

Boros Gábor

DESCARTES ÉS A TESTI SZERETET

A filozófiatörténeti köztudat Descartes-ot nem a szeretet filozófusaként tartja számon. Mégis, ha elolvassuk utolsó művét, A LÉLEK SZENVEDÉLYEIT,¹ s ha beleolvasunk a nagyjából ugyanabban az időben, elsősorban is a Chanut-nek, illetve Erzsébet hercegnőnek írott leveleibe,² könnyen lehet, hogy hatalmába kerít bennünket az a különös érzés, mintha itt egy másik Descartes képe bontakoznék ki előttünk, nem azé a filozófusé, akit olyan újra és újra tárgyalt problémák jellemeznek, mint a test-lélek dualizmus vagy a *cogito*érv. Ez a Descartes ugyanis a már-már kozmikus dimenziókat öltő szeretet teoretikusa.³

Ez a másik Descartes, a levelek Descartes-ja kétféle szeretetről beszél: testi és értelmi szeretetről. E tekintetben a legegyszerűbben a Chanut-nek 1647. február 1-jén írt levél fogalmaz: „*Hogy az első kérdésre válaszoljak, meg kell különböztetnem a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől.*”⁴ Ezt követően az értelmi szeretetet ahhoz hasonlóan írja le, ahogyan A LÉLEK SZENVEDÉLYEIBEN az általában vett szeretetről ír: „*[A]mikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítél, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik.*”⁵

Ez a szeretet elvileg fennállhatna a test nélkül is, jóllehet *pour l'ordinaire* ez az eset nem következik be. Ennek okát nagyon is érdemes volna külön is megvizsgálni, ám erre a mostani keretek közt nem kerülhet sor. Az értelmi szeretet meghatározása után Descartes a szenvedélyről A FILOZÓFIA ALAPELVEIBEN adott definícióra emlékeztet bennünket, majd az *amour sensuelle ou sensitive*-ot a következő meghatározással vezeti be: „*[O]ly zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben, és amely előkészít arra a világosabb gondolatra, ami az észbeli szeretet.*”⁶

Figyeljünk föl rá, hogy noha ez az érzéki szeretet a lélekben jön létre, s hozzá is tartozik, mégis, van egy sajátos, testi kísérőjelensége: „*[A] szeretetben valamiféle meleget érzünk a szív körül, s a vér föltolulását a tüdőben, mely előidézi, hogy még a karunkat is széttárjuk, mintegy átkarolandó valamit, s ez teszi a lelket hajlamossá arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a megjelölt tárgyhoz.*”⁷ Vagyis egy sajátos parallelitás körvonalai bontakoznak ki előttünk: a kétfajta szeretet általában együtt jelenik meg.⁸ A léleknek azonban annyiban megmarad valamiféle önállósága, hogy képes létrehozni a csak őhozzá tartozó, érzéki aspektus nélküli, értelmi szeretetet, illetve, hogy lehetséges nem csatlakoznia a test érzéki szeretetéhez.

Ám bármit gondolunk is a descartes-i parallelizmusról s határaitól, a szeretet s a melegség összekapcsolása első pillantásra meglehetősen furcsának tűnik. Mégsem nehéz azonban olyan szövegrészeket találni Descartes-nál, amelyek egyrészt a melegség létfontosságú funkciójáról tanúskodnak, másrészt arról, hogy a szeretettel való kapcsolata egyáltalán nem esetleges ötlet. Az első ilyen szövegrész ifjúkori töredék: „*Az érzékek által felfogható dolgok alkalmas eszközök arra, hogy fölfogjuk az olümposzi dolgokat. [...] a meleg a szeretetet jelenti, a pillanatnyi aktivitás a teremtést. [...] több nedves dolog van, mint száraz, mert ha nem így volna, akkor az aktív elemek túl gyorsan diadalmaskodtak volna, s a világ nem maradt volna fenn sokáig.*”⁹

Szembeötlő módon kapcsolódnak egymáshoz az érett Descartes filozófiájának jól ismert elemei e töredék „szemiotikájában”: a fény és a megismerés, a pillanatszerű cselekvés és a teremtés. Ennek fényében a melegség és a szeretet összekapcsolása sem lehet tét nélküli játszozás: azt sugallja, hogy nagyon is komolyan kell vennünk a szeretet testi aspektusát. Ha nem tartanánk attól, hogy túlzottan erőszakos interpretációt alkalmazunk, akár már azt is mondhatnánk, hogy e kapcsolat a szeretet funkciójának metafizikaivá alakulásáról tanúskodik, olyan átalakulásról, amely még nyilvánvalóbban van jelen egy másik, ugyanebből a korszakból származó töredékben: „*Egyetlen aktív erő van a dolgokban: szeretet, felebaráti szeretet, harmónia.*”¹⁰

Természetesen semmiképp sem merném azt állítani, hogy e két töredék a szó szigorú értelmében bármit is *bizonyítana*. Pusztán illusztrációul szolgálnak azokhoz a *kis-sé* kevésbé enigmatikus gondolatokhoz, amelyek a descartes-i gondolkodás alakulásának későbbi szakaszában törnek a felszínre. De mielőtt a szeretetnek a melegséggel való kapcsolatát közelebbről is megvizsgálánk, érdemes visszatérnünk a bevezetőben földézett levél meghatározásához, s kiindulópontul arra a kérdésre keresni választ, hogy mi a viszony a szeretet két fajtája között, amelyeket Descartes a levélben értelminek, illetve érzékinek, vagy testinek nevez. Az első fajta szeretet az a gondolat – lehet akár zavaros is –, amelynek révén úgy tekintjük önmagunkat, mint ami egy egésztest alkot a szeretett – azaz megfelelőnek látott – tárggyal, miközben a szeretet másik fajtája az a melegség, amely arra ösztönzi az életszemléket, hogy a szokottnál nagyobb tömegben áramoljanak a szívből az agyba, onnan pedig a két karunkba, előidézvén az átölelés mozdulatát. Descartes azt írja Chanut-nek, hogy e kétfajta szeretet „*rendszerint együtt jelenik meg*”, azaz „*amíg [...] lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez, ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik [...]*”.¹¹ Kétségtelen, hogy e megfogalmazás döntő kérdéseket hagy homályban: melyek azok az esetek, amelyekben a két szeretet nem jár együtt, s mitől függ, hogy együtt vannak jelen vagy elkülönülten. Alapvetően egyetérték Denis Kambouchnerrel, aki a következő igen fontos megállapítást teszi: „*Válójában nem volna helyes, ha túlságosan is elkülönítenénk egymástól a szeretet e két formáját. [...] Vagyis azt kell mondanunk a lélekről »ebben az életben«, hogy sohasem szeret teljesen egyedül: a testtel együtt szeret, amellyel össze van kapcsolódva. Ezt másképp úgy fogalmazhatjuk meg, hogy csak annyiban érez szeretetet a legnagyobb hatékonysággal, amennyiben egyesítve van a testtel, és amennyiben érzékeli a hatását bizonyos benne lejátszódó mozgásoknak. [...] A legáltalánosabb pszichológiai realitását tekintve a szeretet olyan szenvedélyként vagy affektusként jelenik meg, amelyet az eszes léleknek mint észszel rendelkezőnek felügyelnie kell, hogy bizonyos lehessen benne, hogy nem túlzó, s hogy alapzata nem ingatag.*”¹²

A magam részéről különösen fontosnak tartom hangsúlyozni az eszes léleknek ezt a felügyelői szerepkörét, amely általánosabb értelemben azt is lehetővé teszi, hogy a test tökéletesen illeszkedjék minden adott és adandó szituációhoz, még a legváratlabbakhoz is. Ezt a felügyelői szerepet az eszes lélek nem csak az affektusélet vonatkozásában játssza, hiszen ugyanez a szerep jelenik meg a módszerről szóló értekezés ötödik részének ama nevezetes elgondolásában, mely szerint az ész mint „*egyetemes eszköz*” (*instrument universel*) alkotja a fő különbséget az állatgépezetek s az „*igazi ember*” között: az állatok csak azoknak a feladatoknak kivitelezésére alkalmasak, amelyekre beprogramozták őket, az ember viszont – az eszes lélek segítségével – minden helyzetben föltalálja magát.

Mégis, noha kétségkívül helytelen volna *túlságosan* elkülöníteni egymástól a szeretet két formáját, éppoly vitatható volna az az interpretáció, amely tagadni próbálná,

hogyan van a szeretetnek másfajta, a pszichológiáitól eltérő realitása is. *Metafizikai realitás*nak fogom nevezni azt a realitást, amely az Isten iránti – természetesen: értelmi – szeretetben fejeződik ki, valamiképp persze a testi szeretet közvetítésével, ám éppannyira ellentétben is a póre testiséggel. Az *ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIÁRÓL* harmadik részének zárata az a hely, ahol feltűnik az elkülönülés, s az is nyilvánvaló, hogy az ott emlegetett szeretet létrejött a testiség habituális nyomásával szembeszegülő gondolatmenet, sőt úgyszólván terápia eredménye.

„*De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálom, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – meglekintsem, csodáljam, imádjam.*”¹³

A testiségből fakadó habituális nyomásnak és az Istenre irányuló tisztán értelmi szeretetnek az ellentéte világosan látható abban a Horatius-verssorban is, amelynek egy részletét idézi a Chanut-höz írt 1647. február 1-jei levél: „*Mivel lelkünk természete hasonlatos az övéhez [ti. Istenéhez], sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, et divinae quasi particula auras.*”¹⁴ A *SZATÍRÁK* második könyvéből származó teljesebb idézet a következő: „*Sőt ha a testiünk tegnapi véték / súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti, / isteni részünket leszegezve a földre.*”¹⁵

Ámde az ellenkező irányba ható elkülönítés talán még érdekesebb eredményt hozhat, hiszen benne éppenséggel a melegség játssza a döntő szerepet. A testi szeretet első jeleként tekinthetjük a szeretetnek azt az esetét, amikor nincs előttünk olyan tárgy, amely megérdemelné, hogy szeretetre gyűljünk iránta. „*[M]ég az is előfordul néha, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése, anélkül, hogy akarattunk bárminek a szeretetére is készletve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet méltónak találnánk rá.*”¹⁶

Nem nehéz felfigyelni a descartes-i korpuszon belül olyan példákra, amelyek ehhez a szeretetfajtaéhoz tartoznak. Ilyen például a nőekkel erőszakoskodó férfin vagy a szeretőt tartó *homme d'honneur*-n uralkodó szenvedély zavarba ejtő esete. Zavarba ejtők ezek az esetek, mert hiszen Descartes mindkét szenvedélyt szeretetként azonosítja, még ha ezt csak annyiban teszi is, hogy úgy véli, mindkét szenvedély *részesedik* a szeretetből.¹⁷ „*Mert például bár nagyon különbözik egymástól az a szenvedély, melyet egy törtető érez a dicsőség, egy zsugori a pénz, egy részegeskedő a bor, egy brutális ember az általa megerősokolni akart nő, egy becsületes ember a barátja vagy a szeretője és egy jó apa a gyermekei iránt, mégis hasonlóak abban, hogy részesednek a szeretetből.*”¹⁸

Meglehetősen körmönfont okoskodásra volna szükség ahhoz, hogy úgy tüntessük fel ezeket az eseteket, hogy bennük a „szeretett” „dolog” érdeme lobbantotta lángra a „szerető” szenvedélyét – bármit jelentsen is ez közelebből. Ezekhez talán hozzátehetjük még magának az *homme d'honneur* Descartes-nak a szenvedélyét, amelyet Héléne nevű szolgálója iránt érzett Francine lányuk fogantatásakor. A szeretet ezekben a példákban nyilvánvalóan nem vezethető vissza a szeretett dolog érdemére. Annak az oka, hogy még ilyen körülmények közt is szeretetre gyűlünk, inkább egy ösképszerű modell nem feltétlenül tudatos, a hobbesi értelemben vett vitális mozgásokban megnyilvánuló hatásában keresendő. A Chanut-höz 1647. június 6-án írott levelében Descartes válaszol Chanut kérdésére, „*hogyan mely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket.*”¹⁹ S noha filozófiájának egyik alappillére az a meggyőződés, hogy az elme vagy a lélek *notior quam corpus*, azaz könnyebben ismerszik meg, mint a test, Descartes itt mégis elhárítja magától a kérdésnek azt a megközelítését, hogy a szeretet keletkezésének az elmé-

ben rejlő okait tárja fel. „[Az az ok], amely csak a szellemben van, annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni.”²⁰

Ami viszont a testi okot illeti, mindenekelőtt – a tőle megszokott módon – azokról az agybeli gyűrődésekről (*plis*) beszél, amelyeket az életszellemeknek a külső tárgyak által kiváltott mozgása hozott létre. Illusztrációként elmondja nevezetes történetét arról, hogy gyerekkorában szeretett egy vele egyidős, kicsit kancsalító lányt. „Ennek révén az a benyomás, melyet a látás keltett az agyamban, amikor szétálló szemét néztem, annyira összekapcsolódott azzal, amely a szerelem szenvedélyét indította el bennem, hogy jóval később, mikor kancsalokat láttam, úgy éreztem, könnyebben tudnám szeretni őket, mint másokat, pusztán eme hibájuk miatt; mindazonáltal nem tudtam, hogy ez e régi élmény miatt volt.”²¹

Ám mégsem gondolom, hogy ez volna a végső, ősképszerű gyökere annak, hogy megjelenik bennünk a szeretet szenvedélye. A testi szeretet megjelenésének ősképszerű oka az a különleges *hőérzekeles*, amely a lélekben azokban az első pillanatokban jelent meg, amikor behelyeződött a testbe. Descartes a következőképp beszéli el ezt az eseményt A LÉLEK SZENVEDÉLYEI-ben. „[A]zok az első szenvedélyek, amelyeket lelkünk akkor élt át, amikor elkezdett a testiünkkel összekapcsolódni, csakis olyanok lehettek, hogy néha a vér vagy egyéb nedv, amely a szívbe bekerült, a szokottnál megfelelőbb táplálék volt ahhoz, hogy fenntartsa benne a hőt, amely az élet alapelve: és ez ahhoz vezetett, hogy a lélek akarattalagosan magához csatolta ezt a táplálékot, azaz megszerette...”²²

Nem nagyon lehet túlhangsúlyozni e passzus jelentőségét. Hiszen más forrásból már jól ismerjük azt a descartes-i teóriát, amely alapvető funkciót tulajdonít a hőnek mind az élet létrejöttében, mind pedig fennmaradásában. Ez az elmélet bizonyos pontokon csaknem mitologikus. Ami az embrionális élet keletkezését illeti, annak viszonylag részletes leírása megtalálható a DESCRIPTION DU CORPS HUMAIN exkurzusában. „Nem adok semmilyen határozott leírást a mag részecskéinek alakját és elrendeződését illetően. Elegendő azt mondani, hogy elképzelhető, hogy a növények magvai – mivel kemények és szilárdak – oly meghatározott módon rendeződnek és helyezkednek el, hogy nem változhatnak meg anélkül, hogy az ne tenné őket használhatatlanná; azt is hozzá kell azonban tenni, hogy másként áll a dolog az állati mag esetében, melynek részecskéi igen folyósak, s amely a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, és pedig úgy, hogy részecskéik egyike-másika fölveszi a tűzrészecskéik heves mozgását, kitágul, nyomás alá helyezi a többi, s ezen a módon apránként úgy rendezi el őket, hogy az alkalmas legyen a testrészek kialakítására.”²³

Ennél is ismertebb azonban az élet fennmaradásának, vagyis az ezt biztosító vérkeringésnek a karteziánus elmélete. Ebben az elméletben épp a szív körüli hőnek mint az egész keringés fő mozgatójának elgondolása szolgáltatja a harveyánusok ellenvetéseinek céltábláját, akik a szívet pumpaként tekintették. Az ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL ötödik része a következőképp foglalja össze az elméletet: „Csak annyit tettem fel, hogy [Isten] meggyújtotta szívében egyikét azoknak a fény nélküli tűzeknek, amelyeket már előbb megmagyaráztam, s amelyet olyanok képzeltem, mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszáradt, vagy amely az újbort erjeszti, ha seprőjén hagyják forni. [...] [A] szívében mindig nagyobb a hő, mint a test bármely más részében; s [...] ez a hő okozza, hogy ha egy vércsepp a szív üregeibe kerül, csakhamar felfűvődik és kitágul, mint általában minden folyadék, ha igen meleg edénybe csepegtetik. [...] [E]z a mozgás [...] épp oly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezkedéséből, [...] a hóból, [...] a vér természetéből [...], mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából.”²⁴

Ha meggondoljuk, hogy ez az itt kifejtett elmélet – távol attól, hogy matematikai szükségszerűséggel épüljön fel – nyilvánvalóan hamis, érdemes elgondolkodnunk

azon, hogy vajon nem az rejlik-e az elmélet háttérében, hogy Descartes nem tudományos, hanem inkább metafizikai okokból ragaszkodott a hó alapvető szerepéhez. A válasz e kérdésre szinte már magától adódik, amint földézzük, hogy Descartes számára a hó nem csupán az élet legelső, öntudatlan pillanatában van jelen, s persze nem is csak a legfontosabb vitális mozgásban, a vérkeringésben, hanem még abban az Isten iránti természetes, *értelmi* szeretetben is, amely az 1647. február 1-jei Chanut-levél legfontosabb tárgya. „[J]óllehet nem tudunk elképzelni semmi olyat Istenben, ami szeretetiünk tárgya lenne, el tudjuk képzelni magát a szeretetiünket, amely nem más, mint hogy egyesülni akarunk valamely tárggyal [...]; ennek az egyesülésnek már a pusztá gondolata is elegendő, hogy meleget gerjessen a szív körül, s hogy előidézzon egy igen heves szenvedélyt.”²⁵

E gondolatmenet tanulsága igen összetett. Legelőször is Kambouchner véleménye megerősített: a lélek ebben az életben „sohasem szeret teljesen egyedül”, még akkor sem, amikor szeretetének tárgya maga az Isten. De másfelől rákényszerülünk arra, hogy újragondoljuk a melegség szerepét a szeretet-melegség viszonyon belül. A melegség nem tekinthető pusztán valami másodlagos kiegészítőnek: a korai töredéknek az a kifejezése, hogy a szeretet „jele” a melegség, a kései írások fényében egy alapvető funkció kezdeti, tapogatózó megnevezésévé válik. Ezt az alapvető funkciót úgy írhatnánk le, mint annak a princípiumnak a megjelenítését – *megtestesítését* – az ésszel nem rendelkező létezők birodalmában, amelyet az eszes lelkek világában a szeretet jelenít meg. Az „igazi ember” születése – vagyis a test és lélek egységének kialakulása²⁶ – értelmezhető úgy is, mint a szeretet ősképszerű ébredése az embrionális életben, s egyszerűs mind úgy is, mint annak az akaratlagos tevékenységnek – vagy mint Hobbesnál: „mozgásnak” – születése, amely a tisztán hó által irányított folyamatok helyébe lép, s ezzel a világnak teljesen új formát ad. Minden, ami az életnek az eszes lélek előtti szférájában van, a hó révén irányítatik, míg ezzel szemben az ész tevékenysége a tulajdonképpeni értelemben vett, azaz ésszerű, értelmi szeretet hatókörébe tartozik. De mi vagy ki irányítja az eseményeket a valóság mindkét részt átfogó teljességében? Mi vagy ki az, aki a jó felé irányítja s ebben az értelemben *perfektuálja* a világot? Vajon a pusztá természet valósul meg a világegyetem folyamataiban, mely mentes minden értéktől? Vagy a valóság már mindig is értékkel telített, a bármifajta „pusztán” természeti folyamatot – logikai értelemben – *megelőzően*? Mi az alapja a testi szeretet univerzalizálásának a maga alapvető kettősségében, egyrészt mint az értelmi szeretet kiegészítője, másrészt mint a *persona*, a képviselő értelmében vett „jele” annak a szeretetnek, amely kényszerűen hiányzik a tisztán testi világból? A válasz e kérdésekre egyáltalán nem triviális. Ha nem tévedek, Denis Kambouchner megfogalmazott egy hasonló kérdést, s adott is rá egyfajta választ, ami igencsak elgondolkodtató: „[...] a lényeges pont az, hogy a szeretet kifejezés Descartes-nál, pozitív értelemben, a lehető legáltalánosabb viszonyt jelöli. [...] a priori, minden dolog, amely megkülönböztetett módon az én – empirikus vagy mentális – univerzumban találja meg helyét, a szeretet lehetséges tárgyát alkotja, és pedig pusztán annyiban, amennyiben ezt az univerzumot az enyémként ismerem el”.²⁷

Ezt a megoldást „egológiai megalapozásnak” fogom nevezni. Lényege úgy foglalható össze, hogy van egy bizonyos eredeti és kölcsönös összetartozás az *ego* és univerzuma – illetve az *egők* és univerzumaik – között, ahol is az *én* partikuláris univerzumom – az *én* partikuláris szeretetem lehetséges tárgyai – meghatározottságát, kohézióját egyedül tőlem mint *egőtől* kapja. Ez kétségkívül ígéretes megoldás, s jómagam mint partikuláris *ego* semmi nehézséget nem látok, ami megakadályozná elfogadását. Egyetérték vele annyiban, amennyiben eredeti szolidaritást tételez az én s univerzuma valamennyi tárgya között, amelyből a szenvedély tulajdonképpeni szenvedésjellegét alkotó módon

figyelembe véve történik meg a ténylegesen szeretett dolgok kiválasztása: „Nemcsak az bizonyos, hogy nem szeretem valamennyi dolgot, amellyel vonatkozásban állok, hanem az is, hogy egyeseket közülük jobban szeretek, mint másokat, s természetes módon e preferencia arányában fogjuk jellemezhetni szeretetemet szenvedélyként.”²⁸ Ám szerintem több okból sem lehet az eredeti szolidaritást egyszerűen az én mentális aktusára hagyni. Hiszen például Descartesnak A LÉLEK SZENVEDÉLYEI-beli gyűlöletelemzése nagyon világosan kimondja azt a végső megalapozást, amely Descartes számára láthatóan többet nyom a latban, mint a Kambouchner által vázolt „egológiai” típusú. Minden dolog potenciális szeretetem tárgya – mert a leggyűlöletesebben is van valamennyi jóság: ti. amennyiben létezik, s e létezés Istentől való. Ha az én felismerése konstituálná a szolidáris univerzumot, akkor teljességgel igaza volna Marionnak abban, hogy az *ego* a szeretetben sem lép ki abból a szerepből, amelybe az objektíváló-megjelenítő *cogitatio*vá válás kényszerítette. Vagyis az egológiai megalapozás Descartes-ra vonatkoztatva nem kerüli el azt a nehézséget, amelyet Marion a descartes-i szeretetelemzés mélyén lát: hogy ti. hiába a szeretet beemelése a gondolatmenetbe, a karteziánus *ego* nem képes kilépni abból az önmagába zártságból, amelybe a mindent objektíváló *cogitoszerep* vállalása kényszerítette bele. „Az egész nehézség egy pontban összpontosul: nevezhetjük-e ténylegesen alter egónak, »másik énemnek« azt, amit másfelől továbbra is az »objektum« módján tekintünk és jelenítünk meg önmagunk számára, miközben, igazából, az (alter) ego sajátlagosan a szemlélés, a megjelenítés, röviden: a *cogitatio* módján jellemezhető. [...] Úgy tűnik számomra, hogy a szeretetről szóló karteziánus tanítás teljes mértékben megerősíti azt a negatív választ, amelyet e kérdésre akkor kapunk, amikor az alteritás szituációját az ELMÉLKEDÉSEK-ben vizsgáltuk.”²⁹

Csak hogy az *ego* a metafizikában sem ölti fel teljesen megalapozó funkcióját Isten s az Isten által garantált külső dolgok elgondolása előtt, s hasonlóképp, a szeretetről szóló tanítás végső alapzata is az *Isten által létező* világegyetem jósága. Véleményem szerint tehát a szeretet alapzata nem az *egóban* lelhető föl, mint ahogyan a metafizikai bizonyosság alapzata sem fedezhető föl a pusztá *ego cogitóban*. Ám bizonyosan nem kell az EPISTOLA AD VOETIUM hetedik fejezetének *caritas*fogalma megjelenéséig várni, hogy az *ego* másokat átfogó értelemben szerethessen. Vagyis Marion egyáltalán nem győzött meg róla, hogy Descartes számára a „szent barátságként” értelmezett, az ÚJSZÖVETSÉG istene által bevezetett felebaráti szeretet – amint az a Voetiushoz írt levél hetedik fejezetében körvonalazódik – egyáltalán szóba jöhetne mint az egyetemes szeretet alapzata.

Ezt a megoldást javasolja a következő részletben: „Az *ego* pontosan annyiban szereti a másikat, amennyiben, egymást követően, először fölhangy azzal, hogy megjelenítse a másikat, aztán szeretetre gyűl a felfoghatatlan (Isten) iránt, végül pedig visszatér a másikhöz mint akit a felfoghatatlan szeret. Így a felebaráti szeretetnek meglesz az a funkciója, hogy az *ego* számára lehetővé teszi a *cogitatio* onto-teológiájának meghaladását, hogy végül eljusson a másikhöz mint olyanhoz.”³⁰

Miután az eddigiekben az egyetemes szeretetet a kettős értelemben vett testi szeretetként értelmeztük, számomra semmiképp sem tűnik követendőnek Marion példája, aki a felebaráti szeretet istenét hívja segítségül. Ez az isten ugyanis csak az embernek tenné lehetővé, hogy részesüljenek a szeretet egyetemességében, noha a descartes-i szeretet egyetemessége ennél sokkal tágabb. Erről a tágabb értelmű egyetemességről különös módon a Chanut-höz írott 1647. június 6-i levélnek azok a gondolatmenetei adnak tanúbizonyságot, amelyek *filozófiai* módon értelmezik az ember kitüntettségének biblikus gesztusát. Descartes itt mindenekelőtt leszögezi, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is”.³¹ Ámde rögtön ezután hozzátéveszi, hogy ez a célokság semmi módon nem helyeződik át az emberbe, vagyis az em-

ber semmiféle kitüntetettségre sem tehet szert pusztán azon az alapon, hogy valami-féle közbülső célok volna a világegyetem közepén. „*Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek.*”³²

Sem az Ó-, sem az ÚJSZÖVETSÉG nem értelmezhető az ember kiváltságos helyzete melletti tanúságtételként: „*[I]gaz ugyan, hogy a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a Szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...]*”³³

Ám ami az ÚJSZÖVETSÉG-et illeti, Descartes számára egyáltalán nem magától értetődő, hogy „*a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért*” azt jelentené, hogy „*nem tehetett végtelen sok más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménnyel*”.³⁴

Ez s a hasonló megfogalmazások kézenfekvővé teszik azt az elgondolást, hogy Descartes számára az ember kitüntetettsége – amely azért az ő számára az ember eszes lélekkel történő felruházásának értelmében mégiscsak kétségbevonhatatlan tény – még akkor sem tekinthető az „*igazi ember*” s a nem emberi élőlények közti alapvető törést kielégítően bizonyító érvek, ha az a jótétemény, amelyet az ember számára az intellektuális természet jelent – amint ez kétségbevonhatatlannak látszik – speciálisan emberi jótétemény. Mert hogyan is zárhatnánk ki, hogy más teremtmények más, rájuk szabott jótéteményekkel rendelkezzenek?

Vagyis nincs olyan cezúra az ésszel felruházott s az ésszel nem rendelkező létezők közt (hangsúlyozni szeretném, hogy ez annyit is jelent, hogy e létezők nem *megfosztva* vannak az észről, hanem egyszerűen nincs nekik), mint amelyet a karteziánus dualizmus nevezetes dogmája sugall. Descartes kiindulópontja inkább az, hogy létezik az igen nagy jótétemények *folyamatos* láncolata, amelynek tagjaként minden teremtett létező kap valamilyen jótéteményt, éspedig abban a mértékben, amennyiben kifejez valamit a realitásból, vagyis tökéletességből (a perfekció spinozai értelmében). Ugyanezt a vélekedést fejezi ki Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésben:

„*Descartes: [...] Mert mindenki által elfogadott és igaz az az axióma, mely szerint az okozat hasonló az okhoz. Márpedig Isten az én okom, én az ő okozata vagyok, tehát hozzá hasonló.*

[...]

Burman: Ámde így a kő stb. is rendelkezni fog istenképiséggel.

Descartes: Bizony, ezek is Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, csakhogy e hasonlóság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros. Én azonban, aki többet kaptam Isten teremtéséből, inkább rendelkezem képével is.”³⁵

Vagyis kibontakozik előtűnk az Isten és a világegyetem viszonyára vonatkozó átfogó descartes-i koncepció, amely egyrészt az ismeretmetafizikában az istenképiség folytonos láncolatának tézisért jelenti, másrészt a szeretetmetafizikában egy hasonló folytonos láncolatot implikál, a minden teremtett létezőnek juttatott igen nagy jótétemények folytonos láncolatát. S ehhez még hozzá kell tennünk azt is, hogy Descartes nem annyira az ÚJSZÖVETSÉG vizsgálata révén jutott el ehhez a gondolathoz, hanem sokkal inkább „*a világ nagy könyvének*” tanulmányozása révén. A filozófiai istenismeret Descartes számára elegendő alapzatnak bizonyul, az evangéliumi megalapozás ehhez képest másodlagos. A sokféle látszat ellenére nem állhatott messze attól a Spinozától, aki tudja magáról, „*hogy ha egyszer szert tettem egy megbízható bizonyításra, nem juthatok többé olyan gondolatokra, hogy valaha is kételkedjem abban a bizonyításban; azért teljesen megnyugszom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem*

pedig, hogy a SZENTÍRÁS, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezik az igazsággal [...]”³⁶

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Descartes számára a hő, a melegség az élet minden területén jelen van. Kettős értelemben is a szeretet „jele”. Egyrészt az értelmi szeretetet mindig kíséri a melegség, másrészt az ésszel nem rendelkező létezőket a meleg mozgatja és vezeti – egészen addig a pontig, ahol meg nem jelenik a szeretet s az eszes lélek. Az embrionális lét az a közttes szféra, amely döntő jelentőségű mindkét oldal szempontjából.

A világegyetem valamennyi létezője Isten képére és hasonlatosságára teremtett, ami annyit jelent, hogy valamennyi létező részesül az „igen nagy jótéteményekben”, ki-kiját természetének megfelelően. Vagyis nehezen hárítható el a következtetés, hogy a descartes-i univerzumot teljességgel áthatja a szeretet. A melegségtől kísért értelmi szeretet az, ami az emberi világot irányítja, míg a melegség maga az ész alatti világ folyamatainak irányítója. S még az Isten-ember-természet viszony is felfogható mintegy a szeretet teremtő emanációjaként, amelynek során az isteni természet minden irányban kiárad s mindenfelé visszaverődik. Talán ez a megsokszorozódó, egymásba gyűrődő (*multiplié*) szeretetáradás alkothatta volna annak az újonnan kidolgozott metafizikának a fundamentumát, amelyet Descartes Erzsébet hercegnővel tett heidelbergi sétái alkalmával fejthetett volna ki, talán valahogy úgy, mint később előkelő hölgy vidéki kastélyában a világok sokaságáról társalkodó Fontenelle.

Jegyzetek

1. Magyar kiadása – Dékány András fordításában –: Descartes: A LÉLEK SZENVEDÉLYEI. Szeged: Ictus, 1994. Két fő francia kiadása: Ch. Adam & P. Tannery (szerk.): ŒUVRES DE DESCARTES. Paris: Vrin, 1996, (AT) XI. kötet, illetve G. Rodis-Lewis (szerk.): Descartes: LES PASSIONS DE L'ÂME. Paris: Vrin, 1970.
2. Magyar kiadása a René Descartes: TEST ÉS LÉLEK, MORÁL, POLITIKA, VALLÁS című kötetben (Budapest: Osiris, 2000. Barcza Katalin et al. fordítása). Az alapul vett francia kiadás: J.-M. & M. Beyssade (szerk.): Descartes: CORRESPONDENCE AVEC ÉLISABETH ET AUTRES LETTRES. Paris: GF-Flammmarion, 1989.
3. E rövid tanulmány természetesen csak fellillantani tudja ezt a Descartes-képet. További adalékokkal szolgálnak a szerző korábbi írásai: DESCARTES A BARÁTSÁGRÓL, in: *Világosság* 39 (1998) 12. sz. 62–75. o., illetve *DE CIVITATE AMICORUM AVAGY LEVELEZÉS A SZERETET JEGYÉBEN*, amely a TEST ÉS LÉLEK utószavaként jelent meg.
4. TEST ÉS LÉLEK, 224. o.
5. Uo.
6. TEST ÉS LÉLEK, 225. o.
7. Uo.
8. Ez a parallelizmus attól sajátos, hogy – mintegy a *potentia ordinata* és a *potentia absoluta* viszonyával analóg módon – teljes is, meg nem is. Egyrészt szinte spinozai módon teljes, azaz már-már azonosság. A lélek önállóságának fenntartása viszont *metafizikailag* a lélek magasabbrendűségének állítását jelenti, éppoly „határfogalom”, mint amennyire határfogalom az Istennek tulajdonított *potentia absoluta*, amelynek természetesen komoly teológiai-metafizikai jelentősége van még akkor is, ha Isten ténylegesen sohasem törné meg az *ordinata* rendjét. „*Pszichológiaiilag*” pedig annyit jelent a lélek önállósága, hogy felügyelőként kell vigyáznia, hogy a szeretet ne ragadjon túlzásokra bennünket. Érdeemes felfigyelnünk a lélek kognitív értelemben vett „felügyelői” szerepével való rokonságra (lásd később).
9. AT XI, 218. o. Saját fordításom.
10. AT X, S. 218. Saját fordításom.
11. TEST ÉS LÉLEK, 225. k. o.

12. Denis Kambouchner lekötelező módon rendelkezésekre bocsátott LE CONCEPT DE L'AMOUR CHEZ DESCARTES című publikálatlan kéziratában.
13. Descartes: ELMÉLKEDÉSEK AZ ELSŐ FILOZÓFIÁRÓL. Budapest: Atlantisz, 1994. 65. o. Boros Gábor fordítása. Latinul lásd AT VII, 52. o.
14. TEST ÉS LÉLEK, 229. o.
15. Urbán Eszter fordítása. „*Quin corpus onustum / hesternis vitis animum quoque praegravat una, / atque adfigit humo divinae particulam aerae.*” *Mutatis mutandis* a horatiusi sorok egy a descartes-ihoz hasonló programról árulkodnak.
16. 225. k. o.
17. Lásd A LÉLEK SZENVEDÉLYEI, 82. §.
18. 132. §, 84. o. AT XI, 389. o.
19. TEST ÉS LÉLEK, 252. k. o.
20. TEST ÉS LÉLEK, 253. o.
21. Uo.
22. I. m. 100. o.
23. AT XI, 253. o. Saját fordításom.
24. Descartes: ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL. Budapest: Ikon, 1992, 57. o., AT VI, 46. o.
25. 1647. február 1., TEST ÉS LÉLEK, 231. o.
26. Vö. az ÉRTEKEZÉS ötödik részének zárlatával!
27. L. idézett kézirat 8. oldal.
28. Uo.
29. L'ÉGO ALTÈRE-T-IL AUTRUI? In: QUESTIONS CARTÉSIENNES. Paris: PUF, 1991. 215. o. Saját fordításom.
30. I. m. 219. o. Saját fordításom.
31. TEST ÉS LÉLEK, 251. o.
32. Uo.
33. Uo.
34. Uo.
35. ELMÉLKEDÉSEK, 64. o. (AT V, 156. o.)
36. 21. levél, Blyenbergh-hez 1665. január 28-án. Spinoza: POLITIKAI TANULMÁNY ÉS LEVELEZÉS. Budapest: Akadémiai, 1980. 179. o.

Dékány András

A TEST SZEREPE DESCARTES-NÁL A SZENVEDÉLYEK MECHANIZMUSÁBAN

Több mint figyelemre méltónak tűnik, hogy valahányszor Descartes A LÉLEK SZENVEDÉLYEI-ben az öröm szenvedélyét taglalja, mindannyiszor megjelenik mellette egy egészen másfajta öröm is.

Idézzük fel hát először az öröm fogalmának descartes-i meghatározásait!

Amikor Descartes a könyv második részének elején arról beszél, hogy a szenvedélyek közvetlen okán túl (mely abban az ingerlésben keresendő, „*amellyel a szellemek az agy közepén lévő kis mirigyét mozgatják*”) az igazi s legfőbb ok valójában az érzékeket mozgató külső tárgyokban keresendő, akkor rögtön hozzáfűzi, hogy ezek „*nem a bennük lévő különféleségeknél fogva keltenek bennünk különféle szenvedélyeket, hanem csupán azon különféle módok révén, ahogyan a tárgyak kárunkra vagy hasznunkra... vannak*” (51. és 52. cikkely).*

* Az itt következő Descartes-idézeteknél oldalszámokat nem adtunk meg, mert a – többnyire rövid – cikkek az általunk használt magyar kiadásban viszonylag könnyen visszakereshetők. Ez a kiadás a következő: René Descartes: A LÉLEK SZENVEDÉLYEI. (Ford. Dékány András.) Szeged: Ictus, 1994.