

Losonczy Péter

Metafizika és apológia: Lessius és Descartes

(Adalék a karteziánus filozófia teológiai aspektusairól folyó vitákhoz)¹

DESCARTES ÉS A MODERNITÁS: TUDOMÁNY ÉS TEOLÓGIA

Vitán felül álló tényként fogadhatjuk el, hogy a karteziánus filozófia a modern gondolkodás és kultúra megértésében feltétlen vonatkoztatási pontként szolgál. Ugyanakkor az is meggyőződésem, hogy ez a kép gyakran vezet a descartes-i gondolkodás tematikus és teoretikus összetettségének leegyszerűsítéséhez, s ez a jelenség különösen igaz a karteziánus filozófia teológiai aspektusait illetően. Nyilvánvaló, hogy Descartes nem volt teológus a szó klasszikus értelmében, hiszen elhatárolja egymástól a filozófiai és a teológiai diskurzust, s nagy hangsúlyt helyez a két diszciplína különbségeire. Jelen dolgozatban nem térhetünk ki annak taglalására, hogy a két diszciplína milyen módon illeszkedett a Descartes korabeli oktatás rendjébe, s ez hogyan tenné árnyalhatóvá és megközelíthetővé akár magát a descartes-i megkülönböztetést is, azt azonban mindenképpen elmondhatjuk, hogy az *elkülönítés* még *nem* feltétlenül jelent *izolációt*. Ellenkezőleg: úgy vélem, hogy Descartes olyan filozófiai rendszert próbál megalapozni, amely *mindenekelőtt* valóban képes a metafizika és a tudományok megreformálására, de egyben olyan elemeket is tartalmaz, melyek alapvetően alkalmasak lehetnek a filozófia és a teológia közti együttműködés egyfajta újraszervezésére. Ez utóbbi összetevő nem valamiféle véletlenszerű mellékterméke a karteziánus filozófiának. Descartes nem az észhasználat általa bevezetett reformjának korlátozása révén igyekezett a teológiai aspektusokat megközelíteni, hanem éppenséggel úgy látta, hogy az új tudományosság révén – mintegy azon „áthaladva” – juthatunk el az ésszerű filozófiai gondolkodás határára, s „vehetjük az irányt” a teológia felé.

Ám – érvelhetne valaki – a teológiai jellegű descartes-i kijelentések sporadikussága, esetlegessége azt a meggyőződést erősítheti, hogy Descartes számára e problémák mellékesek voltak, vagy akár azt is feltételezhetjük, hogy „az igazi Descartes” esetleg kifejezetten ateisztikus álláspontot képviselt. Ez az érv azért is fontos lehet egy racionalista-modernista értelmezés megalapozásához, mert a modernitás meghatározó trendjei már önmagukban a teológiai-vallási kontextus kritikájára alapozzák önértelmezésüket. Mégis úgy vélem, hogy fontos descartes-i megnyilatkozások igenis számot tarthattak volna a teológusok érdeklődésére, ahogyan számos jelentős kortárs gondolkodó esetében kiderült már ennek gyümölcsöző volta. Úgy látom, hogy a karteziánus filozófia egy sajátos „*teológiai puzzle*” darabjait hordozza magában, s a teo-

¹A dolgozat a „Filozófia, politika, teológia a XVII–XVIII. században” című, 2003. október 17–18-án az ELTE BTK Filozófiai Intézetében szervezésében lezajlott konferencián elhangzott előadás átdolgozott és bővített változata. A kérdéssel kapcsolatos kutatásaimban nélkülözhetetlen segítségemre volt a Leuveni Katolikus Egyetem (K. U. Leuven) doktori ösztöndíja, amiért ezúton is köszönetet szeretnék mondani.

lógusok feladata lehetett volna az, hogy ezeket az elemeket teológiailag is eredményre vezető módon illesszék össze.

Előadásom ennek a puzzle-nak talán az egyik legsajátosabb elemével, a karteziánus filozófia apologetikai aspektusaival, pontosabban az abban rejlő *apologetikai potenciál* problémájával foglalkozik. Descartes többször hangsúlyozza, hogy a metafizikájának középpontjában álló két kérdés – Isten léte és a lélek anyagtalan természetűe – apologetikai jelentőséggel bír. Mindazonáltal ezeket a megjegyzéseket gyakran Descartes képmutatásának megnyilvánulásaként értelmezik, mintha e passzusok kizárólagos célja az egyházi hatalmasságok megtévesztése, rosszzallásuk és az esetleges szankciók elhárítása lett volna. Mivel a kérdés mélyreható vizsgálata messze meghaladja e dolgozat kereteit, most csak néhány összefüggésre szeretném felhívni a figyelmet.

A SZÖVEGEK: A PUZZLE NÉHÁNY DARABJA

Mindenekelőtt azokat a szöveghelyeket szeretném megemlíteni, melyek véleményem szerint az előbb említett teológiai puzzle lényegi darabjait adják.

Egy Mersenne-hez írott levélben a következőket olvashatjuk Descartes tollából: „egy napon talán befejezem azt a rövid metafizikai tárgyú értekezésem, melyet Frízföldön kezdtem el kidolgozni, s melyben lényegében feltárom a bizonyítását Isten létének és a lelkünk testtől elkülönült létezésének, miből is a lélek halhatatlansága következik” (AT I, 182).² Tehát Descartes szerint az a két központi metafizikai igazság, mely az új tudomány bázisát is szolgáltatja, egyben sajátos apologetikai lehetőségeket is hordoz magában.

Az *Értekezésben* már összetettebb képet ad a kérdéssel kapcsolatban:

„[...] az istentagadók tévedése mellett, amelyet, azt hiszem, fentebb eléggé megcáfoltam, semmi sem tántorítja el a gyenge lelkeket jobban az erény egyenes útjától, mint ha azt képzelik, hogy az állatok lelke ugyanolyan természetű, mint a miénk, s hogy ennek következtében semmitől sem kell félnünk és semmit sem szabad remélnünk az élet után, csakúgy nem, mintha legyenek és hangyák volnánk. Ellenben ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi és állati lélek, akkor sokkal jobban megértjük azokat az érveket, melyek azt bizonyítják, hogy a lelkünk egészen független a testtől, s ennélfogva nem is hal meg vele együtt. Minthogy pedig nem látunk más okot, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, azért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan.” (DESCARTES 1992, 66; AT VI, 59–60.)

Világosan láthatjuk, hogy Descartes szerint a metafizikai igazságok morális jelentőséggel bírnak, mert a lélek halhatatlanságának eszméje komoly támogatást nyújthat az erény védelmében. Mint Descartes kifejti, a két metafizikai elv fontos teológiai összefüggéssel rendelkezik, mert arra kényszeríthetik a hitetleneket, hogy elfogadják Isten létének és a lélek halhatatlanságának igazságait, s így módon képesek lehetünk biztosítani a morális élet stabilitását. Ugyancsak a kérdés komplexitását jelzi és a descartes-i metafizika apologetikai-morálteológiai összefüggéseire irányítja a figyelmet az *Elmélkedések*hez csatolt, a Sorbonne teológiai fakultása professzorainak címzett levél, ahol a következőket olvashatjuk:

² 1630. november 25.

„Mindig is úgy véltem, hogy azon kérdések közül, amelyeket inkább a filozófiában, mintsem a teológiában kell bizonyítani, két kérdés a legfontosabb: Isten, illetve a lélek kérdése. Mert jóllehet, nekünk hívőknek elegendő hittel hinnünk, hogy az emberi lélek nem pusztul el a testtel együtt, s hogy Isten létezik, ám a hitetleneket aligha győzheti meg bármiféle vallás és erkölcsi erény, ha nem bizonyítjuk be számukra a két tételt a természetes ész világossága által. S mivel ebben az életben a véték gyakorta nagyobb jutalomban részesül, mint az erény, kevesebben követnék inkább a helyest, mint a hasznost, ha nem félnék az Istent, s ha nem számítanának egy másik életre.” (DESCARTES 1994, 7; AT VII, 1–2.)³

Ennél is árnyaltabbá teszi a kérdést a *Szinopszis* ama megjegyzése, mely szerint ugyan a metafizikai fejtegetések elégségesek „annak megmutatásához, hogy a test romlásából nem következik az elme halála, valamint ahhoz is, hogy a halandók számára biztosítsuk a túlvilági élet reményét, [ámde] azok a premisszák, amelyekből az elme halhatatlanságára következtethetünk, az *egész fizika kifejtésének függvényei*”.” (DESCARTES 1994, 18; AT VII, 13–14. Kiemelés tőlem.)

Mindazonáltal Descartes kijelöli azokat a határokat, amelyeken belül a *teológia* eme *raciónalis propedeutikája* végrehajtható. Egy másik levelében, melyet Mersenne-hez írt 1640-ben, kifejti: arra nem vonatkozik a metafizikai bizonyítás, hogy Isten képtelen megsemmisíteni a lelket, ám arra igen, hogy „a lélek természete szerint teljességgel különbözik a testtől, s következésképpen nincsen természeténél fogva arra kárhoztatva, hogy a testtel együtt meghaljon. S csupán ennyi, ami a vallás megalapozásaként megkívántatik, s mindössze ez az, amit bizonyítani szándékomban állt” – teszi hozzá DESCARTES (AT III, 266).⁴

De miben is áll eme descartes-i kijelentések jelentősége? Miért hangsúlyozza Descartes olyan erősen, hogy a két szóban forgó kérdést „inkább a filozófiában, mintsem a teológiában” kell tárgyalni – ahol a „filozófia” mindenek előtt az „első filozófiát”, a „metafizikát” jelenti? Miért helyez olyan nagy hangsúlyt e problémák morálfilozófiai összefüggéseire? Annak érdekében, hogy e kérdésekre választ találjunk, röviden meg kell vizsgálnunk ama történeti és elméleti feltételrendszert, amelyen belül a karteziánus szövegek megszülettek. Mindezek után röviden áttekintem a korabeli katolikus apológiai irodalom legnépszerűbb alakja, Leonardus Lessius (1554–1623) művét. Végül pedig visszatérek Descartes apologetikai törekvéseinek kérdésköréhez.

A FIZIKÁTÓL A METAFIZIKÁIG: A POMPONAZZI-VITA

A Descartes korabeli halhatatlanság-vita gyökere egészen a páduai professzor, Pietro Pomponazzi (1462–1525) e kérdéstről írott munkájára (*Tractatus de immortalitate animae*, 1516) megy vissza. Pomponazzi az olasz reneszánsz averroista arisztotelianizmus egyik legkiemelkedőbb alakja, akinek a lélek *halandóságáról* kifejttet elmélete hatalmas vitákat váltott ki, és századokra meghatározta a kérdéskör tárgyalásának irányait. Eme viták egyik alapvető kérdése az volt, hogy a filozófiának milyen szerepet kell betöltenie a halhatatlanságról szóló diszkussziókban.

³ A Dedikációs levélről, az azzal kapcsolatos problémákról lásd többek között: HUNTER 1998, 179–191; FOWLER 1999, 18–53.

⁴ 1640. december 24.

A Pomponazzi-féle érv kiindulópontja Arisztotelész ama tézise, mely szerint a lélek kérdését a *fizikában* kell tárgyalni. Pomponazzi szerint az autentikus arisztotelianus álláspontból következik, hogy működése tekintetében a lélek teljességgel az organikus testi működések függvénye, jöllehet maga a lélek nem organikus létező. Szerinte az intellektuális tevékenység is test-függő, hiszen – mivel az ismeret minden formájának végső eredete az érzékelés – az értelmes lélek működésének „anyagát” is testi, anyagi funkciók szolgáltatják. Mint írja: „az emberi értelem semmilyen tevékenységében sem teljességgel szabad a testtől, s nem is merül el abban teljesen”, bár semmilyen meggyőző érv nem szól amellett, hogy az érzékszervektől függetlenül képes lenne működni (POMPONAZZI 1967, 316; POMPONAZZI 1954, 108). Ha az érzékszervek nem fejtenek ki hatást rá – márpedig a test halálával ez a helyzet áll elő –, az értelem aktivítása megszűnik, s ezért – következtet Pomponazzi – nem tehetünk mást, mint belátjuk, hogy a lélek *halandó*. Pomponazzi szerint tehát a lélek halandóságának tézise egyenes következménye az autentikus arisztotelianus filozófiai álláspontnak. Véleménye szerint a halhatatlanság gondolata metaforikus értelemben fenntartható, azaz *relatív* értelemben beszélhetünk halhatatlanságról, ám ez leginkább az egyszerű emberek morális törekvéseiben lehet vonatkoztatási pont (POMPONAZZI 1967, 313; POMPONAZZI 1954, 104).

A mortalista (tehát a lélek halandóságát filozófiai eszközökkel rögzítő) álláspont eme megfogalmazása hatalmas kihívást jelentett a keresztény teológia és apologetika elméleti alátámasztása szempontjából. Számos gondolkodó látta úgy, hogy a lélek halhatatlansága nem bizonyítható a szó szoros értelmében, ám Pomponazzi azt állította, hogy Arisztotelész alapelveit követve a lélek halandósága lehet az egyetlen konklúzió. Az V. Lateráni Zsinat folyamán 1513. december 19-én kiadott bullájában X. Leó pápa elítéli Pomponazzi és az averroisták tanítását.⁵ A bulla megállapítja, hogy ezek a tanok ellentétesek a hit tanításával, s mint ilyenek, károsak. A dokumentum arra inti a filozófusokat, hogy az ortodox tanítással összhangban álló, azt megtámogatni képes elméleteket dolgozzanak ki.

A Pomponazzi-vita egyik fő következménye az volt, hogy a lélek kérdésének tárgyalását mind többen utalták a *metafizika* tárgykörébe. A metafizika egyre fontosabb szerepet kapott olyan filozófiai alapelvek kidolgozásában, melyek a keresztény tanok és az arisztotelianus filozófia közti harmónia felmutatását szolgálták. Jöllehet nem minden szerző találta ezt a módszert a legalkalmasabbnak – Suárez például úgy vélte, hogy a lélek kérdése elsődlegesen a fizika tárgya, s csak másodsorban metafizikai probléma⁶ –, a metafizika előtérbe kerülése mégis fontos következménye a halhatatlanságvitáknak. A fizikai és metafizikai érvekre alapozó érvelés mellett a morális jellegű argumentumok is fontos részét képezték a korabeli teológiai diskurzusnak.⁷

⁵ „Tanítás az emberi lélekről az új-arisztotelianusok ellen: A konkolyhíntő... a hívők állandó rosszallása ellenére arra vetemedik, hogy az Úr szántóföldjébe belevesse és fölnevelje sok igen veszedelmes tévedés magvát. Így kiváltképpen az értelmes emberi lélek természetéről hirdetik, hogy ti. az halandó, s hogy az egész emberiségnek egyetlen közös lelke van. Sok meggondolatlan bölcselkedő makacsul állítja, hogy ez, legalábbis bölcséletileg, igaz. Szeretnénk erre a fertőző betegségre megfelelő gyógyszert alkalmazni. Ezért a szent Zsinat jóváhagyásával elítéljük és visszautasítjuk mindazokat, akik azt állítják, hogy az értelemmel felruházott lélek halandó, vagy hogy egyetlen lélek van az emberek összességében, s azokat is, akik kétségbe vonják, hogy a lélek nemcsak valóságos és egymagában lényegi formája az emberi testnek [...]” (FILA–JUG 1997, 311.)

⁶ „Est ergo de consideratione Physicae anima rationalis cum omnibus proprietatibus suis simpliciter, Metaphysicae vero secundum quid.” (SUÁREZ 1978, vol. 1, 26.)

⁷ Jean de Silhon (1600–1667), a jezsuita Antoine Sirmont (1591–1643), valamint Pierre du Moulin (1568–1658) nevét említhetnénk. A kérdés áttekintő tárgyalását lásd FOWLER 1999, 208–219.

A halhatatlanság bizonyíthatóságának kérdését illetően fontos megjegyeznünk, hogy – mint azt Christopher Martin elemzése kimutatja (MARTIN 1995, 29–37; 3) – a bulla nem azt írja elő a filozófusok számára, hogy a szó legszorosabb értelmében *bizonyítsák* a lélek halhatatlanságát, hanem azt, hogy *erős valószínűséggel* bíró érveket hozzanak a mortalista pozíció ellen, s így nyújtsanak elméleti támogatást a halhatatlanság tanításának.⁸ Úgy tűnik számomra, hogy ez az álláspont egy sajátos együttműködést implicál a filozófia és a teológia között. Ezen a következőt értem: a halhatatlanság tanítását támogató, illetve a halandóság elleni érvek kidolgozása révén – azokat esetleges teológiai tartalmú igazságokkal kiegészítve – a filozófus képes volt közönsége keresztény igazságokkal kapcsolatos meggyőződését megerősíteni – vagy akár támogatást nyújtani a pogány hallgató számára ahhoz, hogy értelme révén „ráközelíthessen” a keresztény tanítás emez alaptételének igazságára. S fordítva: a teológusok számára ezek az érvek olyan teoretikus vonatkoztatási pontként szolgálhattak, melyek támogathatták munkájukat a keresztény igazság kifejtésének során.

LESSIUS: FILOZÓFIA ÉS APOLOGETIKA

A korszak egyik meghatározó apologetikai művében, a *De providentia numinis* című értekezésében Leonardus Lessius⁹ a gondviselő Isten és a lélek halhatatlansága mellett szóló érvek felsorolását ígéri, hozzátéve, hogy mellőzi azon argumentumok kifejtését, melyek „a legbonyolultabbak a metafizikai érvek közül”.¹⁰ Mindazonáltal – mint arra Michael Buckley felhívja a figyelmet – a lessiusi érvek valójában metafizikai jellegű gondolatmenetek, amelyeket a szerző biológiai vagy kozmológiai formában tár elő (BUCKLEY 1987). Mint később látni fogjuk, Lessius filozófiai apológiájának célja az, hogy támasztékot adjon a morálnak. Mint Buckley írja, Lessiusnál „az etika és a metafizika közti megkülönböztetés lényegileg eltűnik” (i. m. 47). Ez lényegében azt jelenti, hogy az *etikainak* mint olyannak a stabilizálása lényegileg metafizikai – pontosabban: metafizikai jellegű – szempontok révén megy végbe. Másképpen szólva: a filozófiai apológia *racionalis* – következésképp: *univerzálisan* elfogadható – keretet teremtett a morál védelméhez.

⁸ Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy az erős valószínűség itt nem valami csökkent értékű ismeret-szintet implicál. A teológiai látásmód szerint ugyanis a kinyilatkoztatott igazság az igazság (az igaz tanítás anyaga), ennek racionalis védelme azért szükséges, hogy – mint a bulla szövege is fogalmaz – elejét vegye a févtanítások terjedésének, ami nem pusztán – sőt: főképpen nem – elvont elméleti kontextusban válik fontossá, hanem annak az Isten-ember viszonyként felfogott valóságértelmezésnek a tükrében, amit a keresztény teológiai látásmód *eleve* magában hordoz.

⁹ A flamand származású Lessius 1572-ben lépett be a jezsuita rendbe. 1582-ben Rómába ment tanulmányokat folytatni, ahol többek között Suárezt hallgatta. A Németalföldre visszatérvén ő vezette be az oktatásba Tamás *Summa Theologiae*-ját. Nem a Leuveni Egyetem, hanem a Leuveni Jezsuita Kollégium meghatározó figurájaként vett részt teológiai vitákban, amit azért fontos hangsúlyoznunk, mert a janzenista-jezsuita vita a két intézmény viszonyában meghatározó volt, s nem ritkán olvasni Lessiusról, hogy az egyetemen volt professzor. Lessius lényeges műveket alkotott a kazuisztika területén, valamint úttörő alakja volt a gazdasági-kereskedelmi élet változásaiból fakadó etikai jellegű problémák tárgyalásának (nevezetesen, a korábbi korszakkal szemben árnyalt álláspontot dolgozott ki a kérdéssel összefüggésben, pl. a haszon vagy a kamatszedés kérdésében). A *De providentia numinis* a korszak egyik legnépszerűbb apologetikai műve, számos fordítás készült belőle, többek között kínaira is lefordították.

¹⁰ „Adferam nunc aliquot rationes philosophicas, sed perspicuas, omissis obscurioribus quae ex Metaphysica peti possent.” (LESSIUS 1613)

Lessius szerint a két alapvető igazság – nevezetesen: egy gondviselő Isten létezése, s a lélek halhatatlansága – *kölcsönösen* feltételezi egymást. Ha valaki elfogadja az egyiket, szükségszerűen a másikat is be kell, hogy lássa.¹¹

Isten létezése és gondviselésének működése mellett szóló érvei legfőképpen teleológiai jellegűként jellemezhetők: Isten létezésére és gondviselő tevékenységére a világ rendezettségének megfigyeléséből következtethetünk. Jelen kereteket messze meghaladná a lessiusi gondolatmenet elemzése, most csak a legfontosabb összetevőkre koncentrálhatunk.

Érveinek egyik rétegét kifejtve Lessius az égitestek mozgását hozza példaként. Arra az arisztotelianus-tomista alapelvre támaszkodik, mely szerint minden létező arra törekszik, hogy célját betöltve nyugalomra jusson. Lessius érvelése szerint a kozmoszban megfigyelhető mozgás nem pusztán magának a természetnek a működéséből ered, s az égitestek mozgásának *telosza* nem az anyagi világban van, következésképpen a kozmosz összetett működése egy „intelligencia” avagy hatalommal rendelkező szellem működése révén magyarázható meg.¹²

Egy másik érve szerint a testi létezők létét vagy önmagukból kell eredeztessük, vagy a vak szerencse működéséből, vagy pedig valamiféle anyagtalan mentális létezőt kell feltételeznünk mint okot (LESSIUS 1613, I. II. 21; 20). Megfontolva eme lehetőségeket, s elutasítva az első és a második feltételezést, Lessius arra a belátásra jut, hogy a világ rendje és összetétele szükségessé teszi egy ilyen ható ok létezésének elfogadását. Ugyancsak e belátás mellett szól azon érve, mely szerint – lévén, hogy minden létező anyag és forma összetételeként létezik – egy ilyen ható ok létezését kell elfogadjuk, mint magának az összetételnek az okát és forrását (uo. I. II. 24; 24). Hasonló belátásra juthatunk Lessius szerint akkor is, ha megfontoljuk, hogy a minden dolog közös passzív összetevőjeként szolgáló *materia prima* sem önmaga által létezik, hanem valamely más oknak köszönheti létezését (uo. I. II. 26; 25).

Ugyancsak egy gondviselő és bölcs teremtető létezését kell, hogy felismerjük akkor, ha figyelembe vesszük a világban fellelhető dolgok szépségét és az univerzum összetettségét. Lessius szerint ez utóbbi szempont a részek egymás közti viszonya, valamint az egész önmagában vett szemlélete kapcsán egyaránt szembevetendő.

A *lélek halhatatlansága* mellett szóló érvek filozófiailag legrelevánsabb típusainak a következőket találom.

Az érvek első csoportja az ember értelmes természetéből következett a lélek és a test közötti reális különbségre. Lessius tanítása szerint a lélek alapvető jellemzői (pl. az értelmi tevékenység, a lélek képessége a végtelen vágyakozásra, a szabad akarat) világosan elkülöníthetőek az ember testi aspektusaitól. A lélek a testtől teljességgel különböző létező, mivel rendelkezik az értelmi megértés képességével, s mint ilyen képes minden megismerhető létező, jó és igazság elsajátítására. A lélek képes a dolgok okainak megismerésére és a velük kapcsolatos ítéletek megformálására, valamint képes absztrakt ismeretek elsajátítására, függetlenül a tér és időbeli korlátoktól.

¹¹ „Sunt quidem haec duo dogmata adeo inter se connexa, ut se vicissim statuunt et tollant. Si enim est providentia, necesse est animum post hanc vitam superesse, ut meritis accipiat. Et si animus post hanc vitam manet superstes, oportet esse providentiam, ut supra ex Chrysostomo obiter ostensum est”. (LESSIUS 1613, II. I. 1, 232.)

¹² „Constat ergo hunc motum non esse ex naturae inclinatione. Non enim caelorum orbis cogitare potuerunt hunc motum utilem fore mundo inferiori, ut ex affectu ac charitate illius sese hoc modo assidue rotarent. Nam hoc mentis est et intelligentiae. Quare necesse est ut sit aliqua mens potentissima, que hanc utilitatem animo conceperit, et propter illam hunc motum instituerit, ceteroque modo temperaverit, a qua assidue dependeat et continetur.” (Uo. I. II. 17 ; 16–17.)

A lélek szabad akarattal is rendelkezik, s ez ugyancsak a testtől való különbség bizonyítéka. Valójában – s itt a kérdés relevanciájának szempontjából érdemes felidézniünk Pomponazzi álláspontját – Lessius szerint a lélek lényegi funkciói *semiféle* testi vonatkozással nem rendelkeznek, s így világosan beláthatjuk, hogy a lélek nem a „testbe merülten” létezik, hanem szellemi szubsztancia, a testtől elkülönült létező („*mentem humanam non esse corpori immersam, sed substantiam spiritalem, a corpore separabilem*”) (uo. II. 5; 237). Suárezhez és a tomista tradíció más képviselőihez hasonlóan Lessius *nem teljes szubsztanciának* tekinti a lelket, hanem szubsztanciális létezőnek, mely egy szubsztancia – az individuális ember – részét képező *forma*. Azonban a lélek anyagtalan természete mellett érvelve Lessius viszonylag éles ontológiai demarkációs vonalat húz a test és a lélek között, s az utóbbit az *intelligenciákkal* állítja párhuzamba.

A lélek anyagtalan természete és halhatatlansága mellett szóló másik érv szerint az értelmes természet a lehető legértékesebb valamennyi teremtett természet közül, s megismerésének határai meghaladják a földi valóságot (uo. II. 17; 249). Láthatjuk tehát, hogy az értelmi megértés képessége alapvető eszköz Lessius számára a lélek és a test reális különbségének és a lélek halhatatlanságának bizonyításában, s – nem függetlenül Aquinói Szent Tamás tanításától – ez adja a háttérét a test és a lélek közötti *ontológiai választóvonal* meghúzásának.

Lessius egy másik érve szerint az ember vágya a bölcsességre olyan általános jellemző, amely feltűnő ellentmondásban áll azzal a ténnyel, hogy milyen kevesen érthetik el ezt a bölcsességet a földi élet folyamán. Ez a tény önmagában szükségessé teszi a halhatatlanság elfogadását, hiszen csak ennek révén láthatjuk garantálva e vágy beteljesülését. Ugyanis teljességgel abszurd lenne azt feltételezni, hogy miközben a Természetben a legapróbb dolog is elérheti sajátos célját, teloszát, addig éppen a legkiválóbb teremtmény eme vágya és törekvése volna hiábavaló.¹³ Látjuk, hogy a teleológiai látásmód és az ember értelmes természetével kapcsolatos tanítás hogyan kapcsolódik össze Lessiusnál egy sajátos apologetikai szintézist alkotva.

A teremtett világ teleologikus szerkezetének gondolatára épít egy másik lessiusi érv is, amely mintegy kombinálja az emberi méltóságról és a természet célszerűségéről kifejtetteket. Az érv szerint az univerzum vizsgálata arra a belátásra kell eljuttasson minket, hogy minden teremtett létező az ember jóllétének szolgálatára teremtett, s a természet működése azt bizonyítja, hogy a világ olyan sajátos szabályszerűség szerint működik, amely az ember boldogságát központi célként állítja elének. Így, állítja Lessius, el kell, hogy fogadjuk a halál utáni élet gondolatát, mert ha nem lenne semmi olyasmi, ami e jól elrendezett valóságon túl is az ember boldogságát szolgálja, akkor maga a jelen életben tapasztalt rend is hiábavalónak bizonyulna. Az ember méltósága tehát olyan lényegi szempont Lessius szerint, hogy a természetben tapasztalható célszerűség is értelmetlennek bizonyulna, ha az emberi létező sajátos és kizárólagos célját nem vennénk figyelembe (Lessius szerint az állatok nem rendelkeznek Isten eme sajátos adományaival).

Az ember méltóságán alapuló érv vezet tovább a morális érvelés szintjére, amikor is Lessius kombinálni kezdi a metafizikai jellegű érveit a morálisakkal. Az érv szerint

¹³ „Necesse est ergo illum superesse post hanc vitam, et tunc suam perfectionem consequi. Frustra enim est capacitas & desiderium, quod impleri non potest. Et absurdum est naturam, quae ne minimis quidem in rebus quidquidam frustra facit, in re maxima & nobilissima tantum frustra & in vanum molitam.” (LESSIUS 1613, II. 21; 254.)

az ember imént tárgyalt méltósága ellenére elszenved bizonyos igazságtalanságokat. Viszont a gondviseléssel kapcsolatos ismeretünk (amelyre Isten létezésének bizonyításakor tettünk szert), valamint az univerzum rendezettsége egyaránt a halál utáni élet elkerülhetetlenségét sugallják, amikor is teljes igazságszolgáltatás adatik mindenki számára. Ellenkező esetben az erényről való minden ismeretünk értelmét vesztené. Következésképpen, mivel a lélek halandóságának állítása végzetes következményekkel járna a morál szempontjából, míg viszont a halhatatlanság eszméje „minden igazságosság, jámborság, és erény forrása” – azt pedig teljesen abszurd lenne feltételezni, hogy az igazságosság forrása valamiféle tévedés legyen –, Lessius szerint ki kell jelentsük: lehetetlen, hogy a halhatatlanság eszméje téves legyen. A halhatatlanság magában hordozza a jutalom és a büntetés eszméjét, s ez az embert elrettenti a vétkek tettek elkövetésétől, s az erényességre ösztökéli.¹⁴

Elmondhatjuk tehát, hogy Lessius szerint a gondviselő Isten létezéséről való ismeretünk és a halhatatlanság mellett szóló érvek stabil háttérrel adnak a morál ügyének. Egyrészt ugyanis képes az igazságosság fogalmát stabilizálni – a vigasz eszméjének beiktatásával –, másrészt pedig alkalmas arra, hogy a bűnösöket és az igazságtalanságok elkövetőit elriassza tetteiktől, s a megtérés útjára terelje. Ahogy Lessius egy helyütt írja: a lélek halhatatlansága az alapja minden vallásnak, igazságosságának, feddhetetlenségnek, ártatlanságnak és szentségnek („*immortalitas animae est fundamentum omnis religionis, omnis iustitiae, omnis probitatis, innocentiae, sanctitatis*”) (uo. II. 50; 299).

Áttekintvén a számunkra legfontosabb lessiusi érveket, lezárásként hadd említsem meg a jezsuita gondolkodó filozófiai apológiájának egy sajátosságát, melyre Buckley hívja föl a figyelmet. Mégpedig azt, hogy Lessiusnál a krisztológia és a természetes teológia éles elválasztásával, valamint a vallási tapasztalat pneumatológiai kifejtésének mellőzésével a kereszténység sajátos hitvédelmi stratégia útjára lép. Lessius a keresztény Isten létezése mellett szóló érvelést olyan összetevőkre redukálja, melyek mellőznek mindent, amit speciálisan kereszténynek tekinthetnénk (BUCKLEY 1987, 67). Úgy vélem, ez a fordulat (amely más korabeli szerzőknél is megfigyelhető, s lényeges összetevője a janzenizmus körüli vitáknak) fontos szempont lehet akkor, ha például egy Descartes-karakterű gondolkodó teológiai jellegű megnyilatkozásait értékeljük. Ugyanis ha a jezsuita gondolkodó – mint a korszak egyik meghatározó, egyházi körökben is nagy tekintélynek örvendő alakja –, avagy más korabeli apologeták, mint Mersenne, legitím módon alkalmazhattak ilyesfajta „reduktív” módszert az apologetikában (tehát ortodoxiájuk alapvetően és hivatalos formában nem került megkérdőjelezésre, még ha módszerük vitákat is gerjesztett), akkor elvi szinten nyugodtan elmondhatjuk, hogy Descartes szintén meg lehetett győződve a maga természetes teológiájának problémamentességéről. Ez a megfontolás azonban át is vezet minket Descartes saját, filozófiai apologetikai aspektusait érintő kijelentéseinek tárgyalására. Úgy vélem ugyanis, hogy ezek a megjegyzések fontos *párhuzamokat* mutatnak a kortárs vitákkal.

¹⁴ „Itaque cum haec de animi natura persuasio adeo sit pestilens moribus, & inimica omnis virtutis; consequens est eam a veritate esse alienissimam. // Rursus, illud dogma quod est fons & fundamentum omnis iustitiae, pietatis, & virtutis, non potest esse inane & falsum. Sicut enim lux non potest nasci ex tenebris, aut illis inniti: ita splendor virtutis non potest nasci ex errorum caligine. Et sane per se absurdum est, omnis iustitiae & probitatis fontem esse errorem iudicii, & falsam animi persuasionem. Atqui dogma quo statuitur anima immortalis, & post hanc vitam capisse praemia vel supplicia, est fons & fundamentum omnis iustitiae & probabilitatis.” (LESSIUS 1613, II. 31–32., 268.)

DESCARTES APOLOGETIKAI JELLEGŰ MEGNYILATKOZÁSÁIRÓL: A LEGITIMITÁS VÉDELMEBEN

Először is hangsúlyozni szeretném, hogy nem állítom, hogy közvetlen kapcsolat állna fenn Descartes és Lessius között, jóllehet Jean-Luc Marion megemlíti Lessiust mint lehetséges vonatkoztatási pontot a descartes-i istenfogalom egy lényeges összetevőjével kapcsolatban. Ugyanis az isteni tökéletességekről szóló művében¹⁵ Lessius hasonlóan módon kezeli a végtelenség fogalmát, mint Descartes: az isteni végtelenség és felfoghatatlanság szoros összefüggésben állnak nála is, s ebben az összefüggésben Lessius közvetlenül utal és támaszkodik Dionüszioszra. Marion hangsúlyozza, hogy jelenleg nem tudunk kapcsolatot kimutatni Lessius és Descartes között, de a hasonlóság arra utal, hogy a *lessiusi koncepción keresztül* a karteziánus fogalom visszavezethető lenne Dionüszioszig, illetve történetileg beágyazható lenne a negatív teológia keresztény tradíciójába.¹⁶ Mindenesetre érdemes megemlítenünk, hogy egy lehetséges közvetítő, aki megismertethette a lessiusi gondolatmenetet Descartes-tal, nem más, mint Mersenne, aki ismerte a *De providentia numinis*-t.

Hadd foglaljam össze a korábban tárgyalt főbb apologetikai irányú descartes-i kijelentéseket:

1. Megtudhattuk, hogy Descartes szerint azok az érvek, melyek a lélek anyagtalan természetét és a test és a lélek közötti reális különbséget, valamint Isten létezésének bizonyítását szolgálják, olyan metafizikai argumentumok, melyekből egyben „a lélek halhatatlansága is következik”.

2. Ezek az érvek nem pusztán önmaguk okán lényegesek, hanem – összefüggésben az előbbi pontban megfogalmazottakkal – a vallás és az erkölcs feltétlen támaszaiént is szolgálhatnak. Fontos hangsúlyoznunk, hogy – mint azt a *Dedikációs levélben* Descartes megfogalmazza – „mivel ebben az életben a vétek gyakorta nagyobb jutalomban részesül, mint az erény, kevesebben követnék inkább a helyest, mint a hasznot, ha nem félnék az Istent, s ha nem számítanának egy másik életre” (DESCARTES 1994, 7; AT VII, 1–2.).

3. Az *Értekezés* szintén kiemeli a morálfilozófiai összefüggéseket a metafizika apologetikai dimenziói kapcsán, mondván: a lélek valódi természetének megismerése a halhatatlanság eszméjét implikálja, hiszen „ha tudjuk, mennyire különbözik egymástól az emberi és állati lélek, akkor sokkal jobban megértjük azokat az érveket, melyek azt bizonyítják, hogy a lelkünk egészen független a testtől, s ennél fogva nem is hal meg vele együtt [s mivel] nem látunk más okot, amelyek a lelket megsemmisíthetnék, azért természetesen jutunk ahhoz a belátáshoz, hogy a lélek halhatatlan” (DESCARTES 1992, 66; AT VI, 59–60).¹⁷

4. A *Szinopszis* arról is tájékoztat, hogy a lélek és a test egymással *ellentétes* természetének metafizikai tárgyalását a szerző a következő okokból nem tárgyalja a *Meditácionés*-ben kifejtetteknel nagyobb terjedelemben: „[e]gyrészt azért [...] mert mindez elégséges annak megmutatásához, hogy a test romlásából nem következik az elme halála, valamint ahhoz is, hogy a halandók számára biztosítsuk a túlvilági élet reményét [s azért sem] mivel azok a premisszák, amelyekből az elme halhatatlanságára

¹⁵ *De Perfectionibus moribusque divinis*.

¹⁶ A kérdésről lásd MARION 1999a 208–210; 234; 247, valamint MARION 1999b, 67–95.

¹⁷ Érdekes, hogy itt Descartes még arról beszél – legalábbis áttételesen –, hogy az állatoknak van (vagy lehet) lelke.

következtetethetnének, az egész fizika kifejtésének függvényei” (DESCARTES 1994, 18; AT VII, 13).

5. Mindemellett a Mersenne-hez 1640-ben írott levél pontosan körülhatárolja azt az elméleti mezőt, amelyen belül a halhatatlansággal kapcsolatos kérdések filozófiailag (azaz racionális eszközök igénybevételével) tárgyalhatóak.

Ismétlem: nem állítom, hogy *közvetlen* kapcsolat állapítható meg Descartes és Lessius között, hiszen ennek bizonyítására nem állnak rendelkezésünkre adatok. Ugyanakkor világosan kell látnunk, hogy Descartes ritkán utal esetleges forrásaira, s azt is, hogy bizonyos kérdések – s bizonyos források is – a kortárs diskurzus résztvevői számára ismert és bővebb kifejtést nem igénylő problémaként, alakokként jelentek meg, s Descartes ebbe a diskurzusbba ágyazva teszi meg kijelentéseit. Ám az igen feltűnő, hogy a Lessius-féle, *arisztotelianus* alapokra épített filozófiai apológia, s a *poszt-arisztotelianus* karteziánus apológia több ponton párhuzamokat mutat; s azt is elmondhatjuk, hogy Descartes megjegyzései jól elhelyezhetők a kortárs apologetikai viták tágabb kontextusában is.

Descartes kijelenti, hogy a halhatatlansággal összefüggő problémák a „filozófiában” tárgyalandók, ahol alapvetően a metafizikai tárgyalásmód kerül előtérbe. Ezzel Descartes valójában *állást is foglal* a kortárs viták egyik legfontosabb összetevőjéről, nevezetesen az elméleti stratégia összefüggésében. Az *Értekezés* utalása szintén világosan illeszkedik a halhatatlanság-viták tágabb kontextusába: az emberi és az állati lélek természete, illetve az állati lélek esetleges halhatatlansága fontos összetevője volt ezeknek a vitáknak (érdemes megjegyezni, hogy Descartes itt is Lessiusszal egyező véleményen van: az ember értelmes lelke egyedülálló, s kizárólag ez halhatatlan).

A lélek természetének kérdését érintve fontos felhívunk a figyelmet arra, amit már említettünk: Lessius nem komplett szubsztanciaként beszél a lélekről, míg Descartes-nál a lélek/elme teljes, tiszta szubsztanciaként kerül meghatározásra. Mint Fowler rámutat, Descartes itt fontos lépést tesz az angelizmus irányába, tehát egy olyan álláspont felé, mely az emberi lelket ontológiailag az angyalok státuszával rokonítja, a testetlen szellemi létezők hagyományos jellemzésén túllépve (FOWLER 1999, 155). Mint tudjuk, Descartes fontos különbségeket lát az angyalok és az emberi elme természete között.¹⁸ Az angelizmus pozíciójának fontos szerepe volt egyes kortárs apologetikai szerzők argumentációjában (például Camus or Richeome), ám véleményem szerint a különbségek tekintetbe vétele mellett is ama szerzők között említhetjük Lessiust, akik a descartes-i váltás hátterében fellelhetők. Ugyanis annak ellenére, hogy ő nem egy élesen angelista álláspontot dolgoz ki, a *tendenciákat tekintve* mégis rokonságot fedezhetünk föl Lessius és Descartes között. Mint láttuk, a jezsuita teológus a lelket az intelligenciákhoz hasonlítja. Ugyanakkor az *anima* és a *mens* fogalmi szinonimákként szerepelnek nála¹⁹ eme angelizmushoz közelítő kontextusban – akárcsak Descartes-nál. Ugyanakkor világos, hogy Lessius belül marad a tradicionális arisztotelianus felfogás keretein, míg Descartes túllép azon a lélek új fogalmának kidolgozásával.

A *Szinopszis*-ből idézett szövegrészlet több okból további adalékokkal szolgálhat, s fontos lehet számunkra. Egyrészt azért, mert a *Szinopszis* nem utólag, mintegy Des-

¹⁸ Vö. például a Chanut-nek 1647. június 6-án írott levéllel, ahol az angyalok tökéletességét hangsúlyozza az emberekhez képest (AT V, 56).

¹⁹ „Igitur animam humanam (quae & *animus* & *mens* dicitur, quatenus intelligentia et libertate praedita est), immortalem esse, multis argumentis ostendi potest, quae breviter & dilucide in medium adferemus.” (PN, 233.; RG 297.)

cartes állítólagos „politikai” törekvéseinek alátámasztására született, hanem éppen-séggel *foglalata, összegzése* azoknak a kérdéseknek és érveknek, amelyekkel Descartes a műben *eredendően* foglalkozni szándékozott. Másrészt fontos azért is, mert a fizikára való utalással Descartes bővíti a kérdés tematikai és elméleti összefüggéseit.²⁰ A fizikára való utalás azonban nem csökkenti a metafizika elméleti primátusát a halhatatlanság megalapozásában. Végül, de nem utolsósorban, a racionális vizsgálódás határainak kítűzésével Descartes negatív értelemben is kifejti a filozófiai apológiával kapcsolatos nézeteit. Mint láttuk, azt is hozzáteszi, a korai metafizikai érvek kapcsán: „csupán ennyi, ami a vallás megalapozásaként megkívántatik, s mindössze ez az, amit bizonyítani szándékomban állt”.²¹ De hol máshol „kívántatik meg” a bizonyítás, ha nem éppenséggel az V. lateráni zsinat által kiadott bullában, amire Descartes maga is hivatkozik? (DESCARTES 1994, 8.)

Még egy további összetevőt szeretnék megemlíteni, mielőtt lezárnám gondolatmenetem.

Láttuk, hogy Lessiusnál a teleológia eszméje fontos összetevője az apologetikai érvelésnek. Descartes ugyanakkor élesen elutasítja a cél-okságra alapozott érvelést. A kérdés részletes tárgyalásába most nem mehetünk bele, egy momentumot azonban kiemelni: habár a természetfilozófiában Descartes elutasítja a teleológia gondolatát²², az *etikában* alkalmazhatónak ítéli. S itt az etika mellett a *kinyilatkoztatott teológiát* is meg kell említenünk. Burmannal való beszélgetésében ezt olvashatjuk:

„Ezt a szabályt – nevezetesen, hogy soha nem szabad a célokra alapuló érvelést használnunk – nagyon nagy gondossággal kell, hogy figyelembe vegyünk. Ugyanis, elsősorban, egy dolog céljának az ismerete soha nem vezet magának a dolognak az ismeretére; magának a dolognak a természete semmivel sem lesz világosabb számunkra általa. Valójában azt is mondhatjuk, hogy a célokra alapozott érvelés megrögzött gyakorlata Arisztotelész legnagyobb hibája. Másodsorban, Isten összes szándéka rejtve van előlünk, s nagy meggondolatlanság volna találgatásokba bocsátkozni ezekkel kapcsolatban. Ámde nem ama isteni szándékokról beszélek, amelyek a Kinyilatkoztatás révén ismeretesek, hanem tisztán filozófiai szempontból tekintem ezeket. S ez az a terület, ahol teljességgel ténútra juthatunk. Úgy gondoljuk el Istent, mintha valamiféle hatalmas emberi lény lenne, aki a dolgokat így-és-így elgondolva így-és-így törekszik azok megvalósítására. S világosan belátható, hogy ez nem méltó Istenhez.” (AT V, 158.)

Az *Ellenvetések ötödik sorozatára* adott *Válaszok*-ban pedig így fogalmaz:

„[...] a növények és állatok különböző összetevőinek működése elegendő okot szolgáltat arra, hogy dicsőítsük Istent, mint ezek ható-okát – hogy a felismerjük és dicsérjük a mesterembert keze munkájának vizsgálata nyomán. Ámde nem bocsátkozhatunk spekulációkba minderre alapozván ama szándékokat illetően, melyekkel összhangban Isten teremtette e dolgokat. Az etikában, ahol sokszor jogosultn hagyatkozunk találgatásokra, kétségkívül a jámborság jele, ha olykor megpróbáljuk kitalálni, mi is lehetett Isten szándéka az Univerzum kormányzásával, ámde a fizikában, ahol minden a

²⁰ A fizika szerepéről szóló legfontosabb általam ismert munkák: RUSSIER 1958; PRENDERGAST 1993, 17–46.; FOWLER i. m.

²¹ Mersenne-hez írott levél, 1640. december 24 (AT III, 266).

²² A kérdés ennek ellenére összetett. Lásd ehhez többek között: SIMMONS 2001, 49–75; DES CHENE 1996, valamint uő 2001.

lehető legszilárdabb érvekkel kell alátámasztásra kerülnön, az ilyesféle találgatások hiábavalók.” (AT VII, 375.)

Világos tehát, hogy Descartes szerint Isten szándékaival kapcsolatos találgatásaink terepe az etika és a kinyilatkoztatott teológia – mely utóbbit Descartes a szó szoros értelmében vett teológiaként definiál.²³ Mindez azért is fontos, mert a halhatatlanság nem *clare et distincte* módon belátható igazság, még ha argumentatív szempontból jól körülbástyázott tézissel van is dolgunk. Erre tekintettel azonban – az etikai teológia, a kinyilatkoztatás és a filozófia apologetikai aspektusait figyelembe véve – a filozófia és a teológia sajátos metszéspontját vagy érintkezési felületét tudjuk feltárni a descartes-i gondolkodásban.

Mit is mondhatnánk mármost a descartes-i gondolkodás teológiai aspektusainak legitimitását és/vagy őszinteségét illetően? Az mindenképpen elmondható, hogy a karteziánus gondolatmenetek – a teológiai puzzle darabjai – jól illeszthetőek a kortárs viták kontextusába. Továbbá: az olykor egyfajta képmutatás eredményeként értelmezett érvek igen összetett struktúrát építenek ki, mind a tematikus, mind pedig a történeti összefüggések tekintetében. Mindazonáltal igencsak furcsa lenne feltételezni, hogy Descartes azzal töltötte volna az idejét, hogy *jól felépített*, de egyben *félrevezető*, alapvetően *hamis* érvrendszert dolgozzon ki. A fent elemzett tematikus komplexitás inkább abba az irányba hat véleményem szerint, hogy kísérletet tegyünk a kérdés alapos tisztázására, s megpróbáljuk feltárni, *miért* is gondolta Descartes, hogy filozófiája – melynek kidolgozása *egyben* a tudományos program végrehajtását is célozza – háttérül szolgálhat a keresztény apologetikának.²⁴

IRODALOM

- ADAM – TANNERY (a rövidítésekben: AT) 1964. *Ouvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.
- BUCKLEY, Michael 1987. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest: Matúra.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DES CHENE, Denis 1996. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- DES CHENE, Denis 2001. *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Ithaca: Cornell University Press.
- FILA, Béla – JUG, László (szerk.) 1997. *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Kisterenye – Budapest: Örökmécs Alapítvány.
- FOWLER, C. F. 1999. *Descartes on the Human Soul: Philosophy and the Demands of Christian Doctrine*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUNTER, Graeme 1998. Descartes' Apology. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27/2.
- LESSIUS, Leonardus 1613. *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos*. Antwerp.
- LESSIUS, Leonardus 1620. *De Perfectionibus moribusque divinis*. Paris.
- MARION, Jean-Luc 1999a. *On Descartes' Metaphysical Prism: the Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Trans.: Jeffrey L. Kosky. Chicago: University of Chicago Press.
- MARION, Jean-Luc 1999b. What is the *ego* capable of? In *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Trans.: Daniel Garber. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTIN, Christopher 1995. On a Mistake Commonly Made in Accounts of Sixteenth-Century Discussion of the Immortality of the Soul. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIX (1).

²³ Levél Mersenne-hez, 1630. április 15. (AT I, 144.)

²⁴ E kérdés megválaszolására teszek kísérletet *Science and Transcendence: On the Apologetic Potentials of the Cartesian Philosophy* című doktori disszertáciomban (Leuven, 2004).

- POMPONAZZI, Pietro 1967. On the Immortality of the Soul. In *The Renaissance Philosophy of Man*. Eds.: Ernst Cassirer et al. Chicago: The University of Chicago Press.
- POMPONAZZI, Pietro 1954. *Tractatus de immortalitate animae*. Bologna: Nanni & Fiammenghi.
- PRENDERGAST, Thomas L. 1993. Descartes: Immortality, Human Bodies, and God's Absolute Freedom. *The Modern Schoolmen*, LXXI, November.
- RUSSIER, Jeanne 1958. *Sagesse cartésienne et religion: essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- SIMMONS, Alison 2001. Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation. *Journal of History of Philosophy* 39:1 (January, 2001).
- SUÁREZ 1978. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones.



Dezider Tóth: Merítés, 1983, Objektum