

Pavlovits Tamás:

Pascal és a szeretet bölcsessége

„A filozófusok áhított és szeretett bölcsessége vajon nincs-e túl a megismerés bölcsességén, és vajon nem a szeretet bölcsessége-e: a bölcsesség mint szeretet?” – teszi fel a kérdést Lévinas a *Teljesség és végtelen* német kiadásának előszavában (Lévinas 1990, IV). Mintha ez a kérdés, első látásra, a filozófia meghaladásának követelményét fogalmazná meg a szeretet felé, az elmélet (megismerés) meghaladását egy konkrét etikai gyakorlat felé. De vajon a bölcsesség nem foglalja-e már eleve magában ezt a gyakorlatot? A bölcsesség nem elmélet és nem is technikai tudás. A bölcsesség a helyes ítélőképességet jelenti, nem csak a szó elméleti, hanem annak gyakorlati értelmében is. A bölcs helyes ítéleteket hoz, és erénye révén képes tettekre is váltani azokat. A bölcsesség ezért élni tudást jelent. Ha a filozófiából elvesszük a bölcsességnek ezt az egzisztenciális-etikai jelentését, ha pusztán elméletként kezeljük vagy műveljük, akkor biztosan elveszítjük a filozófia eredeti jelentését. Pierre Hadot sokat tett azért, hogy a filozófiának ez az elfeledett jelentése újra napvilágra kerüljön (Hadot 2010). E szerint a filozófia nem független a spirituális gyakorlatoktól, amelyek célja a lélek megtisztítása és alkalmassá tétele az erény befogadására. Ezt jelentette az antik hagyományban a bölcsesség szeretete. Ennek következtében Lévinas igényét arra, hogy a bölcsesség szeretete helyett a szeretet bölcsességével foglalkozunk, értelmezhetjük úgy is, mint felszólítást a filozófia eredeti jelentéséhez való visszatérésre, talán még akkor is, ha nem feledkezünk el a görög *philia* és a zsidó-keresztény szeretet fogalmi különbségeiről.

Mi a helyzet e tekintetben Pascallal? Pascal a *Gondolatok* egyik töredékében a következő, első olvasásra meghökkentő kijelentést teszi a filozófiáról: „*Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher*” („Semmibe venni a filozófiát: ez az igazi filozofálás”, 671/4).¹ Azért szükséges franciául idézni ezt a mon-

¹ Pascal *Gondolatok* című művét saját fordításomban idézem, a töredékek forrását két számozással jelölöm: az első a Philippe Sellier-féle kiadás számozása (Pascal 1999), a

datot, mert nem lehet igazán jól visszaadni magyar nyelven. A „*se moquer de*” kifejezés ugyanis egyszerre jelent „gúnyolódni”-t, „semmibe venni”-t, „fittyet hányni”-t. Ez a mondat így önmagában nehezen értelmezhető. Ám ugyanabban a töredékben Pascal más tevékenységek kapcsán is használja ugyanezt a fordulatot, nevezetesen az ékesszólás és az erkölcs vonatkozásában: „Az igazi ékesszólás semmibe veszi az ékesszólást, az igazi erkölcs semmibe veszi az erkölcsöt”. Majd hozzáteszi: „Azaz az ítélet erkölcse, amely szabályok nélküli, semmibe veszi az ész (*esprit*) erkölcsét” (671/4). Van valami közös az ékesszólásban és az erkölcsben: mindkettőnek van jól felépített elmélete, amely szabályokban jut kifejezésre, de mindkettőnek van gyakorlata is, amely a szó lényegi értelmében túl van a szabályokon. Egy nagy rétor, miközben vérepszdító beszédet tart, nem figyel azokra a szabályokra, amelyeket annak idején az iskolában tanult; egy ember, amikor berohan a jeges vízbe, hogy kimentsen valakit a megáradt folyóból, nem foglalkozik meghatározó etikai olvasmányélményeivel. Ugyanakkor nincsen ellentét az ékesszólás és az erkölcs kétféle kifejeződése között. Az igazi ékesszólást és az igazi erkölcsöt egyfajta spontaneitás jellemzi, amely túl van az intellektuális reflexión. A „*se moquer de*” jelentése itt tehát nem az, hogy „megvetni”, hanem az, hogy „túllendülni rajta”, mégpedig a gyakorlati megvalósítás, a megéltség irányában. A töredék meghatározása szerint az igazi erkölcs az ítélet erkölcse, tehát egyfajta megélt bölcsesség. Ennek értelmében a filozófiára vonatkozó mondatot úgy kell értelmeznünk, mint az elméleti filozofálás beteljesülését a filozófiában mint gyakorlatban. Egy másik töredék még nyilvánvalóbbá teszi ezt a jelentést:

Platón és Arisztotelészt hosszú, tanítói tógában képzeljük el. Nemes lelkű emberek voltak, olyanok, mint akárki más, jól érezték magukat barátaik társaságában. Amikor pedig szórakozásból megírták a *Törvényeket* vagy a *Politikát*, mintegy játékból tették. Ez volt életük legkevésbé filozofikus és legkevésbé komoly oldala, a legfilozofikusabb az volt, hogy egyszerűen és nyugodtan éltek. (457/331)

Az igazi filozófia tehát az, amikor a filozófia megélt bölcsességgé válik. Csak ekkor vehetjük semmibe a filozófiát. Pascal tehát nem a filozófia ellen beszél, hanem – éppúgy, ahogy az idézett lévinasi mondat is sugallja – a filozófia eredeti értelmének beteljesítését igényli: semmibe venni a bölcsesség szeretetét

második a Brunschvicg-féle számozás, amely megegyezik a magyar kiadás számozásával (Pascal 1978).

mint elméletet, miközben eljutunk a szeretet bölcsességéhez. Az viszont már egy másik kérdés, hogy Pascal e kettő távolságát egymástól végtelennek tekinti.

Úgy tűnik, az igazi filozófiához való eljutás mint törekvés áthatja a pascali gondolkodást. Sokan feltették már a kérdést, mi a célja Pascalnak azzal, hogy a rendek híres struktúrájában az ész rendjén túl még egy rendet meghatároz, amelyet a szív vagy a szeretet rendjének nevez. Egy rend az ész rendjén túl nem eleve önellentmondó? A rend nem éppen az ész, az ésszerűség és a racionalitás kifejeződése, amin túllépve nincsen értelme rendről beszélni? Az előbbi gondolatmenetet folytatva azt mondhatjuk, hogy Pascal szerint a szeretet rendje az, ahol a filozófia eredeti értelme beteljesedik, ahol meghaladjuk a bölcsesség elméletét és eljutunk a megélt bölcsességhez, ami nem más, mint a szeretet bölcsessége. A bölcsesség (*sagesse*) eleve több jelentést hordoz Pascalnál,² azaz több rendben is meghatározható. Vannak, akiket „a világ bölcséinek” nevez, s akik az ész rendjéhez tartoznak, de beszél az igazi bölcsességről is, amely végtelenül meghaladja a természetes bölcsességet: „Vannak, akik csak a testi nagyságot képesek csodálni, mintha nem létezne szellemi nagyság. És vannak, akik csak a szellemi nagyságot képesek csodálni, mintha nem létezne nála végtelenül magasabb nagyság a bölcsességben” (339/793). Ez a világi bölcsességnél végtelenül magasabb bölcsesség a szeretet rendjének bölcsessége, röviden a szeretet bölcsessége. Pascal tehát nem elutasítja vagy (Jean-Luc Marion szóhasználatával élve)³ elbocsájta a filozófiát, hanem meghatároz egy rendet a természetes racionalitás rendjén túl, ahol a filozófia beteljesedik. Persze Pascal (néhány nagyon ritka kivételtől eltekintve, mint például a fent idézett töredékek) ezt már nem igaz filozófiának, hanem igaz vallásnak nevezi. De éppúgy, miként különbséget tesz a filozófia elméleti és ideális jelentése között, megkülönbözteti egymástól a vallás elméleti (szabályorientált, merev, azaz bigott) és annak ideális (a hit és a szeretet megéltségén alapuló) jelentését is. A szeretet rendje tehát egy gyakorlati és etikai rend, az igazi erkölcs értelmében, és távolsága az elmélet rendjétől úgy is meghatározható, mint az a távolság, amely az elvont racionális reflexiót elválasztja a szeretetben megvalósuló spontán cselekvéstől: „Minden test és minden elme az összes produktumukkal együtt sem ér fel a szeretet legkisebb mozdulatáig. Ez egy végtelenül magasabb rendből ered” (339/793).

Pascal nagyon erős meglátása, hogy a rend és rendezettség nem korlátozódik az ész területére, hanem van olyan rend, amelynek alapelvei és struktú-

² Lásd erről H. Michon elemzését számunkban.

³ Lásd: Marion 1986, 359 skk.

rája a természetes ész számára beláthatatlanok. Erre utal az a híres töredék, amely az ész és a szív érveit (*raisons*) állítja szembe egymással: „A szívnek megvannak a maga érvei, amelyeket érvelő eszünk egyáltalán nem ismer: ez szám-talan dologból nyilvánvaló” (680/277). Az önszeretet éppúgy ésszerűtlen, mint az a mód, ahogy valaki mást megszeretünk: „Nem azzal bizonyítjuk, hogy szeretetre méltók vagyunk, hogy rendre felsoroljuk a szeretet okait, nevétséges is lenne” (329/283). A szív hajlamai nem racionális elveken nyugszanak, a működési elvei ésszerű alapon teljesen beláthatatlanok. És mégis: „a szívnek megvan a maga rendje – miként az észnek is a magáé –, amely nem alapelvekre és bizonyításokra épül” (329/283). Ám a szív rendje mégiscsak egy *rend*, nem a véletlen vagy a puszta szeszély játéka. A szív rendje ugyanis nem ellentétes az ész rendjével, hanem végtelenül meghaladja azt. E meghaladás jellegéből következik, hogy a szív rendjében nem némul el az ész, hanem összhangba kerül a szívvel. E nélkül nem nevezhetnénk rendnek a szív rendjét. Az a rend, ahol a szív és az ész összhangba kerül, Pascal szerint az igazi bölcsesség rendje. Nem lehetetlen tehát meghatározni a szív rendjének elveit, azokat az elveket, amelyek renddé teszik azt, ám ezzel a meghatározással nem érünk el a szív rendjének lényegéig. Hiszen minden ilyen meghatározás csak elmélet marad, miközben a szív rendje élet és cselekvés: „az igaz szeretet mozdulata (*le mouvement de vraie charité*)” (339/793).

A *Különbőség* idei tavaszi számának Pascal-fejezetében közölt tanulmányok az itt felvázolt problémát járják körül és világítják meg különböző aspektusokból. A szövegek előadás formájában hangzottak el 2011. október 6-án és 7-én a Budapesti Francia Intézetben. Mivel az itt olvasható szövegeket a Pascal kommentáriumok jeles képviselői jegyzik, ezért érdemes néhány szóban ismertetni őket. Vincent Carraud az egyik legjelentősebb Pascal szakértőnek számít. Abból a filozófiai iskolából nőtt ki, amely Jean-Luc Marion körül szerveződött Párizsban a múlt század nyolcvanas-kilencvenes éveiben. Vincent Carraud Marionnak azt a Pascal-értelmezését viszi tovább, amelyet a *Sur le prisme métaphysique de Descartes (Descartes metafizikai prizmjáról, Marion 1986)* című könyvének utolsó fejezetében fejtett ki. Carraud meghatározó könyve, a *Pascal et la philosophie (Pascal és a filozófia, Carraud 1992)* arra az alaptézisre épül, mely szerint Pascalt elsősorban Descartes-ból kiindulva kell értelmezni, mivel Pascal alapvetően Descartes ellenében, vele rivalizálva gondolkodott. Hasonló szellemben fogant *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme (Pascal. A természetes ismeretektől az ember vizsgálataig, Carraud 2007)* című könyve. A számunkban közölt tanulmányában az igazság

és a szeretet viszonyát elemzi. Ez az elemzés szükségképpen beleütközik az igazság kétféle fogalmába Pascalnál, amire a tanulmány címe is utal: „Igazság a szereteten kívül”. Carraud azt mérlegeli, hogy ha – miként azt Pascal többször hangsúlyozza – az igazságba csak a szeretet által léphetünk be, és ha az igazság maga Isten, akkor miként beszélhetünk az igazságról a szereteten, avagy a szív rendjén kívül. Pierre Guenancia fontos és nagy tekintélyű alakja a kora újkori filozófia értelmezésének. Számos megkerülhetetlen Descartes könyve mellett két könyvet és számtalan tanulmányt írt Pascalról (Guenancia 1976, 2011). Guenancia Pascal-értelmezései nagyon erősen a filozófiai tartalomra koncentrálnak, sokszor alkalmaz fenomenológiai módszereket elemzéseiben, és érzékenyen emeli ki az egzisztenciális-etikai vonásokat Pascal szövegeiben. Az itt közölt tanulmánya, amelynek címe „A szórakozás bölcsessége?”, is ezt az eljárást követi. A cím meglehetősen provokatív, hiszen közismert, Pascal milyen erősen ostromozza a szórakozást, amit az emberi boldogtalanság legfőbb forrásának tekint. Guenancia azonban szakítani próbál ezzel a bevett értelmezéssel, és rámutat, hogy a szórakozás nem egy olyan tevékenységi forma, amelytől Pascal szerint mentes lehetne az ember. A szórakozás maga a *condition humaine*, és ezért nem kritizálni és lenézni kell azt, hanem meg kell érteni működésének szerkezetét. Boros Gábort nem kell bemutatni a magyar közönségnek, hiszen a hazai kora újkori filozófia-értelmezés kiemelkedő személyisége, aki számos könyvet írt Descartes-ról, Spinozáról és Leibniz-ről (Boros 1997, 1998, 2007). Az itt közölt, „Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál” című tanulmányában Pascal Roannez kisasszonyhoz, valamint Descartes Erzsébet hercegnőhöz írt leveleit hasonlítja össze az értelemfilozófia szempontjából. Vlad Alexandrescu a Bukaresti Egyetemen működő kora újkori filozófiatörténet-kutatás meghatározó alakja. Párizsban írt doktori értekezése *Le paradoxe chez Blaise Pascal (A paradoxon Blaise Pascalnál)* címmel jelent meg (Alexandrescu 1997), de a *Croisées de la modernité: hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII^e siècle (A modernitás kereszteződésai: a szellem és az egyén hiposztázisai a 17. században)* című műve (Alexandrescu 2012) is jelentős Pascal elemzéseket tartalmaz. „A Gondolatok értelmezése Dionüsziosz-Areopagitész nyomán” című tanulmánya arra vállalkozik, hogy a *Gondolatok* argumentatív módszereiben, a fény-metaphora használatában és a hierarchikus fokozás eljárásában Dionüsziosz-Areopagitész hatását mutassa ki. Hélène Michon ahhoz az irodalomtörténeti iskolához tartozik, amely a filozófiatörténeti megközelítések mellett természetesen nagyon jelentős szerepet játszik a francia Pascal-értelmezésben. Michon elsősorban a középkori és kora újkori misztika szakértője, és *L'ordre du cœur: philosophie,*

théologie et mystique dans les Pensées de Pascal (A szív rendje: filozófia, teológia és misztika Pascal Gondolataiban) című könyvében (Michon 1996) Pascalt ebből a hagyományból kiindulva értelmezi. E számunkban megjelenő tanulmányában a bölcs fogalmát elemzi, aprólékosan rámutatva arra, hogy a *Gondolatok* e fontos fogalma, a többi központi fogalomhoz hasonlóan, milyen komplex jelentéstartalommal rendelkezik. E szemantikai gazdagság abból ered, hogy e fogalmak jelentése a pascali rendektől függően változik. Vető Miklós a Poitiers-i Egyetem emeritált professzora. Simone Weil életműve mellett a német idealizmus szakértője. Jelentős kutatásokat végzett ugyanakkor az akarat filozófiai értelmezésének szentelve, amelyet *La naissance de la volonté* (Az akarat születése) című könyvében (Vető 2002) összegzett. A számunkban olvasható „Fénelon, Pascal és a janzenisták: egy akaratmetafizika perspektívái” című tanulmánya is ehhez a problémakörhöz kapcsolódik. Vető a Fénelon által megfogalmazott janzenizmus-kritikát elemzi az emberi akarat szempontjából, és amellett érvel, hogy a féneloni akaratértelmezés sokkal modernebb, mint a Szent Ágostonhoz visszanyúló janzenista interpretációk, valamint hogy Fénelon ezáltal már a kanti akaratfilozófia előfutárának tekinthető. Dékány Andrászt főként Descartes fordításaiból ismerheti a magyar olvasó, hiszen ő fordította magyarra *A filozófia alapelveit* és *A lélek szenvedélyeit*. Fordítási munkássága mellett sokat foglalkozott a francia egzisztencializmus jeles képviselőivel, nevezetesen Gabriel Marcellel (Dékány 1982) és Jean-Paul Sartre-ral. „A pascali pszichológia és az emberi akarat funkciói” című tanulmányában a pascali akaratértelmezésnek a nyugati filozófia pszichológiai hagyományához való viszonyát vizsgálja.

Végezetül szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik lehetővé tették az alábbi tanulmányok magyar nyelvű megjelenését. Köszönet illeti a Budapesti Francia Intézetet és azóta leköszönt igazgatóját, François Laquière-t, akik nem csupán otthont adtak 2011 októberében a Pascal-konferenciának, hanem akik anyagilag is támogatták a megszervezését, és biztosították a francia szövegek magyar nyelvű fordítását. Éppígy köszönet illeti Vető Miklós professzort, akinek nagy szerepe volt abban, hogy az a budapesti konferenciasorozat megvalósuljon, amelyben a Pascal-konferencia is helyet kapott.

Irodalom

- Alexandrescu, Vlad (1997) *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, Berlin, Peter Lang.
- Alexandrescu, Vlad (2012) *Croisées de la modernité. Hypostases de l'esprit et de l'individu au XVII^e siècle*, Bucharest, Zeta Books.
- Boros Gábor (1997) *Spinoza és a filozófiai etikai problémája*, Budapest, Atlantisz.
- Boros Gábor (1998) *René Descartes*, Budapest, Áron Kiadó.
- Boros Gábor (2009) *Leibniz gyakorlati filozófiája*, Gödöllő, Attraktor.
- Carraud, Vincent (1992) *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF.
- Carraud, Vincent (2007) *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin.
- Dékány András (1982) *Gabriel Marcel*, Budapest, Kossuth.
- Guenancia, Pierre (1976) *Du vide à Dieu: essai sur la physique de Pascal*, Paris, Maspero.
- Guenancia, Pierre (2011) *Divertissements pascaliens*, Paris, Hermann.
- Hadot, Pierre (2010) *A lélek iskolája: lelki gyakorlatok és ókori filozófia*, ford. Cseke Ákos, Budapest, Kairosz.
- Lévinas, Emmanuel (1990) *Totalité et infini*, Paris, Librairie Générale Française.
- Marion, Jean-Luc (1986) *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- Michon, Hélène (1996) *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion.
- Pascal, Blaise (1978) *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat.
- Pascal, Blaise (1999) *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Garnier.
- Vető Miklós (2002) *La naissance de la volonté*, Paris, L'Harmattan.

Vincent Carraud:
Az igazság a szereteten kívül

Ha a teljesség igényével akarnánk tárgyalni az igazság és a szeretet fogalmának viszonyát a *Gondolatokban*, jelentősen túllépnénk egy tanulmány terjedelmi korlátait, és mivel ez több szempontból is nehéz kérdés, ezért itt csak felvázolni tudom azt. Az első nehézség szükségessé teszi annak jellemzését, hogy mit ért Pascal *igazságon*, az igazságnak a bizonyosság értelmében vett descartes-i fogalmához való kapcsolatában. Heidegger *Nietzsche* című művében, amikor az *igazságnak bizonyossággá* történő sorsdöntő átalakulását elemezte (a *veritasból a certitudóba*),¹ oly módon, hogy megpróbálta felmérni „annak teljes *belső* horderejét, ahogyan a lét és az igazság lényegileg a reprezentáltság és a bizonyosság értelmévé változott át”,² jól látta, hogy Pascal volt az első, aki felismerte, hogy Descartes az igazságot új módon, bizonyoságként határozta meg annak céljából, hogy „az ember szuverén pozícióját”, ami a modernítésra jellemző, integrálhassa a kereszténységbe.³ Elegendő csupán jelezni, hogy az igazság bizonyossággá vált, vagyis, hogy az igazság maga is igazolásra szorul – még ha ez nem is több egy jelzésnél – „az igazság bizonyossága” figyelemre méltó és semmiképpen sem redundáns kifejezésével.⁴ Pascal szerint a hit dolga

¹ „Der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit”, *Nietzsche*, GA, 6.2, 383-391. Lásd Gilles Olivo erről szóló magyarázatát *Descartes et l'essence de la vérité* című művében, Paris, PUF, 2005, II. rész, 5. fejezet.

² „[...] Müssen wir [...] den *wesentlichen* Wandel von Sein und Wahrheit im Sinne der Vorgestelltheit und Sicherheit in seiner vollen *inneren* Tragweite ermessen”, „Der europäische Nihilismus”, *Nietzsche*, GA, 6.2, 166. Lásd még: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, GA 48, 213-219 és 226-229.

³ „die neuzeitliche Herrschaftsstellung des Menschen”, *Nietzsche*, GA, 6.2, 166.

⁴ 434. tör. (L 7/131 = *Disc.* 73): „e princípiumok igazságáról semmiféle bizonyosságunk sincsen”; lásd még: 547. tör. (L 14/189 = *Disc.* 81): „ezeknek az igazságoknak a bizonyossága” (A szerző által használt jelölést megtartva kiegészítettük a *Gondolatok* Brunschvicg számozásával, amely azonos a következő kiadással: Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1978. Ezt követi a szerző intenciói szerint a Lafuma

lesz, hogy megadja az ebben a szigorú értelemben vett bizonyosságot,⁵ ahogyan azt a *Mémorial* állítja megragadó módon, jelentőségteljesen megismételve a „bizonyosság” kifejezést, hogy ezáltal jelölje az Istenhez vezető utat, amely lényegében nem más, mint maga az igazság.⁶ Ez az első nehézség szükségessé teszi ezután, hogy megvizsgáljuk annak módját, miként működik ez az új igazságfogalom a bevettebb használatok mellett a *Gondolatokban* – mint például a „vallás igazsága” kifejezésben, abban a tézisben, amely szerint minden igazságnak egy ellentétes igazság felel meg, vagy az önszeretet, mint az igazság gyűlöletének elemzésében⁷ –, az igazságnak egy tartományként való felfogásától⁸ vagy attól a (kartezianus) tézistől, mely szerint „fogalmunk van az igazságról, s ellene minden pürrhonizmus tehetetlen”,⁹ egészen az „igazság és az igazságosság” kapcsolatáig.¹⁰ Az „igazság(ok)” több mint kétszáz előfordulása a *Gondolatokban*¹¹ nyilvánvalóan lehetetlenné teszi, hogy itt erről kimerítő vizsgálatot folytassunk,

számozás “L” jellel először a fejezet, majd a töredék számának feltüntetésével a következő kiadás szerint: Pascal: *Œuvres completes*, éd. Louis Lafuma, Paris, Seuil, L’Intégral, 1963, végezetül a *Disc.* rövidítés a Blaise Pascal: *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers* című kiadásra utal, amelynek helyreállítása és kiadása Emmanuel Martineau munkája, Paris, Fayard, Armand Colin, 1992. A szerk.)

⁵ 434. tör. (L 7/131 = *Disc.* 73), egy szakaszban, ahol Pascal Descartes *Első elmékedésére* utal: „[...] mivel a hiten kívül nem lévén róla bizonyosságunk, vajon az embert egy jó Isten vagy egy gonosz szellem, vagy pedig valami véletlen teremtette-e”, v.ö.: Descartes: *Elmékedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1999, 28-29.

⁶ „Bizonyosság, bizonyosság, érzelem, öröm, béke”, *Mémorial*, (*Disc.* 31), Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, Budapest, Osiris, 1999, 21. Erre a kiadásra a továbbiakban Pascal: *Írások*, oldalszám formájában hivatkozunk.

⁷ 657. tör. (L XXIII/576 = *Disc.* 47) és 100. tör. (L HC2/978 = *Disc.* 40-41).

⁸ 381. tör. (L 2/21 = *Disc.* 116): „csupán egyetlen, oszthatatlan pont az igazi hely. [...] A festőművészetben ezt a perspektíva jelöli ki. De vajon az igazságban és az erkölcsben ki jelölje ki?”

⁹ 395. tör. (L I/406) = *Disc.* 74.

¹⁰ „egy délkör dönt az igazságról”, „Igazság a Pireneusokon innen” stb., 294. tör. (L 3/60 = *Disc.* 126-127).

¹¹ *A Concordance to Pascal’s Pensées* (ed. by H. M. Davidson and P. H. Dubé, Cornell U. P., Ithaca et London, 1975) alapján, amihez hozzá kell adni még az „igaz” kifejezés körülbelül kétszáz előfordulását.

bármilyen szükséges is volna a pascali igazság-koncepció komoly tanulmányozásához.¹²

A második feladat az, hogy egy hasonló kutatásból kiindulva megvilágítsuk a szeretet¹³ fogalmát az igazság kérdésére vonatkoztatva. Némelyek úgy vélték, hogy „a dolgok három rendjében” megtalálták a legtisztább pascali választ, azaz az igazság és a szeretet kapcsolatának kérdésére vonatkozó végső választ azáltal, hogy azt hitték, tartható az az álláspont, mely szerint az igazság jellemzi a második, míg a szeretet határozza meg a harmadik rendet.¹⁴ De már azon is elegendő lenne eltöprengeni, hogy Pascal miért takarékoskodik kifejezetten az igazság fogalmával „A dolgok három rendjé”-ben;¹⁵ valamint, hogy vajon a kíváncsiság és a bölcsesség vagy a tudomány és a szentség fonódik-e össze az igazsággal; és végül, hogy melyik meg nem nevezett igazsághoz érnek fel, és mindezt annak megértéséhez, hogy a válasz, ha van egyáltalán válasz, semmiképpen sem lehet oly sommás, mint amilyennek tűnik.¹⁶

¹² Pascal és az igazság kérdése, valamint Pascal és az igazság használata – ezek már önmagukban is külön konferencia tárgyat képezhetnek – azok után, hogy több mint egy évtizede egy tanulmánykötet tárgyat képezték, amelynek célja volt megvizsgálni az „igazságot a logikától az antropológiáig”: *Pascal. Qu'est-ce que la vérité?*, éd. Martine Pécharman, Paris, PUF, 2000.

¹³ Ennek előfordulása számszerűleg sokkal kevesebb: 37, lásd: *A Concordance to Pascal's Pensées*, amihez hozzá kell adni a „szeretet” (*amour*) szó harmincvalahány előfordulását is.

¹⁴ Lásd például Jean-Luc Marion: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1986, § 23, 325-342 és „a dolgok három rendjének” szerepéről szóló elemzésünket: Vincent Carraud: *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*. Paris, Vrin, III, I, 179-204.

¹⁵ 460. tör. (L 23/308 és HC1/933 = *Disc.* 37).

¹⁶ Korábban úgy tartottam, hogy a *Gondolatokban* „a szeretet rendje távolléte által fénylik” (ez az utolsó mondata *Pascal et la philosophie* című könyvemnek, Paris, PUF, 2^e éd. 2007), amit felrótak nekem. Még ha fenn is tartom ezt az álláspontomat, készséggel elismerem, hogy az csupán akkor érvényes, ha eltekintünk a „Gondolkodó tagok” című fejezetben összegyűjtött, nem kis jelentőségű reflexióktól (482. tör. /L 26/360-376 = *Disc.* 139-141!); ezeknek a töredékeknek a többségét az 1678-as Port-Royal-i kiadásban adták hozzá az „Erkölcsei gondolatok” című fejezethez. Mindazonáltal hiába keresnénk az egység e csodálatra méltó tanításában akár egyetlen explicite utalást az igazság ideájára.

Valójában – és ez a harmadik nehézség, ami *A vallás apológiája* egészének, mint vállalkozásnak a sajátja –, Pascal soha nem tűzte ki célul maga elé, hogy az igazság és a szeretet közötti viszonyt, mint olyant tárgyalja. Mindenesetre semmilyen belső szükséglet nem írta elő számára, hogy tematikusan egy közös kérdésbe egyesítse egyrészt azt a karteziánus módszertant, amelyet *A geometriai gondolkodásról* című írásában magáévá tett (amely kifejezetten „az igazság tanulmányozására” irányul),¹⁷ másrészt saját krisztológiáját, amely a közvetítő Krisztusra összpontosít – egy ilyen kérdésnek már a feltevése is, annyiban, amennyiben „filozófikus”, és amennyiben rendszerezett módon *a fortiori* kifejezésre jut, kétségkívül teljesen idegen volt Pascaltól az egymással ellentétes igazságok iránti szimpátiája ellenére is. Ne vetítsünk bele a *Gondolatokba* olyan kérdéseket, amelyek nem voltak az övéi. Talán ezért lepődhetünk meg azon, hogy milyen ritkán fordul elő együtt az „igazság” és a „szere- tet” (*amour*) a *Gondolatokban*. „Az igazság szeretete” kifejezés csupán kétszer jelenik meg Pascal műveiben: a *Vidéki levelekhez*¹⁸ írt egyik munkajegyzetében, a formuláré aláírásának kérdéséről, valamint a *Párizsi plébánosok hatodik írásá- ban*¹⁹ azzal kapcsolatban, hogyan kell az Egyháznak a jezsuitákkal bánnia. Ezek tehát nem nyújtanak megfelelő alapot az igazság és a szeretet kapcsolatának tanulmányozásához, mint azok a polemikus előfordulások sem, ahol az igazság pontosan az Egyházat jelenti, amennyiben az Egyház az igazság helye: „Az Egyház történetét helyesen az igazság történetének kell neveznünk”;²⁰ „Az igazság ellenségei azt hozzák fel ürügyül, hogy sokan vannak, akik kétségbe vonják. Így tévedésük egyetlen forrása az, hogy nem barátai az igazságnak és a felebaráti szeretetnek”;²¹ azaz nem barátai az Egyháznak, amely úgy az egyik, mint a másik meggingathatatlanságának a helye. Nehéz lenne kiragadni ezeket a kijelentéseket összefüggésükből és azon militáns megállapítások közül, amelyek szerint az igazságot szeretetni nem más, mint az Egyházat szeretni és megfor-

¹⁷ Pascal: *Írások*, 37.

¹⁸ 945. tör. (L HC2/979 = *Disc.* 194): „A legnagyobb keresztény erényt támadják, az igazság szeretetét”. (Ez a töredék nem szerepel Pődör László magyar fordításában. A ford.)

¹⁹ 930. tör. (L HC1/949 (L major 950) = *Disc.* 200): „Hogy olyan emberségesen bántak velük, amennyire csak lehetséges volt, hogy az igazság szeretete és a szeretet kötelessége között féltőn maradjanak”; lásd a párizsi plébánosok *Hatodik írását* in: Pascal: *Les Provinciales*, éd. Louis Cognet, Paris, Garnier, 456.

²⁰ 858. tör. (L XXVII/776 = *Disc.* 158)

²¹ 261. tör. (L 13/176 = *Disc.* 158)

dítva. Ezek a megállapítások önmagukban nem nyújtanak semmilyen lényegi reflexiót az igazságról és a szeretetről, még akkor se, ha kétségkívül alkalommal szolgálnak Pascalnak ahhoz, hogy újrafogalmazzon egy vitathatatlan tartott ítéletet, elfelejtjük ugyanis, hogy ez az ítélet kora dekadenciájának kíméletlen kimondásából fakad: „Korunkban oly homályossá lett az igazság, a hazugság meg oly elfogadottá, hogy csak úgy ismerhetjük meg az igazságot, ha szeretjük”.²²

Csakis a szeretet által léphetünk be az igazságba

Az igazság ismeretének ezt a szükséges előfeltételét – azt, hogy szeretni kell – Pascal már kifejezetten megfogalmazta *A meggyőzés művészete* című írásában Szent Ágoston egyik axiómáját idézve („*Non intratur in veritatem nisi per caritatem.*”). Szent Ágoston ezt premisszaként használta annak bizonyítására, hogy a Szentlélek által jutnak el az emberek a teljes igazságba: „az igazsághoz csak a szereteten át vezet az út”.²³ Mindamellett nem vagyok biztos benne, hogy *A meggyőzés művészetének* híres kijelentése, amelyet Heidegger is idéz a *Lét és idő* 29. paragrafusában, abszolút értelemben érvényes lenne, tehát azon a kontextuson kívül is, amelybe Pascal helyezte, noha a meggyőzés művészetének

²² a 864. és a 261. tör. (L XXVI/739 = *Disc.* 158), amelyeket Emmanuel Martineau nagyon találó módon az L 776 és az L 176 között helyez el: „Korunkban oly homályossá lett az igazság, a hazugság meg oly elfogadottá, hogy csak úgy ismerhetjük meg az igazságot, ha szeretjük. / Az igazság ellenségei...”.

²³ *Contra Faustum*, XXXII, 18: „*Probamus etiam ipsum [Paraclitum Spiritum Sanctum] inducere in omnem veritatem (Jn. 16, 13): quia non intratur in veritatem nisi per caritatem: caritas autem Dei diffusa est, ait Apostolus, in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (Róm 5,5).* Azt is bizonyítjuk, hogy ő az [a Paraklétoz (vigasztaló) Szentlélek], aki eljuttatja az embereket a teljes igazságba; mivel az igazságba csak a szereteten át vezet az út. Hiszen – mondja az apostol –, a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe Isten szeretete”, OC, t. 26, Paris, Vivès, 1870, 314. Mindjárt látni fogjuk, hogy ez a mondat Pascalnál mennyire eltér attól a premisszaszereptől, amelyet abban a bizonyítékban tölt be, amelyet Szent Ágoston Faustuszal szegsz szembe János evangélistát idézve: Jn 16, 13 („*Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem*”, „amikor azonban eljön ő, az igazság Lelke, elvezet titeket a teljes igazságra” A bibliai szövegeket a Magyar Bibliatársulat fordításából idézzük: Magyarországi Református Egyház, Kálvin János Kiadó, 2002).

köréből kivette az isteni igazságokat.²⁴ Mivel annak a tézisnek, amely szerint a szeretet (*amour*) a megismerés egyik feltétele, csak ezekre az igazságokra *szabadna* érvényesnek lennie, tudniillik az isteni igazságokra, és érvényessége csak abból fakad, hogy megértetni hivatott: itt egy olyan „természetfeletti rendről” van szó (...), ami teljesen ellentétes azzal a renddel, amelynek az emberek számára a természetes dolgok világában természetesnek *kell*ett lennie” – „természetesnek *kell*ett lennie”, de mégis megszűnt annak lenni, „hiszen valójában szinte csak abban hiszünk, ami elnyeri tetszésünket”:²⁵ az első bűn romlottsága felborította azt a természetes rendet, ami az értelmet részesítette előnyben úgy, hogy az az „általánosabb” kapu, amelyen keresztül „a véleményeket kapjuk”, a legkevésbé sem természetes, tudniillik az akarat kapuja.²⁶ A bűnnek tehát az a hatása, hogy a természetes vagy profán dolgokkal egyaránt a szent dolgokra jellemző rend szerint bánik,²⁷ vagyis úgy, hogy az akaratnak adja a beleegyezés hatalmát. De akkor honnan ered az, hogy Isten a szent dolgokra szolgáló természetfölötti rendet ellentétesnek teremtette azzal, amilyennek lennie kellene, *mintha* a kezdetben létrehozott, de elferdült természetes rendet, ezt az „alantas, méltatlan és idegen utat”,²⁸ ami alárendeli az értelmet az

²⁴ Az isteni igazságok nem esnek a „meggyőzés művészete alá”, bármilyen is legyen annak „módszere”, a meggyőzés művészete vagy a beleegyezés művészete: „Az isteni igazságokról itt nem ejtek szót, és távol álljon tőlem, hogy a meggyőzés művészetének hatókörébe utaljам őket, hiszen végtelenül meghaladják a természetet Isten egymaga képes ezen igazságokat a lélekbe helyezni, a neki tetsző módon”, Pascal: *A meggyőzés művészetéről*, in: Uő. *Írások*, 60.

²⁵ Uo. 61.

²⁶ Az „értelem útja a természetesebb, hiszen kizárólag a bizonyított igazságokat volna szabad elfogadnunk, azonban az akarat útja – jóllehet ellenkezik a természettel – általánosabb, hiszen az emberi érvek meggyőző erejét *szinte* soha nem bizonyító erejük, hanem inkább kellemességük adja”, uo. 60. Kiemelem ezt a figyelemre méltó „*szinté*”-t (*presque*), mert úgy tűnik, hogy Pascal éppen Descartes-ot veszi ki ebből a készletéből *Az ember összemérhetlensége* híres „*szinté*”-jéhez hasonlóan: lásd *Pascal et la philosophie*, § 18. Ezzel a „*szinté*”-vel újból találkozunk egy kicsit lejjebb: „hiszen valójában *szinte* csak abban hiszünk, ami elnyeri tetszésünket”.

²⁷ [az a rend, aminek] „természetesnek *kell*ett lennie [...] – Ők azonban megrontották e rendet, azt művelvén a világi dolgokkal, amit a szent dolgokkal *kell*ett volna cselekedniük”, uo. 61.

²⁸ Uo.

akaratnak²⁹ szánta volna annak a rendnek a modelljéül, amely által az isteni igazságokat el kell fogadni. *Mintha* Isten a tetszés felkeltésének művészetéhez igazodott volna, amikor az isteni igazságokat a lélekbe helyezte.³⁰ Valójában, magyarázza Pascal, ez a zsidók *büntetésére* szolgált, akik azt követelték, hogy *kellemes dolgokat* halljanak – „mintha csak a hitet a kellemességtől kellene függővé tenni!” – „hogyan Isten csak akkor árasztja el fényével az emberi szellemet, miután egy végtelenül szelíd égi erő segítségével, amely elbűvöli, és magával ragadja őt, letörte lázadását”.³¹ Ez az isteni büntetés paradox – „Isten e rendetlenséget egy neki megfelelő rend által akarja büntetni” –, ami megfordítja a természetes rendet: ami tetszik, azt szeretik, és amit szeretnek, azt hiszik el, ez a judaizmus elferdült elve, mely aláveti az igazságot a beleegyezésnek, szemben a kereszténységgel, ahol az igazság és az öröm szétválnak. „Innen ered az is, hogy oly távol vagyunk a keresztény vallás igazságainak elfogadásától, hiszen azok teljességgel ellentétesek örömeinkkel”.³² Másképp szólva az igazság nem örömteli, nem szeretnivaló. Tehát az, hogy az ember csak a szeretet által lép be az igazságba (egy természet-ellenes rend szerint),³³ a következőkre érvényes: (1) egyedül az isteni igazságokra;³⁴ (2) egy büntető elv folytán a

²⁹ Összehasonlíthatjuk Spinozával, aki szerint az ítélet instanciája a megértés marad: „[...] *nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*” (*Etika*, III, prop. IX, scolie, G II, 148, 4-8), szigorúan Arisztotelésszel ellentétben (*Metafizika*, A 7, 1072 a 27-28).

³⁰ Emlékeztetek arra, hogy Pascal azt állítja, hogy képtelen a tetszés felkeltésének művészetét tárgyalni: „Ám a tetszés felkeltésének módja összehasonlíthatatlanul nehezebb, rafináltabb, hasznosabb és csodálatra méltóbb [mint a meggyőzés művésze], így ha nem bocsátkozom tárgyalásába, az abból ered, hogy képtelen vagyok rá, képességeimet olyannyira meghaladja, hogy e vállalkozást teljességgel lehetetlennek tartom. Ezzel nem azt állítom, hogy nem fogadom el ugyanolyan biztos szabályok létezését a tetszés felkeltésének szolgálatában, mint amelyek a meggyőzésre vezetnek [...]. De meggyőződésem – és talán saját gyengeségem mondatja ezt velem -, hogy a tetszés elnyerésének szabályait lehetetlen elsajátítani”, u.o. 64.

³¹ Uo. 61., lásd: Vincent Carraud: *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, 216-217.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Az emberi romlottság abban áll, hogy az emberek „azt művelték a világi dolgokkal, amit a szent dolgokkal kellett volna cselekedniük”, uo. 61.

zsidókra; (3) az ész megalázásának elve folytán³⁵ mindenki másra, kezdve a keresztényekkel, akiktől elvárják, hogy szeressék a szerethetlent, az igazságot. Innen ered *A meggyőzés művészetének* az a kiazmája, amely Szent Ágostonra apellál Ovidius ellenében: „Ez az oka annak, hogy – jóllehet az emberi dolgokról szólván azt szokás mondani: szeretetüket meg kell előznie megismerésük (s ebből még szállóige is született) – a szentek az isteni dolgok vonatkozásában azt állítják, hogy szeretnünk kell őket ahhoz, hogy eljuthassunk megismerésükhöz, és csakis a szeretet által léphetünk be az igazságba: ez az egyik legfontosabb szentenciájuk.³⁶ Az általában elkövetett félreértelmezéssel szemben értsük jól: csak úgy jutunk el az igazsághoz, ha szeretjük ezt az igazságot, ami nem természetesen szeretnivaló (tehát a természetes rendet megfordítva, melynek akkor kellene azt velünk megszerettetnie, amikor megismertük). Éppen azért, mert az igazság nem tetszik nekem – mert nem természetesen szeretnivaló – azért *kell* (akarnom), hogy szeressem, hogy eljussak hozzá. Tehát az, hogy az ember csak a szeretet által jut el az igazsághoz, Pascalnál kiemelkedően paradox státuszt tölt be, amit csak akkor érthetünk meg, ha felfogjuk, hogy ez a megalázás elvének egyik hatása. Nem azért nem *jutok* el az igazsághoz, mert nem ismerem, hanem azért, mert nem szeretem.³⁷ Tehát szeretnem kell azért, hogy eljuthassak hozzá, és hogy ezáltal igazán megismerjem az igazságot.

Az igazság, mint kép

Az eddigi elemzéseknek nem volt más szerepe, mint rámutatni azokra a nehézségekre, amelyek az igazság és a szeretet kapcsolatát jellemzik – valamint arra a tézisére, amely *A meggyőzés művészetéről* című írásban e nehézségeket kiváltják –, olyan nehézségeket, amelyeket az a nyilvánvalóan szintén proble-

³⁵ „Tudom, hogy ezek [az isteni igazságok] az ő [Isten] akaratának megfelelően a szívből kerülnek a szellembe, nem pedig fordítva, a szellemből a szívbe, mert ezzel akarta alázatra szorítani az érvelés gögös hatalmát, amely magának követeli az akarat által kiválasztott dolgok feletti ítélkezés jogát, és mert ekképpen akarta meggyógyítani az erőtlén akaratot”, uo. 60.

³⁶ „*Ignoti nulla cupido*”, Ovidiusz, *A szeretet művészete*, III, 397.

³⁷ 100. tör. (L HC2/978 = *Disc.* 40-41) ezt az elvet alkalmazza, amikor kifejezi az önszeretetet és az igazság gyűlöletét, az én gyűlöletét és az igazság szeretetét: lásd *Pascal et la philosophie*, 335-336.

matikus gondolat sűrít magában, ami ennek a tanulmánynak a tulajdonképpeni tárgyát képezi: „Még az igazságból is bálványt csinálunk magunknak; szeretet nélkül ugyanis az igazság nem Isten, hanem csak Isten képe, bálvány, amelyet sem szeretni, sem imádni nem szabad”.³⁸

A paradoxon egyszerűen megfogalmazható: ha Isten maga az igazság (amint Pascal gondolja),³⁹ akkor hogyan lehetne bálványt csinálni az igazságból, hiszen ez azt jelentené, hogy magából Istenből csinálunk bálványt, tudniillik úgy, hogy Istent magát, akinek neve igazság, bálványnak tartjuk? A paradoxon megfogalmazható történeti módon is: hogyan jutott el Pascal oda, hogy szétválassa Istent és az igazságot, azaz a szeretetet és az igazságot, amelyek kapcsolatát vele szemben az egész keresztény hagyomány, kezdve Szent Pállal és Szent Ágostonnal, szükségesnek és konstitutívnak gondolta? Ebből a paradoxonból több nehézség következik:

(1) – Mi az igazság a szereteten kívül? Vannak-e rá példák? Feltételezhetnénk, hogy az igazság a szereteten kívül az, amit igaznak hívunk, például a fizikában: Descartes fizikája igaz, de haszontalan még igazságában is, ami nem ér „akár csak egyórai fáradozást” sem.⁴⁰ A természetes ismeretek haszontalanok az üdvösség szempontjából. Ha ezek „igaziak” – márpedig azok – akkor csak „jó okot szolgáltatnak a megaláztatásra”. Ezt a hipotézist tehát rögtön el kell vetni, mihelyt megfogalmazódott, mivel senki sem imádja a tudományos igazságokat: éppen ellenkezőleg, ahogyan Pascal hangsúlyozza, azok megaláznak minket.

(2) – Ez a *kép*, amely az igazsággal lenne azonos, *bálványnak* bizonyul, „amit nem kell egyáltalán szeretni, se imádni”. Nem lehet igazság Isten képe, anélkül, hogy bálvány lenne? Könnyedén megérthetjük, hogy nem kell imádni a bálványokat; de miért ne kellene szeretni az igazságot? Nem az-e az igazság éppen ellenkezőleg, amit mindenek fölött szeretni kell? Azáltal, hogy elveti a filozófiát, mint az igazság szeretetét, nem zárja-e ki Pascal a keresztény gondolkodás egyik állandó tényezőjét, azt tudniillik, hogy szeretni kell az igazságot?

³⁸ 582. tör. (L HC1/926 = *Disc.* 32). Ez a töredék, amely a *Recueil original des autographes de Pascal*-ban (Paris, B. N., fr. 9202, 85) szerepel, nem tartozik a Port-Royal-i kiadáshoz: csak 1844-ben adta közre Faugère.

³⁹ 466. tör. (L 9/140 = *Disc.* 85): „Isten akaratának a követése; erre egyedül Jézus Krisztus. vezet el: *Via, veritas*”, idézve Jánost: „*Ego sum via et veritas et vita*” (Jn 14, 6).

⁴⁰ 79. tör. (L HC1/84 és 15/199 = *Disc.* 63); lásd Vincent Carraud: *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, I, II.

(3) – Még alapvetőbb kérdés, hogy mit jelent úgy elgondolni az igazságot, mint egy képet? Általában, és itt gondoljunk a középkor egészére a 16. századig bezárólag, a teológusok megkülönböztették a képet és az igazságot, abból a célból, hogy a képet alárendeljék az igazságnak.⁴¹ Hogyan lenne maga az igazság egy kép, és minek a képe?

E kérdéseket lehetetlen megválaszolni annak megvilágítása nélkül, hogy mi egy kép Pascal szerint, miként azt sem lehet e nélkül megérteni, hogy az igazság lehet kép, vagy inkább nem más, mint kép – és következésképpen bálvány. Létezik ugyanis egy valódi pascali kép- vagy figuraelmélet, amely egy *ikonikus alapelven* nyugszik, ahogyan Emmanuel Martineau nevezi, és amelyet Pascal szüntelenül érvényre juttat.⁴² De a terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé a pascali képelmélet bemutatását.⁴³ Ezért csupán érintőlegesen vázolólok fel, a „hamis kép” meglepő fogalmából kiindulva.

A természet hamis képei

Tudjuk, hogy Pascal számára nemcsak a természet egy kép, mégpedig a kegyelem képe,⁴⁴ hanem, hogy a természet „minden dolgokba beleírta a maga (...) képét”.⁴⁵ És végül, ahogyan azt az apja halála alkalmával írt levélből megtudjuk,⁴⁶ a természet a képzelet egyfajta képessége, vagyis hogy képeket kelt, vagy még inkább szó szerint képeket helyez a szemünk elé. Vizsgáljuk meg ezt a *zavaró* képességet.

⁴¹ Lásd Olivier Boulnois: *Une archéologie du visuel au Moyen Age, V-XVI^e siècle*. Paris, Seuil, 2008.

⁴² E. Martineau: *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens, XVII^e siècle*. 1994, 4, p. 725.

⁴³ Ezzel kapcsolatos első megjegyzéseimet lásd: Vincent Carraud: *Admirer l'original: la Cène de Port-Royal de Paris*, in: *Philippe de Champaigne, entre politique et dévotion*, Réunion des musées nationaux. 2007, 51-57. – Nem fogok továbbá arról sem beszélni, ami a képek *használatára* vonatkozik, és amiről Blaise és Jacqueline Pascal, nővérükhöz, Gilberte-hez írt levelében esik szó (1648. április 1), Pascal: *Írások*, 247-250.

⁴⁴ 580. tör. (L 19/275 = *Disc.* 95; L XIX/503 = *Disc.* 97). Sőt, a természet Isten képe (L HC1/934 = *Disc.* 32): lásd alább.

⁴⁵ 72. tör. (L 15/199 = *Disc.* 64.)

⁴⁶ Lásd Pascal: *Írások*, 255-268.

Az 1651. október 17-i *Levél apja haláláról*, amelyet Pascal nővéréhez és sógorához írt, két részből áll. Az első egy „igen vigasztaló értekezés azoknak, akikben elegendő szellemi szabadság van ahhoz, hogy (...) felfogják a fájdalom tetőpontján” ezt a „nagy fundamentumot”, mely szerint egy kereszténynek nem bánkódnia, hanem örülnie kell Étienne Pascal keresztényi halálának.⁴⁷ Ez a vigasztaló rész egy kis értekezés az áldozathozatalról, és amely a Krisztus élete és halála által megnyílt *igazságból* kiindulva olyannak tekinti a „keresztények életét”, mint egy „folyamatos áldozatot, ami csak a halál által teljesezhet be”.⁴⁸ Tehát ez az értekezés azzal tartozik önmagának, hogy „áttekintse a Jézus-Krisztusban való halált”.⁴⁹ „Íme – mondja Pascal eme első rész végén –, Legfőbb Urunk útja”. A második részben a dolgokat „bennünk” vizsgálja.⁵⁰ Ahhoz tehát, hogy a most elhunyt apát kereszténynek, ne pedig pogánynak tekinthesse, úgy kell gondolkozni róla, mint aki nem halála pillanatában, hanem megkeresztelése pillanatától fogva „veszett el” hozzátartozói (és általánosabban véve a világ) számára. Az apa halála, mint egy olyan pillanat, amikor „teljesen elszakadt a bűnöktől”, csak „annak a műnek a [beteljesedése], amit Isten azért adott neki, hogy elvégezze”. Így a halál, amelyben „akarata feloldódik Istenben”, lényegében ugyanaz, mint keresztisége és az élete. Pascal tehát ezt írja:

Ne válasszuk hát szét, amit Isten egyesített, és az igazság ismeretében fojtsuk el, vagy legalábbis mérsékeljük romlott s megtevédt természetünk érzéseit, mert az a természet szemfényvesztő, *hamis képet* mutat nekünk, *mezgavarván* az igazság és az evangélium ébresztette szent érzéseket. (kiemelés tőlem).

A természethez tartoznak tehát azok a *hamis képek*, amelyek összezavarják az *igazságot*. Melyek ezek a hamis képek? Ezek közül az első az, amelynek hatására a halott testre tetemként tekintünk: „Ne tekintsünk tovább egy testet úgy, mint egy bűzös hullát, mivel a csalóka természet ábrázolja azt⁵¹ ilyennek”. A szemünk előtt lévő bomló test egy hamis kép. Ezt egy másik képpel kell helyettesíteni – a testnek mint a Lélek templomának képével: tekintsük úgy, mint „a

⁴⁷ Pascal: *Írások*, 255-256.

⁴⁸ Uo. 257.

⁴⁹ Uo. 258..

⁵⁰ Uo. 260, ugyanúgy, mint a következő idézetek.

⁵¹ Az „ábrázol” (*figurer*) ige itt egyszerűen azt jelenti, hogy ilyennek mutatja, hogy ez a kinézete: nyilvánvalóan nem az *alak* (figura) koncepciójáról van szó, ahogyan azt a szerző a *Port-Royal-i előadás*ban fejtegeti (lásd alább).

Szentlélek sérthetetlen és örök templomát, ahogyan azt a hit tanítja”.⁵² A tetem egy hamis (valótlan) képet mutat, a templom egy igazi (valós) kép.⁵³

A természet és az igazság ellentétét továbbvezetve Pascal felsorol más hamis gondolatokat, hozzájuk rendelvén azokat, amelyekkel ezeket helyettesíteni kell:⁵⁴ a halál nem az élet megszűnése, hanem kezdete; a lélek nem „pusztult el, és vált semmivé”, hanem „életre kelt, és egyesült az élő felséggel” stb. Pascal ezeket a behelyettesítéseket *helyesbítéseknek* szánja, ami egészen karteziánus módon az igazságok felé forduló *figyelmet*⁵⁵ teszi szükségessé: mivel az igazságok helyesbítik „azokat a téves érzéseket, amelyek annyira belénk vésődtek”. Az első *téves* érzés a *borzalom* érzése, amelyet a tetem⁵⁶ és a halál láttán érzünk – ami egy sajátosan természetes borzalom, melynek Pascal ezt követően a két szeretet ágostoni doktrínájából kiindulva elemzi a „forrását”.⁵⁷ Hiszen a halál természetesen borzalmas. Értsük jól: a halál természetesen borzalmas *volt* „az ártatlanság állapotában”, és jogos volt, hogy borzalmasnak tekintsék, „amikor Isten akaratával összhangban álló életet fejezett be” (mivel az isteni akarral összhangban álló élet nem érdemelte meg, hogy meghaljon).⁵⁸ De a bűn óta, vagyis mióta az élet „megromlott”, megmaradt nekünk a halál borzalma, még akkor is, ha jogtalaná vált (mivel a halál vált jogossá). Ebből következően, ha „jogos volt, hogy gyűlöljük [a halált], amikor elválasztott egy szent lelket egy szent testtől, (...) akkor jogos, hogy szeressük, amikor egy szent lelket választ el

⁵² Lásd: 1Kor 6,19 (ezt a hivatkozást Jean Mesnard kihagyta itt: Pascal: *Oeuvres complètes*. Éd. Jean Mesnard. Paris, Desclée Brouwer, 2. kötet, 856); lásd még 1Kor 3,16.

⁵³ Pascal ezzel magyarázza az ereklyék kultuszát: Pascal: *Oeuvres complètes*, 2. kötet, 857.

⁵⁴ Pascal: *Írások*, 262 skk.

⁵⁵ „És helyesbítjük, azáltal, hogy ezekre az igazságokra odafigyelünk, a téves érzéseket...”, uo. 263.

⁵⁶ „... és ezek az elborzadások, amelyek annyira természetes velejárói az embernek”, uo.

⁵⁷ Itt eltekintek attól, amiben Pascal elszakad Ágostontól, tudniillik az Isten iránti szeretet *végtelen* képességétől, ami végtelen önszerettként fog újra felfakadni: „Amint azonban megjelent a földön a bűn, az emberből kiveszett az Isten iránti szeretet, s csupán önszeretet maradt abban a hatalmas lélekben, mely addig végtelen szeretetre volt képes, ez az önszeretet pedig szétterjedt, és elárasztotta az úrt, amelyet az Isten iránti szeretet hagyott maga után; így aztán az ember ettől fogva csakis önmagát szerette, és a dolgokat önmagukért, vagyis végtelenül”, Uo. 262.; lásd: Vincent Carraud: *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, 75-76.

⁵⁸ Úgy tűnik, ez a szakasz azt jelzi, hogy a halál megelőzte a bűnt. Ennek ellentéte egy hittétel, amely a Róm 5, 12-n alapul, és amelyet több Zsinat is megismételt.

egy tisztátalan testtől”.⁵⁹ Megőriztük a borzalom érzését (amelyet nem helytálló módon a halálra alkalmazunk), de elvesztettük az igazság érzését. A borzalom tehát egy olyan hamis képből ered, amely a testet egy hullának láttatja; a borzalom egészen pontosan ennek a hamis képnek, azaz a tévedésben látott képnek a hatása.

Mire lehet következtetni a „hamis kép” itt szereplő első előfordulásából? A következő három pontra:

(1) A halott test maga is egy kép státuszával bír; Pascal nem a test képeivel dolgozik, hanem a halott testtel, mint képpel. – Egyébként még ennél is határozottabban értékeli újra az emberi test képét, amikor a szeretet egységét a „Gondolkodó tagokban” látja. Halasszuk későbbre a kérdést, hogy vajon mi teszi ezt a képet valódi képpé.⁶⁰

(2) A halott test képe lehet hamis vagy igaz. Hamis, amikor a testet annak alapján tekintjük, amit természetesen látunk belőle, és ami (jogtalanul) vált ki borzalmat: egy tetem. A kép akkortól kezdve hamis, hogy csak azt láttatja, amit az ember lát. Ez a (természetes) kép az, amit mi természetnek vagy talán valóságnak neveznénk. A magára hagyott természet csak hamis képeket kínálhat. A naturalizmus – éspedig a természet rendje, amelyet egyedüli és saját megértésére bíztak – az, ami hamis.

⁵⁹ Lásd már itt is: „Jézus Krisztus nélkül [a halál] borzalmas, gyűlöletes és a természet borzalma. Jézus Krisztusban teljesen más: szeretnivaló, szent és a hívő öröme”, Pascal: *Írások*, 258.

⁶⁰ Lásd újból: Emmanuel Martineau: *Deux clés de la chronologie des discours pascaliens, 725-726*: „Távol áll tőlünk az a gondolat, hogy egy ilyen státusz [a képi státusz] *elvből* kizárná [a képet] Pascal szemében, aki [...] mindig is helyt adott az ikonikus elvnek. Az, hogy létezik például 'a szeretetnek egy ilyen hamis képe', *a contrario* azt mutatja, hogy lehetséges az igazi kép: Pascal sohasem platonizál; 'hogy mindaz, ami nem ér el a szeretetig, az jelkép', semmiképpen sem vonja magával, hogy *das Überfigürliche, das Überbildliche*, ahogyan Hans-Urs von Balthasar mondta, anikonikus: Pascal sohasem judaizál. [...] Úgy tartotta, hogy ez a kép *tisztátalan*, és egyáltalán nem azért, mert kép, hanem éppen ellenkezőleg azért, mert *nem eléggé* az. Innen ered a kérdés: ahhoz, hogy egy kép tiszta kép legyen, milyen tulajdonsággal kell bírnia egy karteziánus szellem ízlése szerint? Ne habozunk válaszolni: világos érthetőséggel”. Lásd: alább, a 76. lábjegyzetben.

(3) Pascalt nem érdekli a kép és az eredeti, vagy a kép és a valóság ellentéte; nem tud mit kezdeni a kép platóni modelljével,⁶¹ mint olyasvalamivel, ami alacsonyabb létfokon áll, vagy ami egy ontikusan leértékelt dolog. Ahogyan Emmanuel Martineau mondja, „Pascal sohasem platonizál”,⁶² hanem az érdekli, mitől lehet egy kép hamis kép, hogy megérthesse, mi tehetné igazzá. Márpedig a hamis kép először is annyiban hamis kép, hogy kétértelmű, vagyis egy hermeneutikai tévedés – amely félreérti azt, hogy a természetet figuratív módon kell értelmezni –, amit egyedül az igazság képes helyesbíteni, behelyettesíteni egy valódi képpel, vagyis annak a képével, amit az ember nem lát természetes módon: a test, mint templom képével. A kép nem egy eredetinek a másolata: a halott test, amely felbomlik, nem a dicsőséges test másolata: a halott test, a hitben szemlélve, egy *figura* (jelkép), amely a figuratív ábrázolás folytán örökre érthetetlen a természet számára, és így a kegyelem rendjébe történő transzpozíció által azt teszi láthatóvá, ami a természet számára láthatatlan marad (tudniillik, hogy a test a Lélek temploma). Az, aminek az igaz kép a képe, láthatatlan, és ez nem más, mint ami az igaz képet igazi képpé teszi, azaz olyan képpé, amely betölti képi funkcióját;⁶³ és ami a hamis képet olyan hamis képpé teszi, amely nem tölti be képi funkcióját, vagyis nem jelenít meg figurálisan semmit. Pascal arra int, hogy gondoljunk erre ismételten és gyakran: „Isten a láthatókban jeleníti meg a láthatatlanokat. E gondolatot pedig, mivel általánosan igaz és felettebb hasznos, sohasem hagyhatjuk figyelmen kívül”.⁶⁴ Gondoljunk tehát továbbra is erre – és folytassuk kérdezősködésünket. Vajon az emberi társadalom nem nyugszik-e valójában hamis képeken?

Az igazság a szereteten kívül

Pascal később újraértelmezi a *Levél apja haláláról* című írásában bevezetett hamis kép fogalmát. Így az alantas vágyról azt mondja, hogy az csak „a szeretet

⁶¹ Az ágy képének az *Allam X.* könyvében szereplő elemzése szerint.

⁶² Martineau: i. m., 725.

⁶³ Pascal nem használja az „igazi kép” kifejezést, noha ez ajánlatos lehetne a *Zsidóknak írt levél* alapján: „*Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, Σκιὰν γὰρ ἔχων οὐ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*” (Zsid 10,1).

⁶⁴ Blaise és Jacqueline *Gilberte*-hez írt levele, 1648. április 1., Pascal: *Írások*, 248.

hazug mása [hamis képe: *fausse image de la charité*].⁶⁵ Mennyiben képe a szeretetnek az alantas vágy? Annyiban, hogy „A gonosz [alantas] vágyra (*concupiscence*) csodálatos rendészeti, erkölcsi és törvénykezési szabályokat építettek”, hogy akaratlagos cselekvéseink „forrása”,⁶⁶ és hogy a közjót szolgálja. Röviden tehát annyiban, hogy rajta nyugszik az emberi társadalom. De mennyiben *hamis* képe a szeretetnek? Annyiban, hogy „alapjában véve semmi egyéb, mint gyűlölet”, és nem emberbaráti szeretet. Mivel „Minden ember természeténél fogva gyűlöli a másikat [újból kiemelem]. A gonosz [alantas] vágyat a lehetőséghez képest a közjó szolgálatába állították; de ez csak színjáték, az emberbaráti szeretet hazug mása; mert alapjában véve semmi egyéb, mint gyűlölet”. Vagy újra idézve: „A gonosz [alantas] vágyra csodálatos rendészeti, erkölcsi és törvénykezési szabályokat építettek; pedig alapjában véve az embernek e becstelen alaptermészete, ez a *figmentum malum*⁶⁷ csak el van rejtve, de nem szűnt meg”. Az alantas vágy egy hamis (kétértelmű) kép, amennyiben önmagában eleve annak ellentéte, aminek a képe. Annak köszönhetően, hogy szabályozza a társadalmat alkotó profán érdekszövetségeket, az alantas vágy az igazságosság szabályait jeleníti meg, noha önmaga csupán igazságtalanság és gyűlölet éppúgy, amint a halott keresztény teste a hullát jeleníti meg, holott a Lélek temploma. Az alantas vágy egy hamis kép, mivel *elfedi* az ember mélyét, a gyűlöletet, ahelyett, hogy *felfedné* azt, hogy kiirthassa, megszüntethesse (elvehesse), ahogy Pascal mondja, és ahogy ezt már a „gyűlöletes énről” is mondta, amikor a becsületes ember (*honnête homme*) elméletével szemben ugyanezt az ellentétet hangsúlyozta: „Az én gyűlöletes: ön, Miton, elrejt ugyan, de ezzel még nem tünteti el; tehát továbbra is gyűlöletes marad”. Íme még egy hamis kép, tehetnénk hozzá, a becsületes ember becsületessége: a lekötelező cselekvés („megszüntetni a kellemetlenséget”) a szeretetreméltóság képe, de annak hamis képe, mivel alapjában „igazságtalanság” „megszerettetni az ént az

⁶⁵ 451. tör. (L 16/210 és 211 = *Disc.* 125), ugyanúgy, mint a következő idézetek is.

⁶⁶ „A bujaságból és az erőből fakad minden cselekedetünk: a bujaság szüli az önfejű akarnokokat, az erő az akarat nélkül engedelmeskedőket”. 334. tör.

⁶⁷ Ez a kifejezés egy kicsit feljebb a „színleléssel” kapcsolódik össze. Ez a *figmentum* a Teremtés könyvének egyik idézete miatt lett *malum*, Vatable latin szövegében: „*Figmentum enim humani cordis malum est ab adolescentia sua*” (1Móz 8,21). ahogyan ezt Jean Lhermet megjegyzi *Pascal et la Bible* (Paris, Vrin, 1931, 214) című művében.

igazságtalanokkal”.⁶⁸ A hamis kép annyiban válik hamis képpé amennyiben elfed, elrejt, eltakar, ahelyett, hogy leleplezne.

Az igaz kép ezzel szemben leleplez – magát a láthatatlant –, miáltal egy igaz kép az, mely betölti képi funkcióját: amit Pascal a leggyakrabban „figurának” (előképnek vagy jelképnek) nevez a figurákról szóló elméletében, ahogyan azt a *Port-Royal-i előadás*ban is kifejtette. Ugyanez érvényes a Pascal által megvizsgált számos más példa közül „a Vörös-tenger[re is], [mely] a Megváltás jelképe”.⁶⁹ Az Ószövetségben szereplő „figurák”, melyeket „A figuratív törvény” című fejezetben sorol fel, arra készítetik Pascalt, hogy elemezze azokhoz fűződő kapcsolatukat, amiknek a jelképei, azaz az Újszövetség misztériumaihoz. Pascal idézi Szent Pált: „mindez pedig példaképpen [jelképesen, figurálisan] történt velük”,⁷⁰ majd pedig egy figyelemreméltó megfogalmazásban összegzi gondolatát: „Minden, ami nem ér el a szeretetig; jelkép”⁷¹ (azaz annak a figurája), és javasolja annak megismétlését – explicit megfogalmazását: „A Szentírás egyetlen tárgya a szeretet. – Minden, ami nem az egyetlen célra irányul, ennek a jelképe. Minthogy csupán egyetlen cél létezik, minden, ami nem nevezi nevén, jelkép”.⁷²

Tekintsük át újból:

(1) A kegyelem misztériumai annak engedelmeskednek, amit Pascal „a szeretet egyetlen törvényé”-nek⁷³ nevez, mivel a szeretetre irányulnak, ugyanakkor „a szeretet parancsa nem jelképes”;⁷⁴ ez a „valóság”.⁷⁵

⁶⁸ „ezért nem is szeretetti meg azokkal, akik igazságtalansága miatt gyűlölik; csak az igazságtalanokkal szeretetti meg, akik immár nem látják benne ellenségüket, így aztán ön továbbra is igazságtalan, és csak az igazságtalanoknak tetszet”, 455. tör. (L XXIV/597 = *Disc.* 39), ugyanúgy, mint az előző idézet is; lásd Vincent Carraud: *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, Leçon I.

⁶⁹ 643. tör. (L 19/275 = *Disc.* 95).

⁷⁰ 1Kor 10,11; Gal 4,24.

⁷¹ A töredék fordítását a szerző intenciójának és az eredeti szövegnek megfelelően módosítottuk (a ford.).

⁷² 670. tör. (L 19/270 = *Disc.* 95-96).

⁷³ 670. tör. (L 19/270 = *Disc.* 96).

⁷⁴ 665. tör. (L XXXII/849 = *Disc.* 61).

⁷⁵ Hogy a zsidók mindezt nem ismerték fel, miközben nem szűntek meg várni rá: „A zsidók annyira szerették a jelképiül használt dolgokat, annyira epedeztek utánuk, hogy amikor az előre mondott módon és időben megvalósultak, nem ismerték fel a

(2) Amikor egy „jelképül használt dolgot” elismernek annak, amit jelképez, vagyis az „ábrázolt” dolgokat – amelyeket egyedülként kell szeretni –, akkor ez a jelképiült használt dolog tulajdonképpen értelmében egy figura: ugyanez érvényes az igaz képekre is.⁷⁶ Pascal ezért kidolgozza a figurák pluralitásának elméletét, ami kíváncsiságunktól függ: „a szeretet[nek] egyetlen törvénye” van, amit „Isten különböző formákban fogalmaz meg (...), hogy ily módon a változatosságot kereső kíváncsiságunkat ezzel a változatossággal elégtse ki, amely szüntelenül afelé vezet bennünket, ami egyedül szükséges számunkra”.⁷⁷

(3) Amikor egy „jelképül használt dolgot” nem ismernek fel figurális funkciójában, és ha az ember itt megáll, akkor az egy hamis kép.

Láttuk, hogy a hamis kép annyiban hamis, hogy elfed, elrejt, eltakar, ahelyett, hogy leleplezne. Sőt mi több: a hamis kép ellentétes azzal, aminek a képe. A becsületes ember (*honnête homme*) hamis képet ad az énről, és ez nem csak egy hamis kép, mert az ént „megszeretteti”, miközben az „gyűlöletes”. A hamis kép annak ellentétét jeleníti meg, aminek a képe. Ezt már nem az alantas vágy nyilvánítja ki egyértelműen, hanem a kapzsiság, ami a szeretet hamis képe. „Mert két princípium között oszlanak meg az emberek kívánságai: a kapzsiság és a szeretet között”, mondja Pascal, aki elemzését egy kiazmussal fejezi be: „a kapzsiság Istent a maga céljára használva élvezi a világot; míg a szeretet az ellenkezőjét cselekszi”.⁷⁸ Így „Semmi sem hasonlatosabb a szeretethez, mint a kapzsiság, és mégis semmi sem ellentétesebb vele”.⁷⁹ Hasonlatos a szeretethez annyiban, hogy javak vágya, és a kapzsiság ennek a képe; amennyiben *a föld* javaira vonatkozik, annak hamis képe (a földi javak ígéretének téves értelme);

valóságot”, 670. tör. (L 19/270 = *Disc.* 96). Krisztust különösen is előre megjósolták és várták, miközben mégsem ismerték fel, amikor eljött: „nem hitték el, hogy ő az”.

⁷⁶ „Isten azonban nem akarta ezeket felfedni e népnek, mert az méltatlan volt rá, de mégis előre meg akarta mondani őket, hogy higgyenek bennük, ezért *világosan* előre megmondta idejüket, időnként bőséges jelképekben *világosan* ki is nyilatkoztatta őket avégből, hogy akik a jelképek anyagi részét szeretik, felfigyeljenek rájuk [a zsidók], akik meg a jelképezetteket szeretik, meglássák őket [a keresztények]”, 670. tör. (L 19/270 = *Disc.* 96) (kiemelés tőlem; lásd az 59. lábjegyzet feljebb).

⁷⁷ 670. tör. (L 19/270 = *Disc.* 96). Pascal folytatja: „Mert csupán 'egy a szükséges dolog' [v.ö.: Lk 10, 42], mi viszont a változatosságot kedveljük, azért Isten mind a kettőnek eleget tesz e sokféleséggel, amely ehhez az egyetlen szükséges dologhoz vezet”.

⁷⁸ 571. tör. (L XIX/502 = *Disc.* 97). Lásd még: *Factum pour les curés de Paris*, éd. Cognet des *Provinciales*, p. 407.

⁷⁹ 663. tör. (L XXIV/615 = *Disc.* 96).

amennyiben pedig Istent a maga céljára használja, ahelyett, hogy gyönyörködni benne, hamis kép.

Még az igazságból is bálványt csinálunk magunknak

A pascali kép-elmélet egyes elemeinek megvilágítása után térjünk vissza arra a paradox kijelentésre, miszerint „Még az igazságból is bálványt csinálunk magunknak”.

Ahogy Emmanuel Martineau rekonstrukciója a „A bűnbánat misztériumáról” című diskurzusban tökéletesen megmutatja, Pascal meditációiban elidőzik a *Rómaiakhoz írt levél* egyes részein, először az első fejezeten („*Justus ex fide vivit*”),⁸⁰ majd a harmadik fejezeten (a törvény és a kegyelem),⁸¹ majd újból az első fejezeten, annak is a híres huszadik versén: „*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*”. A Sacy-féle Biblia ezt a „tökéletességek” szó bevezetésével, Pascalt utánozva, így fordítja: „Hiszen az, ami láthatatlan benne [Isten láthatatlan *tökéletességei*]: (...) a világ teremtése óta alkotásai alapján értelemmel felismerhető”. Pascal szabadon elmélkedik – szabadon, de nem önkényesen: „A természet [*quae facta sunt*, a létrehozott dolgok összessége] tökéletességei azt bizonyítják [*conspiciuntur*], hogy a természet Isten képe [*intellecta*]”. A „tökéletességek” hozzáadása nem okoz nehézséget, a franciában kell ugyanis egy főnév az *invisibilia* mellé. Ám ez azzal jár, hogy felállítja a Pascalnál „alapvető” ellentétet. A „kép” szó választása az *intellecta* visszaadására sem kisebb jelentőségű, mivel éppen azt a meghatározó fogalmat vezeti be, amelyet meg kell értenünk. A világ teremtése óta létrehozott dolgokat csak a róluk alkotott képeink által fogjuk fel szellemileg (*intelligéons*). És ahelyett, hogy azt mondanánk: „szellemileg felfogjuk”, azt kellene mondani a *lego* (*intellego* = *inter-lego*) szó értelmének megfelelően, hogy „a szemünk által gyűjtjük össze”,⁸² következésképpen képek által. Pascal tehát megalapozottan vezeti be itt a kép fogalmát. Mert Szent Pál szerint, ahogyan Pascal fordítja: „A természetben található tökéletességek azt bizonyítják, hogy a

⁸⁰ Róm. 1,17: L HC1/947 = *Disc.* 32. Ezt a töredéket, ugyanúgy, mint a következőket, kivették a Port-Royal-i kiadásból, ezeket csak Desmolets és/vagy Faugère jelentette meg.

⁸¹ Róm. 3,31: L HC1/925 = *Disc.* 32.

⁸² Gaffiot: *Dictionnaire illustré latin français*, s. v., II. értelem, hivatkozás Vergiliusra, *Enneadesz* 6, 755.

természet Isten képe”. Pascal hozzáteszi: „...míg a hiányosságok annak bizonyosságai, hogy csupán a képe és nem maga Isten”. A természet Isten képe, és annak csak a képe: tehát a státusza ambivalens: egyaránt világos (tökéletességei folytán) és homályos (hibái folytán). Világos és homályos, megmutatja és elrejtí Istent. Pascal ezt írta Roannez kisasszonynak: Isten „csupán azért lép elő az őt beburkoló természet titkából, hogy (...) ösztönözze hitünket (...). Ha Isten folytonosan felfedné magát az emberek előtt, nem volna *érdem* hinni benne (...). Isten elrejtőzött a természet fátyla mögött”.⁸³ Hangsúlyoznunk kell ezt az érdemet, ami teljességgel a természet félhomályában nyugszik. Mi azt szeretnénk, hogy a homály teljes legyen azért, hogy így növekedjen érdemünk. Ezért az „a félhomály”, amibe „Isten helyez engem”, „nem tetszik nekem”. *Ítéletem szerint* nagyobb *érdem* lenne felismerni Istent a homályban, mint a félhomályban. Éppen erre mutat rá Pascal töredékünk második részében,⁸⁴ ami így fejeződik be: „Ez pedig hiba, annak jele, hogy bálványommá emelem az Isten rendjéből kiszakított homályt. Márpedig csak az ő rendjén belül szabad imádnunk”. Miért csinállok magamnak a homályból bálványt? Azért, mert a homályt, amelyben Istent szeretném felismerni, Isten jobb *képének* tartom, és pedig egy olyan képnek, ami több érdemben részesítene, mint az, amit Isten maga ad nekem önmagáról, ami (csak) félhomályos. A homályban Istent Isten rendjén kívül akarom imádni. Tehát ez egy bálvány. Az, amit akkor imádok, amikor a homályt Isten képe gyanánt bálványozom, Isten hamis képe. Íme tehát ez a bálvány: egy hamis kép.⁸⁵

Istent saját rendjén kívül imádni azt jelenti, hogy Istent önmagunk által ítéljük meg. Következésképpen visszakerülünk az általunk elemzett fragmentu-

⁸³ Pascal: *Írások*, 228.

⁸⁴ „Nagyon szerethetem a tökéletes homályt; ám ha Isten félhomályba helyez, ez a nem teljes homály kedvem ellen való, mivel nem lelem meg benne azt, ami a teljes homály értékét jelenti, nem jól érzem benne”, 582. tör. (L HC1/926 = *Disc.* 32).

⁸⁵ Jean-Luc Marion a bálvány-igazságot úgy értelmezi, mint olyan igazságot, amelyet „önszeretetből fogadunk el, tehát 'a szív szemei számára, amelyek látják a bölcsességet' ez tehát egy meghamisított igazság”, Jean-Luc Marion: i. m., 362. Ugyanígy Pierre Magnard, aki szintén „az igazsághoz iránti meghamisított viszonyról” beszél, úgy elemzi a bálványt, mint az igaznak az önszeretetből következő meghamisítását, „Még az igazságból is bálványt csinálunk magunknak” vö P. Magnard: *Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, i. m., 15-28. Mindkét esetben, ha kapcsolatba hozzuk ezt a töredéket ezzel: L HC2/978 = *Disc.* 40-41, vagyis az igazságnak az önszeretet folytán való gyűlöletével, az a kép fogalmáról szóló tisztán pascali elemzésnek a meg nem értéséhez vezet.

mot követő töredékhez,⁸⁶ amely pontosan az érdemről szól, és éppúgy a *Rómaiakhoz írt levél* elejéhez, amely Pascal szüntelen elmélkedései tárgyát képezi: „Mivel az emberek nem szokták meg, hogy az ő művük legyen az érdem, csupán megjutalmazták, ahol készen lelik, Istent is magukról ítélik meg”.⁸⁷ Egyedül Isten alkotja meg az érdemet, a saját rendjén belül, és csak a félhomályban érdem felismerni őt.

Mit jelent hát az, hogy valaki saját maga által ítél Istenről? Nem más, mint hogy az igazság szerint ítéli meg, azaz abban a rendben, amit az igazságnak tart, saját ítélete szerint, amely a igazságot kimondja: az igazságban, mondta volna Descartes, és nem Isten rendjében, ami a szeretet rendje. Paradox módon ebben az értelemben ugyanaz a helyzet az Isten rendjétől elválasztott igazsággal és a homállyal egyaránt: bálványt csinállok magamnak belőle. Idézzük újra: „Még az igazságból is bálványt csinálunk magunknak; ugyanis a szereteten kívül lévő igazság nem Isten, hanem csak Isten képe, bálvány, amelyet sem szeretni, sem imádni nem szabad”, mint ahogy nem szabad egyáltalán se szeretni, se imádni a homályt”.⁸⁸ Pascal hozzáteszi: „képe, bálvány, amelyet sem szeretni, sem imádni nem szabad, de még nála is kevésbé szabad szeretnünk vagy imádnunk ellentétét, a hazugságot”. Tehát Pascal a lehető legközelebb maradt a *Rómaiakhoz írt levél*hez, miközben eredeti módon elmélkedett az igazságról. Hadd legyen elegendő kihangsúlyozni: „(...) mivel ők, bár megismerték Istent, nem dicsőítették őt mint Istent (...) fölcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét (...) képmásokkal. (...) felcserélték Isten igazságát a hazugsággal”.⁸⁹

Pascal tehát nem mondja, hogy Isten nem az igazság. Azt mondja, hogy Isten az igazság Isten rendjében, ami a szeretet rendje.⁹⁰ Viszont, ha azt mondjuk, hogy Isten az igazság, azzal nem mondjuk azt, hogy az igazság Isten.

⁸⁶ Vagyis visszajutunk ettől: L HC1/926 ide: L HC1/935. Tehát úgy tűnik számomra, hogy Emmanuel Martineau nagyon jogosan egyesíti e két töredéket: L HC1/934 és 935.

⁸⁷ 490. tör. (L HC1/935 = *Disc.* 32).

⁸⁸ Tehát az Emmanuel Martineau által a L 934-5 és a 926 között, a Róm. 1, 20-25-ből kiindulóan javasolt összekapcsolódás vitathatatlan.

⁸⁹ Róm. 1,21-25: „[...] *cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt* [...]. *Et mutaverunt gloriam* [...] *Dei in similitudinem imaginis* [...], *qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium*”.

⁹⁰ Parafrazálva ezt: 668. tör. (L HC1/948 = *Disc.* 32) (amelyet Emmanuel Martineau az L HC1/926-hez kapcsol, ezt mondhatnánk: a mi igazságunk utálatos Isten előtt, hacsak az nem Jézus Krisztus igazsága).

Így az igazság nem Isten, hanem annak a képe, és annak csak egy képe, mivel önmagánál fogva, és mint olyan, nem irányul a szeretetre.⁹¹ Nem lehet hamis kép, de egy hamis kép lehet, tehát bálvánnyá válhat, ha az Isten rendjén kívül – a szereteten kívül – arra indít, hogy Istenről ne Isten szerint ítéljek, hanem általa (az igazság által), azaz az én ítéletem szerint.

(Varga Judit fordítása)

⁹¹ Szigorúan véve Krisztus Isten egyetlen igazi képe, egy szakasz szerint, ami egyedülálló a pascali corpusban, a *Kolosszébeliekhez írt levél* 1, 15 (v.ö. 2Kor 4,4) és a *Zsidókhöz írt levél* 1,3 nyomán: „Jézus Krisztus képét, Megváltómét, aki a Te másod és lényeged jelképe” *Könyörgés Istenhez, hogy jól használjuk fel a betegségeket*, in: Pascal: *Írások*, 198. De, ahogyan Hans Urs von Balthasar aláhúzza, amikor ezt idézi: 705. tör. (L XXIV/607 = *Disc.* 106), „Jézus Krisztus” Pascal számára „minden kép beteljesülése” is, vö: Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit*. Bd. II, *Fächer der Style*, II, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, 162; *La gloire et la croix*, R. Givord és H. Bourboulon ford. Uő.: II, *Styles*, 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 118.

a képét vetíti eléjük. Ezért az esztelenség e csselfogása nélkül, amit Pascal *minden* szórakozásban észlel, amelyek *a szórakozásnak* csak különféle változatai, az emberek nem lennének képesek elviselni, hogy szembenézzenek önmagukkal, amitől a halálos unalmat elűző „szerek” bizonyos értelemben saját legfőbb javukra eltérítik őket. Az „egzisztencialista” hangsúlyok ellenére a pascali értelemben vett szórakozás jobban összecseng az elidegenedés fogalmával, mint a szorongás modern témájával. Mert a szórakozás kritikai és dialektikus fogalma alatt értett és összegyűjtött „okozatoknak” (*effets*) nagyon is van egy „alapjuk” (*raison*). A semmi a romlott és bukott emberi állapot semmije, nem pedig az egzisztálás idő nélküli struktúrája.

Miért a szórakozás?

A szórakozás embere elfordul azoktól az okoktól, amelyeknek túlzott jelenléte az elméjében akadályozzák szórakozásában. De a szórakozás nem lehet annak a szándékos akarathoz az eredménye, hogy az ember elforduljon nyomorúságos állapotának a gondolatától, mivel minden hatékonysága onnan ered, hogy az ember saját állapotánál fogva hagyja, hogy a szórakozás hatalmába kerítse. Más-képp szólva a szórakozás az emberi nyomorúság része azért, hogy ellenszerűl szolgál a nyomorúság tudata ellen.²

Az a megkülönböztetés, amelyet Pascal egyrészt a tekintetnek a tudattól való elfordítása (lásd a figyelem eltérítésének példáit Descartes-nál), másrészt a szórakozásnak arra irányuló nem szándékos stratégiája között tesz, hogy az ember elforduljon attól, amit nem akar látni, valójában két általánosabb tézis ellentétére épül. Az egyik az, amely szerint az elmének szabadságában áll visszavonulni a világtól, és távolságot tartani tőle, a másik pedig az ember elidegenedtségéről szól a világban, ami mesének tekinti egy öntudatnak a világhoz való feltétlen viszonyulását. Ez a (másiknál sokkal elterjedtebb) tézis kétségbe vonja, hogy az embernek hatalmában állna elvonatkoztatnia attól, ami zavarja, rosszul érinti, elszomorítja őt, hogy elméje tekintetét másra irányítsa. Egyedül a szóra-

² „Nyomorúságainkban egyetlen dolog nyújt vigasztalást: a szórakozás, és mégis ez a mi legnagyobb nyomorúságunk. Mert főleg ez akadályoz meg bennünket abban, hogy magunkkal foglalkozunk, és sodor észrevétlenül veszünkbe. Nélküle unalomban élnénk, de ez az unalom arra ösztönözné bennünket, hogy valami biztosabb, tartalmasabb módját keressük elűzésének. A szórakozás azonban elmulattat, és észrevétlenül vezet a halálba” (33/171).

kozásnak van hatalma arra, hogy elfordítsa az embert attól, ami zavarja és aggasztja, tehát nem olyan természetű, mint egy munka vagy egy technika, hanem mint egy természetes csalás és illúzió, amelyek annyiban hasznosak az ember számára, amennyiben (persze romlott) természetének részei. Az elme önmagában és önmaga által nem bír azzal a képességgel, hogy elforduljon attól, ami zavarja, hanem, éppen ellenkezőleg, az ember önbecsapásának és önmaga elvakításának képessége teszi ezt lehetővé, az a képesség, amely az emberi természet egyik alapvető hajlama, mégpedig azáltal, hogy sokféle módon aktualizálódik, és megmarad ilyennek, ha nem is tudattalanul, de legalábbis a tudat mezején kívül.

Mint cselekvési hajlam, mint az unalom és a gondok kikerülésének egyik módszere, a szórakozás éppúgy, mint Kant híres mondása szerint az értelem sematizmusa, „az emberi lélek mélységeiben rejtőző művészet”. Pascal természetesen nem úgy beszél róla, mint egy művészetről, hanem mint egy „lelkük mélyén láthatatlanul megbúvó, zavaros szándék(ról), amely arra serkenti őket [az embereket], hogy izgalmak árán hajszolják a nyugalmat” (168/139). Ez a „zavaros szándék” két titkos és egymással ellentétes ösztön eredménye, amelyek közül az egyik az embereket a szórakozásba hajtja, míg a másik azt jelzi számukra, hogy az igazi boldogság nem ott található. Innen ered a szórakozás összetett természete, ami se nem tudattalan, se nem tudatos, mert nem az a lényege, hogy a világot így vagy úgy saját maga számára ábrázolja, miként az ideológiák, hanem az, hogy megragadjon, vagy szükség esetén kitaláljon magának olyan eszközöket és módszereket, amelyek képessé teszik arra, hogy az evidencia és az igazság árnyékában, vagy egyszerűen csak csukott szemmel éljen. A szórakozás bizonyos értelemben akaratot ad önmagának, amely lehetővé teszi számára, hogy úgy működjön, mintha az ember által kitervelt cselekedet lenne, mivel így tudja legjobban felhasználni az embert a maga céljaira, de – eltérően a karteziánus figyelemeltereléstől – nem egy olyan eltérítés vagy szüneteltetés, amiben az akarat azért részesíti önmagát, hogy folytathassa útját, és elérje célját.

A szórakozás uralma

Descartes azt tanácsolja Erzsébet hercegnőnek, hogy végezzen elterelő hadműveletet az ellenség megrévesztésére. Ellenség alatt itt nem más ért, mint az elmét ostromló és szabadságában korlátozó, sőt szabadságától megfosztó szomorú gondolatokat. Ez egy olyan stratégiai vagy orvosi jellegű tanács, amelynek célja,

hogy segítsen kimozdítani valakit egy rossz lelkiállapotból.³ A természetre irányuló technikai cselekvésnek az a lényege, hogy megnyitja a test használatának teljes skáláját, és lehetőségeik végső határáig kiaknázza őket. Az erkölcsi cselekvés, ami ennyiben technikai jellegű, abban áll, hogy az értelem erőit az elérni kívánt célnak megfelelően képes irányítani. Ez tehát nem annyira tárgyának tiszta és elkülönített megismerését igényli, mint inkább képességei használatának ügyességét (*habileté*), egy olyan ügyességet, amelyet szívesen neveznénk technikai ügyességnek, amilyenről például a hajós vagy a lovas tesz tanúságot, amikor egy olyan energiát, ami nem az övé, abba az irányba irányít, amerre menni akar.

Ezzel szemben a szórakozás, ami figyelemelterelés is egyben, de amit nem jellemez tervszerűség, rávilágít arra, hogy az emberek mennyire hajlamosak illúziókba ringatni magukat, vagy történeteket bemesélni maguknak, sőt, az emberek találékonyága különösen ezek formáinak a megsokszorozásában és kifinomításában nyilvánul meg, ami nehezen választható el attól az ügyességüktől, hogy becsapják önmagukat. De ez az ügyesség nem technikai jellegű, mert kevésbé dolgokra (vagy önmagára) irányul, mintsem arra, hogy az ember elhiggye, vagy elhitesse magával, hogy az a dolog, amit csinál, vagy amibe belefog valóságos, komoly és fontos. Az emberek valóban nagyon találékonynak mutatkoznak, amikor arról van szó, hogy olyan elfoglaltságokat találjanak, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy ne gondoljanak saját magukra, és kellemesen töltsék el az időt, még ha fájdalomnak, fáradtságnak vagy veszélyeknek teszik is ki magukat. Sőt épp ellenkezőleg: tevékenységük intenzitása és komolysága valamiképpen alibiként szolgál a számukra, amivel félrevezetik önmagukat és másokat egyaránt. A szórakozás ezt az emberek között széles körben elterjedt

³ Természetesen Montaigne-re gondolunk, *A figyelem eltereléséről* (*De la diversion, Esszék*, III. könyv, 4. fejezet) című esszé ama szakaszára, amit Descartes sem utasított volna el: „Amikor az orvosok nem tudják kipurgálni a hurutot, más, kevésbé veszélyes testrésze terelik, és irányítják. Úgy veszem észre, hogy a lélek betegségeire is ez a legközönségesebb recept” (Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék* I-III., ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 2003., III. könyv, 4. fejezet: A figyelem eltereléséről, 56). Két sorral feljebb Montaigne hoz egy példát az „el térítésről és félrevezetésről”. Ennek a két szónak az összekötése annak az értelemnek a legjobb illusztrációja, amivel Montaigne és Descartes a szórakozást felruhazza: a gondolat arra irányuló cselekvése, hogy hatékonyan elforduljon egy nem kívánatos gondolatól. A mulattatás, szórakoztatás és a figyelemelterelés alig különböző módon hangsúlyozzák ki ugyanazt a célkitűzést.

csalást jelenti, anélkül, hogy meg lehetne különböztetni azt, amivel az ember önmagát csapja be, attól, amivel másokat csap be. Ebből a nézőpontból mindenki saját maga számára egyben egy másik ember is. Azért szükséges a szórákozásról beszélni, mert az az ember, aki megtöbbszörözi a külvilágból származó figyelemeltereléseket, valamiképpen tudja, hogy egy olyan igazságot lepez maga elől, amely megtörné a szórákozás varázsát, és amelynek lényege éppen egyfajta tudattalanba fojtottság.

Ez először is és főként a világi emberekre igaz, akiknek a kritikája – amelyre már sor került a politika szintjén a *Beszédek az előkelők állapotáról* című írásban – folytatódik, majd ontológiai dimenziókkal egészül ki a *Gondolatok* VIII. fejezetében.⁴ Az a „világ”, amely annyira vonzónak tűnik, és amely a hiábavalóság voltaképpen helye, a lét legalsó határa.⁵ Van itt talán egy lényegi különbség az olyan emberhez képest, aki dolgozik, és a szó eredeti értelmében nem szórákozik. Ez utóbbinak tudatában kell lennie tevékenysége szükségességének, és elégedettséget kell éreznie amiatt, hogy azt megfelelően végzi el. Noha a Pascal által említett helyzetek nagyon különfélék, nincsenek köztük olyanok, amelyekről azt lehetne mondani, hogy első fokon vitathatatlanul szükségesek, olyan létfontosságúak, mint azok, amelyeknek a célja a test megőrzése, vagy annyira szükségesek, mint azok, amelyek a lélek üdvére irányulnak. A vadászat, a játék, a háború, a királyság, a magas közigazgatási vagy politikai funkciók, a földmérő, a filozófus foglalkozása: Pascalnak ezek a példái, amelyekhez még sok mást hozzá lehetne adni, nem okoznak problémát. De vajon a szórákozáshoz lehet-e számítani a parasztok, a kézművesek munkáját, azokat a foglalkozásokat, amelyeknek a célja a betegek ápolása, a gyermekek oktatása, az emberek megítélése? Ezeknek a tevékenységeknek a belső, azaz létfontosságú szükségessége nem vonja-e ki őket az alól, hogy szórákozásként értelmezzék őket? Hiszen míg a hamis tudományoknak álrúhára van szükségük (az orvosok és a magas rangú hivatalnokok fennkölt arckifejezése), miközben a valódi erőnek, nincsen erre szüksége, éppúgy azok az emberek, akik valóban dolgoznak, nem azért csinálják, hogy szórákozzanak, mert a munka nem időtöltés, hanem szükségesség. De a munka mégiscsak a szórákozás egyetemes kategóriájába kerül. Pascal felidézi azokat a kínos munkákat, amelyekről az ember azért nem szeretne megszabadulni, mert lehetővé teszik, hogy elfelejtse állapotát, jobban, mint azok, amelyek szabadjárá engedik a szellemet, hogy

⁴ A fejezet címe: „Ellentétek” (a ford.).

⁵ „Aki nem látja a világ hívságos voltát, maga is roppant hiú teremtés.” (70/164).

másra gondoljon, például önmagára vagy a halálra, ami ugyanaz. Jó lenne, ha Pascal egyértelműen kijelentené, hogy a hasznos tevékenységek és általában a munka arra való az embereknek, hogy eltereljék állapotukról a figyelmüket. Igaz, csak egy alkalommal, de kimondja a katona és a szántóvető kapcsán: „Ha a katona vagy a szántóvető, stb. arról panaszkodik, mennyit gürcöl, kényyszerítsük csak tétlenségre” (34/130). A munkás és a katona számára állapotuk nem teszi lehetővé, hogy megismerhessék azt a szórakozást, amit az előkelők keresnek a játékokban, a vadászatban, sőt még a háborúban is, de ez még mindig jobb, mintha nem lenne semmi dolguk. Közönségesen kifejezve, a szórakozás alapelve ez: mindent, azaz bármit inkább, mint semmit! Minden jó, ami az időt kitölti, minden, ami foglalkoztatja az elmét, és elfordítja ettől az úrtól vagy ettől a semmitől, ami nem szabad, hogy a gondolat tárgya legyen. A filozófusnak, aki az emberi állapotról gondolkodik, legalább van miről gondolkodnia, de annak az embernek, akinek nincs se játékos, se komoly, se gyakorlati, se spekulatív tevékenysége, semmi nem állítja meg a gondolatát, amely elvész a tétlenség örvényében és meghatározatlanságában. Az önmagunkra gondolás azonos a halálra gondolással, mivel ez egy tárgy nélküli vagy tárgya vesztett gondolkodás. A szórakozás fő hatása, hogy tárgyakat ad a gondolkodásnak, hogy örölnivalóval látja el, hogy ne maradjon tárgy nélkül, ami lefoglalja a szó-
nak szinte térbeli értelmében, ahogyan foglalt térről vagy helyről beszélünk (szemben azzal, ami szabad vagy üres). A szórakozásnak ez az egyedüli és egyetemes funkciója olyan különféle tevékenységeket tesz egymással összemérhetővé, mint a játék, a hatalom gyakorlása vagy a munka, a szó tulajdonképpeni értelmében, mint például a szántóvető munkája. Ettől még megőrizhető a különbség a szórakozás és a komoly tevékenység között, ahogyan Pascal teszi, felidézve például Homéroszt, aki „nem is szándékozott történetírói művet [írni], megelégedett a szórakoztatással” (688/628), vagy Platón és Arisztotelészt, akik „szórakozásból műveiken, a *Törvényeken* és a *Politikán* dolgoztak” (457/331).

Ezekben az esetekben a szórakozásnak a hétköznapi értelme az unalom-
űzés, időtöltés. De ezek a jelentések, amelyek különbségét Pascal mindig tiszteletben tartja, nem egyértelműek, mert a rájuk irányuló nézőponttól függően változhatnak. Itt is az a helyzet, mint a dolgok különböző rendjei esetében: egy radikálisnak tűnő ellentét, mint amilyen a test és a szellem dolgai között fennáll, megsemmisül a harmadik rendben, a szeretetében, amelynek a testhez és a szellemhez viszonyított végtelen távolsága ezt az ellentétet érzékelhetetlenné teszi (339/793). Ezért az, ami első értelmében egy időtöltéshez viszonyítva komoly tevékenységnek minősül, időtöltéssé válik egy magasabb rendhez

tartozó komoly tevékenységhez viszonyítva. A játék vagy a vadászat, amelyek a szó első értelmében szórakozások, a szántóvető vagy matematikus munkájával összehasonlítva, amelyek a szónak csupán pascali értelmében minősülnek szórakozásnak, egy szintre kerülnek, mihelyt arra vonatkoztatjuk őket, amit Pascal saját maga számára az egyetlen kutatásra méltó célnak tekint. Ezért a szintén szórakozásnak tartott királyság kritikája nem vonatkozhat másra, csak a királyra, mint királyra, és nem a királyra, mint keresztényre.⁶ Mivel a szórakozások jelképek (*figure*) is (és nem pedig, vagy nem pusztán olyan tevékenységek, amelyeknek önmagukban vett jelentésük van), jelkép minőségükben jelentésük nem az a látható jelentés, amellyel az élet szokásos menetében bírnak, mivel „minden, ami nem a szeretetre irányul, jelkép” (301/670). A szórakozások tehát nem csak, hogy nem a szeretetre irányulnak, hanem el is fordítják az embereket az „egyetlen tárgytól” (uo.).

A szórakozás alapja

A szórakozásról szóló híres pascali elemzések alapelve egyszerű, mint egy metafizikai alapelv: a szórakozás fogalma alá rendelt különböző emberi elfoglaltságok⁷ közös célja, hogy elfordítsák az emberek gondolkodását egy tárgytól – a halál gondolatától –, amelynek a közvetlen és állandó észlelése elviselhetetlen lenne. De céljuk nem az, hogy az ember újra rátaláljon a gondolkodás szabadságára, vagy megőrizze egészségét, mint az Erzsébetnek írt idézett levélben, mivel a szórakozásnak nincsen „ökonómikus” vagy terápiás, tehát alkalmi, időben lehatárolt („mindennek megvan a maga ideje”) funkciója, hanem az emberek tudta nélkül egy sokkal általánosabb célra törekszik, ami az emberi állapotnak a gyökeréhez tartozik, és egyetemességet és szükségességet ad neki. Igaz ugyan, hogy mindkét esetben a cselekvés siet a tárgya fogságában lévő gondolkodás

⁶ „Itt most a keresztény királyokról nem mint keresztényekről, hanem csupán mint királyokról beszélék” (169/142). Ez a megkülönböztetés nem az óvatosság által diktált visszavonulás, hanem a dolgok és jelentések különböző rendjeire vonatkozó alapelv szigorú alkalmazása.

⁷ „Nem szükséges egyenként megvizsgálnunk minden elfoglaltságot, elégséges, ha megértjük őket a szórakozás oldaláról” (713/137). Amikor azokat az egyedi és különböző szórakozásokat felidézük, amelyek a szórakozásnak csak különböző formái, mindig észben kell tartani, hogy Pascal az összes emberi tevékenységet a szórakozás egyedüli irányítása alá rendeli, ami kétségkívül a legeredetibb hozzájárulása ehhez a kérdéshez.

segítségére, de míg Descartes-nál az elme önmagára irányuló cselekvése váltakozik a gondolkodásnak az elmére irányuló szenvedélyével, hogy létrehozza az ellentétes erők közötti egyensúlyt, addig Pascalnál a cselekvés, amely nem más, mint az elme szórakozása, az emberi állapotról való figyelemelterelés, amelynek az a funkciója, hogy eltakarja a kemény és szomorú valóságot. Tehát Pascal a cselekvésnek önmagában vett szükségességét nem azért ismeri el, mert az elmének egy olyan kezdeményezéséről tanúskodna, amely félbeszakítja gondolatainak áramlását, hanem azért, mert az elmének az arra való tehetetlenségéből adódik, hogy tartósan fenntartsa az önmagáról való gondolkodást.⁸ A cselekvés nem egyfajta technika, és nem is ölti egy olyan elterelő stratégia formáját, ami előfeltételezi a cselekvő akaratát és szándékát, mivel minden formájában az illúzió, az önámítás, az alakoskodás, az elvakultság művészetéhez tartozik, melynek hatékonyságába beleértendő az, hogy a komoly tevékenységek jelképei alatt rejtőzködik. Tehát a tevékenység célja nem annak igazi finalitása.

Bármilyen tevékenységre is szánja magát az ember komolyan, szenvedéllyel, vagy akár önmegtadással, nem azért vállalja, hogy elérje ennek a cselekvésnek a célját, hanem azért, hogy megmeneküljön egy olyan gondolkodás tértelenségétől (a nyugalomtól), amelyet megbénítana tárgyának nyilvánvalósága: a saját magára gondolás, a halálra gondolás, ami mellett minden emberi elfoglaltság nevetségesnek és haszontalannak tűnik.

E „tárggyal” (önmagával, a halállal) szembesülve az elme nem úgy cselekszik, mint ahogyan akkor, amikor elfordul a szomorú gondolatoktól, és amikor igyekszik jelentéktelen dolgokat szemlélni, hogy meggyőzze magát arról, hogy semmire sem gondol, hanem éppen ellenkezőleg, elviseli saját állapota semmi-voltának a nyilvánvalóságát, amikor az úgyszólván teljesen meztelenül mutatkozik meg, elvonatkoztatva minden elfoglaltságtól és azok egyedi céljaitól, amelyek állapotát változtatossá és vonzóvá teszik. Ennek a semminek a nyilvánvalósága kizár minden más nyilvánvalóságot, semmi nem marad meg mellette, kitölti a gondolkodás egész helyét, amely ekkor már csak egy minden

⁸ Martine Pécharman a szórakozás témájának szánt nagyon alapos írásában jól kiemeli a szórakozás által előidézett „folyamatos megszakításokat, elterelődéseket”: „A szórakozás ezért annak az időbeli áramlásnak, amelyben az önmagáról való gondolkodás minden pillanatban lehetséges, a folyamatos, meghatározatlanul ismételt megszakítása kell, hogy legyen” (La vérité, destination morale de l’homme dans les *Pensées*, in: *Pascal. Qu’est-ce que la vérité?* Paris, PUF, 2000, 158. Lásd még ugyanettől a szerzőtől: *Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l’immortalité. Cités*, No. 7., 2001).

konkrét gondolattól üres tér. Választani kell tehát a minden és a semmi, a gondolkodás egyedi eltompult állapota és a gondolkodás sokféle szórakoztatása között, amelyet az előtte megmutatkozó elfoglaltságok sokasága elködösít, még akkor is, ha ez a választás a legkevésbé sem szabad. A pascali tézis ereje nagyrészt állításának a modalitásán és kiterjedésén múlik: a szórakozás szükséges (még akkor is, ha valaki esetlegesen választja inkább az egyik szórakozást, mint a másikat), egyetemes, senki sem menekülhet tőle, beleértve azokat is, akik nyilvánosan leleplezik vagy kritizálják a szórakozásnak az emberek fölött – természetesen mások fölött – gyakorolt uralmát, mintha az a tény, hogy ezt észreveszik, a sokaság fölé helyezné őket.

Ezek, mondja Pascal, a legostobábbak, mivel az emberek önmagukat illető általános elvakultságához hozzáadják még annak a hitnek az illúzióját is, hogy ők ez alól kivonhatják magukat. Tehát Pascal elutasítja annak teljes lehetőségét, hogy valaki kívül tarthatná magát az illúzió, semleges helyzetben lenne az ítélet tárgyához képest. A filozófus, amikor megjátssza a bölcsét, nyilvánvalóvá teszi, hogy még a többieknél is kevésbé bölcs, mivel éppen eme állásfoglalásával akar elfordulni ettől az irtózatossá és elviselhetetlen önmagára gondolástól. Az az önmaguk, amiktől az emberek igyekeznek elfordulni a szórakozások által, általában véve az emberi állapot, és nem az az én, amit – Pascal szerint – mindenki mindenek fölé helyez, azaz a privát én, ami azért gyűlöletes, mert mindenki másnak a zsarnoka és ellensége, vagy az szeretne lenni. *Az én elrejtí az önmagát.* Ezzel szemben az az önmaga, amiktől az ember elfordul, az, ami mással közös, végessége és értelmetlensége folytán nyomorult állapotunk, elvonatkoztatva azoktól a „tulajdonságoktól”, amelyek révén az emberek mások mellett érvényesülni próbálnak.

Létezik talán az én és az önszeretet kapcsolatánál egy még alapvetőbb kapcsolat az én és a szórakozás között. Ha elismerik számunkra, hogy mind-egyikünk énje azt akarja, hogy mások szeressék, és csodálják, akkor az én számára a műveltség és az olyan természetes vagy kölcsönzött (de talán főként kölcsönzött) tulajdonságok közszemlére tétele, miként a funkciók, a címek, a méltóságok, annak egyedüli eszköze, hogy folytonosságra és állandóságra tegyen szert, és a saját és mások szemében a többi egyéntől jól megkülönböztethető egyénné válhasson. A szórakozás, főleg amikor komoly (az üzleti élet, a háború, az udvari intrikák) az én úrját egy testre szabott identitással tölti be: ha valaki magas rangú hivatalnok, hadvezér és mindezeknek az identitásoknak a csúcspontján a király, az azt biztosítja számára, hogy ő mindenki számára *valaki*, ahelyett, hogy semmi, egy helyettesíthető egyén lenne.

De nemcsak a mások általi elismerésről van szó, mivel ha valakinek van egy foglalkozása, akkor van jövője is, és ha valaki szellemét a jövő irányába képes fordítani, akkor ki tudja magát vonni a jelenből, és ez a szórakozás funkciója. Sartre-i fogalmakkal élve, amelyek itt kétségkívül nem megfelelőek, azt mondhatnánk, hogy az én a tudat menedéke, amely enélkül a „bálvány” nélkül szorongana saját lehetőségei előtt. Az én folytonos identitása ama tevékenység identitásán keresztül is halad, amelyre szánja magát. Itt is ugyanúgy, mint máshol, az önazonosság illúziója (királynak *lenni*, főúrnak *lenni*, stb.) elfordítja az ént annak az emberi állapotnak a látványától, amelyen osztozik minden más emberrel, annak az alapvető és nem személyes identitásnak a látványától, ami mindnyájunk „kis személyét” visszavezeti jogos helyére, vagyis a majdnem semmire. Ezzel szemben az önmagára gondolás összeegyeztethetetlen az önszeretettel, amely arra hivatott, hogy, éppen ellenkezőleg, elfordítsa az embert attól az állapottól, amelyen mindenki mással osztozik, a többiekétől nem különböző lététől.⁹ Itt nem a tekintet két iránya áll szemben egymással, hanem az önmagára gondolás korrelatív távolságtartó pozíciója (amelynek az általános feltétele csak az ember saját külön énjével szemben felvett távolságtartásának köszönhetően jelenhet meg), valamint a gondolatok és tevékenységek folytonos mozgása, ami megóv minket egy olyan nyugalomtól, ami számunkra végzetes lenne. Ha az én nem tárgya az önmagára gondolásnak (ami az ént inkább semlegesíti), akkor ő annak a neve, ami mindegyikünket eltérít az önmagunkra gondolástól. Mellékesen szólva nem jellemző-e „a látvány társadalmára”, hogy úgy szólítja meg az embereket, mint mindig egyedi éneket, és feltételezett egyediségüket teszi létük szubsztanciájává, ahelyett hogy úgy tekintene rájuk, mint olyanokra, akik egyformán osztoznak az általános emberi állapoton?

Önmagunktól elfordulni

Milyen viszonyban áll az én és a szórakozás? Van egy közös funkciójuk: megszüntetni azt a távolságot, ami egyedülként lehetővé tenné az emberi állapotnak (az önmagára gondolás) vagy a másságnak (a másik emberé és főleg Istené) észlelését, ami lerombolná az én bálványát. Ez a funkció lehetővé teszi,

⁹ „Az önszeretetnek és az emberi ének az a természete, hogy csak magunkat szeretjük, és csak magunkra vagyunk tekintettel” (743/100).

hogy ne lássuk azt, ami megakadályozna minket abban, hogy becsapjuk magunkat, hogy „kellemesen elvakítsuk szemünket” (78/82). Az emberek úgy intézik (nem egymással összehangolva, különben ez nem lenne hatékony), hogy ne kelljen felismerniük annak az igazi jelentését, amit csinálnak. A szórakozások sokfélesége ezért elhomályosítja végső céljukat, ami nem más, mint elfordítani az ember tekintetét saját állapotának látványától. A szórakozások *a* szórakozást rejtik – amelynek sokféle kifejeződése –, hasonlóan ahhoz, ahogyan a fák is elrejtik az erdőt. A fák például ezek: ha valaki csatázik, intrikál a király udvarában, nők társaságát keresi, játszik, vadászik, táncol, de egy matematikai probléma megoldásán izzad, vagy azon erőlködik, hogy mindezt észrevegye, hogy bölcsnek vagy ravasznak mutathassa magát. Az erdő az az egyedüli cél, amelyre mindezek a játékos vagy komoly tevékenységek kivétel nélkül és a szereplők tudta nélkül irányulnak: hogy ne kelljen egyedül maradnia az embernek önmagával, hogy ne kelljen szembenézni az igazsággal. Ugyanígy az önszeretet irányítja titokban a cselekedeteinket és gondolatainkat, beleértve azokat is, amelyeket a leginkább érdek nélkülieknek hiszünk. Az én viselkedései és vágyai tényleg egyesülnek, mivel sokaságukban és még látszólagos ellentmondásaikban is arra törekednek, hogy ezt az egyedi ént saját maga számára mindennek a középpontjává tegyék. Az én egyfajta centripetális hatást fejt ki minden cselekedetre és gondolatra, mivel egysége nem egy szubsztancia egysége, hanem egy vonzerőé.

Az én, aki a zsinórokat mozgatja, és aki mindent saját magára vonatkoztat, bizonyos módon rejtve marad, és teljes mértékben érdekében áll, hogy rejtve is maradjon, nem csak azért, mert az ember szíve (ez a szív, amelyről sosem szabad elfelejteni, hogy Pascal szerint „üres és tele van szeméttel”, 171/143) homályos önmaga számára, hanem azért is, mert azon „tulajdonságok” szintézisének, amelyeknek ő az énje és rövid neve, egység mivoltában valamiképpen az őt kisajátító aktuális tevékenység mögött kell maradnia, ahhoz az emberhez hasonlóan, akivel reggel valami nagy szerencsétlenség történt, és akit mégis jelenleg teljesen leköt, hogy egy vad-disznót üz. Az, hogy az én nem aktuális az öntudat számára, azt eredményezi, hogy úgy tűnik, a cselekvések és az attribútumok (a „minőségek”) úgy tekinthetők, mint egymástól megkülönböztetett entitások, és csak az időbeli egymásutánosság viszonylatában rendezhetők el. De míg Hume-nál a gondolatoknak az elmében meglévő egymásra következése egy színpadra belépő és onnan távozó szereplőkre hasonlít, addig Pascalnál az én inkább az lenne, aki a függöny mögött az ember cselekvéseinek és gondolatainak a zsinórjait moz-

gatja. Az én nem azonos a tulajdonságaival, mivel olyan tartóssággal bír, amely azokból hiányzik, miközben játszik a tulajdonságaival, és saját narcisztikus kielégülése céljából hasznot húz belőlük. Az önmagára – ami általában az embert, az emberi állapotot jelöli – való gondolás ellentétes pólusánál tartózkodik az az én, ami minden ember egyediségét jelenti, amit lehetetlen meghatározni, sőt felfogni, nem más, mint a cselekedeteknek és a gondolatoknak az a szintézise, amit az ember beleért, amikor felidézi az egyes ember személyét vagy akárki személyiségét, de ami másodlagosan csupán az észlelésnek az egysége. Ez először is és mindenekelőtt egy az érdekeltségen és a mohóságon alapuló egység, a többi egységgel versengő egység („az ellenség és a zsarnok”). Azzal, hogy az én mindent önmagára vonatkoztat, csak vonzerejét vagy törekvésének erejét gyakorolja, ami ezt a természetévé teszi. Ezt teheti nyíltan, mint egy faragatlan tuskó, vagy leplezetten, elegánsan és udvariasan, mint a nagyvilági emberek, elfojthatja önmagában ezt a késztetést jólneveltsége és önfegyelme által, de én-mivoltában nem tudja önmagát kioltani, mert erre csak egy az övénél erősebb törekvés képes, mint a gondolkodó testeknek ez a teste vagy közössége, amelyről Pascal a *Gondolatok* egy más helyén beszél.

Az én tehát mindig a rajta kívülitől függ, akár azért, hogy abból táplálkozzon, akár azért, hogy kiléphessen abból a börtönből, amelybe az önszeretet zárja. Az embernek az a hajlama, hogy saját magát tegye meg mindennek középpontjává, amit az én fogalma foglal össze, és fejez ki, lehetővé teszi annak megértését, hogy az embernek valóban szüksége van a szórakozásra, vagyis kívülről jövő ösztönzésekre, és hogy semmitől sem fél annyira, mint a nyugalomtól, a csendtől, a magánytól, a börtöntől, amelyek mind annak különböző módjai, ahogyan a világtól, saját létezésétől, tulajdonságaitól, értékének az emberek általi elismerésétől el van vágva. Ebben az értelemben a szórakozás ugyanolyan rendű, mint a Hobbes által leírt versenyfutás a boldogságért, melynek nincs más célja, mint saját maga, de szüksége van arra az illúzióra, hogy azért nem vagyunk teljesen boldogok, mert még mindig van egy dolog, ami hiányzik nekünk, és még egy, stb. Azonban a boldogság ebben az életben – mondja Hobbes –, nem lehet egy legfőbb jó vagy egy utolsó jó élvezete, hanem a vágy folytonos előrehaladásában valaminek a birtoklása csak egy állomás egy újabb dolog megszerzése felé.¹⁰

¹⁰ „Ezért az egész emberiség általános törekvésének elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat tartom, amelynek csak a halál vet véget.” (Thomas Hobbes: *Leviatán*. Budapest, Kossuth, 1999, 85.) A párhuzam Hobbes eljárásával

Ugyanígy a szórakozást szükségszerű módon kíséri a keresett dolog fontosságába vagy belső értékébe vetett hit, pedig a keresést önmagáért (és nem a keresett dolgot) keresi minden ember: a vadászatot, és nem a zsákmányt. És csak néhány világos és vidám színű esetvonásra lenne szükség ahhoz, hogy a szórakozásról festett pascali festmény vonzó legyen, és visszaadja a cselekvés értékét, a szorgalmas, aktív, pozitív ember képét, meggyőződve arról, hogy egy ember számára az lenne a boldogtalanság, szemben azzal, amit Pascal állít, hogy nyugton kellene maradnia egy szobában. De a boldogtalanság még Pascalnál is esélyt jelent, nem csak azért, mert mivel a szórakozás az emberi állapottól elválaszthatatlan, ezért az emberek csak a szórakozás módját választhatják meg, hanem mélyebben azért, mert az ember igazi mértékét adja meg, ellentétben azzal, amit a filozófia állít, a filozófia, amely kétségkívül e töredékeknek a láthatatlan, de állandó céltáblája. Azokkal a filozófusokkal szemben, akik azt hiszik, hogy a bölcsesség az autarkiában áll, Pascal szembeállítja annak szükségességét, hogy az ember önmagán kívül keressen olyan elfoglaltságokat, hogy kellemesen töltsse el idejét, teljes ellentétben azokkal a filozófusokkal, akik arra biztatják az embereket, hogy lényegi javakat keressenek, olyan valódi dolgokat, amelyek képesek tartósan táplálni a lelket, és függetlenné tenni azt a szerencsétől.

Az embernek az időhöz és nem a javakhoz vagy a dolgokhoz való viszonya a szórakozás tétje (szemben az antik filozófiával), amit a filozófusok azért nem értettek meg, mert nem látták, vagy nem akarták látni, hogy az idő egyszerre az emberi élet meghaladhatatlan horizontja, és egy olyan formátlan anyag, ami meghatározásra vár. A szórakozás szükségességének az az oka, hogy az emberi idő üres, és nem más, mint az egyik pillanat pótlása egy másikkal, és így az embernek minden találatkonyságára szüksége van ahhoz, hogy kitöltse, azaz hogy differenciálja, változatossá tegye, elrejtse az egyenlő és megkülönböztethetetlen pillanatok egymásutániségének ismétlődő jellegét a múlt, a jelen és a jövő között artikulált struktúra által, ami lehetővé teszi, hogy egyediséget vigyen az idő momentumai (lásd korszakok és korok), és minőségi változást a pillanatok közé.¹¹

szembeszökő; mindkét filozófusnál arról van szó, hogy elméletileg egyesítsék az emberi elfoglaltságokat, és úgy értelmezzék őket, mint egyetlen kutatás különböző alkalmazásait (a hatalom vagy a szórakozás), amelyeket mindkét esetben a halálfélelem motiválja.

¹¹ Megjegyzendő a szórakozás és a jövőre gondolás kapcsolata, amelyet Pascal a 70/164. töredékben létesít a következő összefüggésben: „a fiatalok, akik belemerülnek a hírnév, a

Végkövetkeztetés: A szórakozás bölcsessége az, hogy hiányzik belőle a bölcsesség

Amikor most visszatekintünk, hogy végkövetkeztetést vonjunk le az emberi tevékenységek ilyen nagy erejű értelmezéséből, amelyeket Pascal a szórakozás megnyilvánulásaiaként azonosít, akkor legelőször azt vesszük észre, hogy ez az értelmezés az emberi cselekvés teljes területére kiterjed. Valójában totalizáló törekvése különbözteti meg a létezés és a világ hívságát kritizálók menetétől. Leszámítva azokat, amelyek a szeretettel kapcsolatosak, minden tevékenységet, tartozzanak akár a test, akár a szellem rendjébe, a szórakozások közé sorol. Hasonlóan az önszeretet elméletéhez, amitől elválaszthatatlan, a szórakozás elmélete értelmet és egyetlen értelmet ad a legkülönbélebb viselkedéseknek, gyakorlatoknak, vágyaknak, amelyek, első látásra úgy tűnik, egymással össze nem illő, rendezetlen dolgok sokaságát alkotják. Miként a nagy tudományos szintézisekben, a jelenségek itt is egy egyesítő elvnek köszönhetően kerülnek maguktól helyes rendbe, és válnak ezáltal tökéletesen érthetővé. Úgy tűnik, minden világossá válik, mihelyt minden egyetlen dologra vonatkozik. És ugyanúgy, ahogy a legkevésbé érdekvezérelt viselkedésekről is kiderül, hogy lényegében az önszeretet stratégiái vagy cselvetései, olyan cselekvések, melyek az őket szorgalmasan gyakorló tudat számára teljesen ellentétesek, mint a játék, a vadászat, a háború, a hatalom gyakorlása, egy matematikai példa megoldása és az ezekről való gondolkodás, másodfokon úgy tűnnek fel egy tudat számára, mint egy és ugyanazon cél elérésére irányuló különböző módzatok.

Ez a fajta elmélet és értelmezés kielégíti a Pascal által az *Előszó az úrról szóló tanulmányhoz* című írásban felállított falszifikálhatósági kritériumot, amely szerint el kellene vetni, ha egyetlen tény is ellentmondásban állna a hipotézissel. De e tekintetben nincs semmi félnivaló. Éppúgy, mint a pszichoanalízis esetében, annak a hipotézisnek a természete folytán, amelyet védelmez, csak olyan tényekkel találkozhat, amelyek megerősítik azt. Az olyan elméletek is, mint amilyen a szórakozás és az önszeretet, amelyek oly közel állnak az előbbihez, miközben egymás felé konvergáló szándékossági vonalakat hoznak létre minden emberi elfoglaltsággal összefüggésben, a legjelentéktelenebbtől a legfontosabbig, úgy rendezik el az értelmezés hálóját, hogy az másodfokon a szórakozás formáiként azonosítsa őket.

szórakozások hajszolásába, a jövő tervezésébe”. A szórakozás szociológiai típusú elemzéseinek elméleti csomópontja a képzelet és a jövő viszonya.

Ezért Pascal ezeket a foglatosságokat egyedül az *értelem (sens)* szempontjából vizsgálja, miközben természetesen az értelmetlenséget (*non-sens*) úgy tünteti fel, mint egy az ellentétének álcázott értelmet, amivel az értelem értelmetlenséggé és az értelmetlenség értelemmé való átfordításának láncreakcióját indítja el. A játékok ekkor az emberi állapot sokkal tisztánlátóbb megértéseként jelennek meg, mint a munkák, amelyek az embereknek fontosságuk megtévesztő érzését adják. De ha például annak az embernek a figyelemelterelése,¹² akit ma reggel még lesújtott a bánat és a gond, és aki most másra sem gondol, mint egy vaddisznó üzésére, nem értelmetlenség (*non-sens*) lenne, hanem egy olyan gondolkodásmódnak és életmódnak minősülne, amely egy másik életmódot követ, amelynek ezáltal lehetővé tenné a helyreállítását, akkor a kérdés már egy gazdasági és technikai kérdéssé válna, nem pedig az értelemre vonatkozó, hermeneutikai és spekulatív kérdés volna. Ezért az öröm, az élvezet, a szórakozás, ahelyett, hogy az egyedül lehetséges értelem szemszögéből jelenne meg, mint az ettől az értelemtől való elfordulás „zavaros szándéka”, azáltal, hogy valamelyest háttérbe fordít neki, éppen ellenkezőleg: úgy jelenik meg, mint abszolútum az értelem és az értelmetlenség mezején kívül, pascali fogalmakkal, az értelem totalizálásának az eszközén kívül, amit Pascal „az okozatok alapja” (*la raison des effets*) névvel illetett. A szórakozás elméletét egyszerűen úgy lehetne cáfolni, ha úgy tekintenénk rá, mint egy tényre, egy kezdetleges, bizonyos és kétségbevonhatatlan tényre, mint egy tényre, nem pedig mint egy javaslatra, hogy tudniillik az ember azért sétál, hogy sétáljon,¹³ és nem azért, hogy elforduljon nyomorúságos helyzetétől, vagy az unalmat elűzze.

Ha Pascalt egyesek a kortárs egzisztencialista filozófiák előfutárának tekintették, annak kétségkívül az az oka, hogy az egyetlen értelemre vonatkozó igényt magának a létezésnek az értelmévé tette. Ez pedig úgy mutatkozik meg (nemde így mutatkoznak meg a szórakozások?), mint egy megfajított tárgy, noha az emberi élet (az élet és nem a létezés) Descartes-nál alapvetően a viselkedés, a szorgalom és a csöfölgés kérdése – hogy elővegyük azokat a fogalmakat, amelyek oly gyakran térnek vissza a szenvedélyekről írt tanulmányában –, egy olyan kérdés, amely „inkább gyakorlati, mintsem spekulatív” jellegű. Innen ered nála a figyelemelterelés gyakorlatának a szükségessége, mivel a gondok, a rossz gondolatok megkerülendő és legyőzendő akadályok, és nem megfajított

¹² Pascal példája a 168/139. töredék végén.

¹³ Természetesen Montaigne *Esszéinek* híres szakaszára gondolunk: „*Et me proumeine pour me proumener*”.

üzenetek. Feltűnt azonban a számunkra, hogy a pascali szórakozás nem gyakorlat, hanem egy ellen- vagy anti-gyakorlat. A szórakozásról szóló és a „politikai” töredékek számos esetben megállapított paradoxonja abban áll, hogy visszajuttatnak minket kiindulópontunkhoz, azok után, hogy már úgy tűnt, attól végleg eltávolodtunk. Ugyanúgy, ahogy a népnek igaza van, amikor azt hiszi, hogy azért engedelmeskedik a törvényeknek, mert azok igazságosak, és nem azért, mert azok törvények, a világnak is igaza van, hogy a szórakozást választja, sőt nem is hoz létre hierarchiát a szórakozások között, mivel azok, mint *a* szórakozás jelképei, egymással mind egyenértékűek. Idézzük annak a töredéknek az elejét, amelynek gondolatmenetét Pascal átültette abba a töredékbe, amelyben az igazságosságról és a politikáról írt:

A népnek nagyon egészségesek a nézetei, például: Hogy a szórakozást és a vadászatot választotta az elejtett vad helyett. A féltudósok gúnyolódhatnak emiatt, és diadallal mutatják ki benne az emberek balgaságát; pedig a népnek van igaza, csak ők nem képesek megérteni az okát. Hogy külsőségek, például a nemesi rang vagy a vagyon alapján tesz különbséget ember és ember között. Az okosak itt is diadallal mutatják ki, hogy ez milyen esztelenség; pedig nagyon is ésszerű (a kannibálok nevetségességnek tartják, hogy egy gyermek lehessen a király). (134/324)

Ez a spirál-szerű gondolatmenet, amelyben az egyik tézis rátekeredik a másikra, ahelyett, hogy antitézisként állna vele szemben, tovább folytatódik, és egyre komplexebbé válik, mivel el kell kerülni a megállást, ami olyan lenne, mint *egy* megoldás, egy részleges igazság, miközben, szükség esetén egyre inkább kitolva a kutatás határait, csak *a* megoldást és *az* igazságot kell keresni. A jelképek elmélete (*la théorie des figures*), amely mindenütt jelen van Pascal gondolkodásában, még ott is, ahol nincs kifejezetten kimondva, miként a szórakozás esetében, regionalizálja vagy – ahogyan Pascal mondaná – partikularizálja ezt az alaptézist: vagy csak egy értelem van, vagy egyáltalán nincs semmilyen értelem. Amit Pascal a „szerzőkről” (művekről) mond, hogy tudniillik „Minden műnek [szerzőnek] van egy olyan értelme, amelyben minden egymásnak ellentmondó rész összhangba kerül, vagy ha nem így van, akkor nincs is értelme” (289/684), úgy működik, mint az ember megfejtésének a sémája, azé az emberé, aki a szórakozásról szóló töredékek egyedüli tárgya.

(Varga Judit fordítása)

Boros Gábor:

Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál

A 17. század azoknak az elméleteknek a százada, amelyek tárgyát hol szenvedélynek, hol emóciónak, hol affektusnak szokás nevezni. Ez az érzelemléletpozíciós orientáció egyáltalán nem kevésbé jellemzi, mint a benne a régebbi interpretációk szerint egyeduralkodó „racionalista” attitűd. Valójában ez a két jellemző egyetlen filozófiai projekt két oldalát jelzi, azét a projektét, melynek keretében az ész elmélete és az érzelemléletpozíciós elmélet két, egymást kölcsönösen kiegészítő aspektusnak tekintendő.

Ami mindezzel kapcsolatban Pascalt illeti, ő ismeretes módon kidolgozott egy olyan átfogó, részben tudományos, részben teológiai-apológiai elméletet (de legalábbis megrajzolta annak körvonalait), amelyben középponti szerephez jut az ész. Ennek az elméletnek az elemei megtalálhatók a saját műveiben is, mint amilyen az úrról szóló értekezés előszava, vagy a geometriai gondolkodásról szóló írás,¹ de ezen túl még az ő hatása alatt működő írók munkáiban is fellelhető, mint amilyen Antoine Arnauld és Pierre Nicole: *La Logique de Port-Royal* című értekezése.² Az észnek ez az elmélete lényegében az ész ön-alávetéséről szóló elmélet, amint ezt Pavlovits Tamás több írásában is meggyőzően bemutatta.³

Ugyanakkor Pascal nem fejtett ki olyan érzelemléletpozíciós elméletet, amely az észlemléletpozíciós elmélet kiegészítéseként volna értelmezhető, még ha teljességgel nyilvánvaló

¹ Pascal műveit magyarul a következő kiadás alapján fogom idézni: B. Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea, Budapest, Osiris, 1999 (Pascal 1999). Az „Előszó az úrról szóló tanulmányhoz”: Pascal 1999, 25-34. „A geometriai gondolkodásról”: Pascal 1999, 37-59.

² Magyarul Kékedi Bálint fordításában olvashatók belőle részletek a következő kötetekben: Schmal 2010, 115-135 és Pavlovits 2012, 15-72.

³ Lásd főképpen *Le rationalisme de Pascal* (Pavlovits 2007), illetve *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig* (Pavlovits 2010).

is, hogy az ész önálávetése csak az érme egyik oldalaként tekinthető, amely szinte kiköveteli, hogy számot adjunk arról a szerepről, amelyet az érzelmek általában, de legalábbis az érzelmek egy partikuláris csoportja, vagy esetleg egyetlen érzelem kell, hogy játsszon, mint az ész fölött uralkodó instancia. Valahogy abban az értelemben gondolom ezt, ahogyan Hume-nál, az ész önálávetésének másik nagy gondolkodójánál, az ész a „szenvedélyek szolgájává” válik.⁴ Másfelől persze itt van a legkülönbözőbb karakterű későbbi gondolkodók által gyakran idézett szállóige, mely szerint „a szívnek megvannak a maga érvei” („*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*”), ám ez magánál Pascalnál⁵ sokkal kevésbé jelenti az érzelmek sajátos logikáját – ha egyáltalán –, mint ahogyan azt a későbbiek – Schelertől Damasioig⁶ s nyilván van még tovább is – szeretik láttatni.

Mindennek ellenére a következőkben annak a szerepnek egy meghatározott aspektusát fogom elemezni, amelyet az érzelmek játszanak Pascalnál. Természetesen nem az érzelmekről általában lesz szó Pascal egész munkásságán belül, hiszen ez hatalmas feladat volna annak ellenére is, hogy Pascalnál nincs explicit *elmélete* az érzelmeknek. *Vallási* érzelmekről lesz szó, vagyis olyan érzelmekről, amelyek vallási, sőt teológiai-doktrinális és moralizáló értelmezést kaptak a kereszténység évszázadaiban, ám amelyek ugyanakkor folyamatosan nyitottak maradtak az inkább filozófiai értelmezések irányában is.⁷ Ugyan nem egyértelmű, hogy mennyire volt a mai értelemben véve „szekularizált” a 17. század, annyi azért kétségtelen tény, hogy egyként adott alkalmat a gondolkodóknak arra, hogy vallási interpretációt adjanak az érzelmeknek, de arra is, hogy „e világi”, azaz fizikalista magyarázatukra helyezték a hangsúlyt.

Természetesen számos olyan szakasz van Pascal *Gondolatok* címen kiadott gyűjteményében is, amelyek értelmezhetőek egy érzelemelmélet elemeiként. Ennek ellenére az általam interpretálandó szövegegyüttes Pascal kilenc levele lesz Charlotte de Roannez-nek. Ezeket a leveleket Pascal 1656 szeptembere és decembere között írta, abban a hat hónapban, amelyet Charlotte de

⁴ „Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmessé válni nekik”, Hume 2006, 396.

⁵ „A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk;” *Gondolatok*, 277. (Brunschvicg számozás), in: Pascal 1983, 138. Többretegű filozófiai elemzéséhez lásd Pavlovits 2010, 298. skk.

⁶ Lásd pl. Scheler: „*Ordo amoris*” (Scheler 2014, 160), Damasio 1996, 199.

⁷ A „vallási”-nak nevezett érzelmek problematikájával kapcsolatban lásd Lemmens 2008.

Roannez Poitou-ban töltött, miután meghozta a döntését, hogy apáca lesz a Port-Royal des Champs apátságban. Mivel az elhatározás alapvetően azért volt rendkívüli, mert ugyanakkor lehetősége lett volna egy a családja számára igen előnyös házasság megkötésére, ezért elég egyértelmű, hogy ez az időszak igen zaklatott volt az életében, éspedig kiváltképp az érzelmek felől nézve.

Pascal Charlotte testvérének, Roannez hercegnének barátja volt, s mint ilyen, kiváló szellemi-lelki vezetőnek bizonyult Charlotte érzelmi életének irányításában, vagyis egy olyan spirituális terápia irányításában, amely nagymértékben analógiába állítható azokkal az antikvitásbeli filozófiai terápiákkal, amelyeket Martha Nussbaum elevenített fel *The Therapy of Desire* című könyvében (Nussbaum 1994). Ezek a levelek teljesen természetes módon kínálnak egy olyan értelmezés számára, amely összehasonlítja Pascal Charlotte-nak írott leveleit azokkal, melyeket Descartes Erzsébet hercegnőnek írt néhány évvel korábban, 1643-tól 1649-ig. Egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy érzelmi tekintetben a levelek által átfogott időszak Erzsébet hercegnő életében is meglehetősen zaklatott volt. Számos olyan eseményt kellett elszenvednie, mint amilyen nagybátyjának, I. Károly angol királynak lefejezése 1649-ben, vagy mint az az egész időszak alatt beláthatatlan kimenetelű, körülményes tárgyalás-sorozat, amely közelről érintette a családját, s amely aztán egyrészt a Vesztfáliai békerendszerbe torkollott, másrészt – onnan nézve persze a még bizonytalanabb s még távolibb jövőben – unokaöccsének az angol trónra kerülését is lehetővé tette I. György néven. Descartes-nak tehát valódi filozófiai orvosként kellett szolgálnia, terapeutaként kellett kormányoznia egy fejedelmi hölgy érzelmi életét.

Ha összevetjük egymással a két levélsorozat alapkarakterét, az első, megjegyzésre érdemes különbség, hogy globálisan tekintve Descartes és Erzsébet kapcsán J.-M. Beyssade teljes joggal írhatott *philosopher par lettres*-ről,⁸ miközben az, ami Pascal és Charlotte között megy végbe – amelyből persze csak Pascal részét ismerjük – inkább olyasvalaminek nevezhető, mint gyakorlati teológia, sőt, bizonyos később kifejtendő értelemben politika is.

Kilenc, Pascal által írt levélről van szó, amelyek értelmezésemben kettős érzelmi, sőt szenvedély-áttételről tanúskodnak. Mert egyfelől Pascal biztosítja Charlotte-ot arról, hogy ugyanazt érzi, amit ő, miközben ez nem csupán annyit

⁸ Lásd a bevezetést a *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres* (Descartes 1970) című kötethez.

akar jelenteni – sőt nem is igazán azt –, hogy egyfajta szümpatheia alakult ki közöttük a Hume-nál különösen hangsúlyossá váló értelemben –, hanem arról is – vagy talán elsősorban arról –, hogy megfordítva, Pascal közvetítette számára, mely szenvedélyeket kell éreznie az adott szituációban. Vagyis felfedezhető egyfajta *rejtett normativitás* a kettejük között zajló „szendvénykommunikációban”, olyan normativitás persze, amely valamilyen mértékben tipikusnak tekinthető minden terapeutikus jellegű gondolatcserében.

Levele nagy öröömre szolgált. Bevallom, már kezdtem aggódni, vagy legalábbis csodálkozni. Nem tudom, mi az a készülődő fájdalom, amelyről beszél, de tudom, hogy jönnie kell.⁹

Másrésről Pascal többször is úgy ír le szenvedélyeket, *akár* tisztán sajátjairól, *akár* partnerével közösen megélt szenvedélyekről van szó, mint megannyi imitációját, vagy érzelmi újraélését annak, ami Jézus Krisztus *passiójában* ment végbe, vagyis a testté lett Isten vagy a *valóban* katolikus egyház szenvedését.

(...) mindaz, ami megtörténik az Egyházzal, megtörténik minden egyes kereszténnyel személy szerint is (...)¹⁰

(...) ez teszi kívánatosá a halált, jó szívvel szenvedve el ugyanakkor az életet, annak szerelméért, aki nemcsak az életet, de a halált is elszenvedte értünk (...) ¹¹

Pascal itt a halálról beszél, mert úgy fogja fel Charlotte szívének változását, vagyis elhatározását a zárdai élet mellett, mint igazi megtérést, melynek során „a régi embernek” el kell szenvednie a halált, hogy megszülethessék az „új ember”. E koncepció jelentősége akkor tárul fel igazán, ha felidézzük azt a változást, amely a halál felfogását illetően a már érett gondolkodónak számító Descartesban zajlott le. Chanut-nek írja az 1646. június 15-én kelt levelében, hogy kései

⁹ I. levél, Pascal 1999, 223. A fordítást kicsit módosítottam. A francia eredetit Lafuma kiadása alapján idézem: „Votre lettre m’a donné une extrême joie. Je vous avoue que je commençais à craindre ou au moins à m’étonner. Je ne sais ce que c’est que ce commencement de douleur dont vous parlez ; mais je sais qu’il faut qu’il en vienne” Pascal 1963, 265.

¹⁰ Pascal 1999, 223. „[...] tout ce qui arrive à l’Église arrive aussi à chaque Chrétien en particulier [...]” Pascal 1963, 265.

¹¹ Pascal 1999, 226. „et c’est ce qui fait souhaiter la mort, en souffrant néanmoins de bon cœur la vie pour l’amour de celui qui a souffert pour nous et la vie et la mort [...]” Pascal 1963, 266.

filozófiájának vezérfonala ez a kérdés volt: miért ne féljünk a haláltól?¹² Amennyiben a megtérést halálként értelmezi, annyiban Pascal is sugall egyfajta választ erre a kérdésre. Ugyanakkor azonban Descartes-tól eltérően, Pascal válasza nem szigorúan vett *filozófiai* megfontolásokon alapszik. Filozófiai válasz helyett Pascal *teológiai* érvet kínál, melyet elmélyít és a beszélgetés tárgyára alkalmaz: az *a test*, amely élő az emberek szemében, *igazság szerint* a bűn „nyomorúságos gyökere”, amely nagyon is megérdemli, hogy „teljességgel holtta legyen”, természetesen alapvetően a halál szimbolikus, nem pedig fiziológiai értelmében, arra való tekintettel, aki keresztülmegy a vallási megtérésen. Ugyanakkor kétségtelen, hogy ez a megfontolás könnyen alkalmazható a fiziológiai értelemben vett halálfélelmére is, így ez ellen is kínál orvosszert.

Az *istenszeretet* tehát végső soron mind Descartes-nál, mind Pascalnál megakadályozza, hogy féljünk a haláltól. Ámde Pascalnál, Descartes-tól eltérően egy teljességgel vallási érzelmről van szó: nem más, és nem is lehet más a testté lett Isten szenvedéseinek-szenvedéyeinek – passiójának – imitációja, megújítása a középkori gondolkodásból fakadó hagyomány szellemében.

Persze az istenszeretet Descartes számára is a legfőbb támpont ahhoz, hogy ne féljünk a haláltól. Nem csupán az Erzsébettel (1645. szeptember 15.) és Chanut-vel (1647. február 1. és június 6.) folytatott levelezésében beszél erről, hanem érzelemelméleti főművében, a *Lélek szenvedélyeiben* is (§§ 79-83). Nála azonban egy igazi filozófiai érzelmről van szó, vagyis olyan érzelmről, amelyet tisztán filozófiai reflexiók váltanak ki Isten természetéről és az általa véghezvitt művekről. Ez a reflexió, ha nem is a szó teljes, valóságos, de legalább „akaratlagos” értelmében egységbe forraszt bennünket Istennel, amennyiben olyan egészlet formál belőle s belőlünk, amelyen belül mi, akik szeretjük Istent, csak a kisebb rész vagyunk. Mármost egy ilyen szerkezetű egység esetében szinte matematikai-mechanikai szükségszerűséggel érvényesülő törvény, hogy a kisebb résznél mindig készen kell állnia az önfeláldozásra, nehogy az egész szenvedjen kárt.¹³

¹² „Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól, de úgy, hogy ne szomorkodjunk emiatt, mint általában azok, kiknek bölcsessége teljességgel mások tanításából származik, és olyan alapokon nyugszik, melyek csupán az emberek gyakorlati okosságától és tekintélyétől függenek” Descartes 2000, 201.

¹³ Lásd különösen *A lélek szenvedélyei* 83. cikkelyét.

Ugyanez a különbség Pascal inkább vallásos regisztere és Descartes inkább filozófiai gondolatfűzése között megmarad az istenszeretet és a halál-félelem egész tárgyalása során. Pascal imákat küld Charlotte-nak, hogy fölkeltse és megerősítse benne ezt a szenvedélyt, s Szent Ágoston szavait idézi,¹⁴ miközben Descartes, a másik oldalon saját *filozófiai* érveit küldi el Erzsébetnek, kiegészítendő és korrigálendő azokat, amelyeket Seneca írt *A boldog életről* szóló művében. Pascal arról beszél, hogy „testi vágyaink terhe a földhöz köt bennünket”, beszél Istenről, aki „fölfelé vonz”, „két ellentétes erőről”, mely „oly erőszakkal feszül egymásnak, amelyen egyedül Isten képes felülemelkedni”,¹⁵ miközben Descartes 1647. február elsején Chanut-nak írt levelében Horatius sorait idézi,¹⁶ továbbá igen figyelemre méltó erőfeszítéseket tesz a lélek és a test egységének *filozófiai* bizonyítására. Következésképp a *Lélek szenvedélyei* egyik legfőbb tétje megtanítani bennünket – Erzsébet hercegnőnek mint a test-lélek egység iránt érdeklődő olvasónak utódait – arra, hogy nem *adott* ez az egység, hanem *létrejön*, s *hogyan* jön létre a testtel egyesített ego fejlődése révén.

Miként az első levelet Pascal túláradó örömeinek kifejezése vezeti be, melyet Charlotte levele váltott ki – sajnálatos módon Charlotte valamennyi levele elveszett –, a harmadik levél kezdetén Pascal két további dologról biztosítja Charlotte-ot: egyrészt arról, hogy ő, Pascal –,Istennek hála”– nem aggódik már Charlotte miatt, másrészt, hogy „reményei csodálatosak”. Utal Jézus Krisztus „vigaszt nyújtó” szavaira, melyeket Máté 13,12 őrzött meg: „Akinek van, annak adatik”; ebből pedig levonja a következtetést, mely szerint: „ezen ígéret szerint mindazok, akik sokat kaptak, még többet remélhetnek, és mértéken felül kell remélnie annak, aki mértéken felül kapott” (Pascal 1999, 226).

Ennek fordítottjaként, amikor Descartes Erzsébet vigasztalására vállalkozik, például épp akkor, amikor Erzsébet hírt kap egy *áttérésről*, ráadásul saját testvére áttéréséről a katolicizmusra, nem hivatkozik másra, mint úgyszólván a

¹⁴ „[...] a csodákat csak azok látják meg, akiknek hasznára válnak, mert mindazok számára láthatatlanok maradnak, akik nem képesek előnyükre fordítani őket” (I. levél, Pascal 1999, 266; a fordítást módosítottam).

¹⁵ „violence que Dieu seul peut faire surmonter” (II, levél, Pascal 1999, 225 sk. A fordítást módosítottam).

¹⁶ „Quin corpus honustum / hesternis vitiis animum quoque praegravatuna / at quead figit humo divinae particula maurae”, *Szatírák*, II, 2., „Sőt ha a testünk tegnapi vétek / súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti, / isteni részünket leszegezve a földre” Urbán Eszter fordítása, Descartes 2000, 229.

gyakorlati bölcsességre támaszkodó megfontolásokra. Így például arra, hogy a kortárs európaiak többsége – vagyis a hozzá hasonlóan a katolikus hiten lévők, szemben a kálvinista hercegnővel – éppenséggel üdvözlik ezt a megtérést, még akkor is, ha motívumai elvetendőknek tűnnek fel. Egyébként Edward pfalzi herceg házasságáról van szó egy katolikus hercegnővel, melynek motívumaként Erzsébet azt az igyekezetet vélelmezi, hogy jobb pozícióba kerüljön a választófejedelemség területének visszaszerzésére.¹⁷

Ami pedig a Pascaltól említett két fontos – vallási – érzelmet, a félelmet és a reményt illeti, Descartes nem csupán a *Lélek szenvedélyeiben* foglalkozik velük *tisztán filozófiai* nézőpontból, hanem még gondolhatunk a *Szabályok az értelem vezetésére* című mű első szabályát kommentáló szövegrész végére is, ahol Descartes felvillantja az olvasó számára, mire számíthat, ha hajlandó követni az általa bemutatandó utat. Akkor ugyanis „az értelem az élet minden helyzetében meg tudja mutatni az akaratnak, mit kell választania. S rövidesen csodálkozva fogja észlelni, hogy egyrészt sokkal nagyobb haladást tett, mint azok, akik részletproblémákkal foglalkoznak, s másrészt hogy nemcsak elérte mindazt, amire mások töreksenek, hanem sokkal többet is, mint azok valaha is remélhetnének.¹⁸ Még ha maga a „remény” szó nem található is meg az eredeti latin idézetben, az *expectare* teljes mértékben megfeleltethető neki.

Érdekes módon Pascal hanghordozása sokkal józanabb, mint amelyet az említett utalások a „csodálatos reményekre” vagy „mértéken felüli reménykedésre” a kontextusból kiragadva sugallhatnának. A félelemre sarkalló indokokat s magát a félelmet sokkal inkább hangsúlyozza, mint a reményt és a remény indokait. Az ötödik levél például három idézettel fejeződik be. Szent Páltól: „Urunk, Te magad végezd be a művet, amit magad kezdtél el!” (Fil 1,6), Jób könyvéből (31,23): „Hiszen úgy rettegtem Isten csapásától, és fensége előtt tehetetlen valék”, és a 62. zsoltárból: „Boldog az ember, aki féli az Urat” (Pascal

¹⁷ „Mindazoknak ugyanis, akik velem egy hiten vannak (és akik minden bizonnyal Európa lakosainak többségét alkotják), feltétlenül helyeselniük kell ezt a döntést, bármily könnyű is felfedezni annak jogosan elítélhető okait és körülményeit. Hitünk szerint ugyanis Isten a legkülönbözőbb módokon találja meg az utat a lelkekhez, így előfordulhat, hogy az az ember, aki gonosz szándék által vezérelve lépett be a kolostorba, ott később valóban szent életűvé válik.” 1646. január, Descartes 2000, 185 sk.

¹⁸ „brevi mirabitur se [...] non tantum eadem omnia quae alii cupiunt, esse adeptum, sed altiora etiam quam possint expectare”, AT X, 361. Magyar fordítás in: Boros Gábor (szerk.): *A XVII-XVIII. századi filozófia antológiája*, Budapest, Áron Kiadó, 2006.

1999, 232). Úgy tűnik számomra, hogy az Istennek való teljes önátadás e gesztusát a stílus megváltozása is követi: az a közvetlen stílus, amellyel úgyszólván közvetlenül a Pascal-én beszél önmaga nevében, azaz egy véges ember beszél önmaga nevében, hirtelen megváltozik és közvetett stílusban folytatódik, a végtelen és mindenható Isten megidézésével:

Sosem fogok elszakadni ettől a közösségetől [az Egyház és a pápa közössége – közvetlen stílus], vagy legalábbis kérem Istent [váltás], adjon hozzá elég kegyelmet, mert enélkül örökre elvesznék. (VI. levél, Pascal 1999, 233)

S ez az oka annak is, hogy Pascal nem beszél a folyamatos *teremtés*ről úgy, mint ahogyan Descartes teszi, noha egy bekezdésben nagyon közel kerül hozzá.¹⁹ Ez a kifejezőmód ugyanis az ő számára túl közvetlen beszédmódnak kellett tünjenek, túlságosan naturalizálóknak, amely aláhúzza, hogy még azok az emberi tehetségek is, melyeket Isten adott természetes módon, teremtés révén, amelyet azonban a természet nézőpontjából szemlélünk, elegendőek ahhoz, hogy eljussunk az emberi élet céljához, amennyiben megfelelőképpen használjuk őket. Ezzel szemben Pascal „a kegyelem folytonos áradásáról” beszél, „amelyet az Írás folyóhoz hasonlít” (Zsolt 64,10), amelynek még egyértelműbben vallási kontextusba ágyazott variációja a következő szakasz a harmadik levélből:

Megtanultam, hogy mindabban, ami történt, azáltal, hogy Isten akaratának jelét hordozza magán, valami csodálatra méltó rejtőzik. Teljes szívemből dicsérem Öt, hogy szüntelenül eláraszt kegyelmével, mivel bizonyosan látom, hogy az sohasem hagy alább. (Pascal 1999, 227)

Ámde mégis, a félelemnek, a kegyelemnek és az ember Isten nélkül tekintett elvetettségének a hangsúlyozása, végképp nem is beszélve már erről: „(...) Isten nagyon is elhagyottá lett” (III. levél, Pascal 1999, 227), elég különösen hat. Mert nem csupán Spinoza, a „naturalista” filozófus húzza alá, hogy az ember érzelmi és szociálpszichológiai fejlődésében sokkal jobb elkerülni a félelmet, s a reményre helyezni a hangsúlyt, ha motivációt keresünk. Már Aquinói Szent Tamás sem ajánlja igazán a félelmet mint az Istenhez való ragaszkodó kötődé-

¹⁹ „Hiszen nem más ez, mint a kegyelem folytonos áradása, amelyet az Írás folyóhoz hasonlít, illetve ahhoz a fényhez, amelyet szüntelenül áraszt magából a nap, és amely örökkön új, olyannyira, hogy ha csak egy pillanatra is megszűnne ontania magából e fényt, mindaz, amit eddig kaptunk, eltűnne, mi pedig sötétségben maradnánk.” Pascal 1999, 234.

sünk eszközét. Ő egyértelműen a kötődés általa fölidézett másik módját részesíti előnyben, amit a szeretetben vél megtalálni, még a *Summa contra gentiles*ben is, vagyis egy olyan műben, amelyet a „pogányokra” tekintettel írt.²⁰ S mikor Descartes, még ifjúkorában, választani akart egy bibliai szentenciát, amellyel kifejezheti általános tendenciáját mind a filozófiában, mind az életben, amit talált, az egy másik félelemről szóló idézet volt a zsoltárostól, ez alkalommal a 111. zsoltárból: *Initium sapientiae timor domini* (Zsolt 111,10).²¹ Ám Descartes esetében szerintem egyértelműen a bizonyosság útját járó filozófus attitűdjével találkozunk. Úgy vélem, nagyon jól megragadható a jellegzetes különbség Pascal és Descartes között a Charlotte-nak írt negyedik levél egy mondata segítségével: „Minden dolog misztériumot rejt. Minden dolog fátyol, amely Istent burkolja be”.²² Ezzel szemben Descartes nézetét ebben a kontextusban talán a következőképp fejezhetjük ki a legegyszerűbben és a legtömörebben, bárha persze Descartes maga ezt a mondatot sosem írta le: minden dolog olyan út, amely Istenre nyílik.

Úgy vélem, ez az attitűdbeli különbség Pascal és Descartes között kielégítő magyarázatot kap, ha belegondolunk abba, hogyan értelmezte s értékelte Pascal kora spirituális helyzetét. Nyilvánvalónak tűnik, hogy számára a döntő határ nem a kereszténység és a pogány világ között húzódik, sőt még csak nem is a katolikus egyház és a világ többi része között, pogányokat és protestánsokat egyaránt beleértve, mint Tamás esetében – az előbbiekre gondolva – vagy mint magánál Descartes-nál, annál a Descartes-nál, aki az *Elmélkedések* dedikáló levelét mégiscsak a Sorbonne teológiai doktorai számára írta. Pascal számára a döntő választóvonal a katolikus egyházon belül egy kis csoport, melyet ő az *igazi hívők* csoportjának tekint, és a világ többi része között húzódik, beleértve magát az egyház többi részét is. Ami közvetlenül következik ebből, az az, hogy ő nem csupán közvetlenül a végtelen Istent féli, aki megjelent a *természeti* és a *történelmi* világban, hanem épp ennyire, vagy talán még inkább féli az állam hatalmát, amely együttműködésben áll az egyház „szekularizált” részével. Ez az erő ugyanis éppen elég nagy ahhoz, hogy félni lehessen vagy kelljen tőle, még akkor is, ha messze nem végtelen. És mégis, senki, soha sem lehet feltétlenül bizonyos abban, hogy vajon nem kell-e a keresztény államot, sőt magát a

²⁰ Lásd a 116. fejezetet.

²¹ „Az Úr félelme a bölcsesség kezdete.” A Szent István Társulat fordítása.

²² „Toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu”, Pascal 1999, 229.

keresztény (katolikus?) egyházat Isten amaz országa földi reprezentánsának tekinteni, amely *a politikai világban* képviseli a transzcendenst, illetve megnyire, milyen mértékben tekinthető-tekintendő annak. Következésképp aligha marad más kiút, mint érzelelként a félelmet, amúgy pedig az imádságot ajánlani egyedüli eszközként ebben a rejtett harcként tekintett spirituális szituációban, amelyben az „igazi” hívők nagyon is fenyegetve érzik magukat (s végtére is teljes joggal). A harmadik levél igen világosan kifejezésre juttatja az adott helyzet pascali politikai értékelését, vagyis azt a meggyőződését, mely szerint a hívek igencsak fenyegetett kis csapatához tartozik.²³ A csoport azonosságának kinyilvánítása és megerősítése tekintendő tehát a levelek egyik fő téjtjének, miközben a csoport tagjainak reménye paradox módon csak a reménytelenségen, a félelmen és az imádságon keresztül tartható fenn. Egy teljességgel átpolitizált teológia vagy átteologizált politika fejeződik ki tehát a levelekben, de különösen is ebben a harmadik levélben. Már a korábban idézett bizarr kifejezés, az „elhagyatott Isten” sem ragadható meg igazán másként, mint egy eléggé kockázatos politikai összehasonlítás keretében: Isten metaforikusan olyan fejedelemként jelenik meg, akit alattvalói elűztek országából: „egy országból alattvalói által elűzött herceghez hasonlóan, aki különös szeretettel viseltetik azok iránt, akik hűek maradtak hozzá a nyílt lázadásban” (Pascal 1999, 227). Amit e hűségben megmaradt igazi hívőknek védelmezniük kell, az „az erkölcs és a vallás oly súlyosan támadott tisztasága”, s pontosan azért kell védelmezni, mert súlyos támadásoknak van kitéve. S még ha Pascal e levelet egy szinte manicheisztikusan ható utalással fejezi is be az „egész Egyházra, amelyen kívül csak átokban részesülhetünk” (Pascal 1999, 228), miközben az egyházzól beszél, minden bizonnyal egyfajta láthatatlan egyházra gondol a Port-Royal des Champs apátságával a középpontban. Semmiképp sem szabad szem elől tévesztünk aényt, hogy Charlotte de Roannez megtérése *nem* egy hitetlen, pogány ember megtérése a keresztény hívők körébe, s még csak nem is egy protestáns hívő áttérése a katolicizmusba, mint az Edward herceg, Erzsébet testvére esetében történt. Charlotte de Roannez természetesen már születésétől fogva tagja volt a katolikus egyháznak. A „Szent Tövis” (*La Sainte Épine*) csodája volt az, ami meggyőzte őt arról, hogy „Isten különös jósággal tekint mindazokra”

²³ „Magam is az Ön által említett üldözöttek közé tartozom. Jól tudom azonban, hogy Isten, miként Illésnek is mondta, titkon szolgálókat tartott meg magának. Kérem őt, hogy közéjük tartozhassunk, és úgy, miként üdvös, szellemben, igazságban és őszintén...”, Pascal 1999, 228.

(Pascal 1999, 227), akik védelmezik az ő ügyét – legalábbis ez az, amit Pascal hitt, s amiről azt szerette volna, ha Charlotte is hiszi.

Descartes nézőpontja ezzel szemben jól láthatóan „latitudinárius”. Meg van győződve arról, hogy nem a Szentírás új, a korábinál *szigorúbb* értelmezésére van szükség a vallás és a morál tisztaságának helyreállításához – amelyet ő egyébként *hátrafelé*, egy régen volt aranykorba²⁴ projiciált, nem pedig előre, egy eljövendő korba –, hanem sokkal inkább egy olyan filozófiára, amely fogalmi építményét az emberi értelemre mint alapzatra építi rá, amelyet viszont úgy értelmez, mint Isten adományát mindenki számára, aki belül van az egyházon, *de azok számára sem kevésbé, akik kívül vannak rajta*. Kétségtelen, hogy nála is egy „láthatatlan egyházzal” van szó, de értelmezésében ez az „egyház” kiterjed az egész világra, mindenkire, akiben megvan a *bon sens*, a jó érzék és a szabad ítélőképesség, vagyis annak az általában vett, vagyis legalapvetőbb erénynek két alapzata, amelyet nemeslelkűségnek nevez.²⁵

Irodalom

Boros Gábor szerk. (2006) *A XVII-XVIII. századi filozófia antológiája*, Budapest, Áron Kiadó.

Boros Gábor (2003): „Descartes, retorika, humanizmus”, *Világosság*, XLIV (2003) 11-12, 225-234.

Damasio, Antonio R. (1996) *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*, ford. Pléh Csaba, Budapest, AduPrint.

Descartes, René (1970) *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Beyssade, Jean-Marie, Beyssade Michele szerk., Paris, Flammarion.

Descartes, René (1996) *Œuvres*, szerk. Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Vrin. Első kiadás: 1897–1913. (= AT, kötet, oldalszám)

Descartes, René (2000) *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*, szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel, Budapest, Osiris.

²⁴Lásd a retorika történeti fejlődéséről adott vázlatát a Guez de Balzac-hoz 1628-ban írott levelében (AT I, 7-16). Vö. még a szerző „Descartes, retorika, humanizmus” című tanulmányát (Boros 2003), amely megtalálható a következő kötetben is: *Descartes és a korai felvilágosodás*, Budapest, Áron, 2010.

²⁵Lásd *A lélek szenvedélyei* harmadik részét, különösen a 152 skk. cikkelyeket.

- Hume, David (2006) *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lemmens, W., Van Herck, W. szerk. (2008) *Religious Emotions: Some Philosophical Explorations*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Nussbaum, Martha (1994) *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press.
- Pascal, Blaise (1963) *Œuvres complètes*, szerk. L. Lafuma, Paris,Seuil.
- Pascal, Blaise (1983) *Gondolatok*, Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat.
- Pascal, Blaise (1999) *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea, Budapest, Osiris.
- Pavlovits Tamás szerk. (2012) *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, Budapest: L'Harmattan.
- Pavlovits Tamás (2007) *Le rationalisme de Pascal*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Pavlovits Tamás (2010) *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Scheler, Max (2014) „Ordo amoris”, Boros Gábor szerk.: *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest: ELTE BTK.
- Schmal Dániel szerk. (2010) *Lélek és elme a karteziánizmus korában*, Budapest: L'Harmattan.

Vlad Alexandrescu:

A Gondolatok értelmezése Dionüsziosz Areopagitész nyomán

Ha figyelembe vesszük, hogy Pascal gondolkodása milyen töredékes állapotban jutott el hozzánk, akkor sürgősnek tűnik, hogy végleges döntést hozzunk azokról az alapvető kategóriákról, amelyeket Pascal használt, még akkor is, ha ezt követően megoldatlan vagy megoldhatatlan részletkérdések maradnak ránk. E tekintetben azon kategóriák közül, amelyeket Pascal a *Gondolatokban* a megismerés tárgyalása során használt, a világosság fogalma vonta magára a figyelmet. Így újra elővettem a *Gondolatok* egyik különösen nehéz töredékét (124/337),¹ amelyben Pascal egyszerre szigorú és magvas stílusban vázolja fel az emberek csoportjainak egyfajta hierarchiáját, annak alapján, hogy azok milyen véleményt alkotnak az „előkelő származásúakról”.

Fokozás. A nép tiszteli az előkelő származásúakat. A félig-meddig okosak megvetik őket, mondván, hogy a születés nem az ember érdeme, hanem a véletlen műve. Az okosak tisztelik őket, de nem ugyanazért, amiért a nép, hanem hátsó gondolattal. A jámbor lelkek, akikben több a buzgóság, mint a tudás, megvetik őket, ama meggondolás ellenére, amelyik az okosakat tiszteletre bírja irántuk, mivel ők a jámborságuktól nyert bölcsesség [világosság] fényénél ítélnék róluk. A tökéletes keresztények viszont egy másik, még magasabb rendű világosság alapján tisztelik őket. Így váltják egymást a vélemények és ellenvélemények, aszerint hogy a bölcsesség [világosság] milyen fokára jutott el az ember. (124/337)

¹ Pascal *Gondolatok* című művét Pődör László fordításában idézzük (Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1978). A töredékek forrását két számozással jelöljük, az első a Philippe Sellier-féle kiadás számozása (Pascal: *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999), a második a Brunschvicg-féle számozás, amely meg egyezik a magyar kiadás számozásával.

Ez a töredék joggal ismert, nemcsak azért, mert egyfajta konzervatív keresztény politika felé nyit utat, hanem azért is, mert jogosnak ismer el egyfajta „hátsó gondolatot”. E „hátsó gondolat” képes előidézni mindenkinél, hogy fenntartsa maga számára a szabadság egy olyan belső terét, ami üdvös lehet a zsarnokság feltételei között. Pascal maga úgy határozta meg a zsarnokságot, mint azt az eljárást, amellyel „olyan úton akarunk valamit megszerezni, amit csak más úton lehet elnyerni” (91/332), vagy mint „a maga határain túlmenő uralom vágyát” (92/332).

Itt most nem térek vissza e töredék részletes elemzésére, amellyel kapcsolatban Pascalról szóló könyvemben már javasoltam egy sematizáló értelmezést.² Ez az értelmezés arra tett javaslatot, hogy tisztázza a töredéket alkotó, egymást követő szempontok felépítését, azáltal, hogy felhívja a figyelmet az érvek egymáshoz illeszkedésére, ami lehetővé tette Pascal számára, hogy a nézőpont minimális változtatásával áttérjen egy adott álláspont mellett szóló érvről az ellene szóló évrre. E polifonikus felépítésen belül újragondoltam viszont a különböző kijelentő mondatok problematikus státuszát, ami – legalábbis akkoriban úgy tűnt – lehetővé tette a gondolkodó számára, hogy megkísérelje e nézőpontok osztályozását és hierarchizálását, miközben a tárgy létezésének – megértése paradoxonján túl fennálló – valóságából indult ki.

Ezt az értelmezést, amelynek technikai jellegeből ma semmit sem hagynék el, most mégis hiányosnak érzem, mert úgy tűnik, inkább azt kell átgondolni, hogy a töredék szövegében mi teszi lehetővé a megelőző kijelentés érvének illeszkedését egy olyan nézőponthoz, ami képes azt ellenkező értelművé átfordítani, és pedig – Pascal szavaival élve – „aszerint hogy a bölcsesség [világosság] milyen fokára jutott el az ember (*selon qu'on a de lumière*)” (124/337). A „világosság [bölcsesség]” kifejezés többször jelenik meg ebben a töredékben. A „jámbor lelkek” „a jámborságuktól nyert bölcsesség [világosság] fényénél” ítélnék az arisztokratákról; a „tökéletes keresztények viszont egy másik, még magasabb rendű világosság alapján tisztelik őket”. Úgy tűnik, hogy a világosság kifejezés a gondolat szinonimája, mivel az „okosak” „nem ugyanazért [a gondolatért] tisztelik az arisztokratákat, „amiért a nép, hanem hátsó *gondolat*” alapján (kiemelés tőlem). Ebből következően az a kritérium, amely kategóriáról kategóriára az elfogadó véleményt elutasítóba fordítja át, nem más, mint az a több-kevesebb világosság, amely szerint az adott vélemény megformálódik. Noha fenntartom a töredékre vonatkozó polifonikus értelmezése-

² Vlad Alexandrescu: *Le Paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne, Peter Lang, 1997, 202-213.

met, és Pascal társadalom-értelmezéséből indulok ki, hasznosnak tűnik számomra, hogy rákérdezzek a világosságnak erre a fogalmára, amely alapul szolgál mindkettő számára.

A *Gondolatokat* újraolvasva megállapítható, hogy Pascal a „világosság” szót a „hit” és a „kegyelem” szinonimájának tekinti, miként „A második rész előszava” című 644/242. töredékben is:

De ha olyanokkal állnak szemben, akikben kihuny ez a világosság, s most akarják újra fellobbantani bennük, hitük vesztett és kegyelemből kizárt emberekkel, akik hiába kutatják értelmük fényénél a természetben mindazt, ami elvezethetné őket e felismerésre, de csak homályt és sötétséget lelnek, stb.

Mindazonáltal ezt a megfeleltetést nem tartom kielégítőnek ama szövegösszefüggés szempontjából, amely bennünket érdekel, mivel nem hiszem, hogy az Istenbe vetett hit vagy Isten kegyelme magyarázná a nézőpontok váltakozását Pascal politikai kategóriáiban. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy vissza kell térni a klasszikus platóni szókincshez, mely szerint az egyének vagy az egyének csoportjai különbözőképpen észlelik a való világ tárgyainak visszatükröződését, aszerint, hogy kisebb vagy nagyobb távolságra vannak attól a világosságtól, amely hátulról megvilágítja őket. De ez az utalás az *Államra* csak az általános keretre érvényes; nem magyarázza sem a megértés hierarchiáját, sem „az érvek folytonos ellenérve fordítását”, amit Pascal ebben a töredékben és a hozzá kapcsolható többiben érvényre juttat, így a 155/416. töredékben is: „Végtelen körben forogtak, egymás érveit citálva: kétségtelen ugyanis, hogy ha valaki világos elmével [világossággal] rendelkezik, egyaránt lel az emberben nagyságot és nyomorúságot.” Noha Pascal bőségesen alkalmazza az ember két állapotának augustinusi szembeállítását, úgy tűnik, hogy erre sem építhetünk az ilyen típusú töredékek értelmezésekor. Hallgassuk meg a Bölcsesség prosopopeiáját, az „A.P.R” című töredékből:

Én szentnek, ártatlannak, tökéletesnek alkottam meg az embert: világossággal és értelemmel töltöttem meg; dicsőségem és csodálatos alkotásaim részesévé tettem. Az ember szeme abban az időben látta is Isten dicsőségét. Nem vette körül vaksötét, szívét nem szomorította halandóságának tudata és roppant nyomorúsága. (182/430)

De Pascal szerint a sötétség nem veszi el teljesen az ember látását, hiszen *A geometriai gondolkodásról* című írásában elismeri a természetes világosság meglétét

az emberben, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a geometria rendjében „világos és állandó dolgokat” ismerjünk fel.³ Jóllehet a geometria rendje „a meggyőző erőt tekintve” alacsonyabb rendű, mint a valódi rend, attól még nem kevésbé bizonyos. Noha nem is definiál mindent, és nem bizonyít mindent, „kizárólag olyan dolgokat előfeltételez, amelyek a természetes világosság által nyilvánvalóak és állandóak. Ez az oka annak, hogy e rend tökéletesen igaz, a természet teszi azzá, a fejtegetés hiányosságai ellenében”.⁴ *A geometriai gondolkodásról* című írásban leírt geometriai rendet úgy szokták értelmezni, mint az eredeti bűn hatását, ami nem teszi többé lehetővé az ember számára, hogy hozzáférjen ahhoz „az igazi módszerhez, amely – ha elérhetnénk –, a legkiválóbb módon alkotná meg a bizonyításokat”.⁵ Akármennyire is bukott az ember, a természetes világosság folytán megragadja a „kezdetleges szavak” értelmét. A *Gondolatokban* visszatér a természetes világosság kifejezése, hogy a pürrhonistákkal szemben a józan ész egyfajta bizonyosságát hangoztassa. De ez a bizonyosság teljesen önkényes, „mert nincsen rá semmi bizonyítékunk” (141/392). Egyébként ugyanezt a koncepciót tulajdonítja Pascal a jezsuitáknak, akik azt arra használják, hogy eltávolodjanak azoktól a szabályoktól, amelyeket „Jézus Krisztus hagyott a régieknek azzal, hogy továbbadják őket a hívőknek”.⁶ Általában véve a *Gondolatok* Pascalja *A geometriai gondolkodásról* bizonyosságaihoz képest sokkal szigorúbbnak tűnik a természetes világosság tekintetében.

Ugyanakkor egy sokkal kielégítőbb értelmezéshez jutunk, ha a pascali „világosság”-ot egyfajta dionüszoszi „megvilágosodás”-nak tekintjük.⁷ Pseudo-Dionüsziosznak a hierarchiára vonatkozó híres meghatározása szerint, a hierarchia egy „szent rend, tudás és tevékenység, mely a lehetőségekhez mérten hasonló az istenképiséghez, és az Istentől neki adott megvilágításnak megfelelően,

³ Köszönettel tartozom Pavlovits Tamásnak azért, hogy a Budapesti Francia Intézetben 2011. októberében tartott Pascal-konferencia alkalmával ezt a kifogást felvetette.

⁴ Blaise Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Tímár Andrea, Pavlovits Tamás, Budapest, Osiris, 1999, 42.

⁵ *A geometriai gondolkodásról*, uo.

⁶ „Ők pedig úgy válaszoltak, mint a zsidók: 'Nem megyünk. Mert mi a mi szívünk gondolatai után megyünk'; és azt mondták nekünk: 'Olyanok leszünk, mint a többi nép'” (634/903).

⁷ Az olvasó itt a következő jelentős kutatásból meríthet: Gérard Ferreyrolles: „Pascal et Denys l'Aréopagite”, R. Behrens, A. Gipper, V. Mellinshoff-Bourgerie szerk.: *Croisements d'anthologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2005, 17-37.

erejének arányában fölemelkedik Isten utánzására.⁸ Ezen megvilágosodások következtében az anyagtalan szellemek „tökéletesen tiszta és hibátlan tükörré [lesznek], amely képes felfogni a fény ősforrásából áradó őstieni sugárzást”. Nem kell hosszan fejtegetnünk a Dionüsziosz által leírt *theosis* mibenlétét, amely szerint „a hierarchia célja a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez és a vele való egyesülés”.⁹ Ez az arányosság, amellyel analóg alapelvként találkozunk mindenhol Pszeudo-Dionüsziosznál, egyaránt szolgál alapul a mennyei és az egyházi hierarchia számára. Így a hierarchia is fokozatokban világosodik meg, saját képességeihez mérten. A hierarchikus rend abban áll, hogy „egyesek megvilágosulnak, mások megvilágosítanak”, míg „az isteni boldogság, (...) örök világossággal teljes, (...) megvilágosít (...), vagy inkább ő maga a világosságot túlszárnyaló világosság”.¹⁰ Valójában a Szentháromság nem a kegyelem kiadásában terjed el, hanem minden megosztottságtól mentesen áll fenn. Ezzel szemben azoknak, akik megkapják a megvilágosodást, „el kell telniük az isteni fénnel”, és „mint áttetsző szellemeknek, akik a fény befogadására és továbbadására is képesek, a szent ragyogással boldogan eltelve kell árasztják az egész lényüket elborító fényt azokra, akik méltók a világosságra”.¹¹

Úgy vélem, ténylegesen fel kell használni Pszeudo-Dionüsziosz tanítását annak érdekében, hogy megtaláljuk a fokozás ama modelljét, amelyet Pascal a *Gondolatok „Az okozatok alapja”* (*La raison des effets*) című fejezetében alkalmaz. Valójában az idézett Pascal-törédek sajátja, hogy aszerint vázolják fel a társadalmi kategóriák hierarchiáját, ahogyan valaki a társadalmi rendet látja, vagyis pontosan annak a tudásnak a szintje alapján, ami mindenkit saját felfogóképességén keresztül jellemez. Ez az az intellektuális kritérium, ami nem a szemlélődés tárgyát hierarchizálja, ami mindvégig ugyanaz marad, hanem azokat az embereket, akik a tárgyat szemlélik, mégpedig egy olyan hierarchia megállapítása révén, amely a nézőpont emelkedését jelzi. Ez a hierarchia nem csak a tárgy valóságát bizonyítja, miként azt 1997-ben megállapítottam, hanem, és főleg, a világosság előrehaladását hangsúlyozza mindama általa létrehozott különböző nézőpontokon keresztül, amelyek a teológiai szókincsével szólva nem mások, mint a Szentlélek adományai.

⁸ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *A mennyei hierarchiáról*, ford. Erdő Péter, in: *Az isteni és az emberi természetéről*, szerk. Háy János, 2. kötet, Budapest 1994, 221. (Továbbiakban: IET.)

⁹ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: IET, 221.

¹⁰ IET, 222.

¹¹ IET, 223.

A megértés hierarchiájának tisztázása után próbáljuk meg elmélyíteni a *Gondolatokban* megjelenő „világosság” fogalmát. A 644/242. töredékben, amely „A második rész előszava” címet viseli, úgy tűnik, hogy Pascal az apologetikus művek olvasóit két kategóriába osztja. Az első a „hívőké”, „akiknek szívében eleven a hit”, akik „azonnal megértik, hogy minden létező csak az általuk imádott Isten műve lehet”. A második azoké, „akikben kihunyt ez a világosság”, „hitük vesztett és kegyelemből kizárt emberek”, akik „hiába kutatják értelmük [világosságuk] fényénél a természetben mindazt, ami elvezethetné őket e felismerésre, mert csak homályt és sötétséget lelnek”.

A második rész előszava:

Azokról szólni, akik foglalkoztak ezzel a kérdéssel.

Bámulom, milyen bátran mernek szólni Istenről ezek az emberek. A hitetlenekhez intézett fejtegetéseikben első gondjuk, hogy a természet alkotásaival bizonyítsák létét. Nem is csodálkoznék vállalkozásukon, ha szavaikat a hívőkhöz intéznék, hiszen bizonyos, hogy akiknek szívében eleven a hit, azonnal megértik, hogy minden létező csak az általuk imádott Isten műve lehet. De ha olyanokkal állnak szemben, akikben kihunyt ez a világosság, s most akarják újra fellobbantani bennük, hitük vesztett és kegyelemből kizárt emberekkel, akik hiába kutatják értelmük fényénél a természetben mindazt, ami elvezethetné őket e felismerésre, de csak homályt és sötétséget lelnek; azt mondani, hogy vessék tekintetüket az őket körülvevő, legcsekélyebb dolgokra, és azonnal felismerik bennük Istent, s e nagy és fontos kérdésben minden bizonyítékul a hold és a bolygók járására hivatkozva azt állítani, hogy e fejtegetéssel már be is fejezték a bizonyítást, nem egyéb, mint azt a hitet keltetni bennük, hogy vallásunk bizonyítékai nagyon gyengék; és valóban, értelmem és tapasztalatom alapján elmondhatom, nincsen ennél alkalmasabb módszer arra, hogy megvetést ébresszünk bennük vallásunk iránt. Az Írás jobban tudja, mi származik Istentől, ezért nem is így szól minderről. Ellenkezőleg: azt mondja róla, hogy elrejtőzködő Isten; hogy természetük megromlása óta olyan vakságban hagyta az embereket, amelyből csupán Jézus Krisztus által szabadulhatnak meg, nélküle meg vannak fosztva az Istennel való minden érintkezéstől: *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (Mt 11, 27).

Erre tanít bennünket az Írás, amikor számos helyen azt mondja, hogy akik keresik Istent, megtalálják. Nem erről a világosságról mondja: „világos, mint délben a nap.” Nem azt mondja, hogy akik délben kere-

sik a napot vagy a tengerben a vizet, azok meg is találják; ezért Isten léte szükségszerűen nem is ilyen a természetben. Másutt mondja is az Írás: *Vere tu es Deus absconditus* (Iz 45, 15).

A személyek e kategóriája számára a teleologikus érv („e nagy és fontos kérdésben minden bizonyítékul a Hold és a bolygók járására hivatkozni”) „nagyon gyenge” bizonyítéknak tűnik. E személyekhez úgy kellene szólni, mint ahogyan az Írás, „ami jobban tudja, mi származik Istentől”. Az Írás szerint „[Isten] elrejtőzködő Isten; (...) természetük megromlása óta olyan vakságban hagyta az embereket, amelyből csupán Jézus Krisztus által szabadulhatnak meg, nélküle meg vannak fosztva az Istennel való minden érintkezéstől”. Pascal számára a teleologikus érv „egy világoosság”-nak tűnik „a világoosságban”. De azok esetében, akik „csak homályt és sötétséget lelnek”, pontosan a világoosság hiányzik. Amikor az Írás „számos helyen” azt mondja, hogy „akik keresik Istent, megtalálják”, nem erről a világoosságról (vagy teleológiai évről) beszél, azaz arról, ami „világos, mint délben a nap”. „Nem azt mondja, hogy akik délben keresik a napot vagy a tengerben a vizet, azok meg is találják”. Pascal végkövetkeztetése igen erős: „ezért Isten léte szükségszerűen nem is ilyen a természetben. Másutt mondja is az Írás: *Vere tu es Deus absconditus*”.

Úgy tűnik, hogy Pascal töredékét Szent Pálnak az Areioszpagoszon tartott beszéde inspirálta, ahogyan *Az apostolok cselekedeteiben* szerepel leírva. Szent Pál az athéniak által az *agnostos theos*-nak (ismeretlen istennek) szentelt oltárral kapcsolatban ironikusan ezt mondta: „Minden tekintetben nagyon vallásosnak látlak titeket” (ApCsel 17, 23). „Nos, akit ti nem ismertek és mégis tiszteltek, azt hirdetem én nektek”. Úgy tűnik, hogy a következő mondat motiválhatta Pascal reflexióját:

Az ő [Isten] műve, hogy az egytől származó egész emberi nem lakja a teljes földkerekséget. Ő szabta meg tartózkodásuk meghatározott idejét és határait, hogy keressék Istent, hátha megérik őt és megtalálják – bár nincs messze egyiküktől sem. (ApCsel 17, 26)

Ez egy teleologikus érv vázlata, amelyet rögtön egy negatív teológiai irány bejelentése követ: „Mivel tehát Isten gyermekei vagyunk, nem kell azt gondolnunk, hogy az Istenség hasonló aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz, a művészet és az emberi gondolat alkotásához” (ApCsel 17, 29). *Az Apostolok Cselekedetei* szerint ennek a beszédnek a hatására tért meg „Dénes, az Areioszpagosz szenátora”, ahogyan a Port-Royal-i Biblia őt nevezi. Az én értelmezésemben Pascal a 644/242. töredékben Pseudo-Dionüsziosz példája nyomán egy negatív

teológiát hirdet. A Pál által az Areioszpagoszon említett *agnostos theos* (ApCsel. 17, 22-31) definíciójának hiányában Pszeudo-Dionüsziosz a misztikus felemelkedést olyan tagadások sorozatával írja le, amelyek segítségével a szellem fokozatosan elhárítja mindazt, ami elválasztja őt Istentől, vagyis mindazt, amit megismerhető, hogy ezáltal eljusson az Ismeretlenhez, aki minden érezhető és felfogható kapcsolaton túl van, áthatolhatatlan sötétséggel körülvéve.¹² Itt szükségtelen leírni a szellemnek ezt a *per via negationis* (tagadások által) vezető útját Istenhez. Az apofatizmus technikusai ugyanakkor azt bizonygatják, hogy ez a negatív értelmi tapasztalat egy bizonyos pillanatban egy *analogonnal* szolgál annak logikai szintjén, ami valójában a pneumatikai szinten történik, az „isteni világosság szemlélése [pillanatában], egy olyan alakatlan látás által, amellyel a szellem feletti szellem bír a Szentlélekben”.¹³ De a *via negationis* által történő felemelkedésből levont természetes következtetés azt célozza, hogy kifejezze Isten és minden véges valóság között fennálló ontológiai elválasztottságot a dialektikus fejlődés minden pillanatában: a negatív teológia nem próbálja meg megállapítani, hogy mi Isten, hanem „azt mutatja meg, Isten miként nem az, ami van, ám eminens módon, nem pedig a létől való megfosztottság módján”.¹⁴ Vladimir Lossky jól látta: egy olyan Isten, aki nem a Szentírás *Deus absconditusa*, nem felel meg a Kinyilatkoztatás számára.¹⁵

Folytassuk utunkat. A „Rend dialógusok segítségével” című fragmentumokban (38/227, 244, 184) úgy tűnik, hogy Pascal a fokozásról szóló töredékeket az Isten elérését célzó negatív gondolat állomásainak szánta.

Rend dialógusok segítségével.

„Mit cselekedjem? Mindenütt csak homályt látok. Azt higgyem-e, hogy semmi se vagyok? Vagy azt, hogy Isten vagyok?”

„Minden változik, egymást követő végtelen folyamatban.”

„Téved, mert létezik...”

„Hogyan! Hát nem állítja maga is, hogy az ég és a madarak Isten létét bizonyítják?” –

¹² André Scrima: *Antropologia apofatică*, Bukarest, Humanitas, 2005, 63.

¹³ Palamasz Szent Gergely, *Traité III., De la lumière sainte (A szent fényről)*, in: *Défense des saints hésychastes*, J. Meyendorff szerk., 2. kiadás, Louvain, 1973, 496 (*Triade II*, 3, § 53).

¹⁴ André Scrima: *Antropologia apofatică*, 67.

¹⁵ V. Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* Paris, Cerf, 1944, chap.: *Les Ténèbres divines*.

Nem. – „És vallása sem állítja?” – Nem. – Mert ha ez egyrésztől valóban így is van egyesek esetében, akiknek Isten megadja a hozzá szükséges világos látást, a többségre vonatkoztatva mégis téves.”

Isten keresésére indító levél.

Azután a filozófusok, a [pürrhonisták] szkeptikusok és a dogmatikusok műveiben kell őt kerestetnünk, akik felkavarják az Istent bennük keresők lelkét.

A megjelenített személy, aki kétségkívül egy szabadgondolkodó, mindenhol „csak sötétséget” lát. Ebben a zsákutcában megkísérti őt a pürrhonizmus és a sztoicizmus egyaránt, ami megfelel a *Beszélgetés de Saci úrral* című Pascal-műben leírt helyzetnek. A következő válasz utal a változásra és az egymásutániságra. Vajon itt a valami mellett és az azzal ellentétes álláspontok egymásutánja megfeleltethető azzal, mint amellyel a politikai töredékekben találkozunk? Végül is Pascal ugyanolyan megfontolásból utasítja el azt a zsákutcából kivezető utat, amely a teleologikus érvre épül. Ez az érv igaznak bizonyul „egyesek esetében, akiknek Isten megadja a hozzá szükséges világos látást”, de mégis téves a többségre nézve. A fragmentum azzal végződik, hogy felvázolja a pürrhonista és a sztoikus álláspontok nyújtotta megoldást, ami már a töredék elején is szóba került. Ez a töredék annyiban különleges, hogy egyesíti a pürrhonisták és a sztoikusok tévedéseit, a dolgok végtelen változását és egymásra következését, valamint annak elutasítását, hogy a teleologikus érv segítségével világosítsa meg a szabadgondolkodót. A Pascal által fontolóra vett megoldás egyértelműen egy *via negativa* (tagadó út) azáltal, hogy a világosság sugarát a filozófiai szekták meddő tanításain keresztül keresi.

Visszatérve vezérfonalunkhoz, azt hiszem, Pascal Pszeudo-Dionüsziosztól azt a tanulságot vette át, hogy a hit világosságának a sugarát „a Thearchiával való hasonlóságokon túl [keresse], azáltal, hogy azt láthatatlannak, mérhetetlennek, végtelennek nevezik, és olyan kifejezéseket használnak, melyek nem azt jelölik, hogy mi, hanem azt, hogy mi nem”. Ezt a híres negatív módszert a keresztény apofatizmus fejlesztette ki egyik legtisztéletreméltóbb hagyományában. Pszeudo-Dionüsziosz kifejezéseit kölcsönvéve:

Azt hiszem, ez a módszer jobban illik Hozzá, hiszen – miként a titkos papi hagyomány is javallja – helyesen állítjuk, hogy az ősisetség nem úgy létezik, mint bármi a létező valóságok közül, és hogy lényegfeletti, megismerhetetlen és kimondhatatlan határtalanságát nem ismerjük. Ha tehát az isteni valóságra vonatkozó tagadások igazak, az állítások pedig

nem felelnek meg a misztériumok titkosságának, akkor a láthatatlan lényekhez is jobban illik, hogy tőlük teljesen eltérő formában nyilatkoztassák ki magukat.¹⁶

Pascal kora filozófusa volt. Kora szabadgondolkodóihoz intézett apologetikus tervének attól a két filozófiai iskolától volt félnivalója, amelyek a 17. század első felében virágoztak. Ebben az intellektuális tájképben a kereszténység apológiájának fel kellett vállalnia azt a kihívást, amit a kortárs értelmiségi körök fogalmaztak meg apránként. Az ő sajátos megoldása az volt, hogy egyformán elvetette a „pürrhonistákat” és a „dogmatikusokat”, ahogyan azt a *Beszélgés és Saci úrral* című írásában is láthatjuk, és amely a *Gondolatok* számos, kellőképpen kidolgozott töredékében is megjelenik, egymással szembeállítható, erősen racionális álláspontok sematizálása révén. Azt hiszem, hogy ennek az eljárásnak az inspirációja areioszpagoszi eredetű, és a Pseudo-Dionüsziosz által javasolt *via negationis* egyfajta *aggiornamento*ját képviseli. Azt is gondolom, hogy Pascal készen állt arra, hogy ennek az eljárásnak a használatát a társadalmi és politikai racionalitások különböző formáira is kiterjessze az ellentétes vélemények szembeállítása által, ahogyan ezt abban a politikai töredékben láthatjuk, amelyet tanulmányom elején említettem, vagy egy másik töredékben, amelynek ugyanaz a modell képezi az alapját:

Nagyság, nyomorúság.

Minél több bennünk a bölcsesség, annál több nagyságot és gyarlóságot fedezünk fel az emberben. A közönséges halandók és azok, akik a legmagasabbra emelkedtek: a filozófusok; ők bámulat tárgyai a közönséges emberek számára, a keresztények bámulat tárgyai a filozófusok számára. Ki csodálkozik tehát, ha azt látja, hogy a vallás csupán alapjaiban ismeri azt, amit az ember annál jobban megismer, minél nagyobb benne a bölcsesség? (506/443)

Néha az ellentétes vélemények nemcsak a szembeálló racionalitásokat árulják el, hanem egy hierarchiát is megjelenítenek, *secundum modum recipientis*, ami egy másik dionüszioszi kulcsfogalom. Ez a hierarchia, ahogyan megmutattam, nem arra a tárgyra vonatkozik, amit az értelem szemlél, hanem a megismerő szubjektumnak a tárgyra irányuló ismeretére, azáltal, hogy olyan külön kategóriákat hoz létre, amelyek a Szentlélek munkájáról tanúskodnak.

¹⁶ IET, 217.

Nem fejezhetjük be ezt a vizsgálatot anélkül, hogy fel ne tennénk még egy kérdést. Ez a világosság, amiből az ember fokozatosan részesül, és ami lehetővé teszi számára, hogy egymást követő és ellentétes nézőpontokat alakítson ki, miközben átfogja a megelőző nézőpont érvét azáltal, hogy átfordítja egy ellentétes értelmű nézetbe, ez a világosság tehát miért nem olyan „világos, mint délben a nap”? Pascal szerint nem mondjuk, hogy „akik délben keresik a napot vagy a tengerben a vizet, azok meg is találják”. Hiszen a *Gondolatok* egy másik helyén így ír: „ugyanaz a világosság, amely felfedezi a természetfeletti igazságokat, ezeket tévedés nélkül fedezi fel, ahelyett, hogy a világosság, amely, stb. 792/929).¹⁷ Pascal itt talán nem megy el odáig, hogy szembeállítsa a két világosságot, az azonban egyértelmű, hogy az egyik nem világítja meg a másikat. Vagy más szavakkal, a szellem fokozatos világossága teszi lehetővé azt, amit az ember a világosságban lát, és amit a Port-Royal-iak a Zsoltár szép imájával fejeztek ki: „a te fényedben látjuk a világosságot” (Zsolt 36, 10).

Ennek az útnak a szellemében értelmezendő a *Gondolatoknak* azt az egyetlen töredéke, ahol Pascal Pszeudo-Dionüszioszról szól: „Dénésben van szeretet, ő a helyén volt (629/568).¹⁸ Ez a töredék tömör megfogalmazásával a pascali gondolkodás legfontosabb fogalmai közül kettőt társít az Areopagita nevéhez: egyrészt a „szeretet rendjét”, másrészt a „hely” vagy „nézőpont” fogalmát, mely fogalmak tekintetében a legtöbb Pascal-szövegmagyarázó egyetért abban, hogy kiemelkedő jelentőségűek.¹⁹ Ha a 124/337. töredék itt közölt elemzése megalapozott, akkor az a tény, hogy valaki „a helyén van”, azt jelenti, hogy képes megfigyelni a szembenálló és hierarchikus nézőpontokat, amelyeket a megismerő szubjektum világosságának a foka rendez el a megismerés építményében. De az a tény, hogy „valakiben van szeretet”, azt jelenti, hogy képes mindezeket úgy megérteni, mint a minden egyes ember értelmében munkálkodó Szentlélek képét, ami azt jelenti, hogy mindezeket úgy tiszteli, mint az egyetlen igazság sokféle hatását. Mindenesetre Pascalnál „Jézus Krisztus a célja mindennek, ő az a középpont, amely felé minden törekszik. Aki őt ismeri, az

¹⁷ Az egész töredék nem szerepel Pödör László magyar fordításában (a ford.).

¹⁸ Ez a mondat nem szerepel Pödör László fordításában (a ford.).

¹⁹ Lásd például: Jean Mesnard: „Logique et sémiotique dans le modèle de la *Raison des effets*”, *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, n° 20, 1998, 16-30; Jean Mesnard: „Pascal et la doctrine de la double vérité”, *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002, 333-344; Dominique Descotes: „La *raison des effets*, concept polémique”, *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, n° 20, 1998, 39-46.

ismeri mindennek az okát és az értelmét” (690/556), és ezért van egy olyan hely, ahonnan kiindulva lehetséges megismerni mindennek az okát, és mindennek okot adni. A kegyelem oda visz, és a szeretet rendje ezt jeleníti meg.

Ez az értelmezés nem kerüli ki a hatékony kegyelem és a paradicsom gyönyöreiben, illetve a romlottság iszapjában leledző ember két állapotára vonatkozó janzenista szóhasználatot. Isten kegyelmének a spirituális élet különböző fokozatai elérésében játszott szerepe, kezdve az ima képességével egészen a személyes üdvözülésig, a pascali elmélkedés egyik állandó eleme. Nem csak haszontalan, hanem abszolút mértékben helytelen lenne vitatni ezt a pascali antropológiához vezető utat, amelyet a *Gondolatok* számos szövege dokumentál. Az augustinusi ellentétek is teljes jelentőséggel bírnak a megtérés fenomenológiájában, ahogyan azt például az *Levél a bűnös megtéréséről* című írásban olvashatjuk. Ezek bizonyos fókig arra hivatottak, hogy létrehozzák azt a csöndet, amely képes kihívni a kegyelmet, még akkor is, ha ez a hívás valójában csak Istennek egy ajándékát leplezi. Ugyanakkor úgy tűnik számomra, hogy ha a *Gondolatok* szerzőjére jól odafigyelünk, akkor egy másik hangon is szól hozzánk, egy olyan hangon, ami azt mondja nekünk, hogy az Isten által teremtett világban élünk, hogy teremtményei minden pillanatban erről tanúskodnak, és hogy minden ember értelme munkájával, saját képességéhez mérten helyreállítja az isteni értelem szavakban ki nem fejezhető ragyogását. Ha valaki képes elismerni ennek a munkának a gyümölcseit, és visszahelyezni őket abba a hierarchiába, ahol elnyerik teljes jelentésüket, az csak egy olyan szellem munkája lehetne, akinek sikerül perspektívába helyezni a három rendet a következő töredék modellje alapján: „Az ember buja vágyaiban is nagy, mert képes volt csodálatos rendet teremteni bennük, és a szeretet képére átformálni őket” (150/402).

(Varga Judit fordítása)

Hélène Michon:
A bölcs alakja a Gondolatokban

A bölcsesség Pascalnál több jelentéssel bír, mivel úgy tűnik, hogy egyszerre mind a három rendben megjelenik: a *Gondolatokban* szó esik a „képzeleti bölcscekről” (78/82), ami ettől fogva az első rendre utal; a tudósok barátairól, akiket „[mivel] azt mondták, hogy csak egy Isten van, üldöztek” (690/556), és akik a második rendhez tartoznak, és végül azokról a bölcscekről, akik „az igazságosságot kutatják”, és akiket a harmadik rendhez kell sorolnunk. Ezen túl, a bölcsök eme bölcsességével szemben magasodik, parancsoló módon, magának Istennek a bölcsessége.

Így tehát ott, ahol eddig többnyire kétpólusú ellentétet láttunk, például az „A.P.R.” című töredékben (182/430) a filozófusok beszéde és az isteni propopeia között, kétségkívül további megkülönböztetésekre van szükség, és ahhoz, hogy külön helyet biztosíthassunk a bölcsességnek, vagy legalábbis a bölcsnek, figyelembe kell venni a három rend struktúráját. Valójában a 761/460. töredék elismeri a bölcs legitimitását is: „mert nem ismerhetjük el valakiről, hogy bölccsé vált, de mégis helytelen, hogy büszke rá; ez így igazságos” (761/460). Egyrészt igaz tehát, hogy az ember „bölccsé” vált, miközben ugyanezen töredék ezen túl elismeri annak a dicsőségnek a legitimitását, amelyet szegyenérzet nélkül tulajdonít magának az, aki ily módon bölccsé vált. Milyen kapcsolatban áll a harmadik rendnek ez a bölcsessége a többi bölcsességgel? Ezt a pontot szeretnénk itt megvizsgálni.

A bölcsesség a *Beszélgetés de Saci úrral* című írásban

A „bölcsesség” fogalma négy helyen fordul elő a *Beszélgetésben*: kétszer van szó az isteni bölcsességről, amelyet másképp „igazi bölcsességnek” vagy „mennyei bölcsességnek” nevez a szerző, egyszer szerepel a páli bölcsesség, de egy másik helyen szó esik még Epiktétosz bölcsességéről is, ami arra szólítja fel az embert, hogy „úgy tekintsen Istenre, mint legfőbb céljára; hogy meggyőződjék róla, ő

[Isten] igazsággal kormányoz mindent; hogy jó szívvvel vesse alá magát neki, és mindenben önkéntesen kövesse”.¹ Ez figyelemre méltó, hiszen nem ez a helyzet a *Gondolatokban*, ahol főnévi formában a *bölcsesség* sohasem jelent mást, mint Isten bölcsességét, még akkor sem, ha számos bölcs figurája szerepel a töredékek egészében.

Jean Mesnard a következő megjegyzést teszi a *Beszélgetéshez* írt bevezetőjében: „A *Beszélgetésben* Pascal eredetiségről és merészségről tett tanúbizonyságot, amikor teljes joggal elismerte a profán kultúrának a keresztények művelődésében betöltött szerepét”.² A szöveg első részében Pascal bemutatja de Saci úrnak azt a két szerzőt, akik számára a legismertebbek voltak, vagyis Epiktétoszt, alapvetően a *Kézikönyvecske* szerzőjét, és Montaigne-t. Saci nem fukarkodik bókjával a két beszámólót illetően, majd pedig augustinusi elővigyázatosságra int ezekkel a képzeletbeli táplálékokkal szemben. Pascal ekkor másodszer is hozzálát e profán olvasmányok értékelésének, és ez a vizsgálat már visszafogottabbnak bizonyul. Az ismertetett tanítások nyilvánvaló korlátai mellett Pascal így foglalja össze alapvető fenntartásait: „a világ bölcsei ugyanabba az alanyba helyezik az ellentéteket – az egyik nagyságot tulajdonítva a természetnek, a másik pedig gyengeséget, amelyek nem állhatnak fenn egyszerre. Azonban a hit megtanít bennünket arra, hogy ezeket különböző alanyokba helyezzük”.³

Ugyanakkor bevallja egyrészt *örömet*, másrészt *mérhetetlen tetszését* ezeknek az olvasmányoknak a pedagógiai hasznossága fölött; hiszen Epiktétosz valójában nagyon jól ismerte az ember kötelességeit: „Azt is megmutatja ezerféle módon, hogy mik az ember teendői (...) Fáradhatatlanul ismétli, hogy az ember minden tudása és vágya egyedül arra kell szolgáljon, hogy felismerje és kövesse Isten akaratát”.⁴ Pascal mindebből az ilyen olvasmányok hatékonyságára következtet: „Epiktétosznál annak utolérhetetlen művészetével találkozunk, miként kell megzavarni nyugalomukban azokat, akik e nyugalmat külső dolgokban keresik, és miként kell rákényszeríteni őket annak felismerésére, hogy

¹ Pascal: *Beszélgetés de Saci úrral Epiktétoszról és Montaigne-ről*, in: Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Tímár Andrea, Pavlovits Tamás, Budapest, Osiris, 1999., 81. (A továbbiakban: Pascal: *Írások*.)

² Pascal: *Ceuvres complètes*, szerk. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 3. kötet, 1991, 120.

³ Pascal: *Írások*, 94.

⁴ Pascal: *Írások*, 82

valójában rabszolgák és nyomorult vakok csupán”.⁵ A pedagógiai hasznossággal Montaigne sem marad adós: Pascal örömmel látja, „miként sebzi meg magát könyörtelenül saját fegyverei által a gögös ész, és [hogy] tanúja (...) e véres felkelésnek, melyben ember ember ellen támad, és amely egyenesen az állati természettel taszítja őt egy sorba abból az Istennel való közösségből, amellyel gyenge esze elveit követve szembefordult”,⁶ miközben elismeri, hogy Montaigne olvasása is hasznos lehet: „Montaigne viszont abban egyedülálló, ahogy megzavarja azok gögjét, akik a valódi igazságosság ismeretével kérkednek”.⁷ E két, az *ésszel összhangban* álló, tanítás ugyanakkor csak negatív módon fejthet ki hatást, amennyiben nem képesek arra, hogy „elvezessenek az igazi erkölshöz, hanem csak zavart okoznak a bűnökben”. Ha figyelembe vesszük, hogy Epiktétosz és Montaigne jelképezik a filozófiát, és a mennyei bölcsesség a teológiát, miként Pascal maga mondja,⁸ akkor egyértelmű szerep jut a profán bölcsességnek vagy a filozófiának: a tévedés megzavarása és elhárítása; és két jellemző határozza meg: negativitás és moralitás, mivel vagy a gög vagy a lustaság leküzdésére irányul.

Hogyan van ez a *Gondolatokban*, vajon Pascal ott is ugyanezt a szerepet szánja a profán bölcsesség képviselőinek? Az összehasonlítás lehetővé tesz egy első megállapítást: Epiktétosz és Montaigne továbbra is az *ad hoc* hivatkozási alap marad a filozófiai doktrínák szemléltetésére, de míg a *Beszélgetésben* úgy tűnt, hogy ezek kimerítik a különböző filozófiai álláspontokat, addig a *Gondolatokban* Pascal már négy szektát különböztet meg, amelyek kettesével kérlelhetetlenül szemben állnak egymással: egyrészt a sztoikusok és az epikureusok, másrészt a dogmatikusok és az akadémikusok, úgy hogy ez utóbbiakat leggyakrabban a pürrhonisták helyettesítik; a mérleg ettől egyértelműen negatívabb. A *Gondolatokban* ténylegesen már nem esik szó profán bölcsességről, hanem csak a „bölcsek” különböző figuráiról, akik közül távolról sem bír mind-egyik pozitív jelentéssel.

⁵ Pascal: *Írások*, 96.

⁶ Pascal: *Írások*, 91.

⁷ Pascal: *Írások*, 96.

⁸ „Bocsánatát kell kérnem uram – mondja Pascal úr de Saci úrnak –, amiért az ön jelenlétében egészen a teológiáig merészkedtem, ahelyett, hogy egyedüli témámra, a filozófiára korlátoztam volna magam”, Pascal: *Írások*, 95.

Itt újra találkozunk a bölcsek filozófusokkal: a *Beszélgetés*hez legközelebb álló leírás az A.P.R. címet viselő 182/430. töredékben⁹ szerepel, amely a filozófusokat két kategóriába sorolja: azok, akik] „azt képzeltették veletek, hogy hozzá [Istenhez] hasonlók és természeteteknél fogva egyformák vagytok velem”, és „lovat adtak kevélységetek alá”, és azok, akik látván „ennek az önhiúságnak a hívságát, egy másik szakadékba taszítottak benneteket, azt adván értésekre, hogy olyanok vagytok, mint az állatok” (182/430). Ezek azok a jellemzők, amelyeket Pascal a *Beszélgetés*ben egyrészt Epiktétosz, másrészt Montaigne körébe sorol; ugyanakkor végül arra a következtetésre jut, hogy ezek a bölcsek egyáltalán nem ismerték az emberi igazságtalanságokat, ezért nem is tudták gyógyítani belőle az embert, így tehát hiábavaló Epiktétosz vagy Montaigne bölcsessége.

A 240/435. töredékben újra előkerül a már ismert ellentét annak hangsúlyozására, hogy miközben bizonyos bűnöktől távol tartanak, más bűnökkel terheli meg a lelket: „Akik ismerték az ember kiválóságát, azoknak nem volt fogalmuk romlottságáról; ezért elkerülték ugyan a tunyaságot, de közben a kevélység bűnébe estek; ha pedig felismerték természetük gyarlóságát, méltóságáról nem vettek tudomást: így ezek el tudták ugyan kerülni a hiúság bűnét, de csak úgy, hogy a kétségbeesés karjaiba vetették magukat” (240/435). Sőt, a 683/431. töredék a *Beszélgetés* egyfajta erőteljes szintézisének tűnhet, amelyben Epiktétosz „helyesen látta meg [az emberi természet] kiválóságának valóságos voltát”, és arra bátorította az embereket, hogy emeljék fel a fejüket, de mivel nem ismerte alantasságukat, az a kevés, amit megtanít nekik, nem teszi lehetővé, hogy kilépjenek állapotukból, és végül haszontalannak bizonyul.

Epiktétosz igazságossága a 133/467. töredék szerint „ostobaság” (*niaiserie*), bölcsessége, amelynek lényege, hogy megkülönbözteti azt, ami tőlünk függ attól, ami tőlünk független, megvalósíthatatlan, mivel nem veszi észre, hogy szívünk nincs a hatalmunkban. De azért Pascal elismeri, hogy Epiktétosz képes kivezetni a tévedésekből: „Epiktétosz így szól az emberekhez: 'Helytelen úton jártok'; megmutatja ugyan, hogy a helyes út más, de nem vezet el hozzá [Istenhez]” (172/466). A végső mérleg, amely a *Gondolatokban* tagad-

⁹ Pascal *Gondolatok* című művét Pődör László fordításában idézzük (Pascal: *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat, 1978). A töredékek forrását két számozással jelöljük, az első a Philippe Sellier-féle kiadás számozása (Pascal: *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999), a második a Brunschvicg-féle számozás, amely megegyezik a magyar kiadás számozásával.

hatatlanul pozitív, írásmódjukat emeli ki, amely éppúgy Epiktétosz, mint Montaigne erőssége, és amely „a leghasználatosabb, ez férkőzik be, ez marad meg legjobban emlékezetünkben, s ezt a legkönnyebb idézni, mert kizárólag a mindennapi társalgásokból született gondolatokat tartalmaz” (618/18).

Így a pedagógiai funkciót, melynek lényege, hogy „megzavarja nyugal-
mukban azokat, akik e nyugalmat külső dolgokban keresik”,¹⁰ Pascal már nem tulajdonítja a profán bölcsesség képviselőinek. A szórakozás jelenségével foglal-
kozó töredékek, noha még tisztán áthatja is őket a sztoikus vagy inkább
montaigne-i szemléletmód, mégsem utalnak közvetlenül sem egyikre, sem má-
sikra, és ezért a végkövetkeztetések helyessége a végleges mérleg szempontjából
nem nyom a latban. Ami Montaigne-t illeti, nagyon is jól ismerjük Pascal kri-
tikus megjegyzését: „Micsoda ostoba szándék, önmagát akarja ábrázolni!” Leg-
többször negatív jelzőkkel illeti (mulatságos, hamis dilemmákat felállító stb.)
kivéve a 440/813. töredékben, ahol Pascal elismeri, hogy Montaigne helyesen
beszél a csodákról, de itt sincs szó az emberek gőgiének hatékony meginga-
tásáról.

Más bölcsek bemutatása pozitívabb: a 690/556. töredékben, amely az
Értekezés a természet romlottságáról címet viseli, ezt olvassuk: „A bölcseket, akik
azt mondták, hogy csak egy Isten van, üldözték”; majd néhány sorral feljebb
két név szerepel: Platóné és Szókratészé; nyilván az akadémikusok állították,
hogy egy Isten van, de bölcsességük mindig együtt jár a göggel.

Ám Pascal bemutatja nekünk más bölcsek figuráját is, akik valamilyen
módon magukba foglalják a bölcs filozófusokat: azok a bölcsek, akik a test
rendjéhez tartoznak, a képzeleti bölcsek (*sages par imagination*, ld. 78/82), akik
nem tisztán bolondok, hanem olyanok, akik bölcsnek képzelik magukat, és
akik egyébként, a képzelőerőnek hála, boldog bölcsek. „[A képzeletnek] meg-
vannak a maga örültjei és bölcsei; és nincs bosszantóbb, mint azt látnunk, hogy
vendégeinek sokkal teljesebb, sokkal tökéletesebb meglegedettséget nyújt,
mint az ész” (78/82). Ezekkel a bolondokkal van tele a világ, és elérik, hogy „az
is bolond legyen, csak éppen másként, ha valaki nem az” (u.o.). Itt az számít
bölcsnek, aki képes a világ elvárásaihoz igazodni, miként a rátermettek (*les
habiles*), egy hátsó gondolat alapján. Itt a bölcsesség nem jelent mást, mint
késpénznek venni a képzelet benyomásait, és ahhoz tartani magunkat, amit a
képzelet igaznak állít be.

¹⁰ Pascal: *Írások*, 96.

Végezetül a bölcset utolsó figurája, az igazi bölcseké, akik a *Bölcsesség könyvében* szembeszállnak az istentelennel, és ezért Isten örök bölcsességében részesednek:

A hitetlenek okoskodása a Bölcsesség Könyvében kizárólag azon alapszik, hogy nincs Isten. „Ha így áll a helyzet, mondják, akkor leljük kedvünket a teremtményekben.” De ez kényszermegoldás. Ám ha léteznék egy Isten, akkor nem jutottak volna erre a következtetésre, hanem éppen az ellenkezőre. Ez pedig a bölcsek okoskodása: „Isten létezik, tehát ne a teremtményekben leljük gyönyörűségünket. (511/479)

Ezek a bölcsek, akik telve vannak az isteni bölcsességgel ugyanazok, akik a tizenegyedik *Vidéki levélben* kinevetik az eszteleneket Szent Ágoston következő mondása szerint: „A bölcsek nevetnek az esztelenek fölött, mivel ők bölcsek, nem a saját bölcsességük folytán, hanem amaz isteni bölcsesség révén, amely gúnyolódik a gonoszok halála fölött”.¹¹ Ők az igazi bölcsesség letéteményesei, ami ugyanúgy szemben áll azoknak az istentelennel az esztelenségével, akik szívükben azt mondják, hogy Isten nem létezik, mint azoknak az istentelenségével, akik azt hiszik, hogy maguktól bölcsek.

Isten bölcsessége

A profán bölcsesség értékelése különbözik a *Beszélgetésben* és a *Gondolatokban*, éspedig azért, mert a *Gondolatok* töredékei a Bölcsességnek a jelenlétét, azaz Isten szavát idézik meg. Ez a bölcsesség fosztja meg minden igazságjellegétől az ember megismerésére vonatkozó emberi erőfeszítéseket. De Saci úrnak tartott beszámolójában ezeket a kísérleteket Pascal szembeállította a hittel: „a hit arra tanít minket, hogy ezeket különböző alanyokba helyezzük”, ám a hit úgymond ugyanazt a nyelvet beszélt, de szükségessé tette az elmondottak kiegészítését, és ugyanahhoz az erkölchöz vezetett volna, hiszen Pascal azt állította, hogy ha Epiktétosz tanítását összekapcsolták volna Montaigne-ével, akkor „a kettő ötvözésével egy tökéletes morálhoz jutnánk”.¹²

Ezzel szemben viszont teljesen más a profán és az isteni bölcsesség párbeszédének bemutatása a 182/430. töredékben, amely a hit tanításának fel-

¹¹ Pascal: *Vidéki levelek*, ford. dr. Rácz Péter, Budapest, Palatinus, 2002, 180.

¹² Pascal: *Írások*, 94.

vázolása helyett a Példabeszédek és a Prédikátor könyvének bibliai modellje alapján fejt ki Isten bölcsességének prosopopeiáját. Ez a bölcsesség teremtő bölcsességként ábrázolja magát: „Én vagyok az (...), aki teremtettelek benneteket” teljes összhangban a Példabeszédek könyvével: „Ott voltam mellette mint a kedvence, napról-napra csak bennem gyönyörködött, (...) s örömmel voltam az emberek fiai között” (Péld 8, 30-31). Majd pedig egyaránt elutasítja a profán bölcsességnek Isten és az ember megismeréséhez nyújtott hozzájárulását: „(...) hiába keresitek (...) magatokban (...) az igazságot és a jót. A filozófusok megígérték nektek, de nem tudták teljesíteni ígéretüket. (...) Egyedül én tudom veletek megértetni, kik vagytok.” (182/430). A 240/435. töredék megerősíti ezt a megállapítást, amikor szembeállítja az *isteni eredetű tudást* avagy a *mennyei világo sságot* azzal, amire a *földi bölcsesség* eljuthatott.

Van ugyanakkor a szövegeknek egy másik típusa is, amelyben a bölcsesség isteni attribútumként szerepel: ezek a 339/793. és a 761/460. töredékek, amelyek bevezetik a három rend elméletét. Ezekben egyáltalán nem találunk semmilyen antagonizmust a két ellentmondó bölcsesség között, hanem végtelen távolság választja el a valódi bölcsességet az egyik esetben a spirituális nagyságoktól, a másik esetben a tudósok tudományától. Jean Mesnard annak idején rámutatott e két szöveg hasonlóságaira és eltéréseire;¹³ jegyezzük meg, hogy a mi vizsgálódásunk szempontjából a bölcsesség a harmadik rendhez tartozik: a 339/793. töredék esetében a szeretet rendjéhez, a 761/460. töredék esetében pedig az akarat rendjéhez.

A 339/793. töredékben Isten bölcsessége azért láthatatlan, mert végtelen távolságra található; nincs szüksége rá, hogy elutasítson egy másik bölcsességet ahhoz, hogy megképződjön, máshonnan ered, magától Istentől: „A bölcsesség nagysága, amely mit sem ér, ha nem Istentől van, észrevétlen marad a test rabjai és a szellem emberei számára” (339/793). Pascal újra megerősíti ezt kiemelve „a bölcsesség nagyságait, melyek végtelenül nagyszerűbbek, mint a szellemiek” (u.o.).

A 761/460. töredékben, amely a három rendet a három vágyhoz közelíti, a harmadik rendet úgy írja le Pascal, mint az akarat rendjét: erre hivatkoznak „a bölcsek, [akik] az igazságosságot kutatják”. A szöveg kifejti, hogy a bölcsesség a dicsőség oka, de mivel egyedül Isten adja a bölcsességet, annak, aki

¹³ Jean Mesnard: „Le thème des trois ordres dans l’organisation des *Pensées*”, in: *Pascal, Thématique des Pensées*, Paris, Vrin, 1988, 29-55.

birtokában van, tudnia kell, hogy az Istentől jön: ez esetben teljesen igaz módon dicsőítheti magát: „(...) mert nem ismerhetjük el valakiről, hogy bölcsé vált, de mégis helytelen, hogy büszke rá; ez így igazságos. Ezért egyedül Isten tehet valakit bölcsé; tehát: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*” (u.o.). Ez a kifejezés Szent Páltól származik a Korintusiaknak írt második levélből. Ehhez a szakaszhoz fűzött magyarázatában Aquinói Szent Tamás emlékeztet arra, hogy Jeremiás egyik idézetéről van szó, és három lehetséges értelmezéssel szolgál:

Éz három módon magyarázható. Az első értelemben „*az Úr*” az a tárgy, amelyre az ember büszke, másképp szólva: hogy büszke arra, hogy birtokában van az Úr a szeretet és a megismerés által (v.ö. Jer 9, 22-23).¹⁴ A második értelemben az „*Urban*” azt jelenti, hogy Isten szerint; így dicsekszik az, aki dicsőségét az Istentől való dolgokba helyezi, és nem a rosszakba (...). Végül az, hogy „*dicsekszik az Urban*” azt is jelentheti, hogy figyelembe kell vennie, hogy dicsőségét Istentől kapja, és vissza kell vinnie mindazt Istennek, ami a saját dicsőségére fordul.¹⁵

Pál esetében a harmadik értelmezést kell előnyben részesíteni: az ember dicsőségét ugyanúgy Istentől kapja, mint ahogyan tőle kapja a bölcsességet is. Istentől kapja, és csak és egyedül Tőle, hogy megismerheti Őt, ez a pascali apológia teljes paradoxonja. A Megtestesülés tette lehetővé ezt a megismerést, mivel noha Krisztus értünk bűnné lett, „bölcsességünké, megigazulásunkká [igazságunkká], megszentelődésünké és megváltásunkká [is] lett”, ahogyan azt a *Korintusiakhoz írt első levél* megfogalmazza. Vincent Carraud jogosan emlékeztetett arra, hogy ez az egyedüli hely a páli szöveg-korpuszban, ahol a bölcsesség és az igazság együtt fordul elő.¹⁶

Istennek ez a bölcsessége kétarcú: van egy ószövetségi arca, ami *A bölcsesség könyvében* szerepel, és amelyben úgy nyilvánul meg, mint „az örök világosság kisugárzása, Isten fölségének szeplőtelen tükre és jóságának kép-

¹⁴ „Ezt mondja az Úr: Ne dicsekedjék bölcsességével a bölcs, ne dicsekedjen erejével az erős, ne dicsekedjen gazdagságával a gazdag! Aki dicsekedni akar, azzal dicsekedjék, hogy érti és tudja rólam, hogy én vagyok az Úr”, Jer 9, 22-23. (A bibliai szövegeket a Magyar Bibliatársulat fordításából idézzük: Magyarországi Református Egyház, Kálvin János Kiadó, 2002.)

¹⁵ Aquinói Szent Tamás: *Kommentár a Korintusiakhoz írt második levélhez*, X. fejezet, 3. kommentár.

¹⁶ Vincent Carraud: *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, 195.

mása”, valamin Isten Igéjének, Jézus-Krisztusnak az arca. Ez a második arc maga is inkább tekinthető Megtestesülésének vagy keresztre feszítésének misztériumában, Pál a Korintusiaknak írt második levelében ez utóbbit rajzolja meg mesteri módon. Márpedig a 339/793. töredékben felvázolt három rend struktúrájában a bölcsesség nagysága, amely a szenteket jellemzi, Jézus Krisztus bölcsessége, akit – Pascal felsorolása szerint – „életében, kínszenvedésében, (...), halálában, (...), titkon történt feltámadásában” (339/793) kell tekinteni, tehát a Megtestesülés és a Feltámadás misztériumában, anélkül, hogy a Kereszt misztériumát itt megnevezné. Isten bölcsessége, aki a meghalt és feltámadt Krisztus, olyan bölcsesség, amely nem az emberek bölcsességének ellentmondva jön létre, hanem végtelenül fölötte van annak, és radikálisan más.

Itt tehát Isten bölcsességének olyan békéltető bemutatásáról van szó, amely kívül esik az apologetikus célkitűzésen: stabilitása folytán a három rend struktúrája leíró jellegű, és nélkülozi a meggyőző szándékot.

A Kereszt bölcsessége

Ellenben Krisztus Keresztjének betörését, amely minden bölcsességet felszámolt, és amely minden bölcsesség helyére állíttatott, a *Gondolatok* azon töredékeiből kell értelmezni, amelyek a pascali tervet összegzik. A Bölcsesség más volt; Krisztus Keresztje viszont egyértelműen és erőteljesen kétségbe vonja a bölcsesség minden fajtáját: elsősorban a profán bölcsességet, ami bolondság Isten előtt, mint ahogy a Kereszt bolondság a pogányok szemében. Ezen a ponton a pogányok apostolát követi, aki elutasítja a beszéd bölcsességét:

Mert nem azért küldött engem Krisztus, hogy kereszteljek, hanem hogy az evangéliumot hirdessem, de nem bölcselkedő beszéddel, hogy a Krisztus keresztje el ne veszítse erejét. Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözölünk, Istennek ereje. (1Kor 1, 17-18)

Pascal egyébként átértelmezi a bolondság/bölcsesség antagonizmusát, amikor ezeket az ellentmondásokat magának a vallásnak tulajdonítja: „Ellentmondások. Vallásunk bölcs is, esztelen is” (697/588), amit egy másik töredékben így magyaráz: „Ez a vallás, amelyik oly gazdag (...) csodákban; (...) ez a tudományban oly nagy vallás, miután élénk tárta minden csodáját és bölcsességét, elveti mindezt, és arra tanít, hogy nincs néki bölcsessége és jele, az övé csupán a

kereszt és az esztelenség” (323/587). Itt a vallás tanítását bölcséleti vonatkozásában illeti a *bölcsesség* névvel, hogy azt a kereszt elutasítsa; Krisztus keresztje nem csak a tanítás bölcsességét, a görögök törekvésének tárgyát ítéli el, ahogyan erre Pál emlékeztet a Korintusiaknak írt első levélben, de a hitről szóló tanítás bölcsességét is, amelynek tartalma a csodáké és a próféciaiké: „elveti mindezt, és arra tanít, hogy nincs néki bölcsessége és jele”. A kereszt elveti a csodák és a próféciaik bölcsességét, nem mintha ez utóbbi hamis lenne, hanem azért, mert nem hatékony a hit megteremtésében. Mint ahogy annakidején Jacques Maritain is hangsúlyozta,¹⁷ Pascalt az érdekli, ami a *hit szándékát* képes létrehozni, de sosem maga a hit. Ebből a nézőpontból erre egyedül az isteni beavatkozás képes, ami a leghatékonyabban a Keresztben nyilvánul meg. A 690/769. töredékben, amely a Sellier-féle kiadásban az *Értekezés a romlottságról* című hosszú töredék része, az apologéta a következőket írja: „A pogányok megtérítése a Messiás kegyelmének tartott fenn. A zsidók oly régóta harcoltak ellenük sikertelenül: mindaz, amit Salamon és a próféták mondtak róluk, hiábavaló volt. A bölcsek, mint Platón és Szókratész, sem győzhették meg” (690/769). A Messiás kegyelme bizonyos szempontból érvényteleníti a profán bölcsesség legkiválóbb teljesítményeit Platón és Szókratész személyében, a zsidó apologétikát Philónében, – noha tudjuk, hogy Pascal mennyi inspirációt szerezhetett tőlük –, és végül még a bibliai bölcsességet is, amelyet Salamon és a próféták testesítenek meg.

De ez az érvénytelenítés a bölcsek beszédét csak hatékonyságuk vagy hatástalanságuk szempontjából érinti: itt a *sikerességről* van szó. A hatékonyságuk csak negatív: a vallás bölcsessége elérheti, hogy „elítéljék azokat, akik nem vallásosak, de nem tudja elérni, hogy a vallásosak higgyenek”, és ezért csatlakozik Epiktétosz és Montaigne bölcsességéhez, akik rámutattak arra, ami téves anélkül, hogy képesek lettek volna megmutatni azt, ami igaz. Ha még kételkednénk abban, hogy a vallás bölcsességének effajta megkérdőjelezése részét képezné a meggyőzőerőnek, a következő töredék végkövetkeztetése végleg eloszlatja aggályainkat:

semmi (...) nem tehet képessé rá, hogy megismerjük és szeressük Istent, ezt csak a kereszt esztelenségének bölcsesség és jelek nélküli ereje érheti el, nem pedig e jelek erő [erény] nélkül. A mi vallásunk tehát esztelen,

¹⁷ Jacques Maritain: „Réflexions sur l’intelligence”, in: *Œuvres complètes*, 3. kötet, 1929-1932, Paris, Éditions saint Paul, 1985, 170.

ha az elégséges [hatékony] okot tekintjük, de bölcs, ha azt a bölcsességet tekintjük, amely előkészít rá. (323/587)

Az *erény* és az *hatékony ok* kifejezések itt az erő szemantikai mezejéhez, a meggyőzőerőhöz tartoznak.

Ugyanakkor Krisztus keresztje nem úgy szerepel, mint a bölcsesség inverze, vagy annak ellentéte, hanem sokkal inkább, mint annak meghaladása. A vallás nem azért esztelen, mert nem bölcs; először bölcs, másodsor pedig esztelen. De ez az esztelenség elfogadja a bölcsességet, és felemeli azt, és pedig azért, mert nem ugyanabból a rendből való. Erről tanúskodik ez a nagyon jellemző töredék: „A hitnek három forrása van: az értelem, a szokás és az isteni sugallat. Az egyedül ésszerű keresztény vallás nem fogadja el valódi gyermekeiül azokat, akik isteni sugallat nélkül hisznek” (655/245). Pascal három forrást különböztet meg: ezek nem ugyanahhoz a rendhez tartoznak, mivel nem zárják ki egymást kölcsönösen. Sőt, itt még elég könnyedén meg lehet különböztetni a három rend sémáját is: a szokást, amely a test rendjére, a bizonyítékokat, amelyek az ész rendjére, és az isteni sugallatokat, amelyek a szeretet rendjére utalnak; az első egy hármasságot tart fenn, miközben jelzi azt az aránytalanságot, ami elválasztja az első elemből a másodikba vezető átmenetet a másodikból a harmadikba vezető átmenettől:

(...) nem azért, mintha [a keresztény vallás] elvetné az értelmet és a megszokást, ellenkezőleg; de lelkünket kell megnyitnunk a bizonyítékok előtt, s megerősödnünk bennük a megszokás révén, de az alázatosság cselekedeteivel kell befogadnunk az isteni sugallatokat, mert egyedül ezek képesek igazi és üdvös hatást elérni: *Ne evacuetur crux Christi.* (655/245)

Pascal ekkor a bemutatás két formája között ingadozik: az itt bemutatott és egy másik forma között, amely elhalasztva az elsőből a másodikba vezető átmenetet, nem figyel csak a másodikból a harmadikba vezetőre: a hármasság ekkor eltűnik egy ellentét, egy kettősség javára, ami ellentmondássá vált:

Vallásunk bölcs is, esztelen is. Bölcs, mert a legtudományosabb, és csodákban, jövendölésekben a legmegalapozottabb stb. Esztelen, mert nem ez teszi, hogy beletartozunk; ennek következtében ugyan elítélik azokat, akik nem tartoznak bele, de nem tudja elérni, hogy higgyenek a beletartozók. A hitet a kereszt gerjeszti bennük, *Ne evacuata sit crux.* (427/588)

A két töredék tartalma nyilván azonos: mindig egyedül a kereszt a megmentő. De az első megközelítés egyfajta bevezetés a kereszt tanába, aminek joggal bölcsesség a neve: „A mi vallásunk tehát esztelen, ha az elégséges [hatékony] okot tekintjük, de bölcs, ha azt a *bölcsességet* tekintjük, amely előkészít rá” (323/587). A második megközelítés ezt elutasítja; az egyik meghaladja, miközben felvállalja, a másik meghaladja, miközben elutasítja.

Ebből pedig az a következtetés vonható le, hogy a bölcsesség nem győz meg. Lehet szemlélődés tárgya, de éppen ebben az esetben nincs, vagy nincs már meggyőznivalója.

Annak, hogy egyedül Isten lehet a meggyőzés hatékony oka, két alapja van: az egyik teológiai, mivel egyedül Isten beszél helyesen Istenről, a másik pedig az antropológia rendjébe tartozik. Ez utóbbról Pascal Périer-hez írt egyik levelében beszél:

Mintha küldetésünk az igazság diadalra juttatása lenne, nem pedig maga a harc. A győzni akarás oly természetes vágyunk, hogy amikor az igazság diadalra hívásának álcájába burkolózik, a harcot gyakran saját győzni akarásunkkal azonosítjuk, és miközben azt hisszük, Isten dicsőségéért harcolunk, csak a magunk dicsőségét hajszoljuk.¹⁸

Előzőleg emlékeztettünk annak helyénvalóságára, hogy mindenki, amennyiben van rá készítetése, Istenben dicsekedjen és ne önmagában. Hiszen jogos, hogy a bölcsesség okozza a dicsőséget, de amikor az Istentől való bölcsességről van szó, vissza kell adni neki ennek dicsőségét.

Az érvénytelenít minden törekvést az emberi dicsőségre, hogy az igazságnak megvan a saját hatékonysága; tehát sohasem én, hanem egyedül az igazság győz meg. Természetesen nem vagyunk messze Szent Ágoston belső Mesterétől, amely Bossuet prédikációjának központi témáját képezi:

Ha meghalljuk ezt a beszédet, akkor azt fogjuk gondolni – mondja Szent Ágoston –,¹⁹ hogy senki sem taníthat minket, csak Isten; se az emberek, se az angyalok nem képesek erre: beszélhetnek nekünk az igazságról, gyakorlatilag ujjal is rámutathatnak; de egyedül Isten képes

¹⁸ Pascal levele Périer úrnak és asszonyának, 1657 tavasza, Pascal: *Írások*, 275.

¹⁹ Szent Ágoston: *De Peccat. merit. et remiss.*, lib. I, n. 37.

minket arra tanítani, mert egyedül ő világosít meg minket, hogy felismerhessük a tárgyakat.²⁰

Ugyanakkor Pascal mindenféle igazságnak, a szentnek vagy a profánnak is azt a meggyőző erőt tulajdonítja, mint amelyet Szent Ágoston tulajdonított a kegyelemnek: mert számára a Szentlélek által válik az ember az igazság hívévé. Úgy tűnik, hogy itt Pascal magában az igazság ideájában hisz.

(Varga Judit fordítása)

²⁰ Bossuet: *Second Sermon pour le 2e Dimanche de Carême sur la Parole de Dieu*, in: *Œuvres complètes*, éd. F. Lachat, Paris, Louis Vivès, 1882, 9. kötet, 124.

Vető Miklós:
Fénelon, Pascal és a janzenisták
Egy akaratmetafizika perspektívái

A jelen tanulmánynak nem célja Pascal és Fénelon összehasonlítása, továbbá az sem, hogy megkísérelje szisztematikusan és a teljesség igényével tárgyalni Pascal-t Fénelon szemszögéből. Fénelon-ról nehéz lenne azt állítani, hogy rendszeres „Pascal-olvasó” lett volna, bár bizonyára olvasta a *Gondolatokat*, és néha idéz a *Vidéki levelekből* is, amelyek ellen utolsó nagy művét, az 1714-ben keletkezett *Lelkipásztori instrukciót (Instruction pastorale)* írja. Azonban vállalkozhatunk arra, hogy megvizsgáljuk a pascali gondolatok hatását Cambrai érsekére,¹ vagyis megnézzük, hogyan van jelen általában Pascal a féneloni életműben.² A vizsgálandó két író életműve ugyanis természetüknél fogva jelentős analógiát mutat, egészen pontosabban abban, hogy nem lehet egyöntetű értelmezői keretek közé kényszeríteni őket. Pascal, bár bizonyára nagy filozófus, de írásainak egy jelentős része lényegében teológiai jellegű, hogy ne is beszéljünk természettudományos munkáiról, Fénelon pedig, bár írt néhány fontos filozófiai művet, életművének egésze nem közvetlenül filozófiai természetű, még ha lehetséges is annak tisztán filozófiai olvasata. Meggyőződésünk, hogy valójában csak egy ilyen olvasat teszi lehetővé az életmű alapvető egységének megragadását! Fénelon Pascalt teológiai szemszögéből olvassa és kritizálja, de egy olyan teológia szemszögéből, melynek kategóriái nagy része filozófiai természetűek. Valójában Fénelon nem önmagáért olvassa Pascalt, hanem úgy, mint a janzenizmus egyik legnagyobb képviselőjét: annak leghatékonyabb és legközismertebb figuráját látja benne. A *pur amour* vitájának lezárulása után, melynek

¹ François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715) Cambrai érseke volt 1695-től haláláig (a szerk.).

² Fénelon művei kapcsán a következő rövidítéseket használom: I, II = *Œuvres* I, II, Paris, Pléiade, 1983, 1997; *Corr.* = *Correspondance de Fénelon*, Paris, Klincksieck majd Genève, Droz, 1972; *OC* = *Œuvres Complètes de Fénelon*, Paris, Leroux et Juby, 1848-1852, *Issy* = *Explication des articles d'Issy*, A. Chérel, Paris, Hachette, 1915.

következménye lesz Cambrai érsekének a Szent Szék általi elítélése, gyakorlatilag egész irodalmi munkásságát arra szánja, hogy szembeszálljon a janzenizmus-sal, és amikor ellenvetéseit kifejezetten Pascalnak címezi, abba beleérti Arnauld, Nicole és Quesnel munkásságát is, és Pascalon keresztül lényegében magát Janseniuszt támadja. Jansenius nagy művének címe *Augustinus*, márpedig Fénelon életének utolsó tíz esztendejében megállás nélkül dolgozik „szent Ágostonról szóló művén”,³ – melyet egyébként soha nem fejezett be – és melynek célja, hogy helyettesítse „Augustinus Ypresist” „Augustinus Camaracensis-szel”.⁴ Pascalon keresztül Fénelon három nagy témakörben támadja a janzenizmust: először is a hatékony kegyelem és a döntési szabadság „közvetlen képessége” kapcsán, majd a kétféle gyönyör (*delectatio*) problémája kapcsán, és végül azokban a kérdésekben, amelyeket a Formuláré aláírása vetett fel, és mely visszautasítja az egyházi bíróság által elítélt öt kijelentést.⁵ A harmadik problémakör nem kimondottan filozófiai jellegű, az első pedig elszakíthatatlanul kötődik a késő skolasztika hitvitáihoz.⁶ A kétféle gyönyör teológiai problémája azonban egy tisztán filozófiai analízist tesz lehetővé, és főként rávilágít arra, hogy e teória féneloni kritikája hogyan járul hozzá egy olyan metafizika megfogalmazásához, amely meghaladja az akaratnak az antikvitásból örökölt ontológiai értelmezését, és Kant munkássága felé mutat.⁷

³ *Corr.* XIV, Genève, Libr. Droz, 1992, 249.

⁴ H. Hillenaar: *Fénelon et les Jésuites*, La Haye, Nijhoff, 1967, 292. Vö: „Augustin d’Ipres” *OC* V 426. (Jansenius Ypres püspöke volt, Camaracensis pedig Cambrai latinosított neve. A szerk.)

⁵ Ld. erről magyar nyelven: Pavlovits Tamás: *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*, Gödöllő, Attraktor, 2010, 68 skk., valamint 158 skk.

⁶ Fénelon a következőkben hivatkozik Pascalra: *OC* III 574-575, 628-632, IV 383, V 227, 360, 377-379, *Corr.* X 45, XII 10-11, 109, 234, XIV 249, XVI 72. Ami a Fénelon és Pascal kapcsolatáról szóló szakirodalmat illeti – bár rengeteg megjegyzés és utalás történik rá elszórva mindenütt – az gyakorlatilag nem létezik. Lásd azonban L. Devillairs: *Fénelon, une philosophie de l’infini*, Paris, Cerf, 2007, és L. Devillairs: „L’homme image de Dieu. Interprétations augustiniennes (Descartes, Pascal, Fénelon),” *Archives de Philosophie* 72, 2009, 293-215, valamint H. Bouchilloux mélyreható tanulmányát: „La querelle de l’amour: Pascal, Malebranche, Fénelon,” in *Le rayonnement de Port Royal. Mélanges en l’honneur de Philippe Sellier*, D. Descotes et al. szerk., Paris, Champion, 2001, 95-108.

⁷ Fénelon-nak az akarat filozófiájának történetében elfoglalt helyéről lásd: Miklós Vető: *La naissance de la volonté*, Paris, L’Harmattan, 2002, 78-104.

I.

Fénelon a janzenistákat Pascalon keresztül bírálja, akit azonosít Arnauld-val és Nicole-lal.⁸ Szinte szóvivő szerepet kap Pascal, ő lesz az ypres-i Ágoston tanításának leghűségesebb megszólaltatója és legkiválóbb tanúja.⁹ Arnauld és Nicole kétségkívül hatalmas terjedelmű tudományos munkásság szerzői, de eme nagy teljesítmény ellenére sem tudtak valóságos befolyást gyakorolni a nem teológusokból álló olvasótáborra. Másképpen állt a helyzet Pascal esetében. Fénelon, a burgundiai herceg volt nevelője amiatt nyugtalanodik egy 1703-ban írt levélben, hogy előkelő tanítványa milyen veszélynek lehet kitéve, amennyiben a *Vidéki levelek* olvasásába fogna. „Kíváncsi természete [és] a könyv nagy hírneve miatt bizonyára meg fog vele ismerkedni”. Szükség van tehát olyan „ellenméregre”, amelyet „az én nagy tanulmányom” jelent majd számára. E munka egy része „az első két *Vidéki levél* részletes elemzését fogja tartalmazni, kimutatva Pascal úr eretnekségét, melyet olvasótáborra körében terjesztett mindenki nagy tetszésére. Így lehet csak igazán felfedezni azt a rejtett mérget, amit ez a könyv tartalmaz”.¹⁰ Tízegynéhány évvel később Fénelon összefoglalja a janzenizmus elleni harcát a *Lelkipásztori instrukció dialógus formájában Jansenius rendszeréről (Instruction pastorale, en forme de dialogues, sur le système de Jansénius)* című írásában. Ebben újra figyelmeztet arra „a mélyre ható és veszélyes benyomásra, amelyet a *Vidéki levelek* okoztak közönségükre”,¹¹ „amelyek mindenkit elbűvölnek”. Sajnálatos módon „szerzőjük világosan kiáll” olyan tanítások mellett, melyeket az Egyház elítélt, hiába „nyilvánul meg zseniális módon szellemisége utánozhatatlan kellemével ezekben a *Levelekben*”.¹²

Ezek a dialógusok, amelyeket egy kommentátoruk „Fénelon antijanzenista *Vidéki levelei*”-nek¹³ nevezett, miközben élesen bírálják a janzenista teológiai rendszer egészét, érvelésükkel elsősorban „a két gyönyör” (*deux délectations*) teóriáját veszi támadás alá. Jansenius szerint „a gyönyör (...) olyan nem

⁸ Vö: OCV 383.

⁹ Vö: OCV 360, 574.

¹⁰ *Corr.* XII 10s, vö: „A *Vidéki Levelek* közül a legelsőik tartalmazzák a legveszélyesebb janzénizmust”, uo., X 45.

¹¹ OCV 227.

¹² OCV 632, vö: *Corr.* XVI 72.

¹³ F.-X. Cuche: „Les *Provinciales* anti-jansénistes de Fénelon”, *Le rayonnement de Port-Royal. Mélanges en l'honneur de Philippe Sellier*, D. Descotes et al. szerk., Paris, Champion, 2001, 569-595.

akaratos cselekmény, melyet az ég égetett bele az akaratba”.¹⁴ Vonatkozhat a jó iránti vágyra éppúgy, mint a rossz iránti vágyra, mindkét esetben „*kikerülhetetlenül* és (...) *legyőzhetetlenül*” uralja az akaratot.¹⁵ A kétféle gyönyör mindig „győzedelmeskedik”. Pascal műveiben, melyek közül számosat nem ismerhetett Fénelon, nagyszerű módon írja le ezt a hatásmechanizmust. Az *Írások a kegyelemről* című csodálatra méltó értekezéseiben így fogalmaz: „Jézus Krisztus kegyelme nem más, mint Isten törvényébe való belefeledkezés és gyönyör (...) mely meghaladja a test alantas vágyait”. Ez a kegyelem „sokkal nagyobb gyönyörrel tölti el az akaratot a jóban való részesedés révén, mint amit a rosszban való alantas vágy nyújthat, és (...) ily módon a szabad akarat, amelyet a Szentlélek által sugalmazott gyöngédségek és örömök jobban hatásuk alá vonnak, mint a bűnben rejlő vonzalmi erők, kikerülhetetlenül (...) Isten törvényét fogja választani”. És „mindazokat viszont, akik nem részesülnek e kegyelemben, alantas vágyaik olyannyira fogva tartják és elbűvölik, hogy (...) jobban szeretnek (...) megmaradni a bűnben, mint nem vétkezni”, mert „ebben több kielégülést találnak”.¹⁶ Egyébként ezek a már igen rendszerezett megfogalmazások előre vetülnek a Roannez kisasszonyhoz írt levelek egyikének drámai soraiban is: „Hiszen azokhoz vagyunk hasonlatosak, akik (...) azért hagyják el Istent, mert a földi örömeikben több kedvüket lelik, mint az Istennel történő egyesülésben (...). Hozzájuk hasonlóan tehát mi sem hagynánk el soha a világot, hogy magunkhoz öleljük Jézus Krisztus keresztyét, ha nem lennének nagyobb kedvünket a megalázottságban, a szegénységben, a nélkülözésben és az emberek megvetettjeiben, mint a bűn megízlelésében”.¹⁷ Ezek az írások jóval Fénelon halálát követően láttak napvilágot.¹⁸ Ellenben a tizennyolcadik *Vidéki levél*, amelyre Fénelon explicit módon utal,¹⁹ szemléletesen foglalja össze a kétféle gyönyör teóriáját. Kétségkívül, bűnbe esésünk után akaratunk az alantas vágy (*concupiscence*) rossz uralma alá került, eme gyászos öröm vonzásába,

¹⁴ OCV 516.

¹⁵ OCV 3.

¹⁶ Pascal: „Écris sur la grâce,” in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 318. A szent ágostoni idézetek, a *Excerpta*-k, amelyek gyakorlatilag ennek a szövegnek az alapját képezik, megtalálhatók külön Pascal: *Œuvres complètes*, szerk. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, III. 684-693.

¹⁷ Pascal: *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, 269.

¹⁸ A *Lettres aux Roannez* néhány részlete már megjelent az 1670-es Port-Royal kiadásban.

¹⁹ OCV III 575.

azonban mindig lehetséges, „hogy Isten megváltoztassa az emberi szívet égi szelídsége révén, amely (...) felülkerekedvén a test alantas vágyán, eléri, hogy az ember (...) undort érezzen a bűn csábításai iránt (...) és miután Istenben nagy öröme lelt, maga vesse alá magát neki kikerülhetetlen módon”.²⁰

II.

Fénelon „a győzedelmes gyönyör” tanát támadva egy olyan teológiai felfogással száll szembe, mely alássa Istennek az egyetemes üdvözülést akaró keresztény tanítását, és mely összezavarja és kikezdi az emberi akarat szabadságát is. A Kálvin és Luther által vallott előrendelés fogalmához közel álló janzenista túlkapások állandó ostromozása ugyanakkor egy tisztán filozófiai vonatkozást is takar. Ha a győzelmes gyönyör révén ellenállhatatlanul vagy a jó, vagy a rossz felé mozdulunk el, az azért van, mert az akarat egy homogén fakultás az autonóm megkülönböztetés képessége nélkül, amely egyedül csak önmagával eshet egybe. Az akarat feletti uralom, legyen az „az igazság szelíd uralma” vagy „az alantas vágy halálos élvezetének való alávetettség”,²¹ egyet jelent a *voluntas* olyan ontológiai kategóriává való redukálásával, melyben még a hagyományos materiális és formális megkülönböztetésnek sincs helye. Az akarat „az anyagra”²² jellemző azonnaliségra korlátozódik, és teljesen alárendelődik az örömnél, vagy még inkább azonossá válik vele.

Jansénius szigorú teológiája olyan örömmetafizikát takar, amely az emberi akaratot alapvetően az azonnaliség kategóriájával jellemzi. Az akarat természetzi mivoltunk spontaneitásában nyilvánul meg, ősi hajlamaink fejeződnek ki benne. Az „akarok” jelentése nem más, mint az hogy „nekem úgy tetszik”.²³ Hajlok valamilyen dologra, azonban a hajlam legyőzhetetlensége, megoszthatatlan felsőbbsege nem foglal magában semmiféle valódi ráhatási lehetőséget vagy választást. A gyönyörködés örömet okoz bennünk, „ezek a megfontolatlan vágyak (...) olyan hajlamok, melyek kitéphetetlenül benne vannak az ember-

²⁰ Pascal: *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, 462.

²¹ Lásd J. Russier: *La foi selon Pascal*, Paris, PUF, 1949, 2. kötet, 348.

²² Lásd Jansénius tanítását J. Carreyre: *Jansénisme. Dictionnaire de Théologie Catholique I*, LX, 346. Fénelon Szent Tamást idézi, hogy leírja a szabadság lehetőségét a gyönyörben, pontosabban „az ésszerű” gyönyörben, *OC V 278*.

²³ *OC III 373, V 274 stb.*

ben, akárcsak a nehézkedés a kövekben”.²⁴ Az örömet csak én magam érzem, mégis rendelkezik egy olyanfajta bizonyossággal, amit a rendelkező akarat sohasem tudhat magáénak. Tévedhetek – mondja Fénelon a janzenista doktrína elemzése kapcsán –, de az általam érzett öröm nem téved, ezért tiltja meg számomra a reflexiót és a rálátást: „Az öröm maga határoz, megkerülhetetlen módon (...) Amennyiben feltevéseim szerint választottam volna, tévedhettem volna. Azonban én semmit sem választottam, az öröm döntött helyettem”.²⁵

A győzedelmes gyönyör az akarat világába újra becsempészi a szükség-szerűséget, és egy olyan filozófia részét képezi, mely a spontanitást szabadságként értelmezi, a szabadságot pedig az erővel azonosítja. Janseniusnál semmi sem tehet annyira szabaddá, mint az öröm, ugyanis semmi sincsen a természetben, ami erősebb lenne az örömnél.²⁶ Az öröm erőt jelent, és a nagyobb erő le fogja győzni megkerülhetetlen módon a kisebb erőt. Fénelon ezt írja egyik püspöktársának szóló levelében: a janzenista doktrína „a két ellentétes gyönyör rendszerére redukálódik, ebben szükségszerűen mindig azt a gyönyört kell követnünk, amely a legerősebb”.²⁷ Az ilyenfajta erőfölény érvényesítésében az elmének nincs értékelési lehetősége, ez a fölény rákényszeríti magát az elmére: „mindenfajta megfontolási lehetőség nélkül, magával ragad bennünket az öröm megkerülhetetlen és mindig győzedelmes vonzereje”.²⁸ Olyan hatalom uralma alá kerülök, mely nem racionális, olyan logikának engedelmekedem, mely tisztán matematikai, mennyiségi természetű. Fénelon utolsó, befejezetlenül maradt *Rendelkezésében (Ordonnance)* gúnyosan ír „erről a bájos rendszerről, mely nem hagy számomra semmilyen más törvényt, mint a legnagyobb örömét”, ahol „sosem kell ok-okozatokat keresnem”, hanem csak „éreznem kell, és engedni a legerősebb érzelemnek”.²⁹ Mint minden erőt, ennek az érzelemnek az erejét is egy „hőmérő” működéséhez hasonlóan lehet megmérni, mely „megállapítja a hőmérséklet mértékét”.³⁰ Ebből következően „a többé-kevésbé erősebb gyönyör

²⁴ I 657s.

²⁵ OCV 411.

²⁶ J. Carreyre: *Jansénisme*, 418.

²⁷ *Corr.* XIV. 185.

²⁸ OC 426 sk.

²⁹ OCV 539s.

³⁰ OCV 418. „A belső élet az öröm alapján kerül értékelésre, akárcsak egy hőmérő, mely megmutatja, hogy mi a hideg és a meleg”. OC II 173. Lásd erről: F. Trémolières: *Fénelon et le sublime*, Paris, Champion, 2009, 420 skk.

lesz szükségszerűen *a mértéke* erényeinknek vagy hibáinknak”,³¹ a gyönyör ad magyarázatot és határozza meg érzelmeinket és cselekedeteinket.

A mennyiség szerinti ilyenfajta meghatározottságból hiányzik az akarat által irányított cselekvés minden kritériuma, minden minőségi, formális meghatározottsága. Az öröm érzésének növekedése vagy csökkenése által meghatározott akarat olyan, „mint egy szélkakas, mely a szél irányának megfelelően fordul”.³² A szélkakas metaforája az akarat változékonyságát, oktalanságát fejezi ki, és mint ilyen nem igen felel meg a szigorú dominanciáról vallott képnek, azaz egy olyanfajta meghatározottságnak, melyet a mennyiség tökéletesen uralna, így tehát az nehezen egyeztethető össze bármiféle meghatározottsággal. A győzedelmes gyönyör által uralt akarat állhatatlansága valójában csak egyik oldala a primordiális közvetlenségnek, másik oldala pedig a mennyiség. Fénelon utolsó *Rendelkezésében* a győzedelmes gyönyör téziséét két példával illusztrálja. Egyrészt „a két ellentétes irányú széllel”, ahol „a legerősebb fordítja meg a szélkakast, hiába fúj a kisebb erejű szembeszél”, másrészt „a két súly” példájával, ahol „a nehezebb súly magával rántja a könnyebbet”.³³ Az állhatatlanság éppúgy, mint a szigorú mennyiségi jelleg egy olyan „mechanikus”³⁴ törvényszerűséget takar, melyet nem lehet összeegyeztetni az akarat autonóm felfogásával. Fénelon a janzenizmust a szabadság nevében támadja, visszatartja a szabad akaratnak olyas felfogását, mely annak mechanizmusát egy mérleg játékához teszi hasonlóvá, amely „gépies szükségszerűséggel hajlik ide vagy oda”.³⁵ Kritikával illeti ezt a rendszert, hiszen „az akaratnak semmiféle szabad mozgásteret”³⁶ sem biztosít. A szabadság ilyen mindenre kiterjedő védelmezésére nemcsak teológiai és erkölcsi megfontolások sarkalják. Fénelon olyan gondolkozásmódot támad, mely nem enged teret az emberi szabadságnak, mely erkölcsi döntéseinket úgy értelmezi, mint a kegyelem mozgásterét által behatárolt, a vele való viszony által befolyásolt tevékenységeket: az erényes cselekedet abból a gyönyörből fakad, amelyet a kegyelem tölt el jóval, a bűnös cselekedet pedig a kegyelem visszahúzódásának okán az alantas vágy eluralko-

³¹ OCV 418.

³² OCV 421.

³³ OCV 466. vö: „Ez a két öröm olyan, mint egy kút két vödre. Nem lehet felhúzni az egyiket a nélkül, hogy a másikat ne engednénk le” V 231 s.

³⁴ OCV 540 vö: „mechanikus törvényszerűség” V 231, „egyfajta mechanizmus dönt” V 254, „egy igen egyszerű mechanizmus” V 384.

³⁵ OCV 362.

³⁶ OCV 259.

dásából következik. Spaemann éles szemmel veszi észre, hogy „Fénelon, amikor a Port-Royal-t támadja, akkor a kegyelem ama felfogásával száll szembe, mely azt gyönyörként azonosítja, vagyis azonnali érzelmként”.³⁷ Azonban Fénelon nemcsak a kegyelem azonnaliságát utasítja vissza, hanem tagadja az akarat minden pillanatának és elemének olyan azonnaliságát, ami az akaratot az ontológiai szintre redukálja.

III.

A janzenizmus ellen folytatott küzdelem Fénelon irodalmi munkásságának utolsó periódusára terjed ki. Filozófiai szempontból a „mérgező” erejű párt ellen folyó vita csúcspontjának számít a győzedelmes gyönyör kettősségének erőteljes kritikai elemzése. A *Lelekipásztori Rendelkezések* az akarat filozófiájának nagy pillanatait rögzítő lényeges dokumentumoknak tekinthetők. Ezekben az írásokban Fénelon arra vállalkozik, hogy megkülönböztesse az akaratot a gyönyörtől, a szabadot a természetestől, különbséget tegyen a *voluntas*ban a materiális és a formális között. Az akarat fogalmának kritikai elemzését végzi el, és e nagy metafizikai „vállalkozás” szorosan kapcsolódik a többi nagy féneloni kategóriához, gyökerei korábbi reflexiókra nyúlnak vissza. A szakirodalom gyakran hajlott arra, hogy elválassa a tiszta szeretet (*pur amour*) problémáját vitató írásokat az antijanzenista szövegektől. Valójában Fénelon e két fő gondolati vonulata szervesen összekapcsolódik egymással.³⁸ A janzenizmus kritikáján keresztül az a fogalmi célkitűzés valósul meg, hogy megalkosszon egy olyan szabadság- és kegyelemteni elméletet, amelynek eredményeként létrejöhet a különbségtétel az akarat cselekménye és annak működése között, és e különbségtétel pedig elvezessen egy szándékdoktrína kidolgozásának lehetőségéhez. Ami a tiszta szeretet tanítását illeti: e tan lényegi eleme a remény és a *caritas* megkülönböztetésén keresztül elkülöníteni a magam mennyei boldogságának vágyát attól a szeretettől, amivel Istennek *Önmagáért* tartozunk, azonban e tan *sui generis* filozófiai célkitűzése az akarat materiális és formális pillanatainak egymástól tör-

³⁷ R. Spaemann: *Fénelon. Reflexion und Spontaneität*, 2. kiadás, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, 125.

³⁸ A legszigorúbb fenntartásokkal ugyan, de megállapíthatjuk, hogy Bossuet és a janzenisták teológiája között metafizikai hasonlóságok vannak. Nicole-nak Bossuet-re gyakorolt hatásáról lásd: J. Le Brun: *La spiritualité de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1972, 410-413, 424-431.

ténő elválasztása. Fénelon beszél arról „a lehetetlen feltevésről”, hogy továbbra is szeressem Istent, aki kárhozatra ítél engem, az ehhez a témához kapcsolódó viták, ellentétek és botrányok pedig, annak ellenére, hogy már több régi keresztény szerző művében is fellelhetők voltak, azzal a következménnyel járnak, hogy elhomályosítják a „tisza szeretet” problémájának kimondottan filozófiai tárgyalását. Azt a különbséget fedik el tehát, ami egyrészt az akarat, mint homogén természeti erő, ontológiai elv, saját létében megmaradó törekvés és önmagának való elégségesség, másrészt mint egy formális és a szabadságot biztosító elv között áll fenn.³⁹

A Bossuet és a Fénelon között folyó vita középpontjában a tiszta szeretet megfogalmazása körüli fogalmi kérdés áll: akarhat és cselekedhet-e az ember más célból, mint saját boldogsága, hiszen ezt a boldogságot az öröm hívja életre, teszi nyilvánvalóvá? A tiszta szeretet tézise szerint akkor is szeretnünk kell Istent, ha ő kárhozatra ítél minket, azonban hogyan szerethetnénk azt, aki megfoszt minket mindenfajta boldogságtól, és aki szerencsétlenségbe hajt, kényszerít minket? Bossuet úgy gondolja, hogy az ember csak mint a mennyei boldogság forrását képes szeretni Istent, a mennyei boldogság pedig a legmagasabb rendű boldogság és a legerősebb fajta öröm. A boldogság keresése ösztönből fakad, „az egész természet kiáltását”⁴⁰ jelenti, semmilyen célt nem lehet követni, semmiféle érzelmet nem lehet érezni, még Isten szeretetét sem, amennyiben őt nem jötevőként fogjuk fel magunk számára. „Meaux püspöke – írja Fénelon – nem ismer más valódi szeretetet, mint azt a vágyat, amely a boldogságunknak megfelelő tárgyra irányul”.⁴¹ Tanítása azt foglalja magában, hogy „a végtelenül tökéletes Istent csak annyira és azért lehet szeretni, amennyire ez a tökéletesség hasznos”.⁴² Ez azt jelenti, hogy „lefokozzuk a szeretetet, és

³⁹ Fénelon kezdeti filozófiai írásainak egyik fő témája az öröm doktrínájának olyanfajta kritikája, mely az örömet teszi meg az ember erkölcsi és vallási életének meghatározó elemévé, és mely az akaratot „naturalizálni” akarja: *Malebranche rendszerének cáfolata (Réfutation du système du père Malebranche sur la Nature et la Grâce)*. E Fénelon életében kiadatlan írás lényegében előre vetíti azt a metafizikai és teológiai anti-eudaimonizmust, mely majd a Bossuet és a janzenizmus ellen folytatott viták középpontjában fog állni, lásd II 485 skk. Vö: J.-M. Lelannou: „Fénelon. Appropriation et détachement”, in F. Leduc-Fayette szerk.: *Fénelon. Philosophie et spiritualité*, Genève, Droz, 1996, 116.

⁴⁰ Bossuet: *Principes communs. Instruction sur les états d'oraison*, Paris, Firmin Didot, 1897, 96, vö: J. Le Brun: *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, 85 skk.

⁴¹ OC III 165.

⁴² OC II 403.

lealacsonyítjuk a vallást egy olyan istenszeretetre, mely az alantas vágyból táplálkozik”.⁴³

Fénelon Szalézi Szent Ferencnek a tiszta szeretetről szóló egyik híres mondásával illusztrálja saját tanítását. „Az önmagától elidegenedett szív”, vagyis az istenszeretettől eltelt ember természetesen vágyik az üdvözülésre, de azt csak az Istennek való engedelmisségen keresztül, Isten akaratával megegyező módon keresi, célja az Ő dicsősége, és ennek elérését nem saját javaként tartja számon. „Amennyiben úgy tudná, hogy kárhozata kedvesebb lenne Isten számára, mint üdvössége, odahagná üdvösségét és kárhozatába rohanna”.⁴⁴ Kétségtelen, hogy Szalézi Szent Ferenc itt egy paradoxon által fejezi ki magát, ugyanis a keresztény ember tudja, hogy hinnie kell Isten egyetemes üdvözítő akaratában, azonban a lelki vezetőnek azt kell megmutatnia, hogy aki az imaélet útjára lép, „annak készen kell állnia arra, hogy örökre elveszzen, ha Isten valami lehetetlen módon ezt akarná”.⁴⁵ Fénelon először teológusként kívánja kifejezni doktrínáját. Az üdvösség vágyában két hitbéli erény játszik szerepet: a remény és a szeretet. „A remény formális tárgya Isten jósága, mely mindannyiunk számára a jót jelenti”⁴⁶, „a szeretet formális tárgya pedig Isten jósága vagy szépsége, melyet önmagában kell értelmezni”⁴⁷. Kétségkívül, minden embernek *remélnie* kell, vagyis vágyania kell saját üdvösségére, azonban a legfelsőbb szinten az erény beteljesedése a *szeretet*, vagyis még ha továbbra is vágyunk üdvösségünkre, ezt Isten dicsőségének szempontjából kívánjuk, úgy, mint Isten által akart dolgot. A szeretet révén a lélek képes Istent úgy szeretni, mint „személyes javát. Kívánja maga számára, azonban nem önszeretéből”.⁴⁸ A Bossuet-vel kapcsolatos minden ellentét e megkülönböztetés körül forog, Fénelon újra és újra előhozakodik vele, az egyházatyák szövegeire támaszkodva illusztrálja azt, híres teológusokat, mindenki által tisztelt misztikusokat idéz. Isten „tiszta” szeretetéről van szó, vagyis, hogy őt önmagáért szeretjük; nem azért, amit *nekünk ad*, hanem mert ő Önmagában van. Másképp szólva, „érdek nélküli” módon kell őt szeretni. Márpedig ez a spirituális és teológiai tanítás egyedül az akaratfilozófia elemzésén és tézisein keresztül érhető meg.

⁴³ OC III 355.

⁴⁴ Saint François de Sales: *Traité de l'Amour de Dieu*, IX. In *Œuvres*, Pléiade, 770 in I, 1025.

⁴⁵ *Issy* 60.

⁴⁶ OC III 131.

⁴⁷ I 1021.

⁴⁸ I 1011.

Üdvösségünk vágyának értelmezése a remény kategóriáján keresztül azzal a veszéllyel jár, hogy felborul az istenközpontú perspektíva, és emberközpontúvá válik, sőt még inkább *egocentrikussá*. Aki az üdvösséget önmaga kedvéért, mint saját javát keresi, az úgy szereti Istent, mint saját boldogságának zálogát vagy üdvének forrását, vagyis eszközként használja őt. Ez a teológiai félresiklás magában hordozza a kifejezett morális félresiklást, amely abban áll, hogy a másikat magunk szemszögéből és magunk miatt szeretjük. Másként szólva: ahelyett, hogy az akaratot egy tiszta gyakorlati szeretet vezérelné, egy patológikus szeretet uralkodik rajta. Hogyan lehetne megoldani ezt az alapvető nehézséget, hiszen tudjuk, hogy önmagunk szeretete legitim, sőt nélkülözhetetlen? Ehhez a szeretet fogalmának általános újraértelmezésére van szükség. A reménynek, mint az önszeretet teológiai helyének nem szabad sem ellehetetlenülnie, sem pedig az erkölcsi akarat középpontjába kerülnie. Szeretni kell magunkat, és forrón vágni kell arra, ami jó saját magunk számára, azonban ez csak másodlagos lehet, a felsőbb rendű szeretet az elsődleges. Ez a felsőbb rendű szeretet a *caritas*, amit Fénelon érdektelen szeretetként definiál, ezzel szemben a remény önmagában csak érdektől vezérelt szeretet lehet.

A tiszta szeretettel kapcsolatos egyet nem értés előre vetíti az érsek janzenizmus ellenes kemény kritikáját.⁴⁹ Fénelon világosan fogalmaz: „Az a fajta szeretet, amellyel Istent, mint az üdvözülés egyetlen útját, eszközét szeretjük, és amelyet kizárólag saját magunkra, mint végső célra vonatkoztatunk” nem más, mint „alantas vágyból fakadó szeretet”.⁵⁰ Eudaimonista teológusok bizonyára arra helyezik a hangsúlyt, hogy „Isten természetes hajlamot adott nekünk az üdvözülésre, ami nem más, mint ő maga”. Tehát „gondosan meg kell különböztetni azt a gyönyört, amit Isten adott nekünk önmagát mutatva, hogy üdvözülhessünk, attól az igen erős hajlamtól, hogy önmagunkat helyezük a középpontba, és Isten iránti szeretetünk mélyén saját üdvözülésünket keressük”.⁵¹ Ha a szeretet csak és kizárólag a boldogság kereséséből áll, akkor „elsősorban önmagunkat szeretjük egy azonnali és abszolút szeretettel (...) és csak ez után szeretjük Istent, mely szeretet az elsők alapul, ahhoz viszonyul, és ezért csak az alantas vágy szentesítéséről” beszélhetünk.⁵² És mint azt Fénelon

⁴⁹ Mint azt G. Perrotti megjegyzi, Fénelon harca a kegyelemnek érzéki gyönyörként való felfogásával szemben „occupò l'arco della sua esistenza”, *Il Tempo e l'Amore. Metafisica et spiritualità i Fénelon*, Naples, Bibliopolis, 1994, 189.

⁵⁰ I 1012.

⁵¹ I 657.

⁵² OC III 165.

már a *Malebranche rendszerének cáfolata (Réfutation du système du père Malebranche)* című írásában megjegyezte: „bármit, amit alantas vággyal szeretünk, csak önszeretettel szerethetünk”.⁵³ Itt a féneloni metafizika formalizálódásának folyamatát figyelhetjük meg. Istent nem lehet alantas vággyal szeretni, még „szent” alantas vággyal sem, mert amennyiben eltekintünk az alantas vágy eredendően érzéki felhangjaitól, az „én” világába helyezük azt át. És az „én”, mely állandó kritika célpontja Fénelonnál, olyan metafizikai kategória lesz, amelyet a „saját” (*propre*) fogalmán keresztül magyaráz.

IV.

Fénelon – akárcsak a 17. századi nagy moralisták, kezdve La Rochefoucauld-val és Pascallal – elítéli és vitatja az *ént*. Az immoralitás, a hitetlenség alapjának tekinti azt, a hedonizmus, az eudaimonizmus központi kategóriájának, és a tiszta szeretet teoretikusaként ezt kritizálja Bossuet-nél. Az én szembehelyezkedik Istennel, azaz önmagunk szeretetének alanyaként, annak jeleként értelmeződik, alapvető és ősi ellensége, ellenlábasa a *caritas*nak, ezért Fénelon szüntelenül ostromozza és kritizálja. Az én „szeretetünk központi helyét foglalja el. Minden mást csak e miatt az én miatt szeretünk”, és az önmagunktól való megszabadulás, mely az igazi lelki fejlődés végső állomása, nem jelent mást, mint ennek az énnel a „kitépését”.⁵⁴ Lelki-erkölcsi életünk minden pontján, minden szakaszában találkozunk az énnel, mely egy hatalommal teli és rosszindulatú realitás, és mégis mentes mindenfajta állagtól, valóságos állandóságtól. Az én cselekszik és kárt okoz, de valójában *nincs*, mert *nem létezik*. Csupán csak „semmiségek sokaságából”⁵⁵ áll, „egy tudom is én kicsodából”, „a lét árnyékából”.⁵⁶ Az én maga az állandó változékonyság, „azonnal eltűnik, mihelyt meg akarjuk találni”, olyan „folyékony létező (...) amely sohasem fordul elő a maga teljességében”.⁵⁷ Gondolkodásom, vágyaim alapját képezi, és mégis „nem tudom, hogy hogyan legyek bizonyos abban, hogy a tegnapi én megegyezik a

⁵³ II 487.

⁵⁴ I 595.

⁵⁵ *Értekezés Isten létéről és tulajdonságairól*, ford. Mezei Balázs, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 290.

⁵⁶ Uo. 317.

⁵⁷ II 753.

maival”.⁵⁸ Cseppfolyósága, állandó változékonysága rámutat arra, hogy nem egy szubsztancia. Azonban itt nemcsak ontológiai jellegének hiányáról van szó: az én nemcsak tünekeny, mulandó, instabil, vagyis egy minimális létfokkal rendelkező realitás; és nemcsak egy igen gyenge létező, hanem, és főleg, nem valamely létező, nem entitás. Az én nincs, azonban keresi önmagát, és Fénelon nem habozik kimondani: „az én az (...) ami azt mondja én, az, ami azt keresi, hogy miben áll az én”.⁵⁹ Valójában az én nem egy szubsztancia, hanem az önmagunkhoz való viszony. És ez a viszony nem egy semleges metafizikai kategóriát takar, hanem egy romlott realitást. Legvégső fokon, „az *én* (...) maga az akarat, amely mindent az önszeretet módján akar”. Vagyis az én kezdettől fogva, eredendően egy „*kisiklott én (moi dérégé)*”.⁶⁰

Az önszeretet (*amour-propre*) voltaképpen a féneloni én szinonimája, ahol maga a kifejezés összetétele is utal arra, hogy egy viszonnal van dolgunk. Ez a viszony a saját magamra való visszautalást jelenti, az önmagamra történő *reflexiót*, melyet a *Spirituális levelek (Lettres Spirituelles)* állandóan ostoroznak, ez a visszautalás mindenre kiterjed, ami körülvesz bennünket, mindenre, amit keresünk, és amire vágyunk. Állandóan munkálkodunk a világban, azonban minden tevékenységünket, minden kutatásunkat a magunkhoz való kötődés irányítja és mozgatja. Úgy tűnik, mintha célkitűzéseinket követnénk, megoldanánk problémákat, feladatokat látnánk el. Vagyis, mintha a hozzánk közel állókért dolgoznánk, a társadalomért, valamifajta ügyért. Valójában „magunkon kívül semmit sem szeretünk, csak amennyiben magunkra tudunk valamit vonatkoztatni”.⁶¹ A magunkhoz való kötődés, saját magunk szeretete minden cselekedetünket megmérgezi, egész akaratunkat, sőt még az erkölcsre és a vallásra való vágyunkat is beszennyezi, végül is ezeket ellentétükbe fordítja át. „Saját magunk természetből fakadó szeretete gyakran arra késztet, hogy olyan adományokra vágyjunk, amit a hit ad meg nekünk”.⁶² Még a természetfeletti erényekben sem jogosan tetszelgünk, hiszen tetteink mozgatórugója „a természetfeletti adományok iránti természetes vágy”⁶³ is lehet. Ily módon ezeket az

⁵⁸ II 775s.

⁵⁹ II 779.

⁶⁰ *Corr.* XVIII 210.

⁶¹ I 616.

⁶² *OC* III 146.

⁶³ *OC* III 147.

adományokat elfecséreljük, és terméketlenné tesszük a kegyelmet, sőt „azt méreggá változtatjuk”.⁶⁴

Ebből a halálos egoizmusból való kigyógyulás nem a szigorú aszketizmus gyakorlása révén érhető el, valamint nem következik belőle az önmegsemmisítésre való törekvés sem, hanem egyet jelent az akarat irányváltásával, vagyis azzal, hogy a „saját magam”, a „saját” jellege elhalványul. Fénelon a „saját” jelzőt nem a természetes, a szociális énre vonatkoztatja, az énre, mint ontológiai entitásra, hanem az önmagamhoz való visszatérésre. A tiszta szeretet valóban megköveteli, hogy „teljesen megfélekedjünk magunkról”, azonban ez az elfeledkezés „csak a saját érdekekről, mint sajátáról való megfélekedést jelent; nem jelenti azt, hogy figyelmünket ne fordítsuk egyáltalán magunkra”.⁶⁵ Az embernek továbbra is aludnia kell, ennie, dogoznia, valamint egy magasabb szinten törekednie arra, hogy jó dolgokat cselekedjen, és foglalkozzon az üdvösségével, azonban ezt nem úgy kell megvalósítania, hogy saját magára összpontosít, ezzel ugyanis létezésének fennmaradó részét alárendeltté tenné, szolgáskorba kényszerítené. „Nem szabad (...) birtokolni még saját erényünket sem”.⁶⁶ Arra kell törekedni, hogy kívánjam Isten Országának eljövételét, azonban „erre magam vágyok, de nem saját magam miatt”.⁶⁷ Az érdekmentes lélek mindenekelőtt Istent akarja, és „amennyiben önmagának akarja őt, azt nem önszeretettől teszi”.⁶⁸

Az önszeretetre és önérdekre vonatkozó féneloni tanítás kettős talapzatra épül: egy ontológiai-metafizikaira és egy etikai-metafizikaira. A „saját” (*propre*) a reflexió, tehát a viszony fogalma, de van egy előzménye is, ami a lelki fakultás értelemében vett akarat elméletével kapcsolatos. Az arisztotelészi-tomista hagyományban a vágy és az akarat összefüggnek, éppúgy, ahogy az érzéki vágy az intellektuális vágygal. Fénelon Malebranche-sal szemben megfogalmazott kritikájától kezdve egészen antijanzenista rendeleteiig vitatja ezt a koncepciót. Az akaratot betetőző szeretet nem egyenlő a vágygal. „Ha a vágyakozás teljes egészében rokon lenne a szeretettel, senki sem szeretné önmagát, hiszen arra vágyakozunk, ami nincs birtokunkban”,⁶⁹ miközben nyilvánvalóan „birtokában va-

⁶⁴ I 619 vö: I 644.

⁶⁵ *Issy* 28.

⁶⁶ *Corr.* II 145.

⁶⁷ *Issy* 7.

⁶⁸ I 1011.

⁶⁹ *OC* III 360.

gyunk” saját magunknak. Ami pedig mások szeretetét illeti, csak részlegesen, vagy még inkább másodsorban tartozik csak a jóindulatú és valóságos szeretet a vágy kategóriájába. Valamit kívánok a másiknak, azonban „szükségszerűen jobban” szeretem őt, akinek a jót kívánom, mint magát a jót.⁷⁰ A vágy önmaga felé irányul, a létezésben való megmaradást szolgálja, elmélyíti azt, ugyanakkor a szeretet természeténél fogva feltételezi, hogy a szeretet révén kilépünk önmagunkból. Fénelon, Pszeudo-Dionüsziosz nyomán azt taglalja, hogy a szeretet igazsága abban áll, hogy „az isteni extatikus szeretet (...) a lelket önmagán kívülre helyezi, ezzel mentesítve azt mindenfajta önzéstől, önszeretettől”.⁷¹

A szeretet természetének extatikus voltáról szóló tanítás az önszeretet alapvető kritikáját jelenti, azonban ezek tisztán filozófiai jellegű megkülönböztetések és fejtegetések, és hagyományos jellegűek, valamint arra szolgálnak, hogy Fénelon kibonthassa ezzel kapcsolatos tanítását. Erkölcsi és spirituális cselekedeteink lelke a „szándék” (*intention*),⁷² az, amit Isten „akar” a cselekedetben, azonban a szándék fogalma csak akkor válik láthatóvá, ha megkülönböztetjük az anyagi, azaz fizikai műveletet „akaratumk tiszta aktusától”.⁷³ Az akarat, mint cselekedeteink forrása és mozgatóereje úgymond csak egy természetes szerv, ami azonban nem természetes benne, az „a jóra vagy a rosszra való felhasználása”, vagyis erkölcsi szándékossága.⁷⁴ A szándék és a cselekedet, valamint a végrehajtás megkülönböztetése nyilvánul meg az akarat célja és indítéka, valamint tárgy között megkülönböztetésben. Fénelon így finom megkülönböztetést tesz saját magunk üdvösségének vágya és Isten szeretete között, és megjegyzi, hogy „azok a dolgok, amelyeket nem lehet a tárgy felől megkülönböztetni, valóságosan megkülönböztethetők lesznek az indítékok szempontjából”. Csak Isten lehet a hűséges lélek üdvössége, azonban lehetséges, hogy a lélek olyan érdektelenül szeresse őt, hogy üdvözítő látása ne növelje benne az iránta érzett szeretetet anélkül, hogy önmagára gondolna, és hogy akkor is ugyanúgy szeresse őt, ha sosem lenne üdvösségének tárgya”.⁷⁵

Az indíték és a tárgy megkülönböztetése, amely e meghatározás következménye, lehetővé teszi az egoista célkitűzés elítélésének igazolását, miközben

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Estat passif* in L. Goré: *La notion de l'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Grenoble, Allier, 1956, 226.

⁷² I 657.

⁷³ OCV 271.

⁷⁴ OCV 289, vö: F. Trémolières, *Fénelon et le sublime*, 503 n. 177

⁷⁵ I 1016.

megengedi, hogy másodlagos és alárendelt módon lehetséges legyen a vágyott célkitűzés. Az indíték vagy cél, valamint a tárgy szembeállítására még naturalista, ontológiai fejtegetésekre vezethető vissza, ennek morális kifejtése csak későbbi következik be. Bárki, aki az emberek viselkedését, cselekedeteit vizsgálja, tudja, hogy „egy külső tárgy sosem lehet vétkes (...), a véték csak egy belső tárgyban létezhet”.⁷⁶ Jól meg kell feleltetni azt, hogy „mi az, amit önmagunknak kívánunk, azonban nem a saját érdek indít erre minket”,⁷⁷ a nagy *Rendelet* világosan kijelenti: „a saját érdek nem egy külső dolgot jelent, hanem belső érzelmi viszonyulást”.⁷⁸ Mindenesetre, a „saját”-nak a belsőre való visszavezetése, és megfeleltetése egy érzellemmel még egy olyan pszichologizálás szintjén mozog, amelyet a nyugati filozófia már ókori kezdeteitől fogva meghaladott. A sztoikusok nyomán Szent Ágoston is megkülönbözteti az *officiumot* és a *finist*, vagyis a cselekedetet és a célt, és figyelmeztet, hogy a feladatot el kell végezni, azonban lehetséges, hogy ez nem igazi céljának megfelelően történik. Amikor a tárggyal, ami csupán akaratom materiális ráirányultsága, szembeállítjuk a célt, „az nem jelent mást, mint annak a teljes akarását, amit akarunk”.⁷⁹ A cél az „motiváció”, és az egoista akaratban, „az akarat, amennyiben saját (...) mindig azt a sajátlágosságot (*propriété*) fejezi ki, amely annak akarásának, amit akarunk, formális oka”.⁸⁰

V.

A sajátlágosság (*propriété*) kategóriájának elutasítása nemcsak morális és spirituális gesztus, hanem magában foglal egy tisztán metafizikai aspektust is. Pontosabban szólva, egy olyan akaratkonceptiót takar, mely az akaratot különválasztja az öröm érzésétől, vagy még általánosabban fogalmazva, szakít minden materiális értelmezéssel. A janzenisták nem fordítottak gondot olyan kategóriákra, melyeket a lelki élet „modern” teoretikusai fejtettek később ki. Nicole az *Érzékek Éjszakájának* „szárazságát” „a kegyelem hiányával”⁸¹ magyarázza. Azt

⁷⁶ OC III 137.

⁷⁷ OCV 380.

⁷⁸ OCV 384.

⁷⁹ OC III 137.

⁸⁰ OC III 181.

⁸¹ Nicole: *Traité de l'Oraison*, Paris, 1679, 497, R. Spaemann, *Fénelon*, 329. Fénelon keserű kommentárt fűz Nicole misztikus áhitatkritikájához: *Corr.* IV, 74, vö: B. Guion:

veti a misztikusok szemére, hogy a „sajátlagosság” fogalmával helyettesítették az alantas vágyat, miközben ezt a fogalmat az egyházatyák nem ismerték. Ebből kifolyólag nincsen jele a megigazulásnak, a szentté válásnak nincs többé kritériuma. Nicole határozottan kijelenti: „Nem azért tudjuk [cselekedeteinkről és imáinkról], hogy jók, mert Istentől valók, hanem azért tudjuk, hogy Istentől származnak, mert jók”.⁸² Ez a hatásos tömörséggel megfogalmazott definíció előrevetíti a 18. század janzenista moralizálások összes buktatóját, féneloni kontextusban pedig az akarat materiális felfogását jelenti, amelyet a tiszta szeretet teoretikus meghaladni igyekszik. Ellenvetéseiben Nicole cáfol egy olyan felfogást, amely szerint a szeretet elválasztható lenne az érzelemtől, az ízléstől, vagyis a pszichológiai síktól, és – főként – visszavonhatatlanul kizárja a morális cselekvés egy olyan felfogását, amely elkülönítené egymástól az akarat formai elemét az akarat eszközétől és annak materiális megvalósulásától.

A patrisztikai hagyomány szellemében Fénelon szigorúan figyelemzetet, hogy „a pokoltól való természetes rettegés” nem spirituális és morális érzés: „inkább a fájdalomra, semmint a bűnre tesz érzékeny”. Létezik azonban egy másfajta félelem, „a fájdalom természetfölötti félelme”, amely „Isten adománya”,⁸³ és amelyet nem lehet elválasztani a tiszta szeretettől, attól, amikor Istent önmagáért szeretjük, szépségéért és dicsőségéért. A pokoltól való természetes és természetfölötti félelem érzése, érzelme nem különböző, csupán formai szempontból különül el. Egy hasonló felfogás jut érvényre jó cselekedeteink tekintetében is, itt a materiális megegyezés együtt jár egy éles formai ellentéttel. „A tökéletes ember – kommentálja Fénelon a *Szentek mondásait* (*Maximes des Saints*) – ugyanazokat a dolgokat kívánja, mint a tökéletlen”, azonban másfajta vágy hajtja: „önmagának természetfölötti szeretete”.⁸⁴ Majd mély meglátással teszi hozzá: „Amikor Istent szeretjük, körülbelül ugyanazon dolgokat cseleked-

Fénelon et Nicole. L'impossible dialogue autour de l'Explication des Maximes des Saints, in F.-X. Cuche és J. Le Brun szerk.: *Fénelon. Mystique et Politique*, Paris, Champion, 2004, 49-64.

⁸² Nicole: *Réfutation des principales erreurs des Quiétistes*, Paris, 1695, 70. Gouhier ezt a művet az *Explication des Maximes des Saints*, „anticipált cáfolatának” nevezi: *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, 28. Ami Nicole jelenlétét illeti a nagy *Instruction pastorale en forme de dialogues sur le Système de Jansénius*-ban lásd R. Faille: *Fénelon, lecteur de Nicole*, Chroniques de Port-Royal, 45. 1996, 333-344.

⁸³ OCV 138.

⁸⁴ OC II 302.

jük, mint megtérésünk előtt”, azzal a „boldogító különbséggel”, hogy ettől kezdve „szabadon (...) az Istenbe vetett bizalommal”⁸⁵ cselekszünk.

Fénelon különbséget tesz indíték és tárgy között, vagyis az akarat formális és materiális oldala között, és akaratfilozófiájának effajta felfogása teológiai látásmóddal egészül ki, ez a filozófiai álláspont megegyezik az erkölcsi cselekvések szempontjából a hagyományos keresztény tanításokkal. A győzedelmes gyönyör janzenista determinizmusa ellen folyó harcot a felszabaduló szabadság keresztény víziója inspirálta, amely „az összes cselekedet kizárólagos alapelveként és egyetlen indítékaként”⁸⁶ a tiszta szeretetet jelöli meg. A materiális és formális fénelon-i megkülönböztetése beleilleszkedik abba az akaratfilozófiai vonulatba, melyet először a sztoikusok és Ágoston fogalmaztak meg, ez újra felszínre tör Scotusnál, majd a késői Malebranche-nál⁸⁷ az akarat és szabadság szembeállításánál, végül a kanti tanításban teljesedik ki a szándék tiszta gyakorlatának moráljában.⁸⁸ A tiszta szeretet doktrínája és a győzedelmes gyönyör cáfolata egy tisztán vallási tanítás függvényeként jelenik meg. A *Szentelek mondásaiban*, az *Instrukciókban* és a *Lelkipásztori rendelkezésekben* szüntelenül ostromozza azokat a filozófiai téziseket, melyek a vágyak homogenitását hirdetik, és nem vesznek tudomást a szándék elsőbbségéről. Ezek az írások az érdektelen szeretetről szólnak, és az akarat uralmát tanítják a különféle determinizmusokkal szemben, e tényből kifolyólag tanúságot tesznek amellet a szabadság mellett, amely a keresztény szeretet révén valósul meg az evangélium tanításában, mely a lélek elsőbbségét hirdeti a betű felett, vagyis azt, hogy minden cselekedet és akarat a szándék által lesz végső soron minősítve.

(Gutbrod Gizella fordítása)

⁸⁵ I 753.

⁸⁶ I 1094.

⁸⁷ Vö: M. Vető: *La naissance de la volonté*, 105-149.

⁸⁸ A janzenisták győzedelmes gyönyöre hasonlít Bossuet hedonizmusára, amely végül a felvilágosodás materializmusába torkollott Franciaországban. Ami Németországot illeti, a kantiánizmus révén a „fénelonizmus” úgy tűnik, „győzedelmeskedik”, R. Spaemann: *Fénelon*, 59.

Dékány András:

A pascali pszichológia és az emberi akarat funkciói

Pszichológiájában, kortársaihoz hasonlóan, Pascal is a test-lélek dualizmusból indul ki, ám ezt a dualizmust kissé átértelmezi azzal, hogy az emberi test fogalmát a „hús”, a lélek fogalmát pedig a „szív” fogalmára cseréli. A „hús”, Pál apostol nyomán, az általában vett anyagiságot (más szóval a saját „törvénnyel” rendelkező tárgyak, folyamatok stb. összességét) jelképezi Pascalnál, amely különös, csak rá jellemző tehetetlensége folytán akadályozza az ember magasabb rendű törekvéseit. (Ahogy Pascal mondja: az ember Istenhez való felemelkedését). Másképpen (és szimbolikusan) olyan „törvénynek” lehet tehát tekinteni, amely az evilági jelleg és az anyagiság miatt különbözik Isten „törvényétől”. Főként pedig oly módon akadályozza az akaratot, hogy az ne legyen képes akarást és képességet a test működésében egymással megfeleltetni. A „szív” használata pedig (a lélek fogalma helyett) azt jelenti, hogy amikor az ember mégiscsak csatlakozik (megtér) Isten magasabb „törvényéhez”, akkor ez nem önerőből, hanem közvetlenül Isten hatására történik. E hatásnak köszönhetően válik tehát az ember akarata alkalmassá arra, hogy befogadja és tisztelje az isteni „törvényt”. Erről a – tisztán emberi szempontból – félig-meddig passzív folyamatról mondja a prófétánál Isten: „És adok néktek új szívet, és új lelket adok belétek, és elveszem a kőszívet a testetekből és adok néktek hússzívet” (Ez 36,26). Pascalnál tehát egyedül csak ez az Isten által adományozott új „szív” lehet az emberi természet megváltoztathatóságának záloga, mert egyszerre az az „edény”, mely befogadja az isteni „törvényt”, és az a hely, ahonnan az isteni „törvény” kisugárzik az emberi testbe (kivonva azt a „hús” ellentétes „törvénye” alól). Merőben formailag azonban az akarat szabadsága megmarad, hiszen szeretetét egyformán küldheti Isten vagy a „hús” felé (előbbi esetben a *jóakarátú*, az utóbbiban pedig az *érzéki vágy* forrása). Ahhoz azonban, hogy az irányt illetően egyáltalán változás következhesen be, azaz, hogy az akarat dönten tudjon, ahhoz – és ezt Pascal nem győzi hangsúlyozni – az akaratnak nem pusztán akaró képességnek, hanem egyben sajátos megismerésnek is kell lennie.

Az akarat irányának megváltozására pedig az emberi természet eredeti tökéletességének visszaszerzése miatt lenne szükség. Pascal szerint ugyanis az ember jelenlegi természete tökéletlen. Ezt a megállapítást Pascal szemében egy alapvető teológiai dogma, nevezetesen az eredendő bűnről szóló keresztény tanítás igazolja. Mint az 574/445. fragmentumban¹ írja, az első emberpár által elkövetett bűn egyszerre tekinthető történetinek (mivel ésszerűtlen) és ésszerűnek (mivel egy magasabb bölcsesség megtestesítője):

Az eredendő bűn esztelenségnek látszik az emberek szemében, de ilyenként is tárják elébe. Ne vessék hát szememre, hogy nincs ésszerűség e tanban, hiszen magam is ésszerűtlennek mondom. Ám ez az ésszerűség bölcsőbb az emberek minden bölcsességénél, *sapientibus est hominibus*. Mert ha nem így volna, minek mondhatnánk az embert? Egész állapota ezen a felfoghatatlan valamin fordul meg. És hogyan fedezte volna fel értelmével, hiszen ésszerűtlen, a maga útján értelme nemhogy rájönne, de még akkor is visszahőköl előtte, amikor elébe tárják? (574/445)

Az eredendő bűnre való hivatkozás azonban nem azt akarja sugallni, hogy Pascal pszichológiája most már egy kifejezetten vallási tanításban oldódna fel, hanem sokkal inkább arra utal, hogy a bűn ontológiai következményeként az emberi természet két részre hasad. Vagyis Pascal (a tökéletes emberi természetről szóló mondanivalóját egy bibliai történetre vezetve vissza) azt mondja, hogy, noha az anyagi javak utáni vágy már az Isten kezéből kikerült tökéletes embert, Ádámot is jellemezte, de nála ez még alá volt rendelve egy magasabb – az istenségről tökéletes szemléletet (ezáltal pedig az embernek teljes boldogságot) nyújtó – akaratnak. Ugyancsak ehhez a tökéletességhez tartozik, hogy az emberi test ellentmondás nélkül képes az akarattól kapott parancsoknak engedelmeskedni. (Ennek a magyarázata rendkívül egyszerű: a paradicsomi állapotban a testet irányító anyagi „törvény” nem különbözik lényegileg az akarat „törvényétől”.) Ezt a helyzetet (mely nem választható el az isteni kegyelem adományától sem) azonosítja Pascal az ember eredeti természetével.

Az akarat formai szabadságával kapcsolatban már említettük, hogy az akarat, önmagában véve, csupán a vágy arra, hogy minden partikuláris tárgytól

¹ Pascal *Gondolatok* című művét Pödör László fordításában idézzük (Pascal: *Gondolatok*, Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat, 1978). A töredékek forrását két számozással jelöljük, az első a Philippe Sellier-féle kiadás számozása (Pascal: *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1999), a második a Brunschvicg-féle számozás, amely meg-
egyezik a magyar kiadás számozásával.

függetlenül szerezzé meg azt, ami őt kielégíti. Ezt a tényt most azzal egészíthetjük ki, hogy a – minden ember célját jelentő – boldogságra törekvés miatt az akaratnak mégiscsak választania kell magának tárgyat, és arra a tárgyra kell irányulnia, amelyről az értelem azt mutatja, hogy a maximális boldogságot nyújthatja számára. Csakhogy *az akarat tárgyra irányulását az ember kettős természete különbözőképpen határozza meg.* Amíg a bűn előtti állapotban az akarat a legfőbb tárgyra, azaz Istenre irányul (ráadásul az isteni kegyelem is segíti őt ebben: vagyis Isten szeretete és az akaratának való alávetettség a tökéletes emberi természetben egybe esik egymással), addig a bűn utáni állapot nem engedi meg Isten szeretetét (a jóakarató vágyat) az ember számára, hanem érdeklődését teljes egészében a teremtmény felé fordítja. Pascal tehát az eredendő bűn legsúlyosabb következményét abban látja, hogy a bűn megszünteti azt a hierarchikus viszonyt, amely a tökéletes emberi természetben még fennállt a jóakarató és az érzéki vágy között. A bűn előtti szigorú alárendeltség megszűnése (az érzéki vágy és a jóakarató vágy egymástól való függetlenedése) viszont, mint tudjuk, az akarat tárgyának megváltozásával jár, és Pascal szerint *ebből a tárgyváltozásból vezethető le a bűn utáni állapot emberének valamennyi lelki problémája.*

Közülük is főként az a kérdés okoz fejtörést Pascalnak, hogy képes-e (s ha igen, akkor hogyan és mennyiben képes) az ember a bűn után pusztán a saját erejéből akarata eredeti tárgyához, Istenhez visszatérni? Mivel az akaratot Pascal is – Ágoston nyomán – szeretetként határozza meg, ezért, ha a bűn utáni akarat mindent szeret, ami a tetszését elnyeri, akkor az a tulajdonképpeni szabadsága elvesztésének tűnik. Más szóval ez azt jelenti, hogy az akarat nem képes az értékelésének alávetett tárgyak közül a maga számára szabadon tárgyat választani. Ámde akkor mivel magyarázzuk, hogy az akarat mégis „mozog”, azaz hol az egyik, hol a másik tárgyra irányul? Annak idején e kérdésre Plátón egy olyan akarat fogalmával próbált válaszolni, amely éppúgy képes racionális elvek, mint motiválatlan vágyak szerint cselekedni. Arisztotelész szerint viszont a rossz vágy kielégítése annyit jelentene, minthogy ugyanaz az ember egyszerre lenne képes szabadon és nem szabadon cselekedni, ami logikai szempontból lehetetlen. Mint az *Eudémósi etiká*-ban írja:

Mindazt ugyanis, amit valaki önként tesz meg, meg kívánja tenni, és aki kíván valamit, önként teszi. Senki sem kíván olyasmit, amiről azt gondolja, hogy rossz. De hát a fegyelmezetlen ember nem azt teszi, amit kíván. Hiszen a fegyelmezetlenség éppen abban áll, hogy vágyát követve valaki annak ellenére cselekszik, amit a legjobbnak gondol. Ebből az

következik, hogy ugyanaz az ember önként cselekszik és nem is önként. Ez azonban lehetetlen.²

Ez a lehetetlenség végül is az emberi tevékenység alapelvének érthetlenségéhez vezetne, melynek felszámolása érdekében Arisztotelész a szabadság egész problémáját azokra az eszközökre és módozatokra korlátozza, amelyekkel az ember a céljait realizálja. A célok viszont adottak, nem változnak, a célok tekintetében tehát nem lehetséges nála választás. Az ember ugyanis nem akarhat mást, mint a jót, vagyis azt, ami lehetővé teszi neki, hogy a saját természete céljait maximálisan megvalósítsa. Probléma, választás (tehát szabadság is!) csak azokat az eszközöket illetően lehetséges, amelyek révén az ember az emberi természet céljait a valóságban is realizálni igyekszik. Arisztotelész szerint azonban az embert semmiképpen sem irracionális ösztönök, motiválatlan vágyak stb. irányítják a lehető legjobb eszközök kiválasztása során, hanem egy kifejezetten racionális képesség, amit ő a megfontolás vagy mérlegelés képességének nevez.

Ágoston teljes egészében átveszi ezt az arisztotelészi elméletet, mely szerint az akaratnak azt kell választania, ami összefüggésben áll az ember természetével, noha az ember természetét és belső célját döntően módosítja. De nála is azt látjuk, mint Arisztotelésznél, hogy amikor az akarat a saját helyességére (*rectitudo*) törekszik, akkor ez semmi másban nem áll, mint az emberi természet respektálásában, tiszteletben tartásában. Az ember szabadságának kérdésére tehát mind Arisztotelész, mind pedig Ágoston úgy válaszol, hogy az ember szabad – kivéve a szabadsága célját, ami szükségszerű –, az akarat ugyanis mindig csak a jót akarhatja. Ez a szabadság viszont abban az értelemben mégiscsak korlátozott, hogy azoknak a tárgyakkal a választását engedi csak meg nekünk, amelyeket a boldogságunk elérése érdekében kell akarnunk.

Láttuk már, hogy Pascal elfogadja azt az elméletet, mely az akaratot a szeretettel azonosítja („a lélek természete az, hogy hisz, az akaraté pedig, hogy szeret”, 544/81). Ezzel együtt azonban azt is vallja, hogy mivel az ember mindig alá van vetve valami felette állónak (vagy a bűnnek, vagy az isteni igazságságnak), ezért az akarat, abszolút értelemben, soha nem lehet szabad. Az akarat e sajátságos helyzetét Pascal szerint tehát az jellemzi, hogy az akarat – függetlenül attól, hogy az emberi természet a tökéletesség vagy a bűn állapotában van-

² Arisztotelész: *Eudémósi etika, Nagy etika*, ford. Steiger Kornél, Budapest, Gondolat Kiadó, 1975, II. 7. 1223 b, 43-44.

e – minden esetben e természet céljainak (pontosabban e célok megvalósításának) van alárendelve.

Azt is tudjuk, hogy Pascal ugyancsak osztja az akarat szabadságának ama arisztotelészi koncepcióját, amely szerint az akarat – az ész tanácsára – szabadon választja ki eszközeit céljai megvalósítására. Ámde az a tény, hogy – Pascal legmélyebb meggyőződése szerint – az ember mindenekelőtt bűnös, megváltoztatja az ember természetét, és ez nem csupán az akarat tárgyának meghatározására van hatással, hanem az eszközök kiválasztásának módjára is. Ezért az emberi természet már nem töltheti be ugyanazt a szerepet nála, mint Arisztotelésznél. A bűn előtt ugyanis az akarat nem akadályozhatja meg, hogy ne arra a tárgyra irányuljon, mely a boldogsága maximumát nyújtja számára, azaz Istenre, akinek ez az akarat valamiképpen a rabszolgája. A bűn utáni állapot pascali diagnózisa viszont az, hogy miután az akarat elveszíti boldogságának ezt a mértékét, egyértelműen a test és az érzéki vágy anyagi mechanizmusainak marad kiszolgáltatva. A testi mechanizmusok akaratra gyakorolt hatása pedig, mint már említettük, leginkább abban nyilvánul meg, hogy akadályokat gördít az ember Istenhez való felemelkedése szándékának útjába. Végző tanulságként tehát az a következtetés adódik, hogy mivel a test – a bűnhöz való „hózzászokása” miatt – mindig ugyanazokat a mechanikus mozdulatokat végzi, végző soron tehát ezen *automatikus mozgások összessége az, ami az emberi természetet a bűn utáni állapotban meghatározza.*

Ettől függetlenül azonban Pascal mégiscsak azt vallja, hogy az emberből nem vesztek ki teljesen az eredeti („tökéletes”) természet nyomai (ilyen pl. az a tudat, hogy „igaz boldogságot csupán a nyugalom nyújthat, nem pedig a túlekedés”, 167/139). Az is kiderül továbbá, hogy a mechanikus szokások és az emberi tökéletesség egymáshoz való viszonya sem egészen egyértelmű, legálábbis az alábbi fragmentumok szerint:

A szokás második természet, amely eltörli az eredetit. De mi a természet? Miért nem természetes a szokás? Nagyon tartok tőle, hogy maga a természet is csak első megszokás, mint ahogy a szokás sem egyéb, mint egy második természet. (159/93)

A szokás a mi természetünk. (680/89)

Ezért nem is annyira az első természet helyettesítéséről, mint inkább ennek letaszításáról van szó Pascalnál, arról, hogy a bűn utáni állapotban a szokás uralma – a tökéletes emberi természet maradványai ellenére – erőszakosan rákényszeríti magát az akaratra. De az, hogy ekkora erőt és befolyást tulajdonít

Pascal a szokásnak, nem jelenti-e az ember szabadságának tagadását? Láttuk már, hogy az akarat szabadságát, mint döntési képességet (legalábbis Arisztotelész és Ágoston, de talán filozófusunk szerint is) bizonyos értelemben az emberi természet irányítja, amennyiben az akaratot a jó követésére, vagyis annak a szándéknak a megerősödésére-megerősítésére ösztönzi, hogy az emberi természet célját valósítsa meg. Ha ez így van, akkor az akarat determináltsága mindenképpen fennáll, akár a bűn előtti, akár a bűn utáni helyzetről beszélünk. Különbség végül is egyedül csak azokban a tárgyokban van, amelyekre az akarat irányul: mivel a bűn előtt Isten, a bűn után pedig kizárólag a teremtmények az akarat tárgya. Ez a „tárgyi” különbség – mint tudjuk – az eredeti bűn következménye, ami (többek között) azt jelenti, hogy az akarat tárgyának megváltozása nem egyszerűen emberi szándék és elhatározás műve, hanem az embernél jóval hatalmasabb erők játékának tudható be. Csakhogy a tárgyoknak ez a különbsége éppen annak a következtetésnek a levonása szempontjából fontos Pascal számára, hogy, ha az emberi természet nem bizonyul elég erősnek az akarat megfelelő irányítására, akkor újból nem a szubjektív-emberi, hanem a vele szemben álló, rajta kívüli (tehát: tárgyi) oldal lehet csak képes az akarat szándékának megváltoztatására, tehát: *a bűn állapotában is egy külső erő tudja csak az akarat szabadságát visszaadni.*

Elvileg persze az akarat a saját erejénél fogva is megváltoztathatná az irányultságát, hiszen mindig megvan neki a „fizikai” képessége, hogy a jót cselekedje. A „fizikai” képesség azonban nem jelenti az akarat és képesség közvetlen egybeesését. Azaz, még ha az akaratnak meg is volna az ereje hozzá, hogy ezt vagy azt a tettet véghezvigye, ez az erő nem mindig válik tette. Ezt az akarat és képesség közötti eltérést már Ágoston észrevette:

Megtörténhetett volna, hogy akarok, de semmit sem teszek, mert tagjaim felmondják a mozgás szolgálatát. Tehát sok mindent cselekedtem, s bennük akarás és képesség nem volt azonos.³

Ágoston persze az akarat e tehetetlenségét az eredendő bűn következményének tartja, mint azt az – isteni segítség nélkül legyőzhetetlen – erőt, amellyel az érzéki vágy a bűn óta rendelkezik. Egyes vélemények szerint, ha az akaratnak nincs meg az a képessége, hogy azt tegye, amit akar, akkor nem szabad, mert az akarat szabadságán pontosan az akarat és a képesség egybeesése értendő. Az

³ Aurelius Augustinus: *Vallomások*, ford. Városi István, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982, 233.

akarat „fizikai” (Isten segítsége nélküli) képessége, hogy a jót cselekedje, azért nem bizonyul tehát elégségesnek, mert nem szükségszerű, hogy a tett mindenkor kövesse a képességet. De ha ezt az eltérést lehetőség és valóság között egy külső akadály idézi elő, akkor bizonyos (ideiglenesen „belsőnek” nevezhető értelemben) visszaadjuk az akaratnak saját szabadságát. Hiszen ekkor mindazzal rendelkezik, ami ahhoz kell, hogy azt tegye, amit akar. Nem áll fenn fizikai kényszer, nem szenved külső akadályoktól, tehát szabad. Akadálytalanul fejeződik ki az ember belsejében, ami önmagában véve egyfajta megvalósulás.

Ugyanakkor az akaratnak van egy másfajta szabadsága is, amely, noha szintén belső, mégsem akadálytalanul valósul meg, mert mindig állhat az útjába olyan belső akadály, mint amilyen az érzéki vágy. Pascal tehát követi Ágostont, amikor azt mondja, hogy ebben az esetben viszont a szabadságot feltétlenül az isteni beavatkozás révén lehet csak visszaszerezni. Ez utóbbi értelemben tehát az ember mégsem szabad, mert az akarat nem esik egybe – belsőleg sem – a képességével.

Befejezésül a pascali pszichológia talán leglátványosabb újításához, a szív fogalmához szeretnénk még röviden visszatérni. Pascal azért folyamodik ehhez a fogalomhoz, hogy bizonyítani tudja: az akarat még a saját területén, vagyis az ismeretszerzésben is felül tud kerekedni az ember tisztán megismerő képességén. Korábban már utaltunk rá, hogy Pascal az akaratnak kezdetől fogva nem csupán elhatározó képességet, hanem ismeretelméleti funkciót is tulajdonított. Ezt, többek között, Roannez herceg egyik megfigyeléséhez fűzött megjegyzése igazolja: „a dolog nem a később megtalált okok miatt nem tetszett neki, hanem (...) csak azért szoktunk ilyen okokat találni, mert valami nem tetszik”, 804/276). Ily módon az akarat, még ha nem is közvetlenül a hívés szerve, képes hatni ez utóbbira, „mert a dolgok aszerint hamisak vagy igazak, hogy melyik oldalukról nézzük őket” (458/99). A legjelentősebb azonban ebből a szempontból a szív fogalmának használata azokban a fragmentumokban, amelyekben Pascal a hívés forrását tárgyalja. Ezzel bizonyosodik be ugyanis, hogy nem csupán az akarat szabadságának, hanem *az egész emberi megismerésnek is Isten beavatkozása az alapja*. Ez az alap az alábbi módon válik világossá a 412/284. fragmentumban:

Ne csodálkozzék, ha azt látja, hogy egyszerű lelkek minden okoskodás nélkül hisznek. Isten iránta való szeretetet és önmaguk iránti gyűlöletet csepegtet beljűk. Szívüket hitre hajlítja. Soha nem fogunk lelkünk

javára való igaz hittel hinni, ha Isten nem készíti rá szívünket, de ha igen, akkor hiszünk. (412/284)

Láttuk már, hogy önmagában véve az akarat súlyát az a szeretet adja meg, amellyel az akarat vagy Isten felé, vagy a teremtményekre irányul. Azt is tudjuk, hogy Pascalnál ez a kifejezés: Isten a „szívüket hitre hajlítja” azt jelenti, hogy Isten közvetlenül hat az akaratra. És amikor az akarat irányának megváltozását „a szív körülmetéléseként” írja le, akkor is erről a közvetlen isteni beavatkozásról van szó. Ebből pedig az embereknél a szív követésének elhatározása kell, hogy következzen, mint ahogyan az első keresztény atyák mondták annak idején: „mi a mi szívünk gondolatai után megyünk” (634/903), vagy ahogyan később maga Pascal mondja az akarat igazi jóra irányultságának és a szív megismerő képességének egybeeséséről: „Szívem teljes erővel törekszik megtudni, hol van az igazság” (682/229).

A szív tehát, mint a szeretet székhelye, közvetlen és intuitív megismerést tesz lehetővé az ember számára. A szív által a tudományok alapelveit és a jelenségek okait ismerhetjük meg, legalábbis a hosszú 142/282. töredék kezdő sorai szerint: „Nemcsak eszünkkel ismerjük meg az igazságot, hanem szívünkkel is. Ez utóbbi révén fedezzük fel az alapelveket...” (142/282). A fragmentumban említett alapelveknek (mint amilyenek a térről, az időről, a mozgásról, a számról stb. szóló tételek), érzésről lévén szó, nemcsak mi nem tudjuk racionálisan bizonyítani az igazságát („A szív érzi, hogy a térnek három kiterjedése van, és hogy a számok végtelenek”, 142/282), hanem ezek általában nem bizonyíthatók az ész által. Mint Pascal mondja: „hasztalan és nevetséges lenne, ha az ész a szívtől előbb alaptételei bizonyítékait követelné, és csak azután lenne hajlandó elfogadni őket” (142/282).

A szív ismeretelméleti funkciója a pascali pszichológiát lényegében egy sajátos ontológiává teszi. Azzal ugyanis, hogy Pascal az embert csupán egyetlen képességre, az akarat képességére redukálja, gyökeresen szakít egy – egészen Arisztotelészig visszamenő – pszichológiai hagyománnyal, mely szerint az embert a két alapvető képessége, vagyis az értelem és az akarat, együttesen jellemzi. Pascal viszont az akaratot szeretetként fogva fel, majd – a „szív” fogalmának bevezetésével – az ismeretelméleti funkcióját is hangsúlyozva, végül csak őt nevezi meg az egyetlen emberi képességként, mint amely – kettős funkciója: a szeretet és megismerés révén – képes az egész arisztotelészi pszichológiai örökség átvételére és továbbfolytatására. Pascalnál tehát evilági-emberi értelemben az

akarat egységesen működik, mivel a vágyó képesség egyúttal az értelmet is kalauzolja megismerendő tárgyai kiválasztásában.

Ámde e pascali pszichológiából kinőtt ontológiának csupán egyik felét jelenti az akarat most vázolt működésének leírása. Az akaratnak van ugyanis még egy további, nagyon fontos (harmadik) funkciója is, mégpedig az isteni törvény befogadása. Az a tény, hogy az akaratból – isteni beavatkozás hatására – „szív” lesz (vagyis az akarat képes az átalakulásra), Pascal szerint arra utal, hogy a bűn után is van lehetőség az emberi természet megváltoztatására.

Ezzel a megállapítással pedig Pascal csatlakozik azokhoz a francia filozófusokhoz, akik – Montaigne-től Sartre-ig – nem felelnek meg a hegeli *Filozófiatörténet*ben olvasható kritériumnak, mely szerint „újabb idők” filozófusaival szemben nem elvárás, hogy filozófiájuk legfontosabb következménye saját életvitelük megváltozásában álljon. Vagyis Hegel szerint a modern filozófus gondolkodói teljesítményének értékéből nem von le semmit, ha az nincsen hatással magának a filozófusnak az életére. Ezzel szemben viszont francia filozófusok úgy vélik, hogy egy elmélet kiválóságának éppen az az egyik legfontosabb ismérve, hogy mennyiben bizonyul képesnek a mindennapi élet átalakítására. Ez persze „nem megy” bizonyos szubjektív őszinteség nélkül („Ez itt egy őszinte könyv, olvasóm” – kezdi Montaigne az *Esszéket*,⁴ „Számomra a legfontosabb kérdés az őszinteségre vonatkozó” – mondja Sartre *A szavakban*⁵). Legtöbbjüknél azonban egyfajta általános szkepszis is megjelenik a modern ember partikuláris énjének átalakíthatóságára vonatkozóan. Ahogyan például annak idején a filozófiai gondolkodás nem tudta igazán megváltoztatni Descartes-nak, mint a hétköznapiakban élő, egyszerű polgárnak az életét, mert, mint írja:

Így éltem, látszólag csak úgy, mint azok, akiknek semmi egyéb dolguk sincs, mint az, hogy kellemes és békés életet éljenek, akik igyekeznek a szórakozást elválasztani a bűntől, s hogy unalom nélkül élvezhessék szabad idejüket, minden tisztességes szórakozás után járnak.⁶

⁴ Michel de Montaigne: *Esszéek*, ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor Kiadó, 2001, I. kötet, 15.

⁵ Jean-Paul Sartre: *A szavak*, ford. Réz Pál, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965, 201.

⁶ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, in Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 221.

Ugyanúgy Sartre is a magánélet átalakítására való képtelenségében látja korunk jellegzetes filozófiája, a marxizmus kudarcának okát. *A módszer kérdéseiben* ugyanis ezt írja:

Ez idő tájt olvastam *A tökélet* és *A német ideológiát*: mindent ragyogóan megértettem és fogalmam sem volt semmiről. Megérteni annyi, mint megváltozni, túllépni önmagunkon: nos, ezek az olvasmányok egyáltalán nem változtattak meg.⁷

Annak ellenére tehát, hogy a francia filozófusok gyakorlati funkciót, mégpedig a hétköznapi élet megváltoztatására irányuló képességet tulajdonítanak a filozófiának, többségük nem látszik osztani azt a nézetet, hogy az emberi életnek ez az „alaprétege” csakugyan átalakítható. Pascal tehát főként abban különbözik tőlük, hogy, noha ő is a mindennapi élet megváltoztatását tekinti egy elmélet eredményessége legfőbb kritériumának, de erre szerinte (most is, csakúgy, mint a múltban) nem a filozófia, hanem egyedül csak – a filozófiának az emberi lét sajátos problémáival foglalkozó részét alkotva – a keresztény vallás lehet képes.

⁷ Jean-Paul Sartre: *A módszer kérdései* in Sartre: *Módszer, történelem, egyén*, ford. Nagy Géza, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976, 111.

Antony McKenna:
„Hisznek, vagy csak hiszik, hogy hisznek.”
Montaigne és Bayle a hitről¹

Hírhedten komplex problémával állunk szemben, hiszen már Montaigne értelmezése sem könnyű feladat, ám az, hogy Bayle Montaigne-olvasatának értelmezésébe fogunk, még tovább gyarapítja a csapdákat, részint mert nem lehet elszigetelten tekinteni külön erre az egy olvasatra, részint mert Bayle többi szkeptikus olvasata – bár hasznos értelmezési keretként szolgálhat számunkra, e keret egyúttal – az értelmezést túlságosan be is határolhatja. Montaigne például minden kétséget kizáróan összekapcsolódik La Mothe Le Vayerrel. Márpedig mindkét szerző műve rettentő értelmezési veszélyeket rejt... S mit mondjunk e problémák egymáshoz való viszonyáról? S mit kezdünk a téma mérhetetlen mennyiségű másodlagos irodalmával, amely Richard Popkin mára már klasszikusnak számító tanulmánya és Craig Brush disszertációja² nyomán keletkezett, és amely művek egymásnak gyakran szögesen ellentmondó premisszákból indulnak ki?

Csapjunk a közepébe, és vessünk fel máris egy lényeges kérdést: Mi a fideizmus? Olyan hit vajon, amely semmilyen érven nem alapul, vagy olyan, amely nem demonstratív érveken alapul? Vajon az tekinthető fideistának, aki azt állítja, hogy hite nem támaszkodik semmilyen érvre, logikai levezetésre vagy valószínűségre, hanem az a spontán megtérés irracionális és reflektálatlan gyü-

¹ A *Bayle et Montaigne (Bayle és Montaigne)* című előadás eredetileg a Société des Amis de Montaigne konferenciáján hangzott el 1998-ban, majd megjelent a *Bulletin des Amis de Montaigne* 1998. decemberi számában.

² Richard Popkin: „Pierre Bayle’s place in 17th century scepticism”, in Paul Dibon szerk.: *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. Amsterdam, 1959, Elsevier; Craig B. Brush: *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of scepticism*, Hága, Martinus Nijhoff, 1966.

mölcse, egy „szívbéli” „érzület”?³ Vagy inkább az, aki bár visszautasítja a demonstratív bizonyításokat és a metafizikai bizonyítékokat, azt mégiscsak elismeri, hogy a hit megalapozott meggyőződés, amely – miképp megannyi más hétköznapi meggyőződés is – történeti és erkölcsi érveken nyugszik (történeti érveken értsük a tanúságtételek igazságát és a Szentírás hitelességét; erkölcsieken a tanítás tekintélyét, koherenciáját és fenségességét)? Ezeket a megválaszolatlan kérdéseket implicit módon számos kritikai munka tárgyalja.

Ám a vitákban ezeken kívül még rengeteg további kérdés és megoldandó probléma merül fel, kezdve a gondolatmenetek koherenciájától, folytatva az egyes érvek súlyával egyik vagy másik szerzőnél – és akkor a szerzői őszinteség–íronia problémájáról még nem is szoltunk. Nem mintha ez utóbbit illegitim kérdésnek vélnénk, sőt, ez tűnik a leginkább megkerülhetetlennek. Hiszen ha azt állapítjuk meg, hogy Bayle műveiben a keresztény hit jut kifejeződésre, egyszersmind úgy is kell tekintenünk, hogy Bayle *őszintén* nyilatkozik a keresztény hitről, különben miről is beszélnénk... Mindazonáltal az egyik szerző írhatja szó szerint ugyanazt szívből, amit egy másik valódi meggyőződésének elkendőzésére használ; emez a hitvallás hangozhat erőltetetten más szájából; az élő hit igaz megnyilvánulása pedig más összefüggésbe helyezve látszatra kiüresedhet. Ez magától értetődik. Az őszinteséget viszont csak a rendelkezésünkre álló jelek alapján tudjuk megítélni. Ilyenek a szellemi környezet, az egész és a részek közti koherencia feltételezése, a kimondatlanul maradó dolgok – az értelmezés során ezeket vesszük jogosan számításba, ezek alkotják szövegértelmezésünk alapját. Azonban azt is be kell tudnunk ismerni, ha hiányoznak a megalapozott értelmezéshez szükséges ismeretek. Ne skatulyázzuk be alaptalanul a szerzőt libertinusként, ne hozzunk értelmező ítéleteket, ha a jelek elégtelenül állnak rendelkezésünkre, és ne engedjünk a sorok közötti olvasás kísértésének! A helyes módszer szabályai alapján mindez magától értetődik, ám mindannyian tudjuk, mily nehéz mégis mindezt átültetni a gyakorlatba.

Kanyarodjunk vissza a logikai többértelműségekhez, az érvek következetességéhez és szerzőről szerzőre változó elrendezéséhez. Montaigne kevésre

³ Noha Blaise Pascal *Pensées* című művének magyar fordítása (Blaise Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pödör László a mű Bruschvicg-féle összeállítása alapján. Budapest, Gondolat, 1978) ebben az összefüggésben az „*érzelem*” szót használja, a fogalomnak jobban megfelel az „*érzület*”, ezért az idézeteken kívül ezzel adjuk vissza a „*sentiment*” szót (a ford.).

tartja a földi hitet: „Ugyanúgy vagyunk keresztények, mint perigordiak vagy németek.”⁴ – írja, és e földi hittel az égi hitet állítja szembe. A földi hit csak megszokásból a miénk, csak abból a véletlenből kifolyólag, hová születünk, milyen volt a neveltetésünk. Az ilyen hitnek minden mozzanata gyarló emberi eredetéről árulkodik: semmilyen hatása sincs az erkölcsökre; érthetetlen kifejezések halmazára korlátozódik; ürügyül szolgál túlságosan is emberi politikai műveletekhez; csak abban az esetben válik elfogadottá, ha összeegyeztethető uralkodó szenvedélyeinkkel; és valójában nem más, csak jutalom iránti vágy és rettegés a büntetéstől. A földi hit eme lefokozása egy Istentől származó igaz, égi hit jellemvonásait bontakoztatja ki.

Ennek az emberi létet meghaladó és emberi ész számára felfoghatatlan „igaz” hitnek a mibenlétét most ne firtassuk. Inkább a földi hit lefokozó meghatározását tartsuk észben, és ezzel a tudattal forduljunk a hit pascali definíciójához: „A szokás a mi természetünk. Aki hozzászokott a hithez, az hisz”⁵ – a hit, a test megszokásának gyümölcse az embert „elvezeti majd a hithez, és el fogja butítani”.⁶ A test ezen uralma az emberi nyomorúság és természet bélyege, amely „olyan, mint az állatoké”,⁷ mert „az ember ma hasonló az állatokhoz”,⁸ vagyis „azt nevezzük nyomorúságnak az embernél, ami az állatoknál a természetes állapot.”⁹ Tehát az a hit, amelyet Pascal sulykol, elsősorban az ember állati, „második természetéhez” igazodik. És bár ez a hit furcsa módon hasonlít a Montaigne által oly szigorúan megítélt földi hithez, mégsem jut eszünkbe, hogy Pascalt iróniával gyanúsítsuk, hiszen Pascal e következményt saját, minden meggyőződés természetére kiterjedő elemzéséből vonja le, amely a következőképpen hangzik: „Egész okoskodásunk kimerül abban, hogy engedünk az érzelemnek.”¹⁰ És mivel az emberi érzületek a testből erednek annak gépies megszokása révén, így minden meggyőződésünk, még racionális gondolkodásunk alapelvei is a test érzületein alapulnak: „Lelkünk a testbe vetetett, amelyben számot, időt, dimenziókat lel. Ezekben gondolkodik, s ezt nevezi természetnek, szükségszerűségnek, egyebet nem képes hinni.”¹¹ Ez tehát itt nem a

⁴ Michel de Montaigne: *Esszék*. 2. köt. Ford. Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 2002, 135.

⁵ Blaise Pascal: *Gondolatok*, 233. töredék.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 409.

⁸ Uo. 182, vö. még 523.

⁹ Uo. 409.

¹⁰ Uo. 274.

¹¹ Uo. 233.

hit lealacsonyítása, hanem csak emberi gyökereinek felmutatása. Csupán következetes viselkedés elvárása az emberektől, hiszen *minden* emberi meggyőződés megszokásból fakadó érzületekből ered, légyen szó akár a hitről, akár az emberi élet bármely más mozzanatáról. Vagyis az ember ne kívánjon bizonyító erejű érveket, hiszen semmiről sem lehet szilárd bizonyossága. Az ember a Szentírás történelmi hitelességét ugyanazon kritériumok alapján ítélje meg, mint a mindennapi tanúságtételek valószínűségét. És az ember alapvetően következetességre törekedjék, és ennek megfelelően cselekedjék. Ilyen tehát az ember: képtelen szilárd bizonyítások létrehozására. Vagyis logikusan adódik a következtetés, hogy ugyanolyan alapon vagyunk hívők, amilyen alapon „perigordiak vagy németek”. Ugyanazon érvek itt radikálisan új státuszra tettek szert. Az a földi hit, amelyet Montaigne olyannyira megvetett, Pascalnál egy komplex és kifinomult apologetikai érvelés kifutásává válik. Pascal a hitet testből fakadó és kívánatos érzületként fogja fel. Azonban ez a „szívünkkel érzett Isten”¹² egy olyan mechanizmus terméke, amelyet Montaigne a maga részéről elutasít, mivel abból babonáság következik.

Jó lenne, ha ugyane kérdéseket La Mothe Le Vayernek is feltehetnénk. Vajon ő, aki elveti az emberi érveket az isteni igazságok javára, miként reméli ezen igazságokat felismerni? Ha az emberi ész mint kritériumot elvetjük, vajon milyen ismérvek alapján fognak elválni az isteni igazságok az általánosan elterjedt tévhitektől és a babonáságtól?

Pierre-Daniel Huet kapcsán más problémák merülnek fel. Érdemes felidézni, hogy plagizálásért Huet panaszt emelt Bossuet-nél Filleau de La Chaise ellen az *Arról, hogy vannak másfajta bizonyítások, és ezek ugyanolyan szilárdak, mint a geometriaiak, és amelyekkel a keresztény vallás alátámasztható*¹³ című, 1678-ban kiadott rövid értekezése miatt, amelyben a konszenzus, avagy általános elfogadottság szolgáltatja a bizonyítás alapvető kritériumát. Huet az evidencia helyébe az általános elfogadottság kritériumát állítja, szemrebbelés nélkül pontosan azt téve meg az igazság kritériumának, amit Descartes

¹² Uo. 278.

¹³ Filleau de La Chaise: *Qu'il y a des démonstrations, d'une autre espèce, et aussi certaines que celles de la géométrie, et qu'on peut en donner de telles pour la religion chrétienne*. 1678. Mivel az elsődleges művek címei gyakran beszédek, és a könnyebb olvasás kedvéért is, a szövegben a címeket akkor is magyarul tüntetjük fel, ha az adott mű nincs lefordítva magyarra. Az eredeti címet és a könyvészeti adatokat – ha vannak – lábjegyzetben adjuk meg (a ford.).

általános előítéletként definiált. A keresztény vallás megalapozására a konszenzus érvét a maga idejében Pierre Bayle határozottan elutasítja majd. Huet hitének őszinteségét nem vonjuk kétségbe, szkeptikus apológiája viszont, úgy tűnik, igencsak híján van a filozófiai szilárdságnak. „*Tecum tua Monstratione magnus perdat Jupiter*”¹⁴ – mondaná erre Racine.

De térjünk át Bayle-re. Richard Popkin tanulmánya és Craig B. Brush disszertációja óta az értelmezők többsége számára Bayle filozófiai szkepticizmusa magától értetődik, és egyedül az ebből következő fideizmus őszinteségéről folynak viták. Míg egyesek úgy vélik, hogy a szkepszis ironikus mosolya a vallási igazságokat is illeti, mások szerint Bayle fideizmusa őszinte, egyszerűen azért, mert maga is ezt állítja a *Történeti és kritikai szótár Pürrhón* szócikkében,¹⁵ a *Pontositások a pürrhonisták kapcsán*¹⁶ és a *Pontositások a manicheusok kapcsán*¹⁷ című írásokban:

[A vallási] igazságokra cseppet sem jellemző, hogy összeegyeztethetők lennének a filozófiával, éppen ellenkezőleg, annak szabályaihoz lényegükből fakadóan nem igazodnak.¹⁸

És Bayle ebből levonja a logikus következtetést:

Nagy lépés a keresztény vallás felé, hogy Istentől várjuk az iránymutatást abban, hogy miben kell hinnünk, és mit kell cselekednünk: a vallás arra tanít, hogy értelmünket engedelmesen vessük alá a hitnek.¹⁹

Mivel a pürrhonizmus ily módon megállapításra került, az értelmezők a többi szövegben is csak ennek megerősítését keresik. Erre kiváló példa C. B. Brush tanulmánya, hiszen Popkinnal való összhangja őt arra sarkallja, hogy kétségbe vonjon mindent, ami csak gyengíthetné Bayle pürrhonizmusát és paradox fideizmusát, vagy ellentmondana azoknak.

Azonban a brush-i értelmezés törékenységének kimutatására elegendő megfordítani az interpretáció sorrendjét. Először is emeljük ki, hogy Bayle-nél

¹⁴ A. M. pontatlan hivatkozást adott meg, amelyen nem található ilyen passzus. A latin mondat fordítása: „Bárcsak elpusztítana téged a nagy Jupiter az útmutatásoddal együtt!” (Piróth Ildikó fordítása) (a ford.).

¹⁵ Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, *Pürrhon* szócikk.

¹⁶ Bayle: *Éclaircissement sur les Pürrhoniens*.

¹⁷ Bayle: *Éclaircissement sur les Manichéens*, 1740.

¹⁸ Uo. 630.

¹⁹ Bayle: *Dictionnaire...*, *Pürrhon* szócikk, C megjegyzés.

mekkora szerep jut a babonaságok elítélésében az észnek. A *Gondolatok az üstökösről*²⁰ teljes gondolatmenete arra törekszik, hogy nyilvánvalóvá tegye a józan ész érveit:

3.§ Miszerint az üstökösökből való jóslást semmilyen jó érv nem támasztja alá;

9.§ Első érv az üstökösökből való jóslás ellen: Miszerint igen valószínű, hogy híján vannak minden olyan képességnek, amellyel hatást gyakorolhatnának a földi történésekre;

16.§ Második érv: Miszerint ha az üstökösöknek volnának is oly képességeik, amelyekkel hatást gyakorolhatnak a földi történésekre, ezekkel ugyanannyira hozhatnak jó szerencsét, mint balszerencsét;

79.§ Nyolcadik érv: Miszerint a vélekedés, amely az üstökösökre nagy szerencsétlenségek előjeleként tekint, régi pogány babona, amely az ókor iránti elfogultságunk révén fészkelte be magát a kereszténységbe.

Igaz ugyan, hogy a gondolatmenet elég csapongó, és Bayle kedvére kalandozik az egymáshoz lazán kapcsolódó témák közt, továbbá azzal szórakozik, hogy abszurd következményeket mutat ki abból, hogy ellenfelei engednek az oktalan babonaságoknak. Az is igaz, hogy az asztrológia neveltségességének kimutatása egyszer csak hosszú fejezetekre átvált az ateizmus státuszának, valamint a meggyőződés és a viselkedés összefüggéseinek firtatására. Ám Bayle eközben sohasem téveszti szem elől az *észérveket*, gondolatmenete teljes egészében az ész evidenciájára épül. Azzal, hogy az értelem fényével rávilágít a babonák abszurditására, máris bizonyítottnak tekinti azok tarthatatlan és neveltséges voltát.

Emeljük ki erkölcsi racionalizmusát is, amelyre *A vallási türelemről: filozófiai kommentár Jézus Krisztus ezen szavaihoz: „kényszeríts mindenkit, jöjjön el”*²¹ című művében a toleranciáról szóló tanítását építi. Bayle a *Kommentárban* a filológiai és teológiai egzegézis elveinél „általánosabb és csalhatatlanabb elveket” kíván kifejteni:

²⁰ Bayle: *Pensées diverses sur la Comète*.

²¹ Bayle: *De la tolérance: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrains-les d'entrer*, Jean-Michel Gros gondozásában, Párizs, Presses pocket, 1992. A műből a következő címen és adatokkal jelent meg részlet magyarul: Pierre Bayle: *Filozófiai kommentár Jézus Krisztus ezen szavaihoz: Kényszerítsd őket bejönni*, ford. Csabai Tamás, *Pro Philosophia füzetek* 2002/2.

Ha hittudósként írnám ezt a kommentárt, nem kellene messzebb merészkednem. Teljes joggal gondolnám, hogy az Evangélium az erkölcs mértéke, és mindaz, ami nem felel meg az Evangéliumnak, egyéb bizonyosság nélkül is nyilvánvaló bűn. Ám filozófusként kénytelen vagyok visszanyúlni egészen az alapvető vezérelvíg, amely nem más, mint az értelem természetes fénye.²²

Így az első fejezet ezt a címet kapta:

Miszerint az értelem természetes fénye, avagy a megismerésünk általános alapelvei a Szentírás bármilyen értelmezésének alapvető vezérelve, legfőképpen az erkölcs kérdésében.

Az olvasó képtelen anélkül visszautasítani az értelem természetes fénye által elé tárt belátásokat, hogy ne mondana ezzel ellent emberi természetének is.

Tudván tudom, hogy vannak olyan axiómák, amelyekkel szemben a Szentírás leghatározottabb és legnyilvánvalóbb kijelentései sem érnek semmit, például hogy *az egész nagyobb a résznél; hogyha két egyenlő dologból egyenlőket vonunk el, a maradékuk egyenlő lesz; hogy lehetetlen két ellentmondó állítás együttes igazsága; vagy hogy a szubjektum lényege nem létezhet a szubjektum pusztulása után.* Forduljon elő száz helyen a Szentírásban a fentiek ellentéte, tegyen benne bár ezer és egy csodát Mózes vagy az apostolok felállítandó a józan ész ezen egyetemes máximáival ellentétes tanokat, az ember akkor is úgy teremtett, hogy mindabból semmit sem fog elfogadni. Hamarabb hiszi majd azt, hogy a Szentírás metaforákban beszél vagy valótlanosságokat állít, vagy hogy e csodák démonoktól erednek, mint hogy elhiggye, az értelem természetes fénye félrevezeti ezekben a maximákban.²³

E helyütt meglegésünk e központi jelentőségű szöveggel, ámbár számos más szöveghely is igazolja, hogy Bayle számára ekkoriban „sem a Szentírás, sem az egyház, sem a csodák nem mondhatnak ellent az ész világos evidenciáinak.”²⁴ Szükségszerű, hogy az értelem természetes fénye alapozza meg minden ítéletünket:

²² Bayle: *De la tolérance*, 1. köt., 103.

²³ Uo. 87. o.

²⁴ Uo.

Minden állítás legfelsőbb, végső fokú és megfellebbezhetetlen ítélőszéke az ész, amely az értelem természetes fényének és az első filozófiának axiómái által szól hozzánk.²⁵

[K]özös fogalmaink: az elsődleges evidencia és mindannak alapvető vezérelve, amiről egyáltalán ítéletet hozhatunk.²⁶

Itt nem kizárólag matematikai vagy logikai igazságokról van szó. Bayle hoz példát kifejezetten erkölcsi igazságra is, amely egyenértékű evidenciával bír, s ebből kifolyólag ugyanolyan státuszt élvez, mint az előbbiek.²⁷ Az *Arról, mi is az a teljességgel katolikus Franciaiban Nagy Lajos uralkodása alatt*²⁸ című pamfletjében, amely a *Filozófiai kommentárral* egy időben született, Bayle megemlíti egy természetes és egyetemes erkölcsi törvényt:

²⁵ Uo. 88. o.

²⁶ Uo. 227. o.

²⁷ „Ha az értelem műveleteinek biztos és változhatatlan szabályai vannak, akkor az akarat számára is vannak ilyenek. Az akaratú aktusok nem teljesen önkényesek, hanem vannak a természet szükségességéből fakadó szabályaik, és ezeket elengedhetetlen kötelességünk betartani. S amiképp hiba a szillogizmus szabályaival ellentétesen érvelni, akképp hiba úgy akarni valamit, hogy eközben az akaratú aktusok szabályait nem tartjuk be” (uo. 151.§). Bayle ad néhány példát az erkölcs területén is ezekre az alapelvekre: „Ezek közül a legáltalánosabb szabály, hogy az embernek azt kell akarnia, amit a józan ész diktál, és hogy minden alkalommal, amikor olyat akar tenni, ami az észnek nem felel meg, tartózkodnia kell a cselekvéstől. Nincs is annál nyilvánvalóbb igazság, mint hogy az eszes teremtményhez az észnek megfelelő cselekedet a méltó, és hogy méltatlan hozzá az észnek ellentmondó cselekedet. Így minden ember, aki tudja, hogy az ész azt diktálja, hogy tisztelje apját, tiszteletben tartsa a szerződéseket, segítse a szegényeket, rója le háláját stb., azt is tudja, hogy az ekképp cselekvők dicséretesen cselekszenek, míg a másképpen cselekvők elítélendők. Tudja tehát [...], hogy e tetteket ekképp szükségzerű megítélni, mivel az ésszerűség nem kevésbé elengedhetetlen az akarat, mint az értelem műveleteinél. Meglátja tehát, hogy az erényességben természetes, belülről fakadó becsület rejlik, szintúgy az erénytelenségben hasonló fajta becstelenség, vagyis látja, hogy az erény és az erénytelenség eltérő dolgok, és úgy természetszerűleg, mint erkölcsileg értékükben két külön faj” (uo.).

²⁸ Bayle: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Elisabeth Labrousse éd., Párizs, Vrin, 1973.

[H]isz végül is minden embert összekötnek bizonyos kötelességek, és ezt sem a földrajzi távolság, sem a vallások különbségei nem törölhetik el; (...) ezzel az általános felebarátsággal tartozunk minden embernek az emberiség elengedhetetlen kötelességei okán.²⁹

Ezt az erkölcsöt pedig egyedül az ész tárhatja fel. Bayle ugyanebben a pamfletben a *Filozófiai kommentár* tanulságát is így összegzi: „Úgy vélem, soha jobban nem mutatták ki, hogy a vallás kérdésében minden kényszer helytelen és ellentétes az ésszel és az Evangéliummal.”³⁰ Az evangéliumi erkölcs pedig *csak azért* fogadható el isteniként, mert egyezik az erkölcsünk természetes és evidens fogalmaival. Lehetetlen tehát, hogy az Evangéliumban Jézus az ésszel és a felebaráti szeretettel ellentétes erkölcsöt hirdetett volna. Ebből kifolyólag a „kényszeríts mindenkit, jöjjön el”³¹ szöveghelyet nem szabad erőszakos térítésre való buzdításként értelmezni, ahogyan azt Szent Ágoston tette.

Foglaljuk össze az eddigi gondolatmenetünket. Bayle szilárdan az erkölcsi racionalizmus talaján áll, és egyértelműen kijelenti, hogy ezen erkölcs alapelvei – és ezek azok, még egyszer álljon itt, amelyek a toleranciáról szóló tanítását megalapozzák – összeegyeztethetetlenek a Szentírás azon értelmezésével, amely szerint az erőszakos térítésre buzdít. Ezért a Szentírást az erkölcs természetes és ésszerű alapelveinek fényében kell olvasni, ami pedig végérvényesen lerombolja az erőszakos térítés politikájának ágostoni fundamentumát, vagyis a „kényszeríts mindenkit, jöjjön el” szó szerinti értelmezését. E tétel a Szentírás minden, erkölcsünk racionális belátásaival szemben álló olvasatát érvényteleníti.

Az erkölcsi racionalizmus eme kidomborítása után, amely a most tárgyalandók kontextusát és nézőpontját jelölte ki, elérkeztünk gondolatmenetünk végső szakaszához, az erkölcsi pürrhonizmus és a fideizmus állításának vizsgálatához. Bayle *Pürrhón* szócikkének B megjegyzésében azt állítja, hogy a kereszténység tanítása a logikához, az első filozófiához és az erkölcsöz a pürrhonizmust rendeli. Azt mondja tehát, hogy a keresztény hit elfogadásához el kell vetnünk erkölcsünk természetes és racionális belátásait. Ez ellentmond mindannak, amit eddig Bayle-től idéztünk, és ezt az ellentmondást Bayle meg is lovagolja:

²⁹ Uo. 72. o.

³⁰ Uo. 84. o.

³¹ Luk14:23. A bibliaidézeteknél a katolikus Bibliát vettük alapul (ford. Káldi György).

A római katolikusok és a protestánsok egyetértenek abban, hogy a misztériumokkal *kapcsolatos vitákban az ész illetéktelennek kell nyilvánítani. Ez azt jelenti, hogy nem hajlandók magukévá tenni azt a megfontolást, miszerint ha a Szentírás egy szöveghelyének szó szerinti értelme olyan felfoghatatlan dogmákat foglal magában, amelyek összeütközésben állnak a logikusok és metafizikusok legevidensebb maximáival, azt az értelmet tévesnek kell nyilvánítani, és hogy az ész, a filozófia és az értelem természetes fénye kell vezessen abban, hogy a Szentírás mely értelmezését válasszuk az összes többi értelmezés rovására. Nem pusztán azt mondják, hogy vissza kell utasítani minden olyan személy kísérletét, aki a hitvitának az ésszerűséget szabná kikötésül, hanem azt is állítják, hogy az ilyen személyek olyan útra tévedtek, amely nem vezethet máshoz, csak pürrhonizmushoz, deizmushoz vagy ateizmushoz. Ekképp Jézus Krisztus vallásának megóvásául szolgáló legalapvetőbb bástya az, ha alávétjük magunkat Isten tekintélyének, és alázatosan hiszünk a nekünk kegyesen feltárt misztériumokban, legyenek azok bármily felfoghatatlanok és bármily lehetetlenek az emberi ész számára.*³²

Bayle tehát a *Filozófiai kommentár* e pontján a pürrhonizmussal és a fideizmussal összeegyeztethetetlen szemszögből írja gondolatait („ha a Szentírás egy szöveghelyének szó szerinti értelme olyan felfoghatatlan dogmákat foglal magában, amelyek összeütközésben állnak a logikusok és metafizikusok legevidensebb maximáival, azt az értelmet tévesnek kell nyilvánítani, és hogy az ész, a filozófia és az értelem természetes fénye kell vezessen abban, hogy a Szentírás mely értelmezését válasszuk az összes többi értelmezés rovására.”), és ezekben úgy írja le a magafajta racionalistákat, mint akik „olyan útra tévedtek, amely nem vezethet máshoz, csak pürrhonizmushoz, deizmushoz vagy ateizmushoz.”³³

Megfordítottuk az értelmezés sorrendjét, és ami korábban fideista hitvallásnak látszott, most sokkal inkább ironikus megnyilvánulásnak tűnik.

³² Pierre Bayle: *Eclaircissement sur les Manichéens*, 632. A szerző kiemelései.

³³ Ez a gondolat a *Socin, Fauste* szócikk egy szöveghelyére emlékeztet: „A velük szemben leggyakrabban megfogalmazott ellenvetés az, hogy mivel nem hajlandók hinni abban, ami a filozófusértelem fényével ellentétesnek látszik, valamint hitüket alávetni a keresztény vallás felfoghatatlan misztériumainak, elindultak a pürrhonizmus, a deizmus és az ateizmus felé vezető úton.”

Ugyanis Bayle felállít egy szillogizmust, ám tartózkodik a *logikailag szükségszerű* következtetés levonásától:

1) Lándzsát tör az erkölcsi racionalizmus mellett és kifejezetten hangsúlyozza, hogy az ember képtelen lemondani erkölcsi természetű természetes és racionális belátásairól. A tolerancia tanítását ez a racionalizmus alapozza meg.

2) A keresztény tanítás összeegyeztethetetlen az erkölcs terén megnyilvánuló racionális belátásainkkal. A kereszténység tehát logikai, metafizikai és erkölcsi pürrhonizmust von maga után.

[3) A racionális és természetes erkölcs megóvása érdekében – és így a tolerancia tanításáért is –, el kell vetnünk a keresztény tanítást.]

Ez a bayle-i állásfoglalás Montaigne *Esszéinek* szövegével is összefüggésbe hozható. Itt és most megelégszünk a *Raymond Sebond mentsége*³⁴ című esszé egy jellegzetes gondolatának kommentálásával, amely gondolatot Bayle megismételt a *Socin, Fauste* szócikk³⁵ elején. Ez a repríz egyszerre engedí felmérnünk Montaigne Bayle-re gyakorolt hatását és a filozófiai pozícióik közt tátongó szakadék mélységét.

Térjünk vissza a *Mentség* elejére, ahol Montaigne a földi hit durvaságát ecseteli: Ha a hit kegyelem által a miénk és nem emberi eszközök révén, akkor Istenhez „őáltala és nem általunk”³⁶ tartozunk, és a hit meglátszik egész viselkedésünkön. A földi hit viszont „csak megszokásból a miénk, csak abból a véletlenből kifolyólag, hová születünk, milyen volt a neveltetésünk. Az ilyen hitnek minden mozzanata gyarló emberi eredetéről árulkodik: semmilyen hatása sincs az erkölcsökre; érthetetlen kifejezések halmazára korlátozódik; ürügyül szolgál túlságosan is emberi politikai műveletekhez; csak abban az esetben válik elfogadottá, ha összeegyeztethető uralkodó szenvedélyeinkkel; és valójában nem más, csak jutalom iránti vágy és rettegés a büntetéstől.” „Ugyanúgy vagyunk keresztények, mint perigordiak vagy németek”. Mindezeket a kritikákat viszontlátjuk Bayle-nél is: Des Barreaux portréja – az ember, aki pillanatnyi egészségügyi állapotától függően hisz vagy nem hisz – tökéletesen tükrözi Montaigne megfigyelését az állhatatlan földi hitről; és Bayle egész erkölcsi fejtegetésének célja – ebben követve Montaigne-t és az

³⁴ Michel de Montaigne: i. m. 127–339.

³⁵ Pierre Bayle: *Dictionnaire... Socin, Fauste* szócikk.

³⁶ Michel de Montaigne: i. m. 130.

augusztiniánusokat –, hogy kimutassa: az emberek nem meggyőződéseiket (hitüket) követik, sokkal inkább szenvedélyeiket és vérmérsékletüket:

[A]z emberek cselekedeteinek valódi vezérlő elvei (...) nem mások, mint a vérmérséklet; a természetes törekvés az élvezetre; az ízlés, amely bizonyos tárgyak felé vonzza őket; a tetszeni vágyás; a barátokkal való együttlétben szerzett szokások; valamint egyéb diszpozíciók, amelyek fakadhatnak alapvető természetükből, a vidék természetéből, ahová születtek, továbbá bármely ismeretből, amely szellemüket betölti.³⁷

Így tehát az, ami számunkra erényként jelenik meg, számtalan forrásból eredhet: szenvedélyekből, önös érdekből, vérmérsékletből, neveltetésből, szokásokból stb. A földi erény nem abból származik, hogy megismertük Isten akaratát.

Bayle a kegyelem esetét külön kezeli: „Nem számítom ide azon eseteket, amikor valakiben a Szentlélek kegyelme teljeseedik ki minden erejével”³⁸ – mint-hogy gondolatmenete, amiképp Montaigne-é is, csakis az emberi természetre és az e természetnek megfelelő hitre vonatkozik. Így pedig maga is Montaigne következtetéséhez hasonló konklúzióra jut: a hit lehet földi és lehet égi, fakadhat a megszokásból és a szokásokból, vagy fakadhat a kegyelemből:

Az őszintén beszélő keresztény filozófusok világosan azt mondják, hogy ők vagy neveltetésük hatására vagy az Isten által reájuk bocsátott hit kegyelme útján lettek kereszténnyé, mindenesetre a filozófiai és demonstratív okfejtés másra nem volt elegendő, mint hogy egész életükre elbizonytalanítsa őket e tekintetben.³⁹

Ebben az antimalebranche-ista gondolatban tehát azon gondolatmenet kifejezéseire bukkanunk, amelyet Montaigne a sebond-i célkitűzéssel szemben felho-

³⁷ Pierre Bayle: *Pensées...*, 136.§. Vö. „[A]z ész képtelen ellenállni a vérmérsékletnek, így hagyja, hogy az győzedelmeskedjen rajta, és lesz annak foglya vagy talpnyalója. A szenvedélyeknek ideig-óráig képes ellenállni, majd elhallgat és csendben szenved, végül cinkosukká lesz.” Bayle: *Réponse aux Questions d'un Provincial* [Válaszok egy vidéki úr kérdéseire] I. 13.§.

³⁸ Bayle: *Pensées...* 136.§.

³⁹ Pierre Bayle 1698. szeptember 8-ai, Jean Bruguière de Naudis-hoz írott levelében. A kifejezésforma visszatér a *Dictionnaire*-ben, a *Pellison* szócikk D megjegyzésében. Lásd még Elisabeth Labrousse gondolatait erről: Elisabeth Labrousse: *Pierre Bayle*, 2. köt. : *Hétérodoxie et Rigorisme*, Hága, Springer, 1964, 303. skk.

zott első ellenvetésre adott válaszában fejtett ki. Kegyelem hiányában csak abból a véletlenből kifolyólag vagyunk keresztények, hová születünk, milyen volt a neveltetésünk és milyenek a szokások. Hitünk az előítéleteink, a vérmérsékletünk és a szenvedélyeink függvénye – minden ízében emberi.

Ebben az összefüggésben érdemes Montaigne ugyanezen szövegének egy másik gondolatát is felidézni:

Egyesek elhítetik a világgal, hogy hiszik, amit nem hisznek. Mások, számosabban, önmagukkal hitetik el ugyanezt, képtelenek lévén átlátni, mit jelent hinni.⁴⁰

Montaigne tehát elutasítja azt a képmutatást, amikor valaki úgy tesz, mintha hinne abban, amiben nem hisz, de még inkább elutasítja azt, amikor valaki – és ez sokkal gyakrabban fordul elő – csak hiszi, hogy hisz valamiben, mert nem ismeri a hit természetét. Értsd: az igaz hit természetét nem ismeri, és csupán gyarló emberi motívumok indítják a hitre; önmaga miatt kötődik Istenhez és nem Őmiatta. Újból hangsúlyozzuk, hogy e szöveghelyen Montaigne még mindig a Sebond ellen felhozott első ellenvetésre válaszol: „a keresztények tévednek, amikor a hitüket emberi okoskodással akarják megtámogatni, mert az egyedül a hitből és az isteni kegyelem különös sugallatából fakad.”⁴¹ Tehát még mindig a földi és az égi hit, a megszokás hitének és a kegyelem hitének ellentétéről van szó. Akik nem tudják, „mit jelent hinni”, nem ismerik a valódi hit természetét, sem a kegyelmet, hanem csak a megszokás és az emberi vérmérséklet vezérli őket.

Bayle viszont ezt a gondolatot igen meglepő összefüggésben hasznosítja újra. A *Socin, Fauste* szócikk H megjegyzésében azt fejtegeti, hogy a szociniánusok miként teszik meg az észet a hitről szóló ítéletek kritériumának, így módon iktatva ki a misztériumokat:

Általában azt feltételezik, hogy [a szociniánusok], akik valójában nem is kételkednek a misztériumokban, azért tesznek úgy, mintha küzdenének azok ellen, hogy minél több embert gyűjtsenek soraikba. Az ész számára súlyos iga, ha egyszerre kell felfognia az isteni természet három személyét és az istenemberség mibenlétét. A keresztény ember tehát végtelenül megkönnyebbül, ha ezt az igát a nyakából leveszik, ebből kifolyólag alkalmasint sokaság szegődik azok mögé, akik híveiket ettől a

⁴⁰ Michel de Montaigne: i. m. 133.

⁴¹ Uo. 129. o.

nagy tehertől megszabadítják. Íme, az ok, miért tagadják a Lengyelországba menekült taljánok a Szentháromságot, a hiposztatikus egyiséget, az eredendő bűnt, az abszolút predestinációt stb.

Ám Bayle elutasítja ezt a feltételezést. Véleménye szerint a misztériumok a nép számára nem teszik nehezebben hihetővé a vallást, éppen ellenkezőleg:

Ám erre felelhetnénk azt, hogy igencsak okatlanok és itáliai neveltetésűkhöz méltatlanok lennének, ha ezzel a ravaszkodással álltak volna elő. A vallás elméleti jellegű misztériumaival a köznép alig törődik, inkább törődnek velük a teológia tudorai, akik magukra vállalják azt a feladatot, hogy gondos elmélkedés eredményeképpen azokat elmagyarázzák, és megfeleljenek az eretneknek ellenvetéseinek. Rajtuk kívül akad még néhány tudós személy, akik nagy érdeklődéssel vizsgálják ezeket: ők szintén sokat bosszankodhatnak amiatt, hogy a misztériumok ellenállnak az észnek. Az összes többi embert azonban a misztériumok tökéletesen hidegen hagyják. Ők *hisznek, vagy csak hiszik, hogy hisznek*; bármit is mondunk nekik ezekről, ők békésen megnyugszanak abban a meggyőződésben. (...) Sokkal jobban megfelel nekik egy titokzatos, érthetetlen, a józan észet meghaladó tanítás, hiszen ha valamit nem értünk, annál inkább tudjuk azt imádni, annál fenségesebbnek látjuk, és még vigaszt is többet nyújt. Jobban teljesül a vallás minden célja olyan tanítások útján, amelyeket egyáltalán nem értünk, mert e tárgyak több imádatot, több tiszteletet, félelmet és bizodalmat fakasztanak. (...) Röviden szólva: meg kell állapítanunk, hogy az érthetlenség bizonyos előfordulásai előnyösnek mutatkoznak.

Kétségtelen, hogy Bayle itt azon „néhány tudós személy” közé sorolja magát, akik nagy érdeklődéssel vizsgálják a misztériumokat, és akik „sokat bosszankodhatnak amiatt, hogy a misztériumok ellenállnak az észnek”. Az is kétségtelen, hogy a misztérium a köznép vallásának vonásaként jelenik meg: ők „hisznek, vagy csak hiszik, hogy hisznek” – a lakonikus kifejezés kimondatlanul is magában foglalja azt a kételyt, hogy egyáltalán képesek vagyunk-e hinni olyan dologban, amelyet nem értünk. Hiszen a köznép hite, e vakhit, az a hit, amely imádatot, tiszteletet, félelmet és bizodalmat hordoz, itt már egy olyan hittel áll szemben, amely az észen alapul, olyannal, amely átlátható – mondjuk így –, olyan hittel, amely az emberi ész minden követelményével összefér, amely sem nem haladja meg azt, sem nem ellentétes azzal. Más szóval a misztériumokban való hit azt jelenti, hogy hitünket vagy a kegyelem alapozza meg, vagy pedig

hitünk ennek a köznépi hitnek felel meg, amely az előítélet és elvakultság talaján áll. S míg a montaigne-i megjegyzés az égi hit és a földi hit közötti különbségtételre összpontosított („akik csak hiszik, hogy hisznek”, azoknak mindössze földi hit jutott), Bayle-nél az égi hit és a földi hit (avagy a köznépi hite) a misztériumokban való hit kategóriájában egyesül, mivel az éppen úgy lehet a babona műve, miként a kegyelemé. S hogy mikor melyik, azt pedig honnan tudnánk, hiszen egyedül Isten „a szívek és vesék vizsgálója”.⁴²

A *Pontosítások a pürrhonisták kapcsán* egy jelentős passzusában a misztériumokban való hitnek ugyanezen elemzése köszön vissza. A *Socin* szócikkkel ellentétben itt Bayle kiemeli a hit és a filozófia között fennálló ellentétet, és újra előadja a pürrhonista–fideista nótát: „Semmire sem lehet nagyobb szükség, mint a hitre, és semmi sem lehet fontosabb, mint jól ismerni ezen Istentől eredő erény értékét.” Nem elegendő, ha a vallás dogmaiban kizárólag kétségbe vonható bölcséleti érvek alapján hiszünk:

[A hit lényege] abban áll, hogy szilárd meggyőződéssel ragaszkodunk a kinyilatkoztatott igazságokhoz, mégpedig egyedül Isten tekintélye okán. Akik a lélek halhatatlanságában filozófiai érvek miatt hisznek, noha hitükben ortodoxok, mégsem részesednek abban a hitben, amelyről itt beszélünk. Annyiban részesednek abból, amennyiben azért hisznek e dogmában, mert azt Isten számunkra kinyilatkoztatta, és amennyiben alázatosan alávetik Isten Igéjének mindazt, amit a filozófia által a lélek halhatatlanságának tekintetében beláttak.

Bayle odáig megy, hogy a hit „érdemét” úgy határozza meg, mint amely a filozófia ellenvetéseinek leküzdéséhez szükséges erőfeszítéssel arányos:

Ekképp a hit érdeme arányosan nagyobb lesz annyival, amennyivel a benne foglalt kinyilatkoztatott igazság szellemünk erejét meghaladja, hiszen ahogy az érthetlenséget fokozza a tárgy szembenállása az értelem természetes fényének több s több maximájával, úgy kell nekünk eszünk ellenkezésének leküzdésével egyre nagyobb áldozatot hoznunk Isten tekintélyének oltárán, és ennek következtében egyre inkább alávetni magunkat Istennek, egyre nagyobb jelét adnunk tiszteletünknek, nem úgy, mint amikor könnyen hihető dolgokban hiszünk.

⁴² Zsolt 7:10; Jer 11:20; Jel 2:23.

És ebből levonja a logikus következtetést: „Az a legdrágább hit, amely isteni tanúságtételre befogadja az ésszel leginkább ellentétes igazságokat is.”⁴³

Vegyük észre mennyire abszurd dolgot művel itt Bayle. Elvégre az ész itt is a mértéke – noha fordítottan arányos mértéke – a hit érdemének: minél kevesebb az ésszerűség, annál nagyobb az érdem. Nyilvánvaló, hogyha a hit ténylegesen független lenne az észtől – és ha Bayle fideizmusa őszinte lenne –, akkor az irracionalitás nem alkothatná önmagában az érdem kritériumát. Az ironia majd kiszúrja a szemünket. Bayle itt éppen annak kimutatásával szórakozik, hogy mégis mivel jár együtt, ha elhagyjuk az elsődleges alapelveket, és eljut egészen Hocquincourt marsallnak a Saint-Evremond által összeállított *Beszélgetésből*⁴⁴ elhíresült felkiáltásáig: „Csak semmi ésszerűség, ez biza az igaz vallás, csak semmi ésszerűség!”⁴⁵ Bayle-nél a fideizmus kifejeződése tehát csak az ironia miatt találkozunk a Montaigne-ével. „Akik csak hiszik, hogy hisznek”, Montaigne számára azok, akik a misztériumokban nem a kegyelem által, hanem megszokásból vagy előítéletből hisznek. Bayle-nél viszont épp ellenkezőleg, az „akik csak hiszik, hogy hisznek” halmaza mindazokat felöleli, akik egyáltalán hisznek a misztériumokban, tegyék azt akár a kegyelemnek köszönhetően, akár babonából. Bayle számára az efféle hit csak egy, észre alapozott, átlátható (és elérhetetlen) hittel volna kiváltható. A hasonló kifejezések mögött tehát egy igaz racionalista áll szemben a pürrhonistával és a fideistával.

(Bodóné Hofecker Zsuzsanna fordítása)⁴⁶

⁴³ Pierre Bayle: *Éclaircissement sur les Pyrrhoniens*, 645.

⁴⁴ Charles de Saint-Evremond: *Conversation du maréchal d'Hocquincourt avec le p. Canaye*. [Hocquincourt marsall beszélgetése Canaye atyával].

⁴⁵ Pierre Bayle: *Éclaircissement sur les Pyrrhoniens*, 645.

⁴⁶ Szívből köszönöm Farkas Ildikónak és Balázs Péternek a segítséget, a támogatást és az építő megjegyzéseket a fordítói munkám során.

Jász Borbála:
Perspektívák és érvelési struktúra
a Leibniz–Clarke vitában

Az alapvetően látásközpontú európai kultúra meghatározó időszaka a korai újkor. A 17–18. századi gondolkodásban a perspektíva fogalmának központi szerepével, ugyanakkor változatos megjelenésével találkozhatunk különböző diszciplínákban. Az optikai és látáselméletek hatása túlmutat a művészetben és a természettudományon, így befolyást gyakorol a társadalmi interakciók alakulására is. Ezáltal a perspektíva fogalma kiterjeszthetővé válik a tudományos és filozófiai kontextusban jelenlévő társas kapcsolatok elemzésére is. A korszak egyik híres és nagyhatású filozófiai művében, a Leibniz–Clarke levelezésben is látható, hogy vitaelméleti szempontból új értelmezési perspektívák nyílnak.

A korábbiakban sokféle elemzés készült a Leibniz és Clarke közötti vita feldolgozásából, ahol a vizsgálat tudománytörténeti, metafizikai, teológiai vagy logikai úton történt. Ezekben a művekben viszonylag kevés szó esik arról a tényről, hogy Gottfried Wilhelm Leibniz és Samuel Clarke mellett a diszkusszióknak vitaelméleti szempontból két jelenlévő, pontosabban jelen nem lévő résztvevője is van, Caroline of Ansbach¹ és Isaac Newton, akik mindezek ellenére a társas vitatér aktív alakítói.

Tanulmányomban az öt-öt levélből álló mű horizontális és vertikális újrastrukturálása során olyan új értelmezési perspektívákat kívánok kijelölni, melyek segítségével a szöveg érvelés és vitaelméleti fókuszpontok szerint válik értelmezhetővé. A vita rekonstrukciója keretében kifelbontású vitelemzést végzek a tér és ezzel kapcsolatos kérdésekre (természettörvény, atom, vákuum, gravitáció) fókuszálva, s megvizsgálom, hogy különböző érvelésméleti módszerek alkalmazásával milyen új, eddig ismeretlen perspektívák tárulnak fel a levelezésben.

¹ Wilhelmina Charlotte Caroline of Brandenburg-Ansbach (1683–1737) II. György felesége, 1927 és 1937 között Nagy-Britannia uralkodója. Továbbiakban Karolina.

Perspektívák a Leibniz–Clarke levelezésben²

A Leibniz és Clarke között 1715-16-ban zajló levelezés, amely Karolina walesi hercegnő közvetítésével jött létre, számos olyan metafizikai és teológiai témát ölel fel, melyek már a középkori gondolkodásban is központi szerepet játszottak, de a 17. század természettudományos fejlődése révén új megközelítés szerint kerültek vizsgálat alá. Ilyenek például Isten kiterjedésére és örökkévalóságára, Isten és a világ viszonyára, a lélek és annak a testtel való kapcsolatára, a szabad akarat problematikájára, az idő és tér kérdésére, valamint a csodák természetére irányuló filozófiai vizsgálódás.

Ezekon a témákon kívül a levelezés több olyan, szigorúan tudományos eredményt is felvonultat, amelyek az anyag természetére, az anyag és az üresség létre, az univerzum méretére, az erő természetére vonatkoznak. Ezen kérdések tárgyalása során gyakran mind a filozófiai, mind a tudományos megközelítés megtalálható (Vailati 1997, 1).

Mindezzel kapcsolatban fontos megállapítani, hogy az uralkodó középkori nézet, miszerint Isten mindenhatóságából és mindentudóságából eredeztethető a világban uralkodó harmónia, nem tűnt el a 17–18. századi gondolkodásból, csak problematikusává vált. Eddig az isteni gondviselés mint egyetlen rendezőerő volt hatással a világra, míg a természettudomány fejlődése miatt kialakult egy másik pólus: a természeti törvények. Az isteni gondviselés jelenléte és a természettudomány újonnan megalkotott törvényei közötti viszony lesz az, ami a kor gondolkodóit foglalkoztatja. Olyan fokozatos nézőpontváltásnak leszünk tanúi, mely során „a 17. században a tudomány, ellentétben a középkori filozófiával, fokozatosan kiszabadul a vallási megfontolásokból, s autonóm útra lép” (Gaukroger 2006, 20).

A Leibniz–Clarke levelezésben három értelmezési perspektívát különböztethetünk meg, melyekkel olyan jelentéstöbblet juthatunk, amik hozzájárulnak egy teljesebb kép kialakításához az adott műről. A vita első szintje szociális-politikai, mely kijelöli a társas térbe helyezett ágensek pozícióját és szándékait. Másodsorban megkülönböztethetünk egy metafizikai szintet, mely-lyel kapcsolatban már tárgyalhatóvá válnak a természetfilozófia és tudomány felszínre kerülő, problematikus kérdései. Harmadsorban elkülöníthetünk egy

² *A Leibniz–Clarke levelezés* 2005. Ford. Bálint Péter. L'Harmattan, Budapest (A rövidítések alapjául szolgáló kiadás, LC és oldalszám).

teológiai értelmezési perspektívát. Az így meghatározott perspektívák érvelésméletileg is érvényesek lesznek, miközben a térrel kapcsolatos kérdésekre fókuszáló: milyen a tér szerkezete: vákuum vagy plénum mivolta, szubsztanciaként vagy relációként értelmezendő-e stb. Ezen kívül érinteni fogjuk a tér *Sensorium Dei*-ként történő értelmezését, ami összefüggésbe hozható a „*mirror of nature*”-ként megjelenő látás alapú európai kultúrával (Rorty 1980).

Álláspontok a vita előtt

A diszkusszió vitaelméleti elemzésének szempontjából fontos az előzmények tárgyalása. Leibniz természettörvényekkel kapcsolatos kérdései először nem a Samuel Clarke-kal való levelezése során merültek fel. Leibniz 1693-ban Christiaan Huygenshez írt leveléből kiderül például, hogy a Föld, illetve a többi bolygó mozgása foglalkoztatja.³ Huygens munkássága kapcsolatba hozható a karteziánus fizika magyarázataival, hiszen a testek egymásra gyakorolt hatásának egyszerű és az ebből levezethető bonyolultabb mechanikai kölcsönhatásait világosan meghatározta és matematikailag leírta az *örvény-hipotézis* segítségével (uo. 142) Ez a gondolat a későbbiekben fontos szerepet játszik Leibniz térről való gondolkodásában.

Christiaan Huygens, a kora újkor jelentős szerzője a levelezés előtörténetében is szerepet játszik, hiszen az integrál- és differenciálszámítás kidolgozása kötődik hozzá, csakúgy, mint Isaac Newtonhoz és Gottfried Wilhelm Leibnizhez. A három polihisztor nagyjából ugyanabban az időben dolgozta ki e matematikai számítás módszereit, talán ebből is fakadhat a köztük feszülő ellentét, mely a Leibniz–Clarke levelezés soraiban manifesztálódik.

Másfelől a csillagászati alapokon nyugvó, mechanikus szerkezettel történő időmérés szempontjából érdekes Huygens. Ez már Galileo Galilei munkásságában is megfigyelhető, de a későbbiekben Huygens nevéhez fűződik az említettekén kívül egy, a kutatás szempontjából különösen érdekes tudományos felfedezés, tudniillik Huygens volt az, aki az 1657-ben megépítette és szabadalmaztatta az első ingaórát. Tehát a mechanikus óraművek a 17–18. század meghatározó tudományos felfedezései voltak, talán ezért jelenik meg a Leibniz–Clarke levelezésben is az úgynevezett *órásmaster-hasonlat* (uo. 143)

³ „Leibniz levele Huygenshez”. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Európa, Budapest, 1986. 141.

Samuel Clarke (1675–1729) angol teológus, Newton tanítványa és barátja, a Locke és Berkeley mellett generációjának legfontosabb brit filozófusa volt. (Klopp 1973, 50) Természetfilozófiai munkássága két latin nyelvű mű lefordításával kezdődik. 1697-ben lefordítja Jacques Rohault *Fizikai értekezését*,⁴ amelyet a hozzá fűzött lábjegyzeteiben a newtoni tézisekkel egészített ki és állított szembe, majd ugyancsak latinra fordítja Newton *Optika* című művét. Ezekben az években teológiai tanulmányok írásába kezd. 1704-1705-ben elkészül legjelentősebb teológiai írása, a *Boyle Lectures*, melyben a newtoni fizika alapján bizonyítja Isten létezését. A Boyle-előadásokat két alkalommal, 1704-ben és 1705-ben tarthatta meg. A kozmológia és a későbbi Leibniz-cel folytatott levelezés tekintetében már ebben a második előadásban megjelenik a természetfilozófia és a természetes vallás kapcsolata (Vailati 1997, 111).

A természet törvénye az, amelynek (...) kiterjedése egyetemes és tartalma örökkévaló; mely sem teljes mértékben fel nem mondható, sem bármely részében vissza nem vonható, sem vele ellentétes törvény nem alkotható, és olyan tekintély sincsen, mely meglehetne nélküle: mely hatályban volt, mielőtt még bármi törvényt írásba foglaltak, vagy bármely város vagy közösség alapjait lerakták volna: melyet nem emberi ötletesség eszelt ki, sem valamely nép tekintélye meg nem alapozta; ám kötelezettsége öröktől fogva létezik, és hatalma kiterjed a világegyetemen át: mely, lévén hogy a dolgok természetén és ésszerűségén alapul, nem akkor lett törvénné, mikor az ember először leírta és érvényt szerzett neki; hanem eredete azonos a dolgok örök szokásaival és arányaival, és magának Istennek tökéletességeivel vagy attribútumaival. (Clark 1977, 43)

A levelezés történetéhez hozzátartozik, hogy Karolina a legmegfelelőbb fordítót kereste Leibniz *Teodiceájához*, és ezért találkozott Clarke-kal. Clarke a közte és Leibniz között feszülő gondolkodásbeli ellentét miatt nem vállalta a fordítást (Klopp 1973, 50).

A levelezés fő tárgya tulajdonképpen teológiai-vallási, és azt a konfliktust viszi tovább, mely már Leibniz és Newton között is dúlt. Tehát a Leibniz–Clarke levelezés valójában egy Leibniz–Newton vita (Vailati 1993, 3). Leibniz

⁴ Jacques Rohault: *Traité de Physique*. 1671.

azzal vádolja az angol filozófusokat, hogy nem bizonyosak a lélek halhatatlanságában, alábecsülik Isten bölcsességét és antropomorf szerveket tulajdonítanak neki (LC 14-15). Leibniz és Clarke is úgy vélik, hogy a Hobbes és Spinoza által lefektetett természetes vallás naturalista álláspont. Ezzel szemben mindketten tagadják, hogy a természet önmaga számára elégséges rendszer, mely magában foglalja az embert is, de tagadásuk alapja merőben eltér (Vailati 1997, 7).

Ez volt a Karolinával való levelezésük kiindulópontja, tehát azt is fontos tudnunk, hogy a levelezés Karolinán keresztül zajlott, aki kezdetben a leibnizi teodícea védelmezésén munkálkodott. Ha megvizsgáljuk a társas vitatérbe helyezett ágensek indítékait, megállapíthatjuk, hogy Clarke angol udvari helyre pályázik, Leibniz pedig valójában Newton helyét szeretné átvenni a tudományban (Klopp 1973, 38).

Már a Leibniz–Clarke levelezés kezdetén – Samuel Clarke Karolinához írt levelében – felmerül az előbbieken ismertetett viszony kérdése. Az utalásból kiderül, hogy Leibniz kifejezi azon aggodalmát Karolinának, hogy Newton filozófiája a természetes vallás alapjait ássa alá. Clarke amellett érvel, hogy a természetfilozófia nem veszélyezteti a kereszténységet – „ami előfeltételezi a természetes vallás igazságát” –, hanem még inkább megerősíti alapjait. Tehát az olyan természetfilozófiai kérdések tisztázásával, melyek például az anyag és a mozgás természetére vonatkoznak, még inkább megerősíthető a természetes vallás. Clarke kimondja, hogy ezen természetfilozófiai következtetéseket helyesen kell megértenünk, így ezek a megállapítások maguk juttatják érvényre „a természetes vallás nagy és alapvető igazságait” (LC 21-22).

A vita témái és általános vitaelméleti tendenciái

A levelezésben felmerülő témákat két csoportba sorolhatjuk: metafizikai és teológiai felvetések (Istennel és a lélekkel kapcsolatos kérdések) valamint tudományos eredmények (anyag és üresség, az anyag és az erő természete, az univerzum mérete). Két terület azonban speciális, mivel összeforr benne az itt megkülönböztetett kétféle kérdésvetetés, ilyenek az isteni beavatkozás és a mechanikai hatások kérdései. Az isteni közbeavatkozás lehetőségének oka vajon a csodákban vagy a természettörvények univerzalizálásában keresendő? Illetve hasonló a probléma, mikor a mechanikus hatásátadás vizsgálatokor távolba hatásról vagy érintkezéses hatásátadásról beszélnek a vitázó felek (Klopp 1973, 55).

A levelezés fő kérdése, tudniillik, hogy mi az isteni gondviselés és a természettörvények közötti viszony, már Samuel Clarke Karolinához írt első levelében megfogalmazódik. Leibniz harmadik levelében megállapítja, hogy „vitánk jó néhány más dologgal kapcsolatban folyik” (LC 39), az említett fő kérdés (a természettörvények és a természetes vallás viszonya) hogyan bővült tovább, ezáltal tematizálva újra a vitát. Három vitás pontot határoz meg: Vajon Isten nem a legszabályosabb és legtökéletesebb módon cselekszik-e? Vajon gépezete ki van-e téve meghibásodásnak, melyet rendkívüli úton kényszerülne kijavítani – csodák segítségével? Vajon Isten akarata cselekedhet-e alap nélkül? A három releváns kérdéshez Leibniz egy független érvet vesz hozzá: Vajon a tér abszolút létező-e? Ez témaváltásnak, torzításnak tekinthető, mert eddig a tér csak a *Sensorium Dei* kifejezés értelmezésében játszott szerepet a levelezésben.

A levelezésben világképek ütközéséről, a newtoni tudományos és a leibnizi Istennel együtt értelmezhető, zárt világ egymásnak feszüléséről van szó. Talán pontosan emiatt beszélhetünk arról, hogy a szerzők nem veszik figyelembe a másik fogalmi pontosításait, szemléltető példáit, hanem vagy eleve értelmetlennek minősítik ellenfelük állítását, vagy ugyanazokat az érveket ismételik meg. Nem keresik a közös hangot, ami megmutatkozik abban az attitűdben, hogy inkább minősítő, mint cáfolatot adó érvekkel képviselik álláspontjukat. Megfigyelhetjük, hogyha meddővé válik a vita, új témát hoznak be. Ez a relevancia-hibák kategóriáján belül a téma illegitim megváltoztatásának hibája (Margitay 2007. 13-14). Általánosságban elmondható, hogy a természetes vallással kapcsolatos, általános témák felől közelítenek az elemi részletek felé, melyhez több esetben mechanikai analógiákat használnak fel, melyek nem pusztán szemléltető, megvilágító eszközök, hanem sokkal inkább a mechanikus világkép reprezentáló eszközei. Összességében elmondhatjuk, hogy a nyitó véleménykülönbséghez képest az ötödik levél végére sokkal komplexebb a kép.

A szövegben típus szerint különböző érvelési jelenségeket azonosíthatunk. Jellemző az analógiás-ellenanalógiás érvelés, mely nem pusztán szemléltető eszköz, hanem a szerzők világképének pontos és jelentős kifejezője. Például (LC 51) Clarke érvelésében az indítékok ugyanúgy viszonyulnak az értelmes lény cselekvő akaratahoz, mint a súlyok a mérleghez. Isten egyiket sem képes választani, mint ahogy a mérleg sem mozog, ha a két serpenyőben egyenlők a súlyok. A tekintélyre hivatkozás, mely érvelési hibának is tekinthető, végigfut a teljes levelezésen: Clarke előszeretettel említi kizárólagos, indoklást nem igénylő hivatkozási pontként Newton *Optikáját*, míg Leibniz saját *Teodiceáját*. Több ponton lehetünk figyelmesek az álláspontok torzulására, melyet

expliciten ki is jelentenek, például (LC 57): „ezt az engedményt én kényszeríttem ki, és mégis ellenkezik a hittudósok általános véleményével”. Mindezeket túl több nem érvelő megnyilvánulást találunk, mellyel a szerzők a bizonyítás kényszere alól szándékoztak kibújni: például (LC 55) „a szerző mégis ugyanazt az ellenvetést ismételteti újra meg újra, anélkül, hogy tudomást venne a válaszról”.

Fókuszpont: a tér és az idő kérdése

Bár a tér és idő bizonyos vonásaiban tárgyalásuk során Leibniz és Clarke egyetértettek, metafizikailag mégis ellentétes álláspontot képviselnek. Clarke, Newtonhoz hasonlóan Isten tulajdonságaiként határozza meg őket, amelyek részesednek az istenség szükségszerű egzisztenciájából, míg Leibniz szerint a tér és az idő pusztá reláció, „*entia rationalis*”, mint a matematikai entitások (Vailati 1997, 108).

Leibniz a relatív tér elméletét helyezi szembe a Newton-követők abszolút térélméletével. Mindezzel azt a newtoni kijelentést igyekszik alapjaiban megdönteni, hogy a tér logikailag megelőzi a dolgokat, ennél fogva a dolgok tulajdonképpen csak kitöltik, birtokolják a teret (Brown 2006, 216).

Leibniz ellenérveiben először a newtoni térélképzést veszi górcső alá. Leibniz állítása szerint Newton a teret egy szervnek képzelte el, melyet Isten a dolgok észleléséhez használ. Leibniz úgy érvel ez ellen, hogy ha Istennek szüksége van egy szervre az észleléshez, akkor az észlelt tárgy mind léte-jöttében, mind működésében független Istentől (LC 25).

Ezt cáfolandó Clarke kijelenti, hogy Newton nem állítja azt, hogy a tér Isten számára közvetítést szolgáló szerv. Az eredeti szövegben a *sensorium* kifejezést olvashatjuk, talán e latin kifejezés fordításából adódhat a nézeteltérés. Clarke védelmébe vette a *sensorium* newtoni álláspontját, s azt az értelmezést mutatja be, miszerint Isten közvetlen jelenléte által ismer minden létezőt, még a térbelieket is. Clarke azzal a példával igyekszik érvét megvilágítani, hogy Isten valóságos jelenléte a világ dolgainál tulajdonképpen megfeleltethető annak, „*ahogyan az emberi elme is jelen van az agyában a dolgokról készült minden képnél*” (LC 26). Tehát Clarke szerint Newton mindösszesen annyit állít, hogy a végtelen tér a Mindenhol Jelenlevő Lény *sensoriuma*. Mindezt a következő newtoni idézettel kívánja igazolni:

Nem az állatok *sensoriuma* az a hely, melynél jelen van az érző szubsztancia, s melybe a dolgok érzékelhető formái továbbítódnak az idegeken és az agyon keresztül, hogy ott, annál a szubsztanciánál való közvetlen jelenlétül által érzékelhetők legyenek? S minthogy e dolgokat jól igazították el, nem úgy tűnik-e a jelenségekből, hogy van egy testetlen, élő, értelmes, mindenhol jelen lévő Létező, aki a végtelen térben, mintegy a *sensoriumában* közvetlenül látja, pontosan észleli, és nála való közvetlen jelenlétük által teljesen felfogja magukban a dolgokat: mely dolgoknak csupán a képei továbbítódnak az érzékszerveken keresztül a mi kicsiny *sensoriumainkba*, s amelyeket látja és szemléli az, ami észlel és gondolkodik bennünk (Newton 1982, 28. kérdés).

A későbbi levelekben a vita a *sensorium* szó megfelelő jelentésére irányul. Leibniz amellet érvel, hogy a *sensorium* helyes értelmét az érzékszerv szóval lehet kifejezni (LC 29), míg Clarke azzal igyekszik védeni a newtoni álláspontot, hogy a tér Newton szerint *mintegy sensorium*, mely nem az érzékelés szervét, hanem az érzékelés helyét jelenti (LC 32-33)

Leibniz harmadik levelében arra hívja fel figyelmünket, hogy ha Newton és követői a *tér mint abszolút és valóságos létező* mivoltát állítják, e definícióból következően az örökkévalóság és végtelenség attribútumait is birtokolnia kell. Leibniz véleménye szerint azonban a részekből álló tér pontosan Isten meghatározott attribútumai miatt nem tartozhat Istenhez. Mindezt azért mondhatjuk, mert míg a leibnizi álláspont szerint Isten oszthatatlan, egy, mérhetetlen és örök, a térről pontosan ezek ellentettje állítható. Ezután Leibniz kifejti saját álláspontját a térről és az időről, melyeket *pusztán relatívnak* tart. Kimondja, hogy a „*tér az együttlétezők, az idő az egymásra következők rendje*”, majd azon álláspont ellen érvel, mely a teret szubsztanciának, illetve abszolút létezőnek tekinti. Kiindulópontnak az elégséges alap elvét tekinti, amely alapján kimondja, hogy az abszolút létezőnek tekintett tér ennek nem felel meg, mivel a tér pontjai megkülönböztethetetlenek egymástól (LC 36).

...ha a tér abszolút létező volna, olyasvalami történhetne meg, aminek nem volna elégséges alapja. (...) A tér olyasvalami, ami teljesen egyforma, és a benne elhelyezkedő dolgok nélkül a tér egy pontja egyáltalán semmilyen szempontból sem különbözik a tér egy másik pontjától. Ebből – feltéve, hogy a tér a testek egymás közötti rendjén túl magában is létező valami – az következik, hogy nincs elégséges alapja annak, hogy Isten a testek egymás közötti helyzetét fenntartva, egy bizonyos és nem

más – akár ezzel teljesen ellentétes – módon (...) helyezze el őket a térben (LC 36-37).

Clarke erre adott válaszában úgy nyilatkozik a térről, mint ami „egyetlen és örök létező létezésének tulajdonsága vagy következménye” (LC 40-41). Ezzel kapcsolatban fontos igazolnia, hogy a tér nem azonos Istennel. Mindezt úgy fogalmazza meg, hogy nem feltételezi azt az azonossági állítást a mérhetetlenség és Isten között, mint amit feltételez a végtelen tér és a mérhetetlenség között. Ez alapján jut arra a következtetésre, miszerint a végtelen tér nem Isten. Clarke úgy gondolja, hogy Leibniz-cel való félreértésük a *részek* szó használatából ered, hiszen a tér lényege szerint, pontosan mérhetetlenségéből fakadóan oszthatatlan – ő a részek szót pusztán képletesen, mintegy metaforaként használta (LC 41)

A Leibniz-féle tér és idő definíciót két ponton cáfolja. Elsősorban az együttlétezők rendje definíciót kritizálva pontosan a relatív felfogással nem ért egyet Clarke. Azt állítja, ha így fognánk fel a teret, semmilyen változás nem történne, ha Isten egyenes vonalban mozgásra hozná a világot. Másodsorban azzal, hogy a tér és az idő mennyiség, míg a helyzet és a rend nem az (uo.).

Leibniz azzal indokolja tér- és idődefinícióját, hogy az együttlétezők esetében a tér az a rend, ami meghatározza ezek, tudniillik a testek egymás közötti helyzetét; az idő esetében pedig azt értjük rendként való definiálásuk alatt, ahogy helyzetük egymásra következik (LC 49). Leibniz ötödik levelében ekképp pontosítja mindezt: „nem azt mondom, hogy a tér rend vagy helyzet, hanem hogy a helyzetek rendje, vagy (egy rend), melynek megfelelően a helyzetek elrendeződnek, és hogy az elvont tér a lehetséges helyzetek rendje. A tér ezért [pusztán] valami relatív” (LC 85).

Leibniz negyedik levelében az elégséges alap elve mellett még egy, a metafizika helyzetét megváltoztató tételt hoz fel, mégpedig a *megkülönböztethetlenség azonosságának* elvét. Ezzel kívánja Clarke részéről szóló teóriáját megkérdőjelezni. Kimondja, hogy a megkülönböztethetlenség tulajdonképpen azt jelenti, ha egy dolognak két nevet adunk, s Clarke pontosan ezt teszi, mikor az univerzum részeinek kezdeti és jelenlegi térbeli és időbeli helyzetét különbözőnek, s mégis azonosnak titulálja. Ugyanezen érv segítségével vezeti le az üres tér és a világon kívüli tér létezésének lehetetlenségét is. Leibniz úgy gondolja, hogy Clarke azzal, hogy tulajdonságnak minősíti a teret, végül saját magát cáfolja. Hiszen tulajdonsága, azaz attribútuma csak egy szubsztanciának lehet, ám ha ez az attribútumként felfogott tér üres, akkor szubjektum nélkül felfogott attribútummá válik. Ezzel a levezetéssel végül való-

ban a Leibniz által képviselt meghatározáshoz jutunk el, s el kell fogadnunk, hogy „a tér a dolgok rendje” (LC 45).

A későbbi levelekben sem tudnak dűlőre jutni a vitában, pusztán korábbi válaszaikra utalnak vissza. A levelek e téma további említéseinek alkalomával is ugyanazokban a pontokban támadják a másik felet, melyek a következők: a kitöltött és üres tér oszthatósága, s a tér tulajdonságként vagy rendként felfogott definiálása. Véleményem szerint az ellentétes alapbeállítódásból kiinduló, térrel és hasonlóképpen az idővel kapcsolatos vita meddővé válik, mert egyiküknek sem sikerül meggyőzni a másik felet. Meg kell azonban említeni, hogy Clarke-kal, pontosabban az általa védelmezett newtoni nézőponttal szemben Leibniz teológiai argumentációt is alkalmaz. Ezt azért tartom fontosnak kiemelni, mert az 1704. június 30-án De Volder-hez írt negyedik levelében állításait pusztán matematikai érvek segítségével bizonyítja (Leibniz 1986. 272-273). A levelezés és Leibniz korábbi vonatkozó szövegeinek vizsgálata során azt gondolhatjuk, ahogy Leibniz egy kérdésre matematikai és teológiai érvelést is használ, úgy természetfilozófiája és teodíceája is megerősítik egymást az egyes gondolatmenetekben.

Összefoglalva, ha eltekintünk a szöveg vertikális, levelek szerinti elemzésétől, s horizontálisan vesszük górcső alá, Newton részéről négy premissza támasztja alá az abszolút térfelfogást: a tér és az idő logikailag és metafizikailag megelőzi a fizikai dolgokat és eseményeket, a fizikai dolgok és események térben és időben léteznek: bár meg lehet különböztetni, el lehet különíteni részeket a térben és az időben, azok nem oszthatók; ontológiailag a tér Isten tulajdonsága, a végtelen tér Isten attribútuma. Leibniz három ponton támadja az elképzelést: a tér és az idő Isten attribútuma, a tér Isten *sensoriuma*. Az elégséges alap elve miatt Isten így és nem máshogy teremtette a világot, indíték nélküli akaratként kell értelmezni (LC 44). A megkülönböztethetetlenek azonosságának elve azt jelenti, hogy ugyanannak a dolognak két nevet adunk. A levelezésben Leibniz mellett érvel, hogy az univerzum kezdetbeli térbeli és időbeli helyzete más lenne, mint volt, míg az univerzum részecskéi közötti helyzete ugyanaz lehetetlen fikció (LC 44-45).

Leibniz álláspontja tehát az úgynevezett *relacionizmus*, amely merít a descartes-i, negatívnak tekinthető elképzelésből. Descartes-nál nincs abszolút referenciakeret a materiális dolgok által meghatározott, relatív referenciakerettől függetlenül. Másodsorban kimondja, hogy a tehetetlenség elve megköveteli a privilegizált referenciakeretek létezését, valamint felteszi a kérdést, hogyan

lehet a materiális dolgokat privilegizált keretként meghatározni. Leibniz álláspontja a descartes-i negatívval szemben pozitívnak tekinthető, amennyiben a tér az együttlétezők rendje, materiális dolgok közötti reláció. Leibniz érvei az abszolút tér ellen azon a feltevésen alapulnak, hogy a newtoni abszolút tér megfigyelhetetlen. Ehhez három premissza tartozik, nevezetesen, hogy az abszolút helyzetet nem lehet megfigyelés által meghatározni, az abszolút sebességet nem lehet megfigyelés által meghatározni és a helyzetet és sebességet nem lehet kimutatni a newtoni mozgástörvények által vezérelt kísérletekkel. Ezek után Newtonnak azt kellene ellenérvként felhozni, hogy minden materiális dolognak unikális értéke van az abszolút helyzetet és abszolút sebességet tekintve, de ezek alapján Leibniz azt a konklúziót vonja le, hogy a newtoni mozgásemélet az elméletileg (*in principle*) megfigyelhetetlen mennyiségek létezését igényli.

Leibniz amellett érvel, hogy az abszolút tér gondolata megsérti az elégséges alap és a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét. Ha feltételezzük, hogy az abszolút tér létezése megsérti az elégséges alap elvét, s létezik abszolút tér, így a világ néhány megkülönböztetett helyen jött volna létre az abszolút térben, vagy megkülönböztetett egyenletes sebességgel. De nincs elégséges alap arra vonatkozóan, miért kellett volna Istennek a világ teremtéséhez ez a megkülönböztetett hely vagy megkülönböztetett egyenlő sebesség. Clarke ellenvetése szerint Isten akarata önmagában elég ok, amire válaszul Leibniz azt a konklúziót vonja le, hogy ez ellentétben áll Isten bölcsességével, mert azt jelenti, hogy ok nélkül tud cselekedni.

A második bizonyítás tézise, hogy az abszolút tér létezése megsérti a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét. Ha ugyanis feltételezzük, hogy az abszolút tér létezik, két világ lenne, amelyek megkülönböztethetetlenek egymástól. Ezek azonban nem lennének azonosak, mert inkomposszibilitás állna fenn az abszolút sebességükben vagy abszolút helyzetükben. Clarke ellenvetése abban áll, hogy a mozgás realitása nem a megfigyelhetőségen alapul, de Leibniz szerint, ha nincs megfigyelhető változás, akkor nincs mozgás. Mindezek alapján Leibniz a következő konklúzióra jut: az észrevehető különbség egy elvileg megfigyelhető különbség, de ha két dolog között nem lehet különbséget tenni néhány lehetséges megfigyelés alapján, akkor azonosak.

A tér Newtonnál, illetve az őt képviselő Clarke-nál Istenhez kapcsolódik, innen a *Sensorium Dei* megfogalmazás. Newton fizikájában Istenre a mechanika alapját képező mozgástörvények miatt van szükség. Független a fizikai folyamatoktól, abszolút, végtelen egész, mely gondolkodás segítségével

ragadható meg. Istennek a világegyetemben való állandó jelenlétével áll összhangban.

Ezzel szemben a tér Leibniz-nél a monászelméletből (Leibniz 1986) rajzolódik ki. Szorosan összefügg az idő fogalmával; a tér az együttlétezők rendje, míg az idő az egymás után létezők rendje, tehát relációsnak – nem szubsztanciának, mint Newtonnál, de nem is relatívknak – tekinthető. A tér és idő nem önálló realitás, hanem rend a dolgok és folyamatok között, tehát potencialitást fejez ki. Ha a tér problematikájára koncentrálnunk, Leibniz úgy definiálja, hogy két egyidejűleg létező dolog közötti távolság. Ezen kívül ki kell mondanunk, hogy a tér és az anyag nem azonos, de ha nem volna anyag, nem volna tér sem.

A világ újraszabályozásának kérdése

Mindjárt a levelezés kezdetén Leibniz élesen támadja a newtoni elképzelést, az úgynevezett órásmester-hasonlatot. A tér és idő kérdéséhez hasonlóan a probléma kiváltó oka szintén Newton *Optikájában* olvasható szövegrészlet:

Ugyanis bár az üstökösök minden elképzelhető helyzetben nagyon excentrikus pályán mozognak, a vak végzet sohasem indíthatta volna a bolygókat koncentrikus pályákon egyazon irányú mozgásra; már ha leszámítunk néhány jelentéktelen szabálytalanságot, mely az üstökösök és a bolygók egymásra gyakorolt kölcsönös hatásából származhat, és melyek egészen addig növekednek, míg szükség nem lesz a rendszer megújítására (LC 25).

Leibniz alapjaiban veti el azt a tézist, miszerint a világot Istennek néha újra kell szabályoznia. Első levelében cáfolja Isten órásmesterként való felfogását. Úgy véli, az eleve elrendelt rendnek és a természeti törvényeknek megfelelően a világban lévő erő az anyag egyik részéből a másikba vándorol. Nézete szerint Isten a legtökéletesebben alkotta meg a világot, s ezért nem szorul korrekcióra (uo.).

A clarke-i válasz egy hasonlattal élve a következő: az emberi mester által alkotott órában az abban zajló mozgások princípiumai függetlenek az alkotótól, ezen kívül az alkatrészeket az órás pusztán összeillesztette, nem pedig megteremtette; ezzel szemben Isten maga alkotta a világot, s tartja azóta is működésben. Következésképp a világban zajló minden erő és mozgási folyamat

Isten felügyeletével történik. Leibnizet a materializmus és fatalizmus vádjával illeti, hiszen ha azt állítjuk, hogy a világ eseményei Istentől függetlenül történnek, kizárjuk őt a világból (LC 27). Ebben az esetben tehát szintűgy a két szerző attitűdbeli különbségét vehetjük szemügyre, hisz Clarke a világban benne lévő, míg Leibniz az abból kivonuló Isten személye mellett teszi le voksát. A vita folytatásában világgossá válik számunkra, hogy nem lehet a két álláspontot ilyen élesen elhatárolni egymástól. Isten Clarke szerint nem teljesen immanens a világban, Leibniz szerint pedig nem teljesen transzcendens.

A vita további fonalát szemügyre véve, Leibniz elismeri azt, hogy az időn kívüli teremtő hatékony ágensként folyamatos befolyással kell, hogy legyen az általa teremtett világra, viszont élesen elzárkózik attól, hogy korrigálásra szorulna (LC 30). Megállapítható tehát, hogy mindkét szerző saját álláspontjában az isteni gondviselés tökéletességét véli felfedezni. Azt is nyomatékosítani kell, hogy mikor a két szerző a világról, s az azt működtető törvényekről beszél, ez alatt az univerzumot és az abban uralkodó természeti erőket érti.

Clarke második válaszában már megemlíti a világegyetem működését a filozófia matematikai alapelveire hivatkozva. Kimondja, hogy a Nap és a bolygók szerkezetének, az anyag és a mozgás létrejöttének kell, hogy legyen egy értelmes oka, amiből származik. Ez alapján jut arra a következtetésre, hogy a matematikai alapelvek tulajdonképpen metafizikai alapelvek (LC 32).

Clarke ugyanebben a levélben pontosítja a világ folyamatos korrekciójáról alkotott koncepcióját, mégpedig úgy, hogy ezt a javítást nem Isten, hanem a mi vonatkozásunkban kell értelmezni, egyéb tekintetben a nagy isteni terv része az a javítás, melyet Istennek olykor alkalmaznia kell. Erre szintén a kozmológia területéről hoz példát, mely szerint az a szerkezet, melyben a naprendszer működik, szükségszerűen megváltozik a mozgás törvényei szerint. Ezt úgy kell értelmezni, hogy a naprendszer változása teljesen relatív, ugyanis egyazon tökéletes isteni terv része, mely változás pusztán emberi szempontból figyelhető meg. Tehát Isten világban való tevékenységét emberi léptékkal kell megítélni (LC 34).

Ugyanehhez a témához tartozik az *aktív erők*, azaz a *mozgás* kérdése, melynek Clarke–Newton szerint csökkennie kellene a világban a teremtő által megalkotott természettörvények alapján, hogy Isten új erőlkéseket adhasson neki – ezt Leibniz teljességgel tarthatatlannak ítéli (LC 39). A vita kiindulópontját a korábbi esetekhez hasonlóan a newtoni szöveg eltérő értelmezései jelentik „(...) így tekintettel arra, hogy a világban található mozgás változatossága

mindig csökken, szükségképpen meg kell őrizni, és meg kell újítani ezt aktív princípiumok segítségével” (LC 42 vö. Newton 1981. 31. kérdés). Clarke azzal kívánja cáfolni Leibnizet, hogy az újabb lökés, melyet az aktív erők csökkenése von maga után, nem más, mint „a függő dolgok természetének következménye” (LC 43). Mindez ismét arra a megkülönböztetésre vezethető vissza, amit Isten és az órásmester között tettünk: a teremtett dolgok függenek a Teremtőtől, míg a gépet mozgató erők teljességgel függetlenek alkotójuktól. Clarke ki mondja, hogy a dolgok ezen függése nem korrekciót igénylő hiba (LC 45).

Ezt a clarke-i elképzelést Leibniz alapjaiban kívánja megingatni azzal, hogy tagadja azt, hogy Isten későbbi változtatás nélkül mozgásra indítja az univerzumot. Ezt azzal pontosítja, hogy bár Isten nem alkothat tökéletlent, a természet ki van téve a meghibásodásnak, de maga az univerzum minden körülmények között tökéletes marad (LC 48-49).

Ezen a ponton újra meg kell említeni a levelezés szerkezetének rendezőelvét, hisz Isten és a világ mibenlétének valamint kapcsolatának tárgyalása után tematikai fordulópontra kerül a következő. Röviden összefoglalva az eddigiekről azt mondhatjuk, hogy bár mind Leibniz, mind Clarke rendszere önmagában egységes, a keresztény, európai kultúrkör hagyományrendszerén alapul, Istenfelfogásukban mégis különböznek. Leibniz tökéletes, hibát nem ejtő Istene áll szemben azzal a Newton–Clarke-féle felfogással, miszerint Istennek hatékony ágensként részt kell vennie a teremtés folyamatában. A nézetbeli különbségek Isten mindenhatósága, örökkévalósága, bölcsessége és mindenhol jelenlétének témáinak köré csoportosul. A nézőpontok a levélváltás során nemhogy közeledtek volna, hanem inkább távolodtak, a diskusszió egyre kiélezettebbé válik. Tehát miután a vallással és Isten attribútumaival kapcsolatban nem sikerült nézeteiket összhangba hozni, Leibniz felütésképp új témába kezd. Leibniz negyedik levele tehát tematikai fordulópontra jelent a levelezésben. Ebben mintegy záradékként leírja a vákuummal kapcsolatos téziseit és ezen nézetek fejlődését munkássága során.

A vitatér bővülése – a vákuum

A fiatal Leibniz elfogadja az atomok, a vákuum és a légtelen tér tételét, de az 1670-es években visszautasítja az ezekről szóló tanokat, s ehelyett a természet plenum mivoltát részesítette előnyben. *De Summa Rerum* (Leibniz 1992) című művében érveket sorakoztat fel a vákuum mellett és ellen. Az ellenérvek alap-

jaiban véve megegyeznek Leibniz későbbi, érettebb nézeteivel, melyeket Samuel Clarke-kal való levelezése során is felsorol. Az alapvető igazságok című írásában már expliciten kijelenti, hogy nincs olyan, hogy atom (Leibniz 1986. 166). Leibniz szerint a tér mint *continuum* végtelenül osztható. Ebben a térben nincsenek kisebb részei az anyagnak, így elveti az atomokról szóló és az ebből következő vákuum-elméletet. Leibniz előmozdít egy érvelést az isteni tökéletességre és az elégséges alap elvére alapozva. Istent jósága arra készíti, hogy a lehető legjobb világot hozza létre, a létezők lehető legnagyobb számával. Leibniz bizonyítja, hogy Isten ok nélkül nem helyez dolgokat mindenhová az űrbe, ennél fogva a vákuum létezése ellentétes Isten tökéletességével. A vákuum helyett Leibniz a természet minden részét magába foglaló *monád*ok végtelenségét kínálja fel. Az volt a felfogása, hogy a tér egy reláció, ami Isaac Newton azon teóriájának elvetéséhez vezeti őt, amely szerint a tér üres, amelybe a természet objektumai el vannak helyezve (Brown 2006, 239).

A vákuum problematikája tehát a levelezésben is felmerül, először Clarke harmadik válaszában. Az érvelés témája továbbra is Isten világhoz való viszonya, illetve világban való szerepe, azonban itt már a csoda kérdése is felmerül. A vákuummal kapcsolatos vita előzménye Leibniz előző levelében olvasható:

Ha Isten egy bizonyos rögzített pont körül az éterben szabad mozgásra indítana egy testet anélkül, hogy bármilyen más teremtmény hatással volna rá, azt mondom, ez csoda nélkül nem valósulhatna meg, ugyanis nem lehetséges a testek természetéből magyarázni. Hiszen egy szabad test természeténél fogva az érintő mentén elhagyja a körívet. Éppen ezért azt állítom, hogy a testek közötti vonzás csoda, minthogy nem lehet a testek természetéből megmagyarázni (LC 39).

Ezen a ponton meg kell jegyezni, hogy Leibniz a csodáról sokszor pejoratív értelemben beszél, pontosan azért, mert véleménye szerint nem magyarázható a testek viselkedéséből. Így a csodák közé sorolja a gravitációt is.

Clarke e levélre adott válaszában szembeszáll a csoda leibnizi definíciójával, amely szerint a csoda a teremtett létezőt felülmúló történés és az univerzum mozgásainak példáját hozza fel:

Ha ugyanis egy test egy középpont körüli körpályán történő mozgása vákuumban szokásos – mint a bolygók Nap körüli mozgása –, akár Isten közvetlen, akár valamilyen teremtett erő közvetett hatása útján jön létre,

akkor az nem csoda, ha azonban szokatlan (mint egy nehéz test lebegése, és ily módon való mozgása a levegőben), akkor az, akár maga Isten közvetlenül, akár közvetve valamilyen láthatatlan teremtett erő idézi elő, egyformán csoda (LC 43).

Leibniz negyedik levelében, mielőtt kitér a vákuummal kapcsolatos nézeteinek kifejtésére, megemlíti, hogy az égitestek mozgását természetfelettinak ítéli, mindezt a vakuista ellenfelek álláspontja alapján állapítja meg. Véleménye szerint nem következik a testek természetéből az, hogy vonzzák egymást távolról, közvetítés nélkül. A vákuummal kapcsolatos másik nézete szerint természetfelettinak minősül az, hogy a testek úgy végzik a körmozgást, hogy nem távoznak az érintő mentén, pedig semmi sem állja útjukat ebben (LC 49).

A negyedik levélhez Leibniz egy utóiratot csatol, melyben kifejti ellenérveit a vákuumról és az atomokról. Érveit az isteni tökéletességre és az elégséges alap elvére építi. Premisszái közé felveszi azt a kijelentést, miszerint a dolgok minden tökéletességet birtokolnak, melyeket Isten megadhatott nekik más tökéletességek csökkentése nélkül. Ezután elképzeli egy üres teret, melybe Isten anyagot helyezhetett bele, de mivel feltettük, hogy mindezt úgy teszi, hogy a dolgok tökéletessége csökkentése nélkül jár el, ez a tér nem lehet üres, hanem telítettnek kell lennie. Ehhez hozzáveszi az elégséges alap elvét, majd kimondja, nincs olyan törvény, mely a plénum és a vákuum között lévő anyag arányosságát leírja. Ezután geometriai és az „ész által diktált” törvények alapján, mint-hogy az anyag tökéletesebb, mint a vákuum, több anyagnak kell lennie. Azon arányrendszer alapján, minthogy a tökéletes anyag úgy aránylik a vákuumhoz, mint a valami a semmihez, kimondja a vákuum nemlétét. Tehát a fiatal, vákuumpárti Leibniz az ész által vezérelve eljutott a vákuum létezésének tagadásáig – ahogy magáról állítja (LC 49-50).

A vitatér további kinyílása, a gravitáció témája

Isaac Newton gravitáció-elmélete úgy jelenik meg, mint a testek között működő erő, amely közvetítő fizikai interakciók nélkül, pillanatnyi időtartamban jön létre. Leibniz ezt az erőt pusztán természetfeletti, csodálatos erőnek nyilvánítja, amelynek nincs helye a természetmagyarázatban. Valójában a gravitációt „okkult minőségnek” tartja, s nem tud magyarázatot szolgáltatni arra, hogyan képes a gravitáció megváltoztatni a testek sebességét, hiszen a gravitáció magából

a tömegeből és a sebességből ered. A gravitációt nem, pusztán a testeket és azok mozgását tartja reális dolognak (Brown 2006, 108–109).

Előzményként fontos megemlítenünk Leibniz két korábbi művét, melyekben már foglalkoztatja a Newton által *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* című 1726-os művében kifejtett tömegvonzás problematikája (Newton 1981, 58–59). Elsőként az 1671-es *Hypothesis Physica Nova* című művében a Nap körüli bolygók mozgásának magyarázatát kutatta az örvényteória keretein belül. A Nap és a bolygók igen finom részecskékből álló éterben találhatóak. A Nap forgása örvényt okoz ebben az éterben fizikai interakciók segítségével az azt alkotó részecskék között. A részecskék ezen örvénylése a bolygókat ténylegesen előre löki keringési irányukba. A létezők – Leibniz által tulajdonképpen rehabilitált – gravitációja Leibniz véleménye szerint természetfeletti az erők megszokott működéséhez képest. Később, az 1695-ös dinamikáról szóló esszéjében belátja, hogy az atomok interakciója általi erőátvitel fogalmilag lehetetlen. Ebben a munkájában már a *monászok* bevezetésével kísérli meg definiálni a világegyetemet alakító viszonyokat (Brown 2006, 109).

A gravitáció kérdése a levelezésben először Clarke negyedik válaszában vetődik fel. A vita Leibniz harmadik levelére vezethető vissza, ahol a természeti erők mibenlétét, a világra és annak élőlényeire való hatását veszi górcső alá (LC 49). Clarke negyedik levelében igen tömören, lényegre törően fogalmazza meg álláspontját a természeti erők természetéről:

Ha a természeti erők kifejezés mechanikait jelent, akkor minden állat és az ember is pusztán egy olyan gép, mint egy óra. De ha a szó nem a mechanikai erőket jelenti, akkor a gravitációt előidézhetik szabályos és természeti, de nem mechanikai erők (LC 57).

Leibniz ötödik levelében kitér arra a skolasztikából eredő problémájára, mely a vonzás definíciójából fakad, és szorosan összefügg a gravitációval. A *közvetítés nélküli vonzás* kérdésben is ellentétesen, sőt önnön állításukkal ellentétesen nyilatkoznak. A közvetítés nélküli mozgás Leibniz szerint csoda, természetfeletti, Clarke szerint pedig egyszerűen ellentmondás, mert semmi nem fejthet ki hatást ott, ahol valójában nincs is jelen (LC 47).

De mire gondol akkor, mikor azt állítja, a nap az üres téren keresztül vonzza a földgolyót? Talán maga Isten az, aki ezt véghezviszi? Ez azonban csoda lenne, már ha volt valaha ilyesmi. Ez biztosan felülmúlná a teremtmények erőit (LC 89).

Clarke válaszában ezeket a megfigyelt fizikai jelenségeket nem csodaként, hanem esetenként még nem teljességében feltárt összefüggésekként értelmezi. Azokat a megfigyeléseket, melyek a bolygók mozgását biztosító légüres térre, valamint a testek törekvési törvényeire és annak arányaira vonatkoznak, *tapasztalat által feltárt valóságos ténynek* nevezi. Ha bárki „meg tudja magyarázni e jelenségeket a mechanika segítségével, nem csak hogy támadás nem fogja érni, hanem annál inkább hálás lesz neki a tudós világ” (LC 113).

Clarke ismerteti azokat a fizikai erőket és jelenségeket, mely a kor legjobb ismeretei szerint a Naprendszer működését befolyásolják. Kiemeli, hogy a Föld bolygó Nap által történő vonzása az üres téren keresztül történik. Ezt a vonzást Clarke a bolygók egymás felé való törekvésének, illetve nehézkedésének nevezi. Ennek okát nem kívánja megmagyarázni, amit véleményem szerint helyesen tesz, hiszen a levelezés e szakaszában pusztán a fizikai tényeknél kíván maradni. Isten szerepének bevonásával könnyedén megoldhatná az említett kérdést, ám így pusztán a fizika tudományának síkján maradván is megállja helyét az érvelése. Elmondja, hogy ez a bizonyos fennálló törekvés a Nap és a Föld között a tömeg, nagyság és sűrűség együttes egyenes arányában, míg a távolságukkal fordított négyzetes arányban áll. Ezután bővebben kitér arra az üres térre, melyben mindezek a folyamatok lejátszódnak. Úgy indokolja a tér ürességét, hogy semmi sem található benne, ami e testeket mozgásukban akadályozná. Ezt az elméletet jelenségnek [*phenomenon*], vagyis empirikus úton belátható reális ténynek nevezi. A vonzás, azaz a gravitáció okának magyarázatára nem tér ki, ám azt a releváns, megvilágító kérdést teszi fel Leibniz-nek, miszerint „okkultnak kell-e nevezni egy nyilvánvaló kvalitást, csak mert annak közvetlen ható-oka (esetleg) okkult vagy még ismeretlen? (LC 113)”

A retorikai helyzet értékelése a tér terminusának vizsgálata kapcsán

Ha az érvelésmenetek vizsgálatán túllépve a vita pragma-dialektikai (Eemeren 1984) elemzését vesszük alapul, a levelezésben részben a racionális vita és a tudományos-tényfeltáró vita típusa váltakozik. Igazolási hiánya miatt aszimmetrikus vitahelyzet alakul ki. Több esetben találkozunk érvelési hibákkal (Margitay 2007, 541-542), mint például a személyeskedés (Margitay 2007, 551) és a tekintélyre hivatkozás (Margitay 2007, 567), valamint, mikor a másikat szólítják fel a bizonyításra, tehát a levelezés előrehaladásával az argumentatív performatív kijelentések száma fokozatosan csökken. A vitának záró szakasza nincs,

Leibniz halála miatt már nem tudott válaszolni Clarke ötödik levelére. A véleménykülönbség nem kerül feloldásra a levelezés során, ám később sem egyértelmű, melyik álláspont a helyes. A kezdeti fölény Leibniznél mutatkozik, ám Karolina hercegnőt végül a látványos fény- és vákuumkísérletek állítják Clarke pártjára (Klopp 1973, 182).

A vitát azonban lehetséges egy tágabb szempontból megközelítve törvényszéki típusú (Margitay 2007, 24-25) vitának is tekinteni, ahol a két félnek Karolinát kell meggyőznie, tehát az erőforrások megszerzéséért áll fenn a küzdelem. A levelezés a korabeli tudománykommunikációt is új színben mutatja be, mert a vitát tulajdonképpen Karolina döntheti el, így a felek speciális meggyőzésmodot alkalmaznak. Leveleikben szívesen hivatkoznak általuk elismert személyek és szerzők politikai-társadalmi szerepére mint tekintélyre, például Bacon kancellár (LC 56) és Sir Isaac Newton (LC 29).

A filozófiai és tudományos utótörténetet tekintve megállapíthatjuk, hogy a vita meghatározó a tudománytörténetben. Bár a levelezés folyamán Leibniz egységes világképe ellehetetlenedni látszik, a relációs térfelfogás elmélete tovább él Berkeley, a kései Kant, Mach és Einstein munkásságában. Erre a korban uralkodó dichotómiára Leibniz és a hercegnő magánlevelezésében is találhatunk analógiát, méghozzá maga Karolina részéről: „Mit számít, hogy ön vagy Newton fedezte fel a kalkulust? (...) Önök mindketten századunk nagy emberei (...)” (Klopp, 1973. 115).

Konklúzió

Az 1715–16 között zajló Leibniz–Clarke levelezés jelen elemzésének kiindulópontja a korajúrkori perspektíva-fogalom érvelésméleti alkalmazása és továbbgondolása. A vizsgálat során három értelmezési síkot lehet megkülönböztetni: szociális-politikai, metafizikai és teológiai perspektívát. Ezen perspektíváknak megfelelően határozhatjuk meg a vitaelméleti fókuszpontokat: a vita előtti álláspontokat, célkitűzéseket és vitatér-bővülését. A kifelébontású vitelemzés, amely elsősorban a térre és ezzel kapcsolatos kérdésekre koncentrált, igazolta azt, hogy a Leibniz–Clarke levelezés nem pusztán a filozófia és a tudománytörténet, hanem az érvelésméletek meghatározó, új perspektívákat nyitó és ez által jelentéstöbblettel bíró szövege.

Irodalom

- A Leibniz–Clarke levelezés*, ford. Bálint Péter, L'Harmattan, Budapest, 2005. (Hivatkozás LC és oldalszám)
- Brown, Stuart és N. J. Fox (2006) *Historical Dictionary of Leibniz's philosophy*, Oxford, The Scarecrow Press, Inc.
- Clarke, Samuel (1977) „Értekezés a természetes vallásról”. In *Brit moralisták a XVIII. Században*, Budapest, Gondolat.
- Eemeren, F. H. van és Grootendorst, R. (1984) *Speech acts in argumentative discussions: A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion*. Dordrecht, Floris Publications.
- Gaukroger, Stephen (2006) *The Emergence of Scientific Culture, Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*, New York, Oxford University Press.
- Klopp, Onno ed. (1973) *Correspondenz von Leibniz mit Caroline*. New York, G. Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) „Az alapvető igazságok”. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1992) *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675–1676 (The Yale Leibniz Series)*, New Haven, Yale University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) „Monadológia”. In *Gottfried Wilhelm Leibniz válogatott filozófiai írásai*, Budapest, Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) „Levelek De Volder-hez IV”. In *Leibniz válogatott írásai*, Budapest, Európa.
- Margitay Tihamér (2007) *Az érvelés mestersége*, Budapest, Typotex.
- Newton, Isaac (1981) „A mozgás axiómái vagy törvényei”. In *A Principiából és az Optikából, Levelek Richard Bentleyhez*. Bukarest, Kriterion.
- Rorthy, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Yearsey, Princeton University Press.
- Vailati, Ezio (1997) *Leibniz and Clarke, A Study of Their Correspondence*, New York, Oxford University Press.

Bessenyei Márta:
A szeretet perspektívái
Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája*¹

Boros Gábor tavaly megjelent tanulmánykötetének középpontjában két olyan fogalom áll, melyeket a szerző – saját bevallása szerint is – már hosszú ideje kutat. Ennek a folyamatnak az eredménye az ELTE Eötvös Kiadó gondozásában megjelent *A szeretet/szerelem filozófiája* című munka. A tanulmányok nem feltétlenül ismeretlenek, hiszen már megjelentek korábban itthon vagy külföldön, vagy elhangzottak előadásként; a szerző azonban átdolgozta, illetve lefordította írásait. A tanulmánykötetben pedig mindig lehetőség nyílik az eddigi kutatások eredményeit rendszerezni, összefoglalni, továbbá a különböző eredmények között olyan összefüggésekre rámutatni, melyekre egy-egy előadás keretein belül nem adódik lehetőség. Ezeket Boros meg is teszi, így válik a könyv a témán túl is egységes művé.

A kötetnek nem célja, hogy bemutassa a szeretet/szerelem fogalmának átalakulását és változását a különböző filozófiai korokban. Bár a mű íve Platón-tól Paul Ricœur-ig húzódik, mégis sokkal inkább célja különböző aspektusokból láttatni a szeretet/szerelem által felvetett problémákat és kérdéseket, illetve az ezekre adott válaszok sokoldalúságát. Központi gondolata, hogy a szeretet/szerelem értelmezése elengedhetetlen önmagunk megértése során, valamint olyan erővel rendelkezik, mely képes közösségek kialakítására; e téziseket valamennyi tanulmányban megtalálhatjuk. Természetesen helyenként elengedhetetlen a filológiai elemzés is, a szerzőnek mégis sikerült elérnie, hogy ez ne csökkentse a filozófiai értelmezés fontosságát és mértékét. E két típus mellett azonban ki kell emelni az irodalmi elemzések jelenlétét is. Boros számos irodalmi példát hoz könyvében, melyek üdítően hatnak az olvasóra.

¹ Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2014.

A kötet négy fő fejezetből áll: 1. Szümpozicion, 2. A szerelemfilozófiák korszaka, 3. Kant, Lucinda, Hegel: a szeretet/szerelem (természet)jogi keretei, végül 4. Szümpozicion mint a keresztény természetjogi rend ellehetetlenülése. Már a főfejezetek címeiből is láthatóvá válhat, hogy az egyes fejezetek között nem csak az időbeliség egymásutánisága, hanem a különböző, de egyben megújuló elgondolások, nézetek összefüggései még a filozófiatörténeti száznál is nagyobb mértékben járulnak hozzá a mű koherenciájának megteremtéséhez.

A Szümpozicion című fejezet központi fogalmaként a szeretet/szerelem mellett megjelenik a polifónia és a szümpozicion műfajként való felfogása is. Boros ebben a fejezetben olyan szümpozicionokat vagy szümpozicion jellegű műveket vizsgál, melyek centrumában a szeretet/szerelem áll. Ennek tekintetében nem véletlen, hogy a kötet első tanulmánya Platón *Szümpozicionja*. Nem csak azért kell azonban első tanulmánnyá tenni ezt a dialógust, mert a filozófiatörténetében is ez az első. Ennél egy jóval fontosabb érvet hoz fel Boros annak igazolására, miért kell elsőként foglalkozni vele: ez a mű ugyanis nagy hatása révén majd minden későbbi hasonló jellegű művet megalapoz.

Platón mellett olyan szerzők művei is előtérbe kerülnek, mint Lucretius, Capellanus, Szent Ágoston és Szent Tamás, Ficino és talán meglepő módon Diderot és Buñuel. E szerzők, mind különböző aspektusokból vizsgálták a szeretet/szerelem problémakörét, és így valamennyien különböző válaszokat kaptak. Ezért vizsgál Boros ebben a fejezetben olyan témákat, mint például a halál, a társadalom születése, az akarat, vagy a platóni szerelem plátóivá válása.

Az e fejezetben tárgyalt szerzők műveit (természetesen Platón *Szümpozicionját* is) ugyanaz a kérdéskör, mégpedig az együtt-lét foglalkoztatja. Ennek az együtt-létnek a lehetséges aspektusai villannak fel a szerzők különböző elgondolásaiban, úgymint együtt-lét a szerelemben, a vallásban, a társadalomban. Mégis, a téma azonosságán túlmenően szinte mindegyikük gondolkodásában van valami közös. Boros állítása szerint ez az együtt-létről való gondolkodás polifóniája – vagyis, hogy mindegyikük több különböző megközelítési módot mutat be –, mely mellett a szerző erősen érvel, mind Platón és Ficino kapcsán, de Diderot elemzésekor is szóba hozza.

A második fejezet a 17. század néhány alakját mutatja be. Ha az előző fejezet központi alakjának Platónt tekinthettük, itt a centrumban Descartes áll. Boros célja, hogy Descartes-on és hozzá kapcsolódóan más szerzőkön keresztül az ellen a hagyományos nézet ellen érveljen, mely szerint a 17. században a szeretetről való gondolkodás háttérbe szorult. Ezt a kérdéskört Boros már

korábban is érintette *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* (Budapest, Áron Kiadó, 2003) című munkájában. Álláspontja ugyanis az, hogy a kor gondolkodói ugyanolyan mértékben reflektálnak az érzelmekre és a szeretetre, mint például az ész fogalmára.

Boros érvei közül nincs lehetőség mindet kiemelni, ezért megpróbálom a legfontosabbakra szorítkozni. Egyrészt hangsúlyozza, hogy Descartes a szeretet fogalmával illetett olyan eseteket is, melyekre ma aligha használnánk ezt a fogalmat. Descartes-nak a szeretet és a gyűlölet vizsgálatát e fogalom mélyebb elemzését kellett elvégeznie: ezért foglalkozik például az apai szeretettel vagy a férj érzelmeivel felesége halála után. Boros mindkét descartes-i példát alapos vizsgálatnak veti alá, akárcsak az intellektuális emóciók problémáját. Az istenszeretet kérdésével kapcsolatban Malebranche-t vizsgálja, továbbra is Descartes-on keresztül. Boros ezen a ponton szintén ellentmond a hagyományos elgondolásoknak, és Malebranche istenszeretetről való felfogását Descartes elgondolásának a módosulásaként határozza meg. A fő különbséget kettejük között abban látja – Jézus Krisztus szerepén túl –, hogy bár istenszeretet alatt ugyanarról beszélnek, máshogy jutnak el hozzá: míg Descartes filozófiai, addig Malebranche teológiai megfontolások útján. Végül, Lady Masham elméletének áttekintésével Boros egy újabb érvet szolgáltat arra, hogy a 17. századot miért tekinthetjük a szeretetre és a szerelemre vonatkozó reflexió kapcsán is jelentősnek: Lady Masham ugyanis bevezeti a szenvedélyek logikáját a gondolkodásba.

Amennyiben azonban ez a számos filozófiai példa mégsem győzne meg bennünket, Boros egy olyan szerzővel is mélyrehatóan és hosszan foglalkozik, akit leginkább komédiái alapján ismerhetünk. Molière egyes darabjait filozófiai jellegű műként is értelmezhetőnek tartja, amelyek újabb példával szolgálnak arra, hogy bizonyítsa a szeretet jelentőségét a században. Boros Molière színműveinek olyan központi gondolatait emeli ki, mint a nemeslelkűség, az együtt-lét mint házasság, valamint a szeretet a szerelem és a barátság tükrében. Mindezeket a kérdéseket összhangba állítja Descartes gondolataival, így Molière alkotásait is érvként használja annak bizonyítására, hogy a szeretet különböző típusai a racionális mechanika tudáselménye mellett is kiemelkedők a 17. században.

A harmadik fejezet fő alakjai a címben is szereplő Kant, Schlegel Lucindája valamint Hegel. A természetjog és a szeretet/szerelem kapcsolatáról egy olyan átfogó képet kapunk, melyben megjelenik Cicero, Spinoza, a korábban már más aspektusból tárgyalt Descartes és Malebranche. A fejezet fő célja

annak bemutatása, hogy hogyan kapcsolódik össze a jog és az etika Kantnál és Hegelnél, ahhoz azonban, hogy erre a kérdésre választ kapjunk, szükséges megérteni az erre a célra irányuló korábbi elgondolásokat, melyek ismertetését Boros meg is teszi.

Ez a fejezet annyiban eltér a könyv eddigi szerkezetétől, hogy nem találunk benne alfejezeteket, mégis fontos kapcsolatot, tulajdonképpen hidat teremt az eddigiek és a negyedik, utolsó egység között. Hiszen olyan gondolkodók és témák kerülnek benne előtérbe, melyekkel már foglalkozott a szerző, de itt újra, más megvilágítás alá helyeződnek. Ilyen fogalmak például az akarat, mely a szeretet keresztény értelmezésének tárgyalásakor merült fel, a szerelemlétra, mely a platóni *Szüimposzion*nal állítható párhuzamba, vagy akár a házasság és barátság, melyekkel kapcsolatos kérdéseket Descartes és Molière is feszegetett, ahogy ezek korábban bemutatásra kerültek.

Végül a negyedik fejezetben olyan elgondolásokkal találkozhatunk, melyeket az eddig ismertetett nézetek már megalapoztak. Olyan műveket is ismertet a szerző, melyek szüimposzion jellegűek, továbbá kiemelkedő szerepet kap az előző részben tárgyalt jog, valamint a szabadság és a szeretet egyszerre történő megvalósulásának problémája. Mindezeket túl ebben a fejezetben Boros olyan fogalompárokra foglalkozik, mint a szabadság-szerelem kapcsolata Kierkegaard-nál, párhuzamba és ellentétbe állítva Malebranche-sal és Descartes-tal, a kontinuitás-diszkontinuitás Bataille kapcsán, vagy a szeretet és az igazságosság kapcsolata.

Mégis, amit a legizgalmasabbnak tartok kiemelni e fejezet kapcsán az a filozófiai gondolkodás lehetőségének észrevétele olyan művekben, melyekről nem ez jutna először eszünkbe. Így például Boros filozófiai nézőpontból közelít a mindenki által ismert *Szabadság, szerelem!* című Petőfi vershez, filozófiai értelmezés lehetőségét tulajdonítja Almodóvar *Beszélg hozzá!* című filmjének, végül hosszan elemzi Menasse *Érzéki bizonyosság* című regényét, mely különböző filozófiai és művészetelméleti diskurzusokból áll, lehetőséget adva különböző filozófiai elméletek tárgyalására, akárcsak a tanulmánykötet legelején tárgyalt *Szüimposzion*.

Úgy vélem, Boros könyvét végig áthatja a sokoldalúság. Nem csak abban a tekintetben, hogy a szeretet és a szerelem problémakörét különböző korszakokban és különböző aspektusokból járja körbe, hanem abban is, ahogyan különböző alkotásokon (filozófiai mű, színmű, film, regény, vers) keresztül hozza közelebb a problémákat az olvasóhoz, így mutatva be, hogy a szeretetről

és a szerelemről való gondolkodás milyen fontos szerepet kapott minden korban, valamennyi alkotásban. A szeretet tehát – és ez a mű központi gondolata, mely végighúzódik az egész köteten –, alapvető szereppel rendelkezik, mind az egyén, mind a társadalom vonatkozásában: nélkülözhetetlen önmagunk megismerése során, és strukturáló elv a közösségek alakulásában.

Boros nem titkolja, hogy a téma nem csak közel áll hozzá, de egyik kedvenc területe a filozófián belül. A szeretet/szerelem kérdéskörének ilyen részletes és alapos kibontása, ennyi korszakon átívelve és ilyen sok nézőpontot felvonultatva valóban csak akkor lehetséges, ha szeretettel fordulunk kutatásunk felé.

Herczegh Máté:

A nemtudás tudása és a tudás nemtudása

Forrai Gábor: *Kortárs nézetek a tudásról*¹

A legmegátalkodottabb szkeptikusokat leszámítva senki nem vonná kétségbe, hogy tudom, mennyi az idő, ha egyszer ránézek egy órára, és leolvasom róla. Ha 1:40-et mutat, mindig is jól járt, és én rendelkezem azon képességekkel, hogy nem csak látni tudok, de értelmezni is tudom, amit látok (legalábbis egy óra leolvasása esetén), és *ténylegesen* 1 óra múlt 40 perccel, akkor *tudom*, hogy 1:40 van... nem?

Nem.

Pedig a tudás klasszikus kritériumai egytől egyik teljesülnek.

(1) *S* hiszi, hogy *p*. (Én hiszem, hogy 1:40 van.)

(2) *p* igaz (Ténylegesen 1:40 van.)

(3) *S* igazoltan hiszi, hogy *p*. (Ránéztem az órára, és láttam, hogy 1:40 van.)

A probléma azonban a következő: könnyen elgondolható olyan helyzet, melyben ezek a kritériumok teljesülnek, mégsem vágnánk rá minden habozás nélkül, hogy a szóban forgó *S* rendelkezett tudással. Ilyen helyzet például az, ha az adott óra, amelyről leolvasom, hogy 1:40 van, tegnap éppenséggel megállt 1:40-nél; abban a pillanatban viszont, amikor ránézek, és azt a kijelentést teszem, hogy „most éppen 1:40 van.”, véletlenül épp *ténylegesen* 1:40 van. Tudhatok valamit, ha a tudásom véletlenül, pusztán a szerencsének köszönhetően esik egybe tudásom tárgyával? Nagyon úgy tűnik, hogy ezek a kritériumok mégsem elégséges feltételei a tudásnak. Akkor tehát hiába nézek az órára, nem tudhatom, hogy mennyi az idő?

Forrai Gábor: *Kortárs nézetek a tudásról* című könyve ezzel a problémával nyit, amely Edmund Gettier nevéhez fűződik, és amely a modern episz-

¹ Forrai Gábor: *Kortárs nézetek a tudásról*, Budapest, L'Harmattan, 2014.

temológia egyik legnagyobb diskurzusát indította el. És miután így elbizonytalanított minket a tudással kapcsolatos tudásunkban, továbbra sem hagy fellelegezni bennünket, olvasókat. Az episztemológiában ugyanis – ahogy a filozófia egyéb területein is lenni szokott – meglehetősen ritka a konszenzus: a különböző főbb problémák mentén kialakuló álláspontok burjánzó változatai közt pedig ember legyen a talpán, aki kiismeri magát – hacsak nincs olyan avatott kísérője, mint Forrai Gábor. A szerző e könyvét laikus, de lelkes érdeklődőktől kezdve, filozófiát hallgatókon át a kifejezetten episztemológiával foglalkozóig bátran lehet ajánlani mindenkinek, ugyanis azon túl, hogy kiváló összefoglalóját nyújtja a kortárs ismeretelmélet eredményeinek, bepillantást enged a főbb fogalmak és érvek rendszerébe is, valamint – amit én leghasznosabbnak találtam a kötetben – segítőkész bibliográfia található minden fejezet végén azok számára, akik egy-egy részproblémában jobban el szeretnének mélyedni. De lássuk most konkrétan, hogy milyen témakörökkel is találkozhatunk e könyvben.

Mint az a fenti kritériumok alapján is világos, a *hit*, az *igazolás* és az *igazság* fogalmai kiemelkedően fontos szerepet játszanak a tudással kapcsolatos gondolkodásban, így nem meglepő, hogy a szerző ezek rövid elemzését végzi el, mielőtt áttér a Gettier-problémára, valamint az erre adott megoldási kísérletek bemutatására. Ezen kísérletek sikeressége erősen megkérdőjelezhető, hiába szigorítanak az eredeti kritériumokon; nem véletlen, hogy a mai napig nincs olyan megoldás, mely általánosan elfogadott lenne.

A következő nagy problémát a regresszus-érv szolgáltatja, amely röviden így fest: vegyük a következtetés által igazolt hitek sorát. Három lehetőség van: (1) minden hitet csak további hitekre támaszkodva igazolhatunk, így a sor a végtelenségig tart (*regressus ad infinitum*). (2) Egy hitet olyan hittel igazolunk, melynek igazolása az előbbi hiten alapul (tehát az igazolás körbenforgó). (3) Igazolatlan hitben végződik. Látható, hogy mindhárom esetben igazoltnak vélt hiteink valójában igazolatlanok.

A regresszus-érv hatására az igazolásnak két különböző elmélete alakult ki: a *fundacionalizmus* és a *koherentizmus*. Előbbi szerint vannak olyan hiteink, melyek közvetlenül igazoltak, *bizonyosak*, így az összes többi hit alapját nyújthatják. (Értve ezen azt, hogy ezen alaphitek igazoltsága nyújtja a többi hit igazoltságát.) Utóbbi tagadja az ilyen közvetlenül igazolt hitek létét, és azt állítja, hogy az ismeretek holisztikus értelemben igazoltak vagy nem igazoltak; egy tetszőleges hit akkor igazolt, ha az koherensen illeszkedik adott hitek

rendszeréhez. (Értve ezen azt, hogy a hitek koherens rendszere nyújtja az egyes hitek igazoltságát.) Természetesen mindkét elméletnek bemutatásra kerülnek az előnyei és hátrányai is. És mivel nincs konkluzív érv egyik elgondolás mellett sem, az olvasó maga dönthet, hogy melyik mellett teszi le a voksát.

A fundacionalizmusnak és koherenzizmusnak van egy közös vonása: introspekcióval lehetségesnek tartják eldönteni, hogy egy hitünk mennyire igazolt. Nincs szükség másra, mint reflektálni a közvetlenül igazolt hitre, vagy a hitek koherens rendszerére, amely kérdéses hitünket igazolja: ez az igazolás internalista elmélete. Csakhogy hiába tartom én pl. a havat fehérnek, ez a tudásom nem csak reflexió útján hozzáférhető körülményektől függ; a hónap *ténylegesen* fehérnek kell lennie, az én mentális állapotaimtól függetlenül is: ez az igazolás externalista elmélete. Megint csak nem található konkluzív érv egyik álláspont mellett sem; a mérlegelés aprólékos munkát igényel, sokszor már kifejezetten technikai problémák megértését és megoldását, amelyhez a kötet remek kiindulópontként szolgál.

Furcsa lenne olyan, az ismeretelmélet legfőbb problémáiról szóló könyvet olvasni, melyben nem esik szó a radikális szkepszis olyan közismert hipotéziseiről, mint Descartes gonosz démona, Hilary Putnam agyai a tartályban vagy a Mátrix-hipotézis. E szkeptikus érvek ereje abban áll, hogy úgy vannak megszerkesztve, hogy amennyiben igazak, érzékelésünk, mentális állapotaink pontosan ugyanolyanok, mintha nem lennének igazak. Az, hogy valójában kevesen vannak, akik őszintén hisznek e hipotézisek valamelyikében, vajmi keveset számít, egy érv erőssége ugyanis nem ezen múlik. Igencsak vakarnia kell a fejét annak, aki arra szánja el magát, hogy például bebizonyítsa: nem pusztán tartályokban lebegő agyak vagyunk. A fejkavarásnál természetesen a kötet jóval többre vállalkozik, alaposan körüljárja a lehetséges megoldási javaslatokat, még ha nem is jut döntő eredményre.

A szkeptikus érvek arra irányulnak, hogy éles határt vonjanak ismereteink és az *igazság* között. A későbbiekben tárgyalt relativizmus ennél tovább megy: lényegében az igazság *létét* vonja kétségbe, pontosabban egyenértékűnek fogad el (tehát egyaránt igaznak) a valóságról tett egymásnak akár teljesen elmentmondó kijelentéseket is. Teszi mindezt azért, mert állítása szerint nincs abszolút nézőpont, melyből a kijelentések értékelhetőek lennének.

A kötetben megtalálható továbbá az *a priori* kortárs elemzése, illetve adódik a kérdés, hogy egyáltalán létezik-e *a priori* ismeret, és ha igen, milyen kritériumoknak kell megfelelnie. Az episztemológia egyik legfontosabb eredmé-

nye is bemutatásra kerül, amely az *a priori* és a szükségszerűség fogalmának különválasztásában áll: ugyanis létezik az ismereteknek olyan halmaza, melyek szükségszerűek ugyan, mégis csak *a posteriori* tudhatók. (Pl.: az olyan azonosságai állítások, mint: a víz = H₂O, vagy a hó a molekulák mozgási energiája.)

A szerző a naturalizált ismeretelmélet alap gondolatával és programjával felvázolásával zárja könyvének ívét. Ez ígéretes vállalkozásként jelenik meg, mely szerint a kognícióval kapcsolatos empirikus kutatások eredményeit nem szabad figyelmen kívül hagyni az episztemológiai elméletalkotásban. A naturalizált ismeretelméletbe ágyazottan esik némi szó a kísérleti filozófiáról is, amelytől a karosszék-filozófiához szokott olvasó hátán minden bizonnyal égnek áll majd a szőr, viszont képes lehet fényt deríteni az intuíciónk univerzalitásába vetett hitünk megalapozatlanságára.

A tudás klasszikus fogalmától a Gettier-problémán keresztül az igazolás különböző elméleteiig juthatunk tehát Forrai Gábor vezetésével, hogy később megbirkózzunk a radikális szkepszis és relativizmus nehézségeivel is; mindezt az analitikus hagyományra jellemző letisztult, a fogalmakra rendkívül érzékeny, a megértést könnyítő stílusban. A szórakoztató példák ráadásul kellően felébresztik a laikus olvasót is, ha a technikai részletek túl száraznak bizonyulnának. Mindenképpen ajánlom olvasásra, hiszen alapvető – igaz, meglehetősen rágós – problémákat jár körül, és olyan átfogó, érzékelhető módon, amilyen eddig nem volt fellelhető a hazai szakirodalomban.

Marosán Bence Péter:
Az értelem színe és visszája
Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*¹

Ullmann Tamás munkásságának egyik irányadó témája a tapasztalatban zajló értelemképződés és sematizálás. Ez határozza meg a 2010-ben megjelent *A láthatatlan forma*² című könyvének gondolatmenetét, melyet a szerző egy háromkötetes vállalkozás első tagjának szánt. A 2010-es könyv bevezetőjében a szerző különbséget tett affektív, figurális (az észleleti értelem szintjén működő) és a nyelvi-kulturális (a nyelviileg artikulált jelentésekben megnyilvánuló) sematizmus között – és a művet annak szentelte, hogy körüljárja a figurális sematizmus problémáját.³ A háromkötetes vállalkozás következő darabja (mely a szerzőtől származó információ szerint a nyelvi-kulturális sematizmus problémájának lesz szentelve), jelenleg készülöben van. *Az értelem dimenziói* nem konkrétan ennek a háromkötetes projektnek a része, viszont a szerző általános, az értelemképződés és a sematizmus változatos formáit vizsgáló kutatási törekvései közé illeszkedik, és bizonyos módon előkészíti a terepet a következő, szisztematikus műnek.

Az értelem dimenziói című munka azonban maga is egy egységes, koherens, saját lábán megálló mű. Fontos ezt hangsúlyozni, mivel elsőre talán megévezető lehet, hogy a könyv korábban megjelent tanulmányokból lett összeállítva. Többről van itt szó, mint egy olyan tanulmánykötet esetében, ahol egy szerző egy kötetben gyűjti össze korábbi írásait, hogy „meglegyenek egy helyen”, de nem végez érdemi munkát rajtuk. Ullmann tudatos koncepció szerint összeszerkesztette, egymáshoz szervesítette az írásokat, három kivétellel (I., II., és VIII.) a szövegeket jelentős mértékben kibővítette és átdolgozta, van, ahol a tematikus egység elé külön bevezetőt írt. („Ötödik rész: A keletkezés ártatlan-

¹ Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

² Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*, Budapest, L'Harmattan, 2010.

³ Ullmann: *A láthatatlan forma*, 10 sk.

sága”, 259-261). Az átdolgozások, a tudatos szerkesztés eredményeképpen az egész itt valóban több lett, mint a részek pusztá összege: elmondhatjuk, hogy új mű született. A könyv összesen tizennégy írást tartalmaz, melyet öt fő részben rendezett el a szerző: I. Kant öröksége, II. A szubjektivitás problémája, III. Túl a tárgykonstitúción, IV. A gondolkodás aspektusai, V. A keletkezés ártatlansága.⁴

A tanulmányok összekötő motívuma egyfelől az értelem, értelemátalakulás, illetve a tapasztalatban zajló sematizáló működések problémája, másfelől, az előbbtől elválaszthatatlan, azzal szerves összefüggésben, a transzcendentális probléma. Ez utóbbi kérdés némileg leegyszerűsítve a feltételrendszerek problémájára vonatkozik: azoknak a feltételeknek az összességére, amelyek a tapasztalati működéseket, illetve a mégoly bonyolult gondolatokat, művészi, tudományos, filozófiai elképzeléseket lehetővé teszik, de maguk nem hozzáférhetőek minden további nélkül a tapasztaló, gondolkodó szubjektum számára. A felszín alá húzódnak, láthatatlanok maradnak. Olyanok, mint a szem: látunk vele, de magát a szemet nem tudjuk látni.⁵ A látás feltételeként kivonja magát a láthatóság alól. A transzcendentális az, ami a tapasztalat, a gondolkodás vakfoltját alkotja. Vissza tudunk rá következtetni, de direkt módon nem tud megjelenni. Csak azáltal tudunk egyáltalán tapasztalni és gondolkodni, hogy vannak ilyen vakfoltok, amelyek lehetővé teszik a tapasztalatot és a gondolkodást. Nem speciálisan vakfoltokként, hanem lehetőség-feltételekként, amivel viszont lényegileg összekapcsolódik vakfolt-jellegük.

A mű egyik fő törekvése tehát az, hogy mindenütt kiépítse a közvetítéseket a tapasztalat különböző szintjei és rétegei között, és ezzel szoros összefüggésben áll a tapasztalat különböző szintjein működő sematizáló funkciók leírása. A sematizálást azonban úgy szeretné Ullmann megmagyarázni, hogy mindig hagyjon teret a semmilyen korábbi séma alá be nem sorolható tapasztalati

⁴ A mű pontos felosztása és az egyes tanulmányok címei: Első rész: I. Az örök visszatérés imperatívusza, II. Kant és a hattyú, Második rész: III. Interioritás nélküli tudat, IV. Az öncsalás ellen, V. Az idő mint a szubjektivitás alapja és horizontja, VI. A vágy fenomenológiája, Harmadik rész: VII. Fantázia és intencionalitás, VIII. Normalitás és illúzió, Negyedik rész: IX, Transzcendentális Husserlnél és Kantnál, X. Az értelem két dimenziója – Husserl és Wittgenstein, XI. A jelentés és a jel fenomenológiája – Husserl és Derrida, XII. Fenomenológia és analitikus elmefilozófia, Ötödik rész: XIII. A hatalom akarása, XIV. Az örök visszatérés.

⁵ A tükörben nem magát a szemet látjuk, amivel látunk, hanem annak tükörképét.

újdonság felbukkanásának, amely új sémák megalkotására kényszerít bennünket, sőt, alkalmasint alapjaiban rengeti meg, vagy – szélsőséges esetben – robbantja fel hagyományos sémáinkat.⁶ A másik pedig a vakfoltok kitapogatásának végrehajtása. Kézenfekvő a kérdés: ha Ullmannál az egyik fő feladat a közvetítések megteremtése, akkor van-e vajon szerinte közvetítés a transzcendentális és a tárgyi-tapasztalati dimenzió között? Van-e átmenet, közvetítés a tapasztalati megjelenés és e megjelenés feltételei között?

Noha a szerző nem ad erre egyértelmű választ, a mű egyik helyén erre a kérdésre mégis kapunk egy közvetett feleletet. Husserl és Wittgenstein gondolkodását összehasonlítva (X. fejezet) arra a belátásra jut, hogy Husserl visszaretent a konstituáló tudatra visszavezethetetlen konkrét, kulturális, interszubjektív viszonyok gondolatától (amely nem tartható a transzcendentális program keretei között), mert abban a relativizmus veszélyét látja. Másrésztől Wittgenstein a kulturális és interszubjektív kapcsoltok által jelentett többletet remekül tudta kezelni és elemezni a „nyelvjátékok” koncepciója révén. Ő viszont, éppen ellenkezőleg, a tudati immanenciában zajló értelemképződés fenomenológiai dimenziójától riad vissza. „A két gondolatalakzat – írja Ullmann – így egymás vakfoltját jelenti, hiszen Husserl és Wittgenstein azt dolgozta ki külön-külön, ami a másik számára „gránitkeménységű” problémának bizonyult”.⁷ Vagyis: különböző perspektívákból képesek vagyunk látni a másik perspektíva számára valami miatt hozzáférhetetlent, így elvileg képesek vagyunk arra, hogy – bizonyos korlátok között – kitapogassuk az egyes perspektívákhoz hozzátartozó transzcendentális feltételeket.

Mi a helyzet a *saját* perspektívánk transzcendentális feltételeivel? Úgy tűnik számomra, Ullmann csatlakozik azokhoz a szerzőkhöz, akik szerint nincsen külső, abszolút perspektíva, szükségszerűen be vagyunk zárva saját perspektívánkba (többek között Nietzsche, Merleau-Ponty és Deleuze álláspontja ez).⁸ De ez nem jelenti azt, hogy 1) ez a bezártság egyúttal elzártágot is jelentene a másik perspektívájától, tehát hogy a másik perspektívája teljességgel hozzáférhetetlen a számunkra, és 2) nem jelenti azt, hogy saját perspektívánk transzcendentális feltételei is hozzáférhetetlenek volnának. Egyszerűen annyit jelent, hogy nem ugorhatjuk át a saját árnyékunkat; konkrétan: véges lények vagyunk, akiknek pozíciójukból fakadóan véges rálátásunk van saját és

⁶ Ullmann 2012, 104sk.

⁷ Ullmann 2012, 226.

⁸ Lásd pl. Ullmann 2012, 268sk.

embertársaink pozíciójára, de van valamekkora rálátásunk. A semmilyen hozzá-
férés és a „minden hozzáférhető” között meglehetősen széles az átmenet.⁹ Ren-
delkezünk a világban egy véges pozícióval, ahonnan a magunk korlátozott esz-
közeivel megpróbálhatjuk kitapogatni a különböző értelmezések vakfoltjait, és a
többiekkel való kommunikáció révén, bár közvetett és korlátozott („tükör által
homályosan”), de igenis valóságos (tényleges ismeretet nyújtó) rálátás nyílik sa-
ját vakfoltjaink egy részére.

A kötet bevezetése maga is áttekintést ad a kötet tartalmáról. Úgy gon-
dolom mindenesetre, hogy érdemes volna ezen a helyen külön kiemelni az
egyes részek bizonyos fontos motívumait. Az első főrész Kantra összpontosít.
Az első tanulmányban a szerző Kant és Nietzsche között von néhány, első pil-
lantásra talán meglepőnek tűnő, de később megvilágító erejű párhuzamot. Az
egyik ilyen a kategorikus imperatívusz és az örök visszatérés nietzschei „impera-
tívuszának” formális és feltétlen volta. Deleuze állapítja meg az örök visszatérés
nietzschei gondolatáról: „Az örök visszatérés ugyanolyan szigorú parancsot ad
az akaratnak, mint amilyen Kanté volt”.¹⁰ Mégpedig a következőt: „*Amit
akarsz, azt akard úgy, hogy annak egyszersmind örök visszatérését is akard*”.¹¹ A
másik ilyen fontos motívum pedig az öncsalás tilalma, a kiváltképp önmagunk-
kal szemben, saját cselekvésünk „mozgatórugóira” vonatkozó intellektuális tisz-
tesség feltétlen követelménye. A következő tanulmány Kant „legnehezebb gon-
dolatával”, a sematizmus problémájával foglalkozik, tehát az érzékiség és érte-
lem között közvetítő séma problémájával; ahol a séma sem nem teljesen képi,
sem nem teljesen fogalmi, hanem általános alakzatként vagy szabályként képes
arra, hogy a két szint között közvetítsen. Rendelkezünk már megmerevedett,
kialakult, bejártott sémákkal (ezek a *reproduktív képzelőerő* alá tartoznak) és
teremthetünk új sémákat (a *produktív képzelőerő* segítségével).¹² Sematizálás
nélkül nem képzelhető el tapasztalat, és a sematizálás soha nem ér véget. Min-
dig törekednünk kell viszont arra, hogy a már meglévő sémákat fellazítsuk,
hogy újabb és újabb nézőpontokat keressünk a dolgokhoz.

⁹ Ld. ehhez Fehér M. István megjegyzését: „az, hogy nem rendelkezünk az abszolút
igazsággal, nem azt jelenti, hogy semmiféle igazsággal sem rendelkezünk; nagyon is
rendelkezünk egy nagyon is valóságos igazsággal; csak ez egy véges, emberi, egzisz-
tenciális igazság”. Fehér M. István: „Metafizika, hermeneutika, szkepszis”, in *Vigília*
(2006)71: 651-661.

¹⁰ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*, Budapest, Holnap kiadó, 1999, 112.

¹¹ Deleuze, uo., Ullmann 2012, 26.

¹² Ullmann 2012, 42sk.

A második főrész vezérmotívuma a szubjektum és a szubjektivitás problémája; illetve e fogalom válsága a 19. század második felében, és radikális átalakulása olyan szerzőknél, mint Nietzsche, Wittgenstein, továbbá a fenomenológia klasszikus szerzői, vagy a klasszikus szubjektum-fogalom posztmodern kritikusan. A korábbi kartézianus, metafizikai, szubsztanciális, önmagába zárt immanencia-régióként elgondolt szubjektum-fogalom a klasszikus német idealizmus korszakának alkonyát követően válságba jutott, és ebből a válságból a különböző szerzők különböző, egyéni módokon próbáltak kiutat találni. Nietzschénél a szubjektum elemi erőknek egy testi „magamban” („*Selbst*”) való egyesülése. Wittgensteinnél az én nem a világ része, hanem a világ határa (egyfajta transzcendentális feltétel),¹³ aki viszont másfelől személyes, etikai én, akinek a helyes élet feladatát kell megvalósítania a világban, (aki viszont etikai személyként nem is jelenik meg, mint etikai, a világban. „Én a világ határán”).¹⁴ A fenomenológia mozgalom szerzőinél a hangsúly a transzcendencia fogalmán volt; azon tehát, hogy az én nem elkülönül a világtól, hanem mindig kívül a világra, mindig szerves, intim viszonyban létezik a világgal; identitásának alapja nem önmagában van, hanem azt valamiképpen a világból meríti.

A harmadik főrész a tárgykonstitúcióval kapcsolatban keresi a vakfoltokat, oly módon, hogy olyan vidékekre merészkedik, ahol túl kell lépniük a tárgy megszilárdult, statikus képzetén. Az egyik ilyen a gyenge fantázia terepe, a másik pedig a normalitás kérdése, ahol ez a fogalom minden tárgytapasztalat előfeltételének bizonyul. Ami a gyenge fantáziát illeti: kiderül, hogy a tapasztalatot mindig kíséri a gyenge fantázia (nem teljes tudatossággal gyakorolt, tehát passzívan működő) teljesítménye; részt vesz a tapasztalat értelmezésében, artikulálásában, valahol a tudatosság és a tudattalan határán. Olyan esetekre kell gondolnunk, amikor úgy érezzük, *mintha hallottunk volna valamit*, de nem vagyunk benne biztosak, aztán kiderül, hogy mégis, vagy elintézzük annyival, hogy csak képzelődtünk. A normalitás egy operatív fogalomnak bizonyul. Ez azt jelenti, hogy nehezen tudjuk definiálni, leginkább a működésében tudjuk tetten érni ezt a struktúrát. Minden cselekvés, tárgyészlelés a normalitás bizonyos módjainak alávetett, az viszont, hogy mi a norma, helyzetről-helyzetre változik; ezért is olyan nehezen meghatározható ez a fogalom (ha egyáltalán meghatározható).

¹³ Ullmann 2012, 66.

¹⁴ Ullmann 2012, 66sk.

A negyedik rész történeti távlatokban foglalkozik a vakfoltok kutatásával. Ebben a részben szereplő tanulmányok főszereplője Husserl. Ullmann részben Husserl példáján mutatja be más szerzők vakfoltjait, részben más szerzők elemzésén keresztül mutat rá a Husserl filozófiájában fellelhető vakfoltokra. A rész negyedik tanulmányában, mely fenomenológia és analitikus elmefilozófia kapcsolatával foglalkozik, Ullmann annak a véleményének ad hangot, hogy az analitikus elmefilozófia döntően a kartézianus tudatfelfogás örököse, és a transzcendentális fordulattal szembeni elutasító viszonya miatt kiesik számára a tárgyi értelem képződésének egész problémaköre, ami viszont döntően hozzájárulhat a filozófiai kérdések felvetéséhez és kidolgozásához. Ezekben a tanulmányokban a szerző a filozófiai viták természetébe is bepillantást kíván nyújtani az olvasó számára.

Végül az ötödik rész két Nietzsche-szövege a kései Nietzsche két alapfogalmát járja körül: a hatalom akarását és az örök visszatérést. Itt egyfelől Ullmann megvizsgálja a hagyományos metafizikára, sőt a hétköznapi nyelvre¹⁵ irányuló brutális erejű nietzschei kritikát, másfelől azt állítja előtérbe, hogy ezen kritika alapján Nietzsche hogyan dolgoz ki a hagyományos metafizikán túllépő új, az akarat és a keletkezés fogalmain alapuló ontológiát. Ez a testi létezés és az állandó mozgásban, átalakulásban lévő erők ontológiája. Az örök visszatérés nietzschei gondolatát elemezve Ullmann arra jut, hogy ez a gondolat az idő olyan radikalitású szemléletéhez juttat bennünket, amilyenre a filozófia történetében Nietzsche előtt egyáltalán nem akadt példa, és Nietzsche után se sok.¹⁶

Összefoglalásként azt mondhatjuk a potenciális olvasónak, hogy koherens, összefüggő könyvvel, nem csupán egyszerű tanulmánygyűjteménnyel lesz dolga. A művet olvashatja egységes szöveggént is, az értelemképződés és a szubjektivitás problémáiról, másfelől, egy egységesen elrendezett gondolatmenet részeként, az egyes szövegek önmagukban is olvashatók, melyek a szerző jellemző érdeklődési irányainak megfelelően eredeti megvilágításba helyeznek olyan klasszikus szerzőket, mint Kant, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Sartre és Derrida.

¹⁵ Ullmann 2012, 273, korábban: 60skk.

¹⁶ Ami a Nietzsche utáni gondolkodókat illeti, Ullmann egy elsőre talán meglepőnek tűnő javaslattal Husserlt nevezi meg, akinek kései korszakában az idő emelkedik az abszolútum szerepébe, a C-kéziratokban és egyes további, kései kutatási kézírataiban. Ullmann 2012, 306.

Tóth Gábor:

A megtört egész teljessége

Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*¹

Sajó Sándor könyve szakterülete szerint a fenomenológia területéhez sorolható. Ennek ellenére nem pusztán e szakterület művelőinek jelent kiváló olvasmány-élményt, hanem minden ember számára, akinek életében a világra és önmagára vonatkozó, végső nyugvópontot soha el nem érő reflexió elsődleges fontosságú. A mű különlegessége, hogy érvelsmódját egy alapvető kettősség jellemzi, amely egyben legnagyobb erénye is: a szerző a felvázolt problémákat és kérdésfeltevéseket úgy közelíti meg, hogy egyrésztől megőrzi a Husserl által szigorú tudományként posztulált fenomenológia egzakt terminuskészletét, miközben tudatosan elhatárolódik az akadémiai diskurzus életidegenségétől és szisztematikus zártságától. Sajó Sándor elemzéseinek tulajdonképpeni filozófiai tétjét a gondolkodás kimerevített, dinamizmustól megfosztott működésmódjának és alakzatainak határozott elutasítása képezi. E célkitűzés megvalósítása érdekében tudatosan vizsgál olyan kérdéseket, melyek végérvényes tisztázása a szigorú fogalmi konstrukciókra alapozó rendszerfilozófiák keretei között eredendően lehetetlennek bizonyul. Ily módon – az egyes fejezeteket kitöltő elemzéseken túlmenően – a filozófus talán legnemesebb feladatát vállalja fel: a filozófiát mint tevékenységet az egyszeri, megismételhetetlen és elidegeníthetetlenül saját-szerű élet szerves részévé teszi. Ennek köszönhető, hogy olvasás közben magunk is úgy érezzük, hogy nem pusztán bölcséleti problémák tételes elemzését követjük nyomon, hanem személyes egzisztenciánk mélyére hatolunk, és saját magunknak is feltesszük azon kérdéseket, melyek megkerülhetetlenek az individuumnak önmagával, a másik emberrel és a világgal kialakított viszonyának megértéséhez. A munka nyolc különálló fejezete módszertanilag oly módon szerveződik, hogy az oldottabb és közvetlenebb hangvételű egységek egybefonódnak az egyes konkrét problémák analízisével – konkrét hivatkozásokkal

¹ Sajó Sándor: *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*, Budapest, L'Harmattan, 2014.

Husserl, Heidegger, Lévinas, Freud, Merleau-Ponty és Deleuze életművére. A szerző közülük Husserl, Merleau-Ponty és Freud munkásságára helyezi a legnagyobb hangsúlyt a tudat, a megismerés és a világ konstellációját kísérve figyelemmel. A fejezetek tematikus sokfélesége önmagában is izgalmas olvasmánnyá teszi a könyvet. A bennük kidolgozott témák mindegyike egy átfogó hermeneutikai talajban gyökerezik, amely értelemmel ruházza fel azokat: a „megtört totalitás” elve és fogalma alapozza meg a műben kifejtett problémák jelentését. Ezekben az én és a világ kiküszöbölhetetlen, meghaladhatatlan és állandó alakulásban lévő összefüggése, az individualitás és az alteritás tapasztalata, illetve ennek aspektusaiként a szerelem, a család, a gyász és a szegény fenomenjei bomlanak ki gazdag spektrumukban. A saját élet síkján pedig a nosztalgia, a végesség, a halál és a döntés értelem-alakzatai állnak a fókuszban.

Freud én- és tudatelméletének taglalása a fenomenológia és a pszichoanalízis sokoldalú párhuzamán keresztül mutat rá a tudat és a világ kapcsolatára, melyben a tudat önaffektív működésének konstitutív szerepe van a tudattalan tartalmak felszínre hozásában és ezen keresztül a személyes azonosság szüntelenül alakuló, rögzítetlen elemekből álló szerkezetének megragadásában. A szerző a freudi pszichoanalízis jelentőségét abban látja, hogy a fenomenológiai gondolkodás terebélyesítésében bevonja az álmok, az elvételek, a felejtés és a neurózisok kérdéskörét, és ezzel a tapasztalat átfogóbb elmélete felé nyitja meg az utat.

Önálló tárgykört képviselnek a történetiség problémáját, a művészet és a nyelv létmódját explikáló eszmefuttatások, melyek mind ugyanahhoz a végkövetkeztetéshez vezetnek: az egészséges értelem-alakzatok elgondolásának lehetetlenségéről, a gondolkodásnak a közties, elmosódó határvonalak mentén történő mozgásáról, az „igen is, meg nem is” tapasztalatáról tanúskodnak. Mindez az átélt, bensővé tett élet vonatkozásában kap explicit jelentést. E módszertani kritériumok tárják fel a címben szereplő „megtört totalitás” fogalmának értelmét. Ennek elemzése alapozza meg a modern nyugati eszmétörténet talán legmarkánsabb paradigmaváltását, amely az egyénnek a valóság egészével és önmagával kialakított viszonyából számúzi a szimmetrikusan rögzíthető, zárt totalitás koncepcióját. Valamennyi fejezet más és más kontextusban, de egyöntetűen amellet érvel, hogy azon elképzelés, miszerint a filozófiai és általában véve mindenfajta megismerés tárgya hiánytalanul, részeinek teljes értékű egészeként hozzáférhetővé válhat, a tradíció alapvető tévedésének bizonyul. Egy diszkurzív elmélet, legyen bármennyire szabatosan megszerkesztett, nem alkalmas arra, hogy kimerítően ábrázolja, és egységbe foglalja a lét feltá-

muló sokféleségét. Sajó Sándor határozottan amellet foglal állást, hogy e feladat kivitelezésére még a kanti transzcendentálfilozófia architektonikus építménye sem alkalmas. E nézet érvényességét Merleau-Ponty Kant-kritikájára történő hivatkozással igazolja. A „nem-teljesség” ontológiájának szükségszerű következménye, hogy a reflexió olyan elemekkel is szembetalálja magát, melyeket nem tud az előzetesen kialakított sémának megfelelően szintetizálni. A megismerés és a gondolkodás tárgyainak összessége totalizálhatatlan. E tézisben sűrűsödik össze a szerző valódi filozófiai mondanivalója.

A fent felsorolt területek közül a szerző az időproblémának kitüntetett figyelmet szentel – elsősorban Husserl és Merleau-Ponty fenomenológiai megközelítései tükrében. Merleau-Ponty elméletében az idő az ember és a világ elválaszthatatlan egységének megélt formája és kifejeződése. A megismerésben, és a vele közvetlenül összefonódó megértés folyamatában éppen azok a komponensek játszzák a legfontosabb szerepet, melyek közvetlenül nem jelennek meg, és fogalmi eszközökkel sem artikulálhatók. A probléma adekvát megértése érdekében olyan univerzális értelem-horizont tételezésére van szükség, amely a tárgyakra közvetlenül irányuló tapasztalat számára rejtve marad. Az értelemképződés folytonosan zajlik, áthatja a tapasztalat egészét, és nem lokalizálható a tárgyaktól szingulárisan elkülönülő szubjektumban. A világ értelme közös, interszjektív értelem. „Az értelem interszjektivitása azt jelenti, hogy a tapasztalat sohasem egy szolipszisztikus tudat értelemadásának eredményeként áll elő, hanem mindig is közös értelmek alkotják” (140). A vonatkozó szövegrészekben a létezőknek és a világnak a kiazmus elve általi értelmezése alapozza meg azt a radikális fordulatot, melyet Merleau-Ponty a metafizikai hagyománnyal szemben végrehajt. Ennek értelmében a megismerési viszony egymással szembeállított tagjai kimozdulnak eredeti helyükről, elcsúsznak egymáson és átfolynak egymásba. Ennek következtében a realitás szilárd szerkezete felbomlik, átadván helyét egy nyitott totalitásnak. „Valójában a tárgyak sem szemben állnak velünk, nem kibomlanak előttünk, hanem velünk együtt formálódnak. (...) A saját test elmozdulásai ezért valójában mindig egyben a világ elmozdulásai is, és a kettő csakis egymásra vonatkoztatva és egymáshoz képest változik” (86). A mű egyik alapvető belátása, hogy az előre meghatározott elvek szerint elgondolt teljesség fogalma revízióra szorul: a szisztematikus metafizikai elméletek a valóság zárt egészként történő tematizálásakor éppen annak legsajátabb lényegét veszítik szem elől: az elemek egymáshoz való viszonya sohasem világosan elkülöníthető és lekerekített, hanem szükségszerűen magában rejt az aszimmetria váratlan lehetőségét. Ennek megfelelően az emberi egzisztencia egységét konsti-

tuáló időbeliség nem gondolható el most-pontok lineáris szukcessziójaként, mivel e megközelítésből teljességgel hiányzik a temporalitásnak a tapasztalat közvetlenségében megnyilvánuló élménye, melyben a múltbeli mozzanatok a jelen adottságaival és a jövő elvárásaival összefonódva jelennek meg. A megtört totalitás eszméjével összhangban a szerző rámutat arra, hogy az idő lényege akkor válik hozzáférhetővé, ha kívül helyezkedünk a lineáris és az eksztatikus modell oppozícióján. A jelentés autentikus formája a két értelmezési mód metszéspontjában keresendő, amely szintén nem gondolható el statikus és szinguláris pontként. „Az idő (...) egyszerre lineáris és eksztatikus” (111).

A szerző a maradéktalan szintézis lehetetlenségét még az olyan gondolatrendszerek esetében is sikerrel mutatja fel és igazolja, mint Kant transzcendentálfilozófiája és Husserl fenomenológiája, melyek a végső megalapozás apodiktikus igényével lépnek fel. A szerző külön fejezetet szentel Husserl idő-felfogásának, melyben részletesen áttekinti a tiszta tudat intencionális struktúrájának az időélmények konstitúciójában játszott szerepét. Az értelmezések által a husserli időfilozófia olyan kulcsfogalmi nyernek megvilágítást, mint ősbemutató, retenció, protenció, lefolyás, tartam. A megtört totalitás univerzumában a megismerés és a megértés folyamatában éppen azok a komponensek játszzák a legfontosabb szerepet, melyek a tapasztalati mezőben nem fenomenalizálódnak, és fogalmi eszközökkel sem artikulálhatók. Sőt, maga a tapasztalat szférája sem foglalható egyértelmű és zárt határok közé, mivel az énnel a világgal való folytonos interakciójában a szubjektum és az objektum sem képeznek élesen elkülönülő ellentétpárokat: nem tehető aktuálissá egy olyan állapot, melyben tisztán és világosan eldönthető, hogy hol végződik az én, és hol kezdődik a hozzá képest külsődlegesként tételezett objektív valóság szférája. „(...) a szubjektum elsődlegességét feltételező egológia ugyanolyan félrevezető, mint a látszólag vele a legélesebb ellentétben álló, az objektumra alapozó (...) koncepció” (81). Egy olyan univerzális értelem-horizontot kell feltételezni, amely a tárgyakra az érzékek vagy az értelem révén közvetlenül vonatkozó tapasztalat számára rejtve marad, áthatja a tapasztalat egészét, és független a szubjektum egyedi megismerő aktusaitól. E szemléletváltás annak az értelmezési hagyománynak a feladását jelenti, melyben a filozófiai elméletek érvényességét a szubjektum és a vele szemben pozícionált tárgyak hézagmentes korrelációja biztosítja. Annak a filozófiai megközelítésnek, amely a világ problémájához eredeti módon viszonyul, szakítania kell azzal a törekvéssel, hogy a világ egészére mintegy „kívülről”, vagy „felülről” egy egységes objektív nézőpontból tekintsen. A valóság ontológiai szférája nem rendelkezik egy eredendő és változ-

tathatatlan alappal, melyre valamennyi konkrétan létező forma, állapot és aspektus visszavezethető lenne. A konstituáló és a konstituált szférája folytonosan egymásba hatol és összecúsúszik. Ennek belátása azonban a reflektáló szubjektumot nem részesíti a létezés egészét átfogó értelem-egység megszerzésének adományában. A létezés nem-egészleges teljessége és az egzakt fogalmi készleten alapuló gondolkodás működésmódja között nincs közvetítés. Az ember és a világ viszonya így alkot nyitott, totalizálhatatlan totalitást: a megismerés folyamatában nem képződhet meg egy olyan állapot, melyben a szubjektum a valóság összes elemét birtokolva megvalósítja annak komprehenzív megragadását. A szerző következetesen amellet érvel, hogy a világ az emberi megismerés és gondolkodás végtelenül tág, nyitott horizontjaként tematizálódik. A világot az individuum minden lehetséges életmozzanatában magával hordozza – beleértve az egzisztálás végpontjaként felfogott elmúlást is. „A világot mint a tapasztalat horizontját, mint azt, aminek a mozzanataiként jelennek meg a tárgyak, mindig feltételezem, és nem tudom nem feltételezni” (18). E korreláció magában hordja azt a mozzanatot, hogy sem az én, sem a világ nem elsődleges egymáshoz képest, hanem feltételezik egymást. Egy adott tárgy megjelenítésekor a megvalósultság és a hiány mindig egymást kiegészítő, de végleges, lezárt rendbe soha nem állítható aspektusokként adódnak: „Konklúzióként elfogadhatjuk, hogy teljes reflexió nem lehetséges, hogy a transzcendentális redukció elvi okoknál fogva nem hajtható végre teljesen, hogy az észlelés kiindulásként szolgáló világa meghaladhatatlan és redukálhatatlan. Valamint azt is, hogy a filozófia nem léphet át a testiségtől, az észleléstől a tiszta vagy transzcendentális tudat régiójába, ahol minden tárgy mint áttetsző tudatkorrelátum, mint noéma jelenik meg: hogy lehetetlen a megismerés tárgya „fölébe szállni” (*survol*).” (136-137).

Összességében elmondható, hogy Sajó Sándor műve magas színvonalú filozófiai munka, amely kizárólag megfelelő előtanulmányokat követően érthető meg. Erről tanúskodik a szakterminusok néhol talán túlzottan sűrített használata – kiváltképp a husserli intencionalitás-koncepciót taglaló fejezetben, amely a fenomenológiában kevésbé járatos olvasó számára megnehezítheti az egyes fejezetek közti összefüggések átlátását. Ez azonban alig von le a mű egészének értékéből, melynek legnagyobb erénye, hogy viszonylag rövid terjedelme ellenére a bölcsélet szinte valamennyi alaproblémáját változatos és sokszínű összefüggérendszerben foglalja egységbe.