

12. Denis Kambouchner lekötelező módon rendelkezésemre 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.

A mondottak alapján egyértelműnek látszik, hogy valójában nem a külső tárgyak tartalmi sajátosságai, valódi minőségei gyakorolnak hatást az ember érzékeire, hanem inkább az a mód, ahogyan az ember a szóban forgó hatást értékeli. Kérdésfeltevésünk is kissé pontosabban megfogalmazva úgy hangzik: minek alapján állítja Descartes, hogy az öröm fajtái a jóval kapcsolatosak?

Továbbhaladva innen a negyven általa tárgyalandó szenvedély felsorolásához, Descartes először csupán annyit jegyez meg az örömmel kapcsolatban, hogy „*a jelen levő jó szemlélete örömet... kelt bennünk, ha olyan jóról... van szó, amelyet mint hozzánk tartozót mutatnak be nekünk*” (61. cikkely).

Már ez a megfogalmazás is felkelti bennünk a gyanút, hogy az itt „*jelen levő jóként*” emlegetett dolog nem lehet egy érzékeinket mozgató külső tárgy, hiszen „*hozzánk tartozik*”. A hat alapszenvedély tárgyalása során azután a 91., ill. a 94. cikkelyben Descartes még pontosabban fejt ki gondolatait. Miután leszögezi, hogy „*az öröm a lélek kellemes megindultsága, amely annak a jónak az élvezete, melyet az agy benyomásai a sajátjaként ábrázolnak neki*”, még egyszer aláhúzza, hogy a jót itt az agy benyomásai ábrázolják a léleknek, mint hozzá tartozót. Miért van erre szükség? Mert létezik egy másfajta öröm is, mely nem szenvedély.

Ez a tisztán intellektuális öröm pusztán a lélek cselekvése révén kerül a lélekbe, így csak olyan „*ön maga által önmagában kellett kellemes megindultság, amely annak a jónak az élvezete, amelyet az értelem a sajátjaként ábrázol neki*”. Az értelem által ábrázolt jó azonban nem tárgy, hanem belső diszpozíció. Ámde ezt a jó hangoltságot a 94. cikkely szerint kettős értelemben kell felfogni. Egyrészt ugyanis a test kellemes érzése abban áll, hogy „*az érzékek tárgyai valamilyen mozgást keltenek az idegekben, melyek árthatnának nekik, ha azoknak nem volna elég erejük az ellenállásra, vagy ha a test nem volna jól hangolva. Ez olyan benyomást kelt az agyban, amely, mivel a természet arra szánta, hogy e jó diszpozícióról és emez erőről tanúskodjék, úgy ábrázolja azt a léleknek, mint hozzá tartozót, amennyiben a lélek egyestve van a testtel, s így felkelti benne az örömet*”.

Másrészt azonban az ily módon leírt és megmagyarázott szenvedélyen kívül „*ugyan ezen oknál fogva találunk természet szerint örömet abban, hogy meghatottnak érezzük magunkat mindenféle szenvedély, még a bánat és a gyűlölet hatására is, amikor ezeket a szenvedélyeket csak olyan különös kalandok okozzák, melyeket színpadon látunk bemutatva, vagy más hasonló témák, amelyek, mivel semmiképpen sem árthatnak nekünk, mintha simogatnák a lelkiünket, közben megérintik*”.

Ezzel azonban létrejön a lélek külvilágtól független saját belső világa, amelynek kimutatása minden bizonnyal Descartes céljai közé tartozott, amikor A LÉLEK SZENVEDÉLYEIT megírta.

A bizonyítás először a lélek és a test elválasztásának megindoklásával kezdődik.

Következő lépésként Descartes, az emberi test felépítését és működését általánosan ismertnek véve, annak magyarázatát tekinti feladatának, hogy „*az életszellemelek és az idegek milyen módon járulnak hozzá a mozgásokhoz és az érzékekhez*”, valamint, hogy „*mi az a testi alapelve, amely mozgásba hozza őket*” (8. cikkely). Leírásának végén a 16. cikkelyben az emberi testet összefüggő, önálló szerkezetként, a mechanikain kívül semmilyen más működési elvet nem igénylő koherens egészként mutatja be. „*Úgyhogy az összes mozgás – írja ebben az egyszerre orvostörténeti jelentőségű és az antik emberfelfogásnak ugyancsak hadat üzenő bekezdésben –, melyet az akaratunk hozzájárulása nélkül végzünk (mint gyakran előfordul, amikor lélegzünk, járunk, eszünk, végső soron minden olyan tevékenység folyamán, amely közös bennünk az állatokkal), csak végtagjaink alkatától, valamint annak a mozgásnak az irányától függ, melyet a szív hője által felizgatott szellemelek természetüknél fog-*

va az agyban, az idegekben és az izmokban követnek: ugyanúgy, ahogyan egy óra mozgását is pusztán rugóinak ereje, valamint kerekeinek formája hozza létre.”

A 26. cikkelyből azonban az is kiderül, hogy „az idegek útján az agyba jutó benyomások” tárgyi hasonlósága egyáltalán nem jelent garanciát az általuk megjelenített objektumok tényleges létezésére vonatkozóan. Előfordulhat ugyanis, hogy „*e lenyomat oly hasonlatos az általa ábrázolt dologhoz, hogy tévedhetünk a rajtuk kívüli tárgyakra vonatkozó észleleteket illetően vagy azokkal kapcsolatban, melyek testiünk néhány részére vonatkoznak, ám nem tévedhetünk ugyanilyen módon a szenvedélyek vonatkozásában, mivelhogy oly közeliek és bensőségesek a lelkiünknek, hogy lehetetlen nem úgy éreznie őket, hogy igazából is ne olyanok legyenek, mint amilyeneknek érzi őket*”. Descartes ezzel a kijelentésével sokkal bizonyosabbnak tartja az ember maga teremtette belső világának létét a külvilágénál, mondván, hogy még alvás közben sem „*érezhetjük magunkat szomorúnak vagy meghatottnak olyan szenvedély miatt, amelyről ne állíthatnánk, hogy magában a lélekben ez a szenvedély megvan*”.

A test szerepének ezután következő vizsgálatával Descartes természettudományos egzaktussággal szeretné bizonyítani, hogy az ember (vagyis a lélek) kezdettől fogva tevékeny a szenvedélyek létrehozásában.

Abból a Descartes által a mű elején vázolt alaptételből kiindulva ugyanis, mely szerint a test aktív fellépését, azaz cselekvéseit a lélek vonatkozásában szenvedélyeknek kell nevezni, az alábbi meghatározást találjuk ez utóbbiakról a 27. cikkelyben: „*olyan észleletei, érzései vagy felindultságai a léleknek, melyeket különösképpen a lélekre vonatkoztatunk, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg*”. Ebből ugyan első látásra mintha épp az látszana következni, hogy a test az életszellemek áramlása révén egyedül határozza meg a lélek szenvedélyeit. Ez azonban két oknál fogva sincs így. Egyrészt, mert az életszellemek mozgásirányát nem egyedül a test határozza meg, ebbe beleszól – az agyalapi mirigy közvetítésével – a lélek is. Másrészt pedig, mert maga a test már pusztán természeti működésében is a lélek befolyásolására törekszik.

Hogyan hat egymásra a lélek és a test? – teszi fel a kézenfekvő kérdést Descartes a 34. cikkelynek már a címében is. Úgy, hogy van a testen belül egy rész, ahol a lélek sokkal jobban és közvetlenebbül gyakorolja funkcióit. Ez nem a szív, nem is az egész agy, hanem csupán annak legbelső része, „*egy bizonyos igen kicsiny mirigy*”, melynek a „*legkisebb mozgása is sokra képes, hogy megváltoztassa e szellemek áramlását, és viszont, a szellemek áramlásában bekövetkező legkisebb változások is sokat tehetnek azért, hogy megváltoztassák e mirigy mozgásait*” (31. cikkely). Lényegében tehát az agyalapi mirigy mozgása felelős az agyüregeket kitöltő életszellemek mozgásirányának minden megváltozásáért. Mármint a lélek az agyalapi mirigyből „*kisugárzik*” a szellemek és a vér közvetítésével a test többi részébe, miközben a lélek természetéhez tartozik, hogy „*annyiféle benyomást fogad magába, azaz annyiféle észlelete van, ahányféle mozgás érkezik ebbe a mirigybe*”. Ugyanakkor viszont „*a test gépezete is oly módon van összeállítva, hogy... a mirigy az őt körülvevő szellemeket az agy nyílásai felé hajítja, melyek elvezetik őket az izmokba, s ezáltal megmozgattatja velük a vétagokat*”. A lélek tehát azáltal, hogy a szenvedélyek keletkezése az életszellemek mozgására egyszerűsödik, oly módon osztozik a testtel az életszellemek irányításának feladatában, hogy maga is mechanikai módon viselkedik. Mert az összes szenvedélyt az agy üregeiben tartalmazott szellemek okozzák, „*amennyiben irányukat azon idegek felé veszik, melyek a szív nyílásainak tágítására vagy szűkítésére vagy pedig arra szolgálnak, hogy különféleképpen hajtsák a szív felé a többi részben található vért*” (37. cikkely). A szenvedélyek mechanizmusán belül azonban a mirigy mozgása és a szellemek áramlása olyan semleges terület, mely nem kizárólag csak a test, hanem egyúttal a lélek megnyilvánulásainak is terepe.

Ugyanakkor viszont, a másik oldalról, a szenvedélyek fő hatása az emberekre abban foglalható össze, hogy „*ösztönzi és ráveszi a lelküket azoknak a dolgoknak az akarására, amelyekre a szenvedélyek a testüket készítik elő*” (40. cikkely). Ezt azonban csak akkor tehetik, ha van valamilyen kapcsolat, kölcsönös alkalmazkodás – vagyis nem áll fenn teljes különeműség – a lélek cselekvései (akarásai) és szenvedélyei között. S bár látszat szerint az a definíció, hogy „*a lélek egész cselekvése abban áll, hogy pusztán valaminek az akarásával előidézi, hogy a kis mirigy, amelyhez a lélek szorosan hozzá van rögzítve, a megkövetelt módon mozogjon, hogy létrehozza az ezzel az akarással kapcsolatos hatást*” (41. cikkely), továbbra is az akarat egyetemes mechanizmus előtti meghátrálását jelenti, hamarosan mégis azt látjuk, hogy nemcsak kívánatos, hanem teljességgel lehetséges is a lélek számára a szenvedélyek felett hatalmat szerezni.

Itt azonban már szót kell ejteni arról, hogy egészségügyi vagy éppen morális okokból célszerű-e a szenvedélyeket kordában tartani. Noha Descartes az előbbi megfontolás felé látszik hajlani, érvelése azonban – nem is annyira észrevétlenül – mégiscsak mozgásba hozza a morális értékítéleteket is. Általános elgondolása szerint ugyanis a szenvedélyeket, a mirigy mozgásával ellentétben, nem képes az akarat cselekvése közvetlenül sem felkelteni, sem pedig megszüntetni, „*közvetve azonban felkelthetők és megszüntethetők ama dolgok képzete által, melyek általában összekapcsolódnak azokkal a szenvedélyekkel, melyeket akarunk, és amelyek ellentétesek azokkal, melyeket el akarunk vetni*”. Eszerint tehát az erkölcsi mérlegelés szempontjai olykor hatékonyan képesek a pusztán testi mechanizmusok és reakciók szándékát megghiúsítani, mint például akkor, amikor a merészség előidézése és a félelem leküzdése érdekében – az akarat mellett – figyelembe vesszük „*az érveket, a tárgyakat vagy a példákat, melyek meggyőznek róla, hogy a veszély nem nagy, hogy mindig biztonságosabb a védekezés, mint a menekülés, hogy dicsőségben és örömben lesz részünk, ha győzünk, miközben csak sajnálkozásra és szegénre számíthatunk, ha elfutottunk és hasonló dolgokat*” (45. cikkely).

Az akarat azonban a szenvedélyeket (a szívben, vérben és életszellemelekben őket kísérelő erőteljes felindulások miatt) csak két lépcsőben változtathatja meg vagy állíthatja le. Addig ugyanis, amíg a felindulás nem szűnik meg, „*a szenvedélyek ugyanazon a módon vannak jelen a gondolkodásunkban, ahogyan az érzéki tárgyak az alatt, míg az érzékszerveinkre hatnak*”, vagyis – csakúgy, mint a mennydörgés vagy a kezünket égető tűz esetében – embertől független elsődleges minőségeik révén, minden rá való tekintet nélkül fejtik ki hatásukat. Amíg tehát a felindultság ereje teljében van, addig az akarat csak annyit tehet, „*hogy nem egyezik bele a következményeibe, és hogy visszatart több olyan mozgást, amelyekre a felindultság veszi rá a testet*”, s csak azután gyűrheti le a szenvedélyeket, „*hogy a vér és a szellemek felindultsága lecsillapodott*” (46. cikkely).

Meg kell azonban jegyezni, hogy Descartes szerint ilyen esetekben egyáltalán nem valamiféle a lélek belsejében zajló küzdelemről, hanem csak a mirigyben – az életszellemelek által – támasztott mozgás, valamint az akarat szembeszegüléséről van mindössze szó. Az egységes lélekben nincsenek részek, következésképpen ellentétek sem léphetnek fel közöttük, így azután egyedül csak a test funkcióinak tulajdoníthatjuk „*mindazt, amit az eszünknek nem tetsző dologként vehetünk észre magunkban*”. Descartes itt először beszél arról, hogy nem szükségszerű az összhang az életszellemelek mozgása és az akarat közt, hogy ellentét és küzdelem lehetséges „*amaz erőkétféjtés között, amellyel a szellemek nyomják a mirigyet, hogy előidézzék valaminek a vágyát a lélekben, és a között az erőfeszítés között, amellyel a lélek visszanyomja a mirigyet, azzal az akarattal, hogy meneküljön ugyanattól a dologtól*” (47. cikkely).

Ennek alapján Descartes mint magától értetődő dolgot jelenti ki, hogy a lélek erejét is annál nagyobbak kell tekinteni, minél könnyebben „*győzheti le a szenvedélyeket és állíthatja le a test őket kísérő mozgásait*”. Szintén természetesnek veszi, hogy a jó és a rossz hirtelen felbukkanásával ugyancsak ebben a harcban születik meg minden egyes ember morális személyisége is. Az akaratnak ugyanis, mivel nem áll módjában közvetlenül a szenvedélyekre hatni, bizonyos közvetítéseket – azaz csak a lélektől függő ismereteket – kell mint „saját fegyvereit” önmaga és az életszellemek nemkívánatos mozgása közé iktatni. Saját fegyvereknek pedig Descartes a jó és a rossz ismeretére vonatkozó szilárd és határozott ítéleteket nevezi, „*amelyek szerint a lélek saját elhatározásából élete cselekvéseit vezeti*” (48. cikkely). Jellemző módon azonban Descartes a lélek jóról való tudását nem vezeti le, hanem a hangsúlyt az ítéletek követésének képességére, az elhatározásra helyezi, mondván, hogy „*a lelkek aszerint erősebbek vagy gyengébbek, hogy többé vagy kevésbé képesek-e követni ezeket az ítéleteket, és ellenállni a velük ellentétes pillanatnyi szenvedélyeknek*”. Ebből a szempontból viszont csakugyan létezik különbség „*a hamis vélekedésből származó elhatározások és azok között, amelyek csak az igazság ismeretére támaszkodnak: mivel ha ez utóbbiakat követjük, akkor biztosak lehetünk abban, hogy soha nem érzünk sajnálkozást, sem megbánást miattuk, míg ha az előbbieket követtük, mindíg ezt érezzük, amikor felfedezzük a tévedést bennük*” (49. cikkely).

Eddigi fejtegetéseinek lezárásaként az első rész utolsó cikkelyében Descartes még egyszer visszatér a szenvedélyek testi alapjának magyarázatára, de most azzal a morális felhanggal, hogy a léleknek abszolút hatalmat kell szereznie a szenvedélyei felett. Nem azért, hogy hatalmát a szenvedélyek teljes felszámolására vagy legalábbis háttérbe szorításukra használja, hanem épp ellenkezőleg, azért, hogy hasznos emberi célok szolgálatába állítsa őket. Ennek fizikai-tesztilehetősége azáltal van biztosítva, hogy „*bár a mirigy, illetve a szellemek és az agy mozgása, melyek bizonyos tárgyakat képzelletnek el a lélekkel, természetből fogva össze vannak kapcsolva azokkal a mozgásokkal, melyek a lélekben bizonyos szenvedélyeket keltenek, a megszokás révén mégis el lehet ezeket választani tőlük, és hozzá lehet kapcsolni őket igen különböző más mozgásokhoz*”. Illusztrációként az ésszel egyáltalán nem rendelkező állatok idomíthatóságát említi Descartes, akikben azért ugyanúgy megtalálhatók a szellemek és a mirigy mozgásai, bár ezek bennük csupán a szenvedélyeket kísérő ideg- és izommozgások (nem pedig mint nálunk, a szenvedélyek) fenntartását és megerősítését szolgálják. „*Amikor egy kutya fogoly madarat lát – írja –, természetből fogva hajlamos feléje futni, és amikor puskalövést hall, e zaj természetből fogva menekülésre ösztönzi, mégis rendszerint oly módon tanítják be a vadászkutyákat, hogy egy fogoly látványra megállítja őket, a lövés zaja pedig, amit azután hallanak, azt idézi elő, hogy odafutnak*.” Lehetséges, hogy Descartes ezzel a példával azt akarta sugallni, hogy az embernek is ugyanígy kellene saját magát idomítania? (Azzal a különbséggel persze, hogy az észhasználat miatt egyszerre lehetne idomár és idomított.) Nemcsak hogy lehetséges, hanem az egészen biztos. Mert „*ha kis iparkodással meg tudjuk változtatni az agy mozgásait az ésszel nem rendelkező állatokban – szögezi le végső tanulásként –, nyilvánvaló, hogy még jobban meg tudjuk változtatni ezt az embereknél, s még a leggyengébb lelkűek is abszolút hatalmat szerezhetnének összes szenvedélyük felett, ha eléggé igyekeznének, hogy szenvedélyeiket idomítsák és irányításuk alá vonják*” (50. cikkely).

Descartes tehát nem hagy kétséget afelől, hogy minden egyes ember a kézműves mesterségek mintájára (azaz bizonyos szabályok és megfelelő eszközök alkalmazásával) – amúgy „házilagosan”, minden külső segítség nélkül – kézbe tudja venni saját életét, és annak tetszése és elképzelése szerinti alakításával maga is könnyedén elboldo-

gulhat. Ebből a szemszögből nézve a szenvedélyek olyan összetett testi-lelki folyamatoknak látszanak, amelyeket nem megszüntetni kell, hanem csak bizonyos hasznos hatásokat kell bennük hatékonytá tenni és felszabadítani. Végül a szenvedélyek ilyen jellegű működésének mind a test, mind pedig a lélek irányában egyformán meg kell nyilvánulnia.

Ugyanakkor a szenvedélyek használatának meghatározásánál is számításba kell venni a természettől adott különféle testi jellegű elváltozásokat, „*melyeket a tapasztalat a testünkben mutat, miközben lelkünket különböző szenvedélyek kavargják fel*” (97. cikkely). E testi elváltozások magyarázata abban keresendő, hogy a csodálkozást leszámítva a többi öt alapszenvedély (szeretet, gyűlölet, vágy, öröm, bánat) oka „*nem pusztán az agyban van... hanem szívben, a lépben, a májban és a test többi részében is, amennyiben a vér, azután pedig a szellemek termelésére szolgálnak*” (96. cikkely). És a vér, a szellemek stb. konkrét szenvedélyeket kiváltó, ill. kísérő áramlásának oka is, csakúgy, mint a mirigy mozgásánál, abban van, hogy „*olyan viszony áll fenn a lelkünk és a testünk között, hogy amikor valamilyen testi akciót egyszer valamilyen gondolattal kötöttünk össze, akkor később az egyikük nem mutatkozhat anélkül előttünk, hogy a másikuk is meg ne jelenne*”. Erre Descartes azoknak az embereknek az esetét hozza fel példának, „*akik, amíg betegek voltak, nagy undorodással fogyasztottak valamilyen orvosságos italt, és ezután semmit nem képesek meginni vagy megenni, ami ennek az ízéhez hasonlít, anélkül, hogy ne éreznék újból ugyanazt az undorodást*”, mint ahogyan megfordítva, „*nem gondolhatnak az orvosságok iránt érzett undorodásukra anélkül, hogy ugyanaz az íz ne térne vissza a gondolataikban*” (107. cikkely).

Úgyhogy a szenvedélyek főként akkor látszanak hasznosnak a test szempontjából, ha saját körükön belül, önműködően funkcionálnak, hiszen „*a természet rendelkezése szerint valamennyien a testre vonatkoznak*”. De ha a test összekapcsolódik a lélekkel, akkor már jelen vannak a lélek számára is, így a – még továbbra is természetszerű – használatuk az lesz, hogy „*egyértésre és hozzájárulásra ösztönözzék a lelket azokkal a tevékenységekkel kapcsolatban, amelyek a test megőrzésére vagy valamilyen módon a tökéletesítésére szolgálhatnak*”. A józan ész ekkor azt mondhatja Descartes-tal, hogy a testet illetően az öröm és a bánat az a két szenvedély, amelyet elsőként kell felhasználnunk. Mert a lélek a fájdalom érzésén keresztül értesül közvetlenül a test számára ártalmas dolgokról, s ez az érzés mintegy természetszerűen állítja sorrendbe a szenvedélyeket: 1. bánat, 2. gyűlölet, 3. vágy. Ugyanígy „*a lélek közvetlenül szintén csak valami csiklandozásféle révén értesül a test számára hasznos dolgokról, mely felkeltve benne az örömet, létrehozza azután annak szeretetét, amit az okának vélünk, s végül a vágyat annak megszerzésére, ami előűdézheti, hogy továbbra is megmaradjunk ebben az örömben*”. Ugyanez a józan ész által diktált mechanizmus működik a szeretetnél és a gyűlöletnél is, „*mivelhogy sokkal fontosabb elhárítani azokat a dolgokat, melyek ártanak és rombolni tudnak, mint megszerezni azokat, melyek valamilyen tökéletességet hoznak magukkal, ami nélkül fenn lehet maradni*” (137. cikkely).

A szenvedélyek e lehető legtermészetesebb használata azonban nem mindig csálthatatlan, mert lehetnek olyan testre ártalmas dolgok, melyek eleinte nem okoznak semmiféle bánatot, „*s vannak olyanok is, melyek használnak a testnek, noha először kényelmetlenek a számára*”. Főként azonban a szenvedélyek „*majdnem mindig sokkal nagyobbak és jelentősebbnek tüntetik fel az általuk képviselt jót és rosszat annál, amilyenek valójában*”, s ezáltal megtévesztik az embert, mint ahogyan gyakran látunk ilyen eseteket az állatoknál, lévén, hogy ők a szenvedélyeknek egyedül csak erre a használatára képesek. Mi viszont használhatjuk „*a tapasztalatunkat és az eszünket, hogy megkülönböztessük a jót a rossztól, s igaz értékükön ismerjük meg őket, hogy az egyiket ne tartsuk a másiknak, hogy ne vessük rá túlzottan magunkat semmire*” (138. cikkely). Jóllehet Descartes most hangsúlyoz-

za másodszer a jó és a rossz ismeretének fontosságát a szenvedélyek szabályozásában, mégsem kapunk választ, még most sem, arra a kérdésünkre, hogy vajon honnan ered ez az ismeret, s miben áll a lényege.

Lehet, hogy az majd közelebb visz a megoldáshoz, ha a szenvedélyek lélekre vonatkoztatott használatát ismertető cikkelyben megtudjuk: „*a szeretet és a gyűlölet a megismerésből származik*”? Ekkor ugyanis eszünkbe jut egy korábbi, mégpedig a 85. cikkely, ahol Descartes különbséget tesz a jó és a rossz, valamint a szép és a csúnya között. „*Általában azt nevezzük jónak vagy rossznak – írja –, amit a belső érzékeink vagy eszünk sugallatára megfelelőnek vagy természetünkkel ellenkezőnek ítélünk, ám szépnek vagy csúnyának azt nevezünk, amit külső érzékeink így ábrázolnak nekünk.*” Ez azonban mégsem igazán válasz a jó természetére vonatkozóan, mert csak annyi derül ki belőle, hogy „*kétfajta szeretet születik, tudniillik az, amelyet a jó dolgok iránt, és az, amelyet a szép dolgok iránt érzünk*”. Most viszont, a 139. cikkelyben, legfeljebb csak annyival tudunk meg többet, hogy a lélekhez tartozó szeretet szenvedélyének használata során, „*amikor ez a megismerés igaz, vagyis amikor a dolgok, amelyek szeretésére rábír, valóban jók*”, akkor „*a szeretet összehasonlíthatatlanul jobb, mint a gyűlölet, nem lehet túl nagy, és soha nem mulasztja el az öröm kiváltását*”. Descartes magyarázata itt még meglehetősen leíró (hogy ne mondjuk: technikai) jellegű marad, azaz a tartalmi válasz továbbra is várat magára. Mindenesetre a jó lényegének (egyelőre tehát még mindig csak formális) meghatározása Descartes-nál a következőképpen hangzik: amikor a szeretet valódi jó dolgokkal kapcsol össze bennünket, akkor „*az önmagunk iránt érzett sajátos fajta szeretet nem tesz közöttünk semmiféle különbséget, ez pedig... soha nem lehet rossz*”.

Általában is elmondhatjuk, hogy a szenvedélyek lélekre vonatkozó használatának az a fő szabálya van, hogy csakis a megismerésen, tehát tisztán értelmi aktusokon kell alapulnia, mert már egyedül ezáltal biztosítva van a szeretet és a gyűlölet, az öröm és a bánat önmagukban vett szenvedélyeinek haszna a lélek számára. Kivéve azt az esetet, amikor az előbb említett szenvedélyek egyúttal a vágyat is felkeltik bennünk („*melynek közvetítésével erkölceinket szabályozzák*”), mert ekkor „*mindazok ártalmasak lehetnek, amelyeknek az oka hamis, és... mindazok, amelyeknek az oka helyes, szolgálatunkra lehetnek*” (143. cikkely). Ezzel azonban már a gyakorlat területére tévedtünk, mivel a vágy felkeltésével ez a négy szenvedély a lelket valamilyen cselekvésre bírja. Ezért különösen a vágy gondos szabályozásában áll, mint Descartes megállapítja, „*az erkölcs legfőbb haszna*”, megtéve ezzel az első lépést a jó tartalmi meghatározásának irányába. Mert most már nem csupán azt állítja, hogy „*a vágy mindig jó, amikor igaz ismeretből következik*”, hanem azt is hozzáfűzi, hogy ez az igaz ismeret kizárólag csak a tőlünk függő dolgoknak a tőlünk függetlenektől való megkülönböztetésében áll. A tőlünk, azaz csupán a szabad akaratunktól függő dolgoknak az igazzal történő azonosításá pedig nyilvánvalóan komoly – ha nem éppen a döntő – lépés a modern filozófia megalapozásában.

Descartes ráadásul azonnal felhívja a figyelmet e XVII. századi „kopernikuszi fordulat” gyakorlati jelentőségére, amikor a tőlünk függő dolgokkal kapcsolatban megjegyzi: „*elégendő tudnunk, hogy jók, s máris nem kívánhatjuk őket elég hevesen, mivel azzal, ha tőlünk függő jó dolgokat hozunk létre, az erényt követjük, és bizonyos, hogy nem viseltethetünk elég heves vágygal az erény iránt*”, már csak azért sem, mert azonkívül, hogy a tőlünk függő dolgok mindig sikerülnek, „*még megkapjuk azt a teljes meglegedettséget is, amit vártunk tőle*”. Így azután végül az elkövethető legnagyobb morális hiba is abban áll, hogy „*túl kevésé kívánunk*”: ezen kell tehát az embernek különböző eszközökkel segítenie (144. cikkely).

Nagyon tanulságos ebből a szempontból a 145. cikkely, mely arra int bennünket, miért nem szabad akarnunk, hogy a tőlünk független dolgok bekövetkezzenek. (Érdekes módon Descartes vágyról beszél, de nyilvánvaló, hogy az akaratról van szó.) Ha ugyanis „csak azt kívánhatjuk, amiről úgy véljük, hogy valamilyen módon lehetséges”, akkor „csak annyiban vélhetjük lehetségesnek a tőlünk nem függő dolgokat, amennyiben azt gondoljuk, hogy a véletlentől függenek”. Márpedig a véletlen egyedül csak értelmünk tévedése, mely azon alapul, hogy „nem ismerjük az összes okot, mely minden egyes okozatban közreműködik”. Ehelyett inkább az isteni gondviselésről kell elmélkednünk, és „el kell gondolnunk, hogy lehetetlen, hogy bármi más módon történjék, mint ahogyan ezt a gondviselés mindörökké elrendelte, úgyszólván olyan ez, mint a végzet vagy a rendíthetetlen szükségszerűség” (145. cikkely).

A dolgok ilyenfajta szemlélete azonban mindent, ami történik, végső soron csak jónak láttat velünk, függetlenül attól, van-e rá valamilyen befolyásunk vagy nincs. Mert még ha igaz is, hogy nem vagyunk képesek egyformán befolyásolni a tőlünk függő és a tőlünk független dolgokat, ez azért mégsem kell, hogy a cselekvéstől való tartózkodáshoz vezessen bennünket. Ha tehát sikerül szakítanunk azzal a közönséges vélekedéssel, hogy „van rajtunk kívül egy véletlen, mely oka annak, hogy a dolgok megtörténnek vagy nem történnek meg”, akkor már azt is tudjuk, hogy „semmi nem történik velünk kapcsolatban, ami ne lenne szükségszerű s mintegy a végzettől megszabott, úgyszólván nem kívánhatjuk tévedés nélkül azt, hogy más módon történjék meg”. Amikor pedig „vágyaink többsége olyan dolgokra irányul, amelyek sem tőlünk, sem pedig mástól nem függenek teljes egészükben”, akkor „pontosan meg kell különböztetnünk bennük azt, ami csak tőlünk függ, hogy vágyunkat egyedül csak erre terjesszük ki”. Ennek illusztrálására hozza fel Descartes, hogy még ha tudjuk is előre, hogy egy városba vezető két út közül a biztonságosabbikon haladva a gondviselés parancsa az, hogy kiraboljanak bennünket, „azért még nem szabad közömbösnek lennünk az egyik vagy másik választása iránt, sem pedig megnyugodnunk e parancs megingathatatlan végzettségében”. Ilyen esetekben „az ész azt akarja, hogy válasszuk azt az utat, amely a biztonságosabb szokott lenni, s teljesülnie kell erre vonatkozó vágyunknak, s amikor végigmegyünk rajta, bármilyen baj történik is velünk: mivel ez a baj elkerülhetetlen volt számunkra, nem volt semmiféle okunk azt kívánni, hogy mentesek legyünk tőle, hanem csupán azt, hogy mindent megtegyünk, hogy az értelmünk megismerhesse”. Am ha ez megtörtént, és ha továbbra is „így gyakoroljuk magunkat a végzettségnek a véletlentől való megkülönböztetésében – folytatja Descartes –, akkor könnyedén hozzászokunk a vágyaink oly módon történő szabályozásához, hogy amennyiben a teljesülésük csak tőlünk függ, mindig teljes megelégedést adhatnak számunkra” (146. cikkely).

Végül ez a gondviselésre vonatkozó száraz okoskodás Descartes-nál még azzal a további belátással egészül ki, hogy „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ, melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben”. Ugyanakkor azonban némi hiányérzet is támad bennünk amiatt, hogy ez a lélek legmélyén érzett ellenállhatatlan öröm – minden más szenvedélyt és gondolatot felülmúló ereje ellenére – mégis csupán „titokban”, kizárólag a „látható” szenvedélyek háta mögött valósulhat csak meg (miként a halott feleségét sirató férj esetében látjuk a 147. cikkelyben). Ám annak részletes magyarázata, hogy a Descartes által A LÉLEK SZENVEDÉLYEI-ben taglalt testi-lelki mechanizmusokon kívül mire lenne még szükség az ember számára elérhető legnagyobb és legtartósabb öröm titkosságának megszüntetéséhez, már minden bizonnyal túlmutatna jelenlegi fejtegetéseinken.