

Michael Funk Deckard

A lélek hirtelen meglepetése: a kíváncsiság szenvedélye Hobbes, Descartes és Burke filozófiájában

„Amikor az első találkozás valamilyen tárggyal meglep bennünket, s amikor a tárgyat újnak, vagy erősen különbözőnek ítéljük attól, amit ezelőtt ismertünk, vagy attól, aminek feltételezésünk szerint lennie kell, ez ahhoz vezet, hogy csodáljuk, és elcsodálkozunk rajta. S mivel ez esetleg azelőtt történik meg, hogy valamiképpen megtudnánk, megfelelő-e ez a tárgy nekünk, vagy nem megfelelő, ezért nekem úgy tűnik, hogy valamennyi szenvedély közül a Csodálkozás az első.”

Descartes: A lélek szenvedélyei

BEVEZETÉS

Mikor Arisztotelész azt állítja a *Metafizika* első könyvében, hogy a filozófia csodálkozással (*thaumadzein*) kezdődik,¹ olyan téma tárgyalását nyitja meg, amely később újra és újra visszatér a késő-középkori és modern gondolkodásban. Tarthatnánk csupán „tűnődésnek” – ám a csodálkozás szenvedélyének bonyolultabb vonatkozásai vannak. Descartes például (a fentebbi idézetben) azt mondja, hogy „valamennyi szenvedély közül a Csodálkozás az első”; a csodálkozás descartes-i tárgyalása azonban egyrészt az Istenben való hit (Descartes számára lényeges) problematikájával is kapcsolatban áll, másrészt a *nemeslelkűség* etikájában is előkerül.² Egy másik példa két, a csodálkozás és a tudomány kapcsolatát tárgyaló, mostanában keletkezett munka.³

Bár majdnem minden filozófus másképpen tárgyalja a csodálkozás szenvedélyét, annak ellenére, hogy a tárgyalás nem redukálható teológiai, etikai vagy tudományos

¹ „Az emberek ugyanis most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni. Kezdetben a hozzájuk legközelebb eső csodálatos dolgokon álméltoktak el, majd lassankint továbbmentek ezen az úton és nagyobb dolgok felől is kezdtek kérdéseik lenni, így pl. a Holdnak változásai felől, s a Napnak és csillagoknak járása és a mindenség keletkezése felől. A kételkedő és csodálkozó ember pedig tudatlannak érzi magát [...] s mivel azért filozofál, hogy a tudatlanságból kiszabaduljon, világos, hogy az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért.” (ARISZTOTELÉSZ 1936/1992, 982b12–23: 39–40.)

² E problémák kitűnő vizsgálatát lásd MARION 1999a, 5. fejezet. Ami specifikusan a csodálkozást illeti, Marion így ír: „Let us recall that generosity depends on the passion of esteem, which is itself one of two »species of wonder« (aa. 150 and 54). Since wonder constitutes »the first of all the passions« (a. 53), its primacy infects generosity, which issues directly from it. Generosity, deriving from or rather deploying wonder as such, is the beneficiary of its primacy in the order of passions and therefore in morals” (111–112). Alább visszatérek erre a témára.

³ Lásd CAMPBELL 1999 és DAWKINS 1998. Remélem, előadásom nyilvánvalóvá teszi, hogy álláspontom mennyiben különbözik mindkét szerzőtől.

megfontolásokra, el sem választható ezektől. Szent Ágoston *De Civitate Dei* című művében (XXI. könyv) a csodák tárgyalásánál több fejezetet szentel a csodálkozás fogalma kifejtésének. Még Szent Tamás is kiegészíti Arisztotelészt a *Summa contra Gentiles*-ben:

„Az ember természetes vágya, hogy megismerje az okát mindennek, amit lát. Csodálkozva a látottakon, és nem ismerve azok okát, kezdtek el az emberek először filozofálni; és amikor az ok ismeretére szert tettek, nyugalmat leltek. S nem hagyják abba a kutatást addig, míg az első okot meg nem ismerik [...] Így az ember természetes módon legfőbb céljaként törekszik arra, hogy megismerje az első okot. De mindennek első oka Isten – tehát az ember végső célja Isten ismerete.” (AQUINÓI SZENT TAMÁS 1934, III, XXV.)

Arisztotelész, Szent Ágoston és Szent Tamás, akik az ókorban illetve a középkorban elismerték a csodálkozás szenvedélyét, a filozófiával való találkozást mindnyájan megfogalmazták naturalista és metafizikai módon egyaránt. Arisztotelész szerint azért filozofálunk, hogy „kimeneküljünk a tudatlanságból”, míg Tamás szerint „az ember természetes módon legfőbb céljaként törekszik arra, hogy megismerje az első okot”. Nem lelünk nyugalmat addig, amíg fel nem fedezzük az első okot. Ha ez így van, a nehézség abban rejlik, hogy a filozófia a csodálkozással kezdődik – és ér véget.

E kezdetek ellenére a csodálkozás szenvedélye alig vált valódi filozófiai vizsgálódás tárgyává.⁴ Hogyan kaphatunk tehát teljesebb képet erről a szenvedélyről, amelyet csupán felvázoltak a filozófiatörténet során? Hogyan újulhatunk meg mi magunk az *admiration* által, melynek hatására a dolgok természetének kutatásába belekezdünk?

A csodálkozás – eredeti értelmében, Arisztotelésznél és Tamásnál – elsősorban a természeti világot illető emberi *kíváncsiság*. Emellett azonban valamiféle végtelenről is szó van. A modern tudomány megszületésével egyrészt a filozófia és a tudomány, másrészt a csodálkozás és a tudás kapcsolata lényegesen megváltozik. Előadásom három kora újkori filozófus, Thomas Hobbes (1588–1679), René Descartes (1596–1650) és Edmund Burke (1729–1797) csodálkozással kapcsolatos nézeteit tárgyalja. A XVII. és XVIII. századtól kezdve a csodálkozás mint szenvedély valamelyest perifériára szorul. Állandóan jelen van, de sosincs a tudományos és filozófiai diskurzus középpontjában. Azt mondhatnánk, a tudomány lép a csodálkozás helyébe, számos alapvető kérdést válaszolva meg a természettel, a világmindenséggel, a spirituális és a természetfeletti világgal kapcsolatban. A gyermeknek (vagy felnőtteknek), aki rácsodálkozik az őt ámulatba ejtő világra, azt mondják, ne kérdőjelezze meg a „tudományos igazságokat”, hiszen azok gyorsan megvilágítják a jelenségeket, melyek addig érthetetlennek bizonyultak. Előadásomban megkísérlem többek között Hobbes, Descartes és Burke érintésével tárgyalni a téma jelenlétét a kora újkori filozófiában; vizsgálódásomat egy kortárs vonatkozással zárom. Ahhoz a gondolathoz kapcsolódva, hogy a filozófia (és a tudomány) a *csodálkozással kezdődik*, a következő kérdéseket próbálom feltenni az említett filozófusoknak: lehetséges-e, hogy elveszítettük a természetet, a világmindenséget, a természetfelettit illető csodálkozást? Hogyan segíthet a csodálkozás kora újkori fogalma abban, hogy visszanyerjük az ámulat érzését a csodákkal teli világ különféle szinteken jelentkező jelenségeivel kapcsolatban?

⁴ Egy lehetséges kivétel: KEEN 1969.

HOBBS A CSODÁLKOZÁSRÓL

A. P. Martinich 1999-es Hobbes-életrajzában elmesél egy történetet a fiatalabb Hobbes-ról, 1626 augusztusából. Amikor William, Devonshire második grófja házitanító-jaként tevékenykedett, Hobbes írt egy verset, amely a „De Mirabilibus Pecci” („The Wonders of the Peak”) címet kapta. A vers egy utazásról szól az ún. *Peak District*-en keresztül, melyet „angol Alpoknak” is szoktak nevezni. Ebben a versben Hobbes számos csodálatos dolgot ír le. Az első ezek közül egy *Chatsworth* nevű ház, a Derwent folyónál. Martinich így ír:

„A ház mögött van egy hegy, amely védi a keleti széltől, egyszersmind árnyékolja is a reggeli naptól. A hegy lábánál mesterséges tó van, amely felfogja a hegyről lefolyó vizet. A ház előtt és mögött is kertek vannak, amelyeket Hobbes érzéssel teli részletességgel ír le. Két, párhuzamosan épített halastó fogja fel a Nap sugarait. A tavaktól felfelé tart az út a ház főbejáratához.” (MARTINICH, 1999, 69.)

Hobbes szerint *Chatsworth* az első és legnagyobb a csodák közül. A vers még hat másikat ír le. A második egy hegy, amelyet úgy hívtak, „Az ördög hátsó fele”. Bár csúcsai kevesebb, mint 500 méterrel voltak a tenger szintje fölött, nagyon kevesen merészkedtek fel a helyiek közül, még a lovak számára is kimerítő volt az út. Tovább idézem:

„[...] nehéz volt a mászás, mivel a hegyek meredek és sziklásak arrafelé. Már a felhők fölött voltak, de még mindig látták a helyet, ahonnan elindultak, egyre csökkenő, geometrikus formában [...] Bár légvonalban csak tíz mérföldnyire voltak *Chatsworth*-től, már vagy huszonöt mérföldet gyalogolhattak a nehéz terepen [...] Ekkor megint fárasztó hegymászás következett. Miután felértek a csúcra, Hobbes [leírja] *Castleton* faluját [...] egy norman erőd romjai, *Peveiril*, majd onnan továbbmentek a *Peak* második csodája, »Az ördög hátsó fele« irányába, melyet részben azért hívtak így, mert a sziklák állítólag egy lehajló ember hátsójára hasonlítanak. A sziklák hatalmasak, és közöttük igen mély szakadék húzódik, ahova sohasem sűt be a nap. Ámulatba ejti őket, ahogyan a sziklák ilyen magasra tudnak nyúlni anélkül, hogy oszlopok tartanák őket; dicsérik az »örök geometert«. (Uo. 71–73.)

Azért idéztem ilyen hosszan az út leírását, mert nem könnyű megértenünk a változást, amely Hobbesnál az ezt követő húsz évben végbement. Mire a költemény 1678-ban⁵ megjelent angol nyelven „The Wonders of the Peak” címmel, Hobbes már szégyellte ezt a munkáját: nem illett materialistább tudományos szemléletéhez vagy a *Leviathan* szelleméhez, ahol oly nagy szerepet kap a nyers önzés mint az emberiség sajátja.

Ezen ifjúkori történeten kívül két filozófiai toposzt találunk, amelyekből a csodálkozás hobbesi fogalmának vizsgálata kiindulhat. Ezeket az érett Hobbesnál találjuk meg; mindkettő vissza fog térni későbbi kora újkori filozófusoknál. Az egyik az *admiration* vagy *curiosity* szenvedélye. Ez a szenvedély – összhangban azzal, amit Arisztotelész mond a filozófia kezdetéről – Hobbesnál „tudásvágygá” válik és az összes szenvedély közül az elsővé Descartes-nál. A másik a *Leviathan* „A csodákról és rendeltetésükről” című, 37. fejezete, melyet kevés Hobbes-kutató vizsgált részletesen. A fejezet így kezdődik: „Isten bámulatra méltó műveit csodáknak vagy csodatételeknek nevezzük.” (HOBBS 1999, III, 37: 62.)⁶ Ha Jézus valóban véghezvitte csodákat, és azok hitelt érdemelnek, akkor azt is hinnünk kell, hogy a természeti világ megismeréséhez a tudomá-

⁵ Hobbes az ezt követő évben halt meg.

⁶ A *Leviathan* magyar nyelven Vámosi Pál fordításában idézzük. A római szám a részt, az arab szám a fejezetet jelzi, melyet az oldalszám követ.

nyon kívül más eszközre is szükség van. Ahhoz, hogy végigkövethessük a modern filozófia kísérletét a természet és a természetfeletti megértésére, meg kell ismernünk e toposzokat és azok hobbesi kezdeteit.

A KÍVÁNCISISÁG MINT CSODÁLKOZÁS

*Az emberi természet*⁷ című szövegében (melynek gondolatai a *Leviathan* hatodik fejezetében fognak ismétlődni) Hobbes a következőképpen határozza meg a csodálkozást vagy kíváncsiságot:

„Mivel minden tudás a tapasztalatból származik, az új tudás kezdete az új tapasztalat és a tudás gyarapodásának kezdete a tapasztalat gyarapodása. Ezért bármi új történik egy emberrel, alapot ad a reményre, hogy olyan tudás birtokába kerül, mellyel azelőtt nem rendelkezett. Ez a remény vagy várákozás, hogy a jövőben ismeret birtokába jutunk valamely új és különös dologgal kapcsolatban az a szenvedély, melyet közönségesen csodálkozásnak nevezünk. Ugyanakkor váagnak is tartják, a tudás vágyának, melyet kíváncsiságnak nevezünk.” (HOBBS 1994, 57, IX, 18.)⁸

Mivel a kíváncsiság tudásvágy, csupán az emberre jellemző szenvedély. Más állatoknál nem jelenik meg; az embernek eszét kell használnia tudásvágyának kielégítésére, például amikor a világegyetem eredetét kutatja vagy azt, hogyan kell egy állatot irányítani. Úgy gondolhatnánk, a kíváncsiság nincs többé jelen, mihelyst a szenvedély vagy vágy kielégítést nyer a „teljes tudás” által, melyre irányul.

Miután röviden leírja a kíváncsiság szenvedélyét, Hobbes Arisztotelész mondandóját a következő, igencsak meglepő állítással egészíti ki:

„Ez a kezdete minden filozófiának: az égi jelenségek csodálata az asztronómiáé, az elemek és más testek sajátos okozatainak csodálata a természetfilozófiáé. A *kíváncsiság fokozatai* szerint keletkeznek a *tudás fokozatai*. Mert egy olyan ember számára, aki gazdagságra és tekintélyre tör (ami a tudás tekintetében csupán az érzékiség szintje), kevesebb örömet okozó foglalatosság azon elmélkedni, hogy a Nap vagy a Föld mozgása révén vannak napok, vagy bármilyen egyéb különös jelenségen, mint azon, hogy elősegíti-e az általa kitűzött cél megvalósítását. Mivel a kíváncsiság gyönyörködtet, minden *újdonság* is, de különösen az olyan újdonság, amely saját helyzetünk javítására vonatkozó igaz vagy hamis vélemény. Mert ebben az esetben olyan *reményt* hordoz, amilyen a szerencsejátékosé, amikor a kártyákat keverik.” (Uo. 58, IX, 18.)

Ebben a bekezdésben Hobbes először is megkülönbözteti egymástól a természetfilozófiát és az asztronómiát: az előbbi elemekkel és testekkel foglalkozik, míg az utóbbi az égi jelenségekkel. Hobbes azt állítja, hogy azok, akik kíváncsibbak, több tudásra tesznek szert; azok számára, akik gazdagságra és hatalomra törekszenek, a kíváncsiság nem szükséges és nem is örömteli. A legtöbb filozófus például nem törekszik gazdagságra, így kíváncsi természetüknek megfelelő öröm lehet az osztályrészük. Ez az idézet, véleményem szerint, a rawlsi „tudatlanság fátylára” és „eredeti helyzetre” emlé-

⁷ *Az emberi természet (Human Nature)* Hobbes inkább politikai jellegű munkájának az első része, melynek címe *The Elements of Law, Natural and Politic*. A művet már 1640-ben kézről kézre adták, de csupán 1650-ben jelent meg.

⁸ Lásd még *Leviathan* I, vi: „Desire to know why, and how, *Curiosity*, such as is in no living creature but *man*, so that man is distinguished, not only by his reason, but also by this singular passion from other *animals*, in whom the appetite of food and other pleasures of sense by predominance take away the care of knowing causes.”

keztethet bennünket. Ebben az állapotban az újdonság örömteli lehet. Az ideális lelkiállapot az, amikor ráébredünk, hogy függetlenül attól, milyen pozíciót foglalunk majd el a társadalmi-politikai ranglétrán, jó lesz úgy, ahogy lesz (akár az alapvető szükségletek kielégítéséről, akár a tudományos tudásról legyen szó). Más szóval ebben a fázisban a kíváncsiság a *reményhez* kapcsolódik, amely a fiatalokra jellemző, és tapasztalat révén elveszhet. Csodálkozás, csodálat, kíváncsiság és újdonság mind a reménytelen ifjúság jellemzői. Hobbes talán „kigyógyult” a természeti csodák láttán érzett ifjúkori ámulatból? Mi történik, amikor valaki megszűnik ámulni, és naturalista megoldásokat és válaszokat talál, amelyek ifjúkori kíváncsiságát lecsillapítják? Hobbes a *Leviathan* elején válaszol az örök lelki nyugalommal kapcsolatos tamási kérdésre:

„[...] mert amíg itt élünk, örök lelki nyugalom nem lehet az osztályrészünk, hisz maga az élet nem egyéb, mint mozgás, s ezért éppoly kevésbé élhetünk vágyak és félelmek, mint érzetek nélkül. Hogy az Isten milyen boldogságot szán azoknak, akik jámbor szívvel tisztelik, azt az emberek csak akkor fogják megtudni, ha majd ez örömeikben részeseülnek. Mert azok az örömeik itt éppoly felfoghatatlanok, mint amilyen értelemben a *boldogságos látomás* kifejezés, amit a skolasztikusok használnak.” (HOBBS 1999, I, 6: 115.)

A csodálkozás kezdetének és végének ezen problémája a tudásunk *abszolút* igazságára vonatkozó bizonyosságához kapcsolódik. Ha „maga az élet csupán mozgás”, ahogy Hobbes mondja, akkor sosem lehet vágy, félelem, és – mint ezt próbálom nyilvánvalóvá tenni – valamiféle csodálkozás nélkül. A *visio beatifica* Hobbes számára nem értelmezhető, mivel sosem következhet be a *földön*. Élhetünk viszont csodálkozva a földön, akár a természeti, akár a természetfeletti világra vonatkozóan csodálkozásunk. Ezzel elérkeztünk a második toposzhoz, a csodákhoz.

A CSODÁK MINT A CSODÁLAT FORRÁSA

A Peak District csodáiról szóló történetből, melyről az előbbiekben beszámoltam, nyilvánvaló, hogy az ifjú Hobbes (valójában harmincas éveiben járt, nem volt tehát annyira ifjú) hitt a természeti vagy fizikai csodákban és az „örök geometerben”. Ebből könnyen arra következtethetünk, hogy az akkori Hobbes *lehet, hogy* egyetértett Aquinói Tamás fentebbi, a természet csodáira vonatkozó állításával: mindaddig nincs nyugalomunk, míg nem ismerjük az első okot, Istent. De hogy az érett, a *Leviathant* megíró Hobbes is így gondolta-e, azt sokkal nehezebb (ha nem egyenesen lehetetlen) megállapítanunk.

A csodálkozás második forrása tehát a természetfeletti szféra. Ha Hobbes korai éveiben lelkes volt az első forrás, a természeti csodát illetően, a természetfeletti események vonatkozásában igencsak nem ad hangot csodálkozásnak vagy ámulatnak. Az ifjú Hobbes számára a természeti világ mutathatott egy „örök géométer”, egy természetfeletti, csodatévő Teremtő létezésére vagy jelképezhetett ilyet, de a későbbi Hobbes inkább azt a benyomást kelti, mint alig száz évvel később Hume, aki cinikusan támadta a csodák elképzelését.⁹

⁹ Nem szeretnék állást foglalni Hobbes vagy Hume esetleges ateizmusával kapcsolatban. Csupán a következő kérdést szeretném feltenni a csodával mint a csodálkozás egy forrásával kapcsolatban: ha én vagy a hallgató valóban csodát tapasztalna, hinnénk-e benne, vagy pedig nem – mivel magunkévá tettük a meggyőződéssel kapcsolatos modern álláspontot? Hobbes szerint legalább kétféleképpen lehet erre a kérdésre válaszolni, mint azt kifejttem a továbbiakban.

A csoda elsősorban egy meggyőződéssel áll kapcsolatban. Hacsak nem látjuk magát az eseményt és zárunk ki minden lehetséges természeti okot, nincs okunk arra, hogy feltétlenül higgyünk a csodában. Másrészt Hobbes szerint „két olyan jelenség van, amely minden körülmények közt csodálatot ébreszt bennünk”: „az egyik a rendkívüli, vagyis az olyan dolog, amelyhez hasonló odáig sose, vagy nagyon ritkán esett meg, a másik, ha olyasvalami történik, amiről nem tudjuk elképzelni, hogy természetes úton történt, s ezért Isten közvetlen keze művét látjuk benne” (HOBBS 1999, III, 37: 62). Mindkét dologhoz szükséges, hogy ne lehessen a történést természetes módon megmagyarázni. Ha megmagyarázható lenne ily módon, senki sem csodálkozna többé rajta. A példák, melyeket Hobbes felsorol: a beszélő ló vagy tehén, a kővé vált ember, vagy az első szivárvány, melyet emberek láttak. Ez az *első* szivárvány „Istentől jött jel gyanánt szolgált, melyet az égre helyezett, hogy biztosítsa népét, hogy nem pusztul többé el az egész világ víz által”(uo.).¹⁰

Úgy tűnik, hogy a dolgok, melyeket az emberek csodának szoktak nevezni, általában nem azok, hiszen csak Isten visz véghez csodákat. A szivárvány elég gyakran fordult elő ahhoz, hogy a tudósok (vagy meteorológusok) természetes magyarázatot találjanak rá. Mágusok trükkjei nem számítanak csodának, mivel tudjuk, hogy van magyarázatuk, még ha nem is tudjuk, mi az. Ez részben megvilágítja a csodálkozás ismeretelméleti és metafizikai forrásainak kérdését (az előbbi a meggyőződéssel, az utóbbi Istennel áll kapcsolatban). De miért írt Hobbes a csodákról a csodálkozással kapcsolatban a *Leviathanban*? Szándéka nem elsősorban ismeretelméleti volt (mint Hume-é a XVIII. században) és nem metafizikai. Általában el szokták fogadni azt az értelmezést, mely szerint Hobbest politikai szempontok motiválták – erről fogok most szólni.

A CSODÁK RENDELTETÉSE ÉS A CSODÁKKAL VALÓ VISSZAÉLÉS: PRÓFÉTÁK ÉS SZUVERÉNEK¹¹

A *Leviathan* fejezetének címe: „A csodákról és rendeltetésükről” a legegységelműbb módon beszél a csodák politikai célokra való felhasználásáról. Nem arról van szó, hogy Hobbes *a priori* elveti a csodák *lehetőségét*; ám annak eszközét látja bennük, hogy a próféták hatalomra tegyenek szert a szuverén kárára. Ha az embereket a csodák (a próféták) ámulatba ejtik, elveszíthetik bizalmukat a szuverénben, ami az állam stabilitásának elvesztéséhez vezethet. Hobbes a tanultak és a tanulatlanok összevetésével magyarázza ezt:

„Továbbá: mivel az ámulat és csodálkozás az ismeretekről meg a tapasztalattól függ, s ezekkel az egyik ember nagyobb, a másik ember kisebb mértékben rendelkezik, ebből következik, hogy ugyanazt a dolgot az egyik csodának tartja, a másik nem. És ez az oka annak, hogy a tudatlan és babonás emberek nagy csodáknak kiáltják ki azokat a műveket, amelyeket mások, akik tudják, hogy természetes úton jöttek létre (tehát nem Isten közvetlenül létrehozott, hanem mindennapos művei), a legkevésbé sem csodál-

¹⁰ Vö. DAWKINS 1998, ahol a csodálkozás egészen más felfogását találjuk a szivárvánnyal és a csodákkal összefüggésben. Vö. még FISHER 2003, ahol ezen látszólag tisztán tudományos jelenség „esztétikai” interpretációjával találkozunk.

¹¹ Szeretném megköszönni Boros Gábornak, hogy Hobbes ezzel kapcsolatos álláspontját világosabbá tette a számomra.

koznak. Így például az egyszerű emberek a nap- és holdfogyatkozásokat természetfeletti műveknek tartották [...]” (Uo. 63.)

Az „egyszerű embereknek” okos szuverénre van szükségük, akit nem lehet hamis csodákkal becsapni. Az Ószövetségben azonban Isten prófétákat küld, hogy azok csodákat vigyenek végbe, és az emberek elhiggyék nekik, hogy Isten küldte őket. Erről Hobbes is így ír: „Viszont Istennek Mózes keze által Egyiptomban végrehajtott tettei a szó eredeti értelmében csodák voltak, hisz Isten azzal a szándékkal hajtotta végre őket, hogy Izrael népében azt a meggyőződést ébressze, hogy Mózes nem saját érdekből és számításból jött el hozzájuk, hanem ő küldte” (uo. 64). Amikor tehát Mózes a vesszőt kígyóvá, a vizet vérré stb. változtatta, ezek *valódi* csodák voltak. Ezenkívül Jézus is tudott csodát tenni: „[ha megvizsgáljuk] később a mi Megváltónknak és az ő apostolainak csodatételeit, akkor is azt fogjuk látni, hogy céljuk mindenkor annak a hitnek ébresztése vagy megerősítése volt, hogy nem saját akaratukból jöttek, hanem Isten küldte őket” (uo.). Így a csoda Hobbes számára „*Istennek (a Teremtésben meghatározott, természetes úton történő cselekedeteitől eltérő jellegű) keze műve, amelynek az a rendeltetése, hogy kiválasztottai számára valamelyik rendkívüli megbízottjának üdvözülésük érdekében való küldetéséről bizonyosságot szolgáltatson*” (uo., 65–66. Kiemelés az eredetiben.) Tehát nem az ember vagy a próféta képes csodákat véghezvinni, hogy megmutassa hatalmát; a csodák „Isten kezének” közvetlen működését mutatják. Ha valaki bármely más okból hisz egy csodában, akkor őt valaki félrevezette (vagy megbűvölte, ahogyan Hobbes fogalmaz). Hobbes azt igyekszik leginkább hangsúlyozni, hogy az olyan csodatévők, mint a görögöknél a *thaumaturgoszok*, csalók. Amit tesznek, csupán „csakis saját fortélyaikkal” teszik (uo. 68). Figyelmeztet, hogy ne higgyünk hamis csodákban, és a hamis prófétákat ne higgyük valódiaknak. Minden esetben „Isten helytartójára”, a szuverénre kell hallgatnunk, hogy a hamis csodák ne bolygassák meg az állam rendjét.

Martinich szerint a másik ok, amiért Hobbes így magyarázza a csodákat, „gátat szabjon az emberi büszkeségnek”. Martinich így ír továbbá: „Aki csodát lát, elismeri a saját tudatlanságát. Ha ezzel a beismeréssel jár, kevés ember lesz hajlandó azt állítani, hogy csodát látott” (MARTINICH 1999, 242–243). A lényeg tehát az, hogy ne legyünk babonások a csodákkal kapcsolatban, és ne higgyünk el mindent, amit halunk. Az is baj viszont, ha egyáltalában nem vagyunk fogékonyak az *igazi* csodák iránt. Hobbesnál van helye a csodálkozásnak mind pozitív, mind negatív értelemben. Ami a természetfelettin való csodálkozást illeti, ennek csak akkor szabad utat engedni, ha a dolog valóban Istentől származik: a valódi csodák csak isteni csodák lehetnek. Hobbes korántsem utasítja el ezt az eshetőséget azonnal, de egyfajta módszertani szkepszist szorgalmaz a csodákat illetően. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Hobbesnál a csodálkozás olyan szenvedély, melyet filozófusok és más tanult személyek elsősorban ifjúságukban képesek érezni, mivel a tapasztalat hiányának helyébe később a tudományos ismeret lép. A tudomány ebből a szempontból a kíváncsisággal ellentétes szenvedély. De a csodák, amikor maga Isten hajítja végre őket, legyőzik a tudományt. Isten kezének közvetlen működése mutatkozik meg Mózesen, Krisztuson és a prófétákon keresztül.¹²

¹² Hobbes egy további, teológiaiilag kálvinista magyarázatot is ad a csodákra, amelyről itt nem fogok beszélni. Lásd MARTINICH 1995, 206–209.

DESCARTES A CSODÁLKOZÁS RÓL

„Az mondhatjuk, hogy a karteziánus csodálkozás – mind testi, mind intellektuális formájában – a tevékenység megtorpanásának (átmeneti) állapota. A testi csodálkozás esetében a szív és a vér tevékenysége áll meg. Fenomenálisan és funkcionálisan a csodálkozás megelőz a tárgy értékéről való mindenfajta tudást a test-lélek egység fennmaradása és jóléte szempontjából. Ebben az állapotban még nem reagáltunk a tárgyra mint a számunkra hasznosra vagy haszontalanra, jóra vagy rosszra. Még nem »mértük meg« a tárgyat fennmaradásunk és jólétünk mércéjével. Az intellektuális csodálkozás ezzel szemben az arra vonatkozó tudást és ítéletet előzi meg, hogy Istennek milyen értéke van lelkünk számára [...] Mindkét esetben van egy sajátos mozgás, testi vagy lelki, amellyel a tárgy felé fordulunk, még mielőtt értékelnénk, hogy mennyire megfelelő és alkalmas a magunk számára.” (HEINÄMAA 1999, 285–286.)

Akár olvasta Descartes valaha is Hobbest, akár nem, a csodálkozást az utóbbitól igen eltérően határozza meg. Descartes az *Elmélkedésekben* és *A lélek szenvedélyeiben* a csodálkozást fiziológiai és teológiai szenvedélynek látja. Az utóbbi szövegben így ír: „A csodálkozás a lélek hirtelen meglepetése s ez az oka annak, hogy hajlandó figyelmesen szemügyre venni a számára ritkának vagy rendkívülinek tűnő tárgyakat” (DESCARTES 1994a, 53: 70).¹³ Hobbesnál a csodálkozás, ahol nem az ifjúság reménysége, ott elsősorban a természeti jelenségekre vagy csodákra vonatkozó tudás vágya. Descartes ezzel szemben leginkább a csodálkozás fiziológiai okait elemzi *A lélek szenvedélyeiben* és a teológiai csodálkozást az *Elmélkedésekben*. Az előbbi a test és a lélek szenvedélyekkel kapcsolatos működésének általános tudományos ismeretéhez járul hozzá, míg a másik a rajtunk kívüli dolgok ismeretéhez – ez utóbbiaknak nem sok közük van a testhez és a szenvedélyekhez *per se*. Látni fogjuk, hogy a csodálkozás szenvedélye általában úgy áll elő, mint bármely más szenvedély (például a szeretet, a gyűlölet, a szomorúság stb.): „az *agyban lévő benyomás* okozza, mely a tárgyat ritkának és következésképpen különösen figyelemreméltónak ábrázolja” (uo.). A csodálkozás továbbá „*szellemek mozgása*, melyeket ez a benyomás arra ösztönöz, hogy nagy erővel nyomuljanak az agynak arra a helyére, ahol a benyomás van, s ott megerősítsék megőrizték” (uo.). Először röviden kifejtem, mit jelentenek ezek a fiziológiai leírások a lélek *connaissance*-a vonatkozásában (úgy is mondhatnánk, hogy a test és a lélek egységének vonatkozásában). Másodsorban megvizsgálom a Harmadik Elmélkedés egy rövid bekezdését, amelyben az Isten létét illető csodálkozással találkozunk. Végül Descartes a csodákra vonatkozó nézeteivel zárom a jelen részt.

CSODÁLKOZÁS ÉS CONNAISSANCE

Hobbeshoz képest előrelépés, hogy Descartes a csodálkozást fiziológiai módon, mozgásként írja le. Korai neurológiai eszmefuttatásai (melyek minden emberi jelenséget agyi impressziókkal hoznak kapcsolatba), az „életszellemek” elavult elméletét használják fel. Ám ami igazán érdekessé teszi Descartes nézeteit számunkra, az nem feltétlenül a szenvedélyek mechanisztikus elmélete. A szenvedélyek Descartes számá-

¹³ Vö. „L'Admiration est une subite surprise de l'ame, qui fait qu'elle se porte * considerer avec attention les objects qui luy semblent rares & extraordinaires.” (DESCARTES 1999, 116.)

ra egyszerűen agyi impressziók, amelyek érzelmeinkért és érzéseinkért felelősek.¹⁴ Először egy Erzsébetnek szóló levelében beszél Descartes a csodálkozás sajátos fiziológiájáról: „Igaz, hogy a csodálkozás az agyból ered”. Mint a fentebbi idézetben szó volt róla, a csodálkozás szenvedélye különös abból a szempontból, hogy „egyáltalán nem veszünk észre egyetlen kísérő változást sem, amely a szívben és a vérben történne, mint a többi szenvedélynél” (uo. 71: 77). Ez azért van így, mert a csodálkozásnak „sem a jó, sem a rossz nem a tárgya, hanem csak a csodált dolog ismerete [*connaissance*]” (uo.). Ezáltal a csodálkozás más, mint a többi szenvedély. Descartes hat alapszenvedélyt nevez meg: csodálkozás, szeretet, gyűlölet, vágy, öröm, szomorúság. Miért első tehát a csodálkozás valamennyi szenvedély közül?

Az egyik lehetséges magyarázat arra hivatkozhat, ahogyan a csodálkozás tárgya ismert számunkra.¹⁵ Ennek a *connaissance*-nak nem *feltétlenül* kell objektív elméleti tudásnak lennie, hanem lehet az érzékelésen alapuló ismeret, amely a tárgynak bizonyos minőségeket tulajdonít. Egy tárgyat már akkor is valamennyire megismertünk, ha fehérnek vagy keménynek találjuk; kíváncsiságunkat már ez kielégítheti valamelyest. A csodálkozás így egy szubjektívebb fajta ismerethez vezethet. Ez ellentétes lenne azzal, hogy a tudományos ismeret az, ami a kíváncsiságot kielégíti (erről már volt szó az előbbiekből).

A magyarázat második része, hogy a „meglepetés sajátos és jellemző erre a szenvedélyre”; ha a meglepetés bármely más szenvedéllyel, például az örömmel együtt jelenik meg, abba csodálkozásnak kell vegyülnie. A csodálkozás ereje két dologból fakad: „az újdonságból, valamint abból, hogy az általa okozott mozgás kezdettől fogva teljes erejével rendelkezik” (uo. 72: 78).¹⁶ Amikor valami az agy számára új, nagy hatást gyakorol. Descartes a következő példát hozza fel. Amikor sétálunk, nem feltétlenül vesszük észre, hogy nyomás van a talpunkon. Ezzel szemben amikor csiklandozzák a talpunkat, „szinte elviselhetetlen számunkra, csupán mivel nem szoktuk meg” (uo.). Azt mondhatnánk, hogy egy különös alakzat az égen vagy egy általunk kedvelt zeneszerző még sosem hallott zeneműve is mint újdonság jelentkezhet az agy számára. A csodálkozás szenvedélye azonban *keveredik* sok más szenvedéllyel, az újdonsággal és a folyamatos mozgással való kapcsolata révén. Ez az újdonság és folyamatos mozgás ellentétes a nyugalom fogalmával, amely Aquinói Tamás szerint a csodálkozás vége (a bevezetésben idézett szöveg alapján).

Harmadrészt, mivel a szokatlan és különleges dolgok töltenek el csodálkozással, hasznos [*convenable*] ez a szenvedély, amennyiben „általán megtanuljuk és emlékeztünkben tartjuk azokat a dolgokat, amelyekről azelőtt nem tudtunk” (uo. 75: 80). Mivel kíváncsiságunk tárgya jellemzően szokatlan vagy különleges, *folyamatosan tanulhatunk valamit* a tárgy iránt táplált kíváncsiság által. Ez a finom módosítás a csodálkozás és a tudás kapcsolatának felfogásában az, amiért Hobbes (és Aquinói Tamás) álláspontját ki kell egészítenünk Descartes-éval. Descartes leírása túlmegy a pusztá fiziológián és tudományos ismereten. Az ismertetett három tézist nevezhetjük ismeretelméletinek, metafizikainak, valamint gyakorlatinak (vagy pedagógiainak).

¹⁴ Valójában háromféle szenvedély van Descartes-nál (1) a percepciók vagy érzékletek általában (pl. a hang-, szín- és szagérzetek stb.); (2) éhség, szomjúság, fájdalom; (3) érzelmek, mint pl. a félelem, öröm stb. (Lásd DESCARTES 1994a, 27 ff. 48ff.)

¹⁵ Corrèard a *connaissance* szó három értelmét adja meg: (1) tudás; (2) tudat; (3) ismeret (CORRÉARD 1996).

¹⁶ Gondolhatunk itt Hume-ra, hogy ti. az impressziók nála milyen erővel hatnak a lélekre.

A descartes-i csodálkozásnak van másik oldala is. A döbbenet például „tűzszába vitt csodálkozás”, amikor „az egész test mozdulatlan marad, mint egy szobor”. A döbbenet, amennyiben a félelemhez kapcsolódik, „mindig csakis rossz lehet” (uo. 73: 79).¹⁷ Amikor valaki a döbbenet állapotában van, a cselekvés normális menete megtörik. Minden megáll, bár csak rövid időre. Descartes a mozgás ezen átmeneti megszűntét teljes mértékben rossznak találja, mivel ilyenkor az ember nem képes „pontosabb ismeretet szerezni” a tárgyról. A csodálkozás tehát korlátozza az embert – úgy tűnik, ezt valami nagyobb okozza, ami kívül van az ember saját elméjén, a tárgyat illető gondolatain és szenvedélyein. Ezzel Descartes egy korábbi szövegéhez jutottunk, ahol a természetfelettin való csodálkozás témájának felvezetését találjuk.

AZ ELMÉLKEDÉSEK ÉS A CSODÁLKOZÁS

Bár az *Elmélkedések*ben nincsenek hosszú eszmefuttatások a csodálkozás témájáról, a Harmadik Elmélkedést érdemes megvizsgálnunk ebből a szempontból.¹⁸ Az érzékek útján tapasztalt dolgokra vonatkozó kétség után és miután szemügyre veszi saját elméjét, hogy világos és elkülönített ismeretekre találjon rá, Descartes észreveszi, hogy vannak olyan dolgok, amelyek érdemesek a rácsodálkozásra. A föld, az ég, a csillagok (természeti és asztronómiai jelenségek) semmik a végtelen felfogásához képest. (Lásd különösen DESCARTES 1994b, 58–59.)¹⁹ Ez az érv Isten léte mellett annyira jól ismert, hogy nem kell ehelyütt elismételniük. A világos és elkülönített felfogás ismeretelméleti kritériumának sem fogok különösebb figyelmet szentelni. A Descartes által említett dolgok bizonyosan léteznek Descartes-on kívül és nem függenek az ő akaratától. Ahogy írja:

„És egyáltalán nincs is mit csodálkozni azon, hogy Isten, miközben megteremtett, azt az ideát belém bocsátotta, miként a mesterember is rajta hagyja kézjegyét a művén. S az sem szükséges, hogy ez a kézjegy valami a múltól különböző dolog legyen. Hanem pusztán abból kiindulva, hogy Isten megteremtett engem, elég okom van rá, hogy higgyem: valamiképp az ő képére és hasonlatosságára teremtettem meg engem, s azt a hasonlatosságot, amelyben Isten ideája foglaltatik, ugyanazon képesség révén észlelem, mint amellyel önmagamat ragadom meg. Azaz [...] nemcsak azt látom be, hogy befejezetlen, mástól függő dolog vagyok, aki mindig nagyobb tökéletességre törekszem a magam meghatározatlan módján, hanem azt is, hogy akitől függök, mindazt a nagyobb tökéletességet nem meghatározatlanul és pusztán lehetőség szerint, hanem határtalanul és valószínűségi birtokolja, s hogy ekképp ő maga Isten.” (DESCARTES 1994b, 64–65.)²⁰

Ezen elmélkedés az ember természetéről és korlátairól az istenivel való összehasonlításban központi jelentőségű annak szempontjából, amit a természetfelettin való csodálkozásnak neveztem. Ez az a csodálkozás, amely hatalmába keríti Descartes-ot, amikor Isten természetéről és tulajdonságairól beszél. Az Istenről és az ő természetéről

¹⁷ Lásd még a 174. cikkelyt, ahol Descartes ezt írja: „A Félelem vagy a Rémület pedig, amely a Merészség ellentéte, nem csupán hidegség, hanem a lélek zavara és megdöbbenése is, ami megfosztja őt attól a képességtől, hogy ellenálljon a bajoknak, melyeket közelinek vél.” (148.)

¹⁸ Szeretném megköszönni Losonczy Péternek, hogy felhívta a figyelmemet e toposz jelentőségére a descartes-i életműben.

¹⁹ Az *Elmélkedések* szövegét Boros Gábor fordításában idézem.

²⁰ Vö. MARION 1999b, 4. fejezet és BEYSSADE 1992, 6. fejezet.

ről való elmélkedés a *par excellence* csodálkozás. Szemben a tudomány esetével, a természetfelettin való csodálkozás esetében a kutatás és a szemlélődés nem ér véget. Hobbesnál a próféták tettei kiválthatták ezt a csodálkozást, mivel azokat valójában Isten vitte véghez. Csak Isten tehet valódi csodát, és csakis ezek méltók a természetfelettin való csodálkozásra. Akár hiszünk manapság a csodákban, akár nem, ez nem változtat a tényen, hogy Descartes az *Elmélkedésekben* értelmet és értéket tud adni az Istenről való elmélkedésnek. Így ír: „[...] úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre megtekintsem, *csodáljam*, imádjam” (uo. 65). Ebben a rövid szövegrészben a Harmadik Elmélkedés végén szól Descartes a csodálat ezen fajtájáról, amely határtalan, és amely rámutat az emberi ész homályba borult és korlátozott mivoltára. Szemben a nyugalommal, mellyel Aquinói Tamásnál Isten ismerete jár, Descartes csodálata határtalan, s így teljességgel nyitott. Ez a csodálat lényegében hasonló lehet a hobbesi ifjúkori csodálathoz: ahhoz, amit a zsidó nép Mózes csodái láttán érzett, valamint ahhoz, amelyet Jézus állandó csodái láttán éreztek tanítványai és az ott lévők.

DESCARTES A CSODÁKRÓL

Röviden ismertetem Descartes a csodákról vallott „modern” nézeteit, melyek sok vonatkozásban emlékeztetnek Hobbes álláspontjára – anélkül, hogy szándékomban állna teljes összetettségükben elemezni azokat. Figyelmen kívül hagyva a csodák politikai dimenzióját, amit Hobbes a *Leviathanban* hangsúlyozott (és amiről fentebb szó volt), Descartes három dologról szól, amit szerinte semmiféle tudomány nem tud elégségesen megmagyarázni. Egy töredékben Descartes „három *mirabilia* sorol fel, amelyek közelebb állnak a »csodákhoz«, mint a csupán megdöbbenést keltő jelenségekhez. Ezekben a csodákban megpillantjuk a végtelen kifejeződését a végesben: Isten, a teljességgel pozitív, és a semmi ellentéte, amelyből mindent terem; a szabad akarat misztériuma; valamint az »Ember-Isten«, a kereszténység alapja (ezt Descartes teljességgel elfogadta, anélkül, hogy homályos teológiai vonatkozásokról spekulációkba bocsátkozott volna).” (RODIS-LEWIS 1998, 54–55.) Ez a három dolog, a *mirabilia* példái, metafizikai, nem pedig természeti jellegűek, mint Hobbesnál a hegyvidék csodái, és nem naturalizálhatóak. Mint S. V. Keeling felhívja rá a figyelmet, Descartes-nál Isten csodával tartja fenn vagy teremti újra a világot folyamatosan minden pillanatban.²¹ A világnak nem *kell* létében fennmaradnia, hacsak valamely természetfeletti erő nem hat rá csodás módon. Az ifjabb Descartes szerint tehát – szemben Hobbes álláspontjával, amely szerint Isten csak a bibliai időkben vitt végbe csodákat – Isten folyamatosan hat a világra.

Bár ez a metafizikai elem Descartes-nál erősen ellentétes Hobbes naturalista felfogásával, a kettő együtt Kant híres mondatában lenne összefoglalható. Két dologtól

²¹ Lásd KEELING 1968: „[Descartes] appears to suppose that »creation« is a conception properly falling to theology for elucidation. But it is impossible to acquiesce in this abandonment of the difficulty, for the employment he has made of the conception is unquestionably a metaphysical one, and is essentially implicated in that view of God and the world which he believes himself to have rationally demonstrated [...] The relation of an uncreated God to the world he has created is far from being clear and distinct, and it is made no whit the clearer by speaking of the continued existence of finite substances as being virtually a new creation from moment to moment – the regular recurrence of a miracle; for it does not become other than miraculous because it is repeated so as to be recurrent regularly.” (219.)

ti el csodálattal, mondja Kant: a felette lévő csillagos ég és a benne lévő erkölcsi törvény. Az első gondolat Hobbes látszólag külső, empirikus vizsgálódásaival, a második Descartes belső, metafizikai reflexióival rokon. Ez utóbbi azonban nem szentel figyelmet a metafizika morális oldalának, amely Kantnál oly hangsúlyos (és amelyet röviden említettem az előadás elején). Ezzel visszajutottunk a jóhoz és a rosszhoz. A csodálat tárgyának ilyen tulajdonságait nem jeleníti meg. J.-L. Marionnál azonban a nemeslelkűség, a csodálat és a megbecsülés viszonyának következő elemzését találjuk. A nemeslelkűséget mint (önmagunkra vonatkozó) csodálatot érthetjük meg. A csodálatnak viszont van két rokon variációja, a megbecsülés és a megvetés. A megbecsülést pedig úgy határozza meg, hogy az „a lélek hajlandósága a becsült dolog értékének elképzelésére” (vö. MARION 1999a, 114. és DESCARTES 1994a, 149ff: 132ff). A csodált dologot értékeljük és megbecsüljük. Descartes (és Marion) az ember szabad akaratának példájára hivatkoznak, vagy ami még erősebb, az erényes akaratéra [*bonne volonté*], amely az egyetlen dolog, „ami jogosan indokolhatja önmagunk becsülését” (DESCARTES 1994a, 153ff: 134ff. és MARION 1999a, 111–114). Ez gyakorlati és erkölcsi vonatkozással ruhazza fel a csodálat előzőleg elvont és homályos magyarázatát. Valóban csoda, hogy az embernek ilyen hatalom és megbecsülés van a birtokában, ahogyan azt Descartes a három *mirabilia* között említette.

EDMUND BURKE A CSODÁLKOZÁSRÓL

„*Napjaink hajnalán, mikor érzékeink még frissek és fogékonyak, mikor az ember minden részze éber, és mindent az újdonság fénye von be körülöttünk, milyen éberek ilyenkor érzeteink, de milyen hamisak és pontatlanok ítéleteink, melyeket a dolgokról alkotunk.*” (BURKE 1990, 29. I, 1.)

Az előbbieken megmutattam, hogy Hobbesnál az embert a filozófia és a tudomány művelésére motiváló erő a tudásvágy, amelyet csodálkozásnak is nevezhetünk. Descartes-nál a csodálkozás szenvedélye nem más, mint egy tárgyról való további ismeretszerzés mind testi, mind intellektuális szükséglete, mivel a csodálkozás állapota megelőz minden tudást, és nem foglalja magában a tárgy jó vagy rossz, hasznos vagy haszontalan mivoltát. Létezik továbbá az Isten (léte, attribútumai) iránti csodálat és Isten imádása.²²

Edmund Burke szintén érdekes elemmel gazdagítja a csodálat modern történetét. A *Filozófiai vizsgálódás* (1757) első részének elején úgy tűnik, Burke határozottan egyetért Descartes-tal és Hume-mal abban, hogy „az első és legegyszerűbb érzelem [...] a kíváncsiság. Kíváncsiságon értek minden olyan kíváncságot vagy örömet, melyet az újdonság iránt érzünk.” (Lásd BURKE 1990, 29.)²³ Ezen kíváncsiság azonban nem törekszik arra, hogy véget érjen a tudományos magyarázatban. Burke azt a megfigyelést teszi, hogy – legalábbis a gyermekekben – a kíváncsiság mindig „a komolytalanlankodás, a nyugtalanság, a szorongás” képét ölti. „Nagyon aktív elv”, mondja Burke, amely „gyorsan átfut tárgyai nagyobbik részén, és hamarosan kimeríti a változatos-

²² Tudatosan elkerültem Hume tárgyalását, akinél az „igazság szeretete” analóg a kíváncsisággal (lásd HUME 1978, 448–454. II, 3, 10).

²³ Érdemes megjegyezni, hogy Hobbes-nál és Descartes-nál a kíváncsiság szenvedélye néhány oldallal a könyv eleje után tűnik fel. Burke-nél ezzel szemben az első oldalon jelenik meg és valóban filozófiája kezdetét jelenti.

ságot, melyet a természet általában kínál” (uo.). A gyermek nézőpontja lesz a toposz, mely felől nézve Burke álláspontja értelmet nyer. A gyermek lehet kíváncsi, találhat örömet a természet valamely munkájában, egy színben vagy más egyszerű dologban anélkül, hogy tudományos ismeretre akarna szert tenni a tárgyról.²⁴ Nem a tudós, és nem is a filozófus az, aki fontos, mint a csodálkozás alanya. A gyermek csodálhat egy tárgyat nap mint nap, vagy elkezdhet inkább más tárgyak iránt érdeklődni. Ám, mint Burke írja, „a kíváncsiság a legfelszínebb minden érzelem közül; állandóan változtatja tárgyát; nagyon erőteljes kíváncság, amely azonban nagyon könnyen kielégíthető” (uo.). Ily módon ez a gyermeki szenvedély új és új dolgokat követel (lehet az például az internet, filmek, videojátékok és így tovább).

Ezen szenvedélynek Burke számára egyaránt van pozitív és negatív oldala. A pozitívabb oldalt könnyebb felfedezni: a gyermeknek öröme telik egy tárgyban, és mivel a vágyhoz kapcsolódik, a kíváncsiság segíti abban, hogy tudásra tegyen szert, vagy hogy szeressen valamit. Lehetséges, hogy a kíváncsiság szerettesse meg velünk a tudományt vagy egy másik emberi lényt. De van egy sötétebb oldala is a kíváncsiságnak, melyről Burke „a tragédia hatásaival” kapcsolatban beszél. Azt állítja például, hogy bármennyire is nagyszerű egy színházi előadás, a közönség, ha választhat, mindig szívesebben lát egy valóságos tragédiát (például egy kivégzést). Bármennyire is valóságosan van megjelenítve, mondja Burke, az emberek mindig szívesebben lesznek valóságos szenvedés tanúi, mint a színházban tettetett szenvedése (uo. I, 15, 43–44). Gondolhatunk a mai valóságra is: bekapcsolhatjuk a televíziót, hogy „élő” háborút nézzünk, például Irakból. Az ilyen tragédiák iránti velünk született kíváncsiságot a kora modern filozófia nem vizsgálta kellő részletességgel; az ebből származó károkról ehelyütt nem szólhatunk. Elegendő azt megjegyeznünk, hogy a kíváncsiságot mérsékelni kell ahhoz, hogy alanya ne veszítse el az uralmat önmaga fölött. A csodálkozásnak tehát ahhoz, hogy ne váljon mértéktelenné, szüksége van más szenvedélyekre, az észre és az erkölcsre. Mindezek ellenére a gyermek felületessége és Hobbes korai verséinek csodálkozása, amelyet szerzője később szégyellt, együvé tartoznak. Ez a korai naivitás lehet az elsődleges motiváló erő, amely a filozófiát és a tudományt létrehozza.

Képzeljük el egy pillanatra a gyermeki csodálkozást, amely eltér a Hobbes és Descartes által leírt intellektuális csodálkozástól. A gyermek korától, nemétől stb. függően bizonyára egyre több és több kell ahhoz, hogy valamit „bámulatra méltónak” találjon. Az ember pusztá ismerete és a tudományos tudás közötti kapcsolat metaforájául a végtelen körforgást választhatnánk, amelynek két ellentétes pontja, a csodálkozás és a tudás állandóan egymás helyébe kerülnek. Bár bizonyos dolgok inkább töltenek el bennünket csodálkozással és kíváncsisággal, mint mások, és tárgyak, amelyek a maguk teljességében nem foghatók fel, Burke-nél a kíváncsiság tárgyainak kategóriájába sorolhatók, a filozófiát (és sok másfajta tudományos tevékenységet) végső soron végtelen kíváncsiságnak nevezhetjük, olyan kíváncsiságnak, amelynek *nincs valamilyen meghatározott célja*. Ez a végtelen kíváncsiság a megértés szükségletének feleltethető meg, és annak motiváló ereje lehet. Bár a gyermek szinte határtalanul vágyik az újdonságra, Burke továbbmegy, mikor azt mondja, hogy az újdonságnak jelen kell lennie „minden olyasmiben, ami az elmére hatást fejt ki; és a kíváncsiság bármely egyéb szenvedéllyel képes többé vagy kevésbé vegyülni” (uo.). Minden nap motivál bennün-

²⁴ Burke ezt is írja: „We see children perpetually running from place to place to hunt out something new [...] their attention is engaged by everything, because everything has, in that stage of life, the charm of novelty.” (Uo.)

ket valamiféle kíváncsiság vagy csodálkozás. Ezen szenvedély elismerése az emberi természet motiváló erejének elismerése. A kérdés tehát, amely a csodálkozás kezdete és végére, határtalan voltára, valamint az emberiség azon képességére vonatkozik, hogy megértse a megismerés utáni vágy pszichológiai jelenségét, nem állhat meg a kora modern korban: folytatódik a modern és a posztmodern korszakban egyaránt, sokféle módon tematizálódva.

KONKLÚZIÓ

Ami Arisztotelésznél és Aquinói Tamásnál mint a filozófia kezdete jelenik meg, azt – Descartes-ot követve – a csodálkozás első filozófiai szenvedélyének nevezem. A csodálkozás, amelyet tudásvágnak vagy „a lélek hirtelen meglepetésének” is mondanak, szemben áll a tudományos ismerettel. Akár az ifjú Hobbes alapján értjük meg ezt a szenvedélyt, aki költeményt ír egy angliai hegyvidék hét csodájáról vagy Descartes leírása alapján, akinél egyrészt az agytörzsnél lévő életszellemelek mozgásához, másrészt az isteni teremtés iránti csodálathoz és megbecsüléshez kapcsolódik, van mit javítanunk a csodálkozáshoz való viszonyunkon. Jelen előadás megkísérelte felderíteni, miféle természeti tapasztalatot írt le Hobbes az „örök geométerre” hivatkozva, valamint hogy mi volt Descartes mondandója Isten csodálatáról. De ezeken kívül a csodálkozás hatással van majdnem minden más szenvedélyre is és keveredik azokkal: ennek világosan kifejtett példája a gyermeki kíváncsiság Burke-nél.

Konklúzióm, hogy a csodálkozás nem redukálható a fiziológiai vagy naturalista szintre. A csodálkozást számos, különféle tapasztalat kelti fel, amelyet mindegyike megtalálható az összes tárgyalt filozófusnál. E tapasztalatok három csoportját különíthetjük el:

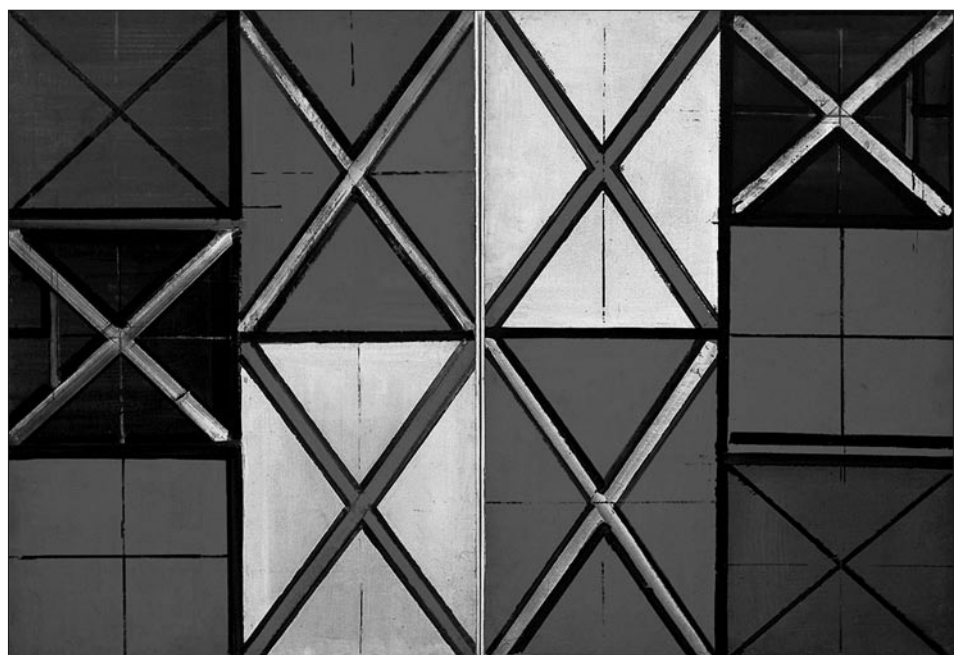
- Fizikai jelenségek: hegyek, barlangok, vizesések stb.
- Asztronómiai jelenségek: üstökösök, csillagok, galaxisok stb.
- Természetfeletti jelenségek: csodák, szabad akarat, Isten-ember stb.

Az ilyen jelenségek elősegítik a *filozófia megszületését*, mint azt Arisztotelész mondja a *Metafizika* említett helyén és Szent Ágoston a *De Civitate Dei*-ben. Aquinói Tamásnál csak az első ok szemlélete vethet véget a csodálkozásnak. Szent Ágostonnál hangsúlyos a csoda mint olyan jelenség, melyet az ember nem képes leírni és magyarázni. Sara Heinämaa kortárs finn filozófusnő így ír a csodálkozásról Descartes-nál: „[a csodálkozás] megelőzi az arra vonatkozó tudást és ítéletet, hogy Istennek milyen értéke van lelkünk számára. Az igazságok felfedezése, a gondolati mozgás, megáll, amikor Descartes csodálattal szemléli Isten. Nem csupán az egyik gondolatról a másikra való átmenet áll meg a mozgásban, de annak előfeltétele is: a lélek mozgása annak a tárgynak az irányában, amelyet értékkel bírónak talál a maga számára.” Valahányszor egy filozófus, teológus vagy bárki más rácsodálkozik a világra és bámulattal tölti el valamely természeti, asztronómiai vagy természetfeletti jelenség, csoda történik: a csodálkozó újból gyermekké lesz.²⁵

²⁵ Ez a tanulmány csupán vázlatosan ismerteti azon szövegek némelyikét, melyeket végig kellene vizsgálnunk ahhoz, hogy teljes képet kapjunk a kíváncsiság szenvedélyének kora újkori tárgyalásáról. Az előadásban említett gondolati irányokat másutt lehetne részletesebben kifejteni. Szeretném megköszönni Boros Gábornak, Losonczi Péternek és Szalai Juditnak az előadás egy korábbi verziójával kapcsolatos hozzászólásait és javaslatait, valamint hogy vendégül láttak Budapesten.

IRODALOM

- AQUINÓI SZENT TAMÁS 1975. *Summa contra gentiles*. In *Opera Omnia*. Paris: Ludovicus Vives.
- ARISZTOTELÉSZ 1992. *Metafizika*. (Ford.: Halasy-Nagy József). Budapest: Hatágú Síp.
- AUGUSTINUS, Aurelius 2005. *De civitate dei/Isten városáról*. (Ford.: Földváry Antal). Budapest: Kairosz.
- BEYSSADE, Jean-Marie 1992. The idea of God and proofs of his existence. In J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURKE, Edmund 1990. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford: Oxford University Press.
- CAMPBELL, Mary Baine 1999. *Wonder and Science: Imagining Worlds in Early Modern Europe*. London: Cornell University Press.
- CORRÉARD, Marie-Hélène (ed.) 1996. *The Pocket Oxford-Hachette French Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- DAWKINS, Richard 1998. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion, and the Appetite for Wonder*. New York: Houghton Mifflin.
- DESCARTES, René 1994a. *A lélek szenvedélyei*. Szeged: Ictus.
- DESCARTES, René 1994b. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1999. *Les passions de l'âme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FISHER, Philip 2003. *Wonder, the Rainbow, and the Aesthetics of Rare Experiences*. London: Harvard University Press.
- HEINÄMÄÄ, Sara 1999. Wonder and (Sexual) Difference: Cartesian Radicalism in Phenomenological Thinking. In Tuomo Aho – Mikko Yrjönsuuri (ed.): *Norms and Modes of Thinking in Descartes*. Helsinki: Hakapaino Oy.
- HOBBS, Thomas 1994. *The Elements of Law, Natural and Politic*. (Ed.) J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, Thomas 1999. *Leviathan*. Budapest: Kossuth.
- HUME, David 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- KEELING, Stanley Victor 1968. *Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- KEEN, Sam 1969. *Apology for Wonder*. London: Harper & Row.
- MARION, Jean-Luc 1999a. *Cartesian Questions*. London: University of Chicago Press.
- MARION, Jean-Luc 1999b. *On Descartes' Metaphysical Prism*. London: University of Chicago Press.
- MARTINICH, A. P. 1995. Miracles. In: *A Hobbes Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- MARTINICH, A. P. 1999. *Hobbes: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODIS-LEWIS, Geneviève 1998. *Descartes: his life and thought* (Trans.: Jane Marie Todd). London: Cornell.



Alojz Klimo: Ellentétek, 1984, Tempera sololiten