

Schmal Dániel

Descartes és a daimón*

A XVII. században keletkezett filozófiai műveket olvasva számos olyan metafizikai rendszer bontakozik ki a szemünk előtt, amelyben a jóság, a lét és az igazság klasszikus egysége meghatározó és centrális elvként jelentkezik. Ilyen rendszerekkel találkozunk Malebranche és Leibniz műveiben (a skolasztika sokféle formában virágzó műhelyeiről nem is szólva), s bizonyos értelemben ilyen klasszikus metafizikát fedezhetünk fel Descartes írásaiban is, aki egyenesen azt állítja, hogy a tudományok és általában az emberi tudás alapjai az első filozófiában, a változhatatlan isteni tökéletességekben vannak megvetve. A harmadik elmélkedésben olyan bizonyossággal ragyog fel a végtelen ideája, amelynek tökéletességeit – mint olvassuk – „én felfogni nem, pusztán csak gondolkodással megérinteni” tudom (ADAM–TANNERY 1996, VII, 52; m. kiad. 65), hogy egy csapásra elhalványítja, hiteltelenné és alkalmazhatatlanná teszi a csaló démon argumentumát, amely korábban alapjaiban fenyegette tudásunk lehetőségét.

Az isteni tökéletességek egysége tehát – bárhogyan értékeljük is e tényt – fontos helyet foglal el a descartes-i rendszer centrumában. S Descartes nem kevesebbet állít, mint hogy a fenséges Isten szemlélete, ha még oly tökéletlen is, már ebben a világban is „oly nagy gyönyörűségeket okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben” (uo). Mindaz továbbá, amit „e fény felfoghatatlan szépségéről” olvasunk, kiegészül annak a hagyományos, tomista ontológiának a vázlatával, amelyben a létezők meghatározott rendbe foglaltnak Istentől egészen az anyagi világig. Amikor Descartes a harmadik elmélkedésben az *eminens* okságról beszél, éppen e neoplatonikus eredetű ontológia körvonalai sejlének fel az olvasó előtt. Aligha érthetnénk meg Descartes szavait, ha nem képzelnénk mögéjük azt a rendet, amelyről Aquinói Szent Tamás beszél a *Summa theologica* első részében: „azok, akik magasabb helyet foglalnak el a létezésben, tökéletesebbek, mint azok, amelyek alacsonyabb fokon állnak, s ami az alacsonyabbakban hiányosan, részlegesen és sokféleségben van jelen, azt a magasabbak eminens módon, valamiféle totalításban és egyszerűségben tartalmazzák” (AQUINAS 1a q. 57. a. 1. resp.). Descartes gondolkodása, miként az Étienne Gilson munkássága óta közismert, számos egyéb tomista elemet is tartalmaz. Háttérben világosan kitapintható például a hit és a tudás tamási megkülönböztetése. Az az Isten ugyanis, aki a szép, a jó, az igaz és a létezés egységeként természetes ésszel felismerhető, egyszersmind azonos azzal az Istennel, aki kifürkészhetetlen tetszése szerint cselekszik a történelemben, s aki a feltámadottnak még teljesebb istenlátást ígér, amint arról a kinyilatkoztatás biztosítja a Biblia olvasóit.

* Az írás a Bolyai János Kutatási ösztöndíj, valamint az OTKA T046757 számú programjának támogatásával készült. Eredeti változata a szombathelyi „Conditiones entis” című konferenciára készült, és elhangzott 2006. november 18-án.

És mégis, e klasszikus metafizikai kijelentések világos jelenlétének dacára érezzük, hogy a descartes-i gondolkodás közegében e hagyományos tételek egészen új, sőt bizonyos értelemben kétes színben tűnnek fel. Úgy érezzük, a harmadik elmélkedés végén megjelenő istenlátásnak, amely a mű középpontjában helyezkedik el, minden szépsége dacára van valami utalásszerű, sematikus és zavarba ejtő jellege. A megfogalmazás a régi, körülötte mintha mégis átrendeződniének az elemek. Ennek az átrendeződésnek – amely nem Descartes-tal veszi a kezdetét, ám a descartes-i filozófiában érhető talán a legvilágosabban tetten – két egymással szoros kapcsolatban álló összetevőjére szeretném ráirányítani a figyelmet. Először az elmélkedő világban elfoglalt helyét, majd a kontempláció imént idézett descartes-i leírását veszem szemügyre.

I.

Descartes a negyedik elmélkedésben úgy határozza meg a tévedéseknek kitett elmét mint „*medium quid inter Deum et nihil*”: valami köztes létező Isten és a semmi között (ADAM–TANNERY VII, 54; m. kiad. 68). Feltevése szerint a tévedés – amely annak ellenére jellemzi természetünket, hogy annak alkotója tökéletes – e köztes helyzetben, s az ettől elválaszthatatlan végességünkben van megalapozva. Descartes szavai azt a platóni nyelvet idézik, amely az egyházatyákon és a középkor meghatározó gondolkodóin keresztül egészen a 17. századig öröklődik, s a korai modernitás évszázadaiban is elevenen hat. „Erősz se nem szép, se nem rút – olvassuk Diotima szavait a *Lakomában* –, [hanem] valami a kettő között (*metaxú*), daimón, közvetítő” (202b; PLATÓN 1999, 69). A platóni Erősz úgy helyezkedik el szépség és rúttság, bölcsesség és ostobaság, Isten és a halandó között, hogy összeköti a két pólust: ezért nevezi őt a szerző „hatalmas daimónnak”. A benne meglévő hiány – amint a genezisérről szóló mítosz érzékelteti – mozgásra indít annak a szépségnek az irányába, amelynek Erősz híján van. Ám e mozgás egyszersmind azt is jelenti, hogy az Erősz természetéhez tartozó ínség nem teljes: ha nem rendelkezne már eleve valami módon – hiányosan – azzal a szépséggel vagy bölcsességgel, amely vágyat ébreszt benne és mozgásba hozza, nem is tudná keresni azt, amit nélkülöz. Azt a középet, ahol elhelyezkedik, egy olyan szépség távolléte rajzolja körül, amely – minthogy meg kellene lennie benne – ellenállhatatlan vonzást gyakorol a lélekre. A descartes-i *medium quid* azonban – minden megfogalmazásbeli rokonság dacára – alaposan különbözik a platóni *ti metaxútól*. Az *Elméledésekben* ugyanis nem találjuk a nyomát annak, hogy ami középen van, két pólus között mozog. Sőt, éppen ellenkezőleg, alighogy megtudtuk, az elmélkedő az Isten és a semmi között helyezkedik el, Descartes világossá teszi, hogy a semmiben való részesedés révén nem valami olyan hiányzik belőle, aminek – miként a platóni Erősz – a birtokában kellene hogy legyen. Ellentétben a daimón ínségét kifejező platóni jelzőkkel (*endeész*, *amoirosz*), itt a hiány nem szül vágyat, nem indít mozgásra. Descartes e kijelentései – úgy tűnik – lényeges elemüktől fosztják meg a közép hagyományos elméletét, amely a tökéletességek különféle formáit éppen azért rendelte deficiens módon a létezés véges szféráihoz, hogy a szép, a jó és a többi tökéletesség forrása felé törekedve megteremtse a lét dinamikus egységét.

E feltevésünket megerősíti a priváció és a negáció descartes-i megkülönböztetése (vö. ADAM–TANNERY 1996, VII, 55–56, m. kiad. 69–70).¹ Amikor Descartes az elmében tapasztalható hiányosságokat „megfosztottság” helyett pusztá negációnak nevezi, minden olyan spekulációt elutasít, amely azt határozná meg, hogy minek *kellene* meglennie bennünk. Nem véletlen, hogy a „közép” szerepét azonnal át is veszi egy másik, szintén ókori eredetű megközelítés, amely a véges elme világban elfoglalt helyét a „rész” szerepével azonosítja. Egyetlen érveléssel sem rendelkezem – olvassuk –, amely azt bizonyítaná, hogy nekem valamilyen magasabb megismerő képesség birtokában *kellene* például lennem, hiszen könnyen lehet, hogy a világ egésze szempontjából az én hiányosságaim nagyobb tökéletességnek számítanak, mint ha e korlátokkal nem rendelkeznék (lásd *uo.*). A rész fogalma – és a hozzá kapcsolódó sztoikus eszmefuttatás – pontosabban illeszkedik a negáció értéksemleges megközelítéséhez, mint a „közép”. A résznek ugyanis sohasem kell egészszé válnia, szerepét éppen akkor játssza helyesen, ha az marad, ami, és nem mozdul el egy vágyott gazdagság irányába. Úgy is fogalmazhatnánk: a részben meglévő hiány nem tartalmazza még *deficiens* módon sem annak az egésznek a tökéletességeit, amelyre jelként utalhatna. Úgy tűnik tehát, a descartes-i filozófiában az *Elmélkedések*ben található számos platonizáló kép és tomista fogalom dacára is elesik a világ – nevezzük így – daimónikus egysége.

Mielőtt figyelmünket a kontempláció problémája felé fordítanánk, két megjegyzés kívánkozik ide. (1) A *privatio / negatio* descartes-i megkülönböztetésében döntő szerepe van az isteni akaratnak. Descartes azért utasítja el annak kutatását, hogy természetünknek mit *kellene* tartalmaznia, s azért veti el általánosságban is a célok kutatását,² mert a dolgok természete – hogy minek mivé kell lennie – a számunkra kifürkészhetetlen isteni akarat függvénye. Ha ennek az akaratnak a végzéseiről egyáltalán bármit tudhatunk, azt csak két forrásból meríthetjük: a tapasztalatból, amely megmutatja számunkra, hogy Isten mit *tett* (vö. *Principia philosophiae* III. 2; ADAM–TANNERY 1996, VIII–1, 80–81), és a kinyilatkoztatásból, amely felfedi előttünk, hogy Isten mit *fog tenni* (vö. *Burmannel folytatott beszélgetés*, ADAM–TANNERY V, 158, DESCARTES 1994, 70. jz), azaz megvilágítja számunkra az isteni célok egy részét. Minden más cél megismerhetetlen az isteni akarat kifürkészhetetlen mélységei miatt. Az emberi ész inkommenzurábilis, összemérhetetlen ennek az akaratnak a végzéseivel. (2) Ez az összemérhetetlenség – a *mensura* teljes hiánya – jellemzi az emberi megismerést az elme és a határtalan világmindenség viszonylatában is, hiszen a kiterjedés határtalan terei – maga a „látható világ” – alkotják azt a művet, amelyben az isteni akarat számunkra megnyilvánul. Descartes az *immensitas* (mérhetetlenség) kifejezéssel nemcsak Istent jellemzi, hanem a teremtés határtalanságát is magyarázza (vö. *Principia philosophiae* III. 29; ADAM–TANNERY 1996, VIII–1, 92). Mindez annyit jelent, hogy az az elmélkedő, amely – mint láttuk – középen jelenik meg (*medium quid*), nem rendelkezik olyan közös elemmel vagy *mensurával*, amely lehetővé tenné számára, hogy – ha másként nem, a vágy daimónikus mozgásával – elmozduljon a cél irányába. Mert bármennyit haladna is, mit sem közeledne ahhoz a végtelenséghez, amely legfeljebb egy ingyenes (mérték nélküli) kegyelemmel hidalhatja át ezt a szakadékot.

Ha elemzéseim megállják a helyüket, leszögezhetjük, hogy a platonizáló metafizika képei jelentős változásokon mennek át a descartes-i szövegekben. Descartes-ot nem

¹ A fogalmak magyarázatához lásd BOROS 1998, 287.

² Vö. *Burmannel folytatott beszélgetés*, ADAM–TANNERY 1996, V, 158, magyarul az *Elmélkedések* magyar kiadásában a lábjegyzetekben szerepel: DESCARTES 1994, 69, 15 jz.

az a platóni kérdés érdekli, hogy milyen úton haladva lesz az ostobából bölcs, hanem az, hogy ha egyszer rendelkezem bizonyos hitekkel vagy ismeretekkel – bárhonnan merítettem is ezeket –, mi garantálja ezek megbízhatóságát. Úgy vélem, ezt a képet fogja megerősíteni annak a kontemplációnak a vizsgálata is, amelybe az Isten létezésének felismerése torkollik a harmadik elmélkedés végén, s amelyet Descartes – mint láttuk – a földi életben elérhető legnagyobb gyönyörűségnek nevez.

II.

A kontemplációnak arról a csodálatos leírásáról, amelyet a harmadik elmélkedés végén olvasunk, nehéz volna azt állítani, hogy híján van a daimóni jellegnek, amelyről Diotima beszélt Erósz kapcsán. S mégis, bármennyire erőteljesek is ezen a helyen az imádatra és a csodálatra utaló kijelentések, a zavaró mozzanatok itt sem szűnnek meg. Figyeljünk fel például egy apró jelre: miután az *cogito ergo sum* szilárd talajáról felemelkedtem „ama lény fölfoghatatlan szépségéhez”, aki létem alkotója – hogyan is fogalmaz Descartes? – „némi időt” fordítok arra, hogy ezt az Istent „megtekintsem, csodáljam, imádjam” (ADAM–TANNERY 1996, VII, 52; m. kiad. 65). Sőt, idézzük pontosabban: „úgy látom jónak (*placet*) – mondja Descartes –, ha fordítok némi időt (*aliquandiu*)” arra, hogy így és így cselekedjek (uo). Mármost van valami meglepő ebben a megfogalmazásban. Különös feszültségben áll ugyanis egymással egyrészt az isteni tökéletességek végtelen gazdagsága, amely (áttörvén az elme véges horizontját) a csodálat és az imádat érzésére ragadtatja a szemlélt, és másrészt az erre – tudniillik az elragadtatásra – fordítható idő józan kimérése. Mert ki is az, tehetjük fel a kérdést, aki ezt az időt mérlegeli, aki az időhatárokat megszabja, méghozzá – az elmélkedőre váró feladatok tudatában – meglehetősen szűkmarkúan? Ki az, aki előírja a kontemplációra szánható időt, s ugyanakkor ily módon mintegy határt is von a csodálkozás számára? Nyilvánvalóan nem más, mint az elmélkedő. Érdemes azonban megfigyelni az „úgy látom jónak” (*placet*) kifejezést. Ez a szó – amint a magyar fordítás kiválóan érzékelteti – a minden befolyástól mentes, szuverén döntések meghozatalára szolgál a latinban. Gyakran törvények és rendeletek szövegében találkozunk vele. A kérdés tehát, amit e kifejezés felvet, röviden a következő: Hogyan viszonyul az idők megszabásának autonóm gesztusa a csodálatnak és az imádatnak ahhoz az elragadtatásához, amelyre Descartes szavai – összhangban a gondolkodás kontemplatív hagyományával – mint a földi életben elérhető legfőbb jóra utalnak? Úgy tűnik, mintha itt e kifejezés mögött egy olyan akarat működne, amely nagymértékben független az imádat és a csodálat affektusaitól. Mintha e descartes-i szövegben ismét csak nem az a „nagy és fondorlatos szerelem” volna jelen, amelyről Diotima beszélt a *Lakomában* (*megisztosz te kai dolerosz erósz*, 206d). A platóni hagyományban ugyanis a kezdeményezés minden tekintetben a csodálat tárgyánál van, melyre visszaemlékezve „forr és buzog az egész lélek” (amint a *Phaidroszban* olvassuk, 251c; PLATON 2005, 53). Ezekkel az affektusokkal a platóni tradíció belül aligha férne össze a szemlélődésnek határt szabó akarat szuverén döntése, amely itt egy sajátos érintetlenség vagy – mondjuk így – közömböség birtokában irányítja az eseményeket.

Nem véletlenül alkalmaztam a „közömböség” kifejezést. Descartes korában ugyanis létezik, és Descartes műveiben is jelen van – ha nem is egyeduralkodó – az akaratnak egy olyan koncepciója, amelyet éppen a felfoghatatlan isteni szépségnek és tökéletes-

ségnek való ellenállás képessége jellemez. Az a sokat vitatott – és hosszas küzdelmek által polgárjogot nyert – libertariánus szabadságkonceptió ez, amelyet a jezsuiták képviselnek a XVII. századi kegyelemtani vitákban, s amelyet domonkos, augusztiniánus ellenfeleik hallatlan, gyökeresen új és a hagyomány számára ismeretlen koncepcióként utasítanak el.³ Az szabadságnak arra a híres meghatározására gondolok, amelyet Luis de Molina ad *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* című írásában: „Azt a cselekvőt nevezük tehát szabadnak, aki miután rögzítettük a választáshoz szükséges valamennyi feltételt, képes cselekedni vagy nem cselekedni, vagy úgy cselekedni, hogy képes lenne az ellenkezőjét is cselekedni” (*Concordia* 1.2.3; RABENECK 1953, 14). E definíció az akaratot olyan képességként határozza meg, amely a rá ható motivációtól (a „kedves arcától”, hogy ismét a *Phaidrosz* szavaira utaljék) vagy az isteni kegyelemtől függetlenül, sőt ezek ellenében is képes határozni. Egy ilyen akarat definíció szerint kívül kell, hogy maradjon a dolgok daimónikus jellegén. Igaz, az eldöntetlenség e formáját Descartes nem sokkal később a szabadság legalacsonyabb fokának nevezi, és szembe állítja azzal a sokkal hagyományosabb szabadságfogalommal, amely az igaz és a jó ellenállhatatlan megismeréséből fakad (ADAM–TANNERY 1996, VII, 57–58; m. kiad. 72–73). Mégis, a harmadik elmélkedés utolsó bekezdésében megjelenő akarat, amely az „úgy láttam jónak” és a „némi ideig” szavakat használja, aligha áll a felfoghatatlan fény szépségének ellenállhatatlan búvkörében.

Mielőtt továbblépnénk, szeretnék azonban eloszlatni egy esetleges félreértést. Amikor a harmadik elmélkedésben olvasható „szemlélődés” sematikus jellegéről beszéllek, akkor ezen sem többet, sem kevesebbet nem értek, mint azt, hogy a „felfoghatatlan fény szépségének” descartes-i leírása az imént vázolt kétértelműséggel terhes. Véleményem szerint kétféleképpen érthetjük félre e sorokat. Egyrészt úgy, hogy a Sorbonne doktoraihoz címzett levéllel, a katolikus egyház tekintélyét elfogadó megnyilatkozásokkal együtt egy ravasz, ám őszintétlen konformizmus dokumentumait látjuk bennük, másrészt úgy, hogy nem veszünk tudomást a bennük rejlő kétértelműségekről. Mindkét megközelítés közös sajátossága, hogy – így vagy úgy – a zavaró tényezők kiiktatására törekszik. Én azonban úgy vélem, éppenséggel ki kell domborítanunk e nehézségeket, amelyekben meglátásom szerint nemcsak a descartes-i filozófia legfontosabb jegyei kerülnek a felszínre, hanem még fontos támpontokat jelentenek a kora újkori metafizikák sajátos helyzetének megértéséhez is.

Térjünk vissza néhány szó erejéig a kontempláció kérdéséhez. A szemlélődés leírásának sematikus jellege mintha éppen abból származna, hogy a szerző által néhány szóban megidézett hagyomány affektív jellege háttérbe szorul. Nem állítom, hogy teljesen eltűnik. Csupán úgy vélem, alárendelődik egy olyan feladatnak, amelynek határait (s az *Elméltedések* újszerűsége mintha éppen innen táplálkozna) egy önálló, szuverén akarat jelöli ki. Figyeljük meg: a határok megállapításának gesztusa végigkíséri az *Elméltedéseket*, melynek szövegében az elme tevékenységei két, világosan megkülönböztethető szálon futnak. Egyrészt az elme az, aki a szkeptikus érvek hatására kételkedik a testek és a világ létezésében. Ő az, aki majd önnön létéről megbizonyosodván szilárd talajra tesz szert, majd felismeri „annak lehetetlenségét, hogy [...] Isten ténylegesen ne létezzék” (ADAM–TANNERY 1996, VII, 51–52, DESCARTES 1994, 65). Ő az, aki megtekinti, csodálja és imádja az így megpillantott világosságot, és így tovább. De a meditatív elme az is, aki – s ez a tevékenységek egy egészen más sora – a mű legele-

³ E szabadságfogalommal kapcsolatban lásd Alfred J. FREDDOSO 1988-as írását, valamint SLEIGH–CHAPPELL–DELLA ROCCA 1997, amely részletesen tárgyalja e szabadságfogalom szerepét Descartes-nál.

jén kijelenti, soha senki, „akinek megvan a magához való józan esze” (ADAM–TANNERY 1996, VII, 16; DESCARTES 1994, 20), nem kételkedett még a testek és a világ létezésében, aki kimondja, hogy Isten létezésében nem szabad kételkedni, aki elhatározza, hogy megvárja a megfelelő életkort, aki megkeresi a legalkalmasabb időpontot, hogy szabadon hozzákezdjen nézetei általános felforgatásához (vö. uo. 17–18, DESCARTES 1994, 25), s aki – mint láttuk – mindvégig ellenőrzése alatt tartja az elmélkedés folyamatát: időhatárokat szab meg, majd azzal az ígérellel jelöli ki a kontempláció helyét, amellyel a törvényhozók kezdik rendeleteiket. Az elmélkedésben önmagát megismerő ész – dacára annak, hogy kételkedik vagy bizonyosságra jut – kezdettől fogva és mindvégig teljes szabadsága birtokában cselekszik: „magam keresem a magam útját” – amint az *Értekezés a módszerről* második részében olvassuk (ADAM–TANNERY 1996, VI, 16; DESCARTES 1992, 29).

Úgy vélem, az ész e kettős funkciója igen fontos következményekkel jár, amennyiben lehetővé teszi, hogy az elmélkedő mindvégig megőrizzen bizonyos távolságtartást az elmélkedés tárgyával szemben. Miközben a meditáció sodrása kételyeket ébreszt, e kételyek nem jelentenek elemi fenyegetést, hiszen – olvassuk az első elmélkedésben – „most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom” (ADAM–TANNERY 1996, VII, 22; DESCARTES 1994, 30). S ha Isten létét kétségbe vonjuk is, e kétely nem implicál – amint Descartes bírálói fogalmaztak – „ideiglenes ateizmust”, hiszen aki könyve első oldalain a szkeptikus érveket megfogalmazza, pontosan tudja, „hogy minek a bizonyítására vállalkozott a továbbiakban” (*Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban*; ADAM–TANNERY 1996, VIII–2, 368; DESCARTES 2000, 61–62). Megannyi világos határ. Mindezzel – szeretném újra hangsúlyozni – nem azt kívánom állítani, hogy az isteni tökéletességek a descartes-i metafizikában elvesztették affektív szerepüket. Éppen ellenkezőleg. Filozófiája – saját állítása szerint – a gyakorlatra irányul. Csakhogy – és ezt szeretném aláhúzni – a megismerés és a cselekvés között kialakítandó kapcsolat – Michel Foucault kifejezésével élve – immár „küszöbökkel tagolt”: olyan autonóm tárgyterületek között jön létre, amelyeknek megvannak az ész által szuverén módon megszabott és elrendezett határai, összefüggései és szabályai. E területek nem állnak egymással analogikus viszonyban, és nem rendeződnek olyan *a priori* hierarchiába, amelyet egy mindent magában foglaló princípium határoz meg.

E változás nem hagyja érintetlenül a *conditiones entis* problémakörét. Természetesen a metafizikák belső összefüggései is alapos módosulásokon mennek keresztül a korban. Elég ha a „jóság” fogalmának spinozai kritikájára, vagy a végtelen újszerű értelmére gondolunk Descartes-nál, Pascalnál, Malebranche-nál vagy Leibniznél. Ezen túlmenően azonban – és erre szerettem volna felhívni a figyelmet – megváltoznak mintegy a metafizika művelésének a feltételei is. A régi, tomista vagy éppen platonista motívumok, a vallási hagyományból merített formák – mint például maga az elmélkedés, a *meditatio* műfaja is – olyan idézőjelek között kerülnek szóba, amelyeket a szuverén módon cselekvő ész „tulajdon szabadságával élve” (ADAM–TANNERY 1996, VII, 12, m. kiad. 17) rendel e formákhoz. Ezzel kapcsolatban hadd fogalmazzam meg ismét – immár általánosabb jelleggel – azt a kérdést, amely vizsgálódásaink eredményeképpen a leginkább feltehető: Mivé válik a modernításban a dolgok daimónikus jellege?

Mielőtt a magam nagyon is részleges válaszát, vagy inkább kérdését megfogalmaznám, hadd idézzem John Locke egy 1665-ben kelt, jól ismert levelét, amelyben egy németországi város életéről számol be Robert Boyle-nak.

„A város kicsi és nem is erős, vagy csinos. Épületei és az utcák szabálytalanok de a vallásuk terén sincs nagyobb egyformaság, hiszen három vallást is engedélyeznek nyilvánosan. [...] S mégis, a templomaik közötti távolság nem hatol be a házaikba. Nyugodt lélekkel megengedik egymásnak, hogy ki-ki megválassza a menyekbe vezető utat. E kiváló társas viszonyok részint a hatóságok erejének, részint a lakosok okos és jó természetének köszönhető [...], akik különböző nézeteket vallanak mindenféle titkos harag és gyűlölködés nélkül.” (*Letter to Robert Boyle*; LOCKE 1993, 184–185.)

E levél alapján – amely mellesleg a locke-i tolerancia-gondolat egyik korai dokumentuma – nem kell válaszolnunk az imént feltett kérdésünkre. A korábban idézett „nagy és fondorlatos szerelem” éppúgy megmarad, miként – láttuk – jelen van Descartesnál is. De ahelyett, hogy a „templomok” felől kiindulva – ahogyan Locke utal rá – a társadalmi és a magánélet valamennyi területét akadály nélkül birtokba venné, határokbába, nem utolsó sorban az állami szuverenitás által garantált határokbába ütközik. Mindez nem azt jelenti, hogy ami a házakon belül történik, minden tekintetben független lenne ettől a történettől. Csupán azt, hogy a daimón közvetítő szerepe kompromisszumokra, mérlegelésre, a határok előtti megtorpanásra – megannyi kerülő út megtételére – kényszerül. A párbeszéd és a tolerancia mint *conditio entis*? De vajon nem megengedhetetlenül naiv-e a Locke által megrajzolt kép? Nem ennek a történetnek a visszafejtése, a templom és a házak közötti távolság megszüntetése történik-e napjainkban? Nem azt látjuk-e, hogy a Diotima által elének tárt daimón mégiscsak „félísten”, s mint ilyen megfékezhetetlen, vad és zabolátlan? Mindenesetre aligha eliminálható, mint descartes-i párja, a család.

IRODALOM

- ADAM, Charles – TANNERY, Paul (eds.) 1996. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- AQUINAS, Thomas 1901. *Summa Theologica, editio Taurinensis*. Augusta Taurinorum: Marietti.
- BOROS GÁBOR 1998. *Descartes*. Budapest: Áron.
- 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. Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban. Ford.: Schmal Dániel. In René DESCARTES, *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Szerk.: Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.
- FREDDOSO, Alfred J. 1988. Introduction. In Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, ed. Alfred J. Freddoso. Ithaca–London: Cornell University Press.
- LOCKE, John 1993. *The Political Writings of John Locke*. Ed. David Wootton. London–New York: Penguin Books.
- MOLINA, Luis de 1953. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Ed. Johann Rabeneck SJ. Oña. Madrid: Sapientia.
- PLATÓN 1999. *A Jakoma*. Ford.: Telegdi Zsigmond. Budapest: Atlantisz.
- PLATÓN 2005. *Phaidrosz*. Ford.: Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- SLEIGH, Robert Jr. – Vere CHAPPELL – Michael DELLA ROCCA 1997. Determinism and human freedom. In Michael AYERS, Daniel GARBER (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.