

Boros Gábor

Descartes és Seneca Erzsébet hercegnő udvarában

Descartes levelezése Erzsébet pfalz-i hercegnővel igen sajátos írásmű. Olvasható szinte önálló műként is, különös tekintettel a nem sokkal később virágkorukat élő levélregényekre és saját korunk posztmodern kísérleteire a regényformával. Másrészt egyes levelek a descartes-i *œuvre* fontos pontjait, nyitottnak látszó kérdéseit világítják meg a megjelentetett művek hivatalos álláspontjától nem ritkán eltérő nézőpontból. Nem teljesen jogosulatlan az az érzésünk, hogy folyamatos önkomentárral van dolgunk. A levelek harmadik alapsajátossága Descartes egyébként szinte példátlan készsége arra, hogy bírálón állást foglaljon mások műveiről. 1645-ben például azt javasolja a nála közel húsz esztendővel fiatalabb pfalz-i hercegnőnek, hogy olvassák közösen Seneca *A boldog életről* című dialógusát mint útmutatást a megnyugvást adó, sikerült élethez.

A levelezés olvasható tehát önálló műként is, melynek fő gondolatmenete nagyjából a következő. A hercegnő legelőször is fölteszi kérdéseit az időközben híres-hírhedtté vált test-lélek dualizmus kapcsán, melyeket a filozófus többszöri nekiveselkedésre sem tud meggyőzően megválaszolni. A hercegnő tehát elégedetlen, ám a továbbkérdés helyett némi szünet következik, majd az egymáshoz időközben érzékelhetően közelebb került levelezőpartnerek az előbbtől teljesen különböző módon közelítik meg a dualizmus kérdéskörét: ezúttal a pszichoszomatikus orvosi terápia nézőpontjából. Ha egyszer a test betegségeinek kiváltó okai a lélek szenvedélyei közt keresendők, akkor magától értetődik, hogy a megfelelő terápiát nem várhatjuk a bevett orvostudomány képviselőitől, hanem sokkal inkább a filozófiai etikától, amely feladatát abban látja, hogy a fenyegető szenvedélyek közepette útba igazítson a boldogsághoz vezető életút felé. Első látásra is megállapítható, hogy ez egy alapvetően sztoikus filozófiai irányultságú program, függetlenül attól, hogy említik-e a levelezésnek ebben a szakaszában Seneca nevét, vagy sem. A 15. erkölcsi levélben olvassuk például a következőket: „Ha filozofálsz, minden rendben.’ Mert éppen csak ez jelenti az egészséget, enélkül beteg a lélek. [...] Így hát elsősorban a lelki egészséggel törődj, azután azzal a másikkal, s nem is kerül majd sokba, ha jó közérzetet akarsz.”¹ Így hát még ha netán mesterkéltnek tűnnék is, ha összefüggő műként javasoljuk olvasni a levelezést, az már semmiképp sem meglepő, hogy Descartes az 1645. július 21-i levelében a hercegnő elé tárja elgondolását: Senecát kellene olvasniuk, *A boldog élet* című dialógust.

Seneca vélhetőleg akkortájt írhatta ezt a művet, mikor tanítványa, Néro a császári trónra lépett, ami maga Seneca számára is karrierje – s gazdagsága – csúcspontját jelentette. Két nagyobb részből áll, az elsőben Seneca előadja a boldog életről szó-

¹ SENECA 2002/2004, I, 138., lásd még CICERO 2004, 3, 13., 115.: „Valójában a lelket több és veszélyesebb betegség támadja meg, mint a testet. [...] a bánkodásnál és sóvárgásnál [...] miféle testi baj lehet súlyosabb? Hiszen a test gyógyszereit is a lélek találta fel, [...] a lélek, ha meg akar gyógyulni és engedelmeskedik a bölcs utasításainak, kétségtelenül meggyógyul. A léleknek is van gyógyszere: a filozófia.”

ló hivatalos sztoikus tanítás saját arculatára formált változatát, a másodikban pedig lehetséges ellenvetésekre igyekszik válaszolni, melyek az anyagi javakat elvető *tanítása* s meglehetősen gazdagságban élvezett *élete* közti ellentétet teszik szóvá. Az általa előadott klasszikus tanítás fő tézisei szerint csakis a – boldog élethez önmagában is elégséges – erény tekinthető igazi jónak, s csak a vétek tekinthető igazi rossznak. Ugyanakkor nagyon is érzékelhető, hogy a hivatalosan indifferensnek tekintett dolgok közül kettőt különösen kihangsúlyoz: a belső örömet s a jólétet. Más műveihez hasonlóan a *Boldog életben* is igyekszik Seneca összebékíteni a sztoikus tanokat Epikurosz gyönyörelvével: az epikurosi gyönyör józan és száraz (*sobria ac sicca*). S végezetül a klasszikus tanítással egybehangzóan állítja Seneca, hogy azt az életet kell előnyben részesíteni, amely összhangban áll önmagával, a természettel magával vagy a *saját természetével*.

Descartes 1645. augusztus 4-én kelt levele, az első, amely ezzel a dialógussal foglalkozik, arról tanúskodik, hogy a kezdeti lelkesedést gyorsan követte kiábrándulás. Úgy találja, Seneca problémakezelése s a kifejtés módja módszertanilag nem eléggé szigorú, nem érdemes követni. A kiábrándulás ellenére a második levélben – augusztus 18-án – kiemeli Seneca beállítódásának néhány fontos jellemzőjét, és pedig túlnyomórészt egyetértően. A harmadik s negyedik levélben, melyek még ehhez a csoporthoz tartoznak, Descartes egyre kevesebb szót veszteget Seneca értékelésére, itt már inkább csak alkalomnak tekinti, hogy saját nézeteit kifejtthesse.

Ugyanakkor már maga az a tény is meglehetősen figyelemre méltó, hogy készletve érezte magát etikai nézetei kifejtésére. Az a hajlandósága sem kevésbé meglepő, hogy saját álláspontját történeti exkurzus keretében mutassa be. A filozófia egyik leghasznosabb eszköze a legfőbb jó eléréséhez vezető úton – így szól az egyik korábbi levele – éppenséggel az antik szerzők tanulmányozása, noha persze a legfontosabb dolog mégis csak az, hogy mindig túllépjünk azon, amit ők mondtak, s hogy mindig hozzátegyünk valamit az ő szabályaikhoz, hogy képesek legyünk a gyakorlatban is alkalmazni alapelveiket.² E körülményeket tekintetbe véve erősen valószínűtlennek látszik, hogy Descartes csak véletlenül s csupán 1645-ben találkozott Seneca írásával. Később kifejtendő megfontolások alapján azon a véleményen vagyok, hogy Descartes már korábban ismerhette ezt a művet, de legalábbis jól ismerte Seneca írásainak alaphangját.

Ha most már közelebről tekintünk az egyes levelekre, legelőször is a levelek általános előfeltevéseit kell emlékezetünkbe idéznünk. A levelezőtársak különböző felekezetekhez tartoznak. Descartes katolikus, Erzsébet kálvinista. Mielőtt tehát konkrét morális kérdések tárgyalásába fognának, legalább hallgatólagosan meg kell állapodniuk egy közös terrénumról, a mindkettőjük által elfogadott kiindulópontokról. Természetesen ez sem áll nagyon távol a teljességgel személyes filozófiai nevelés sztoikus programjától (NUSSBAUM 1994, 322). Az, hogy Descartes Seneca olvasását javasolja, egy nem keresztény filozófusét, kétségkívül összefügg valamiképp ezzel az eredeti, hallgatólagos meg egyezéssel: arra tesznek kísérletet, hogy az etikát egy olyan filozófus nézőpontjából vizsgálják, akit „nem világít meg a hit”, hanem egyedül a *természetes* ész vezet.

Azt gondolhatjuk azonban, hogy ez az egy Isten nélküli közös terület szükségtelesen távol van a vallási különbözőségektől. Ezt persze értelmezhetjük úgy is, hogy itt még nem a tulajdonképpeni területről van szó, hanem csak a vállalkozás első lépéséről, amelyre a másodiknak kell következnie, a hitvallások felettiként tekintett keresztény Isten bevonásának. Szerintem azonban ezzel a leegyszerűsítéssel nem oldhat-

² Lásd az 1645. július 21-i levelet.

jük meg a nehézséget. Hiszen a „természetes ész” kifejezés egy sor asszociációt és kérdést hív elő, melyek igen szorosan kapcsolódnak a karteziánus természetfogalomhoz, s így kézenfekvővé teszik az alapvető kérdést, hogy mekkora a távolság valójában Descartes, illetve a XVII. század első felében működő „naturalisták” természetfogalma között, akiket Gaukroger éppenséggel első ellenfeleinek tekint (GAUKROGER 1995, 146–152). Más helyek mellett gondolhatunk például arra a levélre a Sorbonne teológus professzoraihoz, amely az *Elmélkedések az első filozófiáról* hangütését alkotja, az *Elmélkedések* hatodik részére, s természetesen magára az Erzsébet-levelek természetfogalmára is, melyről rövidesen szót fogok ejteni.

Előbb azonban azoknak az életszabályoknak sajátos megisméltésével kell foglalkoznunk, melyeket Descartes az *Értekezés a módszerről* harmadik részének „ideiglenes etikájában” (*morale par provision*) fektet le. Eredetileg ez a „provizórikus” etika olyan életszabályokból áll, melyek első olvasásra feltétlenül egy konformistának nevezhető értelmezést sugallnak. Engedelmeskednünk kell országunk törvényeinek és szokásainak, annak a vallásnak előírásait kell követnünk, amelyre gyermekkorunk óta oktattak bennünket, általában véve pedig a legmérsékeltebb s a túlzásoktól legtávolabb eső nézeteket kell képviselnünk. Ez a gondolatmenet éles ellentmondásban áll az észnek az elméleti kutatás során alkalmazandó előírásával, melynek lényegi jegye az, hogy azokat a meggyőződéseket, melyeket *lehetséges* megkérdőjelezni, hamisnak *kell* tartanunk.

Még a cselekedetekben követendő eltökéltséget is attól függetlenül ajánlja a második életelv, hogy az őt megalapozó ítélet az ésből vagy a kezdetben még az ész által nem ellenőrzött véleményből származik-e.

Az 1645. augusztus 4-i levélben azonban még csak nyomát sem látjuk az ész önkortározásának. Az alaphangot az első életszabály új változata adja meg: kivétel nélkül mindig elménket kell megbízni a feladattal, hogy a lehetőségekhez képest megvizsgálja, mit kell tennünk, s mit kell kerülnünk az egyes élethelyzetekben. Ez egyet jelent az elméleti kutatás előírásának átvitelével a gyakorlat területére. Ezt azonban nem feltétlenül kell olyan, radikális fordulatnak gondolnunk, melyhez közvetlenül A *boldog élet* olvasása szolgált ösztönzőül. Sokkal inkább úgy kellene értelmeznünk, hogy az a látens intellektualista tendencia lép az előtérbe – maga is sztoikus eredetű –, ami már korábban is jelentős szerepet játszott Descartes etikai gondolkodásában. Hiszen már az *Értekezés a módszerről* című írásban is olvashatjuk, hogy „elég helyesen gondolkodni, hogy helyesen cselekedjünk, elég a lehető leghelyesebben gondolkodni, hogy a lehető leghelyesebben cselekedjünk, azaz hogy megszerezzük mindazokat az erényeket és ezzel mindazt a többi jót, amit csak elérhetünk” (ADAM–TANNERY 1996, VI, 28; magyarul DESCARTES 1992, 39). Természetesen Senecánál is találunk hasonló megfogalmazásokat, mint például a következő: „Boldog tehát az, akinek helyes ítélete van. [...]; boldog az, akinek az értelme viszonyainak egész állapotát helyeslőn ajánlja.”³ Vagy mint a Descartes által is egyetértően idézett megfogalmazás: „boldognak azt lehet mondani, aki nem vágyakozik és nem is retteg – az értelemnek köszönhetően.”⁴

Mi sem természetesebb annál, hogy az idézett Descartes-levélben a második élet-szabályban rögzített eltökéltség is az ésszerű belátáshoz kapcsolódik, nem lebeg szabadon az alacsonyabb rendű megismerési módok között: „A második a szilárd és állhatatos elhatározás, hogy végre is hajtsa mindent, amit értelme tanácsol, anélkül,

³ *Beatus est is cui omnem habitum rerum suarum ratio commendat.* (SENECA 2002/2004, II., 272.) (A fordítás kicsit módosítva.)

⁴ *Potest beatus dici qui nec cupit nec timet beneficio rationis.* (SENECA 2002/2004, II., 271.)

hogy szenvedélyei vagy vágyai ettől eltérítenék; s gondolom, éppen az elhatározás e szilárdságát nevezhetjük erénynek, jóllehet nem tudok róla, hogy bárki is így magyarázta volna” (DESCARTES 2000, 142).

Természetesen semmi kétség nem férhet hozzá, hogy Descartes vagy tévedett, vagy esetleg szándékosan igyekezett kisebbiteni mások érdemeit. Hiszen ha valamire különös hangsúlyt helyeztek a sztoikusok mint a bölcs lényegi ismertetőjegyre, akkor az bizonyára épp az eltökéltség volt. Az az erény, amely az igazi boldogságot alapozza meg, Seneca szerint a következőt fogja tanácsolni: „légy megingathatatlan, szállj szembe a rosszal, és a jóból – amennyire szabad – alakítsd magad az istenséghez” (*A boldog élet* XV, 1; SENECA 2002/2004, II, 282). Még talán ennél is fontosabb azonban, hogy Seneca szóhasználatában a két ellentétpár – *certus–incertus*, *constans–inconstans* – megfelelő tagjai mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában – Senecánál persze e kettő nem válik el egymástól élesen – képviselhetik egymást. Abból indul ki például, hogy a gyönyör s a fájdalom különböző módozatai „a legbizonytalanabb [...] uralkodók (*incertissima domina*, IV, 4)”. Ebből aztán arra következtet, hogy ha a boldog életre törekszünk, mindkettőt meg kell haladnunk, s úgy véli, éppenséggel akkor leszünk képesek ezt megtenni, ha életünk változhatatlan (*immutabilis*). A változhatatlanság alapzata viszont ismét csak nem más, mint valami bizonyosság: a bizonyos ítélet (*certum iudicium*, V, 3). Ezen túlmenően a *certitudo* később elfoglalja még a *constantia* helyét is, a gyönyör állhatatlanságával összefüggésben: „Az sem bizonyos soha, aminek mozgásából a természete áll [...]” (*Nec id unquam certum est cuius in motu natura est*, VII, 4). S megfordítva: a *constantia*val találkozunk ott, ahol a külső dolgokkal szembeni ellenállás, „megronthatatlanság” lényegének meghatározásáról van szó: az ezt a megronthatatlanságot megalapozó „önbizalom ne legyen tudás nélkül, tudása állhatatosság nélkül (VIII, 3). Erre a gondolatra egy szép hasonlat következik, amely az emberi megismerő aktivitást az istenben meglévő, kifelé irányuló törekvéssel kapcsolja össze, ami egyben visszatérés önmaga bensőjébe is. Ami pedig a kozmikus-isteni történés utánzásaként értelmezett megismerési folyamatban létrejön, az pontosan „ama megbízható értelem” (*ratio certa*, VIII, 5), amellyel Seneca a tunyaságban s megbízhatatlanságban honos állhatatlanságot (*inconstantia*) állítja szembe. A „megbízható” (*certa*), állhatatos értelem tevékenysége – vagyis ítéletei – révén jutunk el végül az egységes erőhöz, „a lélek összhangjához”, amelyet Seneca az állhatatlanságot és bizonytalanságot meghaladó legfőbb jóval azonosít: „Mert a tunyaság és a bizonytalankodás küzdelemről és állhatatlanságról árulkodik. Ezért bátran vallhatod, a legfőbb jó a lélek összhangja: ugyanis erényeknek kell lenniük ott, ahol egyetértés és egység van, csak a bűnök viszálykodnak.” (SENECA 2002/2004, II, 275.)

Descartes tehát nem csupán azokat az elődeit mulasztja el megemlíteni, akik az erényt az állhatatosságban pillantották meg, hanem ezen túlmenően és legelsősorban elfelejti felhívni levelezőpartnere figyelmét arra, hogy a közösen elemzett Seneca éppen úgy a *certa scientia*, *certa ratio* – vagyis átfogóan a *certitudo* –, valamint a legfőbb jó fogalmában benne foglalt *constantia* mellett száll síkra, mint ő maga. S az is nyilvánvaló, hogy Seneca éppoly kevésbé állítja e kettőt egyszerűen és csak felszínesen egymás mellé, mint Descartes. Hiszen a boldog élet Senecánál is a helytálló és biztos ítélet által válik lehetségessé.⁵ Ebben az összefüggésben Senecánál megjelenik még az a metafora is, amely mindenfajta karteziánus gondolkodás alapvető ismertető jegye: a fundamentum, az alapzat. Ami – a legfőbb jóhoz, a boldog élethez hasonlóan – állandó, az a szilárd alapzatnak köszönhető, a megbízható értelemnek, amely

⁵ „Beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis” (SENECA 2002/2004, II, V, 3).

nélkül az erény bizonytalan alapokon állna, vagyis a véletlenszerűnek, a test és a tettek ható dolgok változékonyságának volna kitéve. Descartes-nak tehát abban egyrészt igaza van, hogy Seneca nem ábrázolta a teoretikus alapzat egységét a rá épülő etikával olyan módszertani szigorúsággal, mint ő maga, ám azt másrészt már jogosulatlanul veti szemére, hogy ez az alapgondolat nem található meg nála. Ez az egység mint ideál ugyanis olyannyira megvan már Senecánál is, hogy éppenséggel az elemzett dialógus alapgondolatát jelenti, amelyet Seneca folyamatosan változó nézőpontokból, újra és újra felvet és tárgy. Ha tehát az újabb kutatások nyomán joggal gondolhatjuk, hogy Descartes első, meghatározó filozófiai ösztönzéseit a sztoikus tanítástól kapta (lásd MEHL 1999, 251–281), akkor nagyon is helyénvalónak látszik arra a gondolkodóra s arra az írásra gondolni, amelyet ő maga idéz fel kései levelezésében. Annál is inkább, mert a levélváltás közben fölmerül egy másik igen fontos téma is, amely közös Descartes-nál és Senecánál: a természet fogalma.

Mint korábban említettem, a boldog életet Seneca is olyan életnek tekinti, amely összhangban áll a természettel. Ugyanakkor egy nagyon figyelemre méltó politikai-teológiai kozmológia nyomaival is találkozunk nála. A világegyetemet teokráciaként fogja fel, melyet hol monarchisztikusan, hol „plurarchisztikusan” értelmez. „Királyságban születünk, Istennek engedelmeskedni – szabadság.”⁶ Vagy másként: „Tudom, hogy a világmindenség a hazám, amelynek az istenek az előljárói [...]”⁷ A legérdekesebb azonban egy erőteljes, költői megfogalmazás, melynek révén a politikai és a teológiai metaforák egymásba csúsznak, hogy ezáltal magyarázatot adjanak arra, miként tehetnek szert etikai jelentőségre a természet törvényei: „Ő [az erény] bátran áll majd, s ami történik, nemcsak türelemmel viseli majd, hanem kívánja is, s tudja majd, hogy az idők minden nehézsége a természet törvényéből fakad, s derék katonaként tűri majd a sebeket, megszámlolja a forradásokat, s fegyverektől átütötten haldokolva is szeretni fogja azt a vezért, akiért elesett. Ott lesz lelkében a régi parancs: kövesd az istenséget.”⁸

Ez a részlet azért oly izgalmas, mert Descartes a negyvenes években végrehajtott egy fordulatot, melynek egyik döntő jegye éppen az, hogy ettől kezdve a fizikára épülő, a – szomatikus – orvostudományt magában foglaló etikától függetlenül igyekszik választ adni a kérdésre, miért nem kell – illetve nem szabad – félnünk a haláltól. Ez az elgondolás persze – mint azt Descartes maga is hangsúlyozza – ellentétben áll azzal az etikával, melyet korábban az orvostudomány korolláriumaként próbált kidolgozni, s melynek célja az élet meghosszabbítása volt.⁹ S ha azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon hogyan válhat a fizika ezen az új módon etikailag is relevánssá, akkor válaszul a szeretet igen sajátos, mechanisztikus elméletét kapjuk, melyet egy ugyancsak Chanut-höz írt, részletes levélben olyan gondolatmenetek magyaráznak, melyek alapvetően párhuzamosak az imént idézett Seneca-részlet politikai-teológiai kozmológiájával.¹⁰ Ezt az elméletet azonban e helyütt nem tárgyalhatom részletesen.¹¹ E helyett inkább arról szeretnék még beszélni,

⁶ *In regno nati sumus: deo parere libertas est.* (15,7) A magyar fordítást (SENECA 2002/2004, II., 283) módosítottam – B. G.

⁷ *Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos [...]* (20,5) (SENECA 2002/2004, II, 286.)

⁸ *[I]lla fortiter stabit et quidquid evenerit feret non patiens tantum sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae et ut bonus miles feret vulnera, numerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum pro quo cadet imperatorem; habebit illud in animo vetus praeceptum: deum sequere.* (15,5) (SENECA 2002/2004, II, 281.)

⁹ Lásd az 1646. június 15-én kelt, Chanut-höz írott levelet.

¹⁰ Lásd az 1647. február 1-i levelet s az 1647. június 6-i levél néhány bekezdését.

¹¹ Lásd erről a korábban említett, *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában* című kötet tanulmányait. (BOROS 2003)

hogy miképp jellemzi Descartes az Isten-ember-természet viszonyt az Erzsébet-levelekben, s hogy mennyiben tekinthető ez a jellemzés a pusztán a természetes ész által vezetett Seneca sajátos krisztianizálásának.

Vannak olyan helyek Descartes-nál, ahol a „természet”, „természetes” kifejezéseket az istenitől megfosztott lét megjelölésére használja. Számára alárendelt jelentőségűnek kellett számítsa a pusztán ezt a létezőt kutató filozófia, hiszen kiegészítendőnek kellett tűnjön olyan ismeretek révén, melyeket a kinyilatkoztatás fényében szerzünk meg. Ebben az értelemben írja Descartes 1645. augusztus 4-i levelének végén, hogy Seneca a legfontosabb filozófiai könyvet írta *volna* meg, ami egy pogány filozófus számára egyáltalán lehetséges lett *volna*, ha felnőtt volna feladatához, mely abban állt, hogy megmagyarázza a legfontosabb igazságokat, melyek a *természetes* boldogsághoz vezetnek. A természetéről való ilyen típusú gondolkodás persze teljesen idegen a világegyetem sztoikus koncepciójától, mely az istent vagy az isteneket a világegyetemhez tartozó lényeknek tekinti. Ez az eltérés a sztoikus koncepciótól azonban éppenséggel lehetővé teszi, hogy egy olyan *transzcendens* istenről tegyünk kijelentéseket, mely a természetes ész számára nem, csupán a természetfeletti kinyilatkoztatás által megvilágított ész számára érhető el. Később, az 1645. augusztus 18-i levelében idézi Descartes azokat a helyeket, ahol Seneca leírja saját természetfogalmát. Ennek kapcsán egyrészt megállapítja, hogy mikor Seneca a boldog életet a saját természetnek megfelelő életként határozza meg, akkor „saját természetén” nyilvánvalóan nem a természetes *hajlamokat* érti. Másfelől felrója Senecának, hogy homályosan fejezi ki magát, ahelyett, hogy rendes meghatározásokat adna; de azért még hozzáfűzi, hogy abból, amit Seneca mond, kihámozható, hogy „*rerum natura* nála azt a rendet jelenti, amelyet Isten alkotott a világ minden dolgaiban” (DESCARTES 2000, 148.; ADAM–TANNERY 1996, IV, 274). Ez a meghatározás azért fontos számunkra, mert szinte pontosan megfelel annak a definíciónak, melyet Descartes maga ad s többszörösen felhasznál az *Elmélkedések az első filozófiáról* hatodik részében.¹² Egy olyan isten transzcendenciája azonban, amely nem csupán a minden dologban érvényre jutó rendet alapozza meg, hanem ezen túlmenően még a természettel is azonosítható – ahogyan Descartes a hatodik elmélkedésben s majd *A lélek szenvedélyeiben* kifejezetten állítja –, a keresztény teológia nézőpontjából biztosan nem kifogástalan. S mégis, Descartes legérdekesebb kijelentései éppen azok, melyekben ezt a természetfogalmat fejleszti tovább a sztoikus tanításra támaszkodva. Hiszen nem csak azt olvassuk nála, hogy a természetben „Isten által megállapított” törvények fogalmi *természetes módon* megtalálhatók elménkben, hogy ezáltal lehetővé váljék a *természetes* világismeret,¹³ hanem még a *természetes* istenszeretet csíráját is belénk helyezi, melyet ugyan csak a Chanut-nek írt levelekben fejt ki részletesen, de már az 1645. szeptember 15-i, Erzsébetnek írt levélben is jelez.

„[É]s mivel a szeretet igazi tárgya a tökéletesség, valahányszor Istenhez emeljük elménket, hogy a maga valóságában szemléljük, [...] természetes hajlandóság ébred bennünk az ő szeretetére [...]“ (DESCARTES 2000, 161.; ADAM–TANNERY 1996, IV, 292.)

Descartes tehát szinte ugyanazokat a kifejezéseket alkalmazza e két levélben – ellentétes értelemben. Augusztus 18-án úgy véli, *rerum naturán* Senecánál nem ért-

¹² „[T]ermészetén, ha általánosságban tekintjük, nem más érték, mint vagy magát Isten, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedi természetén pedig nem más érték, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.” DESCARTES, 1994, 98.; ADAM–TANNERY 1996, VII, 80.

¹³ Lásd az *Értekezés a módszerről* (DESCARTES 1992) ötödik részének első bekezdését!

hetjük az *inclinations naturelles*-t, míg szeptember 15-én úgy nyilatkozik, hogy Isten filozófiai fogalma – azaz a valamennyi tökéletesség foglalataként felfogott Isten – nemcsak azt teszi lehetővé, hogy Isten létezését bizonyítsuk, hanem arra is *naturellement enclins* tesz bennünket, hogy szeressük Istent. Descartes álláspontjának jellemző ambivalenciája¹⁴ tehát a természetfogalom kapcsán is megállapítható. Hiszen egyfelől egy, a keresztény teológia felől kidolgozott természetfogalmat találunk nála, melyben a transzcendencia és Isten természetfeletti kinyilatkoztatása nem nélkülözhető, másfelől a természet *filozófiai* fogalma igen sok mindent átvesz a sztoikus tanításból: az immanenciát, a természetes megismerhetőséget, s még a természetes módon belátható szeretetreméltóságot is.

Lezárásképpen szeretném még kiemelni a *providentia* és az *inprovidum* kifejezések sajátos alkalmazási módját Senecánál. Amikor ama tézis mellett érvel, hogy a gyönyör semmit sem képes hozzátenni a legfőbb jóhoz, a legfőbb jót a következő módon jellemzi: „A legfőbb jó a törhetetlen lélek szilárdsága, az előrelátás, az emelkedettség, az egészség, a szabadság, az összhang és a szépség [...]”¹⁵ Ennek megfelelően annak az állapotnak jellemzője, amelyben még hiányzik valami a legfőbb jóból, egyebek mellett „a féktelenség, a túlzott önbecsülés, felfújt pöffeszkedés mások fölött, a vagyonunk túlzott és előre nem látó szeretete (*amor rerum suarum caecum et improvidum*)”. Az ellentét tehát egyfelől a *providentia animi*, a lélek előrelátása mint a legfőbb jó alkotórésze s az ezzel ellentétes állapot jellemzője, az *amor improvidus rerum suarum* közt feszül, melyet a következőképp lehetne értelmezni. A *providentia* tulajdonképpen értelemben csak Istennek tulajdonítható, aki a világegyetemet észszerű természettörvények által kormányozza. Amennyiben – s amilyen mértékben – azonban az e kozmikus alapelvvel rokon emberi lélek ésszerűen megismeri a világot, s elhatározásait ésszerű ítéletekre alapozza, maga is *providens*-nek, „előrelátónak” tekinthető, míg a külső javakra irányuló és nem észítéleteken alapuló szeretete csakis *inprovidus*-nak, nem előrelátónak nevezhető. Ennek az értelmezésnek megfelelően kézenfekvő, hogy a *moral par provision* descartes-i kifejezését – a karteziánus etikában is benne rejlő, korábban elemzett ambivalenciának megfelelően – hol *ideiglenes* etikának, hol *észismeretekre alapozott* etikának fordítsuk – de legalább így tekintsük –, vagyis egyszer annak a benyomásunknak higgyünk, melyet az *Értekezés a módszeről* harmadik részének olvastán nyerünk, hol annak, mely az iméntiekben elsőként elemzett levél határozott megfogalmazásai nyomán támadt bennünk. Végül is a lelket az 1647. február 1-jei Chanut-levélben Descartes maga is – Horatius-t idézve – *divinae quasi particula aerae*-nak mondja, már-már Leibniz *deunculus*-át, kis istenét megelőlegezve. Bevezeti tehát Senecát Erzsébet hercegnő udvarába, s ezáltal kijelöli „végleges” etikájának azokat a kereteit, melyeket a szenvedélyekről szóló tanítás a későbbi levelekben és a *Lélek szenvedélye*iben sem fog már megkérdőjelezni. Ezekben az írásokban a nemeslelkűség épp arra lesz hivatott, hogy a mindennapi, szenvedélyektől uralt ember analízisét összekapcsolja a Senecából kiinduló, keresztény-sztoikus etika végső elveivel.

¹⁴ Lásd ezzel kapcsolatban a már említett René Descartes című monográfiát (BOROS 1998), melyben Descartesot „az ambivalenciák filozófusa”-ként jellemzem.

¹⁵ *Summum bonum infragilis animi rigor et providentia et sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor [...] (IX, 4), (SENECA 2002/2004, II, 276.)*

¹⁶ „Mivel lelkünk természete hasonlatos az óvéhez [ti. Istenéhez], sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aerae*.” (DESCARTES 2000, 229.) Lásd még *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* (uo. 129–134.)

IRODALOM

- ADAM, Charles – TANNERY, Paul (eds) 1996. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- BOROS Gábor 1998. *René Descartes*. Budapest: Áron.
- BOROS Gábor 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest: Áron.
- CICERO, Marcus Tullius 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Budapest: Allprint Kft.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolg.: Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Válogatás a kései írásokból. Szerk.: Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.
- GAUKROGER, Stephen 1995. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon.
- MEHL, Edouard 1999. Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619–1637). In P.-F. Moreau (éd.): *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*. Paris: Albin Michel.
- NUSSBAUM, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- SENECA, Lucius, Annaeus 2002/2004. *Prózaí művei*. I–II. Budapest: Szentár.