletesebb a világegyetem — kérdi —, ha az alkotórészei is tökéletesebbek lennének? (363.)

Ami engem illet — mondja Gassendi —, mindig az volt az álláspontom, hogy nem az a kérdés, isten miért nem adott az embernek abszolút tökéletes ítélőképességet, hanem az, hogy miért nem adott a maga nemében tökéletesebbet?

Descartes az emberről istenre hárítja a felelősséget a tévedés dolgában. Ha ugyanis az igazság és a tévedés olyan élesen szembenáll egymással, hogy köztük a valószínű nem közvetít — amint ezt Descartes állítja —, akkor a tévedés az emberben nem egyszerűen a tökéletesség hiánya, hanem kifejezett hiba. Gassendi azonban kifejti, hogy a végesség nem feltétlenül jelent hibát, egy véges értelem is lehet tévedéstől mentes. Az ember tévedései — írja — nemcsak egy tökéletes tudáshoz viszonyítva tévedések, hanem egy véges emberi tudás tévedései. Isten — mondja Gassendi — annyiban részese a tévedés létrejöttének, amennyiben ő az alkotója annak a képességnek, amely csalódik, tehát e „tehetetlen tehetségnek”. (364.) Az emberi értelem a maga korlátozottsága mellett is hatékonyabb lehetne, isten hatékonyabbá tehetné volna. „Mert senki sem hibáztat egy lakatost, aki egy ládikó kinyitására nem nagy, hanem kicsi kulcsot készít, de hibáztatjuk, ha rosszat készít. Isten esetében nem lehet felróni hibául, hogy egy olyan esendő teremtménynek, mint az ember, nem adott olyan ítélőképességet, amely minden dolog, vagy a legtöbb, vagy a legfontosabb dolgok megítélésére alkalmas — mint Descartes szeretné —, de itt a helye annak, hogy elcsodálkozzunk, hogy isten abban a kevés dologban is, ami az ember ítélőképessége alá tartozik, annyira nem kielégítő, zavaros és bizonytalan ítéletet adott az embernek.” (364.)

Gassendi mindazonáltal hangsúlyozza, hogy az ember, bár korlátozott, de nem hibás lény. (358.) A tévedések nem az ember metafizikai korlátozottságát mutatják, hanem olyan hibát, ami az ész megfelelő használatával csökkenthető.

Gassendi ezután megállapítja, Descartes-nak nincs igaza, amikor a tévedés okát abban látja, hogy az akarat tovább terjed, mint az értelem képessége. Gassendi szerint az értelem legalább olyan messzire terjed, mint az akarat, „sőt — mondja — úgy tűnik nekem, hogy az értelem kiterjedtebb, mint az akarat: mert az akarat vagy a szabad akarat, vagy az ítélet és ennek következtében a választás, a vágy vagy az averzió nem vonatkozik másra, csak amit már felfogtunk . . . de homályosan sok olyan dolgot is felfogunk, amivel kapcsolatban nincs sem ítélet, sem vágy, sem averzió”. . . . (365.) Gassendi tehát azt állítja, hogy az értelem irányítja az embert cselekvéseiben.

Mindez szoros kapcsolatban áll Gassendi szabadságfelfogásával. Ennek lényege, mint már láttuk, abban áll, hogy a szabadság nem az akaratban, hanem az értelemben rejlik. Az akarat mindig követi az értelmet. Ugyanezt az elméletet fejti ki itt is. „A szellemben vagy az emberi lélekben — írja — a kifejezett mozgatóképességen kívül két lényeges képességet különböztetünk meg: a megismerést és a vágyat, amelyet értelemnek és akaratnak neveznek. Az értelemnek kell tulajdonítanunk minden ismeretet, ami szellemünkben van, és az akaratnak mindazt, ahol a vágy található. Így az értelemez nemcsak a pusztá felfogás tartozik, amellyel igenlés vagy tagadás nélkül felfogunk valamit, hanem az ítélet is, amellyel állítunk vagy tagadunk valamit, és az az okoskodás is, amellyel egyik dologból a másikra következtetünk. Az akarat pedig a választás, a visszautasítás, egy következmény keresése vagy kikerülése, a szeretet, a gyűlölet és más szenvedélyek tartoznak, olyan szenvedélyek, amelyek az erkölccsel vannak kapcsolatban, míg a gondolatok másik csoportja az intellektushoz kapcsolódik.” (367.)

Gassendi a szabadságról írva, összefoglaló művében, a „Syntagma Philosophicum”-ban megállapítja, hogy a gyakorlati kérdésekben az ítéletet mindig cselekvés követi. Itt rejlik a szabadságprobléma gyökere. A szabadság

lényege az indifferencia, amelynek révén választhatunk. De — mint írja — „egy ilyen indifferenciának a gyökere mindazonáltal az értelemben van, mert az akarat hajlékonysága arányban van az értelem hajlékonyságával”. (370.) Tehát a választás az értelem feladata.

Gassendi tehát, amikor azt vallja, hogy az értelem ítélete téved és az akarat az értelmet követi, emberfelfogását tekintve optimistább álláspontot képvisel, mint Descartes. Az ember szabadsága ugyanis a descartes-i felfogással ellentétben, Gassendinál nem a fogyatékoság forrása, a tévedés oka. Ellenkezőleg, az értelem által vezetett vágy az, ami szabaddá teszi az embert. Így, bár az ember értelme Gassendi szerint is korlátozott, az ember mégis tökéletes lehet a maga módján, a maga mértéke szerint, és az értelem által vezérelve tökéletesebb is lesz.

8. A KÉT SZUBSZTANCIA KÉRDÉSE

Gassendi Descartes-tal való vitájában sikeresen leplezi le Descartes gondolkodásmódjában a skolasztika maradványait. A szubsztancia problémája olyan kérdés, amely Gassendi ontológiai koncepciója szempontjából rendkívül nagy jelentőségű, és amellett igen jól jelzi, hogy milyen mértékben sikerült megszabadulnia a skolasztika gondolkodási sémájától. Gassendi ugyanis az arisztotelészi szubsztanciát az *atom fogalmával helyettesítette*, tehát egy olyan fogalommal, amely *nemcsak szubsztrátuma, hordozója a tulajdonságnak, hanem alapelve, principiuma is minden jelenségnek*. Gassendi már az arisztotelianusok ellen írt vitáiratban is felhívta a figyelmet a szubsztanciafogalom terméketlenségére és ürességére. A Descartes-tal való polémia e tekintetben legelső alapvető tétele az az állítás, hogy *a létező nem azonos a szubsztanciával, a létező szinonímája a dolog*. Bár a lélek gondolkodó dolog — mondja —, ebből nem következik, hogy gondolkodó szubsztancia. (Hasonlóan a test sem kiterjedt szubsztancia.) Amikor Descartes előbb azt állítja, hogy ő gondolkodó dolog, majd kijelenti, hogy gondolkodó szubsztancia, indokolatlanul megváltoztatta a terminusokat. Tisztázandó, hogy vajon a dolog és szubsztancia szinonímák-e? Gassendi szerint nem, mert nemcsak szubsztanciális létezők vannak, hanem modálisak is — azaz a létezők mint egyedi létezők a maguk múltékonyságában is létezők. Ezért — írja — a „*dolog* és a *semmi* az ellentétes terminusok, a moduszok nem semmik, tehát vannak olyan valóságos dolgok, amelyek nem szubsztanciálisak, hanem modálisak, s ezért a dolog-kifejezés nem a szubsztancia szinonímája, hanem közös vele és a modusszal és ennek következtében a *létezőnek* a szinonímája”. (296.) *Gassendi tehát a létezőket nem szubsztanciáknak tekinti, hanem dolgoknak.*¹⁵

Descartes — mutat rá Gassendi — azért szubsztancializálja a gondolkodást, mert tagadja, hogy a gondolkodás valami modális lehet, keletkezhet, megszűnhet oly módon, ahogyan a létező bármelyik tulajdonsága.

¹⁵ A polémia egész szelleméből és Gassendi filozófiájának egész tartalmából csak az derülhet ki, hogy ez a dolog (Res) a Hobbes-féle testtel azonos. Ezért teljesen indokolatlannak tűnik, illetőleg csak Rochot azon szándékával magyarázható, hogy Gassendit a skolasztika képviselőjének tüntesse fel, — az a megjegyzés, amelyet ő tesz erről a kérdésről: „A Res-terminus egyike a skolasztika transzcendenciáinak.” („Disquisitio metaphysica”, Paris 1962, 117, 107. lábj.)

A test és a lélek descartes-i szubsztanciális különbségével kapcsolatban Regius is Gassendiéhoz hasonló ellenvetéseket tett. Ugyanis Regius szerint a lélek nemcsak szubsztanciának, hanem modusznak is elképzelhető. Regius erről így írt: „*Mindaz, ami elképzelhető, létezhet.* Mivel elképzelhető akár az, hogy a lélek szubsztancia, akár az, hogy a testi szubsztancia egy modusza, ezért . . . a lélek bármi lehet e kettő közül.” Regius azt is kifejtette, hogy a lélek egy attributum, amely hozzájárulhat ugyanahhoz a szubjektumhoz is, mint a kiterjedés. (A.T. VIII, 2. partie, 342–346.)

Descartes és Gassendi álláspontja a szubsztancia-problémát illetően gyökereiben különböző. Gassendi számára a szubsztancia csak egy fogalom, a megismerés kategóriája, s még ennek sem elég jó – Descartes számára ez a *létező színvonalja*. Ennek megfelelően Gassendi azt írja: a szubsztancia-fogalom oly módon jön létre a tudatunkban, mint a fehérség fogalma. (296.) Sőt, ez a fogalom még csak nem is világos. Másutt így ír: „Azt mondom tehát, hogy a szubsztanciát csak értelmes következtetések útján kapjuk meg és ennek folytán pusztán egy absztrakt idea formájában . . . Mivel az akcidenциák valóban olyanok, mint a ruhák, amelyek a szubsztanciát borítják, az akcidenциákban bekövetkező változásokból egy közös szubjektumra következtetünk . . . És ahogyan, bár megértjük, hogy a ruhák alatt valamilyen test rejtőzik, erről még sincs igazi eszménk, nem tudjuk például, hogy fehér-e vagy fekete . . . hanem csak zavaros módon és általánosságban fogjuk fel, ugyanígy, bár megértjük, hogy a kiterjedés alatt, a szín, íz stb. mögött kell valamilyen szubjektumnak rejtőznie, amelyet szubsztanciának nevezünk, még sincs erről igazi eszménk . . .” (325.)

Descartes viszont – híven ahhoz a törekvéséhez, hogy az ismeretelméleti fogalmakat metafizikaiakká változtassa – azt hangsúlyozza, hogy a szubsztanciák nem absztrakciók. A szubsztanciák nem fogalmak, hanem entitások és bennük, mint írja, „nemcsak az univerzalitásnak, hanem a realitásnak” a maximuma is megvan.

A szubsztancia és a lényeg különbsége éppen abban van Descartes szerint, hogy a lényegeket fel lehet fogni a létezésük nélkül is, a szubsztanciákat azonban csak mint *létezőket* lehet felfogni. A „Filozófia elvei”-ben is hangsúlyozza, hogy a kiterjedés és a gondolkodás *sajátos módon konkrétak*, nem absztrakció eredményei, – az anyag összes tulajdonságát meg lehet magyarázni a kiterjedésből és a lélek összes tevékenységét kifejezi a gondolkodás. A kiterjedés és a gondolkodás tehát konkrét alapját alkotja több tulajdonságnak. „Szubsztancián semmi mást nem érthetünk, mint olyan dolgot, amely úgy létezik, hogy létezéséhez semmi más dologra rá nem szorul.” (Id. kiad., 153.) (Ennek megfelelően isten az igazi, tulajdonképpeni szubsztancia.) A továbbiakban ezt írja: „A szubsztanciát pedig bármely attributumból megismerhetjük, de minden szubsztanciának van egy fő sajátossága, amely természetét és lényegét alkotja és amelyre a többi mind visszavezethető.” (Uo. 154.)

Descartes a nominalizmus hagyományát követte abban, hogy a szubsztanciát egy fő attributummal azonosította: a kiterjedéssel, illetve a gondolkodással. A hagyományos tomizmus alapján megkülönböztette a lényegeket és a létezőket. A szubsztanciák létezők, nem pusztán lényegek. Végeredményben a szubsztanciák azonban nála sem mások, mint hiposztazált fogalmak. Gassendi éppen azt emeli ki, hogy a szubsztancia kategóriái Descartes-nál éppen olyan elhibázottak, mint a skolasztikában: nincs ugyanis olyan test, amely *csak kiterjedt* lenne, és nincs olyan létező, amelynek egyedüli sajátossága a gondolkodás

lenne. Descartes a kiterjedés és a gondolkodás megkülönböztetésénél szokása szerint úgy járt el, hogy kijelentette, ha valamit egy másik dologtól elkülönítve fel tudok fogni, akkor ebből arra következtethetek, hogy a két dolog egymástól is különböző. Ha a valóságot dolognak fogjuk fel és tulajdonságait nem szubsztancializáljuk, akkor nem zárjuk ki azt, hogy *egy-egy létezőnek többféle tulajdonsága lehet, köztük olyanok is, amelyeket mi ellentétesnek tartunk*.

Descartes felfogása a kiterjedt és a gondolkodó szubsztancia problémájáról rendkívül érdekes módon megmutatja gondolkodásmódjának kettős arculatát. Az a tény ugyanis, hogy Descartes az anyagi világot kiterjedt szubsztanciának tekintette, kifejezésre juttatta azt, hogy az anyag önálló, nem tartalmaz semmiféle szellemhez hasonló formát. S bár az anyag önállóságának a gondolatát nem vitte el odáig, hogy a gondolkodást az anyag tevékenységének tartotta volna, — mégis eltért a skolasztika álláspontjától abban is, hogy az embert gondolkodó szubsztanciának tekintette. Így, Descartes koncepciója szerint, az ember sem áll anyagból és formából. E tekintetben tehát a descartes-i két szubsztancia is szembenállott a skolasztikus szubsztancia-felfogással, ha nem is olyan következetesen, mint Gassendié. Ám gondolkodásmódja kettőssége megmutatkozik abban, hogy azt tartotta az „Elmélkedések” egyik legfontosabb mondanivalójának, hogy bebizonyítja: a lélek önálló szubsztancia. A cogito-tételhez kapcsolódva, a gondolkodás bizonyosságából a testtől független lélek létezését akarta bizonyítani.

Descartes maga a gondolkodás szubsztancialitását azzal magyarázta, hogy — mint írja — a gondolat szó (pensée) kétértelmű. Egyrészt jelöli azt a dolgot, amelyik gondolkodik, másrészt jelöli magát a cselekvést. A leglényegesebb azonban az, hogy Descartes megállapítja: „tagadom, hogy a gondolkodó dolognak önmagán kívül más tárgyra is szüksége van ahhoz, hogy tevékenységét kifejtse, noha ezt kiterjesztheti a materiális dolgokra is, amikor ezeket vizsgálja”. (Levél Clerselier-hez. A.T. IX, 206.) Descartes többször is kifejti, hogy metafizikájának egyik alapja az immateriális tárgyak (fogalmak) megismerése. Azért kell az embernek elszakadnia az érzékszervek által szolgáltatott benyomásoktól, hogy így megtisztítsa elméjét az immateriális tárgyak előtt. Az immateriális fogalom azonban létezővé változik. A tiszta gondolkodás szubsztancializálódásával eljut a gondolkodó szubsztanciáig, és így érthető, hogy Gassendival vitatkozva is kijelenti, hogy a lélek egész tevékenysége a gondolkodásból áll.

Descartes a tiszta gondolkodás léte mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük — mondja —, sem szél, sem bármi más test nincs a világon, de a cogito-tétel segítségével mégis megállapítjuk önmagunkról, hogy gondolkodunk. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az ember gondolkodó dolog, majd a gondolkodó dolgot azonosítja a gondolkodó szubsztanciával, a tiszta gondolkodással.

Gassendi és Hobbes Descartes-tal szemben nem is azt tagadják, hogy az ember gondolkodó dolog, hanem csak azt, hogy az ember egész lényegét a gondolkodás alkotja, és létezik egy „tiszta gondolkodás”. Gassendi többször rámutat arra, hogy Descartes feltételezései nem demonstrációk, bizonyítások. A kérdés nem is az — mondja —, hogy mit lehet feltételezni, hanem az, hogy megvizsgáljuk: a lélek valami finom anyag-e vagy valamiféle „tiszta gondolkodás”.

„Be kellene bizonyítanod — mondja Gassendi Descartes-nak —, hogy a gondolkodás képessége oly mértékben felette áll a testi természetnek, hogy sem a szellemek (itt Gassendi a véráramban mozgó „állati szellemecskékre” gondol),

sem más test, amely önmozgásra képes és tiszta és finom, nem képes olyan helyzetet felvenni, hogy képes legyen a gondolkodásra. Ugyanakkor — folytatja Gassendi — azt is be kellene bizonyítani, hogy az állatok lelke nem testi, mert azok sincsenek megfosztva a gondolkodástól, vagy még inkább a külső érzékelés funkcióján kívül valamit belsőleg is megismernek, nemcsak ébren, hanem álmukban is. Be kellene bizonyítani ezenkívül, hogy ez a durva test nem járul hozzá semmivel a te gondolkodásodhoz (bár mivel soha nem voltál enélkül, semmit sem gondolnál, ha el volnál választva tőle) és hogy ennek következtében tőle függetlenül gondolkodol . . .” (294.)

„*Ki vonja kétségbe — írja —, hogy gondolkodol? Ami rejtve marad előttünk . . . az a te belső lényeged, amelynek az a sajátja, hogy gondolkodik. Ezért azt, amit meg szeretnék tudni tőled, így lehetne összefoglalni: nemhogy gondolkodó dolog vagy-e, hanem hogy milyen dolog vagy te, aki gondolkodol? Vagy, ha azt kérlek tőled, hogy add meg a bornak az általánosnál pontosabb ismertetését, nemde nem volna-e elég azt mondani: a bor folyékony dolog, szőlőfürtökből préselik ki . . . stb., hanem megkísérelnéd felderíteni és megmagyarázni annak mintegy a belső szubsztanciáját . . . hogy ilyen vagy olyan elegyítésben egymással összekeverendő szeszből, cukorból . . . van összetéve. Tehát hasonlóképpen, amikor tőled a közönségesen, azaz az eddig meglevőn túlmenő önismertetésedet várjuk . . . kétségkívül nem elég, hogy kijelented nekünk azt, hogy gondolkodó, kételkedő, értelmes . . . dolog vagy, hanem az a nehéz feladat vár rád, hogy mintegy kémiai elemzéssel . . . vizsgálád meg önmagadat . . .*” (290.)

Gassendi mindenekelőtt rámutat arra, hogy Descartes a két szubsztancia megkülönböztetésében úgy járt el, hogy a különböző fogalmakat különböző entitásokká alakította át.

Gassendinak arra a követelésére ugyanis, hogy bizonyítsa be, az anyag nem járul hozzá a gondolkodáshoz, Descartes azt feleli, hogy ő csak a gondolkodó szubsztancia *fogalmát* alkotta meg úgy, hogy ebben semmi sincs a testi szubsztancia fogalmából. „Így — mondja Descartes —, amikor elismerem, hogy gondolkodó szubsztancia vagyok és erről világos és tiszta fogalmat alkotok, amelyben semmi sincs, ami a testi szubsztancia fogalmához tartozna, ez teljesen kielégít ahhoz, hogy azt állítsam, nem vagyok semmi más, amennyire magamat ismerem, mint gondolkodó dolog.” (A. T. IX. 1 partie 210.)

Gassendi ebben a kérdésben is kritizálja a Descartes által alkalmazott eljárást. Azért, mert valamit külön fogalomban fogok fel, ebből még nem következik, hogy két dolog egymástól valóságban is különbözzék. Hogyan bizonyíthatnád — kérdi Descartes-ot, hogy te csak gondolkodó dolog vagy? A test és a gondolat közti fogalmi különbségből nem következik reális különbségük. Valóban, a gondolkodás fogalmába nem értjük bele a testiség fogalmát, ebből azonban nem következik, hogy a kettő nem alkothat egy egységet. Descartes úgy jár el, mintha azt mondaná, mivel ő az apja fia, ezért nem lehet a fiának az apja. (297.)

Hobbes is hasonló problémára hívta fel a figyelmet. Absztrakt módon, gondolathoz el tudjuk egymástól választani az anyagot és a gondolkodást — mondja —, ám a valóságban a kettő úgy összetartozik, mint a cselekvés és a cselekvő alany. Descartes azonban a cselekvésből alanyt képzett, s így, amikor Descartes arról beszél, hogy nem az anyag gondolkodik, hanem a gondolkodó szubsztancia gondolkodik, „visszaesik abba a skolasztikus beszédmódba, amely szerint az értelem megért, a látás lát, az akarát akar, a sétálás, vagyis a sétálóképesség sétál”. (A.T. IX, 1. partie, 138.) Hobbes tehát rámuta-

tott arra, hogy Descartes a gondolkodás szubsztancializálásával sajátos módon visszacsempészett egy szubsztanciális formát.¹⁶

Gassendi természetesen nem fogadja el, hogy a problémának egyáltalán lehetséges ilyen metafizikai tárgyalása, — mindvégig a tudomány síkján akarja vizsgálni a kérdést, és összes ellenvetése arra irányul, hogy Descartes is ezen a síkon maradjon.

Nézzük meg, mi történik a gondolkodással, a test nélkül, — veti fel a kérdést. Mi történik pl. a gondolkodással az ember eszméletlen állapotában? „*Mivel a szellem az agyat nem használja eszméletlen állapotban és mégis (mint Descartes állítja) gondolkodik, nem kétséges, hogy a letargia állapotában alkotott gondolatok a legtökéletesebbek, legvilágosabbak, legtisztábbak, legkielégítőbbek (kellene hogy legyenek) és hogy a szellem maga is úgy viselkedik, mintha a testtől való elválasztottság állapotában lenne és élvezné a boldogságot és jogosan részesítene előnyben egy ilyen állapotot, bármely mással szemben az életben.*” (299.) A dolog azonban másképp van — mondja Gassendi —, *mivel a szellemben nincs meg pl. az a képesség, hogy emlékezzék a test segítsége nélkül és ha hiányzik az emlékezet, a gondolkodás e nélkül nem sokat ér, — ezért „mennyre kell hát kívánnia, hogy egyesüljön a testtel! Mennyre kell sajnálnia az elválasztottságot!”* (299.)

Miért mondana ellent a gondolkodás képessége a test természetének? A testetlen tárgyak megismerése bizonyítja-e vajon, mint Descartes állítja, a lélek immaterialitását? A testetlen tárgyak megismerése következtetésen alapul, vagyis azon — mondja Gassendi —, hogy egy látott dolognak valamely közvetlenül nem látható kvalitására következtetünk. De mindazonáltal abból, amit tapasztalunk, vezetjük le ezt az ismeretet is. A testetlen tárgyak ismerete nem világos és tiszta ismeret. „Egy ilyen megismerés — mondhatnám — sem nem tiszta, sem nem világos, sem, ahogyan mondják, nem intuitív; hanem zavaros, homályos és a szokásos kifejezéssel élve, absztrakt, amennyiben olyan tárgyra vonatkozik, amely a megismerés egy korlátozását tételezi fel, egy zavaros, nem megkülönböztetett, absztrakt jelenség által.” (302.) Gassendi nagyon jól látja, hogy egy absztrakció szubsztancializálásával el lehet jutni a tiszta kiterjedés vagy a tiszta gondolkodás feltételezéséig, ám, mint mondja, Descartes ezeket mindig csak feltételezi, és nem arról beszél, ami a valóságban van. Descartes a tiszta gondolkodás valósága mellett úgy érvel, hogy feltételezhetjük, hogy semmiféle test nincs a világon, — s a cogito-tétel mégis bizonyítja a gondolkozó szubsztancia létét. Gassendi szerint mindent fel lehet tételezni, a feltételezések azonban nem demonstrációk, bizonyítások, nem az a kérdés, hogy *feltételezhető-e* egy tiszta gondolkodás, hanem az, hogy tényleg van-e ilyesmi. (292.)

Gassendi felveti azt a XVIII. században általánossá váló gondolatot, hogy *a kiterjedéssel azonosított anyag nem azonos a valóságos anyaggal, és így nem csoda, ha gondolkodásra is képtelennek tűnik.* A konkrét, valóságos anyag nem azonos a puszta kiterjedéssel. A kiterjedéssel azonosított anyagnak mindenfajta aktivitást kívülről kellett kapnia.

¹⁶ Descartes-nál nagy különbség van a test—lélek probléma metafizikai és pszichológiai tárgyalása között. (Ahogyan a tudós Descartes és a metafizikus Descartes között is nagy különbség van.) „A lélek szenvedélyei”-ben az emberi pszichikum és a test valóságos egységéről írt. A metafizikai tárgyalás során azonban a kiterjedés és a gondolkodás absztrakcióiból különálló létezőket alkot.

Gassendi azt a tételt, hogy a test egyetlen tulajdonsága a kiterjedés, eleve olyan állításnak tartja, amely a testtől elveszi az önmozgás képességét. „*Ami a testet illeti . . . ha egész természete abban áll, hogy kiterjedt dolog, tehát minden aktivitás és a cselekvés minden képessége a testi természetén kívül van, mert a kiterjedés teljesen passzív valami, és azt mondani, hogy egy dolog csak kiterjedt, ez egyebek között azt jelenti, hogy nem aktív.* Nincs tehát semmiféle aktivitás, semmilyen cselekvőképesség a testben: mert akkor honnan jön az? Ez valamiféle testetlen princípium lenne? De az, ami testetlen, egyedül a gondolkodó princípium és nem tud létrehozni testi cselekvéseket. Tehát egy testi princípiumból jön létre a cselekvés? De ami testi, az csak kiterjedt és nem képes tenni valamit. Így be lehet bizonyítani, hogy a szellem nem tesz mást, csak gondolkodik és sem nem nemz, sem nem táplál stb., mert egész természete abban áll, hogy gondolkodó dolog; s ugyanígy, hogy a test nem nyújt mást, csak kiterjedést . . .” (305.)

„És mivel ezután felteszed, hogy semmi közös nincs a gondolkodás és a kiterjedés között, hozzátésem 1. hogy a vita éppen ezen folyik . . . és neked ezt be kell bizonyítanod, ti. azt, hogy a gondolkodás képessége a testi természet fölött áll . . . annyira, hogy mindaz, ami gondolkodik, szükségszerűen testetlen és nem kiterjedt; 2. hogy, vagy az állatok nem gondolkodnak, azaz nem éreznek, nem képzelnek stb., vagy a lelkük, belső formájuk, vagy princípiumuk valami nem kiterjedt és ennél fogva egy nem kiterjedt szellem. Vagy ha kiterjedt dolog, akkor van valami közös a kiterjedés és a gondolkodás között; 3. a növények formái, vagy belső princípiumai, bármilyen nevet adunk is nekik, kétségkívül bírnak kiterjedéssel és mivel ezek nem véletlenszerűen működnek . . . olyannyira, hogy az a benyomás támad, hogy van tudatuk arról, amit csinálnak . . . ez olyan dolog, ha nem is igaz, mégis egy hipotézis tárgya lehet, ti. az, hogy a növényeknél nem lehetne valami közös dolog a gondolattal.” (306.)

Gassendi tehát filozófiai elveihez híven a lelket általános élethez tekinti (az anyag virága, finom anyag a durva test pórusai között), s a gondolkodás képességét nem választja el a működés általános képességétől. Ezért tagadja, hogy az ember egész természete a gondolkodásból áll.

Gassendi feltételezi a kérdést: ha belátjuk, hogy a szellem gondolkodik, állíthatjuk-e, hogy egész természete a gondolkodás? Mit jelent az — kérdi —, hogy a természete valaminek? Ez minden tulajdonság, képesség és működés alapelvét jelenti. Azonban a mágnesről szólva sem elég, ha azt mondjuk: egész természete abban áll, hogy a pólus felé mutat és vonzza a vasat. „*Minden dologról el lehetne hasonló dolgokat mondani: a kő egész természete abban áll, hogy lefelé esik, a tűz, hogy éget.*” (306.) Ugyanígy nem elég azt mondani, hogy a szellem egész természete a gondolkodás. Nem inkább a gondolkodáson kívül kellene keresni ennek a gondolkodásnak az alapelvét, azért, hogy amennyire csak lehetséges, megtudjuk, mitől függ ez és milyen módon, hogyan ismer meg, hogyan működik stb. A valóságban azonban a descartes-i eljárás ugyanolyan, mint amikor egyes filozófusok kijelentik: a szellem lát, a szellem megért.

Gassendi megkérdézi Descartes-tól, miért nem végezhet a test a látott durva mozgásokon kívül más mozgásokat is? Miért nem tételezhetjük fel, hogy a durva test pórusaiban egy finom test (lélek) részecskéi is vannak? (291.)

Descartes a lelket kézműveshez hasonlítja, a testet pedig szerszámmhoz, és ezzel próbálja bizonyítani, hogy nem a test állapota a legdőntőbb a lélek

működésénél. Csakhogy -- feleli Gassendi -- a lélek nem kézműves, a test pedig nem szerszám. A lélek vajon olyan járatos-e mindenben a testbe való beköltözésekor, mint egy írnok, amikor új tollat vesz a kezébe? (295.)

Gassendi nagyon jól látja, hogy a *test-lélek probléma nem általános természeti probléma, hanem az ember problémája*. A kiterjedés és a gondolkodás elválaszthatatlanságát sok minden bizonyítja az emberben. A fájdalom érzése, az, hogy a test képességeinek, erőinek hanyatlásával vagy növekedésével az ember gondolkodóképessége is lépést tart stb. Emellett Gassendi megkérdezi: hogyan jöhet létre egy kiterjedés nélküli szubjektumban egy kiterjedt dolognak a képe? Ha ugyanis ennek képe létrejön, akkor ez is részekből áll, és az, aminek nincsenek részei, hogyan ábrázolhat valami részekből állót? Gassendi megkérdezi, vajon ez a kettő különböző és teljes szubsztancia-e, vagy nem inkább egyetlen szubsztancia két különböző tulajdonsággal? (397.) „Hozzáteszem – mondja –, hogy a nehézség sem nem a gondolkodással, sem a kiterjedéssel nem általában kapcsolatos. Mert isten és az anygal gondolkodó dolgok, a vas és a kő kiterjedt dolgok és mégsem vitatják, hogy isten és az anygal kiterjedt dolgoknak is tekinthetők-e, sem azt, hogy a vas és a kő tekinthető-e gondolkodó dolognak. A nehézség ennek folytán az emberi szellem vonatkozásában van, tehát a gondolkodásnak és a kiterjedésnek egy sajátos formájára vonatkozik . . .” (397.) Ezért itt a gondolkodást és a kiterjedést nem általános módon kell tekintetbe venni . . . de mint speciális esetet és ugyanarra a szubsztanciára, pl. a lélekre vonatkoztatva, amelyben, mint ahogy mondják, a gondolkodásnak egy különleges típusa van, ahogyan az ember is a kiterjedésnek egy speciális neme, mint ahogyan egy igen finom test is az. (397.) Gassendi tehát nem úgy veti fel a kérdést, mint az ő álláspontjához közelálló levélíró, Hyperaspistes – aki megkérdezte: nem lehetséges-e, hogy a világlélek gondolkodik bennünk –, hanem az emberi gondolkodás speciális vizsgálatát igényeli.

Mindent összevéve, elmondhatjuk, hogy Gassendi rendkívül határozottan képviselte azt az álláspontot, hogy az anyag gondolkodik. E kérdésben következetessége kortársai közül csak Hobbeséval mérhető össze. Álláspontja átvezet a XVIII. századi francia gondolkodók tételeihez, méghozzá sok francia irodalmi közvetítéssel. Gassendi ugyanis, számos kortársával együtt, Montaigne-ből kiindulva, a descartes-i gondolkodó szubsztancia egyik legjobb ellenbizonyítékának azt tartotta, hogy az állatok is képesek a gondolkodásra. Gassendi erről a vitában is tesz említést és filozófiai fő művében sokat foglalkozik a kérdéssel, Gassendi *lélekfelfogása tehát korának leghaladóbb törekvéseit fejezte ki*. Ám ez nemcsak a lélekfelfogásra áll. Gassendi a vitában annak is hangot adott, hogy a *pusztán geometriai-matematikai tárgyalás az anyagra vonatkozóan sem elegendő*, s ez a gondolata is a XVIII. századi filozófusok sokféle, inhomogén anyagfogalma felé mutat. Ezért az anyagi tárgyakkal kapcsolatban nem tartotta elegendőnek csak a kiterjedés tárgyalását. Remélte – írja –, hogy Descartes megmagyarázza azokat az erőket és okokat, amelyekkel a fizikusok foglalkoznak. És ezért csalódást okozott neki, hogy Descartes ehhez semmivel sem járult hozzá. Megkérdezhetjük az olvasót – írja –, hogy vajon „Elmélkedéseidet” olvasva, többet tud-e az anyagi dolgok lényegéről, mint megelőzően. „Végül – mondja Gassendi – azoknak kell odaitélni a díjat, akik arra törekedtek, hogy kifejezzék az anyagi dolgok természetét, ezek erőit, vagy tulajdonságait és egész aktivitásukat a nagyság, az alak, a mozgás, a helyzet és egy bizonyos számú kis kvalitás segítségével, amelyek hozzájárulnak a korpuszculákhoz, vagy alapelvekhez amelyekből minden anyagi dolog össze van téve,

bármilyen legyen is az.” (377.) S Gassendi egy Lucretius-idézettel fejezi be érvelését:

*„Így ha a dolgok anyagának felbomlik a rendje,
És mássá lesz bennük a mozgás s összeverődés,
Akkor a dolgoknak meg kell változni ugyancsak.”*
(Lucretius: „A természetről”, II. könyv 1016 – 1018. sor.)

9. A DESCARTES-I ISTENBIZONYÍTÉKOK KRITIKÁJA

A descartes-i istenbizonyítékok Gassendi által adott kritikája azért érdekel különleges figyelmet, mert Gassendi isten létének elismerésében (egy deisztikus istenhit elfogadásában) egyetért ugyan Descartes-tal és csak Descartes *bizonyítási eljárásait* veti el, ám ellenvetéseiben tulajdonképpen azt mutatja meg, hogy semmiféle racionális istenbizonyíték nem lehetséges. Igaz, Descartes maga sem a hagyományos tomizmus szellemében bizonyítja isten létét. Kettőjük vitájában tulajdonképpen már Kantot megelőzően felmerül minden lehetséges istenbizonyíték.

Descartes más korabeli bírálói (Caterus, Bourdin stb.) főleg Descartes újításait vetették el. Gassendi magát Descartesnak azt a törekvését tagadta, hogy lehetséges isten léte „tudományos” úton történő bizonyítása. A Sorbonne tudósai — mondja Gassendi — a Szentírásra támaszkodnak, mert tudják, hogy az emberi értelem milyen gyarló. „A Fakultás ezeket a szép érveléseket (Descartes érveléseit) olyanfajta bizonyításoknak tekinti, amelyek idegenek tőle és úgy ítéli, hogy a természetfeletti hit kell hogy legyen önmaga legbiztosabb alapja.” (276.) Gassendi Cicero „De natura deorum”-jából idézi: Minél inkább elmélyedünk isten megismerésében, annál homályosabb lesz a róla való tudás. (353.)

A velünk született isteneszme feltételezése Descartes istenbizonyítékainak egyik alaptétele. Descartes ugyanis vitathatatlan ténynek tekinti, hogy az emberrel vele születik isten eszméje. Erről több helyen is ír, így az 5. Elmélkedésben: isten fogalmát — írja — „elmém kincsestárából” veszem elő. (Ugyaninnen származnak legvilágosabb fogalmaink is.) Így az isteneszme is racionális eszme. „Isten fogalmát, azaz egy legtökéletesebb lény fogalmát — írja az 5. Elmélkedésben — éppúgy megtalálom magamban, mint bármely alakét, vagy számét.” „... isten létét legalább olyan biztosnak kell tartanom, mint a matematikai igazságokat”. (5. Elmélkedés, id. kiad. 105.)

A velünk született isteneszme, mint Descartes több más istenbizonyítéka, eltért a hagyományos és elfogadott istenbizonyítékoktól. Aquinói Tamás tagadta, hogy isten eszméje vele születik az emberrel. Az emberrel — mondja — csak az istenbizonyítékok megalkotásához szükséges eszközök, képességek születnek vele. Lelkünkben csak egy lehetséges tudás van istenről, és istenről való ismereteinket a világ dolgainak a látványából kiindulva alkotjuk meg. Isten tulajdonképpen az emberi megismerőképeséget meghaladó tárgy és ezért megismeréséről, racionális megértéséről nem lehet beszélni. Istent az ember csak a megismerőképeségéhez mért tárgyból, a világból ismerheti meg, isten hatásától és analógiák segítségével alkothat bizonyos fogalmat istenről. Descartes teológus ellenfelei, Aquinói Tamásból kiindulva, bírálták a velünk született isteneszmét. Az egyik teológus bíráló — Caterus, a következőket írta, Aquinói Tamást idézve: „Felismerni általánosságban, hogy isten van, nem ugyanaz,

mint istent megismerni. Az sem ugyanaz, ha felismerjük, hogy valaki jön, vagy felismerjük, hogy az, aki jön, Petrus.” (A.T. IX, 1. partie, 72.) A skolasztikus teológusok szerint tehát a velünk született isteneszme túlságosan keveset árul el istenről, túlságosan általános, nem mutatja be isten hatalmát a világ felett. Descartes tulajdonképpen a velünk született isteneszme tekintetében, sok más kortársával egybehangzóan Ágoston tanításaira támaszkodott. Ágoston ugyanis azt írta: Az emberi elme először istent ismeri el. Istent ismerjük meg minden dologban, bármit gondolunk is el, istent gondoljuk el először, ahogyan a fényt érzékeli a szem. (Gouhier: „La pensée religieuse de Descartes”, Paris 1924, 127.)

Gassendi azonban — bár Descartes-nál lényegesen jobban ismerte a skolasztikát — sem az ágostoni, sem a tamási álláspontot nem fogadja el, amikor a velünk született isteneszme problémáját és Descartes ebből levont következtetéseit vitatja. Gassendi egyik érve a velünk született isteneszme ellen az, hogy ez a gondolat ellentmond a kinyilatkoztatásba vetett hitnek. „Mert ha mi isten eszméjét a kinyilatkoztatásból nyerjük, akár közvetlenül, akár az őt hirdető útján, akik ezt kinyilvánították, akkor ez azt bizonyítja, hogy isten létezik, de azt is, hogy az eszméje nem velünk született, ahogyan te állítod . . .” (326.)

Gassendi egyébként be is bizonyítja, hogy az isteneszme nem velünk született: leírja, hogy miként alakult történelmileg ez az eszme. Az emberek előbb az égitesteket tekintették isteneknek, főleg a Napot. Majd, mivel az istennek tekintett Nap jótékony hatást gyakorolt a földre, — az isten nevet olyan emberekre és olyan tárgyakra ruházták át, akiket hasonlóan hasznosnak tartottak. Így lettek istennel azonosak források, folyók és más, az életben hasznos dolgok. Majd az uralkodók lettek az istenek, mivel ők hatalmasak, és módjukban van használni az embereknek. „És mivel minden uralkodónak, még a legrosszabbnak is helyet kellett kapnia az istenek között, imádták a kártékony isteneket.” (326.) Gassendi szerint tehát *az istenfogalom konkrét története tanúsítja, hogy nincs velünk született isteneszme.*

Gassendi szerint az isteneszmének az ilyen történelmi jellege — az, hogy jámbor emberek kidolgozták az eszmét és átadták másoknak — létrehozza az emberekben az anticipációt istenről. Le tudnád-e írni istent, ha mostanáig nem hallottál volna róla? — kérdi. (323.) Az embernek anticipált ismerete van istenről és így, ha isten nevét hallja, bizonyos tulajdonságokat társít hozzá, de erre csak azért képes, mert ilyennek írták le istent. (323.)

Descartes-nak az volt a szándéka, hogy bebizonyítsa, isten eszméje racionálisan átlátható, ugyanolyan eszme, mint az ideális tárgyak, geometriai alakzatok eszméje. Isten eszméjét — mondja Descartes — éppúgy megtalálja az ember önmagában, ahogyan a háromszög eszméjét. *Azonban — mondja Gassendi — nagy különbség van isten eszméje és a háromszög eszméje között. A különbség egyebek között abban áll, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, még akkor is, ha a háromszög egyes geometriai tulajdonságait az emberek egy része nem ismeri. Míg azok, akiknek van istenfogalmuk, a legkülönbözőbb tartalommal töltik ezt meg.* „Ha isten személyesen helyezte volna bele a pecsétjét minden emberbe, ez a pecsét egyforma volna . . . ahogyan ugyanazon pecsétől száz, ezer vagy végtelen számú viaszdarabon is ugyanazt a lenyomatot kapjuk . . . Ugyanígy az isteni lényeg lenyomata minden szellemben ugyanazt az eszmét vagy képet kellene hogy létrehozza . . .” (358.)

Descartes a velünk született isteneszme feltételezéséből kiindulva azt bi-

zonyítja, hogy egy tökéletlen lény, az ember, nem képes kialakítani egy tökéletes lény fogalmát, ezért a tökéletes lény fogalma, isten eszméje, velünk született, nem származhat tőlünk. Lényegében ugyanezt a problémát fogalmazza meg Descartes akkor is, amikor az isteneszme okát keresi. „Ha fogalmaink között van olyan — írja —, amelynek objektív valósága, vagyis tökéletessége akkora, hogy biztosan tudom, hogy bennem ekkora (valóság) sem formálisan, sem eminensen nincs meg, hogy tehát én nem lehetek ennek az oka, akkor szükségképpen igaz, hogy nem magam vagyok a világon, hanem, hogy rajtam kívül még valami létezik, ami e fogalom oka.” „Fogalmaim között pedig . . . van egy, mely istent tünteti fel . . .” (3. Elmélkedés, id. kiad. 87.) Míg a testek, a szubsztancia stb. fogalmát önmagamból meríthetem, mert én is szubsztancia vagyok, isten fogalma azonban olyan, hogy nem származhatott tőlem. „Isten neve alatt végtelen, örökkévaló, változatlan, független . . . szubsztanciát értek, mely engem és minden egyéb létező dolgot . . . teremtett. E tulajdonságok oly kiválóak, hogy minél figyelmesebben tekintem őket, annál kevésbé hihetem, hogy az az eszme egyedül énbelőlem származott.” (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.) Descartes az isteneszme okát keresve azt mondja: Egészen nyilvánvaló, hogy legalább annyi realitásnak kell lennie a ható okban, mint a hatásban. Az isteneszme okának — mint írja — legalább annyi formális realitása kell hogy legyen, mint amennyi objektív realitást az eszme tartalmaz.

(Ha a képzeteket aszerint nézem, hogy mi a tárgyuk — a skolasztika kifejezése szerint —, az eszme objektív realitásáról beszélek. Tehát az objektív realitás kifejezést Descartes éppen az ellenkező értelemben használta, mint ahogyan az ma használatos. A skolasztika formális valóságnak, azaz formával bíró valóságnak azt nevezte, amit mi objektív valóságnak tekintünk. Így értette Descartes azt, hogy a fogalmaknak mivoltukhoz tartozik az objektív létezés, a fogalmak okaihoz pedig a formális létezés, formális valóság.)

Gassendi mindezzel szemben leszögezi, hogy az *eszmékben nincsen semmiféle kettős realitás. Realitás mindig csak dolog lehet, az eszméket pedig egészen más szempontból kell vizsgálni, mint a dolgokat.* Példája a következő: Az eszme olyan, mint egy tükörkép vagy egy festő által festett képmás. Ebben az esetben én magam vagyok az oka a tükörképemnek, vagy a festő az oka a képnek, amelyet ábrázol. Ugyanúgy meg lehet kérdezni, hogy én vagyok-e a képmás oka? Más okot nem kell a képmáshoz keresni. Mert bár az intellektus kibővítheti vagy csökkentheti a rólam kapott eszmét, mégis ezen eszme egész realitásának én vagyok az oka. De — folytatja — „az eszmének ezt a realitását te két részre osztod. A formális realitás nem lehet más, mint az a finom szubsztancia, amely kiárad belőlem és amelyet az intellektus felfog és eszmévé alakít.” (329.) Ha nem fogadod el ezt az elméletet, akkor még kevesebb lesz az eszme realitása. „Ami az eszme objektív realitását illeti, ez nem lehet más, mint az én ábrázolásom, vagy az a hasonlóság, amelyet az eszme irányomban mutat.” (329.) Ilyenformán egy eszme tartalma nem más, mint a hasonlóság. Descartes azonban rosszul teszi, hogy ugyanolyan realitásoknak tekinti az eszméket is, mint a tárgyakat. A te helyedben — írja Gassendi — hasonlóságról, ábrázolásról, vagy ábrázoló létezésről beszélhetnénk, vagy más ilyesmiről és nem kellene az eszmék formális és objektív realitásáról beszélni.

Gassendi az isteneszme okát kutató Descartes-nak rendkívül találóan magyarázza, hogy az *oksági kapcsolat a dolgok között nem jelent hierarchikus kapcsolatot. Az ok és a hatás kapcsolata nem a lényegek magasabb- vagy alacsonyabb-*

rendűségéből következik. Hiszen „bár a ház egész realitását az építőmestertől veszi, ő azonban ezt nem önmagából adja, hanem miután máshonnan kapta, úgy adja át a háznak”. (328.) Tehát a ház realitása és az építőmester realitása között nincs hierarchikus kapcsolat, noha az építőmester építi a házat. Ezért nincs értelme annak az állításnak, hogy a ható okban legalább annyi realitásnak kell lennie, mint a hatásban. „És bár a hatást lehet úgy tekinteni, mint olyat, amely a realitását a ható októl veszi, mindazonáltal a realitása nem szükségszerűen az, amit a ható ok birtokol . . .” (328.)

Ami a dolog lényegét illeti, a probléma az, hogy vajon isten eszméje valóban olyan eszme-e, amely nem származhat az embertől. Véges lény felfoghat-e egy végtelen szubsztanciát? Descartes ugyanis azt állítja, hogy az ember, noha véges létező, mégis igazi eszméje van a végtelenről. „S nem szabad azt hinnem, hogy a végtelen fogalma nem igazi fogalom, hanem csak a véges fogalmának a tagadása . . . Ellenkezőleg, világosan látom, hogy a végtelen szubsztanciában több a valóság, mint a végesben, hogy tehát bizonyos tekintetben a végtelennek a fogalma inkább van meg bennem, mint a végesé, azaz istenének inkább, mint a magamé, mert miképpen tudhatnám különben, hogy kételkedem . . . s nem vagyok tökéletes . . .” (3. Elmélkedés, id. kiad. 89.)

Descartes úgy érvel, hogy egy véges létező nem foghat fel önmagától egy végtelen szubsztanciát. Descartes ugyanis ezt írja: A szubsztancia eszméjét vehetem önmagamból, mert én is szubsztancia vagyok, de nem vehetem magamból ennek a végtelen szubsztanciának az eszméjét, mert én magam nem vagyok végtelen. Gassendi szerint azonban az embernek nincsen semmiféle eszméje a végtelen szubsztanciáról, legfeljebb a neve, „és amennyire az emberek felfogják a végtelen szubsztanciát (amelyet valójában nem értenek meg): annyira nem szükséges az, hogy ez az eszme egy végtelen szubsztanciától eredjen, mert ezt összetétellel és kibővítéssel meg lehet alkotni . . . amikor a régi filozófusok az általunk látott térből kiindulva, amelyet felfogunk ezen az egyedül jelenlevő világon, abból a kevés alapelvből kiindulva, amelyet ismerünk, mindebből kialakították magukban azokat az eszméket, amelyeket kibővítve felfogtak egy végtelen világegyetemet, a világok végtelensége és az alapelvek végtelensége eszméjét, mégsem kell azt gondolni, hogy ezeket az eszméket nem az elméjük erejével alakították ki, hanem valami végtelen világegyetemet, végtelen számú világok, vagy végtelen számú alapelv küldte ezeket az eszméket az elméjükbe.” (336.)

Gassendi szerint azonban elménk csak zavarosabb képzeteket tud alkotni, amikor a dolgokat kiveszi a maguk természetes dimenziójából. Descartes azt állítja, hogy bár az ember nem érti meg a végtelen természetét, mégis világosan fogja fel azt a keveset, amit ebből felfog. Gassendi erre azt feleli, hogy bár kétségtelen, hogy egy bizonyos részét a végtelennek vagy istennek megismerhetjük, de ez a rész rendkívül kicsi, egyszóval „*ezek az istenbizonyítékok nem bizonyítanak semmit, ahogyan nem lehet bizonyítani a világok végtelenségét sem, bár a végtelen számú világot világosabban el lehet képzelni, a mi egyetlen világunk szemléletéből kiindulva, mint ahogy istent a te szubsztanciádól kiindulva . . .*” (336.)

Descartes azáltal, hogy azt állítja: a végtelenről valóságos fogalmunk van és nem pusztán a véges negációja, olyan gondolatot vetett fel, amely megmutatta filozófiája erősségét. Descartes ugyanis azt állítja: minden véges dolog megismerése magában foglalja a végtelen megismerését. Valójában — mondja — sohasem csak a véges dolgokat ismerjük meg, mert minden határolt

a végtelen negációját tartalmazza. Ezért a végtelenről nemcsak úgy tudunk, mint a véges tagadásáról, hanem a végest kell a végtelen tagadásának felfogni. Descartes-nak ez a gondolata, ha metafizikai tartalmát nézzük, kétségkívül az ember – isten viszonyra utal és benne van az a gondolat, amit Ágoston is megfogalmazott: istent ismerjük meg minden dologban. Ám Descartes-nál nemcsak és nem egyszerűen erről van szó. Amikor azt állítja, hogy a végtelen istenről valóságos eszménk van, akkor a matematikus is beszél belőle, aki geometriailag és matematikailag nagyon jól megértette a véges és a végtelen dialektikáját. Gassendinak ez esetben nincs igaza, amikor gúnyolódik Descartes fölött: úgy beszélsz – mondja –, mintha azt állítanád: a látó egy vakágtól megfosztott ember. Gassendi ismeretelmélete itt ellentmondásba került ontológiájával. A teret és időt ugyanis Gassendi végtelennek tekintette, de mivel a matematika és a geometria korabeli eredményei által felvetett filozófiai problémákat nem gondolta át elég következetesen, ezért a végtelen fogalmának értelmezése és tér–idő felfogása ellentétbe került egymással. Gassendi tehát a végtelen problémájának a dialektikáját nem látja olyan jól, mint Descartes, de amit isten végtelenségének eszméjéről mond, az találó.

Amikor viszont Descartes arról beszél, hogy a végtelen szubsztanciában több a realitás, mint a véges szubsztanciában, Gassendi igen helyesen visszautasítja a világnak ezt a hierarchikus felfogását. Amikor elképzelsz egy végtelen szubsztanciát – mondja –, „nem teszel mást, mint egy véges szubsztancia nagyságát növeled, aztán azt gondold, hogy az, aminek így megnövekedett a kiterjedése, magasabb fokban bírja a realitást is”. (336.)

Azt mondd – írja Descartes-nak –, hogy a végtelen isten eszméjében több objektív realitás van, mint a véges dolgok eszméjében. „De először is az emberi szellem, mivel nem tudja felfogni a végtelenséget, ezért nem tudja figyelmét egy végtelen dolog reprezentatív eszméjére sem kiterjeszteni. Ennek következtében az, aki egy dolgot végtelennek minősít, egy dolognak, amelyet nem ismer, olyan nevet ad, amelyet nem ért; mert ahogyan a dolog ennek a személynek mindenféle képességét meghaladja, úgy minden határnak az a negációja, amit ennek a dolognak tulajdonít, felfoghatatlan annak a számára, akinek az értelme mindig határolt. Ennek következtében, amikor istennek a legmagasabbrendű tökéletességeket tulajdonítjuk, úgy tűnik, hogy ezeket azokból a tárgyakból vesszük, amelyeket önmagukban általában csodálunk . . . de noha mindezeket a dolgokat isten eszméje jól ábrázolja, azért nincs több objektív realitása, mint mindezen véges dolgoknak együttvéve . . . mert az, aki az örökkévalóságról beszél, nem fogja fel elméjében ennek a tartamnak a totális kiterjedését, amely sohasem kezdődött és sohasem fejeződik be.” (323.)

Descartes-nak egy másik istenbizonyítéka már jobban hasonlít a hagyományos tomista istenbizonyítékokhoz. „Vajon én . . . létezhetnék-e, ha isten nem volna? Kitől kaphattam volna létemet?” – kérdi Descartes. Ha magam volnék létem szerzője, tökéletes volnék. De „ha létemnek semmiféle szerzőjét nem is kellene keresnem, akkor is szükségem van istenre, aki fenntartja létemet.” „Éltem egész idejét ugyanis végtelen sok részre oszthatom, e részek pedig egészen függetlenek egymástól; tehát abból, hogy az imént léteztem, még nem következik, hogy most is kell létezmem, ha csak e pillanatban is valamely ok nem teremt engem újjá.” (3. Elmélkedés, id. kiad. 92.)

Az itt kifejtett gondolat, a folyamatos teremts gondolata, tulajdonképpen nem más, mint az isteni gondviselés tanítása. Descartes ehhez hozzákapcsol-

ja a skolasztika első okának a problémáját is. Honnan nyerem léteemet? — kérdi. Önmagamtól, szüleimtől, vagy más, istennél kevésbé tökéletes okból? — Descartes itt azt állítja, egybehangzóan a skolasztikával, hogy az okok sorában el kell jutni egy első okhoz, amely önmaga által létezik.

Gassendi az első ok elképzelését a következőképpen cáfolja: „Nem tudod bebizonyítani e végtelenbe való visszamenés lehetetlenségét, csak akkor, ha ugyanakkor bebizonyítod, hogy a világnak egy adott pillanatban volt kezdete és hogy ennek következtében létezett egy első atya . . . valóban a végtelenbe való visszamenés abszurdnak tűnik, de csak azoknak az okoknak az esetében, amelyek úgy vannak egymással kapcsolatban, hogy az alacsonyabbrendű nem képes semmit tenni a magasabbrendű nélkül, amely őt mozgatja: ahogyan egy követ, amely meglök valamit, egy pálca lök meg, amelyet egy kéz lök, vagy ahogyan egy lánc utolsó láncszemét, amely a súlyt húzza, a többi láncszem húzza . . . Így el kell érkeznünk egyetlen mozgatóig, aki az első mozgást adja. De az olymódon rendezett okok esetében, amelyeknél, ha az első megszűnik, fennmarad az, amely tőle függ és képes cselekedni, úgy tűnik, nem áll elő ugyanez az abszurditás . . . Léteznek bizonyos hatások, amelyek, hogy fennmaradjanak . . . az ok jelenlétét és szakadatlan hatását igénylik . . . mint pl. a napfény. De vannak mások, amelyek megmaradnak nemcsak akkor, amikor az őket létrehozó ok többé nem működik, hanem akkor is, amikor az már . . . úgyszólván teljesen megszűnt.” (345.) Ami egyszer létrejött, annak csak a megszüntetéséhez kell külön ok és nem a fenntartásához — mondja Gassendi a mechanisztikus mozgásfelfogás koncepciójával egybevéágóan.

A folyamatos teremtés gondolata magában rejtí a teremtés gondolatát. Ha azt állítod — mondja Gassendi —, hogy minden pillanatban újjá kell hogy teremtsenek, akkor feltételezed, hogy *teremtettek*, egy teremtő, tehát létező isten teremtett. Csakhogy a folyamatos teremtés gondolatával Descartes éppen azt akarja bizonyítani, hogy isten létezik és teremt, tehát okoskodása hibás.

A folyamatos teremtés problémája alkalmat ad Gassendinak arra, hogy kifejtsé időfelfogását. Descartes ugyanis arra alapozta a folyamatos teremtés gondolatát, hogy mivel az idő végtelenül osztható, ezért ahhoz, hogy az ember az egyik időpillanattól a másikra megőrizze a létét, szükséges, hogy isten fenntartsa, pontosabban: minden pillanatban újrateremtse. Gassendi szerint azonban az idő folyamatos és — mint mondja — akár vannak a dolgok, akár nincsenek, az idő változatlanul folyik. Descartes kérdésére, hogy van-e ezen kívül egy konkrét idő is, olyan idő, amely a dolgokhoz tartozik, Gassendi azt feleli, hogy csak egyetlen idő van és ez független a dolgok változásaitól. Descartes kérdéséből látható, hogy időfelfogása nem felelt meg a mechanika időfogalmának, mert ő nem tekintette az időt függetlennek a benne lezajló folyamatoktól. Gassendi szerint viszont az időnek semmi köze a dolgok változásához. Nem igaz — írja —, hogy „*tempus edax rerum*”, a dolgok változása külső okot igényel, az idő nem hat a dolgokra és a folyamatokra. (374.)

Descartes a hagyományos istenbizonyítékok megváltoztatása során felvett két értékes és előremutató gondolatot is. Az egyik az isteneszme okával kapcsolatos, amennyiben kimondja, hogy isten önmagának oka (válasz Arnauld ellenvetéseire). Ez a gondolat kétségkívül Spinoza ugyanezen tételének az előfutára, noha Spinoza a gondolatot részletesen kifejti és következetesen igyekszik végigvinni, míg Descartes-nál ez nem illeszkedik be szervesen filozófiája egészébe.

Descartes egy másik gondolata a mechanisztikus szemlélet irányába mutat. A célokságot ugyanis Descartes igen következetesen kirekesztette az istenbizonyítékok közül. Amikor Gassendi azt ajánlja neki, hogy a világ részeinek szép elrendezettségéből következtessen istenre, mint rendezőre (bár Gassendi ezt csak anticipációnak és nem tudományos következtetésnek tartotta), Descartes azt feleli: „... a növények, állatok stb. részeinek elrendezettsége alapján helyes dolog istent imádni, aki ezeket megalkotta . . . de nem kell keresni annak a tudását, hogy miért teremtett minden dolgot. És bár az erkölcsök dolgaiban, ahol gyakran megengedett dolog feltételezéseket alkalmazni, néha jámbor dolog elmélkedni azon a célon, amelyet istennek a világ kormányzásában tulajdoníthatunk, azonban a fizikában, ahol mindennek sokkal biztosabb észérvekre kell támaszkodnia, ez hiábavaló dolog.” (359.) A célokság elutasítása a fizikus Descartes győzelme a metafizikus Descartes felett.

Gassendi Descartes-nak azt feleli, hogy a célok keresése nem egyszerűen arra irányul, hogy természetfeletti célokságot keressünk. *A célok kutatása egy lépcsője lehet a ható ok kutatásának* (360–361.), — *mert tulajdonképpen a rész szerepét keressük az egészben.* Ezenkívül azonban Gassendi arra mutat rá, hogy *aki következetesen elveti a célokságot, annak a világon kívüli ható okot is el kell vetnie.* Mert feltételezhetjük — írja —, hogy a világ vagy mindig olyan volt, mint most és sohasem lesz más, vagy olyan alapelvekből alakult ki, amelyek szükségszerűen alakították így. (360–361.) Gassendi rámutat, hogy az atomisták, akik a világ változatlan alapelveiből indultak ki, következetesen elvetették a célokságot, de ezzel együtt istent mint ható okot is. Gassendi tehát megmutatja, hogy a Descartes által is meglegt úton hogyan, s merre lehetne továbbmenni.

*

Az ontológiai istenbizonyíték segítségével Descartes meg akarta erősíteni azt a gondolatot, hogy a velünk született isteneszme isten tényleges létét bizonyítja. Az ontológiai istenbizonyíték alapja az a skolasztikus tanítás, amely szerint a lét és a lényeg különbözik egymástól. A dolgok lényege örök, létüket azonban istentől nyerik. Descartes fejtegetéseiben abból indul ki, hogy azoknak a geometriai összefüggéseknek, fogalmaknak, amelyeket elméjében talál, a lényegük örök. Ha a világon egyetlen háromszög sem volna — mondja Descartes —, a háromszög lényege akkor is meglenne. E lényegeknél azonban nincs feltétlenül létük. Isten is mindenekelőtt egy örök lényeg, de míg minden más dologban a létet meg szoktuk különböztetni a lényegtől . . . „világosan átlátom, hogy isten lényegétől éppoly kevésbé választható el a lét, mint a háromszögtől a három szögének két derékszöggel való egyenlősége”. (5. Elmélkedés, id. kiad. 106.)

Az ontológiai istenbizonyíték — mint ismeretes — nem Descartes találmánya. Descartes felhasználta Anselmus istenérvét. Anselmus — és Descartes is — abból indul ki, hogy ha valami létezik a valóságban, akkor az nagyobb, értékesebb, mintha csak gondolatilag létezne. Descartes-nak az 5. elmélkedésben kifejtett istenérve különbözik Anselmusétól, mert Anselmusszal ellentétben Descartes mindenekelőtt isten fogalmát akarja meghatározni. Mindaddig, amíg nem tudjuk, hogy mi egy dolog, addig azt sem tudhatjuk, hogy létezik-e vagy sem.¹⁷

¹⁷ Az ontológiai istenérv problémájáról lásd Altrichter Ferenc: Fogalom és lét: logikai út istenhez; „Világosság”, 1970/6.

Gassendi érvelésének logikai tartalma abban áll, hogy a kanti érvelést anticipálva, kimutatta, miszerint Descartes az isten és egzisztencia viszonyát hegy és völgy viszonyához hasonlítva, *egzisztenciát hasonlított össze tulajdonsággal* és úgy tüntette fel, mintha az egzisztencia is tulajdonság lenne. Ezzel szemben — mondja Gassendi — az egzisztencia nem tökéletesség, hanem az a feltétel, ami nélkül nincs tökéletesség. Szerinte tehát az egzisztencia nem tulajdonság és nem predikátum. Descartes — írja Altrichter hivatkozott cikkében —, miután Gassendi ellenvetésével szembetalálta magát, a predikátumnak nem a Gassendi által adott logikai fogalmát használta, hanem a predikátum grammatikai fogalmát: azt állította, hogy predikátum lehet bármi, ami egy dologról állítható. Mivel az egzisztenciát lehet állítani a dolgokról, ezért predikátumként használható.

Gassendi egyik fontos érve kifejezésre juttatja saját ontológiai álláspontját is. Azt mondja ugyanis, hogy *isten fogalma nem kitüntetett fogalom*. „Úgy látszik, azt kell mondani — írja Gassendi —, *hogy nem lehet inkább elválasztani a mindenhatóságot isten lényegétől, mint a háromszög lényegétől a szögeinek ezt a változatlan értékét, vagy isten létét nem lehet jobban elválasztani a lényegétől, mint a háromszög lényegét a lététől.*” (379.) „... és mégsem adtál így isten létéről mint szükségszerű létezőről meggyőző bizonyítékot. Mivel ahogyan a háromszög nem létezik szükségszerűen, annak ellenére, hogy képtelenek vagyunk felfogni, hogy lényege és léte valóságosan elválasztható, bár ezt szellemünk valamilyen módon elválasztja, azaz elválasztva fogja fel, ahogyan az isteni lényeg és létet is fel lehet fogni elválasztva egymástól.” „*Másrészt — folytatja Gassendi — ügyelni kell arra, hogy Te a létezést isten tökéletességei közé sorolod, de nem sorolod a háromszög vagy a hegy tökéletességei közé, míg a tökéletesség mindenütt ugyanilyen módon tulajdonítható a dolgoknak, mindegyiknek a maga módján.*” (379.)

Hobbes hasonló módon érvelt. El lehet-e választani — kérdi Hobbes — a háromszög lényegét lététől? „Ha a háromszög sehol, semmiféle népnél nem léteznék, nem tudom hogyan lehetne bármiféle természete. Ami ugyanis sehol sincs, az nem létezik, tehát nincs léte... Eszünkben a háromszög eszméje látott vagy látottakból képzett háromszögekből keletkezik. Mikor aztán a dolgot, amelyből szerintünk a háromszög ideája származik, egyszer már háromszögnek neveztük el, ez a név megmarad, bár maga a háromszög elpusztul... Hasonlóképpen örökké igaz lenne az az ítélet, hogy az ember élőlény, mivel a név örök. De az emberiség elpusztulása után nem léteznék többé az emberi természet sem.” (A. T. IX, 1. partie, 150.) A létezés nélküli lényeg — vonja le a következtetést Hobbes — csak fikció.

Gassendi is, Hobbes is elhatárolták a fogalmak, képzetek létezését a dolgok létezésétől. Hobbes számára — mint ismeretes — a fogalmak és képzetek csak nevek voltak, és szerinte a filozófia tévedéseinek nagy része abból származik, hogy a neveket és a dolgokat nem megfelelően választják el egymástól. Gassendi pedig, Descartes-tal vitatkozva, több ízben rámutat arra, hogy a fogalmakat Descartes létezőkként kezeli, — ez történik isten fogalmával is. Így Gassendi a Descartes-tal való polémiában — bár Descartes istenbizonyítékai-val szemben — maga is istenbizonyítékokat ajánl, amelyeket azonban nem tekint tudományos igényű bizonyítékoknak, azt hangsúlyozza, hogy *isten létét bizonyítani nem lehet, s isten fogalma vagy eszméje csak egy eszme, amely elvileg semmiben sem különbözik bármely más eszmétől.* Sőt ez az eszme nem is tudományos eszme, hiszen — mint láttuk — azt írta, hogy isten eszméje és a há-

romszög eszméje abban különbözik, hogy a háromszög fogalmán mindenki ugyanazt érti, míg isten fogalmán mindenki mást ért.

*

A mai olvasó szemében a Descartes „Elmélkedései”-ről folytatott vita jelentős része nem más, mint olyan kérdések öncélú vizsgálata, amelyeknek a valósághoz semmi közük. A maga idejében azonban ez a vita és Descartes „Elmélkedései”-nek megjelenése jelentős ideológiai esemény volt. A vitában tudományszemléletek, alapvető filozófiai nézetek csaptak össze és a francia szellemi élet minden jelentős irányzata hangot kapott benne. A vita jelentős problémákat érintett: milyen mértékben függ az ember istentől? Meddig terjed az ember szabadsága? Lehetséges-e abszolút biztos tudás az ember számára? A vita gyakran skolasztikus fogalmai mögött ilyen kérdések rejtőznek.

Gassendi (és Hobbes) a legtöbb kérdésben olyan álláspontot foglalt el, amelynek helyességét a későbbi filozófiai fejlődés igazolta, és ellenvetéseik a XVII. század leghatékonyabb metafizikájával, a descartes-i metafizikával szemben erőteljesen hozzájárultak ahhoz a folyamathoz, amely a metafizikától a mechanikus materializmus ontológiájához vezetett. Hobbes és Gassendi ellenvetései ezáltal közvetve hozzájárultak ahhoz is, hogy a descartes-i racionalizmus helyes gondolatai, a tudat aktivitásának és az emberi értelem erejébe vetett hitnek a gondolata, a metafizika eltorzító burkát levetve, igazi tartalmában nyilvánuljon meg a későbbi fejlődés során.