

Losonczy Péter

Természetfilozófia, teleológia, teológia

Szent Tamás és Descartes*

A TEREMTÉS ESZMÉJE: A TERMÉSZETTEOLÓGIA MINT „HERMENEUTIKAI POZÍCIÓ”

A Biblia teremtéstörténete olyan világot tár elénk, amelyben az isteni teremtettség és kormányzás eszméjének köszönhetően a természeti környezet lényegi érték-tartalmat hordoz. Ha a görög *éthosz* szó alapjelentése nyomán Heideggert idézve – belátjuk, hogy „az etika az ember tartózkodását veszi fontolóra [s így] az a gondolkodás, mely a lét igazságát mint az egyszisztáló ember közegét gondolja el, már önmagában az eredendő etika” (HEIDEGGER, 2003, 293–334), akkor elmondhatjuk, hogy a bibliai ember *tartózkodási helye* olyan környezet, amely – mint William P. Brown rámutat – önmagában kontextusul szolgál egy sajátos etikához, illetve teret biztosít a morális szubjektumnak ennek az etikának megvalósításához (BROWN 1999, 11). Ha Brown és Heidegger meglátásainak következményét szintézisben próbáljuk megérteni, akkor azt mondhatjuk, hogy a *teremtett* lét igazsága – nevezetesen teremtett mivolta – etikai faktumot fejez ki, ami azt is jelenti, hogy az ember kozmikus *tartózkodási helye* a kozmosz *ethos*át is feltárja (uo. 12). E két aspektus egymásra vetítése a teremtés és a törvényadás isteni gesztusában nyer olyan végső vonatkoztatási pontot, mely a teremtett természeti világ és az emberi tevékenység világa közti harmóniát is kifejezi. Stephen Toulmin a kozmopolisz fogalmával írja le ennek a világnak a sajátos egységességét (TOULMIN 1990, 67–69).

A biblikus teremtéseszme ilyen értéktelítettsége – bár a két szemléletmód lényegi különbségén ez nem változtat (lásd ehhez BOMAN 1998) – sajátos hasonlóságot mutat a görögség világnakéval. A görög mitikus és filozófiai gondolkodásban a kozmosz fogalma is magában hordozza a morális és esztétikai érték kategóriákat (jó és szép), melyek elválaszthatatlanok a fizikai aspektustól (vö. DUPRÉ 1993, 17).¹ Ez azt is jelenti, hogy amikor a biblikus és a filozófiai látásmód a kereszténységben és a hellenisztikus zsidóságban összekapcsolódik, a filozófia fogalomrendszere olyan eszközként adódik a kinyilatkoztatott vallás közvetítésében, mely azután a vallási gondolkodás alakulásával szorosan összekapcsolódva – ám azzal sokszor feszült-ségben – formálódik tovább.

Szent Pálnak a Rómaiakhoz írott levele a keresztény gondolkodás egyik alapvető hivatkozási pontja: „Isten haragja megnyilvánul az égből azoknak az embereknek

* A tanulmány a „17th Century Concepts of Nature” c. nemzetközi konferencián (ELTE–BTK, 2001. december) tartott „Theological visions of nature: Descartes and Leibniz” címen megtartott előadás szövegére támaszkodik.

¹ A hermeneutika általam alkalmazott fogalma csak részben kapcsolható Dupré törekvéseihez.

minden gonoszsága és igazságtalansága fölött, akik igazságtalansággal elfojtják az isteni igazságot. Amit ugyanis tudni lehet Istenről, azt világosan ismerik, mert Isten kinyilvánította nekik. Hiszen az, ami láthatatlan benne: örök erejét, valamint istenségét tapasztalni lehet a világ teremtése óta, mert az értelem a teremtmények révén felismeri”.² A teremtésre, a teremtményekre mint Isten létezésének és gondviselésének bizonyítékaira kell tekintenünk, s ez egyszerre implikál morális és vallási parancsot (vö. DUPRÉ 1993, 30). Annak érdekében, hogy ennek jelentőségét megértsük, egyben a teremtés eszméjét is világossá kell tennünk. A teremtés gondolata nem valamiféle kvázi-tudományos elmélet, hanem fontos jelentéssel „terhelt” fogalom (vö. GERÉBY 1998, 49–111, 50). Lényegileg Isten és a világ kapcsolatáról, viszonyáról szól (uo. 51).

A természetfilozófiai szemléletmód alatt olyan beállítódást értek, melyben a természeti világ különböző aspektusai éppen ebben az Istenhez-viszonyulásban kerülnek megértésre, mint olyan valóságok, melyek részint az isteni teremtés révén léteznek, rendelkeznek bizonyos természettel, részint pedig az isteni tevékenység hatása alatt állnak.³ Az isteni transzcendencia közvetett módon megközelíthető, s ebben a beállítódásban a közvetítés eszköze a természet, a teremtett világ. Ez a teológiai látásmód egyben egy olyan *hermeneutikai* kódként is funkcionál, melyben a természet (vagy más valóságtartomány) megismerése nem pusztán tények feltárását, hanem alapvetően egy jelentés kibontását is implikálja. Itt tárható fel például az a sajátos, a vallási szimbólumokat érintő jelenség, melyet az antropológus Clifford Geertz a tények és az értékek azonosításaként jellemez (GEERTZ, 1993, 7–25). Anélkül, hogy szándékomban állna a fogalom jelentését részletesen elemezni, ebben a sajátos jelenségben látom – legalábbis a zsidó-kereszténység tradícióra leszűkítve – a Heidegger által *hítszerű tudásnak* nevezett tudásforma lényegét (HEIDEGGER 1809/1993, 71). Továbbgondolva a geertzi fogalmat, szeretnék egy sajátos dialektikára rámutatni: a vallásban (a szimbolikus struktúra következtében) a tények és értékek azonosítása azzal a következménnyel jár, hogy a *tények* egyben *értéktartalommal* bírnak, míg az *értékek tényként kerülnek megértésre*. Ha a naturalista látásmód felől nézzük, a vallásban a természeti világ (s a valóság minden szegmense) olyan *többletjelentést* hordoz, mely éppen az Istenhez-viszonyultság következtében egyben speciális *értéktartalommal* és *jelentéstartalommal* bír. Míg a filozófia *világmagyarázat* kíván lenni, addig a vallásban olyan *világfaktum* kerül kinyilvánításra, mely aztán az esetleges világmagyarázatnak is zsinórmértékéül szolgál. Úgy vélem, ennek az értéktelítettségnek a következményeiként is értelmezhetők mindazok a viták, melyek a vallási-teológiai eszmék elméleti kifejtésének *eszközrendszere* körül esetlegesen kialakulnak. Másképpen fogalmazva: a *teológiai jelentéstartalom* és a *filozófiai intelligibilitás* közötti harmónia és/vagy feszültség a teológiai hermeneutika szempontjaira tekintettel lehet értelmezhető. Jelen dolgozat ennek a sajátos hermeneutikának a szempontjából szeretné megvizsgálni a teleológia eszméjének alkalmazását a természetfilozófiában, illetve ugyancsak erre a gondolatra tekintettel igyekszik megközelíteni Descartes-nak a teleológiáról adott kritikai elméletét.

² Róm. 1.18.–20. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat kiadása, 2001.

³ Most eltérek a deizmus problémájától, mely az utóbbi aspektust szempontjából bonyolultabb képet mutat.

A CÉLOKSÁG ÉS A TERMÉSZETTEOLÓGIA MINT HERMENEUTIKA AQUINÓI SZENT TAMÁSNÁL

A célokság eszméje lényegi eszköze volt ennek a hermeneutikai tevékenységnek. Azonban azt is látnunk kell, hogy a biblikus kontextusban ez a filozófiai elv új jelentéstartalmakkal gazdagodott.

Arisztotelész szerint az okság negyedik típusa, a célok azt jelöli meg, „aminek kedvéért”, „amire irányultan” valami végbemegy.⁴ A cél (*telosz*) megvalósulása a minden létezőben inherens elv révén lehetséges, amely azt szolgálja, hogy az adott létező természetét vagy formáját kiteljesítse. Más szavakkal: minden létező potenciális létben arra törekszik, hogy aktualitását, *teljesültségét* megvalósítsa. Mint Jonathan Lear kifejti, Arisztotelésznél a „forma mint teljesültség a cél vagy célok” (LEAR 1988, 34).

Ugyanakkor fontos hangsúlyoznunk, hogy Arisztotelésznél a teleológia a valóság inherens aspektusa, mely bír értéktartalommal és jelentéstartalommal, ám ez különbözik a biblikus látásmód kontextusában megjelenő tartalmaktól. Arisztotelész úgy látta ugyan, hogy a világban jelen van egy sajátos célszerűség, ám ez nem egy *személyes, transzcendens, feltétlenül szabad* és a világot *a semmiből teremtő* Isten szándékainak következtében van így. Arisztotelész számára maga a kozmosz isteni jellegű, s mind az istenek (ha léteznek), mind pedig az Első Mozgató annak részét képezik (vö. DUPRÉ 1993, 27–28). A biblikus világmép számára – mint azt Pálnál is láttuk – a teremtés Jahve hatalmának, erejének és jelenlétének manifesztuma. A teleológia kérdésének szempontjából lényeges tényező az, hogy a biblikus-keresztény szintézisben a teremtés eszméje újradefiniálja a célokság tartalmi jellegét. Részint azzal, hogy a görög *physis* immanens elvű teleológiája helyett itt a természeti működések benső elvei egy transzcendens elven nyugszanak. Másrészt pedig azzal, hogy Arisztotelésznél a *telosz* nem egy személyes ágens szándékának vagy tervének megvalósulását implikálja. Az arisztotelészi teleológia immanens teleológia (ROSS 2001, 173). Mint Marjorie Grene írja, „a természetben az, 'aminek kedvéért' események egy sora végbemegy, az a benső végpont, amelyben – hacsak valami végzetes tényező közbe nem lép – ez az eseménysor rendszerint betetőződik” (GRENE 1972, 395–424, 397–398). A szándék és terv eszméje éppen a zsidó-keresztény gondolkodás révén kerül a teleológiai gondolkodás kontextusába. Grene szerint az is fontos különbség, hogy Arisztotelész – annak ellenére, hogy *A keletkezésről és a pusztulásról* című munka kitér erre az aspektusra, s a Mozdulatlan Mozgató eszméje is teleológiai kauzalitás módján kerül leírásra – elsődlegesen nem a mindent átfogó kozmikus célokság kérdésben érdekelt. A kozmosz stabilitása alapelv Arisztotelésznél, ám számára az egyes folyamatok célirányultsága a vizsgálódás mozgatórugója. Az általános kozmikus teleológia eszméje ugyancsak a zsidó-kereszténység neoplatonikus ihletettséggű következménye (uo. 398). Mindemellert az eredeti arisztotelészi *immanens* teleológiában „[m]inden species célja a speciesen belül van [ami] célja nem más, mint hogy éppen olyan legyen, amilyen” (ROSS 2001, 173).

Ezzel szemben az a „keresztény metafizika”, amely a metafizikai okságot az isteni legfőbb jószág révén irányított önközlés módján fogja föl, a célokságot a teremtés és az isteni üdv-terv kontextusába ágyazza. Mint Étienne Gilson írja, Isten azért teremt létezőket, hogy „örüljenek neki, ahogyan Ő örül önmagának, és nem önmagáért, hanem értük keresi a maga dicsőségét” (GILSON 2000, 99). Ez az a cél, amely az egész teremtett

⁴ Fizika 194b 30. Vö.: JOES SACHS, 1995. *Aristotle's Physics: A Guided Study*, New Brunswick: Rutgers U.P., 54.

világ működésének hátterében áll, s amely teljes mértékben áthatja az okság fogalmának skolasztikus értelmezését (lásd ehhez ROSEMANN 1996; LOSONCZI 2005). Ebben a megközelítésben a létezők magyarázata elválaszthatatlan létük értelmétől (GILSON 2000, 99). A teremtés és a gondviselés eszméje egyben a *kozmosz teleológia* kimunkálását is magával hozza, ami szintén a célokság fogalmának átformálását jelenti.

Az arisztotelianus filozófia és a bibliai hit szintézisére való törekvésben Aquinói Szent Tamás munkássága korszakalkotó jelenség. A fenti terminológiával élve: olyan szintézisről van szó, amely magas szinten valósítja meg a filozófiai intelligibilitás és a teológiai jelentéstartalom összhangjának kimutatását és kimunkálását. A tények és az értékek azonosítása azt eredményezi, hogy [a tudásfogalom] – miként [maga] Jos Decorte kifejti – a középkori tudás *szimbolikus* tudás: „minden S szubjektum számára: a (véges, látható)X egy (végtelen, láthatatlan)Y jele” (DECORTE 2001, 543–568; BAKOS 2003, 6–23). Mi több: az utóbbira való vonatkozás nélkül az előbbi maga *értelmetlennek* minősül (DECORTE 2001, 84). Tamásnál az arisztotelianus filozófia a valóság értelem révén megérthető rendjének és szerkezetének feltárását szolgálja – ám ez a világ a teremtett, tehát az Istenhez-viszonyult világ. Ennek nyomán a feltárt intelligibilitás célszerűsége nem pusztán Arisztotelész inherens *telosz* értelmében vett célszerűsége, hanem a *szándékolttság*, a *tervszerűség* eszméivel átítatott célszerűség. Ez adja az ötödik út elméleti magját, mely a dolgok kormányzásából következtet Isten létére. Mivel bizonyos tudattalan dolgok, azaz a természetes testek valamiféle cél szerint működnek – s ez nyilvánvaló abból, hogy „mindig vagy többnyire ugyanazon a módon működnek, hogy azt kövessék, ami a legjobb” –, be kell látnunk, hogy „nem véletlenül, hanem valami szándékból adódóan érkeznek célhoz”. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha valamilyen tudatos és intelligens lény irányítja őket, mint íjász a nyil vesszőt.⁵ Az *egységes* kozmosz rend és célszerűség eszméje a *Summa Contra Gentiles*ben is megfogalmazásra kerül egy – Damaszkuszi Szent János és Averroes nyomán – Isten létezése mellett szóló érvelésben.⁶

Az egyes dolgok aktualitásra törekvése olyan jelenséggént áll elő, amely átítatódik a vallási látásmódból eredő értéktartalmakkal és jelentéssel. A *Summa Theologiae* szerint ama megbízható és áttekinthető rendezettség, amelyet a természetben megfigyelhetünk, arra utal, hogy – szemben némely filozófus vélekedésével – a világ működését valaki irányítja. Isten jósága ugyanis megkívánja, hogy bármit, amit létbe hoz, azaz megteremt, egyben céljához is vezesse – s éppen ez az, ami alatt az irányítást értenünk kell. Egy dolog meghatározott természete, amely megszabja működését, Isten által beléhelyezett természet, s ez éppen célja betöltése felé irányítja az adott dolgot.⁷ Látjuk tehát, miként egészül ki az arisztotelészi immanens teleológia a teremtés eszméjéből eredő transzcendencia mozzanatával. Ez a transzcendencia azonban – éppenséggel a teremtés aktusával összefüggésben – nem az immanenciától való teljes elkülönülést jelent. Az immanencia és transzcendencia megkülönböztetése „nem állíthat olyan különbséget, amely minden közösséget megszüntet”, hanem inkább „a feltétlen valóság más voltáról, világfölöttiségéről” szól (WEISSMAHR 1996, 13).⁸ Tamás világossá teszi

⁵ ST I. 2. In Aquinói 1991, 104–157, 116–117.

⁶ SCG I. 13.35.

⁷ ST. I. 103. I.

⁸ Rosemann már utalt művében a tomista kauzalitásfogalom és a teremtéseszmé összefüggéseit elemezve kifejti, hogy itt a transzcendencia egyben az immanencia legfelső foka. Vö. ehhez Rosemann i. m. és Losonczi i. m. 11–14.

a kozmikus teleológia eme transzcendens jelentőségét is: a kozmikus rend immanens jósága az univerzum működésének célja, ám ez egyben egy külsődleges és feltétlen jóra is irányul.⁹

A természet-teológiai szemléletmód a teológiai hermeneutika meghatározó aspektusaként jelenik meg tehát Szent Tamásnál. A célokság eszméjének jelentőségét ebben a teológiai-hermeneutikai beállítódásban jól érzékelteti O'Meara megjegyzése, mely szerint a teremtés és a teremtés Istenének ereje és szépsége a célra irányuló aktivitás rendezettségében fejeződik ki (O'MEARA 1997, 74). A természet-teológiai kontextusban a teleológia eszméje kettős szerepet tölt be. Részint arra szolgál, hogy a természet működésének leírásában szolgáljon elméleti eszközként. Ám ez az elméleti eszköz átítatódik a teleológiai látásmódból eredő kérdésekkel, és a világ intelligibilitása a kormányzó és teremtő Istenhez vezet el: nyilvánvaló, hogy itt a teremtéseszmében kifejeződő Istenhez-viszonyultság fogalmazódik meg. A világ intelligibilitása az isteni szándékoltság megnyilvánulása, ami egyben annak a jelentés- és értéktartalom kifejezését is jelenti. A természet értelmességének megismerése egybefonódik e jelentés- és értéktartalmak kifejtésével. A kozmosz *éthosza*, a bibliai teremtéseszme és az arisztotelianus gondolkodás szintézisében a kozmikus teleológia olyan módon kerül kifejtésre, amely az immanens célirányultság gondolatát a Gondviselés által meghatározott transzcendens teleológia látásmódjával egészíti ki. Ebben a kontextusban a célokság fogalma, a teleológia eszméje a *természet teológiai hermeneutikájának eszközeként* nyer új értelmet. A természet-teológia teleológiai koncepciója így egységes vízióban láttatja az egész teremtett világ – a pusztán természeti létezők és az ember – létezésének horizontját, hogy az a Gondviselő Isten üdvtervének kontextusában nyerje el értelmét. Ennek tükrében érthető meg, hogy mit kell az alatt értenünk, hogy a *létezők magyarázata* elválaszthatatlan *létük értelmétől*. A teremtés isteni gesztusa és a teremtett világ végső cél felé – azaz Isten felé – irányultsága adja a lét egészének és a létezők létének értelmét. A korábbiakban említettük, hogy a teremtés biblikus eszméje a teremtett világ Istenhez-viszonyulását foglalja magában. Látjuk tehát, hogy ez a viszonyulás egy sajátos *kör* formájában bomlik ki: a teremtés, a fenntartás és kormányzás, és a cél felé „orientálás” módján (vö. ROSEMANN 1996; 1999).

A finalizmusnak ez a sajátos hermeneutikai aspektusa a természet-teológia viszonylatában egyértelműen mutatja meg az értéktartalom jelentőségét. Amint azt a kései skolasztika kapcsán Dennis Des Chene kifejti, Descartes közvetlen elődei és kortársai számára rendelkezésre álló *elméleti* eszközrendszer önmagában nem zárta volna ki a mechanisztikus, *telosz* nélküli természetértelmezés lehetőségét. Suárez tisztában van azzal, hogy tisztán *fenomenális* értelemben a világ ugyanúgy működne a célirányultság nélkül is. Azonban számára a célok és irányultság nélküli világ éppen azért nem elfogadható, amiért Descartes számára az: a *puszta természeti szükségzerűség* gondolata miatt (CHENE 1996, 391). Ezt a világot nem pusztán teoretikus értelemben ítélték megfoghatatlannak, hanem egyszerűen a meghittség, az otthonosság hiányát (*unheimlich*) látták benne megnyilvánulni.

⁹ ST I. 103. II.

A TELEOLÓGIA KARTEZIÁNUS KRITIKÁJA: HIPER-TRANZSCENDENCIA, FENOMENALIZMUS ÉS „DEONTOLÓGIA”

Köztudott, hogy Descartes éles kritikával illeti a célokság eszméjét. A *Burmannel való beszélgetés*-ben jó példáját találjuk ezzel kapcsolatos érveinek. Egyrészt kifejti, hogy egy dolog céljának ismerete soha nem vezet bennünket *magának a dolognak* az ismeretéhez, a természete ugyanolyan ismeretlen marad számunkra, mint annak előtte. A célokságra alapozott érvelést ezért Arisztotelész *legnagyobb hibájának* ítéli. Ugyanakkor azt is kifejti, hogy Isten céljai rejtve vannak előttünk, s igencsak nagy meggondolatlanságnak tartja, hogy beleártsuk magunkat az isteni szándékok ügyébe. Ugyanakkor azt is kiemeli itt, hogy pusztán filozófusként szólva fejt ki ezt az álláspontot, *s nem pedig a kinyilatkoztatás révén hozzáférhető isteni szándékok* vonatkozásában. De az előbbi értelemben vett szándékokról beszélni szerinte annyit tesz, hogy valamiféle szuper-embert kreálunk Istenből, aki egy meghatározható módon gondolkodván egy adott célt ilyen és ilyen módon próbál elérni. Ez pedig Descartes szerint méltatlan Istenhez (DESCARTES 1996, V. 158).

Két fő aspektust különíthetünk el a karteziánus teleológiakritika eme megnyilvánulásában: egy *teológiai* és egy *tudományos* szálát.

ISTENI SZUVERENITÁS ÉS HIPER-TRANZSCENDENCIA

A teológiai érv lényegi mondanivalója szerint az isteni transzcendencia és szuverenitás eszméjével ellentétes lenne bármilyen elméleti-tudományos vizsgálódás az isteni célokkal kapcsolatban. Isten útjai kifürkészhetetlenek, s ez határt szab a tudományos vizsgálódás eszközrendszerének kialakításánál. Mint az *Elmélkedésekben* írja: „az én természetem igencsak erőtlén és határolt [míg] Isten természete [...] felmérhetetlen, fölfoghatatlan, végtelen [és] már pusztán ennek alapján elegendő tudásom van arról is, hogy számtalan dologra képes, melyek okát nem ismerem” (DESCARTES 1994, 69). Mindez azonban elegendő ahhoz, folytatja Descartes, hogy „az okoknak azt az egész nemét, melyet a célhoz szoktak kapcsolni, a fizika területén haszontalannak tartsam” (uo.). Az isteni tervek kifürkészésére vakmerőség lenne vállalkozni (uo. 71–72). Mint arra Daniel Garber rámutat, az isteni felfoghatatlanságról vallott descartes-i elmélet teljességgel kizár bármiféle, az isteni szándékokra vonatkozó reflexiót a természetet irányító törvények vizsgálatánál (GARBER 2001, 162).

Ha mindezt összekapcsoljuk az isteni szabadság feltétlenségéről vallott descartes-i nézetekkel, mely szerint „általánosságban kijelenthetjük, hogy Isten bármit megtehet, ami megragadásunk határain belül esik, ám azt nem, hogy nem tudná megtenni azt, ami túl van megértésünkön”¹⁰, akkor azt mondhatjuk, hogy az isteni szabadság körébe sorolható kérdések – tehát tevékenységének indítékai is – teljességgel kívül esnek az emberi megítélés határain. Az isteni szabadság feltétlensége olyan elem a karteziánus gondolkodáson belül, melyet – a végtelenség kérdésétől részben elkülönítendő a problémát – az isteni *hiper-transzcendencia* fogalma révén gondolok jellemezhetőnek. A metafizikai vizsgálódás révén ugyanis eljutunk az isteni végtelenség, felfoghatatlanság és megragadhatatlanság eszméjéhez. Ám a transzcendencia

¹⁰ Levél Mersenne-höz, 1630. április 15., AT I., 146.

felismerésének nyomán az isteni szuverenitás deklarálása is lehetővé válik. A metafizikában a velünk születet idea által nyert ismeret révén, az abban szükségszerűen implicált *nem-tudás formájában további ismeret válik hozzáférhetővé*: „*elegendő tudásom van arról is, hogy [Isten] számtalan dologra képes, melyek okát nem ismerem*” (DESCARTES 1994, 69, kiemelés tőlem). Itt a *nemtudás*, valamint „számtalan dolog” okának megismerésére való *képtelenség* nyilvánvaló módon olyan pozitivitást hordoz magában, amely az isteni szabadság abszolút feltétlenségét, az isteni tevékenység „öntörvényűségét”, s mindezek deklarálását teszi lehetővé. Isten *szándékai* az Ő szuverén valójának terepéhez tartoznak, s – mint láttuk – ezekről bármiféle ismerethez csakis a *kinyilatkoztatás* módján juthatunk. A kinyilatkoztatás azonban *per se* az isteni szuverenitás és feltétlen szabadság gesztusa. Úgy vélem, hogy ezeknek az implicit tartalmaknak fontos szerepe van az isteni szándékok kérdésének karteziánus megközelítése szempontjából.

Mint az *Ellenvetések ötödik sorozata* kapcsán Descartes kifejti: az etikában, ahol joggal támaszkodhatunk találgatásokra, igenis lehetséges – sőt mi több: jámborságra vall – az univerzum kormányzásában szerepet játszó isteni célok felől eszmélődni. Mindemellett kijelenti, hogy a fizikában, ahol mindent a legszilárdabb érvekkel kell megtámogatnunk, az ilyen találgatás hiábavaló. Isten céljai ugyanis egyként rejtve vannak előttünk, amennyiben az értelem révén próbálnánk megközelíteni őket (DESCARTES 1996, VII., 375).

A karteziánus teleológia-kritika teológiai aspektusán belül három összetevőt látok lényegesnek, melyek természetesen összefüggenek. Az *alapja a metafizikailag* megalapozott tanítás az isteni transzcendenciáról. Ez vezet el az isteni *szuverenitás* gondolköréhez tartozó álláspont megfogalmazásához, valamint annak kijelentéséhez, hogy Istenhez méltatlan feltételezésekhez – s így *téves* istenkép kialakításához – vezetne Isten szándékairól gondolkodni. Mindezzel összefüggésben pedig egy *morális* és egyben *teológiai* szál is feltárható: egyrészt az, hogy *vakmerőség* az isteni célok felől tudományos alapon gondolkodni, másrészt pedig az, hogy ezek a célok a *kinyilatkoztatásban* mégis hozzáférhetőek lehetnek, s kifejezetten jámbor tett, ha ezekkel kapcsolatban próbálunk belátásra jutni.

A morális és teológiai aspektust erősítik az *Alapelvek* Harmadik részében írottak is. Itt Descartes egyrészt kijelenti, hogy a látható világ vizsgálatakor folytonosan figyelemmel kell legyünk Isten végtelen hatalmára és jóságára, s nem kell félnünk attól, hogy esetleg *képzeletünk* túlbecsüli művének mérhetetlenségét, szépségét és tökéletességét. Éppenséggel attól kell óvakodjunk, hogy bárhol is olyan határokat húzzunk mindezeket illetően, melyekkel kapcsolatban nincs biztos ismeretünk – kockáztatva ezzel, hogy nem fogjuk eléggé nagyra becsülni Isten teremtő erejének nagyszerűségét (DESCARTES 1996, VIII., 80). Azonban Descartes azt is kijelenti, hogy tartózkodnunk kell attól, hogy túlbecsüljük magunkat, s óvatlanul azt gondoljuk, hogy – egyrészt – Isten miértünk teremtette a dolgokat, s hogy – másrészt – képesek vagyunk megérteni mindama célokat, melyekre tekintettel megteremtette az univerzumot (DESCARTES 1996, VIII., 80–81). Itt is megismétli, hogy az *etikában* a *jámborság* gesztusa lehet azt állítani, hogy Isten mindent értünk teremtett. Hiszen ez arra ösztönözhet bennünket, hogy még inkább hálásak legyünk Neki, s lángoló szeretettel viseltessünk iránta. *Bizonyos értelemben* ugyanis igaznak tarthatjuk ezt a kijelentést, hiszen a dolgoknak hasznát tudjuk venni, ha az elménk szemlélésük révén gyakorlatra tesz szert, s ily módon dicséri Isten csodálatos művét. De szigorú értelemben nem vehetjük komolyan azt, hogy minden értünk teremtett (DESCARTES

1996, VIII., 81). Az *Alapelvek* eme passzusai majd tovább vezetnek bennünket a teleológiakritika fizikai-természetfilozófiai aspektusaihoz. Ám még ki kell emelnünk néhány kérdést, melyek fontosak a teológiai szál elemzésében.

Látjuk, hogy az isteni szuverenitás gondolata mellett még egy aspektus megjelenik itt, amelyet ugyancsak fontosnak kell ítélnünk. Descartes kijelenti, hogy nem tekintetünk úgy magunkra, mint olyan lényekre, akik a teremtés központi alakjai, akikért a világot Isten teremtette. Ugyanezt a gondolatot fejti ki egy Chanu-nek írott levelében is.¹¹ Itt azt írja, hogy „[j]óllehet mondhatjuk azt, hogy minden teremtmény értünk lett, amennyiben valamiképpen hasznunkra vannak, mégsem gondolnám kötelezőnek magunkra nézvést azt a hitet, hogy az ember a teremtés célja” (DESCARTES 1996, V., 53–54). Itt Descartes tesz egy érdekes – később elemzendő – kijelentést, mely szerint „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind hatóoka is” (DESCARTES 1996, V., 54). Most egy megkülönböztetésre hívnám föl a figyelmet. Eszerint a prédikátorok – Isten szeretetére ösztönzendő – arra való hivatkozással, hogy a világban számos teremtmény a hasznunkra van, azt állítják, hogy ezeket a dolgokat Isten nekünk teremtette. Ám – mivel hogy ez *nem tartozik a tárgyukhoz* – a prédikátorok a lehetséges egyéb okokat nem vizsgálják meg velünk, s „ezért igencsak hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy [Isten] csupán értünk alkotta őket” (uo.). Véleményem szerint Descartes elsődlegesen nem a prédikátorokban látja a hibát, akik – mivel dolguk kizárólag az Isten iránti szeretetünk ösztönzése – mintegy „ránk kihegyezve” tárgyalják a kérdést, hanem bennünk, akik nem gondolunk utána, hogy a prédikátorok speciálisan nekünk szánt mondandója mellett más lehetséges szempontokat is figyelembe kellene vennünk.¹² Azonban Descartes szerint „mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért, nem jelenti azt, hogy nem tehetett végtelen sok más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménynek” (DESCARTES 1996, V., 54–55). Az isteni transzcendencia és szuverenitás felveti a *lehetséges világok* kérdését, amit Descartes nyitva hagy, mondván: „az ilyen kérdéseket én mindig inkább eldöntetlenül hagyom, minthogy bármit is állítsak róluk” (DESCARTES 1996, V., 55) – ám nyilvánvaló, hogy gondolatmenetét az isteni tevékenység lehetőségének elvi korlátozhatatlansága vezérli. Az imént vázolt teológiai jellegű gondolatmenetek azonban véleményem szerint egy implicit morális argumentumot is tartalmaznak. Descartes ugyanis arról ír, hogy vakmerőség, önmagunk túlbecsülése lenne¹³, ha azt feltételeznénk, hogy beeláthatunk Isten terveibe s ezzel összefüggésben magunkat helyeznénk a teremtés középpontjába. A *Lélek szenvedélyei* szerint a legfőbb erény, a nagylelkűség abban áll, hogy „az ember legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak *jogosan becsülheti*” (DESCARTES 1994b, III. CLIII., 134; XI, 445–446, kiemelés tőlem).

Az implicit morális megfontolást abban látom megjeleneni, hogy a Descartes által kritizált beállítódás egyben azt is jelenti, hogy *jogtalanul becsüljük (túl) magunkat*, igaznak tartunk magunkról valamit.

Látjuk tehát, hogy a teleológiai gondolkodás karteziánus kritikájának teológiai jellegű aspektusa igen összetett megközelítést tesz lehetővé. Hadd térek most át a kérdés fizikai-természetfilozófiai oldalának tárgyalására. A descartes-i érv jelentősége

¹¹ Levél Chanu-nek, 1647. június 6., In DESCARTES 2000, 248–254.

¹² Véleményem szerint ez az értelmezés akkor is tartható, ha figyelembe vesszük Descartes további megjegyzéseit Krisztussal kapcsolatban, mert bár eltérő hangsúlyal, de a filozófus ott is azt állítja, hogy bár a prédikátoroknak „igazuk is van”, az ő javaslata tágabb megfontolásokat vesz alapul.

¹³ Ugyanezt fogalmazza meg az *Alapelvek* I. 28.-ban is: „nem szabad annyira túlbecsülni magunkat, hogy azt higgyük, Isten értesíteni akart minket döntéseiről”. In DESCARTES 1996b, illetve AT VIII., 15.

már csak azért sem csekély, mert – mint arra Schmal Dániel felhívja a figyelmet – a finalizmus eszméjének kizárása révén nem pusztán „a filozófia egyik saját, nagy múltú magyarító elve válik tiltás tárgyává, [hanem] éppen az az alapelv, amely a hit és a tudás összekapcsolásának lehetőségét a középkor századaiban megteremtette”.¹⁴ A teológiai jellegű decartes-i érvek Schmal szerint leginkább a természettudományos kutatás autonómiájának védelmében fogantak¹⁵, de véleményem szerint legalább ennyire felfoghatóak a Gouhier nyomán általa is említett kortárs törekvések elemeként, melyek a teológia és az egyre inkább válságba jutó arisztotelianizmus szétválasztását célozták.¹⁶ Úgy vélem, hogy Descartes szemében az elválasztás mindkét diszciplína javára vált.

„DEONTOLÓGIA” ÉS FENOMENALIZMUS

A teológiakritika másik rétege, mint azt láttuk, arra a megfontolásra épül, hogy a célokság feltételezése teljességgel *haszontalan*, mivel egy dolog céljának megismerése révén semmivel nem jutunk közelebb a *dolog természetének* megismeréséhez. Mint a tomista teleológiakonceptió elemzésekor láttuk, a célokság kérdése a skolasztikában éppenséggel szoros összefüggésben áll a dolog természetének problémájával. A dolog természete az isteni teremtés és gondviselés eszméiből következőleg éppenséggel a célokság révén feltárható módon érthető meg a maga teljességében. Természetéhez szorosan hozzá tartozik az, hogy milyen szinten és módon illeszkedik a teremtett világban megnyilvánuló isteni terv szerkezetébe, s ennek az illeszkedésnek a megismerése biztosítja a dolog természetének teljes megismerését.¹⁷

A karteziánus váltást nem pusztán a tapasztalati természettudományos módszer számlájára kell írjuk, hiszen az önmagában nem is zárta volna ki a finalizmus valamilyen megújított típusának elfogadását. Az *Alapelvek* Első része 28-ik paragrafusával deklarált elv szerint azonban a természeti dolgok esetén nem a célokság, hanem a *hatóokság* elve alapján kell vizsgálnunk (DESCARTES 1996, VIII., 15). Ugyanis Descartes szerint Isten a *mozgás első oka*, „aki mindenhatóságánál fogva az anyagot a mozgással és a nyugalommal együtt teremtette, s aki most, megszo- kott közreműködése által, ugyanennyi mozgást és nyugalmat tart fenn a világegye- temben, mint amennyit a teremtés során helyezett el benne” (DESCARTES 1996, VIII., 61). Az iménti passzus annak a metafizikában kifejtett elvnek a természetfilozófiai applikálása, mely Istent mint teremtő és fenntartó okot – mely két tevékenység *szerinte* és a legtöbb *teológus* szerint (vö. DESCARTES 1992, 56) csak *felfogás* tekinté- tében különbözik – definiálja és bizonyítja létezőként (DESCARTES 1994, 60–62). Az *Ellenvetések hatodik sorozatára írott válaszokban* pedig kijelenti, hogy a teremtés

¹⁴ SCHMAL Dániel: „Descartes, Leibniz és a teodícea fogalma”, kézirat, 9.

¹⁵ „Descartes [az *Elmélkedésekben*] az emberi természet erőtlenségére és végességére utalva voltaképpen a Galilei-féle fizika módszertani posztulátumát – a hatóokok felől történő érvelés követelményét – horgonyoz- za le az ismeretelmélet és a metafizika területén. Talán nem tévedünk, ha úgy véljük, az itt megfogalmazott kijelentés (amely Isten felfoghatatlanságára utal) nem annyira a véges és a végtelen viszonyáról (netán az előbbinek az utóbbival szemben elvárható alázatáról) akar meggyőzni minket, mint inkább a természettudo- mányokban használatos argumentatív módszer autonómiájának biztosítására szolgál.”

¹⁶ I. m. 8. Schmal a következő munkára utal: GOUHIER 1954.

¹⁷ Ennek az illeszkedésnek a vezérlő eszméje volt a hasonlóság gondolata, amelyet Foucault a pre-modern episztémé feltárásában emel ki, s éppen a karteziánizmus megjelenésével lát megbomlani (vö.: *A szavak és a dolgok*, Budapest, Osiris, 2000). Foucault felismeréseit Rosemann több művében alkalmazza a skolaszti- kus gondolkodás és kultúra értelmezésében. Lásd ehhez pl. a 22-es lábjegyzetben említett munkáját.

és fenntartás mint *alkotó okság* abban az értelemben nevezhető ható okságnak, amennyiben a királyt a törvényt létrehozó hatóságnak nevezzük (uo. 205).

Látható tehát, hogy a teremtés eszméjét – melyet korábban a világ Istenhez-viszonyulásaként is írtunk le – Descartes is megőrzi. De ennek a viszonynak a kifejtésében a skolasztikától jelentősen eltérő eszközöket használ. A célokság helyett a mechanisztikus törvények által leírt materiális szubsztancia, a *res extensa* „monizmusa” váltja föl a forma és az anyag módján kifejtett „dualista” arisztotelianus világmagyarázatot. Ebben az a meggyőződés vezérelte, hogy a hülémorfizmus az anyagi forma tételezésével olyan mentalista jellegű feltételezéssel él, ami a pusztá természeti testekhez az emberi lélekhez hasonlóan működő ágenst rendel (vö. GARBER 1992, 94-103). Ez pedig tarthatatlan elméleti elv, hiszen működésükhöz valamiféle *tudást kíván meg* a természeti testek részéről, ami pedig csak az elmében lehet jelen (DESCARTES 1996, VII., 442). Meglátásom szerint ez az oka annak, hogy Descartes Arisztotelész *legnagyobb tévedéseként* jellemzi a célokság elméletét. *Haszontalannak* pedig azért nevezhette, mert a mozgástörvények révén minden nehézség nélkül leírhatóknak és megérthetőnek ítélte a *res extensa* működését. A *Meditationes* meghatározása szerint Descartes „természetten [...] általánosságban [...] nem mást [ért], mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgok Istentől elrendelt összhangját” (DESCARTES 1994, 98). Az *Alapelvek* szerint pedig „abból, hogy Isten nincs alávétve változásnak, s hogy mindig ugyanazon a módon cselekszik, bizonyos szabályok megismeréséhez is eljuthatunk.” Ezeket nevezi a természet törvényeinek (DESCARTES 1996, IX., 84). Korábban láttuk, hogy bizonyos kontextusban legitimnek ítéli a célokságra alapuló gondolkodást – az etikában, a kinyilatkoztatott teológiában, illetve az apológiában –, ám ezek egy sajátos *partikuláris* szempontrendszer kifejtését implikálják, s nem tarthatnak számot a tudományos ismeret rangjára. Tudományos szempontból nézve a finalizmus egy *téves feltételezésekre épülő és fölösleges* teória Descartes szerint. Ha a kérdés vallási kontextusát tekintjük, ez azt is jelenti, hogy azok, akik erre a helytelen arisztotelianus princípiumra alapozzák a természeteteológiát, valójában téves eszközökkel próbálnak bizonyos vallásilag releváns eszméket a tudományosság körében tárgyalni. Ők lennének azok, akik összekeverik Arisztotelészt a Bibliával, s téves nézeteik védelmében nem állják az Egyház tekintélyét latba vetni, meggyalázva azt.¹⁸

Azonban a teleológia kritikája nem jelenti azt, hogy a karteziánus gondolkodás nem vetne számot a természeteteológia kérdésével. Istennek mint teremtő és fenntartó (ható)oknak megkerülhetetlen szerepe van a descartes-i természetfilozófiában. De a teremtés eszméjében rejlő Istenhez-viszonyulás nem Isten szándékainak kifürkészése révén kerül kifejezésre. A *res extensa* működését irányító természettörvények Isten *akarátának* közvetlen kifejeződései, ám – mint arra Daniel Garber rámutat – ezeket a törvények „Isten nem kiválasztja, s azután előírja a világ számára [hanem] azok közvetlenül következnek Istennek a világgal kapcsolatos tevékenységéből” (GARBER 2000, 163). Garber a kortárs etika fogalmát használva a következőképpen világítja meg ennek jelentőségét: „Descartes Istene deontológus, a helyes dolgot teszi pillanatról pillanatra, bármi is lenne a következménye” (uo.). Az isteni voluntarizmus jelentőségét már említettük korábban, s itt sem tűnik megkerülhetőnek. Isten tevékenysége nem adott célra tekintettel kerül feltárássra, hanem a természet éppen így és így megtapasztalható és megismerhető működése *maga*

¹⁸ Vö. Levél Mersenne-hez, 1641 március, AT III., 349–350.

az isteni tevékenység – akaratából következő – megnyilvánulása. Ezek a törvények *nem valamire tekintettel* jók és bizonyulnak egy bölcs teremtő tevékenysége eredményeinek, hanem *éppen adott aktualitásukban azok*. A természet teológiai jelentéstartalma éppenséggel filozófiai-tudományos intelligibilitás formájában mutatkozik meg. E törvények működése mögött mindig ott kell „lássuk” Istent, s tisztában kell lennünk azzal, hogy az Ő akaratának és működésének következményei. Ennyiben a hermeneutikai pozíció helyett sajátos *fenomenalizmus* formájában fejt ki természet-teológiai nézeteit. Ez a pozíció még egy sajátos, implicit – de mindenképpen csak *funkcionalista* módon értelmezhető – teleológia megfogalmazásával is együtt járhat (vö. SIMMONS 2001, 49–75; FRASER 1991, 20–23).

Ha felidézük az *Alapelvek* Harmadik részének már említett passzusait, melyekben Descartes kiemeli, hogy kifejezetten tanácsos az, hogy a teremtett világban *képzeletünk* révén Isten teremtő művének szépségét és nagyszerűségét ismerjük fel. Ez a szépség és nagyszerűség az isteni teremtő-fenntartó tevékenységnek éppen az adott időpillanatban való megnyilvánulása. Ezzel a gesztussal véleményem szerint Descartes előkészíti az utat az úgynevezett *design-argument* típusú érvek számára, de egyben sajátos módon át is esztétizálja természet-teológiáját.

Végezetül szeretnék visszatérni ahhoz a sajátos descartes-i megjegyzéshez, mely szerint „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind hatóoka is.” (DESCARTES 1996, V., 54.) Miként is értelmezhetjük e kijelentést? Láttuk, hogy az etikában és a kinyilatkoztatott teológiában Descartes elfogadhatónak tartja a finalizmust: az ember feltétlen és transzcendens céljaival kapcsolatban *találgatások* lehetségesek. Tehát a kinyilatkoztatott teológia megőrzi sajátos hermeneutikai pozícióját. Ám az, hogy a *res extensa* részeként az emberi test nem tartozik a célokság klasszikusan értelmezett fogalmának hatókörébe, egyben azt is jelenti hogy a karteziánus ember *két világ polgára*. A halhatatlan lélek a teológiai hermeneutika révén a „*célok birodalmának*” sajátos teológiai szférájába soroltatik, míg teste a mechanisztikus világ része, ahol isteni szándékokról nem gondolkodhatunk. De az imént említett passzusban Descartes a *világegyetem* célokaként beszélt Istenről. Véleményem szerint ez értelmezhető úgy, hogy maga az isteni hatóokság egyben kifejezi az isteni célokság értelmét is. A garberi deontológia-párhuzam révén azt mondhatjuk, hogy Isten hatóokként való működése az isteni *önkifejezés értelmében* egyben a célokság jellegével bír. A teremtett lét faktuma és a világmindenség működése az isteni önkifejezésre irányuló *szándék* pillanatról pillanatra való megvalósulása. Összevetve a skolasztika „teológiai hermeneutikája” lehetőségeivel, az emberi értelem számára az isteni szándék csak áttételes értelemben fedhető föl a természetben. Descartes számára a teremtett világ szépségében és tökéletességében meglátni a Teremtő bölcsességét és hatalmát – „ami láthatatlan benne: örök erejét, valamint istenségét”¹⁹ – a *képzelet* segítségével lehetséges.

¹⁹ Róm. 1.20.

IRODALOM

- AQUINÓI Szent Tamás 1991. *A létezőről és a lényegről*. Ford.: Klima Gyula. Budapest: Helikon.
- BAKOS, T. Gergely 2003. *On Faith, Rationality and the Other in the Late Middle Ages: A Study of Nicholas Cusa's manuductive approach to Islam*. PhD dissertation, K.U. Leuven.
- BROWN, William P. 1999. *The Ethos of the Cosmos: the Genesis of moral Imagination in the Bible*. William B. Eerdmans, Grand Paris.
- BOMAN, Thorleif 1998. *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Ford.: Szabó Csaba. Budapest: Kálvin.
- CHENE, Dennis Des 1996. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca – London: Cornell U.P.
- DECORTE, Jos 2001. *Middeleeuwse en hedendaagse appreciatie van de liefdesmystiek*. *Tijdschrift voor Filosofie*, 63/2001.
- DECORTE, Jos 2001. *Raak me niet aan: Over middeleeuws en postmiddeleeuws transcendentiedenken*. Kappelen: Pelckmans.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford.: Szemere Samu, Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András, Ictus.
- DESCARTES, René 1996. *Oeuvres complètes*, eds.: Charles Adam és Paul Tannery, Paris: Vrin (továbbiakban AT).
- DESCARTES, René 1996b. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Budapest: Osiris.
- DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Ford.: Barcza Katalin et al., Budapest: Osiris.
- DUPRÉ, Louis 1993. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven: Yale U.P.
- FRASER, G. 1991. *Descartes's Rejection of Finalism in Physics*. In Georges Moyal: *René Descartes: Critical Assessments I–IV.*, London: Routledge.
- GARBER, Daniel 1992. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GARBER, Daniel 2000. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge U.P.
- GARBER, Daniel 2001. *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge U.P.
- GERÉBY György 1998. *A világ örökkévalósága Szent Tamásnál*. In Aquinói Szent Tamás: *A világ örökkévalóságáról*, Budapest: Józsefvég.
- GEERTZ, Clifford 1993. *Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése*. Ford.: Sajó Tamás. In uő: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris.
- GILSON, Étienne 2000. *A középkori filozófia szelleme*. Ford.: Turgonyi Zoltán. Paulus Hungarus-Kairosz.
- GOUHIER, Henri 1954. *La crise de la théologie au temps de Descartes*. *Revue de théologie et de philosophie*, 4.
- GRENE, Marjorie 1972. *Aristotle and Modern Biology*. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33.
- HEIDEGGER, Martin 2003. *Levél a humanizmusról*. Ford.: Bacsó Béla. In uő: *Útjelzők*, Budapest: Osiris.
- HEIDEGGER, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809)*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: T-Twins.
- LEAR, Jonathan 1988. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge U.P.
- LOSONCZY Péter 2005. *A középkori gondolkodás formája és a keresztény filozófia problémája (Megjegyzések Philipp W. Rosemann skolasztika-értelmezése kapcsán)*. *Katekhón* 6, (II./4.)
- O'MEARA, Thomas Franklin 1997. O.P.: *Thomas Aquinas the Theologian*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ROSEMANN, Philipp W. 1996. *Omne Agens Agit Sibi Simile: A 'Repetition' of Scholastic Metaphysics*. Leuven: Leuven U.P.
- ROSEMANN, Philipp W. 1999. *Understanding Scholastic Thought with Foucault*. Houndmills: Macmillan.
- ROSS, David 2001. *Arisztotelés*. Ford.: Steiger Kornél. Budapest: Osiris.
- SIMMONS, Alison 2001. *Sensible Ends: Latent Teleology in Descartes' Account of Sensation*. *Journal of History of Philosophy* 39:1, January.
- TOULMIN, Stephen 1990. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: Free Press.
- WEISSMAHR Béla 1996. S. J.: *Filozófiai istentan*, Bécs – Budapest – München: Méréleg – Távlatok.