SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM

BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR

SZEGED

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

REMBECZKI ESZTER

SZUBJEKTIVITÁS ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS DESCARTES-NÁL

Az én- és a személyiségfelfogás problémái

Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskola

Etika, Társadalom- és Alkalmazott Filozófia alprogram

Témavezető: Dr. habil. Pavlovits Tamás

Habilitált egyetemi docens

Szeged

2017.

Tartalom

Köszönetnyilvánítás 5

Bevezetés 6

Célkitűzések 6

Szubjektivitás 15

Alteritás 21

A személyiség és személyesség-felfogás kontextusa 22

A dolgozat felépítése 25

1 A szubjektivitás problémája a lélek szintjén 27

1.1. Ego 27

1.2. Lélek 36

1.3. Isten 52

1.3.1. Isten ideája 52

1.3.2. Isten szerepe az én elgondolásában 59

2. A szubjektivitás problémája a test és lélek kapcsolódásában 69

2.1. A külvilág és a test 73

2.1.1. A külvilág és a saját test valós létezését bizonyító metafizikai érvek 73

2.1.2. A test működése 81

2.2. Pszichológiai-fiziológiai önreflexió – A test és a lélek együttműködése 95

2.2.1. A metafizikai önreflexió előtti és utáni önértelmezés 95

2.2.2. Szenvedélyek 98

2.2.3. A test szerepe az önmegragadásban 101

2.3. A tudattalan problémája Descartes-nál 112

2.3.1. A „tudattalan” 114

2.3.2. A tudattalan fiziológiai aspektusai 117

2.3.3. A tudattalan megnyilvánulása lelki szinten 120

3. Az interszubjektivitás lehetőségei 130

3.1. Interszubjektivitás 130
3.2. A másik ember észlelése I. 136
3.3. A másik ember észlelése I. 142
Összegzés 145
Személyesség 145
Idegenszerűség 147
A másik 152
Rövidítések 153
Med *Meditationes de prima philosophia* (m. kiad. *Elmélkedések az első filozófiáról*.) 153
Bibliográfia 155
Descartes művei 155
Felhasznált irodalom 155

Nyilatlozat

NYILATKOZAT

Alulírott *Rembeczki Eszter* a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának hallgatója ezennel büntetőjogi felelősségem tudatában nyilatkozom és aláírásommal igazolom, hogy

SZUBJEKTIVITÁS ÉS INTERSZUBJEKTIVITÁS DESCARTES-NÁL

Az én- és a személyiségfelfogás problémái

című doktori disszertációm **saját, önálló munkám**; az abban hivatkozott nyomtatott és elektronikus szakirodalom felhasználása a szerzői jogok nemzetközi szabályainak megfelelően készült.

Tudomásul veszem, hogy doktori disszertáció esetén plágiumnak számít:

• szószerinti idézet közlése idézőjel és hivatkozás megjelölése nélkül;

• tartalmi idézet hivatkozás megjelölése nélkül;

• más publikált gondolatainak saját gondolatként való feltüntetése.

Alulírott kijelentem, hogy a plágium fogalmát megismertem, és tudomásul veszem, hogy plágium esetén szakdolgozatom visszautasításra kerül.

Szeged, 2017. június 28.

……

aláírás

Köszönetnyilvánítás

Szeretném kifejezni nagyrabecsülésemet, köszönetemet és őszinte hálámat konzulensemnek, Dr.habil Pavlovits Tamásnak széleskörű, értékes segítségéért, útmutatásáért, tanácsaiért, bizalmáért és bíztató lelkesítéséért, amellyel mindvégig hozzájárult ahhoz, hogy doktori disszertációm elkészülhessen.

Hálámat és köszönetemet szeretném kifejezni továbbá Dr.habil Schmal Dánielnek és Prof. Dr. Boros Gábornak azért a figyelemért, segítő támogatásért, építő kritikákért, amivel nyomon követték eddigi munkásságomat.

Szeretném kifejezni hálámat Családom felé azért a fantasztikus szeretetért, megértésért, segítségért és felbecsülhetetlen türelemért, amelyet dolgozatom megírása alatt Tőlük kaptam. Barátaimnak is köszönettel tartozom, akik mindvégig kitartó türelemmel és szeretettel viselték el távolmaradásaimat.

Hálával tartozom azért is, hogy a doktori disszertációm megírása során az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-3-III kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásában részesülhettem.

Bevezetés

Célkitűzések

Dolgozatomban a descartes-i én-felfogás kérdését vizsgálom. Miként artikulálódik ez az én a filozófus műveiben? Vagy inkább: hányféleképpen adódik az emberben saját maga számára? Milyen rétegei tárulnak fel az ember személyiségének az egyes vizsgálódási rétegekkel összefüggésben? Az „én" vizsgálata kapcsán szokásos módon legkézenfekvőbb a filozófus azon kijelentéseiből kiindulni, amelyek a test és a lélek szétválasztását követően a szellemi szubsztanciát emelik ki olyanként, amellyel a gondolkodást végrehajtó szubjektum szigorú értelemben véve azonosítható. Erre utaló megfogalmazásokkal Descartes olyan metafizikai írásaiban találkozhatunk, mint a legegységesebbnek tekinthető *Elmélkedések az első filozófiáról*,[1] amelynek második meditációjában a következőket olvashatjuk: „Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; *csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok* tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész".[2] Az *Elmélkedések*hez hasonló gondolatmenetet láthatunk az *Értekezés a módszerről* negyedik részében,[3] illetve *A filozófia alapelvei* első részében.[4] A metafizikai elemzésekkel párba állíthatjuk itt Descartes az emberi test működéseire fókuszáló, szinte tisztán fiziológiai leírásait,[5] amelyek az én személyes, saját maga önreflexióra képes tapasztalatai helyett épp azokra a háttérműveletekre terjednek ki, amelyek lehetővé teszik azokat a komplex érzékeléseket, amelyekre az én reagálni tud majd. Ilyen művekként jelennek meg *A világ, avagy tanulmány a fényről* című mű részét képező *Értekezés az emberről* című írás, valamint ennek későbbi átdolgozása, az *Emberi test leírása*.[6] Máshová kerül azonban a hangsúly a pszichológiai és fiziológiai megfigyeléseket tartalmazó *A lélek szenvedélyei* című munkájában, ahol a test már a

---

[1] A továbbiakban: *Elmélkedések*.

[2] Med II, AT VII. 27. m. kiad. 36. (Saját kiemelés.) Vö. továbbá pl. Martin 2008. 505. Itt Martin e descartes-i azonosítást a husserli fenomenológiával és kritikával állítja szembe, amely, mint az alábbiakban kiderül majd, dolgozatom szempontjából is központi jelentőségű kérdés lesz.

[3] Ld. Disc IV, AT VI. 33. m. kiad. 43. A továbbiakban: *Értekezés*.

[4] Ld. 7-8. §. Prin IV, AT VIII 6-7. m. kiad. 28. A továbbiakban: *Alapelvek*.

[5] Azon oknál fogva nem jelenthetjük ki, hogy e szövegekben Descartes-nak sikerül teljes mértékben fiziológiai elemzéseket adnia, mivel, mint majd látni fogjuk, nem tudja bizonyos működések értelmezése kapcsán megkerülni sem a lélekhez való kapcsolódás szükségességét, sem az isteni teremtő- és elrendelő tevékenységet. Ld. a 3. fejezet elemzéseit.

[6] *Le Monde ou Traité de la Lumiére, Traité de l'homme, Description du corps humain*. A továbbiakban: *Le monde, L'Homme, Traité*.

kezdetektől ugyanolyan bizonyosságúként játszik szerepet az ember megértésében, mint a lélek. Rögtön a 2. §.-ban ekképpen nyilatkozik a test és lélek együttműködéséről: „nem észlelünk egyetlen más szubjektumot sem, amely közvetlenebbül lép fel cselekvően a lelkünkkel szemben, mint a test, amelyhez lelkünk hozzá van kapcsolva; következésképp azt kell gondolnunk, hogy ami a lélekben elszenvedés, az a testben általánosabban cselekvés."[7] Az idézet a test és a lélek olyan fajta szoros összefonódását jelzi, amelyben az egyes tényezők egymásra mutató megnyilvánulásai nem különböző eseményeket indukálnak, hanem ugyanazon megélt esemény különböző aspektusait képezik az emberben. Ismét más kép bontakozik ki Descartes Erzsébet hercegnővel folytatott levelezéseiben. A különálló lélek és test mellett harmadik „fogalomként" a test és lélek *egysége* jelenik meg. Az én-felfogához kötődően itt a következőképpen fogalmaz: „mindenki egy egységes személynek érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt ért hatásokat".[8] Ez az idézet összekapcsolja a *Szenvedélyek* „természettudósi" vizsgálódási irányát és a hétköznapi élet élményeinek egységesként történő megtapasztalását.[9]

Mint láthatjuk, az iménti megközelítésmódokban az „én" különböző felfogásai, vagy jellemzői érvényesülnek, melyek megnevezésére hol az „*ego*", a „szellemi szubsztancia", a „lélek", hol az „ember", vagy az „egység" stb. fogalma szolgál. Ezek a jelölések összhangban változnak azzal, milyen perspektívából kiindulva történik az adott vizsgálódás az egyes szövegekben. Ami közös mind a használt jelölések, mind az egyes nézőpontok között, az nem más, mint az, hogy mind a (bárhogyan is értelmezett) én felfogásának szubjektivista álláspontú szemléletét tükrözik. Dolgozatomban amellett szeretnék érvelni, hogy e különböző megközelítési irányok szubjektív szempontjai léptennyomon interszubjektív aspektusokat invokálnak. A két szempontrendszer, véleményem szerint, egymással történő összefonódásában hatja át azokat a descartes-i elemzéseket, amelyek az emberi én különböző irányú és vizsgálati módszerű felfogásaira irányulnak. Descartes gondolatainak ilyen jellegű olvasata, úgy vélem, tovább tudja árnyalni a szövegeiből kibontakoztatható én-koncepcióknak mind a hagyományosabb felfogás szerint értett formáit (amelyek zömében a dualista irányvonalat képviselik), mind a komplexebb, így korszerűbbnek mondható interpretációkat (amelyek inkább egy trialista álláspontra

[7] 2. §. Pas I. AT XI. 328. m. kiad. 68.
[8] D/E 1643. június 28. AT III. 691-692. m. kiad. 113.
[9] A fenti idézetek a későbbiekben visszatérnek.

támaszkodnak, s a szigorúan vett érvrendszerek mellett a gondolkodás körülményeit, gyakorlati tapasztalatait is az értelmezések körébe vonják).[10]

Azon túl, hogy Descartes maga különböző perspektívákból közelít az emberhez, illetve annak „énjéhez", a Descartes-kutatáson belül is több megközelítési irány uralkodik e nézetek feldolgozását illetően. Hogy csak a jelen téma szempontjából legfontosabb tendenciákat említsük, találkozhatunk metafizikai, természetfilozófiai, pszichológiai, etikai, vagy éppen fenomenológiai értelmezésekkel, amelyekről a következőkben röviden szót ejtünk. Elemzéseimben azonban az efféle elkülönítések helyett ezen rétegek egyfajta egymásra olvasására teszek kísérletet. Tézisem ennek megfelelően az lesz, hogy a különböző elemzési irányok együttes alkalmazásával egy olyan komplex énkép rajzolódik ki Descartes szövegeiben, amely korántsem áll elő olyan egyértelműséggel, mint ahogy az egyes különválasztott értelmezések esetében adódik. Figyelembe véve a saját gondolkodására reflektáló narratív én megnyilvánulásait, az elvont elme érzéseit és hangulatait, az összetett ember pszichofizikailag meghatározott affektusait, vagy a másik embert is figyelembe vevő ember viselkedéseit, egy olyan „én" látszik így körvonalazódni, amely, sokkal személyesebb módon közelít saját magához, mint ahogy azt az elme, a test vagy a pszichofizikai sajátosságok feltárási kísérletei sugallják. Az efféle önmagához viszonyulás mellett, mint szintén kiderül majd, az én saját világához is érzékenyebben áll, mint ahogy a mechanikus leírások rigidségéből következne. Nagy különbség mutatkozik az egyes értelmezési irányokban kibontakozó „én"-felfogások között. A legmarkánsabb eltérést azonban talán a metafizikai olvasat[11] és a többi megközelítés ábrázolásmódja között találhatjuk. Előbbi ugyanis az elméleti tudások, és azok ész általi kidolgozásának vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, míg az utóbbi (vagyis a fent említett természetfilozófiai, fenomenológiai, stb.) felfogások a maguk szempontjainak megfelelően kötődnek a fizikai tapasztalatok világához is.

A metafizikai irányultságú értelmezésekben az „én" az imént mondottakkal összhangban egy elvont gondolkodási tér szereplőjeként jelenik meg. Elsőként érdemes itt arra felfigyelnünk, milyen az a világ-kép, amelyben az így felfogott gondolkodó szubjektum artikulálódik, majd pedig arra, milyen sajátosságokkal bír az e „közegben" vizsgált én. (1) Világ-képen itt elsősorban nem azt a tudományos világfelfogást értem,

[10] Schmal 2012. 171-173. Cottingham 2008. 173-174., 180-182., 187.
[11] Az egyszerűség kedvéért ide sorolom az ontológiai és episztemológiai értelmezéseket is, amelyek szintén a gyakorlati élettől szeparált gondolatmenetek különböző perspektívákból történő vizsgálatát hajtják végre.

amely a természet pontos megismerését célozza meg, s amely feltárásához a karteziánus (valamint Galilei-féle és newtoni) hagyomány célkitűzései szerint axiómákon alapuló geometriai elemzési módszer alkalmazása.[12] Egy lényeges vonásában azonban mégis kötődik ehhez a törekvéshez. Arra a kora újkorban jellemzővé váló törekvésre gondolhatunk, amely a természet egyes szegmenseit/darabjait izoláltan, egy mesterséges segédeszközök által előállított környezetben vizsgálják, mintegy modellezve a világ valós működését. A „tudományosság" igénye itt egy olyan logikai konstrukciókra épülő világot mutat be valóságosként, amelynek nincs köze az emberek által nap mint nap „megélt" környezethez.[13] A metafizikai gondolkodás tere Descartes-nál bizonyos értelemben leképezi ezt a szintetikus „laboratóriumi" környezetet, így, ahogy az utóbbiról elmondható, előbbire is igaz lesz, hogy „*semmiféle* realitással nem rendelkezik".[14] (2) A metafizikára koncentráló értelmezések kiindulópontjait nem meglepő módon olyan kérdések képezik, mint, hogy csak néhányat említsünk, a kételkedés metódusa, a kiterjedt és a szellemi szubsztancia különbsége, Isten léte és természete, a partikuláris tudások alapját képező bizonyosságok, illetve azok szükségszerűségének lehetősége, és így tovább.[15] A metafizikai gondolkodás énje ennek megfelelően szintén eloldódik a tapasztalati valóságtól. Az én a logikai következtetések egy lényegi *elemévé* válik, s bár hozzá köthető az érvmenet narrációja, mégis a *res extensá*tól teljes mértékben elkülönülő *res cogitans* szerepével válik azonosíthatóvá e szövegek értelmezéseiben. Ez azt is jelenti, hogy az ekként értelmezett én (vagy *ego*), bár e szövegek megfogalmazásaiban egy önéletrajzi keret, s az ahhoz fűződő kommentárok rajzolódnak ki, Schmal Dániel megfogalmazása szerint mégsem fog kapcsolatban állni a (hétköznapian értett) „ember" személyesen átélt motivációival.[16] A fenomenológiai megközelítés kritikája szerint az én itt egy olyan gondolkodó *dolog*ként jelenik meg, amely a világtól elszakítva, szeparáltan szemléli azt a világot, amelyben ő maga benne foglaltatik.[17] Erre a momentumra a fenomenológiai

---

[12] Farkas 2009. 6., Röd 2003. 13., 27., Sokolowsky 2000. 146. Erre a fajta világfelfogásra a természetfilozófiai és a fenomenológiai értelmezések kapcsán térünk vissza.

[13] Sokolowsky 2000. 146-150. A szerző itt a fenomenológia álláspontjával összevetve hangsúlyozza az újkori világfelfogás e sajátosságait. Az ekképpen előálló kettős világfelfogást illetően a fenomenológia a tapasztalati oldalt veszi alapul, a tudományos elgondolások kapcsán pedig nem feledkezik meg arról a tényről, hogy annak idealizált objektumai és képletei a gyakorlati élet élményeiben gyökereznek.

[14] E koncepcióhoz ld. Schmal 2012. 12-13., 83-84.

[15] Vö. Hatfield 1993. 259. Számtalan ezen problémaköröket feldolgozó elemzés létezik a szakirodalomban, így nem lenne célszerű külön felsorolást nyújtani az ide sorolható tanulmányokról, de jól illusztrálja e feldolgozások jellegét pl. Peter Markie *The Cogito ant its importance* című értekezése. Markie 2006. 140-173.

[16] Vö. uo.

[17] Vö. Martin 2008. 510.

olvasat is rákérdez. Az így értett én problémájának implikációira az 1.1. fejezetben térek ki.

A természetfilozófiai-, valamint a *pszicho-fiziológiai irányvonal* ehhez képest épp a *res extensa* oldaláról vizsgálja az ember különféle működésmódjait. A természetfilozófia és a pszichológia természetesen ismét azon a lényegi ponton különböznek egymástól, hogy míg az előbbi (az ember elemzésén belül maradva) igyekszik csak a testi komponensre fókuszálni, addig utóbbi beiktatja a vizsgálatba a (metafizika szerit radikálisan más természetű) lelki oldalt is. Mindkét módszernél azonos azonban, hogy nem a *res cogitans*-ból kiindulva építi fel a környező világot (feltárva előbb valóságos megjelenése lehetőségének feltételeit), hanem egy már eleve adott, megtapasztalható közegben kezdi el az elemzést. (A kételkedés motívuma ezekben az írásokban ugyanúgy nem jelenik meg, mint a korábbi *Szabályok az értelem vezetésére* című műben,[18] mely a gondolkodás helyesnek vélt módszertanát mutatja be, s amelyben az aritmetikai, vagy geometriai alaptételek evidenciája számít mérvadónak a keresett bizonyosságok tekintetében, nem pedig Isten létének és jóakaratának garanciája.)[19] Ahogy Gary Hatfieldnél olvashatjuk, Descartes, előbb volt természettudós, minthogy a metafizika gondolkodójává vált volna.[20] Meg kell azonban jegyezni, hogy a két beállítottság nem különül el egymástól abban a tekintetben, hogy míg a világ fizikai leírását Descartes a metafizikai bizonyosságokhoz hasonló egyszerű és egységes alapelvek mentén kívánta véghezvinni, addig metafizikai gondolkodását éppen természettudósi szabályszerűséggel igyekezett áthatni.[21] Az ember testi összetevőjének elemzéseit mechanikus struktúrákat követő fiziológiai leírások képezik. Erre a 2.1.2. alfejezetben térek ki bővebben. A test és lélek együttműködését Descartes szintén fiziológiai és mechanikai sajátszerűségekből kiindulva értelmezi, ami azt is maga után vonja, hogy nem csak a test válik egy óraszerkezethez hasonlatossá, de a lélek is sok tekintetben tűnik fel olyan tényezőként, amely egyrészt a test állapotainak van alávetve, másrészt pedig, mint ilyen, működésében is bizonyos szabályszerűségeknek engedelmeskedik. Az itt már összetettként megjelenő emberi én viselkedése ennek megfelelően a szenvedélyek áramának kitett reakcióegyütteseként kerül értelmezésre. A fiziológiai leírásokban megjelenő „embert" így legszemléletesebben az a portré tudja illusztrálni, ahol az „emberszerű gép" lába közel kerül a tűzhöz, amelyet az életszellemek,

[18] A továbbiakban: *Szabályok*.
[19] Vö. Hatfield 1993. 259.
[20] Vö. uo. A természetfilozófiai olvasathoz ld. még Hatfield 1988. és 2006. tanulmányait.
[21] Vö. Hatfield 1993. 259-260., Hatfeield 2006. 336.

idegek és izmok együttes munkája képes eltávolítani e hőforrás mellől.[22] A fiziológián alapuló pszichológiai megközelítés pedig ehhez a képhez hozzáveszi a racionális lélek jelenlétét és működését is, ám a kettejük interakciójának bemutatása továbbra is olyan mechanikai elvek mentén történik, amelyben az én megéléseinek személyes jellege nem válik dominánssá. A fő kérdés ehelyett itt a mentális effektusok és a testi állapotok összefüggéseire irányul, s jól jellemzi ezt az olvasatot is, hogy (a metafizikaihoz hasonlóan) ez sem képes logikai úton számot adni a két különálló természet egymásra hatásának mikéntjéről. (Descartes egy lehetséges megoldásaként Isten-, illetve a „természet alapításával" magyarázza az együttműködést: egy olyan összehangoltságról beszél, amelyben bizonyos események alkalmat adnak a léleknek, hogy a test valamilyen minőségét „érezze".)[23]

A *pszichológiai* és az *etikai* olvasatoknak azonban már van egy olyan vonulata is, amely figyelembe veszi az– itt már emberiként értett – én személyes megéléseit is. Az efféle értelmezések főként Descartes levelezéseire támaszkodnak (ezeken belül is leginkább az Erzsébet hercegnővel, Chanut-vel és Krisztina királynővel folytatott eszmecserékre). Ahogy általában meg szokás jegyezni, Descartes-nál nem találunk konkrét etikai fejtegetéseket.[24] Inkább beszélhetünk egyfajta életvezetési koncepcióról, amely nem elsősorban az együttélés alapszabályait fekteti le, hanem az egyént segíti abban, hogy el tudja érni a lehető legnagyobb boldogságot, ami megszerezhető az evilági élet során. Az etikai és a pszichológiai irányultság szorosan összefügg egymással. Pszichológiai alatt itt nem az előzőekben tárgyalt pszicho-fizikai felfogást értem, amely a lelki történéseket igyekszik neurológiainak mondható állapotokkal összefüggésbe hozni. Ehelyett azokra a módszerekre gondolhatunk, amelyek az ember életminőségének és gondolkodásmódjainak viszonyát kívánja feltárni azért, hogy szükség esetén az utóbbi megváltoztatásával az előbbit pozitív irányba lehessen terelni. A gondolkodás helyes működésének kialakítása vagy visszaállítása, itt kiderül, hogy egy olyan komplex programot jelent, amelyben a metafizikai és episztemológiai megfontolások éppúgy szerepet játszanak, mint a testi diszpozíciók, s ebből következően az egészségügyi állapotok is. A helyes gondolkodás pedig, mivel a boldog életre való pszichológiai törekvéssel összekapcsolódva etikai megfontolásokhoz és indíttatásokhoz vezetnek, ezért jól látható, hogy az erényes élet

[22] Vö. Hatfield 2006. 347.
[23] Vö. Hatfield 2006. 350. Descartes okkazionalista értelmezésének problematikusságához ld. Schmal 2012. 195-199.
[24] Vö. Boros 2009. 25-26., Shapiro 2008. 445.

szubjektív szempontú választása nem csupán az ember egyéni boldogságának kulcsa, hanem (a szintén egyéni, testi és lelki) egészség eredménye is. Ezekben a szövegekben tűnik ki továbbá leginkább a descartes-i filozófia egészének azon egységessége, amelyet híres fa-hasonlata vetít előre.[25] Másfelől viszont ezek a megfogalmazásukban sokszor személyes hangvételű kifejtések és tanácsok világítják meg a gondolkodást végrehajtó „én" „emberi" oldalát. Ezek az erényesség irányába mutató „javaslatok" viszont, kiegészítve a Szenvedélyek akciókon és reakciókon alapuló leírásaival, a szubjektum mellett a másik embert is bevonják az ember énjét érintő gondolatmenetekbe. Az e problémakörrel kapcsolatos kérdések dolgozatom 3. fejezetében fognak visszatérni.

A *fenomenológiai* megközelítés ismét közelebb visz a másik ember(ek)hez Descartes-nál. Ezen irányzat kapcsán elöljáróban két dolgot érdemes kiemelni. Egyrészt a huszadik századi fenomenológiával válik jellemzővé az eltávolodás attól a már említett idealizált „valóságtól", amely a tudományosság által megkettőzött világelgondolásból lép elő legerőteljesebben a kora újkortól kezdődően. A fenomenológia nem utasítja el a tudományos világleírásokat, célja pusztán felhívni a figyelmet arra, hogy az egzakt ismeretek és logikai struktúrák is a megélt világból eredeztethetők. Ezek az elvek pontosítják az ember megismeréseit, nem váltják ki azonban a saját tapasztalatot.[26] Másrészt, ahogy a huszadik századi filozófia különböző lélekfelfogásai szembe helyezkednek a descartes-i lélekelmélettel,[27] úgy a fenomenológia is átértelmezi az ember hagyományos önmegragadásának módszerét. Ahogy már szintén említettük, problémássá válik e megközelítésben az én szeparált perspektívából történő világszemlélete, hiszen a világ az én tudatában artikulálódó, de közvetlen tapasztalata nehezen válik hozzáférhetővé.[28] A következőkben Wayne M. Martin hivatkozott tanulmánya mentén Husserl, illetve a Descartes-tal szemben megfogalmazott kritikák irányából tekintünk rá röviden a descartes-i elgondolások fenomenológiai szempontból releváns problémáira. Lényeges lépésként emelhető ki a korábbi hitek, meggyőződések, tudományos elméletek zárójelezésének mozzanata, ami a tapasztalat episztemikus megalapozását teszi lehetővé mind Descartes-nál, mind pedig a belőle inspirálódó Husserlnél. Némiképp különbözik a két gondolkodó a célja e művelettel. Míg Descartes kétségbevonhatatlan tények feltárását

[25] Ld. AT IX-2. 14. m. kiad. 16.
[26] Vö. Sokolowsky 2000. 146-150.
[27] Vö. Tőzsér-Ullmann 2009. 1. A tanulmány részletes áttekintését nyújtja a huszadik század legjellemzőbb, dualisztikus énfelfogás ellen irányuló törekvéseinek. Ld. i. m. 1-43. A fenomenológia hasonló, a descartes-i én-koncepcióval szembeálló, vagy éppen abból kiinduló és tőle elrugaszkodó tendenciáihoz (különös tekintettel Husserl és Heidegger stratégiáira) ld. Martin 2008. 496-512.
[28] Vö. Martin 2008. 500.

irányozta elő e módszerrel, addig Husserl a tudat tartalmait és cselekvéseit, illetve ezek különálló karakterét igyekezett megvizsgálhatóvá tenni, illetve azt, milyen tapasztalatot jelent például egy hittel rendelkezni, így fedezvén fel a transzcendentális *ego*-t.[29] Mindkét szerző visszaállítja az elmélkedések végén „azt, amit elhagyott", s mindkettőjüknél megváltozott formában „tér vissza" a zárójelezett világ. Descartes-nál alapvetően egy metafizikai megalapozásoktól áthatott világ bontakozik ki a tapasztalati benyomások hálózata helyett a szubjektum számára, amelyben önmaga státusza is kibillen a hétköznapi megélésekhez képest. A descartes-i önreflexió változásait a 2.2. alfejezetben elemzem bővebben. Husserl viszont épp az „objektív sajátosságokkal bíró természetes entitások egy maradandó, háromdimenziós világát" igyekszik megragadni.[30] Husserl szerint Descartes elmulasztja feltárni a tudat intencionális struktúrájának jellegzetességét (annak belátásával együtt, hogy minden tudat valaminek a tudata). Elemzésem szempontjából azonban fontosabb Husserl azon kritikája, mely szerint Descartes-nál *substantia cogitans*-szá változik az ént vagy *ego*-t, amely így tárgyiasultan kerül megértésre.[31] Hasonló eredményre jut Paul Ricoeur is, amikor a descartes-i kételkedés során az én metafizikaivá változására, s ezzel együtt személytelenné válására hívja fel a figyelmet.[32] Ez utóbbi szempont, mint majd látni fogjuk, fontos kiindulópontot jelent dolgozatom elemzései szempontjából is. Az én személyes tapasztalatainak háttérbe szorulása mellett Heidegger nyomán a (szintén főként az *Elmélkedések* felől értelmezett) descartes-i elgondolás egy másik problémája is felszínre kerül. Heidegger nem is igazán a test és lélek különbségére és elválasztottságára helyezi a hangsúlyt, hanem az ember és a világ dualitására, amely magában hordja a szubjektív és objektív, a *res cogitans* és *res extensa*, illetve a sajátosan belső, mentális és a külső, nyilvános, fizikai szembeállítását.[33] Eszerint (ahogy részben már Hussserlnél is problémát jelentenek) az én és a másik ember, valamint az én és a külvilág egymásra hatásának összefüggései, tapasztalati megélései, (illetve az emberi viselkedések és a világ tárgyainak használata) azok a momentumok, amelyek elvésznek Descartes gondolkodási koncepciója által.[34]

Elemzéseimben döntően a két utolsóként áttekintett vizsgálódási irány válik jellemzővé, miközben nem veszítem szem elől az első két megközelítésmód szempontjait

[29] Vö. i. m. 501-502.
[30] Vö. i. m. 503-504.
[31] Vö. i. m. 505.
[32] Ld. Ricoeur 1996.
[33] Vö. Martin 2008. 507. Heidegger másik központi jelentőségű, a lét és a létező kérdésének elvétését illető kritikájára itt nem áll módomban kitérni. E kérdést illetően röviden ld. pl. i. m. 509-510.
[34]Vö. i. m. 507-511.

sem. Rendkívül szimpatikus olvasat bontakozik ki Schmal Dániel *A kezdet nélküli kezdet* című tanulmánykötetében. Schmal, szemben a hagyományos Descartes-értelmezésekkel az ideák kapcsolata mellett az én azon cselekvő gesztusait emeli filozófiai síkra, amelyek magát a gondolkodás folyamatát kontrollálják egyszerre az elvont gondolkodás terén belül maradva, s egyszerre kívülről szabályozva a gondolkodást, mint eseményt.[35] Ahogy fogalmaz, ezek a megnyilvánulások „a gondolati építkezés minden pillanatában jelen vannak” [36] Megközelítésemben ennél fogva közel állok Schmal értelmezéséhez, annyiban azonban eltérek tőle, hogy egy még tágabb perspektívát választok az emberi én elemzési keretének. Nem szorítkozom tehát a gondolkodást megtervező és levezényelő, a narrációkból megismert énre. Ehelyett a komplex emberből kiindulva, az önreflexió különböző szintjein kibontakozó én-elgondolásokat és személyiségrétegeket igyekszem feltárni. Így kérdéseim a következő problémákat igyekeznek körüljárni. Beszélhetünk-e személyiségről a metafizikai módszerrel elvonttá váló én esetében, vagy a gondolkodási folyamat retorikai kommentárjai megmaradnak a fikció síkján? Hozzátesz-e Isten feltételezése a gyakorlatban megnyilvánuló én személyiségéhez, vagy pusztán a „filozófiai én” logikai struktúráját határozza meg? A világban élő ember hogyan szembesül saját testével a metafizikai reflexió előtt és után? Szerepet játszanak-e hétköznapi megéléseiben a fizikai és matematikai módszerekkel leírható fiziológiai sajátosságok? Hogyan tapasztalja meg (szemben a fenomenológiai kritikákkal) mégis a másik ember jelenlétét, s hogyan képes ezáltal elhelyezni magát egy másokkal is megosztott világban? Az én alapvetően szubjektív bemutatása ellenére tehát, véleményem szerint az interszubjektivitás bizonyos szempontjai jelentős pontokon szövik át a descartes-i én különböző típusú felfogásait Descartes-nál. Hogy az itt használt fogalmakat pontosabban érthessük, elsőként a szubjektivitás bemutatására kerül sor a főbb értelmezések előtt, amelyet a személyiség és személyesség felfogások Descartes-korabeli kontextusával egészítek ki. Az interszubjketivitás problémakörére később, a 3. fejezet elején térünk vissza, mivel ebben a fejezetben térek át az első két fejezet „keresgéléseit” követően e szempontrendszer bevezetésére. Természetesen ezt az irányvonalat sem gondolom a szubjektivitás megőrzése nélkül egyedüli módon működtethetőnek a descartes-i gondolkodásban, amelyet az etikai vonatkozások azon aspektusa is jelezni fog, amelyet jól illusztrál Boros Gábor következő

[35] Vö. Schmal 2012. 11.

[36] Uo. Röviden a következő idézettel foglalhatjuk össze Schmal célkitűzését: „[N]em filozófián kívüli vagy a vizsgált kérdéshez képest külsődleges eljárásoknak tekintem ezeket [a tevékeny gesztusokat], hiszen a descartes-i művekben *elméletileg* releváns szerepet játszik az a tény, hogy az elme, miközben feltárja a gondolatok »sorát és kapcsolatát«, nem egyszerűen ismereteket szerez, hanem cselekszik: a megismerés időbeli folyamatának hátterében akaratlagos döntéseket hoz és racionális »intézkedéseket« foganatosít.” Uo.

kérdése és válasza: „De vajon Descartes, végső soron, miért is törekedett arra, hogy inkább dicsérjék, mintsem kárhoztassák? Mert meg akarta menteni halhatatlan lelkét.”[37] A descartes-i etika ekképpen – ahogy az önfelfogás is – elképzelhetetlen egyrészt az önmagára vonatkoztatott érdekek fő motivációja nélkül, mint ahogyan a cselekedetek szükségszerűen másokra vonatkozó és mások felől értelmezhető jellege nélkül is.

Szubjektivitás

A szubjektivitás fogalmának pontos meghatározása, mint ahogyan a különféle, koraújkortól a huszadik századig terjedő vizsgálódásokból kiolvasható, különböző problémákba ütközik. Mit érthetünk mégis e komplex jelentéssel bíró és nem egykönnyen megragadható kifejezés alatt? A kérdés körüljárásához először Nick Mansfield *Subjetivity* és Udo Thiel *The Early Modern Subject* című műveinek bevezető gondolatmenetei felől közelítünk. Ezt követően vehetjük alapul *A szubjektum problémája* című tanulmánykötet azon elemzéseit, melyek a szubjektivitás Descartes-nál megfigyelhető aspektusaira, illetve a modernitás felfogására és az azzal szembeállított fenomenológiai válaszokra fókuszálnak[38], valamint Robert Van Gulick *Consciousness*[39] című értekezésének *Subjectivity* című meghatározását a szubjektivitás problémájának előzetes feltérképezéséhez.

Mire utalunk, mire gondolunk tulajdonképpen, amikor azt a szót használjuk: „én”? – veti fel a kérdést vizsgálódása elején Nick Mansfield.[40] Vajon a „saját én” egy spontán felmerülő érzetként vagy egy általam megalkotott struktúraként érhető tetten? Mekkora befolyással bírnak a média, a politika, a társadalom, a környezet vagy a saját vágyak hatásai ezen én-élményre? Vajon a magam számára megmutatkozó én mennyiben különbözik a saját életemben jelenlevő, de eltérő életterületekhez tartozó, más és más státuszokat és szerepeket képviselő (mások számára megjelenített) „éntől”?[41] Hogyan definiálhatja saját magát mindezek fényében egy ember? Mansfield négy főbb szubjektum-

[37] Boros 2009. 37.
[38] Boros-Ullmann 2004. A következőkben a következő tanulmányokra hivatkozom: Escoubas 2004., Tengelyi 2004., Dékány 2004., Boros 2004.
[39] Gulick 2004/2014.
[40] Vö. Mansfield 2000. 1.
[41] Vö. uo.

meghatározási kategóriát különböztet meg. 1) Ezek szerint megtalálhatjuk a nyelvtanban felbukkanó szubjektumot, ahol az „én” a cselekvés, az érzések és tapasztalatok eredeteként tűnik fel – s ahol az én e tapasztalatokat egybegyűjtvén saját életeként számol be róluk. Itt a szubjektivitás, bár az egyéniség legegyszerűbb és legközvetlenebb értelmeként mutatkozik, mégis, annak ténye, hogy az ember a nyelv révén megosztja világát másokkal is, arra utal, hogy egy hatalmas és változékony, történelmen átívelő jelentésképző tevékenység részét alkotja.[42] 2) Másodikként említhető a politikai-jogi szubjektum, 3) harmadikként pedig a filozófia szubjektuma. Utóbbi esetben, a filozófia területén az „én” egyszerre képezi a vizsgálat tárgyát (objektumát), valamint az igazság és a tudás talapzatát. (Jól látszik ez Mansfield szerint Kant gondolkodásában, amikor azon kérdések kerülnek vizsgálata alá, „Hogyan ismerhetem meg a világot? Hogyan tudhatom meg, hogy kellene cselekednem a világban? Hogyan ítélhetem meg a világot?”[43]. A szubjektum itt az igazság és a morál középpontjában helyezkedik el.) 4) A negyedik lehetséges használatban jelenik meg a szubjektum, mint emberi egyén. Ez a „kategória” világít rá a definiálás egyik főbb akadályát képező problémára. Az egyén vizsgálata során ugyanis láthatóvá válik, hogy az előző felfogás-típusok terminusai nem képesek rögzíteni az aktívan és spontán módon megnyilvánuló én sajátosságait – azokat, amelyek időről időre ellenszegülnek a rendszernek, a logikának, a konzisztens világfelfogásnak, s amelyek révén az én kiszámíthatatlanná, s így „befejezetlenné” válik. Éppen ezek miatt fejezi ki a szerző markáns álláspontját, miszerint sem azon teoretikusoknak nincs igaza, akik az én (s ezzel együtt a szubjektivitás) egy végső, ellentmondásmentes, jól körülhatárolható és stabil struktúrával bíró modelljét remélik megtalálni, sem azoknak, akik a szubjektivitást egy az individualitás érzéseit okozó meghatározhatatlan, de zárt dologként képzelik el. Mindkét törekvés és nézet hibás (tekintve, hogy ugyanazon *dolog*ként felfogott szubjektivitás-elgondolás két oldalát képezik), a szerző szerint ugyanis a szubjektivitás sokkal inkább egy olyan *tapasztalat*ként ragadható meg amely egyrészt nyitott marad a következetlenségekre, a belső ellentmondásokra és a nem tudatosuló eseményekre is, másrészt pedig, amellyel kapcsolatban nem várható végső és megnyugtató definíció rögzítése.[44]

Udo Thiel az emberi szubjektivitás problémája kapcsán két alapvető jellegzetességet emel ki: az öntudat és a személyes identitás kérdéskörét. E két sajátosság

[42] Vö. im. 3.
[43] Im. 4.
[44] Vö. im. 6-7. Mansfield mindezek mellett a pszichoanalitikus iskolát emeli ki olyan irányzatként, amely a szubjektumot képes mennyiségivé téve és megismerhetőként tételezve rögzített (tudatos és tudattalan szférára bomló) struktúrával bíróként értelmezni. Vö. im. 8-9.

mindazonáltal, természetesen nem meríti ki a szubjektivitás tágabban szemlélt területét, amely olyan témákat ölelhet fel (hasonlóságot mutatva a Mansfield kategorizálása által is érintett szempontokkal), mint a test és lélek problémája, a közvetítés kérdése, az önmeghatározás, a morális és jogi felelősség, vagy a külső világra és a fizikai tárgyakra vonatkozó tudás lehetősége.[45] Saját magunk meghatározásának, illetve a saját múltunkra való reflektálás képessége azonban a két kiemelt momentumot feltételezi: saját magunkra irányuló tudatosságunkat, valamint önmagunk időben azonosként való megragadását. Az önmeghatározás efféle problémakörének (antik előzményeit követő)[46] hangsúlyossá válása Thiel szerint a koraújkori gondolkodásra, azon belül is a karteziánus filozófia térhódítására vezethető vissza. A tudat és tudatosság kérdésének mélyebb vizsgálata csupán az 1720-as évektől került az érdeklődés középpontjába (előtte e terminusok kimerítő magyarázatára nem került sor).[47] Olyan meghatározások kerültek ekkor forgalomba, mint az önmagára irányuló reflexív cselekvés (amelynek révén az ember tudja, hogy gondolatai a *saját* gondolatai, s amely különbözik a mások tudatához való viszonyulástól), a gondolkodás közvetlen cselekedetei (vagyis annak érzékelési képessége, illetve egyszerű benyomásai), vagy az önmozgatás ereje (a mozgás megkezdésének képessége az akarat által).[48] Fontossá vált ezen kívül annak problémája, hogy a külvilágra vonatkozó leírások menyiben lehetségesek „a saját magunkra vonatkozó kérdések felvetődése nélkül”.[49] Az iméntiekhez hasonló elgondolások találhatók a korábbi évszázadban Descartes-nál és a karteziánusoknál is, amikor a külvilágra vonatkozó bárminemű tudás lehetőségének alapját a vizsgáló „én” létének Isten által igazolt evidenciájában határozzák meg,[50] illetve amikor ezen én szellemi és testi megnyilvánulásai, ismérvei, akaratai, mozgásai kerülnek az elemzések fókuszpontjába. Thiel szerint azonban nem világos Descartes álláspontja abban a kérdésben, hogy azok a gondolatok, melyeken keresztül a saját létéről való tudáshoz jut, vajon „belülről” származnak vagy külső eredetűek.[51] Továbbmenve, véleménye szerint a filozófus arról sem ad pontos tájékoztatást, milyen jellegű az a fajta viszonyulás önmagához, amely a saját gondolkodását illető tudásából áll elő, nem érinti továbbá annak kérdését sem, miként tudja saját magát gondolatai szubjektumaként megragadni, sem azt,

[45] Vö. Thiel 2011. 1.
[46] Az antik és újkori tudat és tudatosság lényegi különbözőségével kapcsolatban ld. im. 13-15. Az antik és a középkortól uralkodó gondolkodási mód (a lélekvezetési és teoretikus gyakorlat szempontjait szem előtt tartó) különbségéről bővebben ld. e fejezet 1.1.-es számú alfejezetét.
[47] Vö. im. 5-6.
[48] Thiel Joxhn Maxwell gondolatait idézi. Vö. im. 6.
[49] A kérdés Christian Wolffnál merül fel az 1720-30-as években. Im. 7.
[50] Vö. im. 16-17.
[51] Vö. im. 17.

hogyan viszonyítható ez az én a saját magához fűződő viszonyulásának más formáihoz.[52] A szubjektivitás itt megállapított másik legjellegzetesebb kérdését, az identitás problémáját az egyediség megkülönböztető sajátosságainak kutatása jellemzi a szerző által vizsgált tizenhetedik-tizennyolcadik században. Az egyediség kritériumai mellett azonban még hangsúlyosabbá válnak azon szempontok, amelyek az ember idők folyamán keresztülhúzódó azonosságát bizonyíthatják.[53] E problémák az emberi test, illetve a halál és a halál utáni élet kérdéseit implikálják.[54] Mindezen témák érintése mellett azonban a koraújkori filozófusok nagy többsége mégsem tárgyalta a személyes identitás és az öntudat problémaköréhez tartozó témák teljes sorát.[55] Voltak, akik a tudat és az öntudat kérdésére fókuszáltak mellőzve a személyes identitás problémáját. Mások a személyes identitás vizsgálata közben teológiai témákra koncentráltak. Megint mások erkölcsi és jogi szempontokat állítottak figyelmük középpontjába, vagy éppen metafizikai kérdéseknek adtak elsőbbséget. „Igen gyakran a személyes identitás témája egy nagyobb teológiai vagy metafizikai argumentáció részeként került tárgyalásra."[56] – állítja Thiel. Locke volt az első, aki megpróbált kidolgozni egy olyan átfogó elméletet a személyes identitással kapcsolatban, amely (eltekintve a szentháromság problémájától) az e kérdést jellemző legváltozatosabb témákkal foglalkozik.

Ha (egy nagyobb kronológiai ugrással) a modernitás és a huszadik századi fenomenológiai felfogás escoubasi megkülönböztetése mentén szeretnénk folytatni a fogalom körülhatárolását, akkor abból kell kiindulnunk, hogy míg az imént érintett kora újkori és modern szubjektivitás valamiféle bensőséget, interioritást ragad meg a gondolkodó alanyon belül, addig a fenomenológia épp ellenkezőleg, a gondolkodó tudatának nyitottságára helyezi a hangsúlyt, elutasítva a bizonyos tartalmakat magába foglaló zárt elme elgondolását.[57] Az interioritásként felfogott modern szubjektumra az értelemstruktúrák belsővé tétele, valamint az értelemképződmények történetiségének felejtése jellemző (szemben a világra, és a jelen- és múltbéli másokra, illetve a hagyományok való eredendő nyitottsággal, az ilyen értelemben vett interszubjektivitással).[58]

---

[52] Vö. uo.
[53] Vö. im. 23.
[54] Vö. 24-26.
[55] A következő összefoglalást vö. im. 30-31.
[56] Uo.
[57] Vö. Escoubas 2004. 13-14.
[58] Vö. im. 14-15.

Escoubas interioritásként értelmezett szubjektumát Boros Gábor a tudatban rejlő szubsztanciális adottság elgondolásával egészíti ki, mely szerint „a tudatos ego maga is egy darabka szubsztancia”[59] – amelyet igyekszik majd az aktív igékkel meghatározott *ego* mentén a fenomenológia „tiszta tevékenység”-szerű *ego*-jához közelíteni. Addig is azonban a tudat zárt egységként való tételezéséhez hozzájárul még annak ténye is Descartes-nál, hogy Isten külön-külön teremti bele az egyes lelkeket a tőle teljesen különböző természetű testekbe. S hogy nem a világ struktúrájába szervesen illeszkedő nyitottságról van szó, azt jól mutatja, hogy az elme kettős tevékenységet hajt végre. Egyrészt, amíg egy saját magától különböző dolgot jelenít meg, addig, másrészt, e megjelenített tárggyal saját magát is „együtt tudja”, vagyis mint egy „felettes gondolat” van jelen a megjelenítés (gondolkodás) során,[60] amennyiben minden elmeművelet egyúttal végrehajtójáról is hírt és információt ad.

Dékány András szintén egyfajta belső, belül zajló törekvésként értelmezi a szubjektivitást Descartes-nál, noha hozzáteszi, hogy ez csupán bizonyos speciális esetekben érhető tetten az emberben. Az én vagy az *ego* Escoubas és Boros által kiemelt aktiviásához kapcsolhatjuk a Dékány által elemzett belső lelki folyamatokat. Ezek azonban azzal a többlettel bírnak, amelyek az emberi tényező (és itt felidézhetjük az *Értekezésben* az ember megkülönböztető jegyeként meghatározott józan és egyedien megnyilvánuló gondolkodást és cselekvést is)[61] „személyiséggé való kiteljesedése felé mutatnak”.[62] Ezekben a belső folyamatokban döntő szerepet játszik a vágyak szabályozásának képessége (amely módot nyújt beleavatkozni a világ alapvetően akaratunktól nem függő természetes működésébe). S ugyanezen belső és zárt jellegéről árulkodik a lélek azon „titkos öröme”, amely a többi felkeltett szenvedély és felindultság mögött húzódik.[63] Ez a titkos öröm ugyanis, mondhatjuk, hogy kizárólag a szellemi tényezőre, önmagára vonatkozik, annak önreflexiója, minthogy a felkeltett érzetek konkrét tárgyától vagy okától teljesen független módon egyedül afölött érez örömöt, hogy egy szenvedély felébredt benne, s azt megélheti. A „külső” világban szereplő (de abban nem feloldódó) ember szubjektivitása végső soron, Dékány szerint, Descartes-nál a következőképpen határozható meg: „a mindennapi élet történéseit értelmes folyamattá rendezni képes konkrét emberi

[59] Boros 2004. 116.
[60] Vö. im. 115.
[61] Vö. Disc AT VI. 55-58. m. kiad. 65-64.
[62] Vö. Dékány 2004. 98.
[63] Vö. Dékány 2004. 101-102.

magatartás”.[64] Ez azonban, ahogy rögtön hozzáteszi, „csak azokban a kivételes pillanatokban létezik, amikor magában az életben körvonalazódik egy olyan lehetőség, hogy a körülmények összejátszása felébreszt a lélekben egy emberi személyiséget”.[65] Tehát egy olyan folyamatról van itt szó, amelyet a külvilág eseményei befolyásolnak, de amelyet az én belső, mentális tevékenysége rendez (talán az Escoubas által kiemelt „belsővé tett értelemstruktúrák” révén) a saját életéhez, tapasztalataihoz és előzetes tudásához mérten koherenssé, s amelyben a „körülmények összejátszása” szintén valamiféleképp az ember saját belső, mentális megélései révén válnak különlegessé a többi összetett esemény között.

Áttérve a fenomenológiai megközelítésre, de kapcsolódva az imént a belső eseményekhez kapcsolt külvilághoz, Tengelyi László a husserli szubjektivitás-felfogás változását vizsgáló tanulmányából a következő megállapításokat emelhetjük ki. Az én Husserl korábbi írásaiban olyan megkettőződéseket és egyesüléseket mutat, melyek saját önazonosságát biztosítják. Ezek közül az egyik a múltbéli én és a jelenbéli én-, a másik pedig a megjelenítő „aktus-én” és a megjelenített „korrelátum-én” „egymást fedő egysége”.[66] Ez a fajta egységesség (illetve annak e két aspektusa) egy olyan identitásra utal, amely elbírja a változást, a mássá válást, vagy a lényegi átalakulást is.[67] Ugyanakkor ez az én önazonosságában elkülönül „miden idegen éntől”[68] is, amelyhez beleérzéssel viszonyul, nem pedig emlékezettel, mint saját maga esetében. „Éppen úgy, ahogyan jelen vagyok a múltamban vagy a képzeletemben, ott vagyok a másik lelkivilágában is, *amelyet beleérzés révén jelenítek meg a magam számára*.”[69] – idézi Husserlt Tengelyi. Ebben a felfogásban, miközben már megjelenik a másik, a saját én még mindig egy szeparált, zárt tudatfolyamként határozódik meg, mely egy „*tiszta én*ből”, illetve annak vélt evidenciájából származtatható.[70] Ahogyan Tengelyi fogalmaz, Husserl „[m]indvégig ragaszkodott ahhoz a feltevéshez, mely szerint a tiszta én nem más, mint a monadikusan zárt élményfolyam princípiuma”[71]. Az idegentapasztalat azonban (ahogyan ez Husserl későbbi kéziratban is tetten érhető) egyrészt utat nyit a másik felé, illetve az idegenség

[64] Dékány 2004. 104.
[65] Uo.
[66] Vö. Tengelyi 2004. 43. o.
[67] Vö. uo.
[68] Im. 44. o.
[69] Uo. Az idézet eredeti helye: Edmund Husserl 1905/1920. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1. Husserliana 13. Hrsg.: Iso Kern. Den Haag: Nijhoff, 1973. 319. o.*
[70] Vö. im. 48. o.
[71] Im. 51. o.

befogadásához és az interszubjektivitás lehetőségéhez, amellyel, másrészt, az *ego* ebből fakadó önhasadására is felhívja a figyelmet.[72]

Végezetül, a beleérzés problémájához lazán kapcsolódva Robert Van Gulick szubjektivitás leírását idézhetjük. Guick a tudatosságot emeli ki a fogalom értelmezésében, amelyet annak jelenségszerű és minőségi aspektusaihoz kapcsol, ám azokkal nem teszi egyenlővé. A „láthatóság határait" érinti, amelyet Thomas Nagel példája is mutat. Annak kérdésére, hogy milyen lehet denevérnek lenni, csak „teljes denevér-szemszögből" lehetséges válaszolni. A tudatosság hozzáférhetősége azonban belső nézőpontot igényel, minthogy kívülről csak hiányosan érthető meg. A szubjektivitás tehát Gulick meghatározásában a tudati tapasztalatok különböző tényei tudhatóságának vagy érthetőségének episztemikus formáját jelenti.[73]

Összefoglalván az eddigieket, azt mondhatjuk, hogy a szubjektivitás minden esetben az egységes, illetve a testből és lélekből összetett ember belső tudatosságának területét érinti, amely valamiféle elzártságot képvisel a külvilággal szemben. A belső megélésekre azonban mégis hatással van a külvilág és a tőle idegen tudatok, befolyásolják a saját, egyéni szellemi szubsztancián kívül zajló események, nem marad érintetlen tőlük, s ezek, a mentális folyamatokon keresztül haladva, hozzájárulnak az ego személyiséggé válásához. A szubjektivitás tehát, ahogyan Mansfieldnél és Gulicknál láthattuk, felfogható e sajátos belső tudatosság *tapasztalata*ként, illetve az ahhoz való *viszonyulás*ként vagy annak *megismerési formája*ként.

Alteritás

Mielőtt továbblépnénk, röviden szeretnék kitérni az *alteritás* kérdésére, amely alapvetően az interszubjektivitás problémakörében jelenik meg, elemzéseimben azonban már a szubjektív szempontú megközelítésekben is előfordul. Az *alteritás* fogalma, amelyet alapvetően Lévinas gondolkodásával szokás összekapcsolni, de, amely már Husserl *alter ego* terminusában is megjelenik. Vermes Katalin elemzéseiben a következő meghatározást olvashatjuk: „A latin *alteritas* jelentése: más vagy különböző létállapot, diverzitás, másság.

[72] Vö. im. 50-51. o.
[73] Vö. Gulick 2004/2014.

[…] A francia nyelvben […] mint az *identité* (azonosság, identitás) ellentéte van jelen."[74] Az *alteritás*, ahogy Vermes hozzáfűzi, fenomenológiai értelemben egyfajta ellentétes irányultságot jelöl az *alter ego*hoz képest. Az *alter ego* ugyanis az én és a másik ember közötti viszony elgondolása kapcsán merül fel, s annak interszubjektív jellegére utal, az *alteritás* viszont az „önmagam" és a „másik" azonosíthatatlanságára és pozícióik felcserélhetetlenségére helyezi a hangsúlyt. A fenomenológiai megközelítésmód szerint a világ egy eredendő adottságot képvisel a szubjektum megéléseiben, aki számára „[a] másik jelenléte éppolyan rangú alaptapasztalat, mint az öntudat evidenciája".[75] A másik tapasztalata ennél fogva nem vezethető le az én önérzékeléséből.[76] Az *alter ego* ezzel szemben egy olyan másikra utal, akit a megfigyelő én éppen saját maga érzékelése alapján képes megragadni, mégpedig úgy, mint egy őhozzá hasonló másik *ego*-t. Lévinas kritikája szerint azonban itt a totalizáló gondolkodás modellje lép működésbe, mely nem hagyja meg a „Másikat" önmaga másságában, hanem az „Ugyanaz" hatalma alá vonja. Ennek során a racionalitásra törekvő ész eltárgyiasítva, végessé téve jeleníti meg a maga számára azt, ami természetéből fakadóan átérezhetetlen, megérthetetlen, befoghatatlan s ebből fakadóan egyfajta végtelenséget képvisel.[77] Az *alteritás* Lévinasnál ennek megfelelően olyan minőséget jelent, amely ellenáll ennek a fajta Ugyanazzá tételnek, így a „teljesen mást" képes felmutatni. „A Másik mint Másik nem csupán egy *alter ego*: a Másik az, ami én magam nem vagyok." –[78] fogalmaz Seán Hand Lévinas kapcsán. Fontos azonban megjegyezni, hogy az így értett radikális másságot Lévinas a másik embere vonatkoztatja, vagyis, amikor a másikat, mint személyt gondolja el – mindezt pedig egy olyan dimenzióban kibontakoztatva, mely az emberek közti viszony etikai megalapozását fogja lehetővé tenni.

A személyiség és személyesség-felfogás kontextusa

Hogyan tudja egy ember saját magát meghatározni? Milyen szempontok mentén tudja azonosítani magát önmaga és mások számára? Magunkra tekintvén olyan sajátosságok juthatnak eszünkbe elsőként, mint testi és lelki mivoltunk, személyiségünk,

[74] Vermes 2006. 27.
[75] Vermes 2006. 28.
[76] Kockelmans 1967. 27.??????
[77] Hand 1989. 5; Pavlovits 2008a. 138.
[78] Hand 1989. 48.

viselkedéseink, illetve viszonyulásunk és kapcsolódásunk a minket körülölelő világhoz. A gyakorlati világban megnyilvánuló énről általánosságban, mint egy egységes személyről gondolkodunk. Milyen aspektusok alakítják azonban a személy elképzelését Descartes előtt, és milyen személyiségkoncepció bontakoztatható ki Descartes-nál, ha egyáltalán lehetséges ilyen?

A kontextus, amelyben az önmagaság problémája felmerült a koraújkori gondolkodásban, mint Udo Thiel összefoglalása rámutat,[79] a tudat és tudatosság, illetve az identitás és a személyes azonosság kérdésein túl a lélek, a morális felelősség, valamint a túlvilági élet témaköreiben ragadható meg. Ehhez kapcsolódóan meghatározóvá vált a személy, személyiség [*persona*] fogalmának kérdése. Boëthius 500-as években kikristályosodott meghatározás szerint a személy „egy racionális természetű individuális szubsztancia". Ez a definíció kisebb-nagyobb változtatások mellett,[80] a tizenhetedik század közepéig számított uralkodó elgondolásnak, de továbbra is jelen maradt a tizenhetedik század végét és tizennyolcadik század elejét jellemző elemzésekben és vitákban is. A terminus egyrészt megjelent a szentháromságot magyarázni kívánó elméletekben, illetve teológiai koncepcióként a katolikus és protestáns diskurzusban, másrészt, mint immateriális létezővel foglalkozó problémakör, részt vett a skolasztikus felfogás által áthatott metafizikai gondolkodásban. Boëthius-nál a „személy" kifejezés, amikor a teológiai kontextus mellett az ember kapcsán is alkalmazásra kerül, a test és a lélek sajátosságait is magában foglalja, s e két tényező nem jelenik meg egymástól elválasztott formában. A bevett elgondolással szemben a tizenöt-tizenhatodik században a régi római felfogás is éreztette hatását.[81] A személy e koncepció szerint egy szereppel vagy minőséggel volt azonosítható, melyet azonban szintén a szentháromság magyarázatában kívántak érvényesíteni.

Mindezen felfogásokkal szemben a karteziánus gondolkodás tudott fellépni egy rivális elmélettel. Miközben a skolasztikus meghatározás, mely szerint a személy egy individuális, racionális szubsztancia, nem került teljes elutasításra, az új elgondolás mégis elkülönbözött attól az arisztotelészi örökségtől, amelyben a lélek és a test úgy viszonyul egymáshoz, mint a forma és az anyag (mint ahogyan például Aquinói Szent Tamásnál is

[79] Thiel 2011.
[80] Johann Micraelius-nál például a személy „egy [olyan] intellektuális természetű, individuális, közölhetetlen szubsztancia, mely önállóan képes fennmaradni (subsist)". Vö. im. 35.
[81] Az irányzat főbb képviselőiként Lorenzo Valla-t, és a későbbi Michael Servetus-t említhetjük. Vö. uo.

megfigyelhető, amikor a lélekről önálló szubsztancia helyett formaként gondolkodik).[82] Descartes szóhasználatában a személy fogalma nem jelenik meg központi terminusként, sokkal inkább használja az emberi lény szinonimájaként, s ekkor is abban a hétköznapi értelemben, amelyben egyszerre jelenik meg a test és a lélek.[83] Ugyanakkor Descartes-nál egy sajátos különbségtétel figyelhető meg az emberi lény vagy személy, illetve az én fogalma között. Míg az előbbi, vagyis a személy gondolata magában foglalja a testiséget, addig az utóbbi, vagyis az én számára nem szükséges, hogy egy testhez kapcsolódjon. Ahogyan Thiel rámutat, míg Szent Tamásnál a lélek önmagában nem tekinthető úgy, mint ami az ént képezhetné, addig Descartes-nál a lélek, akár bír egy testtel, akár nem, mindig ugyanaz marad.[84] Az egységes lélekről pedig elmondható, hogy amennyiben elválaszthatatlanul hozzátartozik a gondolkodás, annyiban egyfajta tudatosság is meghatározza (még ha gondolkodása saját maga észlelésében merül is ki). Descartes nem állítja azonban, hogy ez a tudatosság lenne az, amely egyedivé teszi a lelket. Érvei sokkal inkább arra engednek következtetni, hogy a lélek egyedisége már a gondolatok tudatosulását megelőzően is adott.[85] A lélek testtel való egyesültségét sem tekinti a lélek egyediségét konstituáló tulajdonságnak, hiszen a lélek maga az, amely a hozzá tartozó test időbeli állandóságát garantálja, ameddig ebben az összekapcsoltságban léteznek. Ez a lélekkel való kapcsolódás tehát, Thiel szerint, az emberi testet, pontosabban egy ember testét egyediesíti és identifikálja.[86] Ez az alapvetően skolasztikus terminológiát alkalmazó nézet (mely már bizonyos értelemben már Suáreznél is megjelenik) Descartes mellett általánosan elfogadottá válik a tizenhetedik századi gondolkodásban.[87]

Alternatív megoldásként jelentkezik Pierre-Sylvain Régis elgondolása, amely a test-lélek dualizmus elfogadása mellett megfordítja a Descartes-nál látott relációt is. Régis különbséget tesz a szellem vagy elme (*l'esprit*) és a lélek (*l'âme*) közt. Míg előbbi egy

---

[82] Vö. im. 37., Pouivet 2000. (oldalszám nélkül)

[83] Vö. Thiel 2011. 36-37. Thiel nyomán utalhatunk itt például Descartes Erzsébetnek írt 1643. június 28-ai levelére. AT III. 693-694., m. kiad. 114-115. „S mivel egyfelől feltételeztem, hogy Fenséged nem feledkezett még meg a test és a lélek különbségének bizonyítékairól, másfelől viszont a legkevésbé sem szeretném, ha megfeledkezne róluk egységük fogalma kedvéért, amelyet az ember filozofálás nélkül is érez – amin azt értem, hogy *mindenki egy egységes személynek [personne] érzi magát*, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat – ezért választottam, összehasonlítási alapnak a súlyt és a többi minőséget, amelyekről általában azt képzeljük, hogy ugyanúgy egyesítve vannak bizonyos testekkel, mint ahogyan a gondolkodás egyesítve van a mi testünkkel…" (kiemelés tőlem)

[84] Vö. Thiel 2011. 37. o. „Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől […], s még akkor is egészen az volna, ha ami, ha a test nem léteznék." AT VI. 33., m. kiad. 43.

[85] Vö. Thiel 2011. 38.

[86] Vö. im. 40.

[87] Vö. im. 40-41.

gondolkodó szubsztanciára utal, addig utóbbi az anyagtalan szubsztancia egyediségét, különös jellegét hangsúlyozza, amely épp emiatt involválja egy organikus testhez fűződő esszenciális viszonyát. Az előzőekben látottakkal ellentétben tehát Régis-nél a testhez való kapcsolódás fogja a lelket konstituálni, nem pedig fordítva.[88] Tehetünk-e hasonló megkülönböztetést Descartes-nál? Egyetérthetünk-e továbbá Thiel-lel abban, hogy a személy fogalma Descartes-nál csak a hétköznapi nézőpontból tekintett test-lélek egységre vonatkoztatható? Képes-e a lélek a testtől függetlenül valamiféle személyes jelleget is felmutatni?

A dolgozat felépítése

Dolgozatom első főfejezetében, az imént tárgyaltak értelmében, az én önmegragadásának Descartes-nál fellelhető alakzatait szeretném feltérképezni. Melyek lesznek ezek a formák? Az összetett descartes-i ember megragadására több megközelítési mód is kínálkozik. A legismertebb és az ember elgondolásában legnagyobb nehézséget implikáló tézis a test-lélek dualizmus előtérbe helyezése. A test és lélek irreverzibilisnek tűnő különválasztása az a probléma, amelynek felszámolását legkoncentráltabban a huszadik század változatos irányzatainak képviselői igyekeztek végrehajtani az analitikus és a kontinentális filozófia területén egyaránt.[89] Schmal Dániel 2012-ben megjelent tanulmánykötetének *Descartes a test és az elme egységéről* című fejezetében felhívja a figyelmet a kevésbé tárgyalt, de néhány jelentősebb szakirodalomban mégis felbukkanó trializmus-értelmezésre, mely legközvetlenebbül a descartes-i hagyomány egyik előzményeként tekinthető suarezi tanításokhoz köthető.[90] A trialista elgondolás a test és a lélek mellett a (testet és lelket is magába foglaló) eredeti egységet tételezi egy a másik két elemre visszavezethetetlen harmadik princípiumként. Ehhez járul szorosan a Schmal által kiemelt és legitimációjába visszahelyezett hétköznapi ember és annak tevékeny énje. Descartes elterjedtebb műveiben az emberre irányuló analízis során kétféle, egymással ellentétes vizsgálódási irány figyelhető meg. A test és lélek szétválasztása után az *Értekezés a módszerről*, illetve az *Elmélkedések az első filozófiáról* című műveiben az elme, mint ontológiailag elsődlegesnek mondható szubsztancia elemzése után vonja be a

[88] Vö. im. 42.
[89] Vö. Tőzsér-Ullmann 2009. 1-2. o.
[90] Vö. Schmal 2012. 171-173. o.

vizsgálatba a lélekhez csatlakozó testet, míg *A lélek szenvedélyei*ben a test válik az elsőként vizsgált komponenssé, amelyhez utólag csatlakozik az adott testet „éppen megfelelőnek” találó lélek.[91] A két tényező alapos vizsgálata azonban nem teszi egyszerűbbé „újraegyesítésük” elgondolását. Ahogyan Descartes Erzsébet hercegnő épp e problémára irányuló kérdését igyekszik megválaszolni:

> „azok, akik soha nem filozofálnak, és csupán az érzékeikre hagyatkoznak, cseppet sem kételkednek benne, hogy a lélek mozgatja a testet, és hogy a test hat a lélekre, e kettőt azonban egy dolognak tekintik, vagyis egységnek, hiszen két dolgot egységként felfogni ugyanazt jelenti, mint egy dologként fogni fel őket”.[92]

Ám ahhoz, hogy az ekképpen felfogott egységes ember képéhez eljussunk, célszerű mindenekelőtt az *Értekezés* és az *Elmélkedések* gondolatmenete mentén a descartes-i szkepszis útja felől közelíteni az elsődlegesnek tételezett szellemi szubsztanciából megérthető én problémája felé. Ezután tehetjük vizsgálat tárgyává a szellemi én legvégső pontjaként, és a mindennemű bizonyosság alapjaként előálló *ego*-t. Az elemzés során felfigyelhetünk arra, hogy a minden módosulásától lecsupaszítottan vizsgált gondolkodás, vagy gondolkodó szubsztancia később, e lényegi módosulások újra visszaemelésével lesz „lélekként” vizsgálható, amely alkalmas lesz arra, hogy, mint ahogy Dékány Andrásnál láttuk, személyiséggé alakuljon. Az első két alfejezetben tehát arra keressük a választ, fedik-e egymást, s ha igen, mennyiben, az *ego* és a lélek terminusai. Ennek feltérképezéséhez fog segítséget nyújtani Paul Ricoeur narratív identitással kapcsolatos elgondolása, illetve az ezt nélkülöző *cogito* személytelenségének tézise. Ennek megfelelően az első alfejezetben a szkepszis felőli exponálás után a puszta *ego* kerül vizsgálat alá, a második alfejezet pedig az ismét módosulásokkal és érzetekkel „feldúsult” lélek elemzését hajtja végre. A harmadik alfejezet jut el a lélekhez kapcsolódó test descartes-i analízisének felvázolása után a test és lélek interakciójának, illetve a testből és lélekből összeálló én önmegragadásának problémájához. Az elvont metafizikai én, a passzív és aktív, tevékeny én és a fizikai kiterjedéssel is bíró gyakorlati én működésének és önreflexiójának vizsgálata, melyben a husserli *ego*-elgondolás szempontjai is

[91] Vö. Boros 2003, 122-124.
[92] D/E 1643. június 28. AT III. 692. m. kiad. 113.

segítségünkre lesznek, a descartes-i Isten-idea révén át fog vezetni minket a második főfejezetben tárgyalásra kerülő interszubjektivitás kérdésköréhez.

1 A szubjektivitás problémája a lélek szintjén

1.1. Ego

Ahhoz, hogy az emberi én descartes-i struktúráját megismerjük, célszerű a filozófus belső útjának állomásait röviden áttekinteni. Az *Értekezés a módszerről* és az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művek tanúsága szerint Descartes (vagy a szövegek „lírai énjének") egyik autobiografikus célkitűzése a saját, eddig megszerzett ismeretei közötti „rendrakás": a számtalan megtévesztő és hamis, elméleti és tapasztalati alapú tudás közt megkeresni azokat, amelyek valódi bizonyossággal rendelkeznek. Ahhoz azonban, hogy az évek során felgyülemlett tudásanyag elemeit ne kelljen egyesével végigvizsgálni – ez lehetetlen is volna –, az „alapzatot" kell felforgatni, vagyis azokat az alapigazságokat, amelyekre az összes többi tudás épülhet. Az első elmélkedés beszámolója mellett megtalálhatjuk e szándék bejelentését már a korábban keletkezett *Értekezés a módszerről* második részének tervei között is:

> „…arra a meggyőződésre jutottam, hogy valóban nem volna értelmes dolog, ha egy egyes ember olyképpen akarna egy államot megreformálni, hogy mindent alapostul megváltoztat, mindent felforgat benne, hogy azután újra építse; ily módon nem lehet még a tudományok épületét sem megreformálni […]. Ami a magam nézeteit illeti, amelyeket eddigelé igaznak tartottam, nem tehetek jobbat, mint hogy egyszer igazában félreállítom őket, hogy azután másokat, jobbakat tegyek helyükbe, vagy pedig ugyanazokat, miután az ész által igazoltam őket. Szilárdul hittem, hogy ezen az úton sokkal jobban tudok majd eligazodni az életemben, mintha csupán a régi alapokon építenék tovább, és csak azokra az elvekre támaszkodnám, amelyeket ifjúkoromban hitettek el velem, anélkül, hogy valaha megvizsgáltam volna, igazak-e."[93]

[93] Disc AT. VI. 13-14. m. kiad. 27.

Az *Elmélkedések* első részében pedig hozzáfűzi: „Ha az alapokat aláástuk, magától is összeroskad az, amit rájuk építettek”.[94]

Mint az *Értekezés*ből vett idézetben láttuk, ez a felforgatás nagyobb méretekben, a teljes társadalomra, vagy akár csak a tudományos társadalom működési és fogalmi alapjaira kiterjesztve nem vihető végbe, és nem is volna ajánlatos ezzel kísérletezni. Az egyén szempontjából azonban megvalósítható, sőt, kívánatos – mindaddig, amíg ezen cselekedete megmarad saját privát szférájában, és nem befolyásolja a másokat, vagy a közügyeket érintő tevékenységeit. Ennek elkerülését elősegítendő állítja fel a filozófus az *Értekezés* harmadik részében a nézetek tárházának átmeneti „renoválási” idejére azt az ideiglenes erkölcstant, amely egyfajta „átmeneti szállásként” szolgálhat a saját (és a vele együtt gondolkodni hajlandók) számára. Ez egy olyan elvrendszert foglal magába, amelyre a magára maradt elme ráhagyatkozhat a mindennapi feladatok ellátása közben. Röviden összefoglalva ezek a normák az ember lakóhelyéül szolgáló ország törvényeihez, szokásaihoz és a gyermekkorától ismert vallás előírásaihoz való igazodást, a legmérsékeltebb vélemények követését, a határozott döntést és cselekvést, a vágyakozások lecsillapítását illetve a saját elme kiművelését irányozzák elő. Az *Elmélkedések*ben azonban Descartes már elhagyja e hétköznapi életben való zavartalan „túléléshez” szükséges cselekvési sorvezetőt – itt már az elvonultság állapotában kezdődik meg egy még mélyebb „öntisztítási” folyamat. Az *Elmélkedések* programja az *Értekezés* bevezető jellege után, Pavlovits Tamás szavaival élve, egyfajta lélekvezetésként[95] funkcionál, amely az addigi alapvető tudások módszeres bizonytalanná tételével, majd direkt elutasításával egy olyan magányos meditációs folyamaton viszi keresztül az olvasót, amely a gondolkodásban addig nem szokványos rutinokat igyekszik kialakítani.

Érdemes itt röviden kitérni annak kérdésére, mit is jelent az „elmélkedés” műfaja. Pierre Hadot *A lélek iskolája* című művében az ókori görög és római filozófia életmód-szerű jellegére kívánja felhívni a figyelmet. Hadot az antik gondolkodás e sajátosságával a későbbi, főként a középkortól jellemzővé váló rendszerépítő, vagyis elméleti konstrukciókban működő filozófiát állítja szembe. Az előbbieknél az egyén önmegismerése, a gondolkodás elmélyítése, a figyelem összpontosítása, a saját belső dialógusa felé irányítása, illetve az érzéki dolgoktól való elfordítása, valamint a hétköznapi létmódból való kiszakadás és az egyhez, az egységességhez való közelebb kerülés

[94] Med I. AT VII. 18. m. kiad. 25.
[95] Pavlovits 2008b. 71.

ragadható meg a filozófia céljaként. Az e korszakhoz tartozó, módszereiben és megfogalmazásaiban az aktuális hallgatóközönség befogadói sajátosságaihoz alkalmazkodó tanítások egy a praktikus hozadékkal bíró, hasznosítható önreflexiós tevékenységet igyekszenek kialakítani az emberekben. Az utóbbiak ezzel szemben elszakadni látszanak a hétköznapokban megélt gyakorlati élettől.[96] Ahogyan Hadot-nál olvashatjuk,

> „A változás mindenekelőtt annak az eredménye, hogy a kereszténység magába olvasztotta a *philosophiá*t […] és maga is folytatta a lelkigyakorlatok hagyományát. […] A középkori skolasztika azonban világosan elkülönítette a *theologiá*t a *philosophiá*tól […] a filozófiát pedig a »teológia szolgálólányaként« értelmezték újra, amelynek az volt a feladata, hogy fogalmi jellegű, tehát tisztán elméleti tudással lássa el a teológiát. A lelkigyakorlatok kikerültek a filozófiából és a keresztény misztika és morál részei lettek.”[97].

Hadot mindemellett hozzáteszi, hogy a lelkigyakorlatként működő filozófiák sajátosságai és módszerei későbbi gondolkodóknál is megjelennek, mint ahogyan Szent Ágoston keresztény filozófiáját követően Descartes *Elmélkedései*ben, vagy Spinoza *Etiká*jában, majd Schopenhauer és Nietzsche írásaiban, a huszadik században pedig például Bergson, Husserl és Heidegger célkitűzéseiben (e szerzők azonban mindeközben nem távolodnak el a filozófiai diskurzus területétől).[98] Hadot meglátása szerint Descartes műve esetében a címben megjelenő „Meditációk” kifejezés valóban a gyakorlat értelmében felfogott *meditatio*-ra utal, amelynek gyakorlására időt kell fordítani.[99] A szerző egy lábjegyzetében Descartes a művére érkezett ellenvetések második sorozatára adott válaszának egy részletét idézi: „Nem elég egyszer megpróbálni: gyakran és hosszasan el kell gondolkodni róla, annak érdekében, hogy ne keverjük össze a testi és a szellemi dolgokat… hanem hozzászokjunk ahhoz, hogy megkülönböztessük őket. Ehhez járul hozzá ez a néhány napig tartó gyakorlat.”[100]. Ezt kiegészítendő vehetjük még ide azt az ókori elvet is, amely szerint a filozófiai beszélgetések során sokkal érdekesebb és fontosabb a beszélgetés alatt „megtett

[96] Vö. Hadot 2010. 9-61.
[97] Im. 59.
[98] Vö. im. 272-273.
[99] Vö. im. 272.
[100] Im. 284. Az idézetet Cseke Ákos fordításában közlöm. Resp II. AT VII. 130-131. (Resp II. AT IX. 103-104.)

út", minden kerülő ösvényével, vagy akár zsákutcájával együtt, mint az elért eredmény.[101] Éppen erre lehetünk figyelmesek Descartes *Elmélkedései*ben is, akár az érvelések dialogikus szerkezetére, akár az egyre elvontabbá váló gondolatmenetbe újra és újra visszakívánkozó hétköznapi tapasztalatok számbavételére tekintünk. De gondolhatunk Hobbes első ellenvetésére is, amelyben az ókortól fogva ismert érvek megismétlésével vádolja a filozófust. Descartes ennek szükségességét azzal magyarázza, hogy ezzel a módszerrel kívánta előkészíteni olvasóinak elméjét arra, hogy képesek legyenek megérteni az intellektuális gondolatmeneteket, és megfelelőképpen tudják elkülöníteni ezeket a testhez tartozó dolgoktól.[102] Hadot-val egyetértve tehát, levonható a következtetés, miszerint „Descartes számára az evidenciához csak lelkigyakorlat árán juthatunk el".[103] Hasonlóan vélekedik Pavlovits Tamás is, amikor a kételkedés funkciójának vizsgálata kapcsán felhívja figyelmünket az elmélkedés pszichológiai dimenziójára: „Descartes nem véletlenül nevezi művét meditációknak. […] nála a szkepszis nem közvetlenül az érvek szintjén vezet el a bizonyossághoz, hanem közvetve, egy lelkiállapoton keresztül."[104]

De ki vagy mi az a lélek, amelyet vezetni kell ezen az úton? Descartes az ember tudáskészletének visszabontását az univerzális kételkedésig fokozza, hamisként vetve el minden olyan eddig igaznak vélt ismeretet, amellyel kapcsolatban a legcsekélyebb bizonytalanság is fölmerülhet. Így zárja ki a bizonyosságok köréből elsőként az általánosságban értett, érzékektől származó ismereteket, amelyekkel kapcsolatban időről időre bebizonyosodik, hogy félrevezetőek vagy pontatlanok. Amelyek mégis szilárdan kecsegtetnének a bizonyosság látszatával, azokat az álmodás lehetőségének gyanújával erőtleníti el. Ide tartoznak az egyedi cselekvések, illetve a (korábbi „hétköznapi" én természetes meghatározásához szorosan hozzátartozó) saját test tulajdonságai. Ezek ilyetén eliminálását követően, úgy tűnik, olyan általánosabb alapok vészelik át a megkérdőjelezés folyamatát, mint a színek, vagy még általánosabban az olyan alapvető testi-természeti elvek, mint a kiterjedés, az alak, a mennyiség, a szám vagy a hely, de még inkább az olyan szellemi tartalmak, mint az aritmetika vagy a geometria törvényei, amelyek még álmodás közben is igazként tűnnek fel. Aminek azonban még ezek az elvek sem képesek ellenállni, az nem más, mint az isteni megtévesztés lehetősége. A *Genius malignus* vagy csaló démon hipotézise értelmében a felforgatás során még ezektől a legegyszerűbb elgondolásoktól is

[101] Hadot 2010. 34-36.
[102] Vö. Obj-Resp III. AT VII. 171-172., Obj-Resp III. AT XI. 133-134.
[103] Hadot 2010. 284.
[104] Pavlovits 2008b. 71.

meg kell vonni az elme hozzájárulását. A módszeres kétely tetőfoka tehát e tisztogatást végrehajtó ember számára saját maga megtévesztése, vagyis a mindenre kiterjedő kételkedés, kétségbevonás – azon okból, hogy az elme ne kalandozzon vissza az ésszerűnek tűnő tagadásból a praktikusabbnak látszó korábbi valószínűségek igazságként értett elfogadásához.[105] E megtévesztés eredményeként Descartes szerint a következő megállapítások deklarálhatók: nincs külvilág, nincs test, nincsenek érzékszervek se, és így tovább. Az iménti gondolatmenetet végigfuttató ember tehát egyszer csak pusztán e gondolatok közt lebegve találja magát, minden egyéb támpont nélkül. Amint azonban saját létezésével kapcsolatban is felmerül a megtévesztődés, vagyis a nemlétezés gyanúja, felismeri: ez a gondolkodás egy őt végrehajtó gondolkodó nélkül nem jöhetett volna létre. Ezt a megállapítást pedig még a mindent megtenni képes csaló démon feltételezése sem tudja kikezdeni. Ha valakit vagy valamit megtévesztenek, akkor az, aki megéli, felfogja a megtévesztést, pontosabban a megtévesztő tevékenységből fakadó hamis információkat, vagy egyáltalán bármit, az a dolog szükségképpen létezik. De milyen módon? Ki vagy mi az, akit megtévesztenek, vagy aki épp ennek gyanúja miatt kételkedik?

„*Ego sum, ego existo*”[106] – hangzik az *Elmélkedések* latin változatában, s ugyanez a francia kiadásban: „*Je suis, j'existe, est necessairement vraie*”.[107] Vagyis „az *én* gondolkodik, az *én* létezik – szükségszerűen igaz”.[108] Miután ez a felismerés a testi érzékletek kizárása után következett be, megtörtént az a szétválasztás a test és lélek között, amelyet az *Elmélkedések* Szinopszisának második elmélkedésre vonatkozó összefoglalója vetített előre. Az *ego*ról, amelyről tehát a második elmélkedésben felismertük, hogy létezik, ezen a ponton még nem tudjuk, hogy tulajdonképpen micsoda. Descartes felidézi a saját énről alkotott előzetes hiedelmeket, melyek, mint kiderül, mind szervesen tartalmaztak materiális, illetve a „külső” világhoz tartozó tényezőket.[109] „Minek véltem tehát magam – korábban?” – teszi fel a kérdést a filozófus. „Nemde: embernek.”[110] Majd folytatja az analízist:

[105] Miközben, mint mondtuk, a kételkedés szigorúan megmarad a megismerés szintjén, és nem merészkedik a cselekvés területére.
[106] Med II. AT VII. 25.
[107] Med II. AT IX. 19.
[108] Med II. AT VII. 25. m. kiad 35.
[109] A reflexió előtti önfelfogás kérdésére a 2.2.1. alfejezetben visszatérünk.
[110] Med II. AT VII. 25. m. kiad 35.

„Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete […], amelyet »test« elnevezéssel illettem. Fölmerült aztán az is, hogy táplálkozom, járkálok, érzékelek és gondolkodom. Ezeket a tevékenységeket pedig a lélekre vonatkoztattam. Ám hogy mi is volna ez a lélek, azon vagy egyáltalán nem gondolkodtam, vagy valami egészen kicsiny dolognak képzeltem, szellőhöz, tűzhöz, esetleg éterhez hasonlatosnak, amit durvább részeim zárnak körbe."[111]

Akármennyire áttetszőnek és megfoghatatlannak tűnik akár a szellő, akár az éter, néhány sorral lejjebb Descartes leszögezi, hogy az, amit „durvább részek zárnak körbe", vagyis amit valamilyen „alak határol" és „hely foglal magába", az szükségképpen anyagi, vagyis testi természetű kell, hogy legyen, márpedig mind a szellő, mind az éter és a tűz éppen megfelel ezen kritériumoknak. Az pedig, ami a gondolkodás során a testi természetre utal (mint az idézetben említett járkálás vagy érzékelés), a megtévesztő istenség hipotézise miatt elutasításra kerül. Az egyedüli tehát, ami a lélek meghatározása kapcsán még érvényben marad, sőt, ami megcáfolhatatlan igazságértékkel bíró valamiként tűnik fel, nem más, mint maga a gondolkodás. „A gondolkodás? Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos." –[112] ismétlődik meg a néhány sorral korábban már belátott kijelentés. Saját létező énjével kapcsolatban a kételkedés folyamata után a következő, immáron metafizikailag reflektált meghatározást adja meg Descartes: „csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész […]. De most már aztán igazi létező *dolog* vagyok, s igaz módon létező; de vajon milyen dolog? Mondtam már: gondolkodó".[113] A létezés olyannyira szorosan kapcsolódik össze a gondolkodással, hogy annak teljes megszűnése magát a gondolkodó alany létezését is eliminálná.[114]

De ne szaladjunk előre! „[G]ondolkodom, tehát vagyok"[115] – olvashatjuk az *Értekezés* negyedik részében a híres descartes-i mondatot, vagy ahogyan a francia változatban hangzik: „*je pense, donc je suis*"[116]. Időzzünk még egy keveset ennél a felismerésnél. Mit tudhatunk még meg erről a valamiről, az *én*ről, a „*je*"-ről, vagy „*ego"*-ról, vagy arról a *dologról*, amelyről éppen most láttuk be, hogy gondolkodik, vagyis ami egy olyan entitásként tűnik fel, amelyhez hozzátartozik a gondolkodás, vagyis amiről

[111] I. m. uo., m. kiad. uo.
[112] Med II. AT VII. 27. m. kiad. 36.
[113] Uo. Saját kiemelés.
[114] Vö. i. m. 36.
[115] Disc AT VI. 32. m. kiad. 43.
[116] Disc AT VI. 32.

elmondható, hogy ő maga „gondolkodó”? Az *Elmélkedésekre* érkezett ellenvetések harmadik sorozatában Hobbes éppen ezen a ponton támadja Descartes-ot a második elmélkedésre vonatkozó megjegyzéseiben.

> „Cartesius úr tehát egynek veszi a megértő dolgot és a megértést, ami a megértőnek aktusa, vagy legalábbis egynek veszi a megértő dolgot és az értelmet, ami pedig a megértőnek csak egyik képessége. Pedig hát minden filozófus megkülönbözteti a szubjektumot képességeitől és aktusaitól, azaz tulajdonságaitól és lényegétől.”[117]

Hobbes ellenvetése végül arra a következtetésre jut, hogy az itt feltárt azonosításból az elme testi természetű jellege kellene, hogy következzék.[118] Jelen elemzésünk szempontjából azonban fontosabb az a kérdés, mi az a valami, ami elkülönítendő a gondolkodástól, mint aktustól. Descartes válaszában egyfelől egyetért azzal, hogy a gondolkodás önmagában, vagyis egy gondolkodó dolog nélkül valóban nem gondolható el. Másfelől azonban ellenfele szemére veti, hogy míg ő maga absztrakt módon használta, addig az ellenvető a fizikai világnál maradva értelmezte a problémás kifejezéseket. Így keveredhetett össze a gondolkodás szubsztanciája (vagyis az, ami nem fizikai) a materiális szubsztanciával, és okozhatta a testi természettel való hibás azonosítást.[119] E problémafelvetés és e szétválasztás nyomán láthatóvá válik, hogy az *ego*, ha kissé erőszakosan is, de még kétfelé bontható tovább: a *gondolkodás* és a *szubsztancia* viszonyára kérdezhetünk rá, amennyiben feltesszük, hogy a kettő nem esik egybe. „[O]lyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagi dologtól”[120] – olvashatjuk az *Értekezés* negyedik részében. Hobbes ellenvetésére adott válaszában pedig kifejti, hogy semmiféle (sem fizikai, sem a gondolkodás módozataként immateriálisan felfogott) cselekvés vagy tulajdonság sem képes egy olyan szubsztancia nélkül létezni, amelytől függ, amely őt hordozza, mint ahogyan mi sem vagyunk képesek egy szubsztanciát közvetlenül felfogni, önmagában megismerni, csakis bizonyos aktusain keresztül.[121] Hozzá kell tennünk még ehhez azt a

---

[117] Obj III. AT VII. 172-173. m. kiad. 136.
[118] Az elme testtel összefüggésben megnyilvánuló műveleteire később, a 2., (test és lélek problémáját tárgyaló) fejezetben térünk ki bővebben.
[119] Vö. im. 43-44.
[120] Disc IV. AT VI. 33. m. kiad. 43.
[121] Obj III. AT VII. 176. m. kiad. 139.

kitételt, amelyet Descartes a második elmélkedés viasz-hasonlatában tesz meg az anyagi természetű tárgy elgondolása kapcsán is: „maga a viasz nem a méz ama édessége volt, nem is a virágok illata […], hanem az a test, amely kicsivel korábban az iménti módozatok révén vált számomra érzékelhetővé, most pedig más módozatok révén”.[122] Vagyis maga a dolog nem vált azonossá saját tulajdonságaival, amit e tulajdonságok változékonysága is mutat. Ugyanennyire nem azonosítható a szellemi természetű dolog sem önnön sajátosságaival (amelyről Hobbes a fentebb idézettek szerint úgy véli, Descartes figyelmen kívül hagyta). E szubsztancia tehát, vagyis az ezen a ponton még egyedüliként bizonyos, kiterjedés nélküli, vagyis szellemi természetű szubsztancia lesz az a „valami”,[123] amely a kételkedés, illetve az egyáltalában vett gondolkodás határát képezi. Amennyiben pedig a szétválasztás az absztrakt megismerés szempontjából is csak „természetellenesen” vihető végbe, annyiban egyetérthetünk Hobbes-szal, amikor felidézi, hogy egy létező csak birtokolhatja lényegi sajátosságát, de szigorú értelemben nem lehet azonos vele.

Az *ego* két szempontból válik itt problémássá. (1) Egyrészt, mint majd később is látni fogjuk, nem gondolható el önmagában, (2) másrészt, mint Ricoeur elemzése rávilágít, elveszíti személyes jellegét. Mi indokolja mindez, s milyen következményekkel jár az én önmegragadása és a világhoz való viszonyulása szempontjából? (1) Az *ego*, amennyiben nem gondolható el lényegi attribútuma nélkül (amellyel ő maga nem lehet azonos), azt mondhatjuk, hogy az analízis végpontjában található én többet tartalmaz annál, mint amennyit tartalmaz.[124] Ezt fogja tovább árnyalni *The Crisis of the Cogito* című tanulmányában Paul Ricoeur, amikor a *cogito* vizsgálata során arra a következtetésre jut, hogy az ént csak úgy tudjuk helyesen érteni, ha úgy gondoljuk el, mint akihez, vagy amihez szorosan kapcsolódik Isten ideája.[125] Ebben az értelemben mondhatja majd ugyanígy, hogy a „tartalom nagyobb, mint a tartalmazó”.[126] Erre a problémára térjünk vissza később, most azonban időzzünk még egy keveset Ricoeur jelen analízisének egy korábbi stációjánál. (2) A vizsgálat ugyanis nem innen indul, hanem attól a fordulóponttól, ahol az önéletrajzi és a kételkedés metódusát személyes megfontolásokból megkezdő én

[122] Med II. AT VII. 30. m. kiad. 40.
[123] Önmagamnak az a „nem tudom mije”, amelyről „nem tudok képzeleti képet alkotni”. I. m. 39
[124] Hasonló megfogalmazással találkozhatunk Emmanuel Lévinas-nál, amikor a végtelen elgondolhatóságával kapcsolatban azt állítja, a gondolkodás itt „minden pillanatban *többet gondol, mint amennyit gondol*”. (Lévinas 1999. 44.) Hasonló formulát alkalmaz, mint a következő sorokban látni fogjuk, Paul Ricoeur is a *cogito* elemzése során.
[125] Vö. Ricoeur 1996. 65.
[126] Im. 62.

egyfajta metafizikai énné változik át, s ahol ennyiben az én egzisztenciális státusza válik problematikussá. „Az *én*, amely kételkedik – ki az?” – teszi fel a kérdést.[127]

> „Kétségtelenül Descartes *én*-je: az *Értekezés a módszerről* vállalkozásának önéletrajzi sajátosságai erős hangsúlyt kapnak. Egyetlen ilyen jellegzetesség sem marad el az *Elmélkedések*ben sem. […] Ám, ahogy a kétely egyre radikálisabbá válik, az *én* fokozatosan veszíti el látszólagos személyiségét. Nem azon célból azonban, hogy az »*én*hez, mint típushoz« folyamodjon, az üres *én*hez, amely a személyes névmások táblázatában található.”[128]

A kételkedés „ki”-je tehát e folyamat során, ahogyan Ricoeur fogalmaz, míg „elhagyja” a testet, elveszíti azt a „horgonyzatát”, amely a mások számára is létező (illetve másokat is tartalmazó) világhoz kötötte. Így egyrészt maga mögött hagyja a dialógust és azokat a másokat, aki e dialógus lehetőségfeltételét képezik (ezen a ponton nincs is szüksége rájuk), éppen azáltal, hogy eloldódik a mindezek feltételeként előtűnő testi kiterjedéstől. Másrészt ezekkel az eloldódásokkal egyúttal szakít a szokásos önmeghatározással is. Referenciája itt már nem lesz beazonosítható, így ez az én személytelenné (vagy egy „nem-személlyé”), meghatározhatatlanná, megnevezhetetlenné válik.[129] S ugyanilyen marad akkor is, amikor az *én*hez csatlakozik (elsőként) a gondolkodás, mint meghatározás, vagyis, amikor „gondolkodó dologként” definiáljuk az *ego*t.[130] Ha ugyanis a gondolkodás tárgyai (legyenek azok bár függetlenek attól, hogy rendelkeznek-e valós megjelenési értékkel) specifikálják e gondolkodás különböző ideákra irányuló módozatait, az még nem fogja azt jelenteni, hogy ezen gondolatformák mentén bármi többletinformációt tulajdoníthatnánk magának a gondolkodó énnek. „De mi az a gondolkodó dolog?” – idézi Descartes kérdését Ricoeur, majd folytatja: „Egy olyan dolog, amely kételkedik, megért, állít, tagad, akar, elutasít, elképzel és érzékel”.[131] Ez a felsorolás a francia fenomenológus szerint felveti a dolog identitásának kérdését, ám nem úgy, ahogyan egy konkrét személy esetében történhetne, annak narratív identitását vizsgálva. E különböző gondolkodási műveleteket végrehajtó entitás esetében itt még csak egy ahistorikus és pontszerű önazonosságról lehet

---

[127] Im. 58.
[128] Uo.
[129] Im. 59.
[130] Később pedig, mint már utaltunk rá, Isten ideája „csatlakozik” ehhez az énhez, amely „én” a harmadik elmélkedésben visszavonja az önmagában tekintett én második elmélkedésben elért „diadalmas státuszát”. Vö. im. 60.
[131] Im. 60-61.

szó, mely a *cogito* eredendő pillanatnyiságából fakad, amely elkerüli az időben bekövetkező változásokat, illetve az állandóságban felfedezhető alternatív lehetőségeket.[132] Ricoeur szerint tehát a descartes-i én kutatásának ebben a stádiumában „az elmélkedő szubjektum státusza teljesen [még] nem rokonítható ahhoz, amit a hétköznapi nyelvhasználatban személynek, közvetítőnek (ágens), beszélőnek, a tulajdonítás tárgyának, vagy az elbeszélés alanyának szokás nevezni”.[133]

Az *ego* tehát az én vizsgálatának ezen az állomásán egy olyan kiterjedés és egyéb meghatározottságok nélküli szubsztanciaként áll előttünk, amely a kételkedés örvényének legvégső pontját képezi, ám amelyről szigorú értelemben semmi más nem mondható el. Azonban, hogy tovább tudjunk lépni e határpontról, térjünk át a gondolkodó én, mint „lélek” vizsgálatára, s nézzük meg, milyen személyes tartalmakat fedezhetünk fel mégis, ha figyelembe vesszük a gondolkodás módozatait, s az én ezekhez fűződő véleménynyilvánításait.

1.2. Lélek

Az előző részfejezetben a lélek kérdésének vizsgálata közben, a descartes-i módszeres kétely stációin keresztülhaladva az *ego*-hoz jutottunk. Ahhoz a hétköznapi helyett immáron metafizikaiként előálló énhez tehát, amely teljes mértékben mellőzve a materiális és kiterjedéssel párosuló jelleget, a puszta gondolkodás révén ad hírt önmagáról saját maga számára. Megkülönböztethető-e azonban ez az „én” saját gondolkodási tevékenységétől? A szellemi szubsztancia, mint a kételkedés elméletileg elgondolható sarokpontja,[134] amint láthattuk, itt egy a végletekig kiüresített, a dialógustól eloldódott, történetiség nélküli és személytelen dologként jelenik meg. Ricoeur előzőekben említett tanulmánya szerint ezen a státuszon nem változtat az sem, ha „visszaadjuk” az elmének a gondolkodás módozatait.[135] Tartható-e azonban ez az álláspont? Egyfelől belátható, hogy a szellemi tényező „lecsupaszító vizsgálata” egy olyan statikus „ént”, vagyis egy olyan gondolkodásra alkalmas szubsztanciát tár elénk, mely, lényegi tulajdonságától hipotetikusan megfosztva, puszta anyagtalan dologiságában merül ki, egy kogitáló *res*-szé

[132] Im 61.
[133] Uo.
[134] Vö. Pavlovits 2008. 68.
[135] Vö. Ricoeur 1996. 60-61.

válik. Ugyanezen gondolatmenet mentén továbbhaladva az is fölvethető, hogy e gondolkodó dolog akcióit újra működésbe hozva még mindig egy mechanikai alapelvek mentén funkcionáló „szellemi automata” üressége és személytelensége mutatkozik meg. Ezzel szemben azonban felmerülhet bennünk a gyanú, hogy az elme aktusai a maguk irányultságaival vajon nem utalnak-e mégis valamiféle személyes többletre, amely révén a szellemi tényező egy egyedi emberi lélekként válik megragadhatóvá.

Mit tudhatunk meg tehát az *ego*ról és a lélekről, illetve viszonyukról, ha tovább árnyaljuk a különböző mentális működések megnyilvánulási formáit? A következőkben az *ego* azon elgondolása kerül figyelmünk középpontjába, ahol már nem csupán egy tevékenység hordozójaként vagy lehetőségfeltételeként jelenik meg a maga pontszerűségében. A tér- és időbeli kiterjedéstelenség helyett először azon aspektusokat hozzuk előtérbe, amelyek a szellemi szubsztancia aktív és passzív attitűdjeire mutatnak, majd azokat a sajátosságokat, amelyekhez e szubsztancia már valamilyen véleménnyel, viszonyulással képes reflektálni. Mindezek alapján választ kaphatunk az előző és jelen fejezet címválasztására, mely az *ego* és a lélek közti különbségre kívánja felhívni a figyelmet. Míg az „*ego*” a gondolkodó én feltételezett cselekvés- és megnyilvánulásbeli „kiterjedéstelenségét” igyekszik hangsúlyozni, addig a „lélek” ugyanennek az énnek az aktivitásra és önálló ítéletalkotásra hajlamos jellegét kívánja megvilágítani. Szándékosan nem az „elme” szó képezi az elemzés címét: a „lélek” kifejezéssel a szellemi szubsztanciában megjelenő azon többletre szeretnék utalni, amelynek révén e szellemi szubsztancia már, bizonyos értelemben, egyfajta személyes énként fog tudni viszonyulni saját magához. A következő két elemzésben éppen ezen „többlet” beszivárgási pontjait igyekszem feltárni. Első stációként az üressé tett metafizikai éntől a gondolkodás módozataival kiegészített én elgondolása felé lépünk át. Ezt követően a második lépcsőfokot az ezen aktív elmében fellelhető hangulatok kimutatása fogja képezni. Harmadik lépésként pedig, ezekhez a hangulatokhoz kapcsolódóan, azokat az intellektuális működéseket vizsgáljuk meg, amelyek révén értelmezésünk szerint a metafizikai én lélekké fog tudni „szublimálódni”, amely pedig hozzá fog járulni az én személyiségkoncepciójának kibontakozásához. A következő alfejezetben kapcsoljuk be a vizsgálódásba Isten ideáját, s jutunk el az én konstitúciójának negyedik pontjához.

Vizsgálódásunkat indíthatjuk az ego státuszát érintő azon fordulat felől, amely Ricoeur megállapítása szerint az ego tárgyiasulását sejteti. Míg a módszeres kétely révén előálló elsőként felismert igazságot egy egzisztenciális bizonyosság képezi („én vagyok”),

addig az ezt követő második tudás éppen azt hangsúlyozza, hogy ez a saját létezésként felfogott valami egy gondolkodást végrehajtó dologként artikulálódik. [136] A két megragadás közti különbség jól látható Descartes második elmélkedésben tett megállapításából: „Tudom, hogy én létezem; azt kérdezem, *mi vagyok*, ki az az én, akit ekképp ismerek."[137] Ahogyan Ricoeur rámutat, az én, „akit" így és így ismerek, „aki gondolkodik" *aki*je a rá vonatkozó descartes-i kérdésben *ami*re változik. Első megközelítésben Descartes a következő leírást adja meg az önmagunkban megtalálható legtisztább énnel kapcsolatban: „csak és kizárólag gondolkodó *dolog* vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész".[138] A „mi vagyok?" kérdését és a dologként való meghatározódást az én metafizikai struktúrává változásával rokoníthatjuk ezen a ponton, ami erősíti ezen én előző fejezetben érintett, személytelenné s így történelmietlenné változott jellegét.

A kutatás azonban nem áll meg ennél az egyelőre még szolipszisztikus önbizonyosságnál. A saját gondolkodás vizsgálata során önmagunk gondolatán és gondolkodó jellegén kívül különféle ideákat, valamint különböző gondolkodási megnyilvánulásokat és formákat fedezhetünk fel magunkban. Az előbbiként említett ideák, ahogyan Ricoeur megállapítja, (azáltal, hogy reprezentatív értéküktől való elszakítottságukban a beszédaktusok elméletéből ismert illokúciós, vagyis valamiféle szándékoltságot, cselekvést vagy cselekvésre sarkalló motívumot involváló kimondási aktusokhoz válnak hasonlatossá)[139] az utóbb kiemelt gondolkodási módozatokhoz vezetnek el minket.[140] Ezen elmeműveletek Descartes meghatározása szerint a kételkedés, megértés, állítás, tagadás, akarás, nem-akarás, valamint az elképzelés és az érzékelés mozzanatai lesznek.[141] Ez a felsorolás Ricoeur elgondolása szerint „felveti a szubjektum identitásának kérdését, de teljesen más értelemben, mint egy konkrét személy narratív identitása

---

[136] Vö. Ricoeur 1996. 60. Idézzük meg ezen a ponton Husserl azon kritikáját, mely szerint Descartes végzetes hibája, hogy „az *egó*t *substantia cogitans*szá nyilvánítja, az ember egészétől elválasztott *mens sive animus*szá", amely révén az én, mint *res* önmagától mintegy elkülönítve a világnak pusztán egy „darabkájává" minősül át. Ld. Husserl 2000. 35., Vö. Vermes 2006. 29.

[137] Med II, AT IX-1. 21. m. kiad. 37. „*j'ai reconnu que j'existe, & je cherche* quel je suis*, moi que j'ai reconnu estre*(??)." (kiemelések tőlem).

[138] Med II, AT IX-1. 21. m. kiad. 36. „… je ne suis donc […] qu'une *chose* qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement, ou une raison". (saját kiemelés)

[139] Ezen performatív jelleg kapcsán egyelőre mintegy előrejelzés szerűen felidézhetjük Lévinas álláspontját a „mondott" tartalommal szembeállított „mondás" aktusának társas viszonyt és felelősséget megelőző és megalapozó elsődlegességét illetően. Ha a descartes-i ideákat és elmeműveleteket Ricoeur nyomán egyfajta mondási gesztushoz hasonlítjuk, vajon milyen következtetéseket tudunk a későbbiekben levonni Descartes-nál az önálló mentális megélések és a Másokkal való viszony jellegének tekintetében? Vö. Lévinas 1974. 6-9.

[140] Vö. Ricoeur 1996. 60.

[141] Vö.Med II, AT IX-1. 22. m. kiad. 38.

esetében”.[142] A pontszerűvé és pillanatnyisága miatt ahistorikussá, s így metafizikaivá redukálódott én identitása egyelőre kimerül egy olyan egyszerű azonosságban, amellyel kapcsolatban nem merülnek fel az időbeli változások és az e változások közepette mégis megmaradó állandóság kérdései. Az itt fellelhető azonosság arra az *ego*-ra vonatkozik, melynek lényege a gondolkodás, s amely független marad lényege különféle megnyilvánulásainak váltakozásaitól (vagyis attól, hogy éppen akarása vagy például kételkedése érvényesül-e). A második elmélkedés eredményei szerint „a meditáló szubjektum státusza egyáltalán nem tűnik rokoníthatónak azzal, amit a hétköznapi nyelv keretei között személynek, ágensnek, beszélőnek, a tulajdonítás alanyának vagy az elbeszélés egyéniségének nevezhetünk”.[143] Descartes, amikor még e lecsupaszítottságában is léleknek nevezi ezt az entitást, szakít a korabeli lélekfelfogásokkal.[144] A kereszténység elgondolása neoplatonista és arisztotelészi tanokból merítkezvén, illetve ágostoni és szent tamási írások mentén nyomon követhetően, a lelket egyrészt egy a test kelepcéjébe zárt spirituális entitásként képzeli el, másrészt (kapcsolódva ahhoz az arisztotelészi doktrínához, mely szerint a lélek az anyag vagy a test formája) egy olyan tényezőként, mely az egyes dolgokat azzá teszi, ami.[145] Szent Tamásnál ezen felül a lélek korántsem azonosítható az elmével, vagy az öntudattal, ehelyett inkább a létezés egy formáját jelenti. Pouivet szavaival: „az emberi lélek az emberi életet mutatja, nem a tudatosságot”.[146] Descartes azonban épp ezzel a tudatossággal és a gondolkodó elmével hozza összefüggésbe a lelket, még akkor is, amikor mindezek működése kimerül annak felismerésében, hogy van egy (sajátként felfogható) én, amely gondolkodó tevékenységéből megállapíthatóan létezik.

Térjünk vissza azonban a szellemi működés néhány sorral feljebb említett módozatainak elemzésére. Fontos figyelembe vennünk e tevékenységek Boros Gábor által hangsúlyozott aktivista jellegét,[147] mely később, a metafizikai fejtegetéseken túl, kapcsolódni fog a Descartes-nál ugyancsak fellelhető, Schmal Dániel fejtegetéseiben előtérbe állított, személyes megfontolásokat követő „emberi” énhez.[148]

---

[142] Ricoeur 1996. 61.
[143] Uo.
[144] Vö. Uo., valamint Pouivet 2000. (oldalszám nélkül)
[145] Vö. Pouivet 2000. (oldalszám nélkül)
[146] Uo.
[147] Vö. Boros 2004. 112.
[148] Vö. Schmal 2012. 83-84. Schmal Dániel idézett tanulmánykötetében több elemzésben is találkozhatunk az én önszabályozó, saját döntéseit és cselekvéseit maximális kontroll alatt tartó jellegének különböző aspektusokból történő megvilágításával. Az itt hivatkozott szöveghelyen az én azon sajátos tevékenysége

„Nem én vagyok tán – fogalmaz Descartes – *aki* már-már mindenben kételkedem, aki azonban néhány dolgot mégiscsak megértek, aki ezt az egyet igaznak állítom, a többit pedig tagadom, aki többet akarok tudni, aki nem akarom, hogy megtévesszenek, aki – akaratlanul is – sok mindent elképzelek, s aki sok mindent érzéki eredetűnek találok?”[149]

Mindezen igei formákkal megjelölt módozatok közül Descartes az elképzelést emeli ki a hatodik elmélkedésben, mint olyat, amely bár a gondolkodás részét képezi, mégsem tartozik szorosan az elméhez, vagyis amelynek hiányával a szellem még ugyanaz az az egységes gondolkodó dolog maradna.[150] E problémára térjünk vissza később, most azonban tekintsük át röviden, milyen megfontolások alapján tekinthető a többi funkció elválaszthatatlanul a lélekhez tartozónak. A Descartes által végigvitt *epokhé* során a kételkedés volt az az első mozzanat, amely az egész vizsgálódási folyamatot beindította, s amely e folyamat egyes szakaszaiban és végpontjában mindvégig fenntartotta a régi nézetekhez való visszatéréstől való tartózkodást, vagyis amely az ént a végletekig eltávolította a hétköznapok világtól, s egy metafizikai struktúrává változtatta. A megértés is végigkísérte az ént a kételkedés útján, s az elbizonytalanító érvek mellett a tulajdonságait vesztett én esetében is megnyilvánult puszta létezésének belátásával. Mindezen műveletek során végig működésben voltak az én állító és tagadó képességei: amikor a megértett szempontok mentén az én elutasította a kétségesnek ítélt dolgokat, majd meghatározta a szükséges eljárásokat, és deklarálta a meglelt egyedüli bizonyosságot. Ugyanezen lépések nyomán érvényesültek az akarás és nem-akarás mozzanatai. Az én akarata segítségével kezdte meg a kételkedés által kijelölt meditációs utat, majd (mint később a szenvedélyek vizsgálatánál látni fogjuk) ez az akarat bírta rá a lelket, hogy kitartson elhatározásában és ne forduljon vissza a „könnyebb”, megszokott út felé. A „nem-akarás” pedig szintén már eleve ott volt a kételkedés kezdeténél azáltal, hogy rossznak, elkerülendőnek találta a folyamatos megtévesztődést (s amely, ha úgy tetszik, a tévedés negatív színben való feltüntetésével megerősítette ezt az állhatatosságot). Mindezek mellett az érzékelés maradt az, amely valójában kiküszöbölhetetlen, hiszen ez az, amelynek révén az én egyáltalán tudomást szerez mindarról, ami benne történik (legyen bármilyen jellegű is ez az én), s ami

---

kerül előtérbe, mellyel a szkepszis során szeparált, s így biztonságos, „laboratóriumi körülményekhez” hasonló gondolati közeget teremt saját, a világot (ideiglenesen) felszámoló vizsgálódása számára.

[149] Med II, AT IX-1. 22. m. kiad. 38. (saját kiemelés)

[150] Im. 58. m. kiad. 90., valamint vö. Guenancia 2012. 148.

által kapcsolatba kerül saját magával, vagyis, ami megteremti az énnel kapcsolatos történések „sajátként” való megélését.

Bármelyik tulajdonságot elvéve ezek közül, sérülne e gondolkodási folyamat struktúrája, koherenciája. A kételkedés és a megértés egymást átszövő mozzanatai híján nem nyilvánulna meg az a külvilágra vonatkozó intellektuális és reflexív aktus, amely a teremtmények birodalmában egyedül az embert jellemzi – megkülönböztetve ezáltal az állatoktól, amelyeknek csak ösztöneik lehetnek, gondolkodásuk, s így lelkük azonban nem.[151] Az állítást és tagadást nélkülözve (melyek tulajdonképpen az állításban magában egyesíthető műveletek) az én nem találna olyan fogódzópontokat, amelyek a kételkedés és megértés örvénylésében bármerre felé orientálhatnák, sőt, maga ez az örvénylés sem tudna miből kiindulni, s a gondolkodás pillanatnyi, tovatűnő és azonosíthatatlan percepciókban merülne ki, amellyel ismét az embert specifikáló értelmes jelleget számolná fel. Az akarás és nem-akarás (szintén magában az akarásban egyesíthető) mozzanatai nélkül éppen az én vitalitása kerülne veszélybe, a szellem egy passzív, befogadó, vagy inkább a történéseknek kitett (szenvedés nélküli) elszenvedővé válna, amely szintén idegen lenne egyrészt a gondolkodást végrehajtó dolog értelmes mivoltától, másrészt a gondolkodásban, mint e szubsztancia lényegi attribútumában eleve benne rejlő aktivitásától. Az érzékelés pedig, mint mondtuk, az, amelynek révén minderről értesülünk, tehát a gondolkodásnak egyfajta sajátos lehetőségfeltételét képezi, vagy, mint a gondolkodás egyik módozata, egy, a többi funkció mögött húzódó funkciójának tekinthetjük.

Érdemes azonban az érzékelést az elképzelés mellett is külön megvizsgálni.[152] Ezek lesznek ugyanis azok a működések, amelyek a fizikai világ létre, illetve annak lehetségességére fognak utalni. Az érzékelés azon túl, hogy értesít saját mentális állapotainkról, azokról a testi dolgokról is közvetít bizonyos képeket és érzéseket, amelyek léte még a kétségesként elutasított tudások köréből „terheli” az elmét kiküszöbölhetetlen intenzitással. Ez a funkció független tud maradni az „érzékelt” tárgy valóságosságától, hiszen esetében a lényeg maga az érzékelés megélése. Ehhez hasonlóan a képzelet is az

[151] Vö. Disc V, AT VI. 57-58. m. kiad. 64-66., valamint D/Mo 1649. február 5. AT. V. 276-277. CMSK 365-366. A tudatos ember és a reflexív gondolkodásra képtelen állatok szembeállításának skolasztikus és tizenhetedik századi előfordulásairól ld. Thiel 2011. 49-50.

[152] A Descartes előtti érzékelés és elképzelés felfogásainak összefoglalásáról bővebben ld. Sepper 1996. 13-24. Az elképzelés descartes-i koncepciói változásának áttekintéséhez ld. ugyanezen mű 1-7. o. Jelen fejtegetésben kizárólag Descartes kései (metafizikai, episztemológiai és pszichológiai jelentőségű) elgondolása áll a figyelem középpontjában, a korábbi munkásságát jellemző (gondoljunk itt a *Szabályok az értelem vezetésére* vagy a *Le Monde* című művekre) fizikai, fiziológiai és matematikai vonatkozásaira most nem térünk ki részletesebben.

akarat közreműködése és az ábrázolt tárgy valóságosságának igénye nélkül tud megjeleníteni régebbi és újonnan előállított képeket. A két módozat közül azonban az érzékelésben feltűnik egy passzív momentum is, hiszen az elme nem tudja megkerülni vagy ignorálni az érzékelése útjába kerülő dolgokat vagy érzéseket, megéléseket. E passzivitás (és elszenvedés) mellett másfelől helyet kap aktív jellege is a megélés vonatkozásában, abban tehát, hogy a kivédhetetlenül érkező (szellemi, majd később testi) benyomásokat felfogja, elfogadja. Az viszont, ami az elmében az ezen az úton megjelenő benyomásokat értékelni és valamivel azonosítani fogja tudni, az az én ítélőképessége lesz (és nem az e képeket közvetítő funkciók).[153] Ennek demonstrálására szolgál a második elmélkedés híres viasz-hasonlata, valamint az ablak előtt megjelenő kalapos-köpenyes emberek példája. E hasonlatok másodlagos tanulsága szerint mindezen elmeműveletek, vagyis mind az érzékelés, mind az érzékelt tárgy identitásában való kételkedés, mind pedig a velük kapcsolatban hozott mentális ítéletek, elsősorban és általánosabban saját gondolkodásunk természetéről szolgáltatnak információkat a számunka:

> „[M]ost már tudom – mondja Descartes –, hogy magukat a testeket voltaképp nem az érzékek vagy a képzelőképesség által észlelem, hanem kizárólag az értelem által, s hogy ezeket nem annak alapján észlelem, hogy megérintem vagy látom, hanem pusztán azon az alapon, hogy megértem őket, nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet."[154]

Mi egyebet tudhatunk meg azonban az elméről, ha a két materiális világra utaló funkciója ezen a ponton még mindig csak saját természete megismerhetőségéről nyújt felvilágosítást? Míg az első és második elmélkedés a gondolkodás módozatait úgymond kiüresíti,[155] addig az ötödik és hatodik elmélkedés visszaállítja a képzelet valós tartalmakra vonatkozó (immár igazolt) működését[156] (természetesen azután, hogy a harmadik elmélkedés eljut Isten ideájához és léte bizonyosságához – akinek az emberi lélek szempontjából kardinális funkcióját a következő fejezetben vonjuk részletesebb vizsgálat alá). Noha az ötödik elmélkedés a materiális dolgokra vonatkozó igaz tudások

[153] Vö. Med II, AT IX-1. 23-25. m. kiad. 39-41.
[154] Med II, AT IX-1. 26. m. kiad. 43.
[155] Vö. Rorty 1992. 386. „Az elme lényege a gondolkodás: Abból a szempontból, hogy az elme kifejezi önnön lényegét, nem számít, hogy Istenről, a szellemről, vagy a kiterjedésről gondolkodik."
[156] Vö. Med II, AT IX-1. 50-52. m. kiad. 79-82.

lehetőségének kérdése felől indul, az elmében felfedezhető gondolatok analízisével inkább olyan ideákhoz jut el, amelyek ha a gondolkodó elmén kívül nem is léteznének máshol, mégsem lehetne semmiknek nyilvánítani őket. Ugyanis még eme köztes (elmefüggetlen és nem materiális) létmódjukban is alkalmasak rá, hogy különböző tulajdonságokat bizonyítsunk természetükről. Ezek lesznek a matematika és a geometria objektumai, és elsősorban ezek kapcsán fog fölmerülni a képzelet funkciójának működése, amely ilyen értelemben, hasonlóan az érzékeléshez, szintén független lesz a megjelenített tárgy valóságosságától. Az elme ezen képessége Pierre Guenancia megállapítása szerint Descartes-nál nem jelent olyasféle, gőgös, „ésszel rivalizáló hatalmasságot", mint ahogy az Pascalnál, vagy (hozzá hasonlóan) Malebranche-nál látható egy olyan egyszerű módon beszennyeződni képes, és az elmében lakozó „élősködő" képében, amely könnyen az ember urává válhat.[157] Descartes-nál, kortársaival ellentétben, a képzelet alapvetően nem „hatalmasság", hanem az elme egy olyan megismerést és megértést segítő eszköze, „amely ábrázolhatóvá teszi a dolgok ideáit".[158] Szabad kreativitása ellenére azonban csak olyan dolgokat képes megjeleníteni, amelyek egyfelől valamiféle kiterjedéssel bírnak (szintén függetlenül ezek materiális referenciáinak valóságosságától), másfelől nem haladják meg a vizualitásból fakadó értelmezhetőség határait. Vagyis az elképzelés képessége nem alkalmazható érvényesen olyan immateriális létezőkre, mint Isten és a lélek ideája, valamint olyan geometriai alakzatokra, amelyeknél az elme által megjelenített kép egyrészt csak zavarosan tud megjelenni, másrészt nem is járul hozzá lényegesen az adott alakzat logikai feltérképezéséhez, mint ahogy ezt egy ezerszög esetében tapasztalható, ahol az alakzat a képzelet helyett pusztán az értelmi belátás segítségével ragadható meg.[159] Az elképzelésben ezen felül megjelenik egyfajta sajátos *erőfeszítés* is, amely az egyszerűbb háromszög és négyszögletű alakzatoknál összetettebbeknek mutatkozó formáknál, például már egy ötszög megjelenítése esetében is megfigyelhető. Márpedig éppen ez az erőfeszítés Descartes szerint az, amely „világosan megmutatja az elképzelés és a tiszta értelmi belátás közti különbséget".[160] Egy olyan külön erőfeszítést igénylő és különösen aktív fakultásról van itt szó tehát, amelynek révén az elme nem csak azt képes ábrázolni saját maga számára, ami létezik, hanem olyasmit is (az érzékek közvetítésénél ráadásul szabadabb módon), ami *létezhetne*, beleértve az imént vizsgált alakzatok mellett az elme kiméra-szerű

[157] Vö. Guenancia 2012. 141-147.
[158] I.m. 148.
[159] Vö. Med II, AT IX-1. 58. m. kiad. 89-90.
[160] Uo., m. kiad. 90.

képalkotásait is.[161] Ez a megismerési mód azonban a hatodik elmélkedés tanulsága szerint, éppen eme erőfeszítés szükségessége miatt, nem tartozik szorosan az elme lényegéhez,[162] főként, ha figyelembe vesszük Descartes azon megállapítását, miszerint a testi dolgokat ábrázoló (vagyis testi dolgokra hasonlító) komplex elképzelések olyan zavarosan fölfogott tulajdonságokon állnak (mint a színek, hangok vagy illatok), amelyek „minden bizonnyal az emlékezet segítségével jutnak el a képzelethez”.[163] Az emlékezetbe bekerülő tulajdonságok pedig, ugyan itt még csak valószínűségi alapon, de a külvilágra vonatkozó érzékeléshez köthetők, ami pedig arra utal, hogy ez a funkció az őt alkalmazó elmétől különböző dologtól függ. A hatodik elmélkedés tanulsága szerint tehát, ez a megismerési mód, mint mondtuk, nem tartozik szorosan az elme lényegéhez: az elme tőle megfosztva is csak ugyanaz az elme maradna.[164] Annak a világnak a képei azonban, amelyekből a kételkedő elme az első két elmélkedés gondolatmenetében kiindul, s amelyeket hamisként fog elutasítani, ezzel az elutasítással nem szűnnek meg, sőt, továbbra is jelen maradnak épp az elképzelés révén a gondolkodó lélek képzeletében, amelyekhez a kételkedés során az elme számára időről időre csábító volna visszatérni.

Azt mondhatjuk tehát, hogy az elme egységét képező állítás, tagadás, akarás nem-akarás, és érzékelés funkciói mellett az elképzelés, mint el nem maradó, s különös erőfeszítést tanúsító aktivitás tartozik ugyanezen elméhez. Ahogy a fejezet elején Ricoeur értelmezése kapcsán láttuk, a pontszerűvé váló én identitása független marad e gondolkodási módozatok különféle megnyilvánulásaitól és intencióitól, éppen ezért nem tűnik rokoníthatónak a hétköznapi nyelv személyiség-felfogásával.[165] Nem találunk-e azonban olyan momentumokat a descartes-i megfogalmazásokban, amelyek mégis kilépni engedik a metafizikaivá tett ént a koraújkori gondolkodást meghatározó mechanikai és geometriai elveket alkalmazó megközelítésmód rigiditásából és dologiasító megragadásából? A személyiség jellege, véleményem szerint, a személyesség aspektusai felől bizonyos értelemben megközelíthetővé válik. Tekintetünk előtt tartva a meditációkat végrehajtó descartes-i én azon gyakorlatiasan cselekvő jellegét, amely Schmal Dániel szerint „mindvégig ellenőrzése alatt tartja az elmélkedés folyamát”,[166] felfigyelhetünk a kételkedés leírásának egyes szám első személyű beszédmódjára. A vizsgált elme

[161] Vö. Guenancia 2012. 151., 161.
[162] Vö. Med II, AT IX-1. 58. m. kiad. 90.
[163] Im. 58-59. m. kiad 92.
[164] Vö. Im. 58. m. kiad. 90.
[165] Vö. Ricoeur 1996. 61.
[166] Schmal 2012. 24.

mindössze a kételkedés végpontjában jelenik meg abban a tárgyiasult formában, ahogyan a fejezet elején láthattuk. „De most már aztán igazi *dolog vagyok* […]; de vajon *milyen dolog*?”[167] – teszi fel a kérdést Descartes, majd hozzáteszi: „Tudom, hogy én létezem; azt kérdezem, *mi vagyok*, ki az az én, akit ekképp ismerek.”.[168] Ezen a ponton kívül azonban az én és az elme mindvégig megmarad a gondolkodást végrehajtó elbeszélő saját tulajdonságaként vagy vizsgált részeként. S bár a filozófus szövegében megjelenő elmélkedő bizonyos távolságot tart „az elmélkedés tárgyával szemben”,[169] ez a „tárgy” sosem válik egy elemzésnek kitett száraz, „élettelen” fogalmi objektummá (mint ahogyan például a jelen tanulmány változtatja a descartes-i „tudom, hogy én vagyok”-ot egy objektivált „descates-i én”-né vagy méginkább egy „Descartes-nál megragadható én”-né). A kételkedés során az *Elmélkedések* énje végig reflektál saját gondolkodására, azon túlmenően pedig saját, gondolkodása során megjelenő *hozzáállására* és *hangulataira*. Az első elmélkedés végén az elbizonytalanított gondolkodó elhatározza, szilárd lélekkel fog óvakodni a hamis nézetek elfogadásától, noha van benne „bizonyos *restség* [*paresse*] […], amely az élet megszokott rendjéből kilépni nem enged[i]”,[170], s akit félelem tölt el, ha arra gondol, hogy esetleg örökre e bizonytalanságok sötétségében marad. A második elmélkedésben pedig, továbbhaladva a kételkedés útján, ugyanez az elmélkedő először a vizsgálandó régi tudások szőrszálhasogató és véget nem érő elemzését szabadideje rövidségére való tekintettel utasítja el, s választja ehelyett az általánosabb dolgok megcáfolását.[171] Még fontosabb azonban, amit Descartes a saját gondolkodását végrehajtó szubsztanciáról mond: „*Örömét leli a tévelygésben elmém*, s nem tűri meg, hogy az igazság korlátai közé szorítsák.”.[172] Jól látható ebből az idézetből, hogy az elme (vagyis a ricoeur-i értelemben személytelenné vált én) különböző metafizikai érvényességgel bíró funkciói aktivitásuk és erőkifejtésük mellett bizonyos hangulati megéléseket is felmutatnak. Ezek a viszonyulások a deduktív matematikai módszerre jellemző, és szigorúan az igazság és hamisság rendszerében mozgó logikus lépések közegében olyan személyes érintettségről árulkodnak, amelyek nem olyan maguktól értetődők, mint maga az alkalmazott eljárás. Ilyen nem nyilvánvaló események lehetnek az elmében például a félelem az ébredéstől, vagy e tévelygés öröme.

---

[167] Med II, AT IX-1. 21. m. kiad. 36. (kiemelés tőlem)
[168] Im. 22. m. kiad. 37. (kiemelés tőlem), valamint vö. Ricoeur 1996. 61.
[169] Schmal 2012. 25.
[170] AT IX-1. 18. m. kiad. 31. (kiemelés tőlem)
[171] Vö. im. 20. m. kiad. 35.
[172] Im. 23. m. kiad. 39. „mon esprit se plaist de s’égarer, *& ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la verité.*” (kiemelések tőlem)

Az elme ilyen jellegű, immateriális örömére találhatunk példát *A lélek szenvedélyei* és *A filozófia alapelvei* című művekben, és további intellektuális tevékenységekre Descartes levelezéseiben.[173] A *Szenvedélyek* 147. cikkelyében Descartes a lélek belső megindultságai kapcsán azt a titkos örömöt emeli ki, amely egy feleségét sirató férj lelke mélyén képződik meg a legnagyobb bánat közepette, s „amely megmozdulásnak akkora hatalma van, hogy a szomorúság és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből”.[174] E példa, egyelőre továbbra is elvonatkoztatva főszereplőjének fizikai jellegétől, arra az intellektuális örömre hívja fel a figyelmet, amelyet a szenvedélyek és a különböző működések tartalmukra való tekintet nélkül idéznek elő a lélekben. Az öröm általános leírását tartalmazó 91. cikkely meghatározása szerint az intellektuális öröm „pusztán a lélek cselekvése révén jön létre a lélekben, s amelyről elmondhatjuk, hogy önmagában kiváltott jóleső megmozdulás, amely annak a jónak az élvezete, amelyet az értelme jelenít meg a sajátjaként a számára.”.[175] Az elme tehát, azt mondhatjuk, örömét leli abban, hogy érzékeli, megéli saját cselekvőképességét és a benne megjelenő bárminemű történéseket. A lelken belül pedig, az elképzelés funkcióján túl, Dékány András egy másikfajta (s ráadásul épp a képzelet ellenében működő) erőkifejtésre hívja fel a figyelmet: „A lélek tiszta öröme […], úgy tűnik, hogy csak a lélek önmagából merített, kellő nagyságú erejéből fakadhat, amellyel képes a képzelet e zavaró hatásainak ellenállni.”.[176] Az *Alapelvek* 190. paragrafusában szintén figyelmesek lehetünk az intellektuális öröm és az ugyancsak az elme funkciói közt felsorolt (bár, mint láttuk, nem elválaszthatatlanul hozzá tartozó) képzelet összeférhetetlenségére. A külső és belső érzetek testi beidegződésekkel összekötött megnyilvánulásai között Descartes arra a „tisztán értelmi jellegű” örömre hívja fel a figyelmet, amely például egy jó hír hallatán elsőként képződik meg a lélekben, miután az elme megítélte, hogy a kérdéses hír jó-e vagy rossz.[177] Ez az öröm Descartes szerint mindaddig független marad a „testi emócióktól”, ameddig nem kapcsolódik be az értelmi érzésbe a képzelet tevékenysége, amely aktivizálja az életszellemek működését, illetve az idegpályákon és tobozmirigyen keresztül történő közvetítését az agyban és a testen belül, átváltoztatva ezzel a lélek „spirituális örömét” az emberben testi megnyilvánulásokat is tanúsító „közönséges öröm” érzésévé,[178] vagyis egy szenvedéllyé. Az elképzelés elmeműveleti képességének külön erőfeszítést igénylő jellege,

[173] A lélek intellektuális történések és a lélek halhatatlanságának viszonyáról ld. Szalai 2005. 17-25.
[174] PA AT XI. 441. m. kiad. II. 138.
[175] Im. 397. m. kiad. II. 111.
[176] Dékány 2002. 135.
[177] Vö. PP AT IX. 311. m. kiad. 119.
[178] Vö. Szalai 2005. 20.

melynek az *Elmélkedések*ben lehettünk tanúi, valamint a léleknek a *Szenvedélyek*ben és az *Alapelvek*ben látott, képzelet ellen irányuló erőkifejtése sajátos belső feszültséget teremt az énben. E feszültség révén a szellemi szubsztancia aktív működése a megismerésre vonatkozó tevékenységek mellett egyfajta emocionális dinamizmust is tanúsítani fog, ami pedig az egyéni megélések, s így az *ego* személyes jellegének irányába fog vezetni minket.

Az intellektuális érzelmek tekintetében figyelmesek lehetünk Descartes Chanut-nek írott levelében felbukkanó „intellektuális szeretet" értelmezésére. Az 1647. február 1-ei keltezésű levélben Chanut szeretetre vonatkozó kérdései kapcsán Descartes mindenekelőtt megkülönbözteti az értelmi szeretetet a szenvedélyszerű, vagyis testi vonatkozású szeretettől. Számunkra most az első a fontos, a második szeretet-típussal az 1.2. fejezetben foglalkozunk bővebben. Az intellektuális szeretet a levél meghatározása szerint

> „nem lehet más, mint hogy amikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítél, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti […]. Ennek következtében, ha ez a jó jelen van, azaz ha a lélek birtokolja […], akaratának az a mozgása, mely annak felismerését kíséri, hogy ez neki jó, nem más, mint a lélek öröme; míg ha távol van, akaratának az a mozgása, mely a tőle való megfosztottság felismerését kíséri […], a lélek szomorúsága; ám az, amelyik annak felismerését kíséri, hogy jó lenne őt megszerezni, a vágy."[179]

Míg a *Szenvedélyek*ben található szeretet-meghatározások a test és lélek interakciójából előálló érzelem fajtáinak leírására szorítkoznak (lásd például a 79-83. cikkelyekben), addig e levél következő mondatában Descartes az itt leírt szeretetben megjelenő akarat „mozgásait" szenvedélyek helyett ésszerű gondolatoknak nevezi, melyek ennélfogva „megtalálhatók lennének lelkünkben akkor is, ha nem lenne teste.".[180] Ilyen jellegű szeretet pedig a dolgok *ismerete* iránt alakulhat ki, amennyiben a lélek észreveszi, hogy a természetben „igen sok megismerésre váró dolog van, amelyek ráadásul még igen szépek is".[181] Az akarat számára ugyanis elkerülhetetlen, hogy az ilyen szép dolgok ismerete iránt szeretetet kezdjen érezni, s szomorúságot, ha még sincs meg benne e tudás, vagy pedig vágyat, hogy megszerezze a kérdéses ismeret. Descartes megállapítása szerint az akarat ezen mozgásai tökéletesen tiszták és átláthatóak az elme számára – „feltéve, hogy reflektál

[179] D/C 1647. február 1. AT IV. 601-602. m. kiad. 224.
[180] Im.602. m. kiad. 225.
[181] Uo.

saját gondolataira”.[182] Ez a kitétel ismét arra utal, hogy ezek az érzelmek a lélek saját önreflexiójából fakadóan képesek előállni. Ahogy Szalai Judit megállapítja, „[a]z intellektuális érzelmekre felhozott descartes-i példák többször utalnak arra, hogy ezek az érzelmek nem közönséges tárgyakra vonatkoznak, hanem *lelkiállapotokra*.”.[183] A levél tanúsága szerint azonban az értelmi szeretet esetében legalább egy konkrét (ám közönségesnek nem mondható) „tárgyat” találhatunk. Válaszolva Chanut második kérdésére (a természetes világosság révén vajon elérhető-e Isten szeretete), Descartes kijelenti: Isten iránt szigorú értelemben a szeretetnek csakis ezt a fajta értelmi fajtáját lehet érezni (már ha egyáltalán lehetséges ilyen). Szenzitív szeretet érzése semmiképpen nem jöhetne létre iránta, hiszen Isten azon attribútumai, amelyeket az akarat magához illőnek ítélhetne, olyannyira az emberek fölött állnak a végtelenség és a tökéletesség tekintetében, hogy a szeretet általi kapcsolódás eleve felfoghatatlan, elgondolhatatlan lenne. Így a filozófus az Isten iránti szeretetet egy fordulattal átviszi a dologként felfogott létezők szeretetébe. Egyedül abban az esetben tartja tehát lehetségesnek, ha Isten ismeretét, mint egy „gondolkodó *dolog*” ismeretét értjük, amelyben számunkra fölfogható attribútumokat is megragadhatunk (például kiterjedt gondoskodását, vagy határozatainak csalhatatlanságát).[184] Ezek ismerete iránt az emberi lélek (főként, mint szintén elsődlegesen gondolkodó létező) már viseltethet a szeretet értelmi és szenzitív szenvedélyével.[185] A tudások iránti szeretet pedig rávilágít ennek az intellektuális érzelemnek egy másik lehetséges és konkrét tárgyára, amely pedig nem más, mint a kételkedés végpontjában álló, s ekképpen elsőként felismert, s így legteljesebb módon átlátott *én*. Ebből a szempontból pedig az önszeretet egy lehetséges koncepciójának kibontakozására lehetünk figyelmesek.

Az értelmi funkciókkal kapcsolatosan érdemes itt még szót ejteni az intellektuális emlékezet kérdéséről, amelynek egyik tanúságát Descartes Huygensnek írott 1642-es októberi levele adja.[186] A levelet egy Huygens-nek szánt vigasztaló fejtegetés zárja arra vonatkozóan, milyen szempontok enyhíthetik az ember egy családtagja elvesztése fölött érzett fájdalmát, illetve milyen érvek győzhetik meg arról, hogy saját halálától se féljen. A terjedelmét tekintve rövid, és pontos meghatározásokban nem bővelkedő magyarázat

[182] Uo.
[183] Szalai 2005. 21.
[184] Ellentétben a Szenvedélyek 83. cikkelyében található szeretetfelosztásának leírásával, amely szerint Isten iránt az ember érezhet szeretetet, az iránta érezhető adekvát formában, amely az odaadás lesz. Ezen a szöveghelyen nem találkozhatunk az Chanut-levélben olvasható kitétellel, miszerint Isten iránt csak mint egy gondolkodó dolog ismerete iránt jöhet létre a szeretet érzése. Vö. PP AT IX. 390. m. kiad. 107.
[185] Vö. D/C 1647. február 1. AT IV. 607-609. m. kiad. 228-230.
[186] Ld. D/H 1642. október 13. AT III. 580. CMSK 216. (e kiadás szerint a levél kelte 1642. október 10.)

szerint mindenekelőtt a lélek természetére kell irányítani a figyelmet, pontosabban azon aspektusokra, amelyek szerint a lélek egyrészt hosszabb ideig áll fenn, mint a test, másrészt sokkal nagyobb gyönyörök és boldogság élvezetére van hivatva, mint amit e földi lét során tapasztalunk. Az első szempont, a lélek nemesebb mivolta fogja lehetővé tenni a második szempont, vagyis a túlvilági boldogságok megélésére való képesség érvényesülését. Vagyis a szellem tartósabb jellegéről való tudás keltheti fel az emberben annak reményeit, hogy saját halála után egyfajta kárpótlásként megtapasztalhatja majd e nem evilági örömöket. Másfelől pedig, ezen aspektusok figyelembevétele csökkentheti az emberben a szerettei iránt érzett aggodalmat, hiszen ugyanezt a boldogsággal és nyugalommal teli világba való átlépést remélheti az ő esetükben is. Ezek tekintetében válik fontossá a lélek harmadik itt kiemelt tulajdonsága: a testi beidegződésektől független intellektuális emlékezet birtoklása. Ennek a fajta memóriának egy általános meghatározását találhatjuk Descartes egy Mersenne-nek írott levelében[187]. Mersenne azon kérdésére válaszolva, hogy az emlékezetnek milyen területei különíthetők el, Descartes kétféle partíciót különít el: a testi-, illetve a spirituális memóriát. A testi emlékezet az, amely az agy különböző területeiben lokalizálható, míg az intellektuális emlékezet az, amely az elméhez tartozik, s amely az állatokban éppen emiatt nem található meg. Ez a fajta memória továbbá az, amit az emberek nagyobb részben használnak, szemben az inkább az állatokra jellemző, testhez kapcsolódó emlékezettel. A Huygens-nek írott levélben pedig (a Meresnne-levélhez hasonló rövidséggel és homályossággal) a szellemi memória lehetséges tartalmáról is nyilatkozik: a múltunk emlékei ide fognak kerülni, mely lehetővé fogja tenni a kölcsönös emlékezést, amikor „egy napon majd megtaláljuk őket”,[188] eltávozott szeretteinket. A lélek itt már nem saját működéseire reagál, mint az előzőleg elemzett esetekben, hanem a testi természettel átszőtt emberi életének bizonyos történéseire, eseményeire, amelyek e memória révén eloldódnak a testtől. Nem korlátozódnak tehát, vagy épülnek az agyi bevésődésekre és idegi szinapszisokra, így megőrződhetnek a szellemben a testtől való eloldódásakor is, és átkísérhetik őt a túlvilágra.[189] E momentum pedig, ahogyan Szalai Juditnál olvashatjuk, hozzájárul a „személy halál utáni folytonosságához”.[190] Az intellektuális memória feltételezésével tehát ismét egy olyan mozzanatra lehetünk figyelmesek, amely a szellemi szubsztancia személyiség-konstituáló jellegét fogja megalapozni. Hozzá kell tenni azonban, hogy itt már nem beszélhetünk tisztán lelki

[187] Ld. D/M 1640. augusztus 6. AT III. 143-144. CMSK 151.
[188] D/H 1642. október 13. AT III. 580. CMSK 216.
[189] Vö. Szalai 2005. 24.
[190] Im. 19.

folyamatról, ahogyan az intellektuális öröm és szeretet esetében ez lehetségesnek mutatkozott, itt ugyanis, legyenek bár a testtől függetlenek ezek a szellemmel együtt maradó emlékképek, maguk e képek a fizikai világ eseményeiből származnak, s testtel is bíró emberekhez kapcsolódnak (mind az emlékkép tárgya, mind az emlékező szubjektum tekintetében).[191]

Összegezvén az eddigieket, felfigyelhetünk arra az ívre, amelynek mentén a metafizikaivá, és egy ponton tárgyivá változott éntől a fizikalitással még szintén nem rendelkező, mégis a személyesség irányába tendáló énhez juthatunk el. Melyek voltak ezen átváltozás egyes állomásai és lényegi pontjai? A kiterjedésétől, dialogizáló hajlamától, történetiségétől és időbeliségétől megfosztott, s így tárgyivá változtatott énnel kapcsolatban, mint láttuk, Ricoeur elgondolása szerint csak egy egyszerű azonosságban kimerülő identitás kérdése vethető fel. Az előzetes elképzelés szerint még akkor sem merül fel a hétköznapi értelemben vett személység lehetősége, amikor a gondolkodó szubsztancia gondolkodásbéli módozatait visszaültetjük a vizsgálatba, hiszen maga a gondolkodás működése független marad attól, hogy éppen melyik változata érvényesül, vagy milyen tárgyra irányul. Az egyes módozatok közül az érzékelés és az elképzelés analízise feltárta, hogy az érzékelésben már megjelenik az elme önmagára irányuló reflexiója, pontosabban a „megélés" mozzanata, mely a személyesség alapját fogja képezni. Az elképzelés működésének feltérképezése során pedig egy olyan erőkifejtés megnyilvánulására lehettünk figyelmesek, amely több szempontból is kiemeli e funkciót. Egyfelől az a saját működésében megjelenő aktív erő, amely a megismerést szolgáló, vagy az előzetes emlékképekből kialakított új vagy régi képek megjelenítése során válik szükségessé, eltávolítja e funkciót az elméhez elválaszthatatlanul tartozó módozatok körétől. Másfelől pedig ez az erő lesz az, amely ellen az elme egy másik irányból jövő erőkifejéssel fog szembeszállni azon célból, hogy az intellektusában megjelenő érzelmek ne kerüljenek át e képzeletbe, s ne váljanak ezáltal szenzitívvé. A lélek ezen immateriális működéseihez két szempont figyelembevétele vezetett el. Egyrészt az *Elmélkedések* gondolatmenetének kifejtésében megnyilvánuló egyes szám első személyű beszédmód, amely elválaszthatatlannak tűnik az *ego* vizsgálatától Descartes-nál, másrészt azok az önreflexív kijelentések, melyek az egyszerre vizsgált és a vizsgálatot végrehajtó elme érvei láncolatában bukkantak fel időről időre. Ez utóbbi kijelentések egyrészt a kételkedés végrehajtásának az elme számára nehézséget és fáradságot okozó mozzanataira

[191] Az emlékezet ezen aspektusával kapcsolatban ld. még az 1.2. alfejezetben írtakat.

vonatkoztak, másrészt ugyanezen elme azon örömére, amelyet, mondhatni, a logikának merőben ellentmondóan, e félelmet keltő tévelygései okoznak a számára. A logikátlanság (s így a személyes elhatározás egy lehetséges alapjának) megnyilvánulására itt az akarat azon extrém megnyilvánulási formáját is felidézhetjük, amelyre Descartes Mesland atya figyelmét hívja fel egy levelében. Azon képességéről beszél itt Descartes, amellyel az akarat a legésszerűtlenebb döntésekhez is hozzájárulását adhatja, „még ha csak azért is, hogy ezáltal tanúsítsa szabadságát”.[192] Az elme kételkedés közbeni „lelkiállapotaira” vonatkozó kijelentések, valamint a már-már mechanikusan, vagy kevesebb képzavarral élve matematikai jellegűen logikus lépések közt fellépő illogikus akarati tevékenységek az elme azon különböző, materiális világhoz nem kötődő működéseit hívják életre, melyek révén az elme lélekké „lép elő”. Az öröm titkos és intellektuális megjelenéseiben egyfelől arra lehettünk figyelmesek, hogy a lélek saját tevékenységének és aktivitásának megtapasztalása, megélése váltja ki a lélek e sajátos, saját magából fakadó örömérzését. Másfelől, pedig itt mutatkozott meg az énen belül az a feszültség, amely az elme elképzelő hajlama és az azt lehetővé tevő sajátos erőfeszítése, illetve az ugyanezen elme által a képzelet szenzitívvé tevő jellegzetessége ellen tett másik erőkifejtése között képeződik meg. A lélekben a szép dolgok ismerete iránt fellépő intellektuális szeretet ismét két tanulságot hordozott a számunkra e szeretet lehetséges tárgyait illetően. Egyrészt, hogy Isten iránt a szeretetnek ez a fajtája alakulhat ki bennünk, ha Istent adekvát módon, mint olyan gondolkodó dolgot fogjuk fel, amellyel kapcsolatban *felismerhetünk* bizonyos (fogalmából fakadóan csakis szerethető) tulajdonságot, másrészt, hogy e spirituális szeretetünk első tárgya a létünk bizonyosságának középpontjában álló saját én lesz. Ebből pedig egyfajta sajátos önszeretetre következtethettünk. Az utolsóként vizsgált intellektuális emlékezet a lélek testnél tartósabb természetéből[193] kiindulva olyan tanulságokra vezetett, melyek szerint a lélek bizonyos (testi természettel vegyülő életéből származó, de nem a testben raktározódó) emlékképei a test pusztulása után továbbra is elkísérik a tudatos lelket. Ez a fajta folytonosság pedig már felvetheti az én identitásának narratív és személyiségkonstituáló lehetőségeit, noha ezen a ponton már csak bizonyos megszorítások mellett lehetséges az ént teste nélkül vizsgálni. Mielőtt azonban áttérnénk a lélek testtel együtt alkotott emberi egységének és működéseinek vizsgálatára, Isten fizikai világot

[192] D/Mes 1645. február 9. AT IV. 174. CMSK 245. Az idézetet Boros Gábor fordításában közöltem. Ld. Boros 1998. 324.

[193] Gondoljunk itt arra, hogy ahogyan a lélek Isten teremtésével keletkezik, s Isten fenntartó tevékenysége révén marad fenn, úgy pusztulása is Isten akaratától függ.

megalapozó, és az én identitását tovább árnyaló jellegzetességei felé fordítjuk figyelmünket.

1.3. Isten

1.3.1. Isten ideája

Az előző alfejezetekben az első bizonyosság énjéhez jutottunk, ahhoz, aki saját létében képtelen kételkedni, s akiről kiderült, hogy létezése folyamán ugyanilyen kétségtelen módon képes bizonyos tevékenységeket tanúsítani. Azokra az aktivitásokra gondolhatunk itt, amelyek során az én önmaga számára való jelenlétében pusztán intellektuális megélésekkel képes szellemi mivoltához viszonyulni. Hogyan tudja azonban Descartes még jobban kitágítani az ilyen módon felfogott elvont én, (a puszta dologiságnál több, de metafizikai jellege miatt még mindig igen korlátolt) „mozgásterét"? „De mit mondjak magáról erről az elméről [*ipsâ mente*], vagyis önmagamról [*ipso*]?" –[194] teszi fel Descartes a továbbvezető kérdést a második elmélkedés végén, miközben ismét explicitté teszi az önazonosítás eredményének metafizikai dimenzióját. A kételkedés folyamatában az utolsó nehézséget a „csaló Isten" hipotézis jelenti – ennek kiküszöbölésével nyílhat meg az út a további vizsgálódás, illetve az eddigiekben lebontott világ bizonyosságok mentén történő újrafelépítése felé. „[M]ég azt sem tudom igazán, hogy van-e egyáltalán Isten" –[195] mondja Descartes a harmadik elmélkedés elején, így ahhoz, hogy az első és második elmélkedésben feltett „valamiféle rendkívül nagyhatalmú, rendkívül agyafúrt csaló"[196] elképzelése megcáfolhatóvá váljon, előbb egy a jóság és a gonoszság értékítéleteitől mentesen megragadott istenség létezését kell vizsgálat alá venni a filozófus gondolatmenete szerint.

Milyen stációkon keresztül jut el Descartes Isten ideájához? A következő elemzésben azon túl, hogy a kérdéses idea miként fedezhető fel az emberi elmében, arra keressük a választ, milyen következményei lesznek Isten feltételezésének az önmagában rekedő *ego* elgondolásának tekintetében. Milyen szerepet játszik mindez az emberi én

[194] Med II, AT VII. 33. m. kiad. 42.
[195] Im. 36. m. kiad. 47. Descartes itt megjegyzi, hogy egy „csaló Isten" feltételezésére ezen a ponton már semmiféle valós ok nem késztet, ám a szkepszis csak a kételkedésre okot adó összes lehetséges (valós és hipotetikus) érv teljes kizárással szüntethető meg.
[196] Im. 25. m. kiad. 34.

alapjellegének formálódásában, konstituálódásában? Hogyan mutatja fel a külsőt és a másságot az én szubjektív tapasztalatú és egyelőre még ténylegesen saját magába zárt világában? A fenomenológiához kapcsolódó kifejezések bevezetésének szükségességét alapvetően lévinasi szempontok bevezetésével igyekszem megvilágítani. A descartes-i istenérvek ontológiai elfogadhatóságának kérdése helyett az Isten létét bizonyító fejtegetések azon aspektusait fogom vizsgálni, amelyek közelebb vihetnek a szellemiként felfogott én lehetséges személyiségstruktúrájának feltárásához.

Ha az *ego* a kételkedés végpontját képezi, akkor az igazság keresésének további útja, túllépve az itt mutatkozó határon, ezen *ego* belseje felé vezet. Belépve az ember ezen „lecsupaszított" énjébe, a gondolkodó egy második szintű meditációba kezd. Újra felmerülhet itt annak kérdése, amelyet az előző alfejezetben igyekeztünk megcáfolni: vajon nem tűnik-e elő a még mélyebbre ható vizsgálat során a lecsupaszított *ego*-nak egy személyes jellegzetességeiből is kivetkőztethető magja? Igazat adhatunk-e tehát Ricoeur azon véleményének, mely szerint a fizikai szinten is létező világtól elválasztott *ego* ahistorikus és pontszerű jellege mellett személytelenné válik, olyanná, amely nem jelenhet meg például egy elbeszélés alanyaként?[197] Átváltozhat-e tehát a szubjektív objektívvá? Az érzékek világától visszavonulva, „*egyedül önmagamhoz* [*meque solum*] szólva, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind *közelebbi* és *meghittebb* [*notum; familiarem*] ismeretségbe kerüljek önnön magammal" –[198] fogalmaz Descartes. Mit tudhatunk meg ebből a célkitűzésből? Egyfelől világossá válik, hogy az előzőekben meglelt szellemi tényező lefedi azt, amivel a kételkedési folyamatot a végletekig feszítő ember azonosítja valódi, lényegi énjét, s akihez most kizárólagos módon fordulhat. Másfelől azonban kifejezésre jut, hogy ez a lényegi én még mindig nem egészen transzparens saját maga számára. Egyrészt képes még több ismeretet kibontakoztatni saját magával kapcsolatban, másrészt képes saját magához, pontosabban saját maga mélyebb ismeretéhez szintén valamiféle „barátságosabb", „otthonosabb", „családiasabb", vagyis személyesebb viszonyulást kialakítani [notus, *familiaris*].

A metafizikai én tehát megpróbál még mélyebbre ásni, hogy felfedezze, talál-e saját magában olyan tartalmat, amely legalább annyira igaz módon létezik, mint amilyen bizonyossággal képes saját maga létezését állítani. Az ilyen típusú felismerések általános

[197] Vö. Ricoeur 61. ld. továbbá jelen dolgozat 1.1. alfejezetének végét.
[198] Med III, AT VII. 34. m. kiad. 45. (saját kiemelések)

kritériumát Descartes a világos és elkülönített megragadásban határozza meg.[199] Boros Gábor hozzáfűzi, hogy ezen a ponton az igazságkritérium még csak ideiglenes formában bontakozik ki, amelyben a világos és elkülönített belátás a bizonyosság és az igazság összehangolásának igényét fogalmazza meg. Ahhoz, hogy ez a fajta „bizonyosság" túljusson a pusztán szubjektív meggyőződés szféráján, ki kell zárni a tévedés, illetve a megtévesztődés lehetőségét a „világos és elkülönített" belátások esetében.[200] Pavlovits Tamás elemzése nyomán pedig előrevetíthetjük, hogy egy dolog megismerésének világossági, elkülönítettségi, igazság-, vagy evidenciabéli mérőfokát a megismerendő dolog objektív realitása határozza meg, amely „nem más, mint az általa reprezentált tárgy realitásfoka".[201] Erre a kritériumra a későbbiekben visszatérünk. Ezen a ponton első lépésként annak kérdését kell megvizsgálni, milyen felismerések esetén kerül alkalmazásra a világos és elkülönített típusú belátásmód, hiszen, ahogyan ez már a szkepszist beindító gondolatban is markánsan megjelent, a tapasztalat azt mutatja, hogy nem teljes mértékben megértett dolgok kapcsán is hajlamos az ember evidenciákat tételezni. Ilyen például az az ítélet, amely szerint, ahogyan Descartes fogalmaz, „léteznek bizonyos dolgok rajtam kívül is, és az említett ideák ezekre mennek vissza, amennyiben hozzájuk teljesen hasonlatosak".[202] Az előtt a tévedés előtt azonban, ami a rajtam kívüliként elgondolt világra vonatkozik, az intellektuális szférán belül maradva is csalatkozhatunk „létfontosságú" bizonyosságokban. A fizikai dimenziótól már elvonatkoztatott, s emiatt bizonyosabbként elgondolt aritmetika és geometria területét illető kétely egyrészt metafizikai szinten kérdőjelezi meg az emberi ismeretszerzési mód korrekt működését, másrészt a gondolkodó én alapbeállítottságára is rákérdez. Ahogy Descartes-nál olvashatjuk, „később is csak azon okból ítéltem őket [t. i. a matematikához köthető igazságokat – R. E.] kétségbevonhatónak, mert fölmerült elmémben, hogy valamiféle Isten esetleg olyan *természetet* is belém helyezhetett volna, hogy még a legnyilvánvalóbbnak

[199] Vö. im. 35. m. kiad. 46. A descartes-i evidencia, intuíció, világos és elkülönített belátás, illetve a különböző megismerés- és megértéstípusok problematikájához ld. Pavlovits 2013. 16-28. Érdemes továbbá ezen a ponton felidézni Descartes világos és elkülönített belátással kapcsolatos, Pavlovits által is kiemelt meghatározását az *Alapelvek* I. 45-ből: „Világosnak azt nevezem, ami olyképp van jelen és olyképp nyilvánvaló egy figyelmes elme számára, mint amikor azt mondjuk, világosan látjuk a tárgyakat, melyek jelenvalókként elég erőteljesen hatnak, és a szemünk is rendelkezik látásuk képességével. Elkülönítettnek pedig azt nevezem, ami annyira körülhatárolt, és az összes többitől különálló, hogy csakis azt foglalhatja magában, ami nyilvánvalóan jelenik meg annak az embernek, aki kellő módon veszi azt szemügyre. 45. §. Prin I, AT VIII. 22, m. kiad. 48.
[200] Vö. Boros 1998. 284.
[201] Vö. Pavlovits 2013. 19-20.
[202] Med III, AT VII. 35. m. kiad. 46.

tűnő dolgokkal kapcsolatban is tévedésbe essem”.[203] A matematikai és geometriai igazságok megkérdőjelezésével azok a metafizikai entitások válnak kétségessé, amelyek az alapvető emberi logika alapját képezik, illetve, amelyek később, az ötödik elmélkedés tanulsága szerint egyfajta átmenetet képeznek a pusztán szellemi formák és a fizikai alakzatok, s így a fizikai világ között. A matematika objektumai ugyanis azon dolgok közé tartoznak, amelyek „ha rajtam kívül talán sehol nem is léteznek, mégsem mondhatjuk róluk, hogy semmik”,[204] valamint amelyeknek „megvan a maguk változatlan természete”,[205] amely nem az elme saját előállító vagy elképzelő tevékenysége folytán képeződik meg, hanem tőle függetlenül. A geometria ezen tárgyai révén pedig olyan ismeretek jelenlétére lehetünk figyelmesek az elmében, amelyek „a testi természet egészéről” nyújtanak számunkra információkat, amennyiben a testi természet egésze a „tiszta matematika objektuma”-ként kerül felfogásra, vagyis (egyelőre még) nem úgy, mint az érzékszervekre ténylegesen hatást gyakorló, fizikai valósággal bíró természet.[206] Ha tehát ezen szabályok és absztrakt entitások létéről igazságuk helyett megcáfolhatóságuk derül ki, a gondolkodás (s maga az alkalmazott módszeres kétely) struktúrája is ingataggá válik,[207] úgy ahogy a fizikai világ rehabilitálásának[208] folyamata is felszámolhatatlan akadályokba fog ütközni. Ahogy fentebb említettük, a matematika bizonyosságában való kételkedés a gondolkodó én alapjellegével kapcsolatban is kérdéseket ébreszt. A gondolkodásnak ugyanis ez a területe az, amelyen már csak egy csaló Isten feltevése tud kifogni. Ahogy a fenti idézetben láthatjuk, Descartes a következőképpen fogalmaz: „Isten esetleg olyan *természetet* is *belém helyezhetett* volna, hogy még a legnyilvánvalóbbnak tűnő dolgokkal kapcsolatban is tévedésbe essem”.[209] Egyfelől tehát felmerül annak kérdése, hogy vajon az én úgy van-e hangolva, hogy az állandó tévedés ezen én természetének szerves részét képezze, vagy inkább úgy, hogy a (már megtapasztalt) tévedések és bizonytalanság mellett igazságok feltárására is képes legyen. Másfelől kiderül, hogy a filozófus elgondolása szerint az én e sajátossága nem kizárólag saját maga

[203] I. m. 36. m. kiad. 46. (saját kiemelés)
[204] Med V, AT VII. 64. m. kiad. 80.
[205] Uo., m. kiad. uo.
[206] Vö., illetve a mondatban szereplő idézeteket ld. i. m. 71. m. kiad. 87., valamint Boros 1998. 300-301.
[207] Gondoljunk csak az *Értekezés* második részében felvázolt vizsgálódási módszerre: „Mikor fiatalabb voltam, kissé foglalkoztam a filozófia részei közül a logikával, a *matematikában* pedig az elemző geometriával s az algebrával, három oly mesterséggel vagy tudománnyal, melyek, úgy látszik, szándékomban némileg segíthettek. […] [A]zt gondoltam, hogy valamely más módszert kell keresnem, olyat, mely ama háromnak a jó tulajdonságait magában foglalná, hibáiktól pedig ment volna.” (saját kiemelés) Disc II, AT VI. 17-18. m. kiad. 29-30.
[208] Vö. Boros 1998. 300-301.
[209] Med III, AT VII 36. m. kiad. 46. (saját kiemelés)

működésétől függ, hanem Isten akaratától, minthogy ő helyezi az emberbe ezt vagy azt a „természetet”.

Ahogy a filozófus leszögezi, bármiféle folyamatos megtévesztődés lehetősége ellenére, a saját (gondolkodó) én létezése a megcáfolható „nyilvánvalóságok” körén kívül esik. A szkepszis ezen utolsó argumentumának, a csaló Isten hipotézis felszámolásának céljából tehát előbb Isten létezésének, majd Isten természetének feltárását irányozza elő. Isten ideájának kifürkészéséhez a jelenleg szellemiként felfogott én elméjében az én gondolatainak analízise vezethet el. Éppen ezért Descartes az elmében föllelhető ideák különféle csoportosításaira vállalkozik. (1) Első megközelítésében, a gondolatok nemek alá foglalása során a dolgok képeit, az affektusokat, illetve az ítéleteket különbözteti meg. A dolgok képei azok, amelyeket, elgondolása szerint, egyedül illeti meg „tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés”,[210] s amelyet a „képmás” szó szerinti értelme helyett „úgymond képmásként” ért. Az ilyen ideák anélkül reprezentálhatják tárgyukat, hogy vizuálisan hasonlítaniuk kellene rájuk, így válhatnak alkalmassá olyan minőségek vagy érzetek megjelenítésére, mint a hidegség vagy az édesség, vagy, s mint legfontosabb, (a teológia követelményeivel egyetértésben) a képszerűséget mellőző Isten megragadására. Az idea így Descartes elgondolásában mindarra vonatkozik, amit az elme közvetlenül észlel, vagy felfog.[211] Az így értett képektől eltérő formát mutatnak az olyan „gondolatok”, amelyek érzésekre vagy ítéletekre utalnak. Ezek közül az utóbbi, vagyis az ítéletalkotás általános érvényessége vonható kétségbe. A tévedés lehetősége akkor merül fel, amikor a

---

[210] I. m. 37 m. kiad. 47

[211] Vö. Smith 2014. 1. fejezet. Az idea ilyen jellegű meghatározását Descartes az *Ellenvetések* harmadik sorozatában Hobbes által írt kritikájára adott válaszában adja meg, (de hasonlóképp fogalmaz az *Ellenvetések* ötödik sorozatában Gassendinak írt reakciójában, valamint egy 1641. júliusában Mersenne-nek írt levelében is).
Ellenvetésében Hobbes azt kifogásolja a harmadik meditáció képként definiált idea-elgondolásával kapcsolatban, hogy az elv elfogadásával, vagy le kellene mondani Isten ideájáról az elménkben (hiszen Isten nem képzelhető el képszerűen, úgy, mint ahogy egy ember, egy kiméra, vagy az angyalok gondolhatók el lánghoz vagy „bájos szárnyas gyermekhez” hasonlítva), vagy pedig számolni kellene a képmás-, vagy bálványimádás bűnével, ha Istent, vagyis a felfoghatatlant is felfoghatóként ragadnánk meg. (Med Obj. AT VII. 179-180. m. kiad. 143-144.) Hobbes szerint tehát „nincs bennünk Istennek semmiféle ideája” (I. m. uo. m. kiad. 144.), ehelyett az ember a dolgok okainak láncolatával jut el a sor végén egy olyan mindent megelőző okhoz, amelyből „szükségszerűen valami örökkévaló létezésére következtet” (I. m. uo. m. kiad. 144.). Descartes azonban válaszában fölhívja a figyelmet, hogy míg bírálója az idea nevet azokra az anyagi dolgokról alkotott képekre érti, melyek a testi képzeletben jelennek meg, addig ő maga az ideát a szó szoros értelmében vett képek helyett mindazon dolgokra vonatkoztatja, amelyeket „az értelem közvetlenül fölfog”. (I. m. 181. m. kiad. uo.) A tágabb értelmű descartes-i ideába tehát a különféle affektusok éppúgy beletartoznak, mint az anyagi jelleggel nem bíró dolgokról, például angyalokról, vagy Istenről szóló elgondolások. Boros egy elemzésében megjegyzi, az idea szó használata Descartes-nál azért élvezhet előnyt az emberi megismerést leíró hagyományos kifejezésekkel szemben (úgy, mint a species), mivel régi használata szerint egyszersmind az isteni elme tartalmaira is utal, amely pedig ebben a vonatkozásban sokkal inkább képes árnyalni az emberi gondolkodás fizikai síktól független alapjellegét, illetve, mint majd később látni fogjuk, a gondolkodó én Istenhez való hasonlatosságát. (Vö. Boros 1998. 298-299.)

gondolkodás ítéletet hoz – legkézenfekvőbben azon esetekben, amikor a benne felmerülő képet, vagy egy érzést kiváltó tárgyat valamilyen saját elmén kívüli dologra, mint azzal megegyezőre igyekszik vonatkoztatni.

(2) A második csoportosítás az ideákat származásuk szerint különbözteti meg. Az ideák ennek mentén lehetnek velünk születettek (mint például a gondolkodás vagy az igazág fogalma), a saját elme tevékenységének eredményei (mint a fiktív állatok elgondolása), illetve külső eredetűnek véltek (mint amikor zajt hallunk, a Napot látjuk, vagy tüzet érzünk). Ezek közül ismét ez utóbbi, vagyis a külvilághoz kapcsolódó ideacsoport igényel további vizsgálódást a filozófus gondolatmenetében, hiszen itt is egy olyan ítélethozatal történik, amely az előző pontban már problémásnak mutatkozott.[212]

(3) Az ideák eredetén túl a harmadik csoportosítási lehetőséget az adott fogalmak tartalmuk szerinti elkülönítése képezi, miközben arra a kérdésre keresi a választ, hogy vajon előfordulhat-e ezen ideák között olyan, amelyik az elmén kívül is létezhet. Az ideák különbözősége a megjelenített dolgok sokféleségén túl „reprezentatív tartalmuk realitásfoka alapján”[213] mutatható ki, vagyis objektív realitásuk tekintetében divergálnak. A szubsztanciákat felmutató ideák „bizonyos módon nagyobbak, és, úgyszólván, több objektív realitást tartalmaznak, mint azok, amelyek csak moduszokat vagy akcidenseket jelenítenek meg.”[214] – olvashatjuk a harmadik elmélkedésben. Közvetlenül ezután pedig Isten ideáján szemlélteti az iménti leírást: „az az idea, amelynek révén belátom, hogy van valamilyen Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható s valamennyi rajta kívüli dolog teremtője, nyilvánvalóan több objektív realitást foglal magában, mint azok, amelyek véges szubsztanciákat mutatnak”.[215] A formális és objektív realitások mértékeinek szempontjait involválva Descartes arra következtet, hogy egy bizonyos dolog vagy idea létrehozója legalább annyi formális realitással kell, hogy bírjon okozata létrehozásához, mint amennyi objektív realitást tartalmaz az adott okozat, máskülönben bizonyos tulajdonságait a semmitől kellene kapnia, ami pedig ellentmondást foglal magában. Ami pedig az okozatok láncolatát illeti, „végső soron el kell jutnunk valaminő első ideához, amelynek oka ősképszerűen magában foglalja mindazt a formális realitást, amely az

212 Ezek az „ösztönös hajlamok”, illetve a belső ideák külső dolgokhoz történő viszonyításai egy olyan emberi funkcióra engednének következtetni, amely a külvilág hatásaival együtt nyerne érvényt. Mivel azonban az akarattól független megjelenésük alvás közben is tetten érhető, így ez sem tekinthető a külvilág létét bizonyító érvnek.
213 A formális és objektív realitásról bővebben ld. Pavlovits 2013. 21.
214 Med III. AT VII. 40. m. kiad. 51.
215 Uo. m. kiad. uo.

ideában csak objektív módon van meg.”.[216] Egy az elménél úgymond nagyobb idea ezen szempontok mentén történő meglelése döntő jelentőségű az én létezésének beágyazottsága, saját világának szerkezete, illetve saját gondolkodása struktúrájának tekintetében, amelyről a következő sorok tanúskodnak: „Ha azonban nem találok magamban ilyen ideát, akkor egyetlen érvem sem lesz, ami bizonyossá tenné számomra akár csak egyetlen, rajtam kívüli dolog létezését is.”.[217]

(4) A kérdéses idea felkutatásához az elmében található képek, fogalmak és formák negyedik csoportosítása vezethet el az ideák tartalmainak szubsztanciális differenciálásán keresztül. Eszerint az elmében fellelhető ideák élettelen testeket (vagyis tárgyakat) lélek nélküli élőket (vagyis állatokat), vagy lélekkel bírókat (azaz más, a vizsgálódó énhez hasonló embereket), vagy pedig angyalokat jelenítenek meg. Egyetlen idea pedig Istent. Előbbi ideák nem szükséges, hogy az elme keretein és képességein túlra nyúljanak, ugyanis, ha másban nem is hasonlatosak a gondolkodó énhez, bizonyos értelemben mégis ugyanúgy felfoghatók egy, mint majd később látni fogjuk, véges szubsztancia módosulásaiként:

> „Amikor ugyanis azt gondolom, hogy a kő szubsztancia, vagy olyan dolog, amely önmaga által képes a kiterjedésre, aztán pedig, hogy én magam is szubsztancia vagyok, jóllehet önmagamat gondolkodó, nem pedig kiterjedt dologként ragadom meg, a követ pedig kiterjedt, nem pedig gondolkodó dologként – s így igen nagy különbség van a két fogalom között, a *szubsztancialitás tekintetében*, úgy tűnik, mégis egybeesnek.”.[218]

Így ezekben az esetekben egy elmén kívüli előidézőt feltételezése sem szükséges.

Isten ideája marad tehát az, amely a további vizsgálatot igényli azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy vajon lehet-e benne valami olyan, ami semmiképpen sem származhat magától az őt elgondoló emberi elmétől. Descartes az ebben az elmében található, Isten névvel jelölt idea alatt olyan szubsztanciát ért, mely (a harmadik elmélkedésben található felsorolás szerint): „végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha

---

[216] I. m. 42. m. kiad. 53.

217 I. m. uo. m. kiad. 53-54. Itt csupán jelezzük, hogy e kijelentés problematikusságára egyrészt a Burmannal folytatott beszélgetés hívja fel a figyelmet (nem találunk-e az ötödik elmélkedésben mégis egy másik, a posteriori helyett a priori megközelítésből kibontakozó érvet?), míg az Ellenvetések negyedik sorozatában Arnauld mutat rá a két elmélkedés egymásra utalására, ő azonban a két érv körbenforgásának lehetőségét kifogásolja.

[218] I. m. 44. m. kiad. 56. (Saját kiemelés.)

egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett”.[219] Az összegyűjtött sajátosságok egyre figyelmesebb szemlélete azonban rávilágít a filozófus számára, hogy ezek a tulajdonságok nem származhatnak egyedül az *ego*-ból. Bár az előzőekben a fizikai jellegű kő és, a szellemi természetű én közt a szubsztanciák azonosságában lelte meg a hasonlóság alapját, Isten esetében ez a metodika nem működtethető. Itt ugyanis arról a szubsztanciák közt húzódó összeegyeztethetetlen különbségről van szó, mely a gondolkodó ént és a követ is egyaránt jellemző végesség és az isteni szubsztancia végtelensége közt áll fenn. A végtelen idea, melynek reprezentatív tartalma a végtelenül tökéletes létnek feleltethető meg,[220] minden egyéb ideát meghalad. Éppen ezért, származását illetően is egy olyan ideára kell gondolnunk, amely legalább annyi objektív realitást tartalmaz, mint amennyivel ez az „okozat” bír. Egy olyan ideára tehát, amely maga is végtelen, vagyis amely Istennel lesz azonosítható,[221] amennyiben Isten ideája az egyetlen, amelyhez a minőségi értelemben vett végtelenség társítható. Az *Alapelvek* 26-27. paragrafusában Descartes különbséget tesz a minőségi értelemben vett végtelen közt, mely egyedül Isten tökéletességeire vonatkoztatható, amelyek esetében semmiféle korlátozottságok nem találhatók, és aközött a végtelenfelfogás között, amely a véges, s így partikuláris dolgok szám- és méretszerinti tetszőleges növelhetőségére és csökkenthetőségére utal, s amelyet éppen emiatt határtalannak nevez.[222] A végtelen eszerint egy mindig aktualitásban levő, tehát megvalósult teljesség, míg a határtalan csupán törekedhet a végtelen felé, ám azt sosem „érheti el”.

1.3.2. Isten szerepe az én elgondolásában

[219] I. m. 45. m. kiad. uo. Edwin M. Curley felhívja rá a figyelmet, hogy azokon a descartes-i szöveghelyeken, ahol a filozófus Isten körülhatárolására vállalkozik, nem található két egyforma, vagyis teljes mértékben ugyanazokat a tulajdonságokat kiemelő leírás. Curley a következő felsorolásokat különíti el az Elmélkedések első részének vége, illetve a harmadik meditáció két további felsorolásának latin és a francia változatai alapján (a franciában található kiegészítéseket zárójelben közölve): „(1) az én teremtőm, mindenható, a legjobb, és az igazság forrása […] (2) örökkévaló, végtelen, (változatlan,) mindentudó, mindenható, aki minden létező dolgot teremtett, kivéve magát Istent; (3) végtelen, (örökkévaló, változatlan,) független, a legintelligensebb, a leghatalmasabb, teremtője Descartes-nak és minden egyéb dolognak, ami létezik.” Curley itt hozzáfűzi, hogy véleménye szerint Descartes ezen a helyen elégtelennek tekint az ily módon összeállítható listákat Isten ideájának megmagyarázása szempontjából, fontos szerepet töltenek be azonban az „istendefiníció előkészítésében”. Vö. Curley 2000. 237-238. A más művekben található Isten-leírásokra itt nem térek ki külön.
[220] Vö. Pavlovits 2013. 20.
[221] Vö. uo.
[222] Vö. 26-27. §. Prin I, AT VIII. 14-15. m. kiad. 39.

Miként befolyásolja egy ilyen végtelen ok feltételezése a gondolkodás struktúrájának feltérképezését, s milyen következményekkel jár mindez magára a gondolkodó én önmegragadására nézve? Ahogy Pavlovits Tamás fogalmaz, „[a] végtelen realitás oly nagyfokú jelenlétet képez az elmében, hogy az elme szeme nyilvánvalóan látja azt.”.[223] A legvilágosabb és legelkülönítettebb belátás tekintetében ez azt jelenti, hogy egy olyan ideáról van szó, amely olyan egyértelműséggel van jelen az elmében, „mint amikor egy élesen megvilágított tárgy erőteljes hatást gyakorol a szemünkre”,[224] illetve, amelynek a „szemügyre vétele esetén garantáltan semmi egyéb nem keveredik ehhez az ideához”,[225] hiszen a végtelen ideája nem tartalmazhat bárminemű végeset magában, vagy olyat, ami nem egyszerűségben és egységességben adódik. Ezt az evidens belátást azonban elfedik az én azon homályos megismerései, amelyek végességéből, vagyis a semmiből való részesüléséből adódnak. E homályosságok lebontásával azonban az is világossá válik a végtelent immáron felismerő, és azt szemlélő elme számára, hogy a végtelen ideájának észlelése bizonyos módon előbb van meg az énben, illetve az elmében, mint a végesé. Vagyis a gondolkodó én már előbb észleli Istent, mint saját magát. Erre ad magyarázatot az is, hogy a végtelen Descartes-nál nem a véges tagadásaként áll elő, hanem épp fordítva. Ahogyan Pavlovits fogalmaz, „[a] lehatároltság belátása szükségképpen együtt jár annak belátásával, ami lehatárolódik a belátás tárgyában.”.[226] Ricoeur nagy jelentőséget tulajdonít ennek a felismerésnek, ez lesz ugyanis az a pont, ahol az én második elmélkedésbeli képlete megbomlik, vagyis ahol a gondolkodó dolog addigi pozitív és aktív jellemzőkkel leírt egészleges struktúrájában megjelenik a hiányosság és végesség sajátossága is.[227] Erről tesz tanúbizonyságot Descartes gondolatmenetében már maga a kételkedés és a vágyakozás jelenléte is, amely épp arra mutat rá, hogy valami hiányzik abból a szubsztanciából, amelyhez ezek az elmeműveletek tartoznak. Ez pedig csak akkor válik felismerhetővé, ha mintegy kontrasztként, vagy még inkább horizontként[228] eleve ott húzódik már a tökéletesség ideája is, amely előtt állva az én számvetésre kényszerül saját magával kapcsolatban. E végtelennel való összevettetés fényében tud körvonalazódni az én tulajdonképpeni milyensége. A végtelennek, vagyis Isten ideájának elsődlegessége az elmében az eddigiekből következően egyfajta előfeltételt fog jelenteni a megismerés

[223] Pavlovits 2013. 21.
[224] Uo.
[225] Uo.
[226] I. m. 22.
[227] Vö. Ricoeur 1996. 65.
[228] Vö. Pavlovits 2013. 24.

tekintetében, ugyanúgy, ahogy a *cogito* (ontológiailag másodlagos) belátása fogja képezni a többi véges dolog világos és elkülönített belátásának előfeltételét.[229]

A végtelen véges elmében való jelenléte, mindezek szerint, egyfajta hátteret képezve, segít ennek az énnek kijelölni önnön körvonalait, előhívni saját magát a homogenitásból, vagyis segít elkülönülni valamitől. A bizonyos tekintetben (de legfeljebb) határtalan jelleggel bíró szellemi szubsztancián[230] belül egy végtelen természetű idea található, mely Descartes gondolatmenete szerint, az elme (vagy a kérdéses *ego*) Isten általi megteremtésének gesztusa által, és ugyanezen teremtéssel egy időben kerül bele a gondolkodásba (hasonlóan, mondja Descartes, miként a mesterember is rajta hagyja kézjegyét a művén").[231] Nem úgy jutott ugyanis az én gondolkodásába, ahogyan például az érzéki dolgok ideái jelennek meg váratlanul, s nem is az elme képzelete folytán, nem lehetséges ugyanis önkényesen vagy önkéntelenül változtatni rajta, elvenni belőle vagy hozzáadni.[232] A véges elmének a természetek ilyetén különbözősége miatt arra sincs lehetősége, hogy ugyanolyan módon legyen képes átlátni és megérteni a végtelent, mint saját szubsztanciáját, vagy a véges dolgok ideáit. Az efféle körülhatárolási kísérlet ugyanis éppen végesként igyekezne megragadni azt, ami végtelenségéből fakadóan összemérhetetlen vele.[233] Az elme tehát felfogni nem, pusztán valamiképp gondolkodásával „megérinteni" képes Isten ideáját, illetve az Istenhez elválaszthatatlanul kapcsolódó végtelenség fogalmát.

Az eddigieket összegezve a következő jelentős belátásokat kell kiemelnünk Isten felismerése, tökéletessége, jósága és végtelensége kapcsán. (I.) E feltárás ontológiai konklúziója szerint, mivel az én saját magában nem érzi azt az erőt, amely egy véges élet létrehozásához és folyamatos fenntartásához szükséges, azonban a végtelen hatóerő és jóság tekintetében Isten rendelkezik ennek képességével, ezért megállapítható, hogy a gondolkodó én létének előidézője Isten. (II.) A második következmény egy episztemológiai jellegű felismerés. Eszerint, a megtévesztés és a rosszindulat hajlamai, mivel nem valóságos dolgokként, hanem hiányosságokként foghatók fel, Isten teljességével és tökéletességei végtelenségével ellentétesnek számítanak – még akkor is, ha a félrevezetés képessége bizonyosfajta éleselméjűségről és hatalomról árulkodik.[234]

---

[229] Vö. i. m. 22-23.
[230] Itt a mindig növelhető, ám teljessé válásra képtelen megismerő képesség, emlékezet, stb., illetve a végtelenséghez leginkább kapcsolható szabad akarat sajátosságaira gondolhatunk.
[231] Med III. AT VII. 51. m. kiad. 64.
[232] Vö. i. m. uo. m. kiad. 63.
[233] Vö. 26. §. Prin I, AT VIII. 14-15. m. kiad. 39.
[234] Vö. Med AT VII. 53. m. kiad. 67-68.

Következésképpen Istenről kizárólag a jóság állítható, ennélfogva pedig meg lehetünk győződve arról, hogy a homályosságoktól leválasztott, világos és elkülönített belátások igazak, míg bizonyosságukat épp Isten (e bizonyosságuk felismerését pedig Isten elménkben való jelenlétének felismerése) garantálja.[235] (III.) Harmadik eredményként az episztemológiai aspektus egy másik értelemét is ki kell emelnünk. Ahogy Pavlovits Jean-Luc Marion nyomán kifejti, a végtelenről szerzett bizonyosságnak mértéktelensége folytán prioritása van a gondolkodás önmagával kapcsolatos felfedezésével szemben, amely a végtelen transzcendentális jellegére hívja fel a figyelmet.[236] Isten, illetve a végtelen felismerése emiatt egyrészt az én önazonosításának hátterét, másrészt, a második konklúzió szerint, ezen én valamennyi bizonyosságként mutatkozó tudásának horizontját képezi. Lévinas a végtelen ugyanezen sajátosságát emeli ki és alakítja át a saját elmélete megalapozásához szükséges formában.[237] A huszadik századi formabontó átértelmezés a végtelen fenomenológiai és etikai implikációit bontja ki, amely arra a körülményre is felhívja figyelmünket, amely átvezet jelen elemzésünk negyedik megállapításához. (IV.) „A Végtelen ideája feltételezi az Ugyanaz Mástól való elkülönülését",[238] írja Lévinas, majd hozzáteszi, hogy a *cogito* éppen erről az elkülönülésről tanúskodik. Az Ugyanaz birodalmán való túllátás teszi tehát lehetővé az én számára a Végtelen felfedezését Lévinas leírásában. Megfordítva pedig a bennünk lévő, és minket „végtelenül meghaladó lét– a karteziánus terminológiában Isten",[239] vagyis a Végtelen létezése és felismerése az, ami igazolja a gondolkodás, a *cogito* evidenciáját. Hasonlóképp fogalmaz valamivel később, amikor a következőket írja: „A *cogito* Descartes-nál a Másra támaszkodik, aki Isten, aki a végtelen ideáját a lélekbe helyezte és tanította".[240] A végtelen, mint a Más transzcendenciája, Lévinasnál a másik ember arcának nem fenomenalizálódó fenoménjében fog tetten érhetővé válni, mely az etika megalapozásának alapfeltételeként fog előtűnni. Descartes-nál pedig Isten végtelensége, méghozzá minőségi értelemben vett végtelensége fogja képviseli azt a transzcendenciát, amely révén feltárulhat a gondolkodó éntől (és tudattartalmaitól) radikálisan különböző „másság". Ez az eredmény, vagyis egy az énhez képest (az összemérhetetlenség tekintetében) teljesen más természetű létező ideájának birtoklása az elmében annak belátásához fogja vezetni Descartes-ot, hogy létezik az *ego*-n kívül legalább egy másik szubsztancia is a világban (melynek valós léte

[235] Vö. i. m. 52-54. m. kiad. 65., 67-68.
[236] Vö. Pavlovits 2008. 144.
[237] Ld. az idézett tanulmányt. 137-148.
[238] Lévinas 1999. 36.
[239] I. m. 37.
[240] I. m. 65.

szükségszerűen következik fogalmából). Ez a konklúzió tekinthető tehát az első lépésnek a külvilág irányába, amely kivezet a szolipszizmus eddig a pontig veszélyeztető lehetőségéből, s amely Isten garanciájával megnyithatja majd az utat a külvilág létezőiként megismert dolgok világához.[241]

Hogyan változik meg az én státusza és struktúrája azáltal, hogy tudattartalmai közt jelenvalóvá válik a végtelen Másként artikulálódó (illetve Istennek a végtelenség attribútumával bíró) ideája az eddig felvázoltak alapján? Ahogy fentebb említettük Ricoeur kiemelt jelentőséget tulajdonít annak az átmenetnek és átváltozásnak, amely a második és harmadik elmélkedés énje közt zajlik le. Egyfelől, mint láttuk, az én önmegragadásában a pozitív és aktivista leírások mellett (kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, elképzelő, érzékelő) a végtelen háttere előtt előhívódik, vagyis tudatosul a hiányosság és a végesség már valamivel összehasonlítható képzete is, amelyhez a negyedik elmélkedésben a függőség körülménye is társul.[242] Ennek következményeként pedig a gondolkodó én addigi, második elmélkedésben elért „diadalmas" pozíciójából az alárendeltség helyzetébe „hanyatlik".[243] Másfelől, ahogy Ricoeur Martial Guéroult nyomán megállapítja, innentől fogva nem gondolható el olyan tudat, melyben ne foglaltatna benne egyúttal Isten tudata is. Így a gondolkodás és az én csak, mint Istenhez csatlakozó gondolkodás és én jelenhet meg:[244] a puszta *én* helyett az *én Istennel* formulával válik megragadhatóvá. Az én tehát, ettől a felfedezéstől kezdve csak úgy tekinthető, mint amely nem csak, hogy nincs egyedül a világban, hanem oly módon nincs egyedül, hogy Isten „mellett" vagy inkább Istennel együtt létezik (természetesen metafizikai, és nem teológiai értelemben).

A negyedik elmélkedés Isten és a gondolkodó elme továbbmélyítő vizsgálatával ismét újrapozícionálja az én státuszát. A véges én képességeinek feltárása során Descartes az eredeti problémához, a megismerés tökéletlenségének kérdéséhez tér vissza (ahhoz, ami magát a kételkedés folyamatát is beindította). A megismerés működése ugyanis kétarcúnak mutatkozik. Az Istentől kapott ítélőképesség az elmében ugyanis tévedhetetlen, mindaddig, amíg nem fordul véges dolgok felé, vagyis amíg megmarad Isten pozitív ideájának szemlélésénél. Amint azonban az én saját maga felé fordul, beleütközik a *semmi* szintén (lelki) szemei előtt lebegő negatív ideájába.

[241] Vö. Virtanen 1986. 66.
[242] Vö. Med AT VII. 53. m. kiad. 67.
[243] Vö. Ricoeur 1996. 60., 62.
[244] Vö. i. m. 65.

> „[É]n magam valamifajta *középként* vagyok megalkotva Isten és a semmi, vagyis a legfőbb létező és a nem-létező között, olyképpen, hogy amennyiben a legfőbb létező teremtett, nincs bennem semmi, ami megtévesztene, vagy ami hajlamossá tenne a tévedésre, amennyiben viszont valamiféleképpen a semmiből, vagyis a nem-létezőből is részesedem, azaz, amennyiben nem vagyok maga a legfőbb létező, s oly sok mindenben hiányt szenvedek, nem is csoda, hogy tévedek."[245]

Annak ténye, hogy az igazság megítélésére szolgáló Istentől kapott képesség a véges énben nem végtelen, arra is rámutat, hogy Isten az, aki által meghatározásra kerül az emberi megismerés alapjellegzetessége. Az tehát, hogy tévedésre és igazságok kibontására is képes legyen, ahelyett, hogy mindig tévedjen vagy mindig csak az igazságot találja meg. A hibázás lehetősége így nem pusztán a véges és végtelen közti összemérhetetlenségből fakad, hanem egy olyan aktív „adományozási" gesztusból, amelynek révén megalapozódik az én Istentől, és az isteni jóságtól való függősége is. Isten ugyanis, ahogyan természetéből következik, lehetetlen, hogy ne a maga nemében tökéletes képességeket adjon teremtménye számára. „Ha ugyanis igaz az, hogy minél ügyesebb a mester, annál tökéletesebbek a művek, amelyeket létrehoz, akkor vajon létrehozhat-e minden dolgok ama legfőbb létrehozója valamit, ami ne volna minden részében tökéletes?"[246] – teszi fel a kérdést Descartes. Arra a szükségképpen felmerülő kérdésre pedig, hogy vajon a tévedés jobb-e mint a helyes ítélethozatal, az egész perspektívát kiszélesít: „Az a dolog ugyanis, ami magában szemlélve talán nem ok nélkül tűnnék igencsak tökéletlennek, ha a világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz.".[247] Isten felismerése rámutat, hogy a legfőbb létező számtalan más dolgot is létrehozhatott az őt vizsgáló énen kívül. Ez pedig ahhoz a következményhez vezet, hogy az énnek nem csupán az eleinte egyedül, önmagában álló státusza eliminálódik, de a harmadik elmélkedés „kétszereplős világának" közvetlenül Isten mellett elhelyezkedő pozíciója is – amit ezek után a világban betöltött rész szerepe vált fel.[248]

Végezetül annak kérdését szükséges körbejárnunk, milyen szerepet tölt be Isten és az isteni jóság az én alaptermészetének és személyiségének alakulásában. Ehhez elsőként annak kérdését érdemes tisztázni, milyen értelemben beszélhetünk Isten jóságáról. A legfőbb és végtelen létező esetében, a jóság egy olyan tökéletességként jelentkezik, amely definíciójából fakadóan elválaszthatatlan Isten fogalmától. Kapcsolódva a skolasztikus hagyományhoz, ez a jóság kétféle módon artikulálódik: egyrészt metafizikai és ontológiai

[245] Med AT VII. 54. m. kiad. 68. (Saját kiemelés.)
[246] I. m. 55. m. kiad. 69.
[247] I. m. 55-56. m. kiad. 70.
[248] Vö. i. m. 56. m. kiad. 70., Schmal 2012. 20.

értelemben, amennyiben Isten léte és jósága felcserélhető sajátosságok, másrészt morális értelemben, analóg módon a gondoskodó szülő és gyermeke közti antropomorf viszonnyal.[249] Amíg Isten ontológiai szempontból jó és létezik (s ő maga birtokolja a legvalósabb létezést), addig minden, ami létezik, részesül ezen ontológiai jóságából, hiszen tőle, vagyis Istentől nyeri létét. Isten azonban morálisan is jóként tűnik fel, már annak révén is, hogy megosztja létét teremtményeivel.[250] Isten tehát jó, mert létezik, és jó, mert megosztja e létet.[251] E jóság kapcsán azonban szükségszerűen fölvetődik a világban tapasztalható gonosz(ság) problémája is. Descartes, ahogyan Kaposi Dorottya fogalmaz, „a legelegánsabb metafizikai megoldást" dolgozza ki, hogy ne sérüljön az emberi tévedés megtapasztalása folytán a gonoszságot teljesen nélkülöző isteni jóság elképzelése. Eszerint Descartes azzal a művelettel, hogy összekapcsolja Istent és a jó fogalmát, megfordítja a köztük fennálló viszonyt, így nem a jó belátása fogja meghatározni Isten döntéseit és cselekedeteit, hanem maga az isteni cselekedet fogja beállítani tetteinek jó mivoltát.[252] Kaposi értelmezésében Isten morális jósága metafizikai jellegű, pontosabban a metafizikai vagy ontológiai jóságban gyökerezik, amennyiben cselekedeteinek jósága egyszerűen abból fakad, hogy maga Isten volt e cselekedetek forrása. Az isteni jóság morális jellegét azonban jobban kiemelhetjük, ha konkrétabb műveleteire fókuszálunk. Egyrészt a teremtés aktusában arra, hogy teremtményeit saját képére és hasonlatosságára alkotja meg, másrészt, e megalkotáson belül arra az adományozó gesztusra, amely folytán a teremtmények teremtőjük tökéletességeiből részesülnek, s amelyek (véges) mértéke miatt a teremtmények nem illethetik panasszal adományozójukat.[253] Harmadrészt arra gondolhatunk, hogy Isten nem folyamatosan tévedő entitásként alkotja meg az embert, hanem éppen hogy olyanként, aki alkalmas igazságok felismerésére, s aki képes a (mindenkiben egyenlő mértékben meglévő) józan ész helyes használatára is – amely által alkalmassá válik Isten természetébe is bepillantást nyerni. A jóság morális dimenzióját hangsúlyozhatjuk azzal is, ha figyelembe vesszük Edwin M. Curley zárójeles megállapítását, mely szerint Descartes (a középkori értelmezéssel összhangban) „nyilván

[249] Vö. Clark 2001. 15-19.
[250] Vö. i. m. 17-18.
[251] Isten jósága és a gonosz jelenléte közt feszülő ellentét teológiai és morálfilozófiai vonatkozásait, valamint a teodícea problémáját jelen elemzésben nem áll módomban bővebben kifejteni, ahol azonban szükséges érintjük a témához tartozó kérdéseket. A gonosz és az emberi hibázás középkori és koraújkori problémakörét illetően ld. Kremer-Latzer 2001. 3-9., Latzer 2001. 35-48., Clark 2001. 15-31.
[252] Vö. Kaposi 2000. 152., Resp. VI, AT VII. 432.. m. kiad. 203-204.
[253] Vö. Med AT VII. 51., 56-57., 60-61. m. kiad. 64-65., 70-72., 75-76.

személyként fogja fel Istent",[254] még akkor is, ha ez az *Elmélkedések* Isten leírására szolgáló listáin nem szerepel.

Második pontban arra a kérdésre kell választ keresnünk, vajon miként artikulálódik a végtelen természetű Istentől származó metafizikai és morális jóság a véges teremtményeken, de főként az emberen belül? Leibniz-nél a jóság metafizikai és morális megnyilvánulásait egy harmadik szint, az érzéki örömben megmutatkozó fizikai jóság kategóriája egészíti ki.[255] A metafizikai tökéletesség itt úgy viszonyul a morális tökéletességhez, mint ok az okozathoz: a harmónia (a sokaságban való egység, az általános törvényekben való összehangoltság) intellektuális felfogása az erényes viselkedéshez vezethet.[256] Ebben az értelemben képezhet a fizikai jóság összekötő hidat a morális és a metafizikai jóság között.[257] E gondolatmenet mentén érdemes Descartes-nál figyelembe venni a jóság azon megnyilvánulását is, amely nem kizárólag az isteni önkény megnyilvánulásaként áll elénk, hanem amely, mint Boros Gábor rávilágít, a mechanikus világfelfogás felől mutat rá az isteni jóság fizikai és emberi világban való leképeződésére.[258] Boros a *Le Monde* harmadik természeti törvényének azon részét idézi, mely az egyenes vonalú mozgást a többi mozgásnál magasabb rendűként határozza meg,[259] ezt követően pedig a passzus ennek morálfilozófiai relevanciáját kimutató leírását helyezi előtérbe. Eszerint, minthogy Isten az egyenes irányú mozgások szerzője, s az ettől eltérő mozgások szabálytalansága az anyag különböző diszpozícióiból fakad, úgy, ezzel analógiában és a teológusok tanításával egyetértésben elmondható, hogy Isten a szerzője azon cselekedeteknek, amelyek tartalmaznak valamennyi jóságot, a vétkezés pedig (hasonlóan a negyedik elmélkedés tévedés-értelmezéséhez) az ember akarásainak diszpozícióiból eredeztethető.[260] Boros ezen összefüggéssel kapcsolatban a „profán" természet egyfajta Isten általi „megszentelődését" emeli ki, amely azáltal valósulhat meg, hogy a legfőbb létező nem csak mozgatja az általa teremtett világot, hanem éppen „a jó irányba mozgatja".[261] A teremtmények univerzumát, így a fizikai természet világát éppúgy, mint az emberek szféráját áthatja az az isteni jóság, amely egyrészt Isten definíció szerinti aktív, morális jószándékából fakad (vagyis abból, amilyen teremtő, adományozó és fenntartó gesztusokkal működteti a tág értelemben vett természetet), másrészt pedig abból

[254] Curley 2000. 243., valamint vö. u. itt 250.
[255] Vö. Youpa 2013.
[256] Vö. uo.
[257] Vö. uo.
[258] Vö. Boros 2002. 53-61.
[259] Vö. AT XI. 43-44., Boros 2003. 54.
[260] Vö. AT XI. 46-47., Boros 2003. 54.
[261] Vö. Boros 2003. 54-55.

a passzívan „szerzett” metafizikai vagy ontológiai jóságból, ami pusztán annak következtében jellemzi a létezőket, hogy Isten teremtése révén léteznek. Ez utóbbi aspektus fizikai világban való érvényesülése a *Szenvedélyek* egyik gyűlöletről szóló cikkelyében nyer megvilágítást.

> „Ám itt én csak a világosabb megismerésből származó gyűlöletről beszélek, s azt egyedül a lélekre vonatkoztatom. Azt is állítom, hogy e gyűlölet soha nincs szomorúság nélkül. A rossz ugyanis csupán megfosztás valamitől, s mint ilyen, nem ragadható meg fogalmilag valamilyen valóságos szubjektum nélkül, amelyben van. S mivel *nincs semmi valóság, amelyben egyáltalán nincs semmi jóság*, ezért a gyűlölet, mely eltávolít bennünket valamilyen rossztól, ennek révén attól a jótól is eltávolít minket, amellyel a rossz össze van kapcsolva, s az ettől a jótól való megfosztottság, amely saját hiányosságaként jelenik meg a lelkünk számára, szomorúságot ébreszt benne.”[262]

A létezők és a jóság elválaszthatatlansága kapcsán Boros egy további lábjegyzetben hozzáfűzi: „Minden dolog potenciális szeretetem tárgya, mert a leggyűlöletesebben is van valamennyi jóság – ti. amennyiben létezik s e létezés Istentől való.”.[263] Az ember alaptermészetéhez tehát, mint az előzőekben beláttuk, eredendően hozzátartozik egyrészt az isteni teremtettségből „megörökölt” passzív jellegű metafizikai jóság. Másrészt azáltal, hogy Isten morális jóságából fakadóan ellátja az ént azon képességekkel, amelyek igazságok feltárására sarkallják, s amelyek lehetővé is teszik számára az igazságok világos és elkülönített belátását – s amelyek valós igazságát maga Isten és az őt reprezentáló idea elmében való felfedezése szavatolja –, így az én a morális jóság leképeződése előtt már egyfajta episztemológiai jósággal bír.

> „Végül amiatt sem kell panaszkodnom, hogy Isten együttműködik velem azoknak az akarati döntéseknek a meghozatalában, vagyis azon ítéletek megalkotásában, amelyekben tévedek: ezek a cselekedetek ugyanis teljességgel igazak és jók, amennyiben Istentől függnek, s valamiképp nagyobb tökéletesség az bennem, hogy képes vagyok meghozni e döntéseket, mint hogyha nem volnál rá képes.”[264]

Az igazságok garantálásával, és az ítélethozás emberbe ültetett és akceptált képességével az isteni jóság tehát bizonyos értelemben beépül a gondolkodó én kognitív működésébe. Innentől tud a jó és igaz dolgok felismerésén és akarásán keresztül az én eljutni a morális jóság birtoklásáig, amely egyrészt metafizikai szinten Isten tökéletességeinek felismerése

[262] AT XI. 433. m. kiad. 133-134. (Boros Gábor kiemelése. Boros 2003. 114.)
[263] Boros 2003. 115.
[264] Med AT VII. 60. m. kiad. 75.

után Isten intellektuális szeretetében nyilvánulhat meg, másrészt fizikai síkon, a más emberekkel megosztott világban érvényre jutó erényes viselkedésben. Itt nyerhet értelmet a fentebb Leibniz-től átvett formula a jó felfogásának fizikai aspektusával kapcsolatban, mely szerint, a fizikai jó hidat képez a metafizikailag és a morálisan értett jó között. Hiszen a Descartes-nál feltárt metafizikai és metafizikai jellegűen felfogott morális jóság, illetve az episztemológiai vagy kognitív jóság a mechanikus jóság révén forgatható át a fizikai világban is megnyilvánuló morális jóságba.

Végigtekintve jelen elemzésünk eredményein, a legszembetűnőbb változásokat az előző fejezetben vizsgált én magányának és státuszának radikális átalakulásában érhetjük tetten. A második elmélkedés különböző szellemi funkciókkal és emocionális viszonyulásokkal bíró, s önmaga előtt egyedüli bizonyosságként és létezőként álló énje, mint láttuk, egyfajta második szintű „meditációval", indul tudattartalmai feltérképezésére. A gondolkodásában fellelt ideák nemeik, származásuk, reprezentatív tartalmuk, illetve szubsztanciálisan megkülönböztetett tartalmaik szerinti csoportosítása és analízise mentén jut el ahhoz a ponthoz, ahol a csaló démon hipotézise végképp elveszítheti érvényességét, s átadhatja helyét a bizonyosságok igazságát garantáló Isten valós és jól kifejtett ideájának. Milyen szinteken vált feltárhatóvá e felismerésnek az én önmegragadását befolyásoló hatása? Isten ideája végtelenségének és tökéletességének objektív realitásai és reprezentatív tartalma tekintetében összemérhetetlenséget generálva haladja meg az őt tartalmazó *ego*-t. Magával a meghaladás e momentumával a végtelen természetű isteni idea mindenek előtt ontológiailag teszi másodlagossá az őt elgondoló ént. Másodikként, az immáron első, és minőségi végtelenként előálló idea egyfajta transzcendentális horizontot képez az elmében. Egyrészt végtelen jósága mentén az igaz megismerések bizonyosságának garanciájaként áll elő, másrészt rámutat az őt tartalmazó én végességére és hiányos természetére, harmadrészt, és ebből következően, rávilágít a véges természetű én, s az általa tartalmazott végtelen közti heterogenitásra, vagyis az elkülönülés mozzanatára. Milyen következményei váltak kimutathatóvá ennek az elkülönülésnek az én elméjén belül? A véges tudatban a végtelen jelenléte egy olyan „túlcsordulás"-tapasztalatot eredményez amely Lévinas értelmezésében az elmét egy véges tartóedényhez hasonlítja, míg a végtelent egy tőle mérhetetlenül nagyobb tartalomhoz, mely így szükségképpen túlárad rajta. Pavlovits Tamás értelmezése azonban megkülönbözteti ettől azt a descartes-i végtelent, mely minőségi jellegénél fogva mégsem válik ilyen értelemben túlcsordulásra „alkalmas" extenzionális végtelenné. Ezzel a végtelen ideájának transzcendenciája Descartes-nál megmaradhat egy „felsőbbrendű" létező számára fenntartott

jellegzetességként, míg a lévinasi végtelen a transzcendenciát az emberek közti szférában fogja feltárni (ezzel a metafizikától az etika síkjára terelve azt). Fontos azonban kiemelni, hogy „Descartes végtelen ideája megóvja a gondolkodást a totalizálás kényszerétől, amely – Lévinas szerint – a végessé tételben, az uralni akarásban, a másság felszámolásában nyilvánul meg."[265] Az Ugyanazzá tétel elkerülésével Descartes megőrzi elméjében a tőle radikálisan különböző Más jelenlétét. Ezzel azon túl, hogy megszünteti az *ego* magábazártságát, s univerzumát első lépésben kétszemélyessé tágítja, a magában feltárt *alteritás*sal (vagyis azzal a tapasztalattal, amely a Másik az őt elgondoló énre való redukálhatatlanságában, tőle való idegensége felismerésében képeződik meg)[266] a nemény olyan aspektusát is feltárja, amely később a másik ember fenomenológiai és etikai kitüntetettségét is meg fogja alapozni. A Másság ezen saját *ego*-t meghaladó jelenlétével tehát kibillenti az ént egyedülállósága magányából. Az isteni jóság attribútumaiak hozzáadásával pedig egyrészt megteremti az én Istentől való függőségét is, s egyúttal, a hibák és egyedi hiányosságok tágabb univerzumban való elhelyezése révén száműzi is az ént az újonnan meglelt a kétszereplős világ biztonságából is. Az én státusza, tehát a mindenség, majd a közvetlenül Isten alá rendelt pozíciójából a rész szerepébe vezetődik át. Az Istentől függő „részként" létező én azonban azáltal, hogy magán viseli Isten által való teremtettségét, egyúttal azt az eredendő (ontológiai és metafizikai) jóságot is megörökli, mely alapmivoltában a metafizikai síkon megmutatkozó morális jellegben nyilvánul meg, s később a fizikai világban cselekedetei mélyén is feltárható lesz. Milyen formában fog tudni az itt meglelt metafizikai jóság, mint az Istentől kapott tökéletességen álló emberi alapjellegzetesség, a fizikai világ újra érvénybehelyezésével, a lélek testtel való „újra"egyesülésével megnyilvánulni? A lévinasi végtelen etikát megalapozó jellege és a descartes-i gondolatmenetben kulcsszerepet betöltő isteni jóság a külső valóság visszahozatalával a descartes-i etika felé fogja terelni a későbbi vizsgálódás irányát.

2. A szubjektivitás problémája a test és lélek kapcsolódásában

[265] Pavlovits 2008a. 138.
[266] Vö. Vermes 2006. 28.

Az eddigi elemzésekben az én, mint pusztán szellemi létező állt figyelmünk középpontjában. Azt vizsgáltuk, hogy ez az anyagi sajátosságoktól elvonatkoztatott *én* az *Elmélkedések* gondolatmenetének különböző stációiban mennyit enged önmagából feltárni a saját magáról gondolkodó filozófus-én számára. Ennek megvilágítására olyan más, a primér művekben és a filozófus levelezéseiben is megtalálható szövegrészeket hívtunk segítségül, melyek elsődleges célja nem metafizikai vizsgálódások kifejtése, ám amelyek mégis rávilágítanak a lélek testi közreműködések nélkül is megnyilvánuló affektusaira. Arra kerestük a választ, hogy vajon megjelennek-e a személységnek valamiféle kezdetleges jegyei az én test „nélküli" dimenziójában is, s ha igen, milyen tényezők játszanak ebben szerepet. Milyen mértékben és milyen (gondolati) formákban jelenhetnek itt meg a személyesség, s a személyes megélések aspektusai, s hogyan befolyásolják mindezek az én egyéniségét, önállóságát, mielőtt még testi jellege individualizálná őt.

Descartes egy Erzsébetnek írott, levelében így nyilatkozik az ember szellemi összetevőjét illetően: „két dolog van az emberi lélekben, amitől a természetről szerezhető valamennyi ismeretünk függ: az egyik az, hogy gondolkodik, a másik pedig az, hogy egyesítve lévén a testtel, vele együtt képes cselekedni és hatásokat elszenvedni.".[267] Ez utóbbi jellegzetességgel, vagyis ezen egységgel kapcsolatban egy hónappal később a következőképpen ír a hercegnőnek (abban a levelében, amelyet a Bevezetőben röviden már idéztünk):

> „mindenki egy egységes *személynek* [*personne*] érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat – ezért választottam, összehasonlítási alapnak a súlyt és a többi minőséget, amelyekről általában azt képzeljük [*imaginons*], hogy ugyanúgy egyesítve vannak bizonyos testekkel, mint ahogyan a gondolkodás egyesítve van a mi testünkkel".[268]

E második idézet két dologra világít rá. Egyrészt, miközben a korábbi levélrészlet utolsó szempontját azzal egészíti ki, hogy a két egymáshoz kapcsolódó szubsztancia a gyakorlati életben elválaszthatatlan egymástól, megjelenik egy olyan bizonytalanság is, amelyet az *Elmélkedések* Szinopszisa nyíltan kifejez (erre a későbbiekben visszatérünk), ám, amelyet itt az egyesültséget demonstráló hasonlat Descartes által is bevallott gyengesége sugall,

[267] D/E 1643. május 21. AT III. 664. m. kiad. 107.
[268] D/E 1643. június 28. AT III. 694., m. kiad. 114. (Saját kiemelés.)

valamint az a körülmény, hogy az itt felhozott érv belátása helyett annak elképzelésére támaszkodik.[269] Másrészt ez az elválaszthatatlan összetétel a test és lélek mellett egy harmadik minőséget vezet be: az „egységes ember" egy olyan sajátos többlettel bíró fogalmát, amely túllép a különálló természetek puszta összekapcsoltságán és együttműködésén, s amelyet emiatt a filozófus az „egységes *személy*" kifejezéssel illethet. A „személy" kifejezés, mint a Bevezetőben említettük, nem jelenik meg Descartes-nál központi terminusként, amikor azonban filozófiai értelemben használja (nem pedig levelei magánjellegű elbeszéléseit kísérve, például valamely tudóstársára utalva ezzel), a hétköznapi gondolkodás számára megragadható emberre vonatkoztatja, amelyben egyszerre jelenik meg a test és a lélek.[270] Descartes gondolatainak későbbi értelmezői két csoportot képeznek annak kérdése kapcsán, hogy vajon az emberi természet felfogása a filozófusnál két vagy három síkon történik-e.[271] A dualista felfogás szerint az egyik területet a test anatómiai és mechanikai szempontok mentén történő vizsgálata képezi, a másikat pedig a lélek metafizikai feltárása. A trialista megközelítés, ezzel szemben, az előbb említett két dimenzió mellett fontos szerepet tulajdonít a harmadik különállóként elgondolt résznek, melyet a két szubsztancia együttműködésén alapuló, ám azt meghaladó *egységes ember* alkot. Ezen elgondolást látszik alátámasztani az az összefoglalás, amelyet Descartes utóbb idézett levelében ír meg Erzsébet számára:

> „A metafizikai gondolatok, amelyek a tiszta értelmet foglalkoztatják, arra szolgálnak, hogy bensőségesen ismertté tegyék számunkra a lélek fogalmát. A matematika, amelynek tanulmányozása során alapvetően a képzeletre támaszkodunk, az alakokat és a mozgásokat vizsgálván, a testek elkülönített fogalmainak megalkotásához szoktat hozzá bennünket. S végezetül, csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmezünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától."[272]

A következőkben az iméntieket figyelembe véve a descartes-i én azon megnyilvánulásaira fogunk fókuszálni, amelyek a testi mivolttal is rendelkező egységes emberen belül találhatók. Az előző alfejezetekben már áttekintettük, milyen rétegek

[269] „s azért nem törődtem vele, hogy a hasonlat kissé sántít, lévén, hogy ezek a minőségek nem valósak – mint ahogy a képzelet mutatja őket…" Im. 694. m. kiad. 115.
[270] Vö. Thiel 2011. 36-37.
[271] Vö. Schmal 2012. 172., Cottingham 2008. 173-174., 180-182., 187.
[272] D/E 1643. június 28. AT III. 692. m. kiad. 113.

tárhatók fel a szellemi szubsztanciát illetően. Hogyan adódik azonban ezen én számára a (saját) test és a külvilág tapasztalata? Ahhoz, hogy személyről és személyiségről beszélhessünk, egyfelől ez utóbbi kérdés, vagyis a test és a külvilág jelenségének vizsgálata, másfelől a test és a lélek Descartes által elgondolt interakciójának elemzése válik szükségessé. Célunk ezzel együtt, nem a metafizikai érvek rekonstrukciója, noha nagyban támaszkodunk az *Elmélkedések* gondolatmenetére, hanem az *ember* fő összetevőinek a személyiség kérdése felől történő vizsgálata. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy az egyes komponensekre, illetve ezek együttesére a descartes-i gondolkodásában nem vonatkoztatható egységesen ugyanaz az elemzési módszer, így például a lélek nem vizsgálható kizárólag fiziológiai szempontok szerint, vagy a kiterjedt test egyedül a metafizika segítségével, ahogy az egységes ember elképzeléséhez sem lehetséges az absztrakt, vagy a pusztán fizikai-mechanikai minőségeket működtető tudományok révén eljutni.

Ahhoz, hogy e módszerek közti határokat kitapinthassuk, elsőként (2.1.1.) azt fogjuk megfigyelni, meddig képes a metafizikai gondolkodás eljutni a tárgyi világhoz vezető úton, valamint röviden áttekintjük, hogyan válik bizonyossá a gondolkodó elme számára egyrészt a külvilág léte, másrészt a szkepszis során illúziónak nyilvánított test valóságossága. Ezután térünk át a második pontban (2.1.2.) annak kérdésére, milyen leírások adhatók a descartes-i filozófiában és fiziológiában azt a testet illetően, amelyet az én saját magához tartozóként érzékel. Itt azon jellegzetességeket fogjuk kiemelni, ami alapján a testet mint egyfajta *alteritást* ragadhatjuk meg. Az ezt követő három részben (2.2.1., .2.2.2. és 2.2.3.) a test és lélek kapcsolatának leírásait vesszük alapul, s azt igyekszünk feltárni, milyen különböző önreflexiós rétegek bontakozhatnak ki az ember számára. A pszichofizikai dimenzión túl fenomenológiai tanulságokra és egyfajta etikai önkonstitúció lehetőségére leszünk figyelmesek. Utóbbi szempontunkban a saját test tapasztalatát a más teremtményeket is involváló kiterjesztett univerzumon belül vizsgáljuk. Itt az én már nem csak érzékeli saját testének és lelkének működéseit, hanem egyúttal viszonyít, ítéletet is alkot, elhelyezi saját magát és másokat egy maga alkotta dinamikus rendszeren belül. Ezen elemzések mentén amellett fogok érvelni, hogy azon az „idegenségen” túl, amelyet, mint az előző alfejezetben láttuk, a szellemi szubsztancián belül Isten ideája képez, az egységes emberben egy másik „idegenség” is található, amelyet paradox módon épp a saját test képvisel, s amely (Isten ideájához hasonlóan) mégis konstitutív szerepet tölt be az „én” emberi mivoltában. A Itt tudunk majd áttérni arra az

utolsó (etikai) aspektusra, amely arra fogja felhívni a figyelmünket, hogy a külvilág és más emberek szintén döntően befolyásolják az ember belső és külső diszpozícióit, s amely által célirányosabban tudjuk feltárni ezen összefüggések interszubjektív vonatkozásait.

2.1. A külvilág és a test

2.1.1. A külvilág és a saját test valós létezését bizonyító metafizikai érvek

A metafizikai vizsgálódás Descartes számára, ahogy Gary Hatfield fogalmaz, egy olyan bevezetőt jelent, amelyet közvetlenül a fizika megalapozásához szükséges elvégezni. Erre egyrészt a Picot atyának írt levélben bemutatott fa hasonlat világít rá, másrészt az az elgondolás és célkitűzés, mely szerint a tudományt csak akkor lehetséges megújítani, s ezáltal gyümölcsözőbbé tenni, ha az addig magában a tudományos életben, és a személyes tanult gondolkodásunkban uralkodó prekoncepciókat felülvizsgáljuk, s amelyek nem helytállóak, eltávolítjuk.[273] Nem csupán az élettelen dolgok fizikájának kidolgozásához szükséges azonban e metafizikai tisztázás, hanem egyszersmind a vitális jelenségek és az állati viselkedések mikromechanikai szempontú feltérképezéséhez is. Előbbi a fa törzsét képezi, míg utóbbi annak koronájában foglal helyet az orvostudomány és az erkölcstan mellett, azokkal mintegy összefonódva.[274]

Elsőként azt a határvonalat kell átlépni, amely a gyökérzet és a törzs, vagyis a metafizika és a fizika között áll fenn. A szellemiből az anyagi létezés felé történő elmozdulás során azonban egyfajta attitűdváltás jelentkezik az érvelés módjában. Erre egyfelől a hatodik elmélkedésben, lehetünk figyelmesek, másfelől az *Elmélkedések* Szinopszisában, amely már előrevetíti, sőt, előre felvállalja azt a bizonytalanságot, amely

[273] Vö. Hatfield 2006. 336.
[274] Vö. AT IX-2. 14. m. kiad. 16., Hatfield 2006. uo.

az anyagi dolgok létezését megalapozó argumentumokat fogja jellemezni az intramentális valóság evidens belátásaival szemben.[275]

> „Nem mintha csakugyan hasznosnak gondolnám ezeket [az érveket] annak bizonyítására, amit bizonyítanak, tudniillik, hogy ténylegesen létezik valamely világ, hogy az embereknek van testük s más effélékre, amelyekben soha senki nem kételkedett még, akinek megvan a magához való józan esze. Sokkal inkább azért teszem ezt, mivel ha megvizsgáljuk őket, fölismerjük, hogy nem oly szilárdak s nem is oly világosak mint azok az érvek, amelyek révén elménk valamint Isten ismeretéhez jutunk el."[276]

Két dologra lehetünk figyelmesek az iménti idézet alapján. Egyfelől arra, hogy a metafizikai gondolkodásmód pusztán a metafizika területén képes világosan és elkülönítetten megragadott bizonyosságokra szert tenni, másfelől arra, amire a későbbiekben még visszatérünk, hogy a testek és a külvilág létezését, csakúgy, mint a test és lélek egységét nem is érdemes a metafizika módszereivel megközelíteni, hiszen ezek a hétköznapi gondolkodásmód számára válnak hozzáférhetővé. Ennek nyomán könnyebben érthetővé válnak a mű záró sorai is, ahol az isteni jóindulat által garantált értelmi belátások bizonyossága, valamint az így felfogott értelem segítségével ellenőrzött és megtámogatott érzéki megismerések után a hétköznapi élet kihívásai közepette nyilvánul meg az összetett emberi természet.

> „Abból ugyanis, hogy Isten nem téveszt meg, teljességgel következik, hogy ezekben az esetekben nem tévedek. Minthogy azonban szükségképp cselekednünk kell, s minthogy a cselekvés e kényszere nem hagy mindig időt az efféle alapos vizsgálódásra, el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően gyakorta ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlen."[277]

Az *Elmélkedések* utolsó két fejezetében egy kétstációs külvilág-bizonyításnak lehetünk tanúi. Elsőként, ahogy a mű Szinopszisa bejelenti, az ötödik rész arra fogja

[275] Vö. Newman 2014. (Oldalszám nélkül.)
[276] Med. Syn. AT VII. 15-16. m. kiad. 20.
[277] Med. VI. AT VII. 90. m. kiad. 108.

keresni a választ, „milyen az általánosságban tekintett testi természet”.[278] Itt jelenik meg az elmén kívüli valóság bizonyításának első lépcsőfoka. Még mielőtt a hatodik elmélkedés rátérne annak vizsgálatára, hogy létezhet-e valami a gondolkodó én elméjén kívül is, az ötödik rész egy olyan partíciót tár fel, mely valamiféleképp az elme saját szubjektív tevékenysége és a külső, elmétől idegen külvilág között „helyezkedik el”. A matematika objektumai képezik ezt a területet, vagyis azok a létezők, amelyek egyrészt nem pusztán absztrakt entitások, hanem olyanok, amelyek révén „a testi természet egészéről”[279] nyerhetünk világos és elkülönített ismereteket. Hogyan lehetséges ez? A gondolkodó én Isten felismerése után olyan további ideákat keres elméjében, amelyek egyrészt anyagi természetű létezőkre utalnak, másrészt, amelyekre világos és elkülönített belátások vonatkoztathatók. A kételkedő elme már a második elmélkedésben, a viasz tanulmányozása és az ablak előtt elhaladó kalapos-köpenyes emberek látványa kapcsán felfigyelt arra, hogy az anyagi létezők nem egyenlők azokkal a sajátosságokkal, amelyeket az ember az érzékek, a közös érzék, vagy a képzelet által vél felfogni.[280] A második elmélkedés ezen a ponton arra a következtetésre jut, hogy a vizsgált viasz (vagy bármely anyagi tárgy) az érzékekkel megragadható tulajdonságoktól elvonatkoztatva „[n]em más, mint valami kiterjedéssel bíró, hajlítható, változékony dolog.”.[281] E fenomenológiai jellegű leírás így, mondhatjuk, nem csupán az elme természetéről árulkodik, hanem mintegy előtanulmányul is szolgál az ötödik elmélkedés testi természetet megcélzó vizsgálódásához. Miután a harmadik és negyedik rész az elme természetét, valamint Isten ideáját illetően pontosabb ismeretekre tett szert, az ötödik elmélkedés az anyag természetét is precízebben lesz képes specifikálni. Catherine Wilson felosztása nyomán az anyag ideája a következő világosan és elkülönítetten megragadható jellemzőket foglalhatja magában Descartes-nál: kiterjedés (hosszúság, szélesség, mélység), különálló részek (méretek, alakok, pozíciók), mozgások (különböző intenzitásban és időtartamban).[282] Így az értelem által megragadható világos ideák kategóriájába sorolhatók a méret, az alak, a mozgás,

[278] Med. Szin. AT VII. 15. m. kiad. 20.
[279] Med V. AT. VII. 71. m. kiad. 87.
[280] Vö. i. m. 30-32. m. kiad. 39-42., Wilson 2003. 153-154. Az első elmélkedés az álom argumentumnak ellenálló egyszerű természetek közé sorolja az általánosan vett testi természet tulajdonságait: „Ebbe a nembe tartozik, úgy tűnik, a testi természet általában, valamint a hozzá tartozó kiterjedés; azután a kiterjedt dolgok alakja, a mennyiség, vagyis ezeknek a dolgoknak a nagysága és száma, továbbá a hely, amelyben léteznek, fennállásuk ideje és más effélék. ”Med I. AT VII. 20. m. kiad. 28. Az összetett dolgokkal foglalkozó tudományok ezen a ponton kétségesnek bizonyulnak, az egyszerű természetekkel foglalkozók azonban, mint az aritmetika és a geometria, csupán az isteni megtévesztés hipotézisével tudnak a kételkedés folyamatába bekerülni.
[281] Med II. AT VII. 31. m. kiad. 40.
[282] Vö. Wilson 2003. 153.

valamint a térbeli elhelyezkedés sajátosságai, míg a zavaros ideákhoz az olyan (érzékszervekkel vagy a képzelet révén felfogható) tulajdonságok, mint a szín, az íz, az anyag tapintható minősége, a hőmérséklet, vagy az illat.[283] Ez utóbbi ideák azok, amelyekkel kapcsolatban az én tévedés vagy megtévesztődés áldozatává válhat, az előbbi kategória sajátosságai azonban olyan jellemzők, amelyek nem választhatók el a testi természettől.

Az első, vagyis a világos ideák kategóriájába tartozó tulajdonságokon kívül a gondolkodó olyan konkrétabb entitásokat is felfedez magában, amelyeknek „megvan a maguk igazi és változatlan természete"[284] – még akkor is, ha esetleg mégsem léteznek az elmén kívül. Ezek olyan mértani formák, amelyeket nem a saját elme alkot meg – szemben az olyasfajta elképzelt lényekkel, mint például egy oroszlán fejjel és kecske testtel rendelkező figura gondolata.[285] Wilson egy újabb felosztása nyomán az elmén belül és elmén kívül létező dolgok ismét három csoportba oszthatók.[286] (1) Az első típust az *elmén kívül létező tárgyak* alkotják, amelyekkel kapcsolatban „*érdekes új felfedezések*" tehetők. (2) A második típusba az egyedül az *elmén belül létező dolgok* tartoznak, amelyeket illetően *nem fedezhetők fel érdekes újdonságok*, hiszen bármiféle új információt az elme maga fűz hozzájuk (saját aktivitása révén). (3) A harmadik típus az előző két kategóriát ötvözi: az ide csoportosítható entitások egyedül az *elmén belül* létezek, azonban a gondolkodó én képes olyan *új igazságokat*, törvényszerűségeket felfedezni velük kapcsolatban, amelyek nem függenek az elme alkotótevékenységétől (vagyis, amelyek létezését illetően az értelem passzív marad, s csak feltárásukban vesz részt aktívan). Ilyen létezők Descartes példájában a háromszögek és más geometriai formák, s éppen amiatt, hogy az ész akarata vagy elutasítása ellenére fedezhetők fel velük kapcsolatban változatlan összefüggések, válik bizonyossá, hogy ezek az alakzatok nemcsak, hogy nem semmik, hanem egyenesen olyan létezők, amelyek a materiális dolgok természetének alapját képezik. Másfelől pedig ezek azok, amelyek később lehetővé teszik a filozófus számára, hogy a matematika által meghatározott mechanikus módon legyen képes feltárni és leírni a külvilág, s azon belül is az emberi test működését.[287] Amíg tehát az első négy elmélkedés az ember szellemi komponensét, vagyis az én lényegét és természetét a változékony anyagi

[283] Vö. i. m. 154. A két kategória további magyarázatához ld. i. m. 155-156.
[284] Med V. AT VII. 64. m. kiad. 80.
[285] Ld. D/B 1648. április 16. AT V. 160. m. kiad.: *Elmélkedések* 80. Ugyanez az érvelés vonatkozik, mondja Wilson, a kollektív mitológiához tartozó lényekre is (pl. az unikornisokra). Wilson 2003. 156.
[286] Vö. Wilson 2003. 158-159.
[287] Erre a következő alfejezetben láthatunk példát.

tulajdonságoktól elvonatkoztatva vizsgálta, addig az ötödik (és részben a hatodik) elmélkedés az ember másik összetevőjét, a testi szubsztanciát analizálja, szintén a változékony sajátosságok kiiktatásával. Így határozható meg tehát a metafizikai gondolkodás módszerével az ember két alkotóeleme egyrészt a tiszta gondolkodásban, másrészt pedig (amely az általánosan értett külvilágra is vonatkozik) a tiszta matematika objektumaiban.

Miként válik bizonyossá Descartes számára a külvilág és a saját test létezése az *Elmélkedések*ben? A hatodik elmélkedés az előzőek után a kiterjedt szubsztancia változékony akcidenciáit veszi vizsgálat alá. Érvmenete a külvilág létezését illetően két részre osztható. Az első gondolati kör konklúziója a testi természet létezését illetően, az ötödik elmélkedés eredményéhez hasonlóan, ismét a tiszta matematika alakzataihoz és törvényeihez jut el – itt azonban már az elme megismerő és cselekvő funkcióinak vonatkozásában. A kulcsmotívumot az ezen működések közt fellelhető, materiális dolgok megjelenítéséért felelős mentális aktusok vizsgálatában határozhatjuk meg. Három funkciót emelhetünk ki ezen a ponton, ezek a képzelet, az érzékelés, és az emlékezet. A képzelet működéséről és szerepéről már az 1.2. alfejezetben szót ejtettünk. Ezen képesség az utolsó elmélkedésben, a tiszta értelmi belátás jellemzőivel szembeállítva kerül előtérbe, az elme egy olyan aktív funkciójaként, amely az értelmi belátás segítésére szolgál, legalábbis egy bizonyos határig.[288] Descartes három fokozatot különíti el ugyanis az elképzelés és az értelmi megragadás együttműködésében. Ennek demonstrálásaként ismét a geometriai tárgyain való gondolkodást hívja segítségül. A skála egyik pólusát a háromszög elképzelése képezi, ahol az elme nem csak „egyszerűen belátja" az alakzat definícióját és belőle következő tulajdonságait, hanem „egyúttal mintegy szemügyre is vesz[i]".[289] A másik pólust az ezerszög és más, hasonló formák elképzelése mutatja, ahol a képzelet megbicsaklik, csupán zavarosan képes megjeleníteni valamit, ami már nem segíti azt az értelmi belátást, amellyel viszont könnyedén tud különböző megállapításokat tenni a kérdéses alakzattal kapcsolatban. A két pólus között jelentkezik azonban az elmének a képzelethez kapcsolódó azon jellegzetessége, amely továbblendíti a gondolkodást a materiális világ létezésének irányába. Egy ötszög elképzelése során ugyanis a gondolkodás, amellett, hogy meg tudja jeleníteni a maga számára ezt az alakzatot, azt a sajátos erőfeszítést is érzi e művelet közben, amely nem – vagy nem ilyen formában –

[288] Vö. Guenancia 2012. 150.
[289] Med VI. AT VII. 72. m. kiad. 89.

mutatkozik az értelmi megértés folyamata alatt. Ahogy a lélek személyes aspektusainak vizsgálata során már láthattuk, az elme két külön irányba is erőt kényszerül kifejteni, egyfelől, ha egy nehezebben megjeleníthető alakzatot próbál megrajzolni belső tekintete számára, másfelől, ha éppen ellenkezőleg, el akarja apasztani a képzelet aktivitását olyan esetekben, amikor valamit tisztán értelmileg, kiterjedéssel felruházott ábrázolás nélkül kíván megragadni.[290] Azzal az erőfeszítéssel kapcsolatban tehát, amely az elmében a képzelet működésének egy bizonyos fokán, vagy éppen a képzelet háttérbeszorításának igyekezete során megjelenik, három megállapítást lehet kiemelni. (1) Ez a feszültség a lélek belső munkájára, döntéshozó képességére és akarata önálló működtetésére utal. (2) A képzelet, háttérbe szoríthatósága miatt, egy olyan segédfunkciónak bizonyul Descartes szerint, amely az elméhez tartozik ugyan, ám amely nélkül a szellemi létező ugyanaz a gondolkodó én maradna. (3) Mivel a képzelet kizárólag kiterjedt objektumok bemutatására alkalmas, s amiért az általa megjelenített képek javarészt a külvilág (kételkedés előtti, és figyelmen kívül hagyott formában ugyan, de a kételkedés alatt is beáramló hatásai) emlékeiből táplálkozik, ezért a hatodik elmélkedés szerint, legalábbis *valószínűségi* alapon, feltételezhető, hogy amikor a gondolkodás egy tárgy felé fordul, annak képéhez egy olyan test közvetítése révén jut hozzá, amely vele valamiféle összeköttetésben áll.

A képzelet után másodikként az érzékelés képességét érdemes kiemelni a külvilág létezésének bizonyítására felsorakoztatott érvek közül. Azon érzékeléshez tartozó ideák mellett, amelyeket az én saját magára vonatkoztathat (saját teste, az őt ért hatások, affektusok, kívánságok stb.), olyan képek is fellelhetők a gondolkodásban, amelyek az elme akaratától és hozzájárulásától függetlenül jelennek meg és materiális tárgyakat ábrázolnak.[291] Ez utóbbiak azok, amelyek egyfelől az elképzelés és az emlékezet képeiben szemléletesebben jelentek meg, mint az absztrakt gondolatok, de azok is, amelyek háttérbe szorultak a szkepszis során. Isten tökéletes jóságának felismerése, valamint annak belátása, hogy Isten az egymástól teljességgel különbözőnek tekinthető testet és lelket valóban megteremthette egymástól független létezőkként, arra enged következtetni, hogy az elképzelés és az érzékelés képességei, valamint a helyváltoztatás és az alakfelvétel sajátosságai az elmében valóban egy másik, kiterjedéssel bíró szubsztancia alapján érthetők meg, illetve válhatnak értelmes és hasznos funkciókká és jellegzetességekké.

[290] Vö. Guenancia 2012. 151.
[291] Vö. Med VI. AT VII. 74-75. m. kiad. 92-93.

Annak alapján pedig, hogy az énben „erős hajlandóság”[292] mutatkozik annak elfogadására, hogy az érzékelés passzivitásának másik oldalán valóban olyan testi létezők állnak, amelyek az elme által felfogott ideákat kibocsátják (vagyis amelyek az érzékelésben az aktív oldalt képviselik), el lehet fogadni annak feltételezését is, hogy, mint fentebb említettük, a testi természet, mint a tiszta matematika objektuma, létezik.

Hogyan lehet azonban a mentális szférából a külvilág dimenziójába átlépni, hogy az ember a testi természetet illetően „adekvát” fogalomra tehessen szert?[293] – tehetjük fel a kérdést a külvilág létezését bizonyító érvek második lépcsőfokán. Ezen átlépés alapját a „természet tanításai” képezik, vagyis az „érzékszervek adatai”,[294] amelyek szintén kettős megítélés alá esnek az *Elmélkedések*ben. Egyrészt (az elméleti tisztázás előtt) gyakran, mint megtévesztő és az ész belátásaival ellentétes cselekvésekre késztető információk kerülnek bemutatásra, másrészt (Isten és a lélek metafizikai bizonyosságának feltárása után), mint „valamennyi igazságot is rejtő” tapasztalatok jelennek meg.[295] Ahogy Boros fogalmaz, itt egyfajta paradigmaváltásra lehetünk figyelmesek:

> „Hiszen az, amire a »természet tanít bennünket«, vagyis az érzékszervek adatai, ugyanaz marad. Ami változik, az a természet háttérben rejlő fogalma: már nem az epikureizmushoz közelítő [vagyis Isten aktív közreműködése nélkül, evolúciósan kifejlődőként elképzelt – R. E.], hanem lényegileg Istentől megformált: »hiszen természeten, ha általánosságban tekintjük, nem mást értek, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől rendelt összhangját«.”[296]

A már ezzel a tudattal elgondolt természet legközvetlenebb „tanítása”, hogy az én egy olyan testtel létezik összeköttetésben, amelynek tapasztalásait, érzések és érzelmek formájában annyira bensőségesen és magára vonatkoztatva éli meg, hogy saját magát ebben a konstellációban nem tudná akként megragadni, mint egy hajóst a hajójában, ahol a hajós irányítja ugyan e hajót, azonban a hajót ért hatásokat csupán kívülről szemlélve érzékeli. A természet másik közvetlen tanítása, hogy más „külső” testek is léteznek, amelyek hatást gyakorolnak a sajátként érzékelt testre. Más, kellő körültekintés nélkül

[292] Ezt az erős hajlandóságot viszont, egy állandó tévedést okozó hajlam elképzelésével szemben, Isten helyezte az emberbe Descartes érvelése szerint. Med VI. AT VII. 79-80. m. kiad. 98.
[293] Vö. Boros 2005. 526.
[294] I. m. 527.
[295] Vö. Med VI. AT VII. 80., Boros 2005. 527.
[296] Boros 2005. 527., valamint vö. i. m. 526.

elfogadott és korábban megszokott, azonban hamisnak bizonyuló „tanítások” ellenére (mint például különböző szín vagy íz-minőségek külső tárgyaknak tulajdonítása, vagy bizonyos dolgok hasznos vagy káros voltának összetévesztése), az érzéki észleletek mégis képesek helyesen jelezni az elme felé, mi kellemes és mi kellemetlen az (őt is involváló) test-lélek komplexum számára. A személyes test jelenléte nélkül az én képtelen lenne egyfelől mindazokra a testi cselekedetekre, amelyeket tapasztalata szerint véghezvisz (s amelyekben Isten igazmondása révén nem esik folyamatos megtévesztés áldozatává), másfelől képtelen lenne fogadni és felfogni a külvilág felől érkező hatásokat, jelzéseket.[297] A tapasztalat pedig azt is mutatja, hogy az elméhez azok az észleletek jutnak el elsőként, amelyek a test-lélek egységének fennmaradását, túlélését szolgálják. Ahhoz pedig, hogy a bizonyos alkalmakkor bekövetkező tévedések ellenére mégis megbízzunk a természet eme tanításaiban, s ezáltal megalapozottnak tekinthessük a külvilág létezését, Descartes a következő érveket sorolja fel. A hibás észlelések ellenére a test összességében gyakrabban jelez helyesen a lélek számára a testet és annak külvilághoz való viszonyulását illetően. Ezen kívül ezek megítélésére az én több érzéket is bevet, amely mellett az emlékezet révén a korábbi tapasztalatokra és értelmi belátásokra is támaszkodhat.

Az emlékezet az a fakultás, amely összekapcsolja a múltat a jelennel. E funkció kapcsán érdemes figyelmünket egy rövid és csupán vázlatos kitérő erejéig az idő descartes-i problémája felé fordítanunk. Jelen vizsgálódás szempontjából három megjelenési formát érdemes elkülönítenünk. (1) Ontológiai értelemben az ember, vagy a gondolkodó én létére gondolhatunk. Két aspektust kell itt figyelembe vennünk. Előbb a második elmélkedésben történik utalás egyfajta időbeliségre, amikor a gondolkodó felfedezi saját léte bizonyosságát: „Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De *meddig*? Hát *mindaddig, amíg gondolkodom*; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem.”.[298] Később a harmadik elmélkedés tárgyalja a létezés és származás kérdését az idő vonatkozásában. A gondolkodó szubsztancia léte egyrészt Isten teremtő aktusából eredeztethető, másrészt pedig e létezés kontinuitása egy folyamatos újrateremtési gesztusnak köszönhető. A lét folytonosságát tehát az ember esetében egymástól szeparált időpillanatok egymásutánisága, vagyis ezen egymásra következések fenntartását jelenti.[299] (2) Az intellektuális szférában a jelen idejű belátások

[297] Vö. Wilson 2003. 201. A test közvetítő szerepéről bővebben később ejtünk szót.
[298] Med AT VI. 27. m. kiad. 36. Saját kiemelés. Az idézett sorok elemzésével nem áll módomban itt bővebben foglalkozni. A témában ld. pl. Marion 1999. 175-177.
[299] Vö. Carriero 2009. 213.

mellett az időt az emlékezet azon megjelenése képezi, amely a már megértett dolgok, gondolatfolyamatok végeredményének megőrzésében és későbbi előhívhatóságában érhető tetten. Így az emlékezet már a szellemi síkon is képes valamiféle tudathalmazt konstituálni, amelyben (mint az 1.2. alfejezetben láthattuk) alapvető bizonyosságokon túl bizonyos intellektuális affektusok és személyes viszonyulások is felfedezhetők. (3) A test-lélek összetételű ember szempontjából az emlékezet a már belátott igazságokon túl olyan egyéni történeteket is megőriz, amelyek már a fizikai világhoz is kapcsolódnak, így a mentális és fizikai emlékek egy heterogén múltat tudnak kijelölni az én számára. Ez a múlt, ahogy az 1.2. alfejezetben már felfigyelhettünk rá, Descartes Hugens-nek írt vigasztalólevele szerint (amelynek rövid eszmefuttatása nem vált a főművek érveléseinek szerves részévé) az emlékezet intellektuális partíciójába kerül. Ez a fajta emlékezet pedig, mint szintén láttuk, képes összekötni az emberi időt és emlékeket a túlvilággal, illetve a túlvilág idejével és a már „oda került" emberekkel, pontosabban a test élettartamának idejét a lélek hosszabb idejű fennállásával.[300]

A hatodik elmélkedés gondolatmenetéhez visszatérve az emlékezet az a funkció, amelynek révén egyrészt előhívhatjuk többek között azt az ismeretet, amely a tévedések már megértett okait tartalmazza, másrészt, amely segít elkülöníteni az ébrenlétet az álmodás állapotától, melyben nem találhatók meg azok a tér-idő- és eseménybeli összefüggések, amelyek az ébrenlét során. Éber állapotban az emlékek nem csak a saját mentális belátások és intellektuális viszonyulások közt segítik navigálni az ént, hanem azokban a személyes történetekben is, amelyek egy komplex, mások személyes történeteivel, illetve a történelemmel összefonódó világba ágyazódnak. Az emlékezet tehát aktív szerepet játszik az emberi én személyiségének konstituálásában és kontextualizálásában is. A testi memória kérdésére később térünk ki (2.1.2. alfejezet).

2.1.2. A test működése

Az *Elmélkedések* gondolatmenetének két tanulságát érdemes ezen a ponton, az eddigi fejtegetések alapján kiemelni. A mű egyik, elemzésünk szempontjából fontos hozadéka, mint az előző részben láthattuk, az anyagi természetű dolgok immateriális lényegének feltárása volt, mely a tiszta matematika objektumainak igazságában került

[300] Vö. 1.2. alfejezet. D/H 1642. október 13. AT III. 580. CMSK 215-216. (1642. október 10-ei keltezéssel.)

meghatározásra. A másik alapvető eredmény pedig az a művelet volt, amelyen az egész mű hordereje alapszik: a lélek különválasztása a testtől.[301] Amint e rész bevezetőjében már utaltunk rá, a lelki és testi tényezőre irányuló vizsgálódás külön gondolkodási módszert igényel, így a szellemi szubsztanciáról alapvetően a metafizika nyelvén tudunk szólni, míg a testi leírásokhoz inkább a fizikai és mechanikai megközelítésmód áll közelebb. Fontos azonban hangsúlyozni azt is, hogy e megközelítésmódok, bár dominánsak az egyes területek leírásában, mégsem uralják kizárólagosan a szóban forgó elemzéseket. Ahogy Gulyás Péter disszertációjában olvashatjuk, a tisztán mechanikai magyarázatokba időről időre be kell szűrődniük a lélek bizonyos funkcióinak is. A *Monde*-ban például Descartes annak ellenére, hogy tervei szerint „előbb kizárólag a testtel, majd ezután kizárólag a lélekkel, és végül a kettő együttesével foglalkozott volna”,[302] a mű második részét képező, és csak a test leírására koncentráló *L'homme* magyarázatai, egy bizonyos ponton túl (az idegrendszeri jelenségek magyarázata során) csak akkor nyerhetnek értelmet, ha feltételeznek egy testhez kapcsolódó lelket is.[303] Hasonló jelenségre lehettünk figyelmesek a lélek esetében is, amint az előző alfejezetben láttuk: vizsgálata során nem lehetett teljes mértékben megkerülni a test feltételezését. A következőkben a descartes-i testleírásokra fogunk fókuszálni, hogy átláthassuk, hogyan működik az ember materiális „komponense”, ezúttal a testet szeparálva a lélektől. Erre két szempontból lesz szükségünk. Egyrészt azért, hogy megfigyelhessük, milyen sajátszerűségek és idegenségek konstituálják az egységes embert a testi oldal felől, másrészt azért, hogy feltárhassuk, milyen jelenségek és motivációk állnak az (egységes) ember azon szenvedélyei és viselkedései mögött, amelyek a saját magáról alkotott képet is befolyásolják, s amelyek őt magát a külvilág eseményeihez és tárgyaihoz kapcsolják. Ez utóbbi kérdéskört azonban csak a következő alfejezetekben fogjuk érinteni. A fiziológiai leírásokhoz olyan nézőpontból fogunk közelíteni, amely rámutat azokra az aspektusokra, amelyek alapján a test egyfajta *alteritás*ként fog mutatkozni a lélek számára, különösen a testtel való együttműködése során. Ahogy a fejezet *Szubjektivitás* című bevezetőjében kitértünk rá, az *alteritás* egy olyan *más*ságot, létállapotbeli különbözőséget jelöl, amely, ellenállva az *ugyanazzá* tételnek, az azonosság, vagy identitás ellentéteként határozható meg.[304] Bár a többnyire fenomenológiai gondolkodásban használt terminus a személyek közti viszonyrendszeren

[301] Ugyanez a jellegű szétválasztás van jelen a negyedik *Értekezés*ben, csakúgy, mint az *Alapelvek*ben is, azonban, mint teljes mű, az Elmélkedések fókuszál legegységesebben a metafizikai programra.
[302] Gulyás 2011. 122-123.
[303] Vö. i. m. 123. Ilyen működések pl. az érzékelés és az elképzelés.
[304] Vö. Vermes 2006. 27.

belül kerül alkalmazásra, a következő elemzésekben tágabb értelemben, az egységes ember öntapasztalását illetően fogjuk használni. Célunk ezzel annak kimutatása lesz, milyen mértékben lehetséges a testet a hétköznapi önmegragadáson belül idegenként felfogni, ez azonban szintén csak a következő fejezetekben, a test és lélek együttműködésének vizsgálata során fog kikristályosodni. Ahhoz, hogy a későbbiekben e kérdéshez eljuthassunk, előbb azokra a descartes-i fejtegetésekre fogunk fókuszálni, amelyek a test gépszerűségéről árulkodnak. Nem szükséges itt a test belső szervrendszerének minden sajátosságát áttekintenünk, ehelyett azokra a főbb funkciókra és jelenségekre fogunk kitérni, amelyek az egységes ember működése és más emberekhez való viszonyulása kapcsán is fontosak lesznek. Ezek test halála, a szív működése, a hő szerepe, a szellemek mozgása, illetve a testi memória kérdései lesznek. Az Isten általi teremtettség fizikai implikációinak kiemelésével az 1.3. alfejezet eredményeihez fogunk tudni kapcsolódni. A test és lélek együttműködése és a személyiség kérdése szempontjából itt a hő szerepe és az egyenes irányú mozgás válik majd fontossá a számunkra.

Descartes életében és halála után megjelent főművei, valamint levelezéseinek jelentős része mind tartalmaznak bizonyos fiziológiai, vagy a fiziológiai és a pszichológiai jellegű megfigyeléseket összekapcsoló leírásokat az emberi (vagy olykor állati) testet és érzékeket illetően. Ezen írások Gary Hatfield összefoglalása mentén a következő irányokból közelítenek a témakörhöz.[305] Már a *Szabályok*ban megjelenik az érzéki megismerés és a képzelet fiziológiájára vonatkozó elemzés. A *Le Monde* második része, a *Traité de l'homme* (*Értekezés az emberről*) a vitális jelenségek, az érzéki folyamatok és az állati mozgások fiziológiáját tárgyalja, amelyet Descartes később, 1647 és 1648 között, *Description du corps humain* (*Az emberi test leírása*) címmel dolgozott át és egészített ki. Az *Értekezés* ötödik része az emberi test fiziológiáját a szív mozgásából kiindulva foglalja össze, melyet a hatodik részben a későbbiekre vonatkozó orvostudományi elköteleződés bejelentése követ. Az *Értekezés* előszavaként írt *Optika* negyedik és hatodik részében a látás fiziológiai (és pszichológiai) bemutatása található. Az *Elmélkedések* hatodik része egy hosszabb leírást tartalmaz az idegek működése és a testi érzetek összefüggéseit illetően. Az *Alapelvek* egyrészt bemutatja az érzéki percepciók metafizikáját, kitér a növények és állatok, valamint az ember fiziológiai és pszichológiai leírására, illetve külön az érzékek fiziológiájára. A *Szenvedélyek* az érzékeken, az emberi testre jellemző mozgásokon, és az agyi folyamatok keresztül mutatja be a szükségletek és szenvedélyek fiziológiai jellemzőit,

[305] A következő bekezdést vö. Hatfield 2006. 337.

mintegy összegezve Descartes addigi eredményeit e témakörön belül. Levelezéseiben pedig szintén visszatérő motívumként szerepelnek különböző anatómiai, fiziológiai és pszichológiai fejtegetések.

Descartes a fiziológiai területén szerzett jártasságának három kiindulópontját érdemes itt megjegyeznünk. Először is, mint arról Mersenne-nel 1629 és 1639 között folytatott levelezése is számot ad,[306] hollandiai tartózkodása során anatómiai tanulmányokba fogott. Megismerte továbbá a korabeli és megelőző korok főbb anatómiai írásait, amelyekből sok nézetet átültetett saját fiziológiai elképzeléseibe. Noha kétségtelenül kritikával illette a forgalomban levő koncepciókat,[307] mégsem helyezkedett szembe velük jelentősen. A skolasztikus és galénoszi, illetve a Galénoszt (az alábbi szempontból) követő Fernel fiziológiájából átvette többek között a szív, az agy, az idegek, a vér és az életszellemek koncepcióját, főként azt az újítást, amely a lélek „székhelyét" a szívből az agyba helyezte át. Két lényeges ponton azonban jelentős újítást hozott: elutasította az arisztotelészi (és ebben pedig őt követő Fernel) lélekfelosztást és az érzéki megismerésre vonatkozó tagolást, valamint (és ezzel összefüggésben) a test bemutatása során igyekezett kizárólag mechanika módszereit alkalmazni. Harvey-tól átvette a vérkeringés tézisét, azonban elvetette a szív (Arisztotelésszel egyetértésben) feltételezett kontrakciós izommunkán alapuló mozgását, mint a vér keringését biztosító művelet. Ehelyett a szív pulzálását és a vér folytonos áramlását a szervezet zárt rendszerében a hőtágulás fizikából ismert jelenségével magyarázta.[308] (A későbbiekben erre visszatérünk.) Másodszor is, anatómiai felkészültsége saját boncolási tapasztalatain is nyugszik. Descartes ugyanis, ahogy a már említett Mersenne-nel folytatott levelezésekben olvashatjuk, rendszeres látogatásokat tett helyi hentesekhez, ahol egyrészt marhák levágásán vehetett részt, másrészt ahonnan hazavihette ezen állatok bizonyos testrészeit azok feldarabolása és részletes elemzése céljából.[309] Erre utal például később a *Módszer* ötödik részének majdhogynem házilag elvégezhető szívboncolási gyakorlata is: „Hogy könnyebben meg lehessen érteni azt, amit erről [a szívről] mondani fogok, szeretném, ha azok, akik nem jártasak az anatómiában, mielőtt ezt olvassák, felvágatnák maguk előtt

[306] Vö. Gaukroger 2004. ix., valamint D/Mer 1629. december 18. AT I. 102., D/Mer 1639. Február 20. AT II. 525., D/Mer 1639. november 13. AT II. 621.
[307] Vö. Hatfield 1992. 341. o. valamint 364. o. 14. jegyzet, ahol azon korabeli tudósokat veszi számba Hatfield, akiknek e témával foglalkozó műveit Descartes tanulmányozta. Valamint Vö. Wilson 2000. 299. o.
[308] Az iméntieket völ Hatfield 1992. 341-343.
[309] Vö. Gaukroger 2004. ix. Pl. ahogy egy Mersenne-nek írt levelében írja (1633. november vége) „Jelenleg épp különböző állatok fejét boncolom, hogy meg tudjam magyarázni, miben áll a képzelet, a memória, stb." AT I. 263.

valamely nagy, tüdővel bíró állat szívét, mert ez mindenben egészen olyan, mint az emberé."[310] Harmadszor pedig, az előbbieket kiegészítendő, a korabeli kertépítészetre jellemző hidraulikus rendszerek, szökőkutak tanulmányozásából nyert inspirációi tükröződnek a testen belüli folyadékok mozgásainak magyarázatában.[311]

Fiziológiai írásaiban Descartes általában gépszerűként igyekszik bemutatni az élő és holt testeket, s gyakran él ennek demonstrálásaként ingaóra hasonlatával.[312] A *L'homme* egyik legtöbbet idézett záró soraiban a következőképpen fogalmazza meg a test gépszerű felfogásának szándékát:

> „Azt kívánom, ahogy mondtam, hogy úgy tekintsék, hogy ezek a funkciók e gépezetben egyszerűen szervei diszpozícióiból következnek, nem kevésbé, mint ahogy egy óra, vagy más automata mozgásai következnek ellensúlyai/nehezékei és kerekei diszpozícióiból. Ahhoz, hogy megmagyarázzuk e funkciókat, nem szükséges, hogy bármiféle vegetatív vagy szenzitív lelket gondoljunk el, vagy a mozgás vagy az élet alapelveként bármi egyebet, mint vérét és szellemeit, amelyeket annak a tűznek a hője mozgat, amely a szívben folyamatosan ég, és amely ugyanabból a természetből való, mint amelyek az élettelen testekben fordulnak elő."[313]

Hasonlóképp (ugyanazon kifejezéseket használva) fogalmaz később az *Értekezés* már említett ötödik része: „ez a mozgás, amelyet az imént megmagyaráztam, éppoly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezkedéséből […], mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából.".[314] Milyen következtetések vonhatók le az óra-hasonlatból? Minthogy a test részei az előbbi idézetek tanulsága szerint egy óraszerkezet berendezéséhez hasonlóan vannak összeillesztve, a testben fellépő betegségeket, és (a gondolkodásban is zavarokat okozó) tüneteket sem „rejtélyes külső hatóerők"[315] eredményeinek kell tekinteni, hanem olyasfajta meghibásodásoknak, amely egy ember által alkotott szerkezetben is előállhatnak. Ahogy egy gépben e meghibásodások korrigálhatók, úgy javíthatók (legalábbis képletesen) a test

[310] Disc. AT VI. 47. m. kiad. 57-58.
[311] Vö. Gaukroger 2004. xxiv., Boros 1998, 162.
[312] Pl. Med. VI. AT VII. 84. m. kiad. 102. Vö. Mezei 2011. 23-24.
[313] Hom AT XI. 202., Gaukroger ed. 2004. 169.
[314] Disc. AT VI. 50. m. kiad. 60. A *L'homme* egy bizonyos ponton azonban egy időre áttér az óra-hasonlat alkalmazásáról a test hidraulikus rendszer szerű leírására – a testben ugyanis, jelentősen leegyszerűsítve, sokkal inkább lehet folyadékok keringéséről beszélni, melyek különböző csöveken, csatornákon haladnak vagy szűrődnek át, semmint fogaskerekek tevékenységéről. Vö. Gaukroger 2004. xxiv.
[315] Wilson 2000. 300. o.

„meghibásodásai” is. Amiként pedig egy óramű javíthatatlan sérülése következtében tönkremehet, úgy a test is elpusztulhat „javíthatatlan” károsulásai következtében. Ehhez két másik megállapítást érdemes hozzáfűzni. Elsőként arra az egységes ember halálával kapcsolatos fordulatra gondolhatunk, amelyre Descartes a *Szenvedélyek* nyitó cikkelyeiben hívja fel a figyelmet. Azzal az általános („sokaknál fellelhető”)[316] nézettel szemben, amely szerint a lélek távozása miatt szűnik meg a mozgás és a melegség a testben, sokkal valószínűbb az, hogy a lélek épp azért távozik a testből, mert e melegség megszűnik, s ebből fakadóan a test szervei működésképtelenné válnak. A 6. §. a következőképpen foglalja össze a test, a lélek és a halál viszonyát a gépszerűség tekintetében:

> „a halál soha nem a lélek hibájából áll be, hanem csakis azért, mert a test valamelyik vezérlő része működésképtelenné válik (*se corrompt*); […] egy élő ember teste épp annyira különbözik egy halott ember testétől, mint amennyire különbözik egy óra, vagy más automata (vagyis más, önmagát mozgató gépezet) akkor, amikor össze van szerelve, s megvan benne azoknak a mozgásoknak a testi vezérelve, amelyek elvégzésére összeállították, továbbá mindaz, ami működéséhez szükséges, és ugyanez az óra, vagy más gépezet akkor, amikor működésképtelen, s mozgásának elve nem hat többé.”[317]

Második megállapításként pedig a *Szenvedélyek* egy későbbi paragrafusának arra a kissé meglepő kijelentésére gondolhatunk, mely a test egységességét nyilvánítja ki. „[A] test egy és valamiféleképpen oszthatatlan”[318] (30. §.). A metafizikai vagy fizikai értelemben vett egységességgel szemben azonban itt egyfajta „anatómiai” vagy „szanitárius” egységességre kell gondolnunk. A test, mint kiterjedéssel bíró, anyagi természetű tárgy, természetesen osztható, de, mint vitális rendszer, működésében egységesnek mondható abban az értelemben, hogy ha valamelyik szervét elveszik, az az „egész testet hibássá teszi”,[319] és a pusztulásához vezethet.[320] A test ezen praktikus oszthatatlanságának feltételezése ismét a lélek felől nyer értelmet, hiszen, amint ugyanez a paragrafus kimondja, a lélek, mint oszthatatlan egység, nem a test egy szeparált részéhez csatlakozik, hanem a test *egészében* van jelen. Ez viszont csak akkor valósulhat meg, ha a szellemi

[316] Pas AT XI. 330. m. kiad. 69.
[317] I. m. 330-331. m. kiad. 70.
[318] I. m. 351. m. kiad. 83.
[319] Uo.
[320] A nézet, amely szerint a lélek a test egészéhez csatlakozik, már Szent Ágoston és Szent Tamás munkáiban is megjelenik. Vö. Lokhorst 2016. (Oldalszám nélkül.)

oszthatatlanság valamiféle leképeződése megvalósul az anyagi természetben is – vagy fordítva, ha a lélek valamilyen anyagi megnyilvánulásában tud szétterjedni a testben. Gulyás szerint az, ami a „materiális lélek” funkcióját képes betölteni, nem más, mint a vér, amely a testen belül szinte mindenhova eljut, s amely az életszellemek kialakulásának alapját is képezi.[321] Az immateriális lélek azonban a test egy kitüntetett helyén látja el „sajátszerűbben” funkcióit, ahogyan a *Szenvedélyek* 31. §-ában olvashatjuk, ez a hely pedig az agy közepén felfüggesztett, egyedüli nem páros szerv: az agyalapi mirigy, vagy tobozmirigy.[322] Ennek bizonyosságáról a 32. §. egy matematikai alapú eszmefuttatás segítségével győződik meg, mely szerint a kettős érzékszervekből vagy végtagok felől érkező benyomások mindig csak egy „képet” alkotnak meg az agyban a lélek számára.[323]

Descartes a *L'homme*-ban és az *Értekezés* ötödik részében a testet úgy kívánja bemutatni, mint egy olyan gépet, amelyet Isten ugyanazokból az anyagokból teremtett meg, mint amelyekből az embereket is létrehozta, s ugyanazokkal a fizikai törvényekkel hangolta össze, amelyeknek ezek az élő emberi testek is engedelmeskednek. Szövegeiben azokra a szabad szemmel nem látható elemekre és működésekre koncentrál, amelyek lehetővé teszik e „gép” különféle ösztönös vagy nem ösztönös mozgásait. Ezeket a vitális működéseket különböző élettelen tárgyak jellemzőivel demonstrálja (így jelenhetnek meg például a *L'homme*-ban az orgona bizonyos alkatrészei, szövetek fonalai, ballonok, vitorlák és szökőkutak az idegrendszer, az érhálózat, az izomműködések vagy az életszellemek mozgásainak leírása során). Tekintsük át röviden ezek után, hogyan is épül fel az a gép, amely teljességgel hasonló az emberi testhez. Mint a halál kérdésénél már említettük, a test pusztulásához a benne lakozó melegség elmúlása vezet. Ez a hő, amely tehát a létezés fizikai síkjának alapját képezi, a szívben található. Két körülményt érdemes ezzel a hővel kapcsolatban kiemelni. Egyrészt ez egy olyan „fény nélküli tűzből” származik, amely olyan, „mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszárad, vagy amely az új bort erjeszti, ha seprőjén hagyják forrni”.[324] Egy olyan fizikai jelenségről van tehát szó, amely a világban, mondhatni, magától, vagyis bizonyos mechanikai feltételek teljesülésével alakul ki. Ez a hatás pedig bizonyos részecskék felgyorsulásából áll elő.[325] Másrészt azonban az emberek és állatok életének alapelvét

[321] Vö. Gulyás 2011. 134-135.
[322] Vö. Pas AT XI. 351-352. m. kiad. 83.
[323] Vö. i. m. 332-333., m. kiad. 84.
[324] Disc AT VI. 46. m. kiad. 57.
[325] Vö. AT XI. 9-10. valamint Gulyás 2012. 17.

képező tüzet, ahogy az *Értekezés*ben olvashatjuk, Isten gyújtotta meg.[326] Ebből pedig, mint Gulyás rámutat, következik, hogy e tűz jelenléte nem az embert testéből fakad, mint ahogy saját akarati tevékenységétől sem függ. Ugyanis „nem tud olyan fény nélküli tüzet gyújtani szívében, amelyre aztán minden, a gép által gyakorolt funkció visszavezethető lenne",[327] ez pedig azt az áthidalhatatlan szakadékot jelzi, mely az ember gépeket megalkotó képessége és Isten embert (ember-gépet) teremtő képessége között áll fenn.[328]

A melegség mindezeken túlmenően nem csak a saját test fenntartásában játszik szerepet, hanem az új testek megformálódásában is. Boros Gábor megállapítása szerint a hő egyfajta létalapító jelleggel is bír. Ez a *Description* embriófejlődéssel kapcsolatos fejtegetéseiből derül ki. Az állati mag, mint olvashatjuk,

> „a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal a két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, éspedig úgy, hogy a részecskék egyike-másika fölveszi a tűzrészecskék heves mozgását, [...] [s] oly módon rendezi el őket, hogy alkalmas legyen a testrészek kialakítására."[329]

Ahogy Boros Gábor megállapítja, a hő az „(igazi) ember megjelenése előtt" már „minden levés aktív princípiumaként" lép fel.[330] Ebből pedig Boros arra a következtetésre jut (amelyre a szenvedélyek kapcsán visszatérünk), hogy ezzel a lét előtti összekapcsoló tevékenységében a szeretet egy kezdetleges, tisztán materiális megnyilvánulási formájára lehetünk figyelmesek, amely később a szeretet és az öröm (lelki érzéssel kiegészülő) szenvedélyeinek kísérőjelenségévé fog átalakulni.

A fény nélküli tűz hője a szív húsának felhevítésével felmelegíti a benne aktuálisan található vércseppeket, amelyek előbb felfúvódnak, majd a többi „edénybe" kijutva lehűlnek és megritkulnak, ami által létrehozzák a szív pulzálását. A szívben uralkodó legnagyobb hő, illetve a kamrák hőmérsékleti különbségei ez által tudják előidézni és fenntartani a szív izomzatának aktív közreműködése nélkül a vér keringését,[331] amelynek

---

[326] Uo. A *L'homme*-ban Descartes még nem köti Istenhez a tűz jelenlétét a testben. Vö. Gulyás 2011. 195.
[327] Gulyás 2011. 195.
[328] Vö. uo.
[329] Desc AT XI. 253. (Boros Gábor fordításában idéztem. Boros 2003. 123-124.)
[330] Vö. Boros 2003. 124.
[331] Vö. Hatfield 1992. 343.

révén pedig a tűz képes eljuttatni melegségét a test minden részébe. A rendszer tehát, mint láthatjuk, a tűz begyúlása után mechanikai törvények szerint önjáróan működik. A vér az elfogyasztott ételek nedvéből alakul ki, s közben naponta „százszor vagy kétszázszor elpárolog”.[332] Legélénkebb és legfinomabb részecskéi a szív pórusain keresztülhaladva leválnak. Ezek a képezik az életszellemeket, melyeket Descartes a „nagyon finom szellőhöz” vagy „nagyon tiszta és nagyon eleven lánghoz”[333] hasonlít. A szellemek nagy mennyiségben jutnak az agyba, ahonnan vagy az agy üregeibe, vagy azokba a csőszerű idegekbe haladnak tovább, melyek az agy és az izmok között vannak kifeszítve. Az életszellemek az idegeken keresztül közvetítik az információkat az agy és a test különböző részei között, s egyrészt képesek „megmozgatni a test tagjait”, másrészt a beérkező táplálékok, a pórusok méreteinek változása és más körülmények is képesek megváltoztatni a szellemek minőségét, ami aztán a lélekkel is rendelkező emberek érzeteiben válik tetten érhetővé. Ilyen példának okáért az az eset, amikor „a szívbe érkező vér tisztább, finomabb, s a szokásosnál könnyebben gyúl lángra, és olyan módon rendezi el a kis idegeket, amely az öröm érzetének okozásához szükséges; és hogy a szomorúság érzetét okozzák olyankor, amikor a vér minőségei az előbbiekkel ellentétesek.”[334] (Meg kell itt jegyezni, ahogy a *L’homme*-ban olvashatjuk, „minden, ami változást tud okozni a vérben, szintén képes változást okozni a szellemekben.”.)[335] A szellemek azonban egy olyan komplex mozgásmechanizmusért is felelősek, amely a test önfenntartási és önvédelmi reflexeiben határozható meg. Az ilyen mozgások szintén nem feltételezik az ész hozzájárulását (vagy a lélek jelenlétét), amire az is utal, hogy ezen mozgások az állatokban is megfigyelhetők. Jó példa erre a test reakciója a lábat érő tűz érintésekor (a láb elkapása a fájdalom okozójától a kéz és a fej kísérőmozdulataival), vagy a zuhanásra adott válaszmozdulatok (a karok föld felé nyújtása a fej védelme érdekében),[336] vagy éppen a szem becsukása egy felé közelítő kéz látványára (olyankor is, amikor az ember képes átgondolni, hogy barátja kezével nem támadó célzattal teszi mindezt).[337] Ugyanilyen mozgásokká képesek átalakulni a racionális végiggondolást és ismétlések általi begyakorlást követően az emlékekké vált mozdulatok, ahogyan ez például egy lantjátékos esetében történik. A játék közben ugyanis, miután az elmének nincs ideje eltervezni az ujjak mozgását és közben a kottát (vagy a kotta emlékét)

[332] Disc AT VI. 53. m. kiad. 63.
[333] I. m. 54. m. kiad. uo.
[334] AT XI. 164-165.
[335] AT XI. 169.
[336] Vö. AT XI. 142. A fiziológiai folyamat elemzéséhez ld. Gulyás 2010. 117., AT VII. 230. Ld. Schmal 2014. 12.
[337] AT XI. 338-339. m. kiad 74-75.

is nyomon követni, e mozdulatsor mintegy automatikusan megy végbe. Ezt mutatja az is, hogy egy gyakorlott zenész keze jobban „rááll” a hangszeren való játékra, mint egy olyan emberé, akinek sohasem volt dolga ilyen hangszerrel.[338] Az utóbbi példa jelen esetben nem tökéletes, ugyanis itt már, mint említettük, a folyamat áthalad az elme gondolkodásán is, de jól mutatja, hogy a szellemi tényező által befolyásolt mozgások is képesek leválni mentális szféráról. Másrészt arra is utal, hogy ezek az emlékek a vér által képesek a test egészébe eljutni.[339] Ebből pedig arra lehet következtetni, hogy az emlékek nem csak az agy belső felületén és a tobozmirigy azon részeiben tudnak megőrződni, ahol a szellemek létrehozták ezen emlékek fizikai „nyomait”, mintáit, pórusait, hanem az egész test képes bizonyos emlékek megőrzésére és előhívására, működtetésére.[340] A következőkben ennek folyamatáról ejtünk néhány szót.

Miből keletkeznek az emlékek? Gulyás felhívja a figyelmet az *emlékezet* és az *emlékezés* különbségére. A *L'homme*-ban ugyanis az emlékezet egy olyasfajta „készletre” utal, amely azokat a „dolgokat” foglalja magában, amelyek „felidézhetőek”. Ez fizikailag azokat az agy belső felületén korábban keletkezett pontokat vagy pontcsoportokat jelenti, amelyeket az életszellemek a többi pórushoz képest könnyebben tudnak megnyitni, hiszen e szellemek az érzékelés során többször hatoltak át ezeken, mint másokon. Az emlékezés viszont ehhez képest azt az aktust vagy eseményt jelöli, amelynek során megtörténik a felidézés vagy előhívás (a tobozmirigy életszellemek általi mozgatásával).[341] Az érzékelés és az elképzelés során az életszellemek tehát bizonyosfajta nyomokat hagynak az agy belső felületén, méghozzá azáltal, hogy az érzékszervekbe ütköző tárgyak mozgásba hozzák az érzékszerv és az agy között húzódó ideget, amelynek hatására egyrészt megnyílnak az agy bizonyos pórusai, majd az életszellemek egy csoportja ezeken a nyílásokon keresztül a megfelelő izmok irányába kezdenek el áramlani.[342] Az így keletkező ponthalmazok pedig egy egységes érzéklet-képpé állnak össze, ahogy Gulyás a látás kapcsán fogalmaz, az

[338] Vö. D/Mer 1640. április 1. AT III. 48., Gulyás 2010. 120-121.
[339] Az emlékek fiziológiai kialakulásához ld. Gulyás 2010. 115-117., Schmal 2014. 4-7.
[340] Az emlékezet másik, intellektuális partíciójának vizsgálatára itt nem térek ki. A témakörhöz ld.: e dolgozat 1.1.2. *Lélek* című alfejezetét, valamint D/H 1642. október 13. AT III. 580. CMSK 216., D/M 1640. augusztus 6. AT III. 143-144. CMSK 151., Fóti 2000. 596-598.
[341] Vö. Gulyás 2011. 169-170.
[342] Vö. i. m. 159., 162. Gulyás hozzáfűzi, hogy „Descartes a *L'homme*-ban az érzékelést és a képzeletet rokon értelmű kifejezésekként kezeli”, a kettejük közti különbség ugyanis csupán abban áll, hogy a mirigy felszínén kialakuló kép „a külső tárgyak érzékszervekre gyakorolt hatásai[ból]” eredeztethető-e (érzékelés), vagy pedig hasonló eredménnyel járó, de belső folyamatokból (elképzelés). Vö. i. m. 169. Később pedig felhívja rá a figyelmet, hogy „egy adott tárgy érzékelése már eleve feltételezi az emlékezet működését”. Jól látható tehát, hogy a három aktus a testi dimenzióban is egymással szoros összefüggésben valósul meg. Vö. i. m. 172.

„időben egymásra következő pillanatok alatt összegyűjtött »pont-leképeződésekből«”.[343] Később pedig hozzáfűzi, hogy az így kialakuló (és a tobozmirigyben egységessé váló) „benyomássor” az, amit Descartes a *L'homme*-ban ideának tekint.

> „Márpedig ezen alakok között nincsenek olyanok, amelyek a belső érzékek szervére, vagy az agy belső felületére lennének nyomódva, hanem csupán olyanok, amelyek a lélek számára a H mirigy felületén kerülnek ábrázolásra, ahol a képzelet, és a közös érzék székhelye található. Ezeket tekinthetjük egyedül *ideák*nak, vagyis azokat a képeket vagy formákat, amelyeket az eszes lélek közvetlenül szemlél, ha egy olyan géppel egyesül, amely elképzel vagy érzékel valamilyen tárgyat.”[344]

Mindebből arra következtethetünk, hogy még az olyan alapvetően a szellem szférája felől értelmezett intellektuális megnyilvánulásoknak is megtalálhatók a testi megfelelői, mint amilyenek az ideák, amelyek (például az *Elmélkedések*ben) a gondolkodás alappilléreit jelentik. A testi ideák a fenti idézet szerint „a tobozmirigy felszínén keletkező pontok”.[345] Két körülményt érdemes itt figyelembe venni. Egyrészt ezek a különféle elrendezésben megformálódó pontok döntő szerepet játszanak a szellemek mozgásában, irányvételében. Másrészt az ideák e „képei” az artériákon keresztül a szívbe tudnak jutni, a vér segítségével pedig képesek szétsugározódni a saját testben (mint ahogy korábban a lantjátékos példájával már utaltunk rá), időnként viszont az anya méhében fejlődő embriót is elérhetik és nyomokat hagyhatnak testük különböző részeiben. Ilyen nyomokra utalhatnak például a gyermeken megjelenő anyajegyek,[346] de olyan „emlékek” vagy diszpozíciók is, amelyek az anya terhesség alatt átélt élményeire és érzelmeire utalnak (mint ahogy ezt rózsaillat iránti ellenszenv példázza a *Szenvedélyek*ben).[347] Hozzá kell

[343] Vö. i. m. 162.
[344] AT XI. 176-177. (Kiemelés tőlem.)
[345] Vö. Gulyás 2011. 171., Clarke 2003. 53-54.
[346] Vö. AT XI. 177. ld. még AT VI. 129., Gulyás 2010. 113-114. Descartes a testi ideák fiziológiai átvitelének vagy „átörökítésének” demonstrálására az anya által elfogyasztott élelmiszerek és a gyermeken keletkező, ezen élelmiszerekre hasonlító anyajegyek példáját hozza, azonban egy Mersenne-nek írt levelében ezt az elgondolást ő maga is zárójelezi, esetlegesnek vélve, és a hasonlóság mértékét túlontúl alacsony fokúnak nyilvánítva. Vö. D/Mer 1640. április 1. AT III. 49., Gulyás 2010. 123.
[347] Vö. AT XI. 429., m. kiad. 131. Descartes az anya ideáinak magzatba történő benyomódását illető koncepciója, anélkül, hogy részletesebben kifejtette volna, a *L'homme*-tól kezdve, *Dioptrique*-on, a *Szenvedélyek*en és a *Description*on át egészen utolsó fiziológiai töredékeiig megjelenik írásaiban. Ehhez és e testi ideák szellemek és vér általi továbbszállításának és az embrióba történő átvitelének, illetve az anya és a magzat között fennálló szimpátiakérdésének problematikusságához ld. Gulyás 2011. 182-185., Gulyás 2010. 114.

azonban tenni, hogy az anya képzelete ezen működés révén nem képes a magzat szívverését megszüntetni, vagy más alapvető funkciókat megváltoztatni benne.[348]

A *L'homme* imént vizsgált leírásai (amelyek bizonyos elemei a későbbi művekben is, hol hasonlóan, hol módosítva jelennek meg), ahogy az eddigiek alapján is láthatóvá vált, az ember komplex „működését" úgy igyekeznek bemutatni, hogy annak minél több funkcióját a testre és annak mechanikus mozgásaira lehessen redukálni. Gulyás szerint e program kidolgozásának tétje az, hogy az ember test-lélek szerű összetétele épségének fenntartására irányuló megnyilvánulások célszerűségét a testen belül, a lélektől függetlenül is ki tudja mutatni (ami így közben az állatokra is vonatkoztatható lesz).[349] A test által felfogott ingerek és a test szerveinek elrendezése és összehangolt működése tehát képes a szellemeket a racionális átgondolás, mérlegelés, vagy az akarás közbeiktatása nélkül is olyan irányba terelni, hogy azok a megfelelő izmokat arra bírják rá, hogy eltávolítsák a testet a veszélyforrás közeléből, vagy közel vigyék a számára szükséges dolgokhoz (ekkor „lélek hiányában nem beszélhetünk tényleges »érzésről«",[350] sem szenvedélyről).

A testet illetően még egy szempontot érdemes kiemelnünk, amelynek kapcsán térjünk vissza a melegség és a mozgás problémájához. Mint korábban említettük, a hő egyrészt a test keletkezésének, míg a szívben égő „fény nélküli tűz" jelenléte a test életben maradásának az alapfeltétele. Ezen kívül e tűz „meggyújtása" az, amelyre az ember maga nem képes, s amelynek eseményét Isten teremtő gesztusa számára tartja fenn Descartes (a *Description*-ban ez a kép módosul)[351]. A *Monde* és a *Description* tanulságai szerint a testen belül kétféle jellegzetes mozgás uralkodik. Egyrészt egyfajta körkörös mozgás, amely abból fakad, hogy egy telített rendszer egyes részecskéi csak egymás helyére lépve tudják megváltoztatni saját helyzetüket:

> „amikor egy test elhagyja helyét, folyamatosan egy másik lép be oda, emez helyére ismét egy újabb kerül, és így tovább az utolsóig, amelyik az első helyébe lép. Nem található köztük több üres tér, akkor, amikor mozognak, mint amikor mozdulatlanok. És vegyék itt észre, hogy nem szükségszerű, hogy a test részei, amelyek együtt mozognak, pontosan köralakban rendeződjenek el, mint egy igazi körpályán, illetve, az sem, hogy ezek hasonló nagyságúak és alakúak legyenek,

[348] Vö. Gulyás 2011. 244.
[349] Vö. i. m. 177.
[350] Uo.
[351] Vö. i. m. 203-204.

mivel ezek az egyenetlenségek könnyen kiegyenlíthetők más, sebességükből fakadó egyenlőtlenségek révén."[352]

Másrészt, s amelyből az előbbi fakad, az egyenes vonalú mozgás, amelyet Descartes a *Monde* harmadik természeti törvényében a következőképpen fogalmaz meg:

„Amennyiben egy test mozog, még ha mozgása a leggyakrabban görbe vonalat követ is, és még ha e mozgás soha nem is lehet más, mint cirkuláris, (…) e test minden része mégis mindig arra törekszik, hogy mozgását egyenes vonalat követve folytassa. És így cselekvésük, tehát azon inklinációjuk, amely a mozgásra irányul, különbözik mozgásuktól."[353]

Milyen összefüggés bontakozik ki mármost a hő és e mozgástípusok közt az emberi testet, és a továbbiakra nézve az ember személyiségét illetően? A szívben, a melegség általános hatásának megfelelően, a következő folyamatok zajlanak. Egyrészt a benne uralkodó hő elkülöníti egymástól a vér durvább és finomabb részecskéit, amelyek közül az utóbbiak lesznek az életszellemek. A köztük növekvő távolság miatt e részecskék könnyebben tudnak elmozdulni egymástól. A könnyebb mozgás és a hő hatása miatt a finomabb részek felgyorsulnak, ami ahhoz fog vezetni, hogy míg a durvább és lassabb részek megmaradnak a vérre jellemző cirkuláris mozgásban, addig a szellemek gyorsaságuk miatt képesek megvalósítani az egyenes mozgást, amelynek révén a körmozgásból kilépve át tudnak jutni az idegrendszerbe. A hő tehát képes elérni, hogy az anyag felvegye eredendő mozgásformáját, az egyenes vonalúságot.[354] Miért fontos ez? Ahogy Boros Gábor rámutat, s ahogy az 1.1.3. alfejezetben már szóbahoztuk, ebben az egyenes vonalúságban az isteni jóság mutatkozik meg, vagy fordítva, ez a fajta mozgás tekinthető e jóság leképeződésének a fizikai világban és az emberi természetben.[355] A harmadik természeti törvény ugyanis az egyenes vonalú mozgást valamennyi egyéb mozgáshoz képest magasabb rendűként határozza meg,[356] később pedig ebből Descartes ennek morálfilozófiai jelentőségét vezeti le. A párhuzam a következőképpen néz ki. Amennyiben Isten az egyenes vonalú mozgások szerzője, úgy elmondható, hogy az anyag különféle elrendeződéseiből fakadnak az

[352] AT XI. 19.
[353] I. m. 43-44. (Az idézetet Gulyás Péter fordításában közlöm. Gulyás 2011. 30.)
[354] Az iméntieket vö. Gulyás 2011. 258.
[355] Vö. Boros 2003. 53-61.???
[356] Vö. AT XI. 43-44., Boros 2003. 54.

egyenestől eltérő, görbe elmozdulások. Másrészt a teológusok tanításának megfelelően állíthatjuk azt is, hogy Isten az emberi cselekedetek szerzője is, s mint ilyenek, a többi teremtett dologhoz hasonlóan tartalmaznak valamennyi jóságot, a vétkezés pedig, a görbe mozgások okához hasonlóan, akarataink változatos elrendeződéséből ered.[357] Az egyenes vonalú mozgás eléréséhez pedig, mint láttuk, a melegség aktív közreműködése szükségeltetik. A hő, mint ugyancsak láthattuk, a magzati fejlődés egyik alapfeltétele, amelynek beindításához szintén az isteni közreműködés szükséges, amiből következik, hogy az ember a szívében gyújtott fény nélküli tűz révén is részesül az isteni jóságból.[358]

Amint az eddigiekből láthattuk, a test lélektől szeparált vizsgálata a következő tanulságokra világít rá. A test működése (még ha Descartes-nak nem is sikerül teljes mértékben kizárnia a lélek jelenlétét fiziológiai elemzéseiből), a legnagyobb mértékben leírható mechanikai alapelvek szerint működő önállóan szervezetként, amelyben az olyan szellemi létezőknek is találhatók fizikai megfelelői, mint a lélek, amelyet a testben a vér képvisel, vagy az ideák, amelyeket a tobozmirigy felületén képeződő apró nyílások képeznek. A test önmagában az idegek, a szellemek, az izmok, a tobozmirigyben megképződő képek és sok más egyéb fizikai szerv és jelenség bonyolult rendszere által képes az önmegőrzésre törekedni. A test azon képessége, hogy sok esetben (ha nem a legtöbb esetben) az elmétől szinte teljesen függetlenül tudjon megnyilvánulni, lesz az a tulajdonság, amely a test-lélek összetételű emberben a gondolkodó én számára a testet idegenként fogja felmutatni. Ennek kérdésére a következő részekben térek rá. Az idegenség és a mechanikus működés ellenére azonban az élő test mégsem tekinthető gépnek, ugyanis mozgásának (és életének) alapfeltételét, a fény nélküli tűzhöz hasonló melegséget, nem lehet sem emberi, sem gépi műveletek segítségével létrehozni benne, ehhez Isten teremtő gesztusa szükséges. Mozgásának alapirányultsága szintén Istenhez kötődik. A test tehát, ugyanúgy, ahogy a lélek esetében is felfigyeltünk rá, nem gondolható el Isten nélkül. Az egységes ember két „komponense" így a következőképpen vázolható fel: a lélek-Istennel, valamint a test-Istennel, mely konstellációkban a test is és a lélek is csak egy részét képezi úgymond saját maga egészének. Az előző megállapítást azzal kell kiegészítenünk, hogy a hőből (mely később a szeretet kísérőjelenségeként fog mutatkozni)

[357] Vö. AT XI. 46-47., Boros 2003. 54.
[358] Gulyás végkövetkeztetése szerint a melegség és a vérkeringés, szemben Malebranche álláspontjával, mely szerint mindezek az emberi bűnösség jelei, Descartes szerint éppen az ember eredendő ártatlanságát és jóságát bizonyítja. Vö. Gulyás 2011. 259.

és az egyenesség elvéből, amely eleve a testbe kódoltan jelentkezik, következik az is, hogy az isteni jóság a lelket és a testet egyaránt lényegileg hatja át.

2.2. Pszichológiai-fiziológiai önreflexió – A test és a lélek együttműködése

2.2.1. A metafizikai önreflexió előtti és utáni önértelmezés

Ahogy e fejezet bevezetőjében már szót ejtettünk róla, az ember a hétköznapi tevékenységei során önmagát egységes dologként tapasztalja meg. Descartes egy Erzsébet hercegnőnek címzett levelében a következőképpen fogalmaz a test és lélek kapcsolódásának kérdésére válaszolva:

> „[A]zok, akik soha nem filozofálnak, és csupán az érzékeikre hagyatkoznak, cseppet sem kételkednek benne, hogy a lélek mozgatja a testet, és hogy a test hat a lélekre, e kettőt azonban egy dolognak tekintik, vagyis egységesnek, hiszen két dolgot egységként felfogni ugyanazt jelenti, mint egy dologként fogni fel őket."[359]

Az ilyesfajta hétköznapi megélés leírására több példát is találhatunk az *Elmélkedések*ben. A metafizikai gondolkodást beindító kételkedést ugyanis épp a hétköznapokban tapasztalt hibák, tévedések váltják ki. Pontosabban a fő kiváltó ok egyrészt annak felismerése, hogy az addigi élet során elfogadott nézetek, és az ezekre épített további elgondolások jelentős része vagy hamis, vagy tartalmaz valamennyi hamisságot, másrészt pedig annak belátása, hogy ezek az ismeretek az érzékek közvetítésével jutottak el a gondolkodásba.[360] Milyennek érzékelte azonban az *Elmélkedések* gondolkodója a filozófiai reflektálás előtti énjét? Első közelítésben környezetébe ágyazottként mutatja be saját magát:

[359] D/E 1643. június 28. AT III. 692. m. kiad. 113.
[360] Vö. Med I, AT VII. 17-18. m. kiad. 25-26.

„De bármennyire is megtévesztenek olykor az érzékek […], talán van sok más ismeretünk, melyekhez semmiféle kétség nem férhet […]. Ilyen például az, hogy itt vagyok, a tűzhely mellett ülök, téli ruha van rajtam, kezemmel érintem ezt a papírt, s más efféléket. Ugyan milyen alapon tagadhatnánk, hogy maga ez a kéz s ez az egész test az én kezem, az én testem?”[361]

Később hozzáfűzi ehhez az olyan „egyedi cselekvéseket” is, mint a szemek kinyitása, a fej mozdítása, vagy a karok kinyújtása, a szkepszisből fakadó későbbi tagadások pedig az előbbieken kívül hozzáteszik a test belső szervezetét is (hús, vér), valamint az érzékszervek működését, majd ezeken kívül már az olyan elvont testi fogalmakat is, mint az alak, a kiterjedés, a mozgás, vagy a hely.[362] A tagadások sorában megjelennek továbbá a külvilág jelenségei, amelynek viszonylatában, mint említettük, az én érzékeli saját magát. Eszerint a szkepszis előtti világ részét képezi a föld és az ég, de más elmék és más testek is.[363] A következőkben álljon itt egy hosszabb idézet, amelyben Descartes maga foglalja össze válaszát arra a kérdésre: minek vélte saját magát korábban – azon kívül, hogy embernek, vagy eszes embernek:

„Ha nem tévedek, elsőként az merült föl bennem, hogy van arcom, kezem, karom, s hogy itt van a testrészeknek ez az egész gépezete, amelyet még a tetemben is megszemlélhetünk, és amelyet »test« elnevezéssel illettem. Fölmerült aztán az is, hogy táplálkozom, járkálok, érzékelek és gondolkodom. Ezeket a tevékenységeket pedig a lélekre vonatkoztattam. Ám hogy mi is volna ez a lélek, azon vagy egyáltalán nem gondolkodtam, vagy valami egészen kicsiny dolognak képzeltem, szellőhöz, tűzhöz, esetleg éterhez hasonlatosnak, amit durvább részeim zárnak körbe. A testet illetően pedig még csak nem is kételkedtem, hanem úgy véltem, hogy elkülönített ismeretem van természetéről, amit ha alkalomadtán le akartam volna írni úgy, amiként elmémmel megragadtam, efféle fejtegetésbe kezdtem volna: testen értem mindazt, ami alkalmas arra, hogy valamiféle alak határolja, valamilyen hely foglalja magába s hogy olyképp töltse ki a teret, hogy abból az összes többi testet kizárja. Alkalmasnak kell lennie továbbá arra is, hogy tapintás, látás, hallás, ízlelés vagy szaglás révén érzékeljük, hogy többféleképp is mozogjon, persze nem önmaga által, hanem olyasmi révén, ami érintkezik vele. Azt ugyanis, hogy volna ereje önmagát mozgatni, érzékelni vagy gondolkodni, azt semmiképp sem ítéltem a test természetéhez tartozónak, sőt, inkább még azon csodálkoztam, hogy egyes testekben rábukkantam ezekre a képességekre.”[364]

[361] I. m. 18. m. kiad. 26. Az őrültek testtapasztalatának kérdésére itt nem áll módunkban kitérni.
[362] Vö. i. m. 19., 22-23. m. kiad. 27., 31., Med II, AT VII. 24. m. kiad. 33.
[363] Vö. i. m. 24-25. m. kiad. 34.
[364] I. m. 25-26. m. kiad. 35-36.

Amit ebből az összefoglalásból kiolvashatunk (amelynek irányát természetesen megszabja a mű soron következő metafizikai vizsgálódásának szellemi síkra koncentráló jellege és az ebből fakadó éles szembeállítás a materiális világgal), az egyrészt az, hogy a korábbi önmegragadást döntően az anyagi megközelítés hatja át, másrészt az, hogy ezen belül is megjelenik már a testi és lelki sík megkülönböztetése. Harmadrészt pedig azt figyelhetjük meg, hogy a test e leírás szerint nem saját magától mozog, hanem valami olyasmi hatására, ami érintkezésbe lép vele (bár ebből az idézetből és az itt használt „*chose*" kifejezésből nem derül ki egyértelműen, hogy fizikai tárgyat ért ezalatt, vagy esetleg egy hozzá kapcsolódó lelket).

A hatodik elmélkedésben Descartes (illetve a filozófiai narrátor) újra felteszi a kérdést, mit tartott korábban igaznak saját magával kapcsolatban. Elsőként, az első két elmélkedés felsorolásaihoz hasonlóan, ismét a testrészeket, s az ezekből összeálló testet emeli ki, mint olyat, amelyet teljességgel önmagának tekintett. A következőkben az őt (vagyis e testet) körülvevő tárgyakat említi, viszont már abban az összefüggésben, hogy hogyan hatnak ezek a kérdéses „énre", amely, mint a továbbiakból kiderül, már valamiféleképpen magába foglalja e testet és a lelket. Amiket a korábbiakban (ld. az előző idézetet) csak a léleknek vagy csak a testnek tulajdonított, a metafizikai reflexió után már e két „összetevő" egymáshoz kapcsolódásában értelmezi a filozófus. A lélek tehát érez valamit egyrészt a testtel kapcsolatban, másrészt a testen keresztül a külvilággal kapcsolatban. Erre olyan testi-lelki érzetegyüttesek utalnak, mint amilyen egy testnek tulajdonítható fájdalom lehet, amelyet szomorúság követ a lélekben, vagy a „gyönyör bizsergése" a testben, amit egy lelki öröm kísér. De a „természet tanítása" nyomán ide sorolhatók az olyan testi kívánságok is, mint a gyomor mardosása, vagy a torok szárazsága, amely az elmét az evésre és az ivásra figyelmezteti.[365] Ugyanakkor ezek azok a tapasztalatok, amelyek alapján az én „valaminő sajátos jogon" sajátjának, vagyis hozzá tartozónak tudja tekinteni azt a testet, amelyben érzi ezeket az affektusokat és kívánságokat (míg más testekkel kapcsolatban ugyanezt nem érzékeli).[366] Hogyan működnek azonban ezek a természet tanításából ismert észleletek vagy „szabályok" a fizikai valóságban?

Amíg az *Elmélkedések* bensőségesen, a lélek megélései felől közelít az énhez (mint elsősorban gondolkodó, de egy saját működéssel bíró testtel is rendelkező emberi lényhez), addig a *Szenvedélyek* a fiziológia irányából objektívan igyekszik leírni a test és lélek

[365] Vö. Med VI, AT VII. 76. m. kiad. 94.
[366] Vö. i. m. 75-76. m. kiad. 93-94.

együttműködésének „mechanizmusait”.[367] Descartes ezen szándékáról tanúskodik az a Picot atyának írt levele is, amelyben kijelenti, hogy művében célja nem az volt, hogy szónokként vagy morálfilozófusként vizsgálja a szenvedélyeket, hanem kizárólag fizikusként (*seulement en Physicien*).[368] Amíg pedig a *L'homme* és a *Description* az emberi test funkcióit a lélek nélkül kívánja magyarázni, addig a *Szenvedélyek* mindkét tényező figyelembevételével igyekszik feltárni azokat a sajátosságokat, amelyek az ember hétköznapi egységességének megélése mögött állnak, s amelyek a testi érzetek mellett a lélekben keletkező felindultságok formájában jelentkeznek. Ezek az affekciók nem csak a saját test és lélek állapotáról közvetítenek információkat, hanem a külvilág azon hatásairól is, amelyek valamilyen módon elérik az embert. A következőkben a szenvedélyeket a test és lélek egymáshoz viszonyulásával kapcsolatosan fogjuk elemezni, míg a következő alfejezetben arra fogjuk keresni a választ, hogy ezek a működések vajon hogyan befolyásolják az én önmegragadását. Ennek kérdéséhez előbb azt vizsgáljuk, milyen idegenséget képvisel az énen belül a test, illetve ezzel párhuzamosan milyen közeliség, vagy bensőségesség élményt hordoz a lélek megéléseiben.

2.2.2. Szenvedélyek

A szenvedélyekhez, vagyis azokhoz a jelenségekhez, amelyeken keresztül az ember közvetlenül szembesül saját egységességével – s egyúttal saját felosztottságával is –, Descartes a test és lélek elkülönítése felől látja megfelelőnek közelíteni. Amint ugyanis meg tudjuk különböztetni, hogy az egyes komplex érzeteken belül melyik tapasztalat tartozik kizárólag a testhez, s melyik tulajdonítható egyedül a léleknek, lehetővé válik a két radikálisan más természetű partíció összehangolt működésének félreértésektől leginkább mentes feltárása is. Descartes már a *Szenvedélyek* legelején felvázolja a megkülönböztetés főbb szempontjait. A testről nem hihetjük, hogy gondolkodik, így gondolkodás és a gondolatok minden fajtája a lélekhez kapcsolható, míg mindaz, ami a lélek nélküli

[367] Hozzá kell itt tenni, hogy a test létének olyasfajta megkérdőjelezése, ami például az *Elmélkedések* gondolatmenetében jelenik meg, egyáltalán nem válik jellemzővé a fiziológiai leírásokban, sőt, e vizsgálódások alapvetően a testből, mint a megismerés szempontjából elsődlegesen adottból indulnak ki. Erre utalnak az olyan közbeékelések a test bizonyos funkcióinak magyarázata közben, mint hogy „amikor Isten egy értelmes lélekkel egyesíti ezt a gépezetet” (Hom AT XI. 143.), vagy a *L'homme* és a *Módszer* ötödik részének fiktív kiindulópontja, ahol Descartes úgy tekint a testre, mint amelyet Isten a mi testünkhöz egészen hasonlónak formált meg Vö. Disc AT VI. 45-46. m. kiad. 57.

[368] Vö. D/P 1649. augusztus 14. Pas AT XI. 326. m. kiad.: *Szenvedélyek* 2012. 67.

testekben is megtalálható, vagyis mindaz, ami anyagi, ezen kívül pedig mozgással és melegséggel bír, a testnek tulajdonítható.[369] A melegség jelenléte, mint az előző részben láthattuk, kulcsszerepet tölt be az életben (amennyiben enélkül nem lehet élő szervezetről beszélni), és a halálban (amennyiben a melegség távozásával a test sem képes tovább mozogni és működni). A test (2.1.2. fejezetben kifejtett) funkcióihoz társul a lélek, amelynek Descartes a szenvedélyek vonatkozásában két fő sajátosságát emeli ki: egyrészt a cselekvés képességét, amelyet akarásai jellemeznek legjobban, másrészt az elszenvedést, amelyre pedig az érzékelés fajtái utalnak, amelyek okai vagy a lélekben, vagy a testben találhatók. Utóbbihoz, vagyis a testre vonatkoztatható észlelésekhez olyan természetes kívánságok tartoznak, mint amilyenek az éhség és a szomjúság, amelyek éppen a hatodik elmélkedésben hivatottak demonstrálni az egység tapasztalatát. A test és a lélek interakciója a *Szenvedélyek* gondolatmenete szerint alapvetően az agy közepén felfüggesztett mirigyben megy végbe, de, mint az előző részben láthattuk, a lélek a vér, az életszellemek, és az általuk szállított emlékek révén, illetve azon elv alapján, miszerint a lélek (s bizonyos értelemben a test is) oszthatatlan: az egész testben jelen van. A tobozmirigy kitüntetettségét a *Szenvedélyek* a kettős érzékszervekből érkező benyomások egységesként történő felfogásával magyarázza, ugyanis ez az agy egyedüli olyan része, amely nem kettős. Ezen kívül ez az a pont, ahonnan az agy üregeiben tartózkodó szellemek az idegek és a vér közvetítésével szétterjednek a test egészében, s amelynek felszínén megjelennek a szellemek különböző észleletek által indukált mozgásainak „nyomai". Ugyanakkor ez az a szerv, amelyet a lélek is képes mozgatni – viszont e mirigy mozgásai meghatározzák a lélek észleleteit. A lélek itt „állandó harcot vív a testi mozgások, de különösen a szellemek áramlása ellenében",[370] amelynek során a szellemek az egyik irányba, míg a lélek a másik irányba törekszik mozgatni a mirigyet (abban az esetben, ha nem kíván hozzájárulni a test érzékelésekre válaszoló mozgásaihoz).

A lélek szenvedélyei a 27. §. meghatározása szerint: „a lélek olyan észlelései, vagy érzetei, vagy megmozdulásai, melyeket kimondottan őrá vonatkoztatunk, s melyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít fel",[371] melyhez Descartes a következő cikkelyben hozzáfűzi, hogy ezek „azon észlelések csoportjába tartoznak,

[369] Vö. Pas AT XI. 329. m. kiad. 69.
[370] Gulyás 2011. 164. Gulyás hozzáfűzi, hogy a tizenhetedik század olvasói, és a későbbi szakírók (még manapság is) megmosolyogtatónak találták és találják a tobozmirigy, illetve a test és lélek itt zajló interakciójának descartes-i leírásait, amely főként a Szenvedélyek felszínes értelmezésének köszönhetően. Vö. uo.
[371] Pas AT XI. 349. m. kiad. 81.

melyeket a lélek és a test közötti szoros szövetség *zavarossá* és *homályossá* tesz".[372] A szenvedélyek során tehát a lélekben egyrészt a test olyan megnyilvánulásai miatt keletkeznek különböző felindultságok vagy érzelmek, amelyek az akarat által közvetlenül nem befolyásolhatók (a szellemek mozgása ugyanis nem módosítható egy olya tudatos „parancs" révén, mint amilyennel példának okáért az ember a kezét emeli fel saját elhatározásából). Másrészt ezek a szenvedélyek úgy kerülnek befogadásra, ahogyan a „külső érzékelés tárgyai", vagyis ugyanúgy az idegek közvetítése és a szellemek mozgása révén, különböző pórusokat megnyitva, s így nyomokat hagyva az agy belső felületén (?). Harmadrészt e két különböző természet találkozása ugyanolyan homályosságot és zavart okoz, mint amilyen a lélek és a hozzá igen közel érzékelt test kapcsolódásának leírásaiban található a hatodik elmélkedésben. A metafizikai önvizsgálat után ugyanis a következőképpen fogalmaz (szemben a korábbi reflektálatlan öntapasztalásra való visszautalásokkal):

> Márpedig nincs semmi, amit ez a természet érzékletesebben tanítana, mint hogy van testem, aminek rosszul megy a sora, ha fájdalmat érzek, aminek táplálékra vagy italra van szüksége, amikor éhség vagy szomjúság gyötör, s más efféléket. […] A természet persze az említett érzetek, a fájdalom, az éhség, és a szomjúság által arra is tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.[373]

Itt elsősorban az összekeveredésre és az egységre lehetünk figyelmesek, a következő mondatok azonban a keveredésből fakadó homályosságra is rávilágítanak:

> Másként ugyanis, ha a test sérülést szenved, én, aki nem más vagyok, mint gondolkodó dolog, emiatt nem éreznék fájdalmat, hanem pusztán értelmemmel észlelném ezt a sérülést. […] Hiszen bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás *zavaros* módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő.[374]

[372] I. m. 350. m. kiad. 82. (Kiemelés tőlem)
[373] Med AT VII. 80-81. m. kiad. 99.
[374] I. m. 81. m. kiad. uo. (Kiemelés tőlem.)

Az egységérzeten belül jelentkező zavarosság arra enged következtetni, hogy a test nem tárul fel olyan világos és transzparensnek tűnő módon az elme számára, ahogyan azt saját maga (vagyis szellemi valója) megragadásával kapcsolatosan tapasztalja.[375] Ehelyett a test az elme által nem egészen átlátható és kontrollálható érzések formájában ad legközvetlenebbül hírt magáról és a hozzá való kapcsolódásról. Milyen értelemben beszélhetünk ezek alapján keveredésről és egységről a test és a lélek találkozása és együttműködése esetében?[376] Vagy éppen miként nem beszélhetünk keveredésről? A következőkben e kérdéseket járjuk körül.

2.2.3. A test szerepe az önmegragadásban

Metafizikai szinten a két, egymáshoz képest radikálisan más természetet képviselő szubsztancia keveredése, egymás állapotainak vagy érzéseinek „átélése" lehetetlennek tűnik. Ezen információk befogadására csupán olyan átalakítások révén van lehetőség, amelynek során az egyes szubsztanciák a saját természetüknek megfeleltethető formába konvertálják át egymás észleleteit, felindultságait, diszpozícióit. A test megragadása során kétféle tendencia érvényesül az én gondolkodásában, s bizonyos értelemben mindkét irány a test *alteritás*át világítja meg.[377] Az elme képes egyrészt a test fizikai sajátosságait saját matematikai fogalmai segítségével saját (absztrakt) szellemi rendszerébe vonni, amellyel mintegy önmagához hasonlóvá teszi azt. A fenomenológia szavaival élve itt egy olyasfajta „Ugyanazzá" tételről beszélhetünk, amelynek során a test elveszíti lényegi sajátosságát e megismerési folyamaton belül. Ahogy példának okáért a *Módszer* ötödik részében láthatjuk, a szív működésének (és rajta keresztül a vér és a tüdő mozgásainak) magyarázatát számszerűsített tények és mechanikai összefüggések uralják,[378] amelyhez Descartes a következő megjegyzést fűzi hozzá:

---

[375] Vö. Eshleman 2007. 297-298.

[376] Erre kérdez rá Erzsébet hercegnő és Burman is a két teljességgel különböző szubsztancia egymásra hatásának lehetőségével kapcsolatban. Vö. E/D 1643. május 6/16. AT III. 660-661. m. kiad. 105-106. D/B 1648. április 16. AT V. 163., m. kiad.: *Elmélkedések* 99.

[377] A test *alteritás*ának koncepciójához ld. még Markó 2004. 71.

[378] Ld. pl. „Szeretném, ha megmutatnák nekik azt a tizenegy kis bőrt is, amely mint ugyanilyen kis kapu kinyitja és bezárja a négy nyílást, amely ebben a két üregben van. Három ti. az üresvéna nyílásánál van elhelyezve, mégpedig olyképpen, hogy semmiképp sem akadályozhatja meg, hogy a benne levő vér a jobb szívkamrába folyjon, de igenis, teljesen megakadályozza, hogy kifolyjon belőle, három pedig az artériás véna nyílásánál van épp ellenkezőleg elhelyezve…" Disc AT VI. 47-48. m. kiad. 58.

„Egyébként, hogy azok, akik nem ismerik a matematikai bizonyítások erejét, s nem szokták az igaz érveket megkülönböztetni a valószínűektől, ne próbálják meg tagadni mindezt, anélkül, hogy megvizsgálnák, megjegyzem, hogy ez a mozgás, amelyet az imént megmagyaráztam, éppoly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezéséből, amelyeket szabad szemmel lehet látni a szívben, a hőből, amelyet ujjainkkal érezhetünk rajta, a vér természetéből, amelyet tapasztalatból ismerhetünk, mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából”.[379]

A saját fogalmak és megismerési módszer segítségével így egy gépszerű magyarázatot nyerhetünk a test automatikus működéseiről, azonban (a külső és látványszerű tapasztalatokon, felfedezéseken kívül) az a homályosság-érzés sem kerül felszínre, amely test és lélek viszonyát jellemzi, vagyis, ami, úgy tűnik, „emberivé” teszi azt. Itt egy „megérintett” test mutatkozik, de nem egy „átélt”.[380] Másrészt viszont a gondolkodás meghagyhatja a test idegenségét és szabadságát, amellyel azonban az említett zavarosságokat is kénytelen felvállalni a különböző (testi vagy testi és lelki) érzetek gondolati lecsapódásában. Ez utóbbi szemléletmód főként a test és lélek egységességének metafizikai érvmenetekben, és, mint majd később látni fogjuk, a pszichológiai és fiziológiai elgondolások összekapcsolásakor fog megjelenni, ám egyik esetben sem tud vegytisztán érvényesülni. Ehelyett inkább a két megközelítés „dominanciaharcáról” beszélhetünk. Ahogy az ötödik és hatodik elmélkedésben a szellemi világtól a külvilágba történő átlépés lépcsőfokainál láthattuk (ld. az 2.1.1. alfejezet elemzéseit), az elme csak nagy erőfeszítések árán képes a külvilág létének bizonyosságáig eljutni. Előtte azonban két ízben is az általánosságban tekintett testi természethez érkezik, amely mint a „tiszta matematika objektuma” érthető meg. Az így tekintett testi természet jellemzői a kiterjedés, a méret, az alak, az elhelyezkedés és a mozgás, vele kapcsolatban azonban az olyan változékony és érzéki vagy képzelettel megragadható sajátosságok, mint a szín, az íz, a hőmérséklet és más hasonlók csak, mint zavaros, s ezért kizárandó tulajdonságok merülhetnek fel. A hatodik elmélkedésben a következő összefoglalást olvashatjuk ezzel kapcsolatban:

„Ha tehát fenn akarjuk tartani azt az állítást, hogy Isten nem téveszt meg, akkor nem látom, mi más bocsáthatná ki ezen ideákat, mint épp a testi dolgok. Ennélfogva

[379] I. m. 50. m. kiad. 59-60.
[380] Husserl 2000. 113.

> a testi dolgok léteznek. Persze talán nem teljességgel olyképpen léteznek, ahogyan érzékeim révén felfogom őket, mivel ez az érzéki megragadás sok tekintetben igencsak homályos és zavaros. De legalábbis mindaz megvan a testekben, amit világosan és elkülönítetten belátok, vagyis, általánosan szólva, mindaz, amit a tiszta matematika objektumában ragadunk meg."[381]

E néhány sorban egyfelől arra figyelhetünk fel, hogy az elme a materiális világ dolgait milyen módon képes saját rendszerén belül megjeleníteni, másfelől arra, ahogy ugyanez az elme mintegy kisiklik a testi érzékeléshez kötődő dolgok megragadásakor, s ezért kényszerül a zavarosság elismerésére és vállalására.

Hogyan mutatkozik meg azonban mindez Descartes pszichológiai-fiziológiai leírásaiban? A test idegenségére és az összekapcsolódáson belüli független jellegére az affektusok és viselkedésbeli megnyilvánulások különböző momentumaiból következtethetünk. Mint az eddigiekben láttuk, a test látható mozgásai azokon a külsőleg és szabad szemmel nem, vagy csak nehezen érzékelhető belső működéseken alapulnak, amelyek az akarat figyelmen kívül hagyásával egy mechanikus szerkezethez hasonlóan, önállóan végzik dolgukat, s amelyekhez ennélfogva az elme számára nem nyílik szabad hozzáférés, vagyis amelyek csupán megtörténnek vele, vagy mellette. Az összetett én testi életének létrejötte ugyanúgy független az éntől, mint ahogy lelkének megteremtése és folyamatos fenntartása is. Itt egyedül az összekapcsolódás gesztusában, vagyis a (fogantatás, illetve az emberi élet kialakulásának pillanatában) jelenhet meg valamiféle preegzisztenciális akarati, vagy akár személyes döntés.[382] Az előző részben a melegség testi létet alapító jellege felé fordítottuk figyelmünket, most azonban hozzá kell fűznünk azt is, hogy itt a szeretet egy olyan kezdetleges (spirituális) formája is működésbe lép, melynek során az eszes lélek egy számára megfelelő diszpozíciókkal rendelkező testhez csatlakozik. Ezzel mintegy megelőlegezi a később megjelenő szeretet szenvedély-szerű működését: a pozitívnak ítélt dologhoz való csatlakozás vágyát, valamint a kísérőjelenségként a továbbiakban is szerepet játszó melegség érzését, amely ezen a ponton még élesztőként működik az új testek kialakulását elősegítendő.[383] A melegség azonban az élet időtartamát is meghatározó módon van jelen a szívben, amely fenntartja a

[381] Med VI. AT VII. 80. m. kiad. 98.
[382] Itt racionális spekuláció helyett csupán egy gondolkodástól mentes (legalábbis emlékeket nem rögzítő) lelki aktusról lehet szó. Vö. Fóti 2000. 596.
[383] Vö. Boros 2003. 122-124., Descr AT XI. 252-254.

vérkeringést,[384] s ezáltal a szellemek áramlását is, amely pedig lehetővé teszi egyrészt a test mozgását, másrészt a különböző testet ért hatások leképeződését az agyban, amelynek mintázatait (a testi ideákat) a hozzá kapcsolódó lélek képes szemlélni. A test „gépezetének" működése több olyan belső mozgásért felelős, mint fentebb említettük, amelyek a lélektől (vagy az én egyéni véleményétől, akaratától) függetlenül mennek végbe, mint a lélegzés, az emésztés, vagy maga a vérkeringés. A szellemek továbbá olyan mozgásokra képesek rávenni a test egészét, amelyek lefolyásába akár bele is szólhatna a lélek, ám az esetek többségében az akarat ellenére, az átgondolást és döntést megelőzve, reflex-szerűen, vagy épp a sokszori végiggondolás hatására automatizmusként, az elmétől leválva mennek végbe (ahogyan ezt a tűztől elkapott láb, az elesésre reagáló kéz, a felé közeledő tárgy miatt becsukott szem, vagy a lantjátékos példája mutatta).

Az eddigiekből az válhatott világossá, hogy a test képes a lélekkel való összekapcsolódása és egységessége ellenére is a lélek akaratától és beleegyezésétől függetlenül cselekedni (létfunkcióit ellátni, illetve a test, vagy test-lélek komplexum egészének épségét veszélyeztető történéseket lehetőségei szerint elhárítani), valamint ezek egy részét képes anélkül végrehajtani, hogy a lélek egyáltalán észrevenné a test ezekre irányuló mozgásait. Az önfenntartásért felelős ösztönök ráadásul temporálisan megelőzik a józan ész belátásait, s a cselekvések irányítását, eltervezéseit. Másfelől azonban, ahogy Schmal Dániel megállapítja, a lélekben megtalálható egyfajta küzdelem is a test „jelenléte" ellen (amely mind a descartes-i emberkoncepciót, mind pedig a szkepszisen alapuló vizsgálódási módszert az *embodied mind* felfogásához közelíti). A kételkedés során ugyanis az én igyekszik a végletekig kizárni a test gondolkodást befolyásoló hatását az elméből, pontosabban arra törekszik, hogy a test érzékelései és más mozgásai ne jussanak el a tudatosulás szférájába. Miért van erre szükség? Mint láthatjuk, itt a metafizikai gondolatmenet szempontjai helyett az elmélkedés praxisa kerül előtérbe.[385] Ahhoz ugyanis, hogy az elvont érvelések a tiszta gondolkodás számára érvényesülni tudjanak, megfelelő fizikai előfeltételek válnak szükségessé, vagyis olyan körülmények, ahol az ember fiziológiai sajátosságai a legkevésbé vannak kitéve a fizikai hatásoknak, ahol a legkevésbé kell a test különféle hátráltató reakcióitól tartani.[386] A test tehát alapvetően megnehezíti, fáradságossá teszi a koncentrációt és a gondolkodást. A test azonban puszta jelenlétéből fakadó zavaró jellege mellett az elszenvedések tekintetében is képes a lélek mellett

384 A mely révén a melegség eljut a test minden részébe.
[385] Ld. ehhez Schmal 2012. 12.
[386] Vö. Schmal 2014. 13., Pavlovits 2008b. 71.

„idegenként” megnyilvánulni. Erre szolgálnak például az olyan „átörökítések”, amelynek során az anya ideáinak képei, emlékei vagy diszpozíciói a vér segítségével átjutnak az embrióba, és vagy anyajegyszerű „nyomot” hagynak annak bőrén, vagy átültethetik az anya bizonyos érzelmi viszonyulásait a gyermekbe.[387] A szimpátia ezen megvalósulási formái nem befolyásolhatók, mégis szerepet játszhatnak az ember „személyiségének” megformálódásában, amennyibe mind a külső testi jegyek, mind a lélek bizonyos prekoncepciói terén érvényesülnek benne.[388]

Térjünk azonban vissza a szenvedélyekhez. A szenvedélyek jelzik az embernek, mi jó és mi rossz a számára.[389] Ezek tudják rávenni a lelket az olyan dolgok határozott és kitartó akarására, amelyek a „természet sugallata” szerint a test-lélek komplexum hasznára válik.[390] Működésük a következőképpen zajlik: a „természet vagy a megszokás” révén a gondolatok és a mirigy különféle mozgásai egymáshoz kapcsolódnak, így a lélek impulzusai is kiválthatják a szellemek és a test bizonyos mozgásait és érzéseit, mint ahogy a test (illetve a külvilág) felől érkező benyomások is felkelthetik a lélek változatos érzelmeit, felindultságait. A mirigy az őt ért megmozgatás következtében az agy különböző (és a lélek vagy a test hatásaiból fakadóan a mirigyet ért ingerekhez „kapcsolódó”) pórusai felé „löki”a körülötte levő szellemeket, majd e pórusok a megfelelő idegekbe irányítják át a szellemeket, amelyek ezeken keresztül az izmokba jutnak. Itt pedig az izmok révén a szellemek rábírják az egyes testrészeket a pórusokban meghatározott mozgásokra.[391] A lélek és a test megmozdulásainak efféle összekapcsolódásai időnként túlzott mértékben megerősödhetnek, illetve előfordulhat, hogy a szellemek bizonyos mozgásai nem a megfelelő lelki történéshez csatlakoznak (vagy fordítva, a lélek egy megmozdulásához nem kívánatos testi reakció társul). Ez olyankor fordulhat elő, amikor valamilyen (a test vagy a lélek felől induló) hatás következtében a szellemek módosulva (megritkulva, durvábban, gyorsabban vagy lassabban, stb.) folytatják útjukat a testben, amellyel megváltoztatják a vér minőségét és mozgását is (pl. felhígítják, vagy lelassítják). Ezzel pedig változásokat idéznek elő a belső szervi működésekben, amelyek az ember külső megjelenését is befolyásolják (mint amilyenek az arcszín változásai, vagy a remegések lehetnek), s ezzel együtt a lélek állapotára is hatást gyakorolhatnak (pl. vidámmá, vagy mogorvává tehetik az ember alaphangoltságát). Ugyanakkor a lélek

[387] Schmal Dániel felhívja rá figyelmünket, hogy a gondolkodási struktúrák e magzatkori
[388] Vö. Schmal 2014. 8.
[389] Rorty 1992, 386. o.
[390] 40. §. Pas AT XI. 359. m. kiad. 88.
[391] Vö. Pas AT XI. 355. m. kiad. 85.

bizonyos reakciói is előidézhetik a szellemek mozgásának megváltozását, amelyek az imént leírtaknak megfelelően módosítják a test bizonyos működéseit hol rövid, hol pedig hosszútávon, ahogy Descartes Erzsébet régóta fennálló betegségét is magyarázza: „[a] hosszantartó hőemelkedés leggyakoribb oka a szomorúság”.[392] Ismét fordítva, a test nem csak a lélek szenvedélyeit képes kiváltani (amelyek azután felkeltik a lélek akaratait), hanem, ahogy Szalai Judit felhívja rá figyelmünket, időnként közvetlenül indukálhat benne különböző akarati folyamatokat (pontosabban egy bizonyos cselekvésre irányuló kedvet és indíttatást) benne. Ahogyan szintén Erzsébet példája mutatja Descartes értelmezésében: „Én úgy hiszem, e versírási kedv az életszellemek erős izgalmából fakad, amely azoknak a képzeletét, akiknek elméje nem elég érett, teljesen összezavarhatja, ám azokét, akiknek elméje elég szilárd, csak még inkább fölhevíti, s költészetre hangolja”.[393] A testet, a lelket, vagy mindkét alkotórészt illető tünetek, vagy megbetegedések az imént leírt félrekapcsolódásokból fakadnak.[394] A negatív (vagy akár pozitív) kapcsolatok szétválasztása és megfelelő összekapcsolódások kialakítása az elme cselekvései révén valósítható meg, erre azonban csupán közvetett módon van lehetőség. A lélek Descartes szerint „nem közvetlenül az akarat által vezeti át az életszellemeket olyan helyekre, ahol hasznosak vagy ártalmasak lehetnek, hanem csak oly módon, hogy valami más dolgot akar, vagy valami másra gondol”.[395] Ugyanígy a legintenzívebb szenvedélyeket sem képes pusztán akarata által megváltoztatni (erre csak az enyhébb felindultságok esetében van lehetősége), hiszen, mint láttuk, nem áll módjában beavatkozni a test olyan önálló működéseibe, mint a vér és a szellemek mozgása.[396] A szenvedélyek megváltoztatásának módszere: a jó és a rossz józan ész általi megkülönböztetése, az adott szenvedéllyel ellentétes képzetek felidézése és az azokra való koncentrálás, valamint az olyan rendszerint kiváltódó, de befolyásolható mozgások visszatartása, amelyekre e megindulások késztetik a testet.[397] Ennek megfelelően azt mondhatjuk, hogy az ember saját viselkedéseit, illetve

[392] D/E 1645. május 18. AT IV. 201. m. kiad. 127.
[393] D/E 1649. február 22. AT V. 281. m. kiad. 278. Vö. Szalai 2007. 15.
[394] Egészségről és betegségről csak a test-lélek komplexum vonatkozásában lehet beszélni, ugyanis a gépként tekintett test működése ép és károsodott formájában is a természet törvényeit követi. Vö. Szalai 2007. 14.
[395] D/E 1644. vagy 1647. július. AT V. 65. m. kiad. 122.
[396] Vö. 46. §. Pas AT XI. 363. m. kiad. 90-91. „Van még egy sajátos ok, amely megakadályozza, hogy a lélek képes legyen hirtelen megváltoztatni vagy leállítani a szenvedélyeit, s ez tette szükségessé, hogy a definíciójukba fentebb belefoglaljam azt , hogy a szellemek valamilyen sajátos mozgása nem csupán okozza, hanem fenn is tartja és fel is erősíti őket. … [C]saknem az összes szenvedélyt valamilyen megmozdulás kíséri, mely a szívben megy végbe, s következésképpen a vérben, valamint a szellemekben is, úgyhogy amíg ez a megmozdulás véget nem ér, addig a szenvedélyek … jelenvalóak maradnak a számunkra…”
[397] Vö. i. m. 364. m. kiad. 91., Barcza 2002. 50-53. A helyes ítéletek fontosságával, és a számunkra leghasznosabb ismeretekkel kapcsolatban ld. Pas AT. XI. 366-368. m. kiad. 93-94., D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 290-296. m. kiad. 160-164.

saját személyiségét is csak közvetett módon tudja formálni akarata révén, amennyiben tudatosulnak benne aktuális állapotai, és ítéletet alkot velük kapcsolatban.

A test az eddigiekben végigtekintett idegenszerűségei mellett egyfajta közvetítő felületként is működik. A külvilág felől érkező hatásokkal kapcsolatban a test különböző percepciók, vagy felébresztett szenvedélyek, és az azokon keresztül kialakuló viszonyulások formájában informálja a lelket. Természetesen a test nem jelzi a külvilág minden körülötte zajló történését. Erre utal a hatodik elmélkedés fiziológiai leírásának egy részlete is, mely szerint az agy azon részében keletkező mozgások, amelyek az elmében váltanak ki hatást, azt az érzékletet továbbítják a lélek felé, amelyik leginkább járul hozzá az ember fennmaradásához.[398] E megállapítás a test érzeteire vonatkozik (ilyen például a lábban kialakuló egyedüli, vagy egy konkrét területre lokalizálható fájdalom, mely az ezen érzékletet kiváltó teljes folyamat helyett jelentkezik), ám azt is jelzi, hogy a test sem érzékeli az összes őt érő hatást. Így a test egyfajta szűrő-berendezésként is megnyilvánul, hiszen a világ és a test felől érkező információk csak korlátolt mértékben kerülnek át a tudatos szférába.[399] Ezek az érzések jelzik a léleknek, hogy az adott effektusok közül mi káros és mi hasznos a test-lélek komplexum számára, s mik a szükséges tennivalók az egység épségének megőrzése érdekében. Mindazonáltal ez az a „csatorna" is, amelyen keresztül az ember saját szellemi valójáról képes hírt adni a külvilág felé. Így az én éppen gépszerű teste által tudja tanúsítani, hogy ő maga több mint csupán egy emberszerű gép. Saját létét, illetve ember voltát Descartes saját szemszögéből vizsgálja, így annak kérdése, hogy ő maga más emberek, más tudatok számára hogyan tárulkozik fel, nem válik hangsúlyossá. Más emberek emberként történő beazonosításával kapcsolatban Descartes fő kritériumként az adekvát kommunikáció képességét jelöli meg, vagyis a valamennyire összefüggő *gondolatok* (vagyis nem pusztán ösztönös kívánságok) kifejezését, ezek ugyanis olyan változatosságot mutatnak mind tartalmukat, mind közlési módjukat illetően, amelyre se a lélek nélküli mechanikai szerkezetek, se az állatok nem képesek. „Ellenben ha volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanának és a mi cselekedeteinket utánoznák, amennyire erkölcsileg csak lehetséges, akkor mégis volna két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy azért mégsem igazi emberek" –[400] írja Descartes az

[398] Vö. Med VI. AT VII. 87-88. m. kiad. 105.
[399] A nem tudatosuló tartalmak problémájára a 2.3. alfejezetben térünk ki.
[400] Disc AT VI. 56. m. kiad. 64. Az emberekre emlékeztető gépek példája az *Elmélkedések*ben is megjelenik. Itt azonban az ablak előtt megjelenő kalapokról és köpenyekről nem tudunk meg e bizonytalan képen kívül többet, az elme csupán körvonalaik révén enged ember mivoltukra következtetni, ám, mivel a viselkedésbeli és kommunikációs sajátosságaik nem válnak láthatóvá, vagy más módon tapasztalhatóvá, arra sem érkezik

*Értekezés*ben. Az ilyen gépezetek egyrészt „sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal”,[401] másrészt pedig „erkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével”.[402] Az én tehát teste segítségével kommunikál a külvilág (élő és élettelen) tárgyaival és embereivel, akik szintén e testi közvetítés révén lépnek kapcsolatba az énnel. Ahogy az *Elmélkedések* gondolatmenetéből következtethetünk, az én saját magából kiindulva feltételezheti, hogy más emberek is hozzá hasonlóak, s ugyanúgy rendelkeznek racionális lélekkel. A harmadik elmélkedés szerint ugyanis „ami azokat az ideákat illeti, amelyek más embereket, vagy állatokat, vagy angyalokat mutatnak, minden nehézség nélkül belátom, hogy ezek könnyen összeállíthatók önmagamnak, a testi dolgoknak, valamint Istennek az ideáiból még akkor is, ha netán egyetlen ember, egyetlen állat, egyetlen angyal sem volna a világon rajtam kívül”.[403] Az én tehát egyfelől saját maga racionális lénye felől közelít a másik ember megragadásához, másfelől azonban saját megjelenésére nagyrészt épp a másik ember látványa, tapasztalata alapján következtethet (ahogy később a husserli *alter ego*, és a másokról való visszatükröződés koncepciója kapcsán látni fogjuk).[404] Ez utóbbi szempontra egyrészt a test anatómiai megismerésének módszere enged következtetni, amely (a saját test igen szűkös keretek közt megvalósítható elemzésén túl) más emberi és állati testek vizsgálatán (vagy a mások által már elkészített leírások ismeretén) alapul.[405] Másrészt a szenvedélyekben megképződő érzések és ösztönös, vagy ezekből kiinduló racionális viszonyítások képesek kialakítani egy átfogó

---

megnyugtató válasz, hogy vajon valóban emberek rejtőznek-e a jellegzetes öltözékek alatt, vagy automaták. Látványuk csupán az őket felfogó elmével, az én gondolkodásának természetével, ítélethozó képességével kapcsolatban enged következtetéseket levonni. Vö. Med II. AT. VII. 32. m. kiad. 41.

[401] Disc AT VI. 56. m. kiad. 64. E gondolatmenettel Descartes egy Newcastle márkijának 1646. november 23-án írt levelében is találkozhatunk. Az itt megjelenő bővebb kifejtésben a filozófus hozzáfűzi, hogy az állatok ugyan képesek például betanított szavak, vagy beszédre emlékeztető emberi hangsorok „kimondásán”, vagy jelként szolgáló mozdulatsorok reprodukálásán keresztül közölni bizonyos bennük rejlő érzéseket az emberekkel, ám e jelzések nem konkrét gondolatokra utalnak, hanem gondolatokat nélkülöző egyszerűbb szenvedélyekre
(pl. félelem, remény, öröm), vagy ösztönökre (táplálkozásra való indíttatás, stb.). Példája szerint egy szarka „jó napot kívánhat” a háziasszonyának, ám e gesztus inkább alapulhat az étkezés reményén, ha a betanítás folyamata alatt ételt kapott jutalmul a mondat sikeres elismétlésekor. Descartes szerint mindez azért jelzi azt, hogy az állatoknak „egyáltalán nincs eszük” (ahogy az *Értekezés*ben is olvashatjuk Disc. AT VI. 57-58. m. kiad. 65-66.), mert feltételezhetjük, hogy, ha szenvedélyeikről képesek valamilyen formában informálni az embert, akkor gondolataikat is ki tudnák fejezni, ha rendelkeznének velük. Vö. AT IV. 574-575., CSMK 303-304.

[402] Disc AT VI. 57. m. kiad. 64-65.

[403] Med III. AT VII. 43. m. kiad. 54. Az idézetet vö. az 1.1.3. és az .12.1.2. alfejezetek eredményeivel, miszerint az én, mint „én és Isten”, a test pedig mint „a test-Istennel" gondolható el.

[404] Vö. Husserl 2000. 110., 127., Sajó 2008. 62.

[405] Vö. Rodis-Lewis 1992. 37., D/Mer 1639. február 20. AT II. 525. CSMK 134., Hatfield 1992. 340., Schulteisz 1963. (2.), Gulyás 2010. 118.

elképzelést a test-lélek komplexum aktuális minőségéről, pozíciójáról, lehetőségeiről az őrá ható külső tárgy vonatkozásában (amelynek tárgyalására szintén később térünk vissza).[406] Visszatérve azonban a lelki tényezőhöz, arra a torzító hatásra kell még felfigyelnünk, amely a belső érzések és hangulatok test révén történő kisugárzása közben jelenik meg. Ahogyan a lélek hangoltságát a test állapotai is befolyásolják, azáltal, hogy az egyes érzelmekhez különböző fizikai érzetek és mozgások kapcsolódnak, úgy e belső megélések és hangulatok kifejezése is a test diszpozícióin áthaladva kerülnek e test külső, kommunikáló „felszínére". *A lélek szenvedélyei*ben Descartes a szenvedélyek több látható megnyilvánulását is bemutatja fiziológiai és fenomenológiai szempontból. Az érzelmek sokféleségének közlésére azonban nem áll az ember rendelkezésére ugyanannyi fizikai kifejezési mód, így különböző affektusokhoz gyakran kapcsolódhat ugyanaz a kísérőmozdulat vagy színelváltozás, ennélfogva ezen megnyilvánulások dekódolása sem vihető végbe egyértelműen a külső szemlélő számára.

A külső jelzések közül a test torzító hatását leginkább talán az arc mozgásai mutatják a *Szenvedélyek*ben, melyek összetettségük miatt az egyik legfélrevezetőbbnek bizonyulnak. Az arc ugyanis, a szemmel együtt, az a felület, amelyen keresztül az ember a kommunikáció során legközvetlenebbül találkozik a másik emberrel. Egyrészt „[e]gyetlen olyan szenvedély sincs, amelyet ne árulna el a szem valamilyen sajátos rezdülése",[407] s noha ezek „jelentését" könnyebb„kiolvasni" a szemekből, azok konkrét mozgásait komplexitásuk miatt sokkal nehezebb elemezni. Ennél is bonyolultabb a helyzet az arc esetében, ugyanis, „noha [a szenvedélyeket kísérő rezdülései] nagyobbak a szem rezdüléseinél, mégis nehéz őket megkülönböztetni, s oly kevéssé különböznek egymástól, hogy vannak emberek, akiknek arckifejezése szinte ugyanolyan, mikor sírnak, mint másoké, mikor nevetnek".[408] A lélek néhány olyan jellegzetesnek tűnő mimika mellett, mint a haragra utaló homlokráncolás, vagy a gúnyolódásra jellemző szájtartások, meg tudja változtatni a szem- és arcmozgásokat, amikor, annak érdekében, hogy elrejtse valódi érzéseit, erőteljesen elképzel egy azokkal ellentétes szenvedélyt.[409] Ezen mozgások akaratlagos változtathatósága kapcsán Descartes hozzáfűzi, „éppoly jól élhetünk velük a

[406] Szemléletes példa lehet erre a lenézés, melyek során az én úgy ítél egy szabad okot illetően, hogy az, bár képes jót és rosszat is tenni, annyival az én alatt áll, hogy mégsem képes bármiféle hatást gyakorolni rá, amelynek tükrében az én erősnek és merésznek mutatkozhat saját maga számára. Vö. Pas AT XI. 455. m. kiad. 147.
[407] AT XI. 412. m. kiad. 120.
[408] I. m. uo., m. kiad. 121.
[409] Vö. uo.

szenvedélyeink álcázására, mint a kinyilvánításukra".[410] Az arc tehát kettős funkciót tölt be: egyrészt e felület egyik kiemelt részén (a szemben) mutatkoznak meg az ember valós érzelmei, ám, amely kommunikációja közben képes szenvedélyeit és gondolatait elpalástolni, kiismerhetetlenné tenni.

Az eddigiekben azon jellegzetességeket igyekeztük feltárni, amelyek az emberen belül a test idegenségére utalnak a test-lélek komplexumon belüli gondolkodó „összetevő" közvetlen megélése számára. Ezek a következő aspektusok voltak. (1) Először is a test nem akaratlagos mozgásaira figyeltünk fel, amelyek, mint ilyenek, nem befolyásolhatók közvetlenül a gondolat által, sőt, legtöbbjük nem is kerül a lélek vagy az elme tudatos szférájába, érzékelésébe. (2) Másodszor arra a „zavarosságra" és „homályosságra" koncentráltunk, amely a testet és lelket összekapcsoló érzetekben jelentkezik (ehhez a szellem ideái közt azok a képek hasonlóak, amelyek a testből fakadónak vélt összetevőket is tartalmaznak a harmadik elmélkedés gondolatmenete szerint). Ennek kapcsán azokra a szellemek által okozott és fenntartott szenvedélyekre, illetve ösztönökre hivatkoztunk, amelyekben a belőlük származó testi mozgások a lélek közreműködését is igénylik. Az ezekben kialakuló zavarosság, mint láttuk, abból az összeegyeztethetetlenségből fakad, amelyet a két szubsztancia radikális mássága indokol, pontosabban abból, hogy a gondolkodás csak bizonyos módosítások, torzítások révén tudja megragadni azt, ami a testben fizikai érzésként jelentkezik.[411] (3) Ezek után az én testi élete létrejöttének problémája került előtérbe, ám itt a lélek egy sajátos és lényegi megnyilvánulására is figyelmesek lettünk. Itt, bár a test önállóan alakul „testté", a lélek megszületés előtti akarati gesztusa és egyfajta testi és gondolati tartalmat nélkülöző szeretete az, ami az összeálló anyagot később emberré teheti. A test, illetve a test-lélek komplexum létének további fennállása azonban legnagyobb részt nem a lélektől függ, hanem Isten akaratától, és a test hőjének és nem akaratlagos mozgásainak folyamatos és automatikus működésétől. (4) A test ugyanakkor, ahogy láthattuk, nem csak zavaros gondolatokat okoz az elmében, hanem ő maga zavaró, s emiatt háttérbe szorítandó tényezőként is jelentkezik a lélek számára, amikor elvont gondolkodási folyamatokat szeretne végrehajtani. (5) Ezen kívül kiemeltük a szimpátia jelenségét is. Ez az, aminek révén a test képes bizonyos emlékeket átvenni az anyától, vagyis egy másik embertől, amelyek egyrészt az ember testének külső felületén,

[410] Uo.
[411] A test emberi megismerésben jelentkező torzító hatásával kapcsolatban ld. Pavlovits-Schmal 2015. 20. (A tanulmány e fejezetének nagyobb része ugyanakkor a perspektivikus észlelés kérdéséhez a látás, illetve a szem működésének descartes-i fiziológiájára irányából közelít. 20-25.)

másrészt annak „belsejében”, az agy belső mintázataiban, s így életszellemei ezek által meghatározott mozgásaiban, ennek következtében pedig a lelket érintő hangulataiban is jelentkezhetnek. Utóbbiak, mint utaltunk rá, ismét közvetett módon befolyásolhatók, azonban, idegen eredetük ellenére, ugyanúgy szerepet játszanak az én (külsőségeket és belső hangulatokat, viszonyulásokat, előzetes véleményeket magába foglaló) „személyiségének” megformálódásában. (6) Ezt követően beláttuk, hogy ugyanígy a test saját működései is befolyásolják a lélek hangulatait és akaratait, amelyeken a lélek (az eddigiekhez hasonlóan) csak közvetett módon képes változtatni, még akkor is, ha a legközvetlenebbül őt érintik. Ezzel együtt a lélek mégiscsak képes (egyéb praktikák segítségével) megváltoztatni a szellemek mozgását, ezen keresztül pedig szenvedélyeit és saját alaphangoltságát is. Mindebből ezen a ponton azt szűrhetjük le, hogy a léleknek a test miatt saját magához sincs közvetlen hozzáférése az egységen belül. (7) Utolsóként azt vettük figyelembe, hogy miközben a test a lélek felé közvetíti a külvilágból érkező hatásokat, s közvetíti a lélek információit is a külvilág felé, megszűri, és bizonyos mértékben el is torzítja ezeket az „adatokat”. Mindezen tanulságokból arra a következtetésre juthatunk, hogy az én személyiségét azon az *alteritás*on túl, amelyet az 1.3.2. alfejezetben Isten képviselt a szellemi énen belül, a test-lélek egységéből előálló emberi énben egy másik, fizikai jellegű *alteritás* is lényegileg határozza meg.

A test „idegensége” mellett természetesen nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a lélek nem úgy van jelen e testben, mint „hajós a hajójában”.[412] Ez az a test, amelyet a lélek „valaminő sajátos jogon” önmagáénak tekint,[413] ugyanis a testben keletkező érzéseket a lélek éppen ehhez a testhez tartozóként érzékeli, emellett pedig saját magára vonatkoztatja őket (például egy asztalban vagy egy másik emberben nem érez éhséget, fájdalmat, örömet vagy bármiféle más szenvedélyt). A lélek, mint az imént a (3) tanulságban láttuk, saját racionalitást megelőző döntése és szenzualitást és intellektust megelőző szeretete révén lép közösségre s alapítja meg sajátos ember-szerű közösségét azzal a test-kezdeménnyel, amelyet valamilyen spirituális szempont szerint a számára legmegfelelőbbnek „talál”. Ez a test pedig, bár javarészt önálló működésekkel él, a lélek utasításait is követi, s így képes megvédeni e test-lélek egység épségét és egységességét, valamint képes a lélek akaratának megfelelően kimutatni vagy elrejteni azokat a szenvedélyeket, vagy érzéseket, amelyeket részben éppen ő maga okoz e lélekben. A

[412] Med VI. AT VII. 81. m. kiad. 99.
[413] Vö. i. m. 75-76. m. kiad. 93-94.

következőkben azt fogjuk vizsgálni, hogyan vesz részt a test az elme tudattalan szférájának működésében, s milyen szerepet játszik az én identitásának kérdésében.

2.3. A tudattalan problémája Descartes-nál

A szellemi én átláthatósága, és a test matematikai-geometriai alapú vizsgálata után felmerülhet bennünk a kérdés, van-e valami az elme, illetve az „ember" számára, ami ismeretlen marad saját magával kapcsolatban. A válasz természetesen igen, de nézzük meg, miből is kell kiindulnunk. Az elme, ha metafizikai önelemző vizsgálódásba kezd, transzparensnek mutatkozik önmaga számára. Tevékenysége átlátható, különböző funkciói (az egységen belül) felismerhetőek és megérthetőek, gondolatai tudatosak, vagy a tudatosság medrébe terelhetők, s minden gondolati aktus magára e gondolkodóra, illetve annak gondolkodására utal vissza. Zavarosság két esetben léphet fel megértései során: ha ideáit anyagi természetű entitásokra kívánja vonatkoztatni, vagy ha ő maga valójában összeköttetésben áll egy materiális testtel, amely a maga módján „részt vesz" a gondolkodásban. A test, ahogy Descartes több ponton is felhívja rá figyelmünket, zavarosságot és homályosságot okozhat a megismerésben. Eltakarhat-e azonban valamit az elme is saját maga elől?

A tudattalannal kapcsolatos elméletek csupán a XVIII. században kezdtek formát önteni, s a XIX. század második felétől tettek szert széles körű érdeklődésre, így Descartes-nál igencsak nehézkes lenne a mentális élet efféle (tudattalan) aktivitásáról beszélni, annál is inkább, minthogy a filozófust éppen a tudatosság gondolkodójaként szokás számon tartani.[414] A tudattalan vizsgálata mégsem ismeretlen irány a Descartes-kutatásban. Mi indokolhatja olyan tanulmányok születését, amelyek szemben a józanész, az akarat és az éberség kritériumaival, az emlékezet és a koherencia hiányának jeleit célozzák meg, mi több, azokat az aspektusokat, amelyek távol állnak a tudatosulás lehetőségétől? Ahogy például Fernand Vial és Matthew C. Eshleman megjegyzi, Descartes a tudatosság kidolgozása közben egyrészt néhány olyan szempontot is megfogalmazott, amelyek később a tudattalan filozófiájába integrálódtak, másrészt felfigyelt a pszichológiai állapotokban résztvevő tudattalan helyzetekre.[415]

[414] Vö. Vial 2009. 2, 7., Eshleman 2007. 297-298., 300., D. L. Smith 1999. 48-49., Mansfield 2000. 26.
[415] Itt többek között gondolhatunk az álmok létének problémájára, amely Freud pszichoanalízisének lényegi szempontjait konstituálta, vagy a tudattalan viselkedésre gyakorolt hatásaira, amelynek néhány descartes-i

Az átlátható, tudatos elme elgondolása jellemzően a metafizikai művekben, a kételkedés folyamatának leírásaikor jelentkezik, s az elemzők egy része szerint itt nem merülhet fel a tudattalan létének lehetősége. A szkepszis programja ugyanis beomlana, ha az evidens bizonyosságok mellett valami módon a tudat bizonyos „rejtett részlegeiben" megbúvó egyéb tartalmak is szerephez jutnának. Az elemzők másik tábora azonban a publikált és levelezésekben fennmaradt pszichológiai-fiziológiai írásokra támaszkodik. Ők a szenvedélyek vizsgálata alapján amellett érvelnek, hogy a test és lélek összekapcsoltságában a test működései ki tudnak alakítani olyan felszínre nem törő mentális állapotokat, amelyek a testiségen alapulnak, ám amelyek az ember gondolkodásmódjában (és ugyanúgy a testi reakciókban is) előidézhetnek különböző változásokat, érzéseket, vagy akár előítéleteket.[416] A kérdés vizsgálatában azonban némiképp problémásnak mutatkozik annak meghatározása, mit értünk a „tudattalan" fogalma alatt. A szóhasználat pontosítása érdekében elsőként egy rövid fogalommagyarázattal fogjuk bevezetni témánkat. Ennek eredményeként a descartes-i tudatalattit és tudattalant az ember (vagy az összetett én) szellemi természetű emlékei és érzelmei, illetve fiziológiai sajátosságai hatása mentén fogjuk megkülönböztetni és elemezni. Vizsgálódásunk középpontjában annak kérdése áll, milyen megnyilvánulásai lehetnek e nem tudatos jelenségeknek, s milyen hatással bírnak ezek ember megéléseire, viselkedésére, s összességében személyiségére.

Erre háromféle megközelítésből keressük a választ. Egyrészt a testi fiziológiája és a szenvedélyek azon összefüggései felől, amelyekre a léleknek nincs ráhatása (testi emlékezeten alapuló érzelmi reakciók, amelyek az elme testi-lelki hangulatokat és reakciókat illető félreértéseit fogják eredményezni), másrészt azon hasonló alapokon nyugvó megnyilvánulások irányából, amelyekhez a léleknek már közvetlen hozzáférése nyílik, ám amelyekben mégis előállhat a tévedés többféle változata, harmadrészt pedig a lélek önálló működésében igyekszünk felfedezni tudattalan momentumokat (a lélek intellektuális szenvedélyei, a „tiszta" gondolkodásban előálló másodlagos érzelmek, amelyekre többek között a kellemetlen hangulatok mögött álló „titkos örömök" utalhatnak). Milyen szerepet játszanak mindebben a külvilág és más emberek felől érkező hatások? Szeretném itt megjegyezni, hogy a tudattalan problémáját itt csupán az énen belül felfedezhető kontrollálhatatlanságok, illetve az ezek által képviselt idegenség

---

példája Alfred Binet, vagy Pierre Janet pszichológiai írásaiban tükröződik. Vö. Vial 2009. 7., Eshleman 2007. 311.

[416] Vö. Eshleman 2007. 297.

felfedezésének tekintetében áll módomban vizsgálni. A descartes-i tudattalan aprólékosabb és mélyrehatóbb elemzése külön tanulmány témája lehetne.

2.3.1. A „tudattalan”

Az elme mindig tudatos. Sosem marad (bármiféle) gondolat nélkül – ahogyan a test sem marad kiterjedés nélkül.[417] A gondolkodás alatt Descartes mindazt érti, ami „bennünk van”, s amivel így közvetlen ismeretségben állunk (mint az akarat műveletei, a megértés, a képzelet, az érzékek, és a gondolatok).[418] Burmannal folytatott beszélgetése szerint pedig tudatosnak lenni annyit jelent, mint gondolkodni és reflektálni arra, amit gondolunk Ez nem zárja ki egyszerre több gondolat jelenlétét, az ember ugyanis képes egyszerre több dologra is felfigyelni, és reagálni rájuk.[419] A *Szenvedélyek* a lélek cselekvéseinek tudatosságát emeli ki: „egyetlen dolgot sem tudunk anélkül akarni, hogy egyúttal észleléssel ne ragadnánk is meg, hogy akarjuk”.[420] A folyamatos tudatosság azonban ellentétes a mindennapi tapasztalatunkkal.

A tudattalan fogalma kapcsán elsősorban a pszichológia, leginkább pedig Freud pszichoanalitikus módszere juthat eszünkbe. Gyakran észrevehetjük, hogy különféle gondolatok lépnek be tudatosságunkba, majd távoznak onnan; elménk nem képes mindent folyamatosan a figyelem középpontjában tartani. Freud szerint azonban van egy olyan ismeretlen tartománya is az elmének, amely, miközben nem tud átjutni a tudatosság szférájába, módosult formákban időnként mégis jelzi aktivitását.[421] Ebbe a tudattalan részlegbe nem csak már elhomályosult emlékek kerülnek, hanem olyan erős, akár fenyegető gondolatok is, amelyekkel a személy nem képes szembenézni, s amelyeket így a tudatosság nem pusztán figyelmen kívül hagy, hanem amelyeket komoly erőfeszítések révén próbál elnyomni.[422] Ezek a gondolatok és indulatok próbálnak valahogyan

---

[417] Vö. D/Bur 1648. április 16. AT V. 150. CSMK III. 336.

[418] Vö. Resp. II. AT VII. 160., Kieft 307-308. A XII. századi fordítók a *conscietnia* fogalmához szintén a következő leírásokat kapcsolták: „ami teljesen bennünk van, aminek közvetlenül tudatában vagyunk”, „ami bennünk történik, amit közvetlenül észreveszünk magunkban” – még mielőtt Descartes pszichológiai értelemben kezdte használni francia nyelvű írásaiban. Vö. Rodis-Lewis 1985. 39.

[419] Vö. D/Bur 1648. április 16. AT V. 149. CSMK III. 335.

[420] 19. §. Pas XI. 343. m. kiad. 77., vö. Rodis-Lewis 1985.52.

[421] Vö. Mansfield 2000. 28. Ezen jelzések helyes értelmezéséhez a terapeutának ismernie kell a páciens egyéni sajátosságait.

[422] Tanulmányomban nem célom a freudi pszichoanalízis bővebb vizsgálata, így csupán egy vázlatos áttekintést nyújtunk a tudattalan általa használt fogalmáról. Érdemes azonban megjegyezni, hogy Freud többféle értelemben alkalmazta a kifejezést: megjelenik az elme mentális reprezentációkat tartalmazó funkcionális rendszereként (ahol e speciális, irracionális karakterrel bíró tartalmak nem a tudatelőtteshez tartoznak), máskor azon mentális tárgyak jelölésére szolgál, amelyek nem kerülnek megjelenítésre a tudatos

kifejezésre jutni és beteljesedni, például az álmokban előforduló képek, szimbólumok álruháját öltve, nyelvbotlások, vagy olyan idegrendszeri tünetek formáját öltve, mint amilyen egy kényszeres orrvakarás vagy egy pánik roham.[423]

Az *embodied mind* felfogás szintén abból a megfigyelésből indul ki (nélkülözve az pszichológiai és egészségügyi következtetéseket), miszerint az ember gondolatai zömében tudattalanok maradnak saját maga (saját tudatos gondolkodása) számára.[424] Ennek oka az lehet, hogy maga az ész fogalma nem merül ki a logikai következtetések képességében, hanem eleve az agy és a test folyamataiból, illetve a testi tapasztalatokból emelkedik ki. Így a test nem csak „tartalmazza" azt, hanem alapvetően strukturálja is. Ezt jelzi annak felismerése is, hogy ha az ember egyszer megtanul egy fogalmi rendszert, az, miután beidegződött az agyba, a gondolkodás szabadságát is keretek közé szorítja.[425] Ez azt is maga után vonja, hogy az elme nem képes megismerni saját magát pusztán egy metafizikai önreflexió mentén. A tudattalan kapcsán tehát itt nem egy freudi értelemben vett elfojtásra kell gondolnunk, hanem egy olyan, a kognitív éberség szintje alatt maradó együttes fiziológiai és szellemi cselekvéssorra, amely mintegy a tudat működését segítő gondolati háttérfolyamatként zajlik. Egy beszélgetés alatt például a következő nem tudatosuló momentumokat fedezhetjük fel: a hangok folyamának felfogása, a következő mondat struktúrájának kijelölése, mentális képek alkotása, a beszélgetőtárs testbeszédének megfigyelése és dekódolása, a következő válasz megtervezése, és így tovább.[426] Ezekhez a műveletekhez gyorsaságuk és komplexitásuk miatt gyakorlatilag nincs az elmének közvetlen hozzáférése – mint ahogyan puszta testi működéseinek jelentős részéhez sincs. A tudattalan történéseiben gyökerezik az ember azon erőfeszítése is, amelye a saját maga fölött gyakorolható kontroll megszerzésére irányul, s amely gyakran a két eltérő „komponens" eltérő igényei, vágyai és értékrendje közötti küzdelemben manifesztálódik.[427]

Az imént kiragadott két megközelítésmódból jól látszik, hogy a tudattalan kapcsán egy olyan elmeműködésre kell gondolnunk, amelyet valamilyen fizikai-fiziológiai

---

szférában, s előfordul, hogy az összes idegtudományi leírás alá sorolható mentális tárgyat szándékozik lefedni. Ezen kívül a fiziológiai pszichológusok körében elterjedt volt a tudattalant a tudatosság, illetve minden gondolat hiányával is azonosítani, amennyiben tudatosság alatt a pszichikai aktivitásokat értettek. Vö. D. L. Smith 1999. 120., valamint 185. 4. lábjegyzet (lj.).

[423] Vö. i. m. 28-30.

[424] Lakoff 1999. 10.

[425] Vö. i. m. 4.

[426] Vö. i. m. 10.

[427] Vö. i. m. 12.

eseményből eredő élmény motivál, s amely valamilyen módosult formában jut el a tudatosság szintjére, ha egyáltalán eljut. A szóhasználatot illetően azonban fontos kiemelnünk, Geneviéve Rodis-Lewis a karteziánus tudattalant vizsgáló művét, amelyben külön választja a „tudatalatti" [*le subconscient*] descartes-i megnyilvánulásait, és a „tudattalan" [*l'inconscient*] fiziológiai megalapozottságának kérdését. Előbbi alatt olyan jelenségeket tárgyal, amelyeket fentebb a pszichológiai megközelítés kapcsán említettünk, míg az utóbbi alá éppen azokat a sajátosságokat sorolja, amelyek az *embodied mind* felfogását határozzák meg. Rodis-Lewis e különbségtételére az alábbiakban fogunk kitérni, ám itt egy pillanat erejéig térjünk vissza a pszichológia fogalmaihoz. A „tudattalan" és a „tudatalatti" kifejezések gyakran egymás szinonimáiként jelennek meg a filozófiában és a pszichológiában. A „tudatalattit" terminusa Pierre Janet nevéhez, illetve a hisztéria és a disszociáció témaköréhez köthető, s bár időnként maga Freud is használta hasonló kontextusban a kifejezést, 1895 után ő is elhagyta szó alkalmazását.[428] Ez is indokolja azt a megkülönböztetést, amelyet Freud pszichológiája, és azon elméletek között szokás állítani, amelyek egy mindnyájunkban jelenlevő tudatalattiról, vagy egy tudatküszöb alatti énről beszélnek.[429] Rodis-Lewis a „tudatalatti" elnevezése alatt (ez utóbbi értelemhez hasonlóan) a legalacsonyabb fokú tudatosság, vagy egy zavaros tudatosság jelenségeit tárgyalja, amelyek (a tudattalanhoz hasonlóan) a fiziológiára vagy a testi memóriára redukálhatók. Ilyenek lehetnek „a tudatosulás előtt álló virtuális gondolatok, a velünk született fogalmak, szerzett diszpozíciók és szokások".[430]

A következőkben a tudattalan testi és lelki szinten tetten érhető formáit fogjuk vizsgálni. Megjegyzendő, hogy, ahogyan a fiziológiai leírások esetében sem lehet teljes mértékben kiküszöbölni a lélekre irányuló hivatkozásokat (s fordítva, a lélekre fókuszáló elemzések kapcsán sem kerülhető meg egészében a test jelenléte), úgy a most következő különválasztás sem vihető végbe egymás szempontjainak időnkénti megjelenítése nélkül.

---

[428] Vö. i. m. 185. 5. lj.

429 Smith itt Israel Levine megkülönböztetésére hivatkozik. Vö. D.L. Smith 1999. 185. 5. lj., 186. 14. lj. Nagy lenne a kísértés az itt ismertetett elgondolásokat a Descartes leírásaira vonatkoztatni, s ezek fényében értelmezni a descartes-i tudatkoncepciót. Ezeket a szempontokat azonban csak arra igyekszünk használni, hogy megvilágítsuk a descartes-i szövegekben azokat az aspektusokat, amelyek a mindig átlátható tudat koncepciója mellett érvényesülő tudattalan jelenlétére utalnak, s amelyekre Descartes maga is rámutat.

[430] Kieft 2007. 309.

2.3.2. A tudattalan fiziológiai aspektusai

Ahogy az *Elmélkedések*ben olvashatjuk, létezésünk szoros összefüggésben áll gondolkodásunkkal, illetve gondolkodásunk időtartamával: „Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom; hiszen, ha *teljességgel* megszűnnék gondolkodni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem."[431] Descartes az ellenvetések negyedik sorozatára adott válasza szerint a lélek onnantól fogva gondolkodik, hogy csatlakozott ahhoz a gyermeki testhez, amelybe „beáramlott".[432] Számtalan esetben megtörténik, hogy míg a gondolkodás valamilyen mértékben „szünetel", addig az élet zavartalanul folytatódik tovább. Az ilyen esetekre egy kicsit később hozunk példákat, most azonban két rövid megállapítás erejéig térjünk vissza a test és lélek összetételű ember megalakulásának pillanatára, illetve a születés körüli történésekre.

(1) Először is, mint az előző alfejezetben láthattuk, míg a test bizonyos értelemben önállóan formálódik vitális szervezetté,[433] addig maga a „leendő" lélek szintén önálló döntése, vagyis egy emberi lét előtti akarati megnyilvánulása folytán csatlakozik a számára megfelelőnek ítélt testhez.[434] Ez a pillanat nem „csupán" az emberi lét megalakulása miatt fontos, hanem abból a szempontból is, hogy ettől a momentumtól fogva a szeretet sajátos, kezdetleges ereje is áthatja ezt az összekapcsolódást – részben a később a szeretet szenvedélyének kísérőjelenségeként mutatkozó fizikai melegség működésében,[435] részben pedig a későbbi „csatlakozások" tekintetében. A valós, szenvedélyszerű szeretet, csakúgy, mint a többi alapszenvedély a születés előtt, vagy nem sokkal a születés után alakul ki, legtöbbjük pedig a testet tápláló anyagok jelenlétéhez, távollétéhez illetve hasznos vagy káros voltához kapcsolódóan. Descartes fentebb idézett ellenvetésekre adott válasza két fontos szempontra hívja fel figyelmünket. Egyrészt, mint láttuk, a lélek onnantól fogva gondolkodik effektíve, hogy a testhez kapcsolódott. Ez nem áll távol az *embodied mind* fentebb ismertetett elgondolásától, amely szerint az ész működését a test strukturálja. Ezt látszik megerősíteni Descartes egy Erzsébetnek írt levele is, mely szerint „a test valamely mozgását életünk kezdete óta kísérő gondolatok a jelenben is kísérik azokat, oly módon, hogy ha valamilyen külső ok újfent kiváltja ugyanazokat a mozgásokat a testben, akkor e

[431] Med II. AT VII. 27. m. kiad. 36. (Kiemelés tőlem.)
[432] Resp. IV. AT VII. 246. CSM II. 171-172., vö. Vial 2009. 6-7.
[433] Bár a test kialakulása más élő szervezetek közreműködése révén valósul meg, abból szempontból önállóan zajlik e folyamat, hogy benne sem aktívan, sem passzívan nem vesz még részt egy saját lélek.
[434] Itt leginkább egy gondolkodást nélkülöző lelki aktusra gondolhatunk. Vö. D/Ch 1647. február 1. AT IV. 604-606. m. kiad. 226-228., Fóti 2000. 596.
[435] Vö. Boros 2003. 122-124., Descr AT XI. 252-254.

mozgások kiváltják ugyanazokat a gondolatokat a lélekben, és megfordítva…”.[436] Másrészt, annak ellenére, hogy a lélek a csatlakozást követően azonnal tudatába kerül saját gondolatainak, ez nem jelenti azt, hogy e „gondolatok” nyomot is hagynának az emlékezetében, vagy konkrétan az agy struktúrájában.[437] Ennek oka az, mint Burmannal folytatott beszélgetéséből kiderül, hogy csecsemőkorban a lélek még „oly mértékig merült alá a testben, hogy a testi dolgokon kívül semmi egyébre nem gondolt”.[438] Ugyanígy gondolataink nagy része felnőttkorban sem kerül megőrzésre. (2) Másodszor is, bizonyos ehhez az időszakhoz köthető események mégis képesek olyan nyomokat hagyni legalább az agyban, amelyekhez nem kapcsolódnak intellektuális emlékek, de az itt keletkező mintázatokat (s ezek révén az életszellemek további mozgásait) meghatározva az ember gondolatait is orientálják. A *Szenvedélyek* egy példája szerint

> „[a] rózsaillat erős fejfájást okozhatott egy gyermeknek, amikor még a bölcsőben volt, vagy egy macska szörnyen megrémiszthette, anélkül, hogy valaki is észrevette volna, vagy akár ő maga megőrzött volna valamilyen emléket róla a későbbiekben; ennek ellenére az ekkor érzett ellenszenve a rózsák vagy e macskák iránt élete végéig be lesz vésődve az agyában”.[439]

Az efféle gyermekkori „traumák”, tehát, később meghatározhatatlan averziókként jelentkezhetnek az ember megéléseiben. Ezek eredetét illetően, ha sem az elszenvedő, sem más tanúk nem rendelkeznek visszaidézhető emlékekkel, akkor olyan tudattalan (múltbéli) „befolyásoló tényezőkként” fognak érvényesülni a jelenben, amelyek ugyan nem „emlék” minőségben funkcionálnak majd. Ehelyett olyan „gondolatféleségekként” fognak megjelenni, amelyek, mint az Erzsébetnek írt levélben láthattuk, az élet kezdetén kapcsolódtak egy bizonyos (látható vagy testen belüli láthatatlan) mozgáshoz. Természetesen nem feltétlenül szükséges traumára, és csecsemőkori összekapcsolódásra gondolnunk. Különböző tanulási folyamatok eredménye is megnyilvánulhatnak hasonlóképpen, mint ahogy egy (az előző alfejezetekben már bemutatott) lantjátékos esetében láthatjuk, aki egy dallam megtanulása után képes kezeivel reprezentálni az adott

[436] D/E 1646. május. m. kiad. 195-196. o.
[437] Vö. Resp. IV. AT VII. 246. CSM II. 171-172., D/B 1648. április 16. AT V. 149-150. CSMK III. 336., Rodis-Lewis 1985. 43.
[438] D/Bur 1648. április 16. AT V. 149-150. CSMK III. 336. (az idézetet Schmal Dániel fordításában közlöm: Schmal 2014. 13.)
[439] Az ilyen szerzett ellenszenveket a gyermek az anyától is átveheti a születés előtt a szimpátia révén. 136. §. Pas AT XI. 429. m. kiad. 131. vö. Eshleman 2007. 300., 305-306., .Gulyás 2010. 113-114., 120., 123-124.

melódiát anélkül, hogy a hangsort, vagy a kottát folyamatosan tudatában kellene tartania.[440] A test „gépezete" mindezeken túlmenően több olyan belső és külső mozgásért is felelős, amely az akarat beleszólásától, illetve a tudatosulástól, vagy folyamatos odafigyeléstől függetlenül mehet végbe. Ilyenek a vegetatív funkciók (légzés, vérkeringés, a szellemek mozgása, stb.), illetve az olyan komplexebb reflexek, amelyek a testi épség megőrzése érdekében mennek végbe, s amelyek, bár nem egy józan belátásból indulnak, mégis logikusnak látszanak. Utóbbiakra jó példa a tűztől elrántott láb, vagy az elesés közben a föld felé nyújtott kéz esete, de extrémebb körülmények közt is lemérhető a test teljesítőképessége, amikor valaki alva jár, vagy álmában átússza a folyót, amelybe éber állapotában belefulladna.[441]

Rodis-Lewis, mint az előző részben említésre került, az imént felidézett fiziológiai reflexműködések és sajátosságok számára tartja fenn a „tudattalan" kifejezést. Elutasítja azonban velük kapcsolatban azt a fajta tudatosság felőli megközelítést, amelyben a tudattalan, mint az elméhez tartozó jelenség merül fel. „Amíg a lélek elvész saját meditációjában, vagy álmában, a reflexek automatikus végrehajtása normálisan folytatódik."[442] Az efféle önállóan működő ösztönök és hajlamok az intellektuális lélekkel nem rendelkező álltokban ugyanúgy megtalálhatók, mint az emberekben. Ez pedig, Rodis-Lewis szerint, éppen, hogy nem vonja maga után a szellemi értelemben vett tudattalan tendenciák" jelenlétét,[443] sőt, mint fogalmaz, az „állatgépek elmélete … megerősíti egy *tudattalan pszichikum* feltételezésének haszontalanságát"[444] azon a területen legalábbis, ahol a fiziológia lehet az egyetlen adekvát kifejtés mód. A tudatosság, mint a reflektáló gondolkodás sajátossága,[445] ugyanis más természettel bír, mint a testi (vagyis az anyaghoz tartozó) működések. A lélek saját gondolatainak és a testtel való egységét érintő állapotoknak lehet tudatában, s „csak a fiziológiai mechanizmusok maradnak tudattalanok, mert ezek egy másik síkon gyakorolják tevékenységüket".[446] Ezekhez tartoznak tehát az olyan szerzett szokások és komplex reflexek is, amelyek képesek a gondolkodás „szüneteléseкor" is megnyilvánulni, s amelyeket emiatt teljesen testieknek mondhatunk, s

[440] Vö. D/Mer 1640. április 1. AT III. 48., Gulyás 2010. 120-121.
[441] Vö. D/Newcastle 1646. november 23. AT IV. 573., CMSK 303-304.
[442] Rodis-Lewis 1985. 55.
[443] Vö. I. m. 56-57.
[444] I. m. 56., 58. (Kiemelés tőlem.) Az állatok időnkénti embereket meghaladó ügyessége Descartes szerint nem az állatok elméjének létezését bizonyítja, hanem éppen a józan ész hiányát, amennyiben cselekedeteikben a szervek természet szerinti megfelelő működése érvényesül. Vö. uo., Disc. AT VI. 58-59. m. kiad. 66.
[445] Vö. D/Ch 1647. február 1. AT IV. 602. m. kiad. 225.
[446] Rodis-Lewis 1985. 61.

amelyek a test és lélek közti radikális különbözőségből fakadó hozzáférhetetlenség értelmében tekinthetők tudattalanoknak.[447]

Eshleman szintén megjegyzi, hogy Descartes a tudattalannak a mentális helyett inkább egy olyan alapvetően materiális leírását adja (az életszellemek, az idegek és az agyi működések bemutatásával), „amit ma neurológiainak nevezhetnénk”.[448] Két szempont szem előtt tartását javasolja azonban, amely elmoshatja a két szféra közti éles határvonalat a kérdésben, amellyel egyúttal a dualista megközelítés felől a test és lélek egysége, illetve az egységes ember felé tereli a vizsgálódás irányát. (1) Egyrészt azok, akik a mentális transzparenciára hivatkozva elvetik a tudattalan lehetőségét, nem veszik figyelembe az érzelmek kiváltó okait. Előfordulhat ugyanis, hogy valaki vagy nem emlékszik, vagy rosszul emlékszik arra az eredeti okra, amely olyan benyomásokat keltett az agyban, amelyek egy aktuális érzelme, vagy akár egy valamivel kapcsolatos véleménye kialakulásáért lettek felelősek. A teljes mentális transzparenciának tehát nem csak a tudatos(uló) gondolatokat kellene, hogy magába foglalja, hanem azok *okozóit* is.[449] (2) Másrészt tekintetbe kell venni, hogy miközben e benyomások az agyban fizikai természetűek, mégis képesek különféle gondolatokat előidézni az elmében.[450] Ezeket a nyomokat Descartes potenciális gondolatoknak tekinti, így a karteziánus tudattalant Eshleman szerint azok az agyban elraktározott *benyomások* képezik, amelyek a lélek közbenjárása nélkül fejtik ki hatásukat az elmére (és az életszellemek ezen agyi mintázatokhoz igazodó mozgásai révén, illetve a szenvedélyek segítségével a testre is).[451]

2.3.3. A tudattalan megnyilvánulása lelki szinten

Ezen a ponton kapcsolódhatunk át a tudattalan lelki szinten megnyilvánuló hatásaira. Rodis-Lewis az ilyen jelenségeket a tudatalatti elnevezéssel illet. Ezek azok a (testet és lelket érintő) „vegyes fenoméneknek”, amelyek nem képezik az aktuális tudatosság részét, de amelyek nincsenek természetükből fakadóan kizárva a szellem megismerő képességéből. Ezért mondhatjuk őket tudattalan helyett inkább, mint az első részben láttuk, tudatküszöb alattinak. Ilyenek lehetnek az olyan különféle marginális és

[447] Vö. i. m. 57-58.
[448] Eshleman 2007. 299.
[449] Vö. uo., i. m. 301.
[450] Vö. i. m. 299.
[451] Vö. i. m. 308.

lassanként eltűnő jelenségek, amelyek a tudat fokozatos struktúráját jelzik.[452] Ide sorolhatók például az álmok, a csecsemőkori-, gyermekkori- és más, elfelejtésre ítélt emlékek, az „őrültek" élményei, vagy a testi oldalról azok az érzetek, amelyeket az elme képes kiűzni tudatosságából, vagy rosszul interpretálni azokat. A tudatküszöb alatti szférához tartozhatnak továbbá bizonyos korábbi vagy „működő" tévedések, önbecsapások, berögződött gondolatok, vagy a lélek titkos érzelmei.

Alvás közben (vagy más éberség nélküli állapotban) a szellemek megritkult jelenléte miatt az idegek csövei ellazulnak, s a lélek parancsai nem kerülnek közvetítésre a test izmai felé. Ezzel a test nem adja vissza a lélek teljes szabadságát, illetve a teljesen tiszta gondolkodás lehetőségét,[453] sőt, a szellemek szabadabb, véletlenszerű áramlása által előidézett inkoherens gondolatokat is zavarosabban tudja interpretálni az ellazult, bizonytalan tudatosságú elme.[454] Így tehát a test mikro-működései által meghatározott (és korábbi benyomásokból és emlékekből táplálkozó) álomképek: (1) nem jutnak vissza a testbe, pontosabban nem jutnak el a test ébrenlétre hasonlító makro-mozgásaiig, (2) az asszociációs összefüggések eloldódása miatt nem keltenek koherens, elegendő ideig tartó, és az ébrenlét állapotaiba illeszkedő gondolatokat, (3) mivel az előbbiek mellett a test és lélek éberségével összekapcsolódó szenvedélyek megerősítő funkciója sem tud érvényesülni, az alvás alatti benyomások is súlytalanabbá válnak, s így nem hagynak olyan élénken visszaidézhető emlékeket, mint az ébrenlét eseményei.[455] (Az álmodáshoz hasonló folyamatok zajlanak az éber álmodozások közben is, de erre később térünk vissza.) Előfordulhat ugyanakkor, hogy magát az álmot befolyásolják a test különböző érzetei, amelyek a tudatosulás helyett módosult formában jelennek meg az álom történeteiben,[456] mint amikor valakit alvás közben légy csíp meg, de álmában a test érzéséhez egy kard szúrásának képe kapcsolódik.[457] Descartes szerint azonban az ember, még ha álmai konkrét

---

[452] Rodis-Lewis 1985. 42-43.

[453] A lélek alvás közben is egyesítve van a testtel, nem olyan, mint egy hajós a hajójában (aki el tudja hagyni eszközét, ha például vitorlái elernyedtek a gyenge szél miatt, vagy ha törést szenvedett vele), nem lép ki a testéből, amikor az ellazult, vagy sérült állapotba kerül. Vö. i. m. 46., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 432-433. CMSK 196.

[454] Vö. Rodis-Lewis 1985. 46-49., 21. §. Pas AT XI. 344. m. kiad. 78.

[455] Vö. i. m. 47-48., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 433. CMSK 196., Hom AT XI. 197-198. Az álmok képei ezzel együtt megjelenhetnek az ébrenlét elképzeléseihez képest sokkal élénkebben és elkülönítettebben, amit az okoz, hogy ugyanakkora erő nyitja meg az elképzelésért felelős csöveket és pórusokat az ellazult állapotú agyban, mint amikor feszültség van benne az ébrenlét során. Így az agy kisebb ellenállására a szokásos „erő" intenzívebben képes előidézni e képeket. Vö. Hom AT XI. uo.

[456] Ahogy az első részben láthattuk, a nem tudatosuló tartalmak valamilyen elváltoztatott verzióban Freud elgondolása szerint is utat tudnak törni maguknak az álmokban. Természetesen Freudnál komplex emlékekről van szó, nem aktuális fizikai élményekről.

[457] Hom AT XI. 198.

tartalmát nem is válogathatja meg, mégis van ráhatása azok minőségére. Alapvetően „a világ legbölcsebb filozófusa sem teheti, hogy ne legyenek rossz álmai, ha egyszer vérmérséklete hajlamossá teszi rá”, ugyanis „teljességgel csak akkor felelhetünk magunkért, amikor magunknál vagyunk”.[458] Ez utóbbi szempont alapján az ember saját ismétlődő gondolataiért is képes felelősséget vállalni, s ha ennek fényében képes gondolkodásában a pozitívumokra szorítkozni, akkor, mivel álmai a napközbeni benyomásokból is táplálkoznak, elérheti, hogy álmodása alatt is ez a pozitív hangoltság érvényesüljön, mint ezt saját, Erzsébetnek elmesélt példája is igazolja.[459] A pozitív és negatív gondolatoknak tehát nem feltétlenül a konkrét tartalmai ivódnak be a gondolkodás háttérszerkezetébe, hanem az a séma, amely alapján maguk e gondolatok megformálódnak.[460] Ez pedig nem csak az álmok megképződésében fog szerepet játszani, hanem a különböző testi és lelki betegségek kialakulásában és kezelhetőségében is.

Az apróbb érzeteket (amelyeket alvás közben álomképekké konvertálva tapasztalhatunk) az elme éber állapotában képes elnyomni, ha figyelmét maximálisan elmélyíti aktuális cselekvésében – sőt, ezek legteljesebb kiküszöbölésére törekszik, amikor a legtisztább gondolkodást kívánja működtetni. Az elmélkedés folyamata alatt tehát a szellem bizonyos értelemben kettős tevékenységet végez: egyrészt végrehajtja a testiségtől elvonatkoztatott elmeműveleteket, másrészt távol tartja magát a test zavaró hatásaitól, vagyis fenntartja a gondolkodáshoz szükséges „megfelelő körülményeket”.[461] Utóbbi törekvés azonban mintegy a háttérben zajlik, nem érvényesülhet a „tiszta” gondolkodásban. Az apró érzetek figyelmen kívül hagyásához hasonlóan az ember képes kisebb szenvedélyein is felülkerekedni – s, ezzel szemben, ugyanúgy, ahogy a túl hangos vagy túl fájdalmas érzeteket már nem képes kizárni elméjéből, az igen intenzív szenvedélyeket sem tudja ignorálni. Előfordulnak azonban olyan esetek is, amikor, mint az előző alfejezetben láthattuk, egy testi érzet emléke, vagy egy komplex szenvedély rögzül és működik az ember aktuális megéléseiben, anélkül, hogy tudatában lenne az eredeti eseménynek vagy állapotnak. Még mielőtt ezekből fakadó tévedésekre térnénk át,

[458] D/E 1645. szeptember 1. AT IV. 282. m. kiad. 154.
[459] Vö. uo.
[460] Hasonló ez ahhoz, ahogy Descartes az ellenvetésekre írt válaszaiban jelzi: az én mindig tudatában lehet aktuális gondolatainak, ám nem ez a helyzet elméje képességeivel, fakultásaival, erőivel. Bár ezek határozzák meg a gondolkodás működésmódjait, az elme még sincs ezek közvetlen tudatában, vagy csak potenciálisan (amennyiben elő tudja hívni a róluk szóló gondolatokat, ha pl. ha direkt módon szeretné használni valamelyik funkcióját). Vö. Resp. II. AT VII. 160., CSM II. 113., Resp IV. AT VII. 246-247., CSM II. 172.
[461] A zavaró testi hatások, és a gondolkodás ideális fizikai körülményei megteremtéséhez ld. Schmal 2012. … és Schmal 2014. 13. Pavlovits 2008b. 71.

maradjunk egy pillanatig a testérzetek kérdésének egy konkrét példájánál.[462] A valamilyen amputáción átesett emberek gyakran tapasztalnak érzeteket a már hiányzó testrészükben úgy, mintha az továbbra is hozzájuk tartozna.[463] A test tehát, a korábbiakban vett izommemória, vagy egyéb testi emlékezeti funkció működtetése mellett képes az emlékek hordózója nélkül is valamilyen fizikai érzet formájában megjeleníteni annak jelenlétét. Eklatánsabb példája ennek az *Alapelvek*ben bemutatott lány esete, akinek nem árulták el karja eltávolítását, amelyet kötszerekkel pótoltak, hogy ne vegye észre a fájdalmas testrész hiányát, s aki azután pontosan meg tudta határozni, hova lokalizálódnak különböző fájdalmak a (tudtán kívül ott nem levő) végtagban.[464] Természetesen az emlékek és a tanult vagy kialakult prekoncepciók nem csak az amputált emberek esetében képesek módosítani az érzékelést, vagy befolyásolni az ítéletalkotást bizonyos érzékelésekkel kapcsolatban.[465]

Eshleman két típusát különbözteti meg az olyan „tévedéseknek", amelyek az eredeti kiváltó ok ismeretlensége miatt állhatnak elő. Értelmezése szerint e tévedések akkor generálódnak, amikor az ember „szereplőként", vagyis testi-lelki valójában, cselekvően vesz részt a világban, – szemben azzal, amikor „nézőként", a testi és más külső dolgoktól minél inkább érintetlenül maradva szemléli a világot és az elméjében található ideákat (mint ahogy az *Értekezés* életrajzi narrációiban olvashatjuk).[466] A szereplő, mivel teljes mértékben kapcsolódik testéhez, s érzetei, érzelmei, szenvedélyei segítik „sikeresen navigálni a világban",[467] időnként tévedhet tulajdonképpeni motivációit illetően. Az első típusba tartoznak azok a hibák, amikor a szubjektum nem emlékszik egy régi eseményre, s egy aktuális történés során, a benne keletkező heves (figyelemreméltó) érzelmek okozóiként a jelenlevő tárgyakat vagy embereket jelöli meg. A második típust pedig azok

---

[462] Nem térünk most ki az őrültek Descartes által bemutatott testképzavaraira, amelyek vizsgálata önmagában meghaladná e tanulmány kereteit.
[463] Ld. Med VI. AT VII. 77. m. kiad. 94-95., 196. §. Prin IV, AT VIII. 319-320. m. kiad. 122-123., vö. Rodis-Lewis 1985. 46.
[464] Vö. 196. §. Prin IV, AT VIII. 320. m. kiad. 123.
[465] Vö. Med VI. AT VII. 82. m. kiad. 100.
[466] Vö. Eshleman 2007. 298. Descartes e viselkedésbeli megkülönböztetést gondolkodása gyökereinek kitépése és az ideiglenes erkölcsi fogódzkodók mentén folytatott életvitelt követően alkalmazza a mű szerint: „az egész következő kilenc esztendőben nem tettem egyebet, mint hogy ide-oda bolyongtam a világban, és azon voltam, hogy inkább *néző*, mintsem *szereplő* legyek a benne lejátszódó komédiákban". Disc AT VI. 28. m. kiad. 40. (Eshleman kiemelései.)
A tévedések az *Elmélkedések* gondolatmenete szerint összefüggésben állnak a lélek testi dolgokra irányuló reflektálásával. Egyrészt azért következnek be, mert az akarat „messzebbre terjeszkedik", mint az értelem, és kellőképpen még meg nem értett dolgok kapcsán is ítéletet alkot". (Med IV. AT VII. 58. m. kiad. 73.) Másrészt, ahogy a harmadik elmélkedés ez utóbbi kritériummal kapcsolatban fogalmaz: „Az ítéletalkotás legkönnyebben elkövethető, és egyúttal leggyakoribb hibája az, amikor a bennem levő ideákról úgy ítélek, hogy azok hasonlóak vagy megegyeznek bizonyos rajtam kívül levő dolgokkal." (Med III. AT VII. 37. m. kiad. 48.)
[467] Eshleman 2007. 299.

az esetek képezik, amelyekről az előző részben ejtettünk szót, amikor a puszta fiziológiai sajátosságok keltenek bizonyos gondolatokat, érzéseket, érzelmeket az emberben.[468] A két verzió összefügg, ugyanis az első eset példái gyakran a második különböző változatain, vagyis bizonyos neurológiai bevésődéseken alapulnak. Mivel az előző fejezetben igyekeztünk a második lehetőségre fókuszálni, így most az első változatra fordítunk több figyelmet. A korábbiakban azokat az averziókat említettük, amelyek például csecsemőkorban alakulnak ki valamilyen trauma kapcsán. Ilyen félreértést mutat a rózsák utálata, amely mögött egy korábbi, rózsaillat által okozott erős fejfájás állhat, vagy amikor valaki azt hiszi, a szaguk miatt irtózik általánosságban a macskáktól, miközben a valós ok egy macska ijesztő megjelenésével kapcsolatos régi történet.[469] De ide tartozik Descartes saját sokatmondó esete is, amelyet Chantut-nek írt levelében fejt ki a másik ember iránt kialakuló szeretet kapcsán:

> „gyermekkoromban szerettem egy korombeli lányt, aki egy kicsit kancsal volt. Ennek révén az a benyomás, melyet a látás keltett az agyamban, amikor szétálló szemeit 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*."[470]

Magyarázata ebben az esetben is fiziológiai:

> „a tárgyak, melyek megérintik érzékeinket, az idegek közvetítésével megmozgatják agyunk néhány részét, és ott bizonyos gyűrődéseket hoznak létre, melyek megszűnnek, amikor a tárgy már nem hat rájuk; ám az a rész, ahol ez történt, ezután hajlamos lesz ugyanúgy begyűrődni egy olyan tárgy hatására, mely valamiben hasonlít az előzőre, még ha nem is teljesen hasonlít rá."[471]

Az efféle fiziológiailag rögzült „titkos vonzalmak" és titkos ellenszenvek három dologra világítanak rá. Egyrészt kialakulásuk során valamilyen intenzív szenvedély erősítette meg

[468] Vö. i. m. 298-299.
[469] Vö. 136. §. Pas AT XI. 429. m. kiad. 131., Eshleman 2007. 300.
[470] D/Ch 1647. június 6. AT V. 57. m. kiad. 253. (Kiemelés tőlem.)
[471] Uo.

azt a nyomot, amelyet az agyban hagytak,[472] de, másrészt, az eredeti esemény vagy nem maradt meg emlékképként az elmében (a lélek túlzott testbe-merültsége, és a tanúk hiánya miatt, ahogy a rózsák és macskák esetében láttuk), vagy az a szempont nem alakult hangsúlyos emlékké, amely a későbbi hatást kifejti (a hibás szem látványának és a szerelem érzésének *összekapcsoltsága*).[473] Harmadrészt az ilyen hatások tekintetében fontos szerepet játszik az időbeliség tényezője is: az, ami a fóbiák és vonzódások magyarázata során tudatosítható, az az érzés aktív szakaszában (vagyis amikor nem a már lecsengett, passzív szenvedélyt vizsgáljuk, hanem annak aktuális stádiumában vagyunk jelen) tudattalanként érvényesíti erejét és gyakorol hatást az emberre.

Tévedések azonban nem csak az érzékek és az elfelejtett emlékek titkos befolyása révén alakulnak ki az emberekben. Az én szándékosan is képes félrevezetni saját magát. Ahogy Descartes Erzsébetnek írja a legfőbb jó és a megelégedettség kapcsán:

> „nem helyeslem, hogy hamis képzelgésekkel áltatva magunkat, saját megtévesztésünkre törekedjünk: az ebből származó gyönyör csak a lélek felszínét érintheti, amely azonban legbelül keserűséget érez, amint [*cependant, when*] észreveszi hamisságukat. És bár megtörténhetne, hogy a lélek figyelmét olyannyira elvonják más dolgok, hogy egyáltalán nem veszi észre a képzelt gyönyör hamisságát, azért még nem lennénk a keresett boldogság birtokában, mert ennek viselkedésünktől kell függenie, amaz pedig csakis a szerencsejavakból származik."[474]

Rodis-Lewis megfogalmazása szerint Descartes itt a tudatosság különböző fokait mutatja be.[475] A lélek egyrészt folyamatosan fenntart egy szándékosan hamis hitet, míg ugyanez idő alatt igazként fogadja el azt. A tudatosság elgondolását erősíti meg az a tény is, hogy az ember képes egyszerre több dolgot is figyelme előtt tartani. Descartes soraiból azonban az is kiderül, hogy a hamis hit fenntartása nem marad az én tudatos kontrollja alatt, hiszen a lélek csak akkor érzi meg a keserűséget, amikor újra felfedezi a fals örömet okozó hamis tényt. Így ismét az én tevékenységének kettősségére lehetünk figyelmesek, amelyek közül az egyik cselekvés a háttérbe vonul, és nem zavarja a „felszínen" futó tudatosságot, ahogy

[472] Vö. Eshleman 2007. 307.
[473] Ahogy Rodis-Lewis írja, az ilyen sokk-szerű események (mint a rózsához és a macskához fűződő élmények, de ide tartozik a kancsal lány példája is) nem tudnak anélkül agyi nyomot hagyni, hogy ne beszélhetnénk egyúttal pszichológiai elfojtásról vagy gátlásról is. Vö. Rodis-Lewis 1985. 51.
[474] D/E 1645. október 6. AT IV. 305-306. m. kiad. 168., CMSK III. 268.
[475] Vö. Rodis-Lewis 1985. 49.

a testi érzékelés elnyomása esetében láthattuk. A gondolatok irányítása ugyanakkor, ahogy szintén a korábbian láthattuk, jótékony hatásúnak bizonyulhat, ha az ember nem áligazságokat ültet el gondolkodásában, hanem pusztán figyelme irányát változtatja meg. Ugyanis „a világ majdnem minden dolga olyan, hogy nézhetjük olyan oldalról is, ahonnan jónak tűnik fel, illetve valamely más oldalról, ahonnan hiányosságokat látunk benne”,[476] így mindenki maga tudja megválasztani, a dolgok mely megközelítését választja. Az ilyen értelemben vett pozitív gondolkodással nem csak az éjjeli álmok hangoltságát lehet befolyásolni, hanem az általános megelégedettség érzéséhez is közelebb juthatunk, amely a boldog élet alapja. A visszatérő negatív gondolatok ezzel szemben a test különböző megbetegedéseit idézhetik elő.[477] Jól látszik ez Erzsébet példájából, akinek (testi) betegségének okait az orvosok eredménytelensége után Descartes épp e szomorú gondolatokban diagnosztizálja, amelyhez azután pszichológiai jellegű terápiáját tudja igazítani, s amely a hercegnő beszámolója szerint nagyobb eredményt hoz, mint az addigi orvosi kezelései.[478] A gondolatok tehát (amíg az ember ezeket aktuálisan „éli meg” vagy működteti magában) az elme tudatos figyelmét megkerülve képesek a test diszpozícióiban változásokat előidézni, amely folyamat csak akkor érhető tetten, amikor az én tudatosítja, s mintegy kívülről szemléli a kártékony elképzeléseket. Descartes terápiás javaslatai közt említi a szellem pihentetésének módszereit is, amely szerint követni kell azon emberek példáját, akik „elnézve egy erdő zöldjét, egy virág színeit, egy madár röptét vagy bármi hasonlót, ami a figyelem semmilyen összpontosítását sem követeli meg, meggyőzik magukat arról, hogy semmire sem gondolnak”.[479] A lélek bizonyos értelemben ebben az esetben is (szintén kettős tevékenysége folytán) félrevezeti saját magát, azonban itt nem egy hamis tartalmú gondolatról győzi meg önmagát, hanem éppen arról, hogy semmire se gondol.[480] A fák és madarak szemlélése során mindazonáltal a szellemi pihenés egy jobban kordában tartott formában történik, szemben azzal, amikor a lélek az álmodáshoz igen közelálló révedezések formában van szabadjára engedve. Az első esetben ugyanis az erdő zöldjének nézése révén nem gondol „semmire”, a második esetben viszont a figyelem lekötése hiányában tévelyegnek bármerre.[481]

[476] D/E 1645. október 6. AT IV. 305-306. m. kiad. 168.
[477] Vö. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 282. m. kiad. 154., Rodis-Lewis 1985. 48.
[478] Vö. D/E 1645. május vagy június AT IV. 218-222. m. kiad. 132-135., E/D 1645. május 24. AT IV. 207-209. m. kiad. 130-131., E/D 1645. június 22. AT IV. 233-234. m. kiad. 135-136.
[479] D/E 1645. május vagy június AT IV. 220. m. kiad, 134.
[480] Vö. Kieft 2007. 308., Rodis-Lewis 1985. 49.
[481] 21. §. Pas XI. 344-345. m. kiad. 78.

Két esetet szükséges még megvizsgálnunk a tudattalan és tudatalatti kapcsán. Egyrészt egy olyan fizikai kiváltó okkal rendelkező lelki érzést, amely nem az ember egy elfeledett emlékének lenyomatából fakad, hanem egyfajta biológiai „kódoltságból", másrészt pedig azokat a tisztán a lélekhez kapcsolódó tartalmakat, amelyek nem mindig-, vagy nem mindig abban a formában tudatosulnak, amilyenek valójában. Az első problémakör kapcsán a (Descartes által nem kifejezetten frekventált) szerelem kérdését idézhetjük fel. A *Szenvedélyek* 90. §-a szerint a természet „a nemek különbségével […] elhelyezett bizonyos benyomásokat is az agyban, melyek arra késztetnek bennünket, hogy bizonyos korban és bizonyos időszakban hiányosnak tekintsük magunkat, úgy, mintha csak a fele lennénk egy egésznek, amelynek olyasvalaki a másik fele, aki a másik nemhez tartozik".[482] Amikor tehát az ember felfigyel egy másik személyre, akiben több jót vesz észre, mint másokban, akkor az iránta kialakuló vonzalom, nagyrészt ezen életszakasz szerint aktivizálódó testi kód miatt alakul ki. Miként érzékeli közben az én e fiziológiai működést? Egyrészt az önmagáról alkotott képének megváltozását tapasztalja: egységesből hiányossá változik, egészlegessége részlegességgé alakul, mely önmeghatározás a szeretet szenvedélyének egyik fő motívuma lesz (e paragrafus azonban szenvedély helyett hajlamnak nevezi a kapcsolódás vágyának ezt a fajtáját). Másrészt egy őt kiegészítő személy meglelése és „megszerzése" az „általunk birtokolható legnagyobb jóként" interpretálódik gondolataiban. Descartes ezen biológiai esemény furcsa hatásai között a költők és regényírók ihletettségét említi. A versírási hajlamot Descartes Erzsébet esetében, a hercegnő betegségével összefüggően az életszellemek izgatottságával magyarázza.[483] Akárhogy is legyen, mint Szalai Judit megállapítja, e példából is jól látható, hogy „a test nem csupán megfoszthatja a lelket szabadságától, de el is indíthat akarati folyamatokat".[484]

Lelki szintén ismét két típust különböztethetünk meg. Egyfelől a lélek „titkos" érzéseit és tevékenységeit, másfelől azokat az alapigazságokat, amelyek a lélek legbensőbb tudásait alkotják. (1) A *Szenvedélyek* 147. §-ának példájában a halott feleségét sirató férj jelenik meg, aki lelke mélyén meglepő módon olyan öröm jelenik meg, „amely megmozdulásnak akkora hatalma van, hogy a szomorúság és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből".[485] Ahogy az 1.1.2. alfejezetben láthattuk, az intellektuális öröm a 91. cikkely meghatározása szerint „pusztán a lélek cselekvése révén jön létre a

[482] 90. §. Pas AT XI. 395. m. kiad. 110-111.
[483] Vö. D/E 1649. február 22. AT V. 281. m. kiad. 278.
[484] Szalai 2007. 15.
[485] 147. §. Pas AT XI. 441. m. kiad. 138.

lélekben, s […] amely annak a jónak az élvezete, amelyet az értelme jelenít meg a sajátjaként a számára.”.[486] A lélek eszerint örömét leli saját cselekvőképességének megnyilvánulásaiban, függetlenül attól, hogy közben milyen tartalmak és „felszíni” érzések kapcsolódnak az egyes történésekhez benne. Ekként lehetséges például az is, hogy az *Elmélkedések* gondolkodója, míg eleinte restséget és félelmet érez magában a vállalt feladat véghezvitele kapcsán, a kérdések bonyolódása során felismeri, elméje „örömét leli a tévelygésben”, vagyis aközben, amíg a bizonytalanság örvényében a biztos talajt keresi.[487] Az elme tisztán intellektuális cselekvéseivel kapcsolatban egy Chanut-nek írt levelében Descartes a következőképp fogalmaz: „az akarat ezen mozgásaiban nincs semmi, ami homályos lenne a számára, vagy amiről ne lenne tökéletes tudása, *feltéve, hogy reflektál saját gondolataira*”.[488] A lélek belső megmozdulásai eszerint csupán akkor válnak világossá és áttekinthetővé az elme számára, ha felfigyel rájuk és vizsgálat tárgyává teszi őket. Amennyiben ez nem történik meg, ezek az érzések és indíttatások bizonyos értelemben a háttérben maradnak, miközben ugyanúgy jelen vannak és hatást gyakorolnak az énre. A háttérben működő folyamatok közé azonban az elme be tud építeni különböző tudásokat, így azokat az alapvető elveket is, amelyeket az elmélkedés során bont ki önmagából. Az én képtelen folyamatosan egy dologra fókuszálni (főként a mindennapi élet során), ám a megfelelő gondolatok alapos és gyakori ismétlésével elérheti, hogy a teljes levezetések újbóli felidézése helyett csak a már belátott igazságok alapján tudjon mintegy rutinból jó döntéseket hozni, s így „a nem-tévedésnek egyfajta habitusára tegye[n] szert”.[489] (2) A gondolkodó én léte, valamint Isten bizonyossága képezik elemzésünkben a második típust. A módszeres kétely során fellelhető első evidencia az én számmára nem más, mint saját léte, illetve saját gondolkodása, amely jelzi, és cáfolhatatlanná teszi e létet. Az *Alapelvek* szerint „ez az állítás: GONDOLKODOM, TEHÁT VAGYOK, az első és legbizonyosabb, amely megjelenik annak, aki a rendnek megfelelően gondolkodik”.[490] Vagyis azok számára, akik nem épp a rendszerű elmélkedést, hanem például a hétköznapi gondolkodást alkalmazzák, sem ez az evidencia nem képezi a tudatosságban aktívan részt vevő tartalmak részét, sem pedig a logikusan ezt megelőző belátás, amely szerint „bármi, ami gondolkodik, az létezik”.[491] A metafizikai levezetésen túl „[ö]nmagunk gondolatát,

[486] 90. §. Im. 397. m. kiad. 111.
[487] Vö. Med I-II. AT VII. 23., 29. m. kiad. 31, 39.
[488] D/Ch 1647. február 1. AT 602. m. kiad. 225. (Kiemelés tőlem.)
[489] Vö. Med IV. AT VII. 62. m. kiad. 77., D/E 1645. szeptember 15. AT IV, 295. m. kiad. 164.
[490] 10. §. Prin I, AT VIII. 8. m. kiad. 29.
[491] D/Bur 1648. április 16. AT V. 147. CSMK III. 333. Descartes itt megjegyzi, hogy a logikailag elsőbbséget élvező általános fogalomnak a tiszta gondolkodás során sincs mindig „kifejezetten és világosan” tudatában,

ideáját” – ahogy Boros Gábor fogalmaz – „alapvetően inkább olyan »felettes gondolatként« tehetjük érthetővé, amely csupán *kíséri* azokat a gondolatainkat, melyeknek tartalma más, mint önmagunk”.[492] Az elmélkedő én második bizonyosság pedig (amely ontológiailag megelőzi az előbbit), Isten, mint az elme tevékenységétől független és nála összemérhetetlenül tökéletesebb létező létezése és jósága. Isten ideáját az elme, mint az 1.1.3. alfejezetben láttuk, a meditáció második hulláma során leli meg. Ettől függetlenül azonban elsődleges szerepet tölt be mind az ember létét, mind tudásainak helytállóságát illetően.[493] Végtelensége folytán ezen kívül az én tökéletlenségére, hiányosságára és rész-szerűségére is rámutat, amely anélkül, hogy a hétköznapi észlelések részét képezné, folyamatosan tetten érhető az ember különböző viszonyulásaiban, amikor a külvilág dolgaival találkozik, illetve, amikor saját magába mélyedve szembesül kételkedő természetével és tudatlanságával. Ugyanígy mutatkozhat meg az isteni teremtésből fakadó alapvető jóra hangoltság,[494] amely nem válik a mindennapokban kifejezetten tudatossá, de amely révén a gondolatok, valamint a fizikai törvényeknek engedelmeskedő test is elindíthatja cselekvéseit (függetlenül attól, hogy a különböző materialitásból, vagy egyéb, tudatlanságból fakadó körülmények milyen irányba térítik el e megmozdulások további fejleményeit). Az (1) és (2) kategóriák közös motívuma, hogy az alájuk sorolható belátásaik épp a felismerés pillanatában tudatosulnak először a maguk letisztultságában, de egyfajta kísérőjelenségként, vagy éppen hatásukban mégis folyamatosan meghatározzák az én alaptermészetét és cselekvéseit.

Milyen tanulságokat vonhatunk le az eddigiekből? A tudattalan különböző formákban testi és lelki szinten, illetve ezek összekapcsoltságában is az én szerves részeként érezteti hatását. A fizikai és fiziológiai működések képesek gondolatokat, hangulatokat kelteni, akarati folyamatokat indítani. A lélek pedig kettős tevékenységei révén a tudatos gondolkodás mögött vagy alatt képes olyan gondolkodási programokat működtetni, amelyek pozitív, gyógyító, vagy negatív, megtévesztő, s akár egészségkárosító hatást gyakorolnak a tudatos szférára, és a test állapotára egyaránt. A tudattalan gondolatok azonban addig képezik valóban a tudattalan részét, amíg „erejük teljében” vannak, amint az elme tetten éri őket és vizsgálatának veti alá, csak múltbéliekként, vagy potenciálisan

---

hiszen nem ugyanúgy fordít erre figyelmet, mint arra, amit közvetlenül magában tapasztal (vagyis jelen esetben arra, hogy ő maga gondolkodik, s ekképpen létezik is).

[492] Boros 2004. 112. (Kiemelés tőlem.)

[493] Isten ideája végtelensége folytán meghatározza az elme transzcendentális horizontját. Vö. Pavlovits 2008. 144.

[494] Vö. Boros 2003. 54.

tekinthetők tudattalanoknak. Az én tudatos gondolataiért felelős, azonban nem rendelkezik fölöttük állandó és szükségszerű hatalommal. Összességében azt mondhatjuk, hogy a tudattalan vagy tudatalatti szférájába kerülő, vagy eleve ott szereplő tartalmak a testhez hasonlóan az elme hozzáférése nélkül képesek formálni az én személyiségét.

3. Az interszubjektivitás lehetőségei

3.1. Interszubjektivitás

Ahogy az előzőekben láttuk, a szubjektivitás fogalmának tisztázása során nehezen kerülhető meg az interszubjektivitás problémaköre. A kérdés alapvetően a huszadik századi fenomenológiai gondolkodás mentén tudott kibontakozni. A szubjektum, ahogy a korábbiakból is kiderült, eleve egy „interszubjektív" környezetbe tagozódik be,[495] azon belül válik lehetségessé, hogy közegétől elhatároltan vizsgáljuk. Az interszubjektivitás tehát, hasonlóan a szubjektivitáshoz, szintén egy tapasztalat. (1) Egyrészt a világ tapasztalata, (2) másrészt az én saját, önmagára irányuló tapasztalata (éntapasztalat), (3) harmadrészt pedig, ezeket összefűzően, a másik ember, más ének tapasztalata. Utóbbi (3) szempont döntő az (1) tekintetében. A világ tárgyai ugyanis egy olyan közegben artikulálódnak a saját én számára értelemtelikként, amelyben mások is ugyanazokként értelmezik és használják az adott dolgokat, eszközöket.[496]

A fenomenológia – azzal együtt, hogy úgy tűnik, a különböző (Husserltől ismert) redukciók során a másik embert is egy puszta fenomén szintjén érti meg –, sok mindent el tud mondani más elmékkel, illetve az emberi közösséggel kapcsolatban.[497] Erre két megközelítés felől nyílik lehetőség: egyrészt a másik testének felfogása irányából, másrészt azon tapasztalat alapján, hogy miként érzékeljük a kapcsolatot magunk és mások között, illetve hogyan használjuk, birtokoljuk együtt (fizikailag és szellemileg) a világ

[495] Vö. Sokolowsky 2000. 152., Sajó 2008. 59-60. Sajó a mindennapi tapasztalat mellett Husserl kapcsán fejti ki a másokkal megosztott és eleve adott világot illető elgondolást.
[496] Vö. Sajó 2008. 59.
[497] Vö. Sokolowsky 2000. 152.

dolgait.[498] Ez utóbbi szempont akkor merül fel, amikor szembesülünk azzal a problémával, hogy a fizikai entitások nem átláthatók olyan értelemben, hogy egyszerre csak egy szemszögből tárulkoznak fel, míg ugyanazon tárgyak más perspektívái csupán mások számára mutatkoznak ugyanabban az időben. Természetesen a megfigyelési pozíciók változtathatók, de világossá válik ezzel az a probléma is, hogy a dolgok nagyobb transzcendenciával bírnak, mint ahogyan saját nézőpontomból tűnik: egy tárgy nem merül ki annyiban, amennyit aktuálisan látok belőle azzal kiegészítve, amit potenciálisan érzékelek (vagyis érzékelhetnék a helyzetem megváltoztatásával), hanem az is hozzátartozik, amit mások tapasztalnak vele kapcsolatban ugyanabban a pillanatban.[499] Ennek értelmében mondható, hogy egy tárgy (vagy akár egy másik ember) interszubjektíven adott a szemlélő szubjektum számára azáltal, hogy a róla szerezhető komplexebb kép a másik ember nézőpontjával együtt válik elérhetővé.[500] Problémássá válik azonban e másik szubjektumok felfogása. Az ember elsődlegesen testük révén szembesül a többi emberrel.[501] Egy ilyen test természetesen nem azonos a többi tárgy megjelenésével, mint ahogy mozdulatai sem merülnek ki a puszta mozgásban. A test egy másik ént „foglal magában", egy másik elmére utal, szándékos gesztusai pedig jelentéssel bírnak, kifejeznek valamit gondolataival, érzéseivel kapcsolatban.[502] A másik embert alapvetően úgy fogjuk fel, mint hozzánk hasonló másik ént. Ez a felfogás azonban több problémát rejt magában, amellyel a fenomenológia különböző képviselői igyekeznek megbirkózni.

A következőkben Edmund Husserl és Emmanuel Lévinas megközelítésmódja mentén szeretném röviden árnyalni a másik ember interszubjektív felfogásának kérdését, az érintett szempontok ugyanis a későbbiekben is segítségünkre lesznek a Descartes-nál feltárható személyiség különböző aspektusainak megértésében.[503]

Az ember önérzékelésének, illetve mások felfogásának leírási kísérlete több kérdést is felvet, amely egy interszubjektív megközelítés bevonását teszi szükségessé. Az

[498] Vö. uo.
[499] Vö. i. m. 153.
[500] Vö. uo.
[501] Vö. uo., Smith 2003. 220.
[502] Vö. Sokolowsky 2000. 154.
[503] Nem célom a két szerző munkásságának tágabb perspektívájú elemzése, ez ugyanis messze túlmutatna dolgozatom keretein, s nem tartozik szorosan disszertációm témájához. Ennél fogva néhány témakör és szempont óhatatlanul kimarad az elemzésből, azonban az itt használt szakirodalmak széles spektrumú átláthatóságot biztosítanak az érintett témakörökben és a szorosabban vagy lazábban kapcsolódó problémákat illetően.

interszubjektivitás problémája Husserl kései írásaiban válik jellemzővé, amelynek legegységesebb megfogalmazásait a *Karteziánus elmélkedések* ötödik részében találhatjuk.[504] Itt, csupán néhányat kiemelve, a következő dilemmák körvonalazódnak. (1) Vajon miként tudjuk a másik embert hozzánk hasonló eleven testként érzékelni? Az én a másikra annak teste révén figyel fel, s e másikat az én saját maga modifikációjaként, mint egyfajta *alter ego*-t értelmezi (amely már azon a ponton is felmerül az énben, amikor megkülönbözteti magát mindentől, ami nem ő maga, hanem ilyen értelemben idegen). Az azonban, ami elsődlegesen adódik számára, nem más, mint saját teste, amely eredendően másként konstituálódik felfogásában és érzékelésében, mint a többi, pusztán materiális testé.[505] A főbb különbségeket a következő szempontok mentén foglalhatjuk össze. Míg a saját test képezi az én számára az orientáció központját, s határozza meg a „hol vagyok?" kérdésre válaszolható „itt" bensőséges pozícióját, addig a másik teste hozzám képest valamilyen irányban és távolságban máshol tartózkodik, egy „ott"-ani pontban.[506] Ehhez társul egyfajta „én képes vagyok" érzés, amely kapcsolódik annak (testi) érzésével, hogy valóban én mozgatom e testet (s általa más testeket is). Ezek az intim és eredeti érzések nem jelennek meg az énben más testekkel kapcsolatban. (2) A másik testét az én a hasonlóság alapján önmaga egyfajta „megkettőzésével", saját érzeteinek „átvitelével", beleérzésével képes élő, emberi testként felfogni. Hogyan válhat azonban saját teste is hozzáférhetővé saját maga számára? Megvalósítható ez mások megtapasztalása nélkül? A saját test kapcsán egyfelől nem tapasztalható az eltávolodás és eltűnés azon képessége, amely más anyagi testek esetében érzékelhető. Másfelől, s ebből fakadóan e saját test bizonyos részei nem válnak láthatóvá az én számára (külső segédeszközök bevonása pedig ismét egy másokkal megosztott világra utalna).[507] Úgy tűnik, egy szubjektum számára önmaga és a másik felfogása egyszerre és egymásra utalva válik lehetségessé, ha saját testét anyagi testként, a másik ember testét pedig egy szintén átélt „saját", élő testként kívánja megérteni.[508] (3) Az én a másik ember testét saját testéhez való hasonlósága

---

[504] Életében ki nem adott írásaiban és a Sorbonne-on tartott előadásaiban szintén/hosszasan igyekezett megbirkózni a problémával. Sajó Dan Zahavi interszubjektivitásra vonatkozó hármas felosztása ellenére kitart amellett, hogy a Karteziánus elmélkedések gondolatmenete képezi a legösszefüggőbb kifejtést a témával kapcsolatban. Dan Zahavi a következő rétegeket különíti el: 1) nyitott interszubjektivitás („apriorisztikus-apodiktikus") 2) konkrét idegen-tapasztalat (aposzteriorisztikus-prezumptív – ide tartozik szerinte a Karteziánus elmélkedések) 3) történeti-generatív interszubjektivitás. Vö. Sajó 2013. 245-246., Tengelyi 1998. 70.

[505] Vö. Smith 2003. 220.

[506] Vö. i. m. 221., Husserl 2000. 127, 134., Vermes 2006. 30-32.

[507] Vö. Smith 2003. 223.

[508] Az én saját testét képes átélt élő (*Leib*) és tárgyként megfigyelt anyagi testként (*Körper*) tapasztalni és szemlélni, ez azonban nem oldja fel a saját magától történő eltávolodás lehetetlenségének, illetve a láthatatlan

mentén, illetve érzetei átvitele (vagy azok e másokba vetítése) alapján képes élő testként felfogni. Honnan tudhatja azonban, hogy a maga körül érzékelt számtalan másik eleven test közül melyik tartalmaz magában egy a sajátjáéhoz hasonló tudatot is?[509] A másik *ego*-ja úgy apprezentálható, mint ami egy prezentált test alakú dologgal egyesült.[510] Ez a másik *ego* ebben az egységben olyanként fogható fel az én számára, mint ami irányítja e másik, ottani (és hozzá tartozó) anyagi testet, valamint úgy, mint ami (az énhez hasonlóan) szintén konstituál saját maga számára egy élő testet.[511] Így, egy efféle „összehangolás" két olyan szempontot implikál a szubjektumon belül, amely az ént kiragadva a (descartes-ihoz hasonló) szolipszizmusból, elhelyezi a másokkal megosztott világban. Egyrészt a másik ilyetén elgondolása révén válik lehetővé az én számára, hogy megtapasztalja a „külsőnek" azt az érzetét, ami kialakítja benne a tisztán belső „enyém" érzetét.[512] Másrészt e másik révén képes saját világát bizonyos értelemben „idegen", objektív világként is megérteni, amelyben az én saját szférája és a másiké metszeni fogják egymást, de amelyben egyszersmind az én tudata a világnak csupán egy darabkáját fogja képezni (amelyre némiképp más megközelítésből, de a descartes-i *ego* státusza kapcsán is fel fogunk figyelni).[513]

Lévinas interszubjektivitással kapcsolatos elgondolása mélyen a husserli meglátásokban gyökerezik, ám lényegesen el is tér tőlük azáltal, hogy megfordítja az én és a másik közti viszony irányát.[514] Husserlnél, mint láthattuk, az idegen eredendően jelen van az énben, s azáltal válik megragadhatóvá az én számára, hogy bizonyos hasonlóságokat vél felfedezni saját maga és e másik között, s ugyanez alapján tudja saját magát is, mint idegent, vagy külsőt elgondolni. Lévinas azonban hiányolja ebből az elgondolásból az interszubjektivitás azon lényegi elemét, amelyet a másik embertől felém érkező megszólítást képez.[515] A szubjektum bizonyos, a világot és saját magát illető tapasztalatai Lévinasnál is kizárólag a Másik révén válnak lehetővé, azonban ennek alapját

---

részek közvetlen megismerhetetlenségének problémáját itt. Vö. Husserl 2000. 44§ , Sajó 2013. 249., Vermes 2006. 30.

[509] Smith 2003. 214.

[510] Vagyis, mint apprezentálható jelenség, egy olyan nem észlelhető mozzanatként jelentkezik, amely a megjelenő dolog összetevőjeként mégis a rá irányuló tapasztalat részét képezi. Vö. Olay-Ullmann 2011. 38.

[511] Smith 2003. 331.

[512] Vö. i. m. 233.

[513] Vö. i. m. 230-231. A husserli *monadikus* közösségfelfogás kérdésére itt nem áll módomban kitérni, ehhez ld. Smith 2003. 232-234.

[514] Lévinas többek közt részt vehetett Husserl és Heidegger óráin Freiburgban. 1929-ben írt doktori disszertációjának célja Husserl fenomenológiai eredményeinek bemutatása volt, majd 1931-ben elkészítette Husserl Karteziánus elmélkedéseinek francia fordítását. Vö. Olay-Ullmann 2011. 222., Bergo 2015. (oldalszám nélkül) A következőkben Lévinas *Teljesség és Végtelen* című művére támaszkodom.

[515] Vö. Bergo 2015. (oldalszám nélkül)

nem a hasonlóság, hanem éppen a különbözőség, e Másik „redukálhatatlan transzcendenciája” alkotja.[516] Ennél fogva a Másik (amely az iméntiek mentén nem tételezhető *alter ego*-ként), nem pusztán más, mint az én, hanem bizonyos tekintetben elsődleges is hozzá képest. Ehhez hasonló viszonnyal fogunk találkozni Descartes-nál az 1.3. alfejezetben az isteni végtelenség és az én végességének problémaköre kapcsán. Descartes-hoz hasonlóan a végtelen Lévinas-nál is lényegi szerepet tölt be, azonban Lévinas-nál a végtelenséget Isten helyett épp az ember képviseli a másik emberrel szemben, pontosabban az ilyen értelemben transzcendens Másik ember a szubjektív perspektívájú Énnel szemben.[517] E transzcendencia és az én között az a beszéd, illetve nyelv teremti meg a viszonyt, amely szintén a köztük feszülő abszolút különbözőségből fakad. „A nyelv olyanok között hoz létre viszonyt, akik szakítanak a genus egységével.”[518] A szembesülés a Másikkal az *arc* révén történik meg. Mi jellemzi ezt a fenomént? Többek között ezen a „felületen” keresztül valósul meg a kommunikáció, mint kifejeződés, ami pedig az alábbi következményhez vezet. (1) A „felület” kifejezés talán itt nem is szerencsés, ugyanis magában foglal egy láthatóságot, vagy egy érzéki tapasztalhatóságot, miközben az arc nem „megjelenik”. Lényege ugyanis ekkor egy olyan tárgyiságban merülne ki, amely pusztán a szemlélésnek kitett, passzív „látszás” szerepét valósítaná meg. Az arc tehát nem „látszik”, s nem is a világ felé mutatott képként jelenik meg (ahogy Descartes-nál bizonyos értelemben megfigyelhetjük majd a 2.2.3. alfejezetben),[519] hanem feltárul, kifejeződik.[520] (2) A feltárulása mögött egy kiszámíthatatlanság húzódik, amely révén felszólít, s a „Ne ölj!” parancsát adja. „A gyilkolás [ugyanis] olyanra alkalmazza hatalmát, ami kibújik a hatalma alól”.[521] Ez a kiszámíthatatlanság azonban a Másik *alteritás*ából fakad, az ész viszont „ellenőrizni kívánja a lét teljességét”,[522] vagyis elsajátítani, meghódítani, birtokolni, cserélni, ennyiben pedig alaptermészete a háború és a kereskedelem, mely egy általánosított, tematizált, képmutató Igazhoz és Jóhoz kötődik az egyedivel, tematizálhatatlannal, és igazolhatatlannal szemben.[523] Az arc, mint említettük,

---

[516] Vö. Vermes 2006. 105., Hand 1989. 48.
A „másik” vagy „Másik” terminust, követve a vizsgált szerzők írásmódjait, Husserl esetében kisbetűvel, Lévinas-nál pedig nagybetűvel használom.
[517] Vö. Sajó 2008. 62., Lévinas 1999. 162.
[518] Lévinas 1999. 161-162.
[519] Ám Descrtes-nál sem uralkodik teljes mértékben az arc fizikai, képszerű felfogása. Bizonyos mértékben nála is a belső kifejeződése fogja meghatározni az arc látványának értelmezését, illetve fogja indukálni megismerhetőségének nehézségeit.
[520] Vö. Lévinas 1999. 161-167., Vermes 2006. 128.
[521] Im. 165.
[522] Vermes 2006. 107.
[523] Vö. i. m. 107-108., Lévinas 1999. 8.

végtelen, amely, egyrészt, ahogy Vermes összefoglalja, „nem az intellektuális absztrakciók lezárhatatlan megsokszorozódását jelenti […], [hanem, ő] maga az eredet és a kezdet."[524] Másrészt, mint ilyen, túlcsordul az én felfogóképességén, csakúgy, mint az én gondolkodásán belül előálló képmásokon.[525] A Másikat ennélfogva csupán megölni lehet, megérteni, vagy elsajátítani a tekintet értelmét azonban nem. (3) A „Ne ölj!" imperatívusza azonban nem csak egy az e különbségből fakadó, ésszerű, morális társadalmi parancs, hanem egy olyan eredeti felszólítás, amely a két ember találkozásából bontakozik ki: az arcban „kifejeződő lét" nyilvános nyomorúságával és meztelenségével hatást gyakorol arra az énre, aki találkozásukban vele szemben áll.[526] Ezzel egyfajta válaszadásra szólítja fel ezt az ént, amellyel egyúttal egy felé irányuló *jóság*ra is ösztönzi feleletében. (4) Mindezzel tehát a Másik nem csak a kommunikáció lehetőségét (vagy inkább kényszerét) teremti meg az énben. A beszéd értelme, illetve értelem telisége is felőle érkezik (nem az énből ered tehát), az én hozzáállásának alapvető iránya is általa határozódik meg (és válik jóvá egy őt jellemző semlegesség, vagy iránynélküliség helyett), amellyel együtt az én felelősségét is megteremti a Másik iránt, mi több, Mások iránt. S őáltala válik ezen túlmenően megfigyelhetővé egyáltalán az én saját tapasztalatának különállása is.[527] (5) Az arc révén előálló nyelv természetesen nem marad meg a két találkozó fél között, mint egy egyszeri reakció, vagy „cinkosság" közöttük, hanem, minthogy a „nyilvánosság reflektorfénye övezi",[528] egy mindenkit átható érintkezési alapot képez.

Mindkét szerző esetében azt láthattuk, hogy az én önfelfogásában, illetve világa megértésében a Másik nélkülözhetetlen szerepet játszik. Nem úgy, mint egy külső „segédeszköz" az értelmezésben, hanem mint eleve adott idegen, aki eredendően jelen van az én tapasztalásaiban. Az én azonban nem, mint puszta „külső" tárgyat tételezi a maga „belső" megéléseivel szemben, hanem mint önálló, egyedi *ego*-val, tudattal, belső élettel és világlátással rendelkező másik szubjektumot, akinek e belsője ezzel együtt nem válik hozzáférhetővé és megismerhetővé az én számára. A Másik támpontokat ad az én számára saját magával, illetve saját maga megismerésével kapcsolatban. Egyrészt ő az, akinek révén az én saját tapasztalata el tud különülni, ami által körvonalazódni tud a közeli, belső, és a távoli, külső különbsége. Másrészt, ahogy Husserlnél láttuk, e másik révén lesz képes önmagát objektívként, külsőként is megjeleníteni saját maga számára. Ahogy Sajó rámutat,

[524] Vermes 2006. 109.
[525] Vö. Lévinas 1999. 162., 254.
[526] Vö. i. m. 164-167.
[527] Vö. i. m. 173., 180., Vermes 2006. 109-110.
[528] Lévinas 1999. 178.

a Másik e redukálhatatlansága nélkül sem a „világ-tapasztalat”, sem „én-tapasztalat” nem állhatna elő,[529] így fűzheti hozzá, hogy az én, miközben a másik már mindig is részét képezi, nélküle nem is boldogulhat.[530] Az interszubjektív megközelítés tehát, hasonlóan a szubjektivitáshoz, szintén az én belső tapasztalatát célozza meg, amely azonban itt már nyitott a tőle teljes mértékben különböző idegenre, az *alteritás*ra, arra a másikra, amely egyrészt változásokat képes előidézni benne, másrészt, amely konstitutív szerepet tölt be az énben. Az én és a másik eszerint egymást konstituálják.

3.2. A másik ember észlelése I.

Ahhoz, hogy az én és a másik ember viszonyát, illetve a másik énre gyakorolt hatásait elemzésnek tudjuk alávetni, célszerű elsőként feltérképezni, hogyan adódik egyáltalán a másik ember az én észlelésében. Nem szeretnék itt a descartes-i percepcióelméletről beszélni a probléma fiziológiai értelmében, ezt részben érintettük a 2.1.2. alfejezetben.[531] Ehelyett azokat a szöveghelyeket keresem fel, ahol Descartes konkrétan a másik ember megjelenéséről szól. Kiindulásként idézzük fel az 1.3.2. alfejezetben érintett kérdést az én világegyetemen belül betöltött szerepét illetően. A negyedik elmélkedés szerint az én tökéletlensége, ahogy a világban tapasztalt dolgok tökéletlensége is, egy tágabb perspektívában tudja elnyerni értelmét. „Az a dolog ugyanis, ami magában szemlélve talán nem ok nélkül tűnnék igencsak tökéletlennek, ha a világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz.”[532] Néhány sorral lejjebb pedig hozzáteszi, „mióta fölfigyeltem Isten fölmérhetetlen hatalmára, nem tagadhatom, hogy sok más dolgot is létrehozott, vagy legalábbis létrehozhat, olyannyira, hogy a világmindenségen belül nekem magamnak a rész szerepe jut.”[533] Mindez a következő tanulságokra világít rá: (1) Isten az énen kívül sok más dolgot is megteremtett (a következő pont szempontjából most nem lényegi kérdés, hogy potenciális vagy aktuálisan megvalósult létrehozásról van-e szó). (2) A véges és tökéletlen létezők egy másik nézőpontból mégis magukban hordják a tökéletesség jellegét – mint egy nagyobb tökéletesség összetevője. Így a jóságnak az a (szintén az 1.3.2. alfejezetben látott) alapjellegzetessége az emberben, amely az isteni teremtettségből fakad, itt a tökéletesség e

[529] Vö. Sajó 2008. 62. Sajó e megállapítást Lévinas elgondolásához kapcsolja, azonban éppígy vonatkoztatható a husserli koncepcióra is.
[530] Vö. i. m. 65.
[531] A témához kapcsolódóan ld. még pl. Gulyás 2011. 158-172.,
[532] Med IV, AT VII. 55-56. m. kiad. 70.
[533] I. m. 56. m. kiad. uo.

vonulatával egészül ki, illetve kerül megerősítésre. (3) Az én egy nagyobb egészen belül a rész szerepét tölti be – úgy, ahogyan, ezek mentén, a többi létező is. Ez utóbbi szempont fel fog tűnni később a szeretet és az (általa áthatott) etikai kérdések kapcsán.

Miként jelenik meg ezek után a „sokszereplős" világegyetemen belül a másik ember az én számára? Térjünk vissza ismét (a 2.2.1. alfejezet eljárásához hasonlóan) a metafizikai reflexió előtti felfogásra. A hatodik elmélkedés visszatekintésében felteszi a kérdést Descartes, „melyek azok az érzéki észrevevések, amelyeket korábban igaznak tartottam"?[534] A saját maga részének, vagy, mint fogalmaz, inkább teljességgel önmagának tekintett test mellett érzékelt még sok más testet is, amely körülvette őt, s kedvező vagy kedvezőtlen hatást gyakorolt rá. A „testek" itt nem specifikált formában jelennek meg, azonban a második elmélkedésben, a dolgok észlelése kapcsán vizsgált viaszérzékelés mellett felbukkan az „emberek" példája is: „Csakhogy egyszercsak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. […] Na de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta automaták is rejtőzhetnének? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek."[535] E rövid beszámolóból és Descartes hozzáfűzött megjegyzéseiből annyit tudhatunk meg, (ami már a viasz elemzése kapcsán is felmerült), hogy maga a látás, pontosabban egy konkrét dolog látása még nem vonja maga után az adott dolog beazonosíthatóságát az én felfogásában. Az elmében működő ítélőerő tevékenysége szükségeltetik ahhoz, hogy megszülethessen az adott jelenség értelmezése. Egy kicsit nézzünk a két hasonlat mélyére. Ahogy Avramides megjegyzi, a kalapos-köpenyes emberek példája nem a más elmék problémáját hivatott illusztrálni ezen a ponton. Egy felszínesebb értelmezés szerint Descartes itt egy a viaszra reflektáló hasonlatot mutat be. Eszerint, ahogy a viasznak megváltozhatnak külső sajátosságai, miközben lényege (a kiterjedéssel rendelkezés) változatlan marad, úgy az ember is megváltoztathatja külsejét, külső ruházatát, miközben ő maga, mint az adott ember ugyanaz marad.[536] Ha pusztán a viasszal analóg példa bemutatásáról lenne itt szó, felmerülne a kérdés, miért volt szüksége Descartes-nak egy másik példával is bemutatnia az elme működésének sajátosságait? Ami a két példa között lényegi különbségként mutatkozik, s ami létjogosultsága irányába mutat, az nem más, mint éppen a szellemi szubsztanciának a jelenléte. A viasz esetében egy puszta materiális tárgyról van szó, míg az ember látványa esetében már bele kell kalkulálni a tárgy

[534] Med VI, AT VII. 74. m. kiad. 92.
[535] Med II, AT VII. 32. m. kiad. 41.
[536] Vö. Avramides 2005. 53-54.

látványába egy benne rejlő lelket is. Ezek szerint a lélek jelenléte befolyásolja a rá (az őt is tartalmazó egységre) irányuló érzékelést is. Avramides a descartes-i megfogalmazási tendenciából következtet vissza. Csak azt nevezi ugyanis „embernek", amely magában foglal egy elmét is, amelyről feltételezhető, hogy nem tartozik hozzá racionális lélek, azt automatának nevezi (legyen az akár tárgyi szerkezet, akár állatgép). Mivel azonban a fenti idézet végén ítéletében az „ember" áll, feltételezhetjük, hogy a látványra felfigyelő én valamilyen kritériumnak történő megfeleltetés után, vagy belső megérzésnek következményeként fogta fel a látványt éppen emberként.[537]

Kézenfekvő itt egy rövid gondolatkísérlet erejéig párhuzamba állítani e jelenséget a Másik ember lévinasi felfogásával. A Másik emberrel való találkozáskor az én szembesül e Másik arcában felsejlő végtelennel, transzcendenssel.[538] Más tapasztalat ez, mint az, ami a puszta tárgyakkal történő találkozáskor képződik meg az énben. A Másik arca Lévinas-nál végtelensége folytán nem megjelenik, hanem feltárul. Előbbi esetén ugyanis egy puszta szemlélhető, ennélfogva véges (s így az Ugyanaz körébe vonható) tárgyként adódna. Utóbbi, vagyis a feltárulás azonban nem hagyja ilyen szempontból érintetlenül, puszta szemlélőként az ént, hanem a válaszadás aktivitására sarkallja. A Másik e feltárulása (pontosabban e feltárulás ténye) gondolatai és cselekedetei kiszámíthatatlanságát is maga után vonja.[539] Mi az, amit ebből leszűrhetünk itt? Nem szerencsés az összehasonlítás abból a szempontból, hogy a Lévinas-nál a „Másik arcában kifejeződő végtelen nem a szemléletileg adott fizikai test (Körper) apprezentáltjaként adott".[540] Descartes-nál azonban éppen erre utal az a tény, hogy a kalapos és köpenyes figurákkal kizárólag fizikai testük révén szembesül e jelenetben, elválasztva minimum egy ablakkal és házfallal, valamint öltözékük eltakaró jellegével, tehát épp azzal a felülettel nem találkozik, amely Lévinas-nál a Másik ember e kitüntetett szerepét alapozza meg. Így az egyedüli kapcsolódási pont itt az a valószínűsíthetően másfajta tapasztalat lesz (a látáson és az értelmi ítéleten kívül ugyanis Descartes nem említ itt más felfogást), amely arra sarkallja Descartes-ot, hogy külön példát szenteljen a viasz mellett az érzékelés eme implicit módon megkülönböztetett fajtájának. Fontos hangsúlyozni itt azt is, hogy nem statikus tárgyak jelennek meg az ablak előtt, hanem olyan mozgásban lévő (elhaladó, *transeo, passer*) alakok,[541] amelyek valamelyest

[537] Vö. i. m. 62-63.
[538] Vö. Lévinas 1999. 162.
[539] Vö. Lévinas 1999. 165.
[540] Vö. Sajó 2008. 62.
[541] Érdekes, hogy míg a latin változat a megjelenő figurák esetében az ember alternatívájaként az *automata*-t javasolja, amely az illető entitás gépszerkezetszerűségére utal, addig a francia verzió a „*spectre*" kifejezést

bírnak a kiszámíthatatlanság aspektusával (legalábbis megpillantásuk magában rejt egyfajta véletlenszerűséget). Mielőtt túlontúl messzire jutnánk elemzésünk fő csapásirányától, lépjünk vissza egy picit a második elmélkedés e szűkszavú leírásához.

Hogy mi alapján ítéli a descartes-i gondolkodó az ablakban látott alakokat embereknek, arról az *Elmélkedés*ekben nem kapunk bővebb tájékoztatást, ezért célszerű most az *Értekezések* ötödik részének híres megkülönböztetési módszerei felé fordulnunk.[542] Eszerint két „módszer" vagy körülmény is van, amely segít eldönteni, hogy az, amivel éppen szembe nézünk valódi ember-e vagy csupán egy olyan gépezet, amely nagyfokú hasonlóságot mutat az emberrel, s élethűen tudja utánozni annak tevékenykedéseit. (1) „[E]zek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. […N]em tudjuk elképzelni, hogy a szavakat különféleképpen elrendezze, s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak." –[543] fogalmaz Descartes. Az első kritérium tehát az értelmes, kifejező és adaptív *kommunikáció* képessége.[544] (2)

> „[H]abár néhány dolgot éppolyan jól vagy talán még jobban csinálnának, mint akármelyikünk, de okvetlenül csődöt mondanának másokban; ebből pedig megtudnánk, hogy nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva. […] [E]rkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével."[545]

A második ismérv ennek megfelelően az értelmes, kifejező és adaptív *cselekvés* képessége.

---

alkalmazza, amely jelentésével (fantom, szellem, jelenés, rémkép) nem rögzíti azonnal a megjelenő alak tárgyszerűségét. Ld. Med II, AT VII. 32., AT IX-1. 25., m. kiad. 41.

[542] Ekként tesz Avramides is. Vö. Avramides 2005. 63-64.

[543] Disc V, AT VI. 56-57. m. kiad. 64.

[544] Descartes ezt az argumentációt nem csak a gépektől történő elkülönítésre alkalmazza, hanem az állatoktól is e módszer segítségével tudja megkülönböztetni az embert. Az állatok ugyanis, még ha tudják is utánozni az ember által kiadott hangsorokat, mégsem „tudják tanúságát adni annak, hogy gondolják is azt, amit mondanak." Ebből pedig Descartes arra következtet, hogy szemben a tébolyodottakkal, akik valamilyen alternatív módon, de ki tudják fejezni gondolataikat, érzéseiket, szükségleteiket, az állatoknak egyáltalán nincs eszük, ezért nem alkalmasok (megismerő képességük működése mellett gondolatok) közlésére. Vö. i. m. 58. m. kiad. 65-66., Boros 2003. 90.

[545] I. m. 56-57. m. kiad. 64-65.

A kommunikáció és a cselekvés lesznek tehát azok a tapasztalati úton felfogható megnyilvánulások, amelyek a másik emberben rejlő, gondolkodásra képes lélekről fognak árulkodni az őket felfogó én számára.

Hogy az előbbi gondolatkísérletet folytathassuk, vonjuk be az összehasonlításba előbb Lévinas gondolatmenetének további implikációit, melyek a descartes-i kritériumok kommunikációs oldalához kapcsolódnak. Ezt követően Husserl egy szintén a másik emberre vonatkozó szempontját felidézve tekintünk a viselkedés kritériuma mögé. (1) A Másik ember arcának feltáruló „attitűdje" olyan viszonyt teremt e Másik és az őt fogadó én között, amelyben létrejön a kommunikáció. Nem a beszélgetés, mint a hétköznapi találkozások felszínen megnyilvánuló társalgásai, hanem a bármiféle etikai magatartás alapját képező viszonyulás. A Másik mint végtelen és uralhatatlan kifejeződése a „Ne ölj." első „szavával", illetve nyilvános „nyomorúsága" és „meztelensége" révén szólítja válaszadásra, illetve (ebben) felé irányuló jóságra az ént.[546] Ismét nem teljesen korrekt az összehasonlítás, Descartes ugyanis pusztán csak a beszéd készségéről beszél az idézett példában, amely egyrészt egy pszicho-fiziológiai képességet jelent, másrészt egy valamilyen értelem kifejezését. Lévinas pedig egy az emberek közti viszony alapsajátosságát tárja fel és a beszélés, mint tartalomközlés tartalom felőli megközelítése helyett (mint másik jelentős művéből kiderül) inkább magára a mondás aktusára fókuszál.[547] Ez az arc révén létesülő „nyelv" nem egy két egyedi tudat közt aktuálisan adódó puszta reakciót vagy „cinkosságot" jelent, hanem egy általános, mindenkire vonatkozó érintkezési alapot. Milyen hozadéka van számunkra a két elgondolás különböző értelmezési kerete és irányultsága ellenére az iménti fejtegetésnek? Egyrészt rávilágít arra, hogy nem elhanyagolható vagy esetleges tényező, hogy Descartes épp a kommunikációt, vagyis az önkifejeződést teszi meg az *ember*-ség felismerhetősége kritériumának. Nem pusztán arról van szó, hogy az emberi én rendelkezik egyfajta „józan ésszel", vagy gondolkodási képességgel, és ezt tudja teste segítségével kifejezni. Ez a kifejezési hajlam implicit módon feltételez egy közös fogalmi és értelmezési hálózatot, amelyben az én megérti az idegen tudatok gondolatait, gondolkodásmódjait, még akkor is, ha a másik elméje gyenge vagy zavart. „Mert nagyon figyelemre méltó, hogy nincs az a tompaeszű és ostoba ember, még a tébolyodottakat sem véve ki, aki ne tudna különböző szavakat úgy összeilleszteni és belőlük oly beszédet szerkeszteni, hogy ezzel gondolatait meg tudja

[546] Vö. Lévinas 1999. 165-167.
[547] A mondás és a mondott különbségének problémájához ld. Lévinas 1974. *Le Dire et le Dit* című fejezetét. 6-9.

értetni másokkal."[548] Másrészt arra is felhívja a figyelmet, hogy az ember „kommunikáló" lény.

(2) Az ember felismerésének második szempontja Descartes-nál az adaptív viselkedés volt, amellyel kapcsolatban Husserl következő megállapítása juthat itt eszünkbe a *Karteziánus elmélkedések* ötödik részéből:

> „A megtapasztalt idegen test csak változó, de mindenkor egybehangzó »*viselkedésében*« mutatkozhat folytonosan valódi testként, melynek fizikai oldala apprezentálva jelöli a pszichikait, mely utóbbinak immár a betöltő eredeti tapasztalásban kell föllépnie. […] Ha nem következik be a tapasztalat betöltése, a testet látszattestként tapasztaljuk."[549]

A test mindkét esetben, Descartes-nál és Husserlnél is a viselkedés révén jelzi a lelki tartamot a megjelenő emberen belül. Husserl azonban kifejezetten az én saját magában felfogott tapasztalatait vetíti a másik emberbe (az „itt"-eni nézőpont „ott"-ba történő átvitele révén),[550] amelyen keresztül annak viselkedése érthetővé válik. Miként nyerhetnek azonban értelmet Descartes esetében e más emberek viselkedései? Itt ismét kissé arrébb kell lépnünk a szövegek vizsgálatában. A cselekvések mögött, mint láttuk, valamifajta értelmi megnyilvánulás történik. Ennek alapja pedig nem más, mint a józan ész, mely az *Értekezés* első részének bevezető soraiban bemutatottak alapján „a legjobban oszlik meg az emberek között",[551] vagyis, ami „természettől fogva egyenlő minden emberben".[552] A józan ész természetesen nem, mint eredendően kiművelt adottság van jelen az emberben, hanem mint egy fejlődésre képes lehetőség a helyes gondolkodásra.[553] A gondolkodás, mint a korábbiakban láttuk, az emberi mivolt megkülönböztető jelenségét is képezi (ez az, ami lehetővé teszi az elkülönülést az állatoktól). Mivel pedig a józan ész minden emberben megtalálható, ezért az egyes emberi (célirányos) cselekvések és (általánosabb) viselkedések is, mondhatjuk, valamiféle racionális megfontolások alapján mennek végbe. (Természetesen itt nem a test automatikus működéseire és mozgásaira kell gondolni.) Mire következtethetünk mindebből? A test és az elme a viselkedésben egymásra utal: a test jelzi

[548] Disc. V, AT VI. 57. m. kiad. 65.
[549] Husserl 2000. 131. (Saját kiemelés.)
[550] Vö. i. m. 134.
[551] Disc I, AT VI. 1. m. kiad. 15.
[552] I. m. 2., m. kiad. uo.
[553] A józan ész szerepével kapcsolatban ld. Boros Gábor „A józan ész" című jegyzete. In i. m. m. kiad. 14.

(illetve, ahogy a 2.2.3. alfejezetben láttuk, közvetíti) a lélek állapotait, gondolatait, a gondolkodás pedig úgy irányítja a test (irányítható) mozgásait, hogy abból ő maga felismerhetővé válik – szintén a testen keresztül. Az *Elmélkedések* szűkszavúsága miatt a kalapos-köpenyes emberek problémája csak akkor lenne feloldható, ha Descartes e helyütt is figyelembe venné az Értekezésben megfogalmazott felismerési módszereket. Enélkül, illetve a megpillantott figurák további leírásai nélkül azonban csak feltételezhetjük, hogy az ablak előtti „elhaladásuk" közben az imént vázolt szempontoknak megfelelően is megnyilvánulnak. (De nem szabad itt elfelejteni, hogy Descartes célja e példák bemutatásával nem a külvilágban tartózkodó emberek fenomenológiai leírása, hanem a saját gondolkodás struktúrájának megértése.)

3.3. A másik ember észlelése I.

E gondolati hurkok után térjünk most vissza eredeti célkitűzésünkhöz, a másik ember hétköznapi megtapasztalásának kérdéséhez. A másik ember kérdése természetesen nem csak a metafizikai közegben elhelyezett példákban képviselteti magát. Nem foglalkozom itt most az Értekezésbeli „élettörténet" konkrét eseményeivel, a harmadik részben azonban Descartes egy olyan fontos és általánosabb megjegyzést tesz, amely az imént említett viselkedés-kritériumhoz kapcsolódik. „[Ú]gy véltem, hogy csak úgy tudhatom meg az emberek igazi nézeteit, ha inkább arra figyelek, amit tesznek, nem mint arra, amit beszélnek. Nem csak azért, mert erkölcseink romlottsága miatt kevés ember van, aki mindent meg akar mondani, amit hisz, hanem azért is, mert sokan maguk sem tudják, mit hisznek."[554] Descartes konklúziója itt a tudat rétegeinek problémájához kapcsolódik, amelyet a 2.3. alfejezetben érintettünk a tudattalan megnyilvánulásai kapcsán.[555] Fontosabb itt azonban annak felismerése, hogy az emberi cselekvés (ahogy a test bizonyos mozgásai is) képes a tudatos kontrolltól függetlenül megmutatkozni. A viselkedésben eszerint a belső gondolatok eredetibb módon jutnak érvényre, mint a verbális kifejezésben – így a kommunikáció egy újabb aspektusára lehetünk figyelmesek. Visszakapcsolódva az előző elemzésekhez arra gondolhatunk, hogy az ember, mint alapvetően kommunikáló lény nem

[554] Disc III, AT VI. 23. m. kiad. 35.
[555] A gondolkodás kettős tevékenysége jelenik meg ezen a ponton is: az a működés „amely által hiszünk valamit, különbözik attól, amely által tudjuk is, hogy hiszünk valamit, s így gyakran egyik a másik nélkül jelenik meg." Uo.

csupán szavak értelmes összefűzésével közvetíti gondolatait más emberek felé, hanem egyfajta metakommunikatív rendszer is működésbe lép, amely szintén valamilyen mértékben dekódolható az emberek számára egymás között. Úgy tűnik ebből következően, hogy a viselkedés bizonyos szempontból erősebb kritérium lesz az állatoktól való elkülönülés szempontjából is, amennyiben valóban hitelesebb képet festenek az emberről gyakorlati tettei.

A másik emberek megjelenhetnek továbbá családtagokként, vagy egy ember szeretteiként (legyenek azok az ember közvetlen hozzátartozói, barátai vagy akár szeretett fejedelme). Olyan kategória ez, amely értelmezhető a *Szenvedélyek* szeretet definíciói alapján, azonban a személyesebb hangvételű levelezések sokkal inkább a hétköznapi tapasztalatokra fókuszálnak. Személyes jellegük ellenére van helyük a filozófiai értelmezések között, ugyanis Descartes, leginkább, amikor adott levelezőpartnere vigasztalásáról van szó, nem mulasztja el azt filozófiai érvekkel övezni. Nézzük Huygens és Erzsébet példáját! A már idézett Huygensnek írt levélben Descartes azokat a megfontolásokat vezeti fel, amelyek segíthetnek enyhíteni azt a fájdalmat, amelyet egy családtag elvesztése okozhat (s mely érvek szólnak az ember saját halálával kapcsolatban érzett félelem ellen).[556] A levél érvelését az 1.2. alfejezetben már ismertettem, így most csak azt a momentumot szeretném megismételni, amely a túlvilági lét reménye, és a közösen megélt világ szempontjai felé tereli az olvasót. A lélek eszerint egyrészt tartósabban áll fenn, mint a test, másrészt képes az eviláginál nagyobb boldogságokat élvezni a test halála utáni lét során.[557] Ennek tudata segít a szeretettek iránt érzett aggodalmat is csökkenteni, hiszen ugyanúgy, ahogy saját maga kapcsán erre „számíthat", családtagjai esetében is ugyanezen örömök átélését remélheti. A mindenki számára adott intellektuális memória pedig lehetővé teszi, hogy a halál után a közös múlt is felidézhetővé váljon az evilági életben összetartozó emberek között. Az intellektuális memória ennél fogva nem csak személyiség-konstituáló jelleggel bír, ahogy az 1.2. alfejezetben tanulságként láttuk, hanem ezen felül egyfajta közösség-konstituáló erővel is bír – így Szalai Judit megállapítását, miszerint ezáltal lehetővé válik a személy halál utáni, vagyis testtől eloldódott folytonossága[558] mellett a közösség folytonossága is.

[556] Ld. D/H 1642. október 13. AT III. 580. CMSK 216. (e kiadás szerint a levél kelte 1642. október 10.)
[557] Descartes a túlvilági boldogságok témakörét illetően Erzsébetnek is ír. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 292. m. kiad. 161.
[558] Vö. Szalai 2005. 19.

Erzsébet esetében szintén a családtagok iránti aggodalom emelhető ki. A hercegnő hosszantartó és fiziológiailag nem feltétlenül magyarázható betegeskedése hátterében Descartes egy levele tanulsága szerint sokkal inkább egy lelki baj, egy szomorúság tartós fennállása állhat. Ahogy fogalmaz:

> „A hosszan tartó hőemelkedés leggyakoribb oka a szomorúság. Fenséged családját pedig olyan makacsul üldözi a sors, hogy Fenségednek szüntelenül újabb és újabb bosszúságokkal kell szembenéznie, s mivel ezek igen feltűnőek és mindenki számára nyilvánvalóak, nem kell sokat találgatni […], hogy az ember meggyőződhessen róla: Fenséged betegségének legfőbb oka a bánat."[559]

Az általános bánaton és bosszankodás túl azonban néhány sorral lejjebb specifikálja, hogy ez a bánat konkrétabban is a családhoz kötődik: „Az is világos számomra, hogy Fenséged nem annyira személyes sorsa, mint inkább családja és szerettei jövője miatt aggódik, és ez számomra minden erény közül a legkedvesebb."[560] Amit itt kiemelhetünk, az az, hogy a családtagok itt is olyan minőségben jelennek meg az én felfogásában és hozzájuk fűződő viszonyulásában, amely az én megéléseit fizikai és lelki szinten is befolyásolják. A szeretet *Szenvedélyek*beli meghatározása alapján itt egy „megfelelőnek ítélt" tárgyhoz való csatlakozásról lehet beszélni, ahol az újonnan alakult „egész"-ben az én egy a másik féllel egyenlő „nagyságú", vagy a másiknál kisebb részt képvisel.[561] Itt azonban inkább arra a jelenségre szeretném felhívni a figyelmet, amelyben egy valamilyen szempontból (jelen esetben a családi vonatkozásokból eredő) kitüntetett ember egy másik (hozzá valamilyen szempontból közel álló, vagy vele összeköttetésben levő) emberben az aggódás és a szomorúság olyan rá vonatkozó, illetve azővele történő eseményekhez kapcsolódó érzését tudja kialakítani, amely révén az e bánatot megélő ember testi és lelki egészsége meggyengülhet. Az ilyen hevesen megélt érzelmi megrázkódtatásoktól a helyesen vezetett (józan) ész belátások tudnak bizonyos távolságot tartani az emberben. S fordítva, szerető (illetve szerethető) emberek társasága gyógyítóan is tud hatni az emberre.[562]

---

[559] D/E 1645. május 18. AT IV. 201. m. kiad. 127-128.
[560] I. m. 202., m. kiad. 128.
[561] Vö. 79-83. §. Pas AT XI. 387-391. m. kiad. 105-108.
[562] Vö. pl. E/D 1647. április 11. AT IV. 629. m. kiad. 241. „S noha az itteni nyugalom azok körében, akik engem jobban szeretnek és becsülnek, mint amennyire megérdemlem, felülmúl mindent, amiben másutt részem lehetne…"

Természetesen más és más emberek különféle hatásokat képesek gyakorolni az énre, akiben ezeknek köszönhetően változatos érzelmek és szenvedélyek alakulhatnak ki. Itt azonban pusztán arra szerettem volna rávilágítani, hogy az én számára a másik ember nem csupán, mint egy fizikai test jelenik meg. Erre utalt egyrészt az *Elmélkedések* kalapos-köpenyes alakokat bemutató példájának problémája, amellyel összefüggésben, de bevonva más szöveghelyeket és elemzési módszereket, felmerült a másik ember alapvetően kommunikáló és viselkedő jellege. Ezen kívül pedig, a családtagok és az intellektuális memória kapcsán láthattuk egyrészt azt, hogy a másik ember milyen mélységekben tudja „megérinteni" a hozzá viszonyuló (kapcsolódó) ént testi és lelki szinten, másrészt pedig azt, hogy az ember a mások érzékelése mellett alapvetően egy közösségben érzékeli és pozícionálja saját magát.[563] A következőkben az egymáshoz viszonyulás dinamikáját tekintjük át a Szenvedélyek koncepciója alapján, valamint az etikai megfontolások és az egészség összefüggéseit..

Összegzés

Személyesség

Elemzésemben elsőként a descartes-i kételkedés főbb állomásait tekintettem át. A metafizikai művekben bemutatott szkeptikus vizsgálódás során a gondolkodó, mint láttuk, olyan bizonyosságok keresésébe kezd, amelyekre egy sokkal bizonyosabb és koherensebb tudományrendszer építhető fel. E folyamat a logikusan végigvitt érvmenet mellett több jellegzetességre is felhívta figyelmünket. (1) A módszer magában hordoz egyfajta

[563] Vö. ezen kívül D/C 1646. március 6. AT IV. 378. m. kiad. 192., D/Ch 1647. február 1. AT IV. 612-613.m. kiad. 232-233.

lélekvezetés szerű jelleget is, amely a gondolkodó ember cselekvésére utal. (2) Eszerint a bizonyosságok felfedezése nagyban függ a lélek állapotától. (3) A gondolkodás hipotetikus eltávolítása az *egot*-tól annak tárgyszerű felfogását implikálja (*res*), aminek következtében a kételkedés végpontjában álló én-t aminek következtében a kételkedés végpontjában álló én-t eloldja a kiterjedt világtól, s ezáltal saját személyes vonatkozásaitól, kapcsolataitól, személytelenné téve őt. Mit tudtunk meg azonban az *ego*ról és a lélekről, illetve viszonyukról, tovább árnyalva a különböző mentális működések megnyilvánulási formáit? Először azon aspektusokat hozzuk előtérbe, amelyek a szellemi szubsztancia aktív és passzív attitűdjeire mutatnak, majd azokat a sajátosságokat, amelyekhez e szubsztancia már valamilyen véleménnyel, viszonyulással volt képes reflektálni. Mindezek alapján felfigyelhettünk a („kiterjedéstelen") *ego* és az (aktív, önálló ítéletalkotásra képes) lélek közt feltárható különbségre. Az „elme" helyett a „lélek" kifejezés használatával a szellemi szubsztanciában megjelenő személyes jelleget képviselő többletre utaltunk.

A *Lélek* című fejezetben ennek megfelelően e „többlet" beszivárgási pontjai kerültek bemutatásra. (1) Első lépésben az üressé tett metafizikai ént vizsgáltuk, majd a gondolkodás módozataival kiegészített vizsgálattal átléptünk az én aktivitásait is figyelembe vevő elgondolása felé. Itt az érzékelés és a képzelet fakultásai váltak itt fontossá, s kiváltképp a képzeleté. amely mint magától el nem maradó (el nem nyomott) aktivitás, különös erőkifejtést tanúsított. Ahogy a fejezet elején láttuk, a pontszerűvé váló én identitása független maradt a gondolkodási módozatok megnyilvánulásaitól és motivációit, s éppen ez volt az, amiért első ízben nem tűnt rokoníthatónak a hétköznapi nyelv személyiség-felfogásával. A metafizikaivá tett én mégis „kiszabadíthatónak" látszott néhány új szempont vizsgálódásba történő bevonásával. A személyiség jellegét a személyesség aspektusai felől kezdtük megközelíteni. (2) Ennél fogva a második lépésben az aktívan megnyilvánuló elmében fellelhető hangulatok kimutatása következett. Itt, szem előtt tartva az elmélkedő én Schmal Dániel által kiemelt tevékeny, gondolkodást szabályozó megnyilvánulásait, olyan a vizsgálódás menetét kommentáló megjegyzésekre lehettünk figyelmesek, amelyek egyszerre kötődtek a kételkedés folyamatának puszta logikai struktúrájához, s egyszerre mutatják az elmélkedést folytató én hangulatait, érzelmeit (félelmeit, örömeit) az adott gondolati történésekkel kapcsolatban. (3) Ezek után azon lelki megnyilvánulások vizsgálata következett, amelyek már nem az *Elmélkedések* közegében zajlottak, ám szintén a merőben intellektuális (vagyis testiséghez nem kötődő) érzelmeket és működéseket tárták fel. Ennek révén tudott értelmezésem szerint a

metafizikai én lélekké „szublimálódni”, amely révén közelebb kerültünk az én személyiségkoncepciójának kibontakozásához. A következőkben az én efféle személyes megélései mellett azokra az idegenségre utaló aspektusokra kezdtem koncentrálni, amelyek egyrészt már a szellemiként elgondolt énen belül is jelentkeztek, másrészt a már nem metafizikai elvonatkoztatásokból előálló, hanem a hétköznapi tapasztalat számára adódó emberben is hírt adtak magukról. Ezek felfedezéséhez azonban, bár az egységesként megélt emberből indulunk ki, újból darabjaira kellett „bontani” az embert az analízis során, hogy világosabb képet kapjunk arról, hogy testének egyes mozzanatai miként, és miért akképpen kerülnek be az elme tapasztalásaiba.

Idegenszerűség

Disszertációm egyik fontos hozadéka volt az idegenség szerepének kimutatása a descartes-i én önmegragadásán belül. Az idegenség azon aspektusait foglaljuk most össze ennek értelmében, amelyek egyfajta személyiség-konstituáló tényezőként lépnek fel a descartes-i önmegismerésében, önmegragadásában. Ez a célkitűzés eleve problematikusnak mutatkozik – már csak azért is, mert Descartes, mint utaltunk rá, nem igazán él a személyiség kifejezéssel, mint terminussal. Az Erzsébet hercegnő számára fogalmazott, többször idézett levélrészletet vettük kiindulópontul: „mindenki egy egységes *személynek* [*personne*] érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat”.[564] Problémásnak mutatkozott továbbá a kérdés abból a szempontból is, hogy Descartes-ot alapvetően inkább a tudatosság, illetve a tudatos megismerés gondolkodójaként szokás számon tartani, semmint a megismerhetetlenségek és kezelhetetlenségek kibontakoztatójaként. Figyelembe véve mind a metafizikai vizsgálódások szellemi énjét, mind pedig a mindennapi életben tapasztalt testtel és lélekkel bíró ember önmegragadását, az eredeti szellemi és fizikai szintet megkülönböztető fejezetfelosztást kissé átstrukturálva, elsőként Isten, majd a test, ezt követően pedig a tudatos gondolkodást ellenpontozó descartes-i tudattalan problémáját vizsgáljuk meg.

[564] D/E 1643. június 28. AT III. 694., m. kiad. 114. (Saját kiemelés.)

(1) Isten ideája akként az elmében fellelhető gondolatként állt elő, amely kivezeti a gondolkodó ént az őt fenyegető önmagába zártságból a kételkedés örvényében. Ez az elmében egy másodlagos meditációval kibontható idea, amelyet saját maga kifürkészése közben az én gondolatai határán meglelt, nem volt azonos a kívülről érkező tanításokból sajátítható ideával, hanem egy olyan eredendően benne rejlő gondolatot képviselt, amely a különböző véges természetű ideák mögött, (vagy az azokon való túljutás után) volt megtalálható az én olyan homályos megismerései fedésében. Isten ezen ideája volt az egyetlen, amely, mivel végtelenség jellemzi, meghaladta mind a véges ideákat, mind pedig ezen ideák „tartalmazóját". A végtelen jelenléte a véges tudatban volt az, amely egy lévinasi értelemben vett „túlcsordulás"-tapasztalatot eredményezett, s amely ellenállt a gondolkodás „totalizáló kényszerének".[565] Az Ugyanazzá tétel és az uralás elkerülésével Descartes képes volt megőrizni elméjében a tőle radikálisan különböző Más jelenlétét.

Ezen idea meglelése a következő tanulságokra világított rá az énben. (1) Ez az idea biztosítja azt, hogy az elme nem egyedül létezik a világban, hanem rajta kívül legalább egy létező is jelen van.[566] (2) Ez azt is maga után vonja, hogy a meghaladás e momentumával, illetve a magában feltárt *alteritás*sal (vagyis azzal a tapasztalattal, amelyben a Másik az őt elgondoló énre való redukálhatatlanságában, tőle való idegensége felismerésében képeződik meg), a végtelen természetű isteni idea ontológiailag másodlagossá teszi az őt elgondoló ént (Istennel szemben vagy Isten mellett). Ez nem csak azt jelenti, hogy az én (Ricoeur elgondolása mentén) csak úgy fogható fel, mint amelyben benne foglaltatik Isten ideája is, vagyis, hogy az én csak *Istennel együtt* ragadható meg.[567] Az én így felfogott „rész" szerepét egy újabb „rész" szerepében találhatjuk, ha az előbbiekhez hozzávesszük az isteni jóság és teremtőképesség attribútumait is. Az én hiányosságai és hibái egy kitágított perspektívában szemlélve egészen más képet festenek: „Az a dolog ugyanis, ami magában szemlélve talán nem ok nélkül tűnnék igencsak tökéletlennek, ha a világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz.".[568] Az a tény, hogy (mint ez utóbbi idézet is utal rá) Isten számtalan más dolgot is létrehozhatott az őt vizsgáló énen kívül, ahhoz a következményhez vezet, hogy az én státusza „világban betöltött rész" szerepévé változik (3) Isten ideája és az isteni jóság a gondolkodást a következő módon határozta meg: Isten olyan természetet is az énbe *helyezhetett* volna, hogy még a

[565] Pavlovits 2008a. 138.
[566] Vö. Med III. AT VII. 40. m. kiad. 53-54.
[567] Ricoeur 1996. Vö. i. m. 65.
[568] Med AT VII. 55-56. m. kiad. 70.

legnyilvánvalóbb dolgokkal kapcsolatban is tévedjen. Isten azonban ehelyett olyan természetet adományozott, amely révén nem csak tévedéseket, hanem igazságokat is ki tud bontakoztatni. Ami ebből most fontos a számunkra: az igazságok felfedezése nem kizárólag az elme saját működésétől függ, hanem alapvetően Isten akaratától, minthogy ő helyezi az emberbe ezt vagy azt a „természetet." (4) Isten jósága a teremtés révén bizonyos értelemben átöröklődik/átivódik a teremtett világba, és az emberbe egyaránt. Ahogy a *Le Monde* harmadik természeti törvényében láthattuk, az egyenes vonalú mozgás a többi mozgásnál magasabb rendűként határoztatik meg. Ez nem csak a fizikai világban nyilvánul meg, hanem a valamennyi jóságot tartalmazó cselekedetekben is (Isten az egyenes irányú mozgások és cselekedetek szerzője), ahol a mozgások és a cselekedetek szabálytalansága az anyag és az akarások különböző diszpozícióiból fakadnak. A *Szenvedélyek* egyik passzusa is megerősítette: „*nincs semmi valóság, amelyben egyáltalán nincs semmi jóság*."[569] A jóság az emberben tehát már a teremtés gesztusa révén megalapozódik, s megnyilvánul gondolkodása kapott (de korlátozott) tökéletességeiben, képességeiben és szándékai eredeti irányultságaiban, valamint a fizikai mozgások (egyenes vonalú) törekvéseiben egyaránt.

(2) Az idegenség második aspektusaként fedezhettük fel az én által „valaminő sajátos jogon" sajátként tekintett testet. Mit tudhattunk meg a testről és idegenségéről a lélek szempontjából a (testtel és lélekkel is rendelkező) „ember" esetében? Erre egyfelől a *megismerés*, másfelől a *tapasztalat* szempontjából kaphattunk választ. A megismerés tekintetében elsősorban a test és a lélek természeteinek különbségére fókuszáltunk, amely kissé visszaterelt a metafizika területére. Az anyag a szellem számára nem vált abban a minőségben átláthatóvá, mint a gondolkodáshoz tartozó dolgok esetében történt. Erre az olyan megfogalmazások utaltak, mint a világos és elkülönített belátással szembeállított *homályosság* és *zavarosság*. A két, egymáshoz képest radikálisan más természetet képviselő szubsztancia keveredése, egymás állapotainak vagy érzéseinek közvetlen és teljes „átélése", mint láttuk lehetetlennek tűnt. Ehhez olyan átalakítások szükségeltettek, amelynek során az egyes szubsztanciák a saját természetüknek megfelelően konvertálták át egymás észleleteit, felindultságait, diszpozícióit, amelyek így egyfajta „Ugyanazzá" tételen mentek keresztül, s válnak meg ezáltal saját lényegiségüktől. Az idegenség a tapasztalat szempontjából pedig a következőképpen vált tetten érhetővé. A test alapvetően mechanikus szerkezetekre emlékeztető, önálló működéseihez (pl. vérkeringés, emésztés, az

[569] AT XI. 433. m. kiad. 133-134. (Boros Gábor kiemelése. Boros 2003. 114.)

életszellemek mozgása) a léleknek nem mutatkozott közvetlen hozzáférése. Ugyanígy nem volt képes a lélek akaratával „beleszólni” az olyan mozgásokba, vagy azok elindulásába, mint amilyenek a különböző reflex-szerű reakciók. De az olyan folyamatokban sem vett részt aktívan az elme, amelyben a mozgások egy mentális és fiziológiai tanulási folyamat után az elmétől leoldódva, a testi memória révén léptek működésbe. A testet a lélek ezen kívül zavarónak is tapasztalta vizsgálódásaink szerint, amelynek hatásait tudatosan igyekezett elnyomni, amely erőfeszítésre azért volt szükség, hogy az elme meg tudja valósítani a tiszta (elvont) gondolkodást. Amit még itt figyelembe kellett vennünk, az a szimpátia problémája volt, melynek révén egy Másik test (külső vagy belső) állapotait volt képes bizonyos mértékig átvenni. Ez azért volt kiemelten fontos a számunkra, mert már itt megjelent a másik ember befolyásoló hatása a szubjektum személyisége tekintetében. Figyelembe vettük még a test belső állapotainak azon problémáját is, mely szerint, ahogy ez a szenvedélyek esetében is jól látszott, képesek voltak befolyásolni a lélek hangulatait, alaphangoltságát, indulatait, stb. Ismét a lélek testtel szembeni (részleges) tehetetlenségéről árulkodott, hogy a szenvedélyekben előálló eltorzult, vagy kóros összekapcsolódásokat a lélek akarata segítségével csak bizonyos kerülőutakon volt képes korrigálni. A test hatásai jelentős szerepet játszottak a tudattalan alakulásában is.

(3) Szemben azzal, hogy Descartes szövegeit általában a tudatosság uralja, bizonyos elemzők szerint a filozófus olyan szempontokat is megfogalmazott műveiben, amelyek később a tudattalan filozófiájába tudtak integrálódtak (pl. álmok), illetve felfigyelt a pszichológiai állapotokban résztvevő tudattalan helyzetekre. A tudattalan fogalmának és értelmezéseinek rövid áttekintése után kétféle koncepciót különítettünk el: egyrészt pusztán a testből fakadó, másrészt testi és lelki szinten érvényesülő síkokat. Az első esetben azokra a testi mozgásokra figyeltünk fel, amelyek általában a lélek hozzájárulása nélkül is végbemennek. (Pl. különböző reflexműködéseket, automatizmusok, amelyeket a test akkor is végre tud hajtani, amikor az elme nincs teljesen tudatánál, vagy tudata máshova koncentrál, vagy a vegetatív funkciók, az elesés kivédése, az alvajárás jelenségei, vagy a lantjátékos játéka, amely a testi memóriához kötődik). Mint láttuk, bizonyos értelmezők ezeket a megnyilvánulásokat nem ismerik el tudattalanként, mivel ebben az esetben egy fiziológiai folyamat az, ami tulajdonképpen történik. Más álláspontok szerint azonban figyelembe kell venni egyrészt az érzelmek kiváltó okait is (amelyek gyakran valamilyen fiziológiai állapotban keresendők), másrészt azt, hogy bár az agyi benyomások az fizikai természetűek, mégis képesek különféle gondolatokat előidézni az elmében. Így

fordulhat elő, hogy valaki racionális okok nélkül érzi szomorúnak magát, miközben csupán vérének sűrűsége, vagy szellemei mozgása okozza ezt az alaphangulatot vagy érzelmet. A értelemben vett tudattalan a testet és lelket is érintő „vegyes fenoménekre" koncentrál. Az ide sorolható jelenségek, ahogy láttuk, nem képezik az aktuális tudatosság részét, de nincsenek természetükből fakadóan kizárva a szellem megismerő képességéből. (Pl. felidézhető emlékkép nélküli, csecsemő- vagy fiatal gyerekkori „traumák", vagy intenzív élmények, amelyek olyan nyomokat hagynak az agyban, amelyek később fóbiák vagy preferenciák formájában fognak jelentkezni, s amelyekre az ember vagy nem tud magyarázatot adni, vagy félreérti kiváltó okukat). Az álmodás folyamatból két momentumot kiemelve egyrészt arra tértünk ki, hogy a paralizált testben a szellemek szabadabb áramlása különböző, kevéssé összefüggő képeket keltett az elmében. Másrészt arra, hogy az így megjelenő képek hangulatát ugyanúgy képes volt befolyásolni az ember gondolkodásának alap beállítottsága (pozitív vagy negatív hangoltság), mint napközbeni gondolatait. A gondolatok „hangolása" kapcsán az elme kettős tevékenységére gondoltunk, amely többféle helyzetben is megnyilvánult. Az említett pozitív vagy negatív szemlélet kialakítása esetében azt láttuk, hogy az elme egyfelől a tudatosuló gondolatok hátteréből képes instruálni saját magát, miközben a tudatos szinten elvégzi aktuális „feladatait". Olyan esetekre is kitértünk, amikor az elme szándékosan téveszti meg saját magát, úgy, hogy közben megfeledkezik arról, hogy egy önmegtévesztés áldozata lett. Hasonló sémát láttunk működésbe lépni olyankor is, amikor az elme (a korábbiakban látottaknak megfelelően) a test érzékeléseinek elnyomását célozta meg azon célból, hogy tiszta gondolkodása tudjon érvényesülni, amely közben már nem kerül a tudatosulás „felszínére" az elnyomásra irányuló koncentráció. A tudattalanhoz soroltuk bizonyos tekintetben, ezen kívül, a lélek metafizikai vizsgálódások során kibontható alapigazságait is (az *ego* létezését, mint felettes gondolatot, valamint Istent, mint az én ontológiai pozícióját és alapvető jóságát meghatározó ideáját). A tudattalan gondolatok, mint felfigyelhettünk rá, addig képezték a tudattalan részét, amíg „erejük teljében" voltak. E tartalmak azonban a testhez hasonlóan az elme hozzáférése nélkül voltak képesek formálni az én személyiségét.

Ebben a részben annak belátására juthattunk, hogy mind a szellemi, s mind az „emberi" én saját magán belül olyan történések mentén képes artikulálódni, amelyek egyszerre sajátak és bensőségesek, s egyszerre kezelhetetlenek, befolyásolhatatlanok, s ebben az értelemben idegenek a számára. Az idegenség jelenléte az énben azonban nem

annak felbomlásához vezetet, hanem éppen hogy létezését, és kifejezetten emberként létezését tette lehetővé.

A másik

Utolsó fejezetemben az interszubjektivitás szempontjainak áttekintése után az én másik emberhez fűződő viszonyának alapját vizsgáltam, vagyis azt, ahogyan az én különböző módokon megtapasztalja a másik ember jelenlétét a világban. Kiindulásként az Elmélkedések híres viasz-hasonlata mellett álló kalapos-köpenyes emberek példáját vettük elemzés alá. A példázat szintén metafizikai célokat szolgáló funkciója ellenére, azáltal, hogy segítségül hívtuk az *Értekezés* két ember-felismerési kritériumát, valamint a Másik ember felfogásának sajátosságait Lévinas és Husserl szempontjai mentén, az én egy merőben komplexebb leírása tárult elénk. A szubjektum a kommunikáció és a viselkedés révén olyanként állt elő ezen elemzések mentén, amely eredendően egy másokkal is megosztott világban él, működik és tapasztal. Második pontunkban pedig sajátosabban fordultunk az emberek egy specifikus „típusa" felé az emberközi viszonyokban. A családtagok irán érzett aggodalom kapcsán az előzőekben feltárt „társias" lét itt már nem maradt meg a pusztán evilági keretek között, hanem, ahogy a dolgozat 1.2. fejezetében az egyén kapcsán láttuk, úgy itt a közösség túlvilági folytonosságának lehetősége tárult elénk. A más embereket érintő vizsgálat ezen kívül rávilágított arra is, hogy nem csak az egyén önmagában tapasztalt idegenségei strukturálják és konstituálják az „én" öntapasztalását és önértelmezését, hanem (ahogy a test jelenléte szintén utalt rá bizonyos pontokon) a másik, az énhez képest külső emberek és körülmények is szerepet játszanak az én személyiségének kibontakozásában.

Rövidítések

AT Œuvres de Descartes, publ. par Charles Adam–Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996.

CMK, CSMK Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D., Kenny, A., szerk. 1991. *The Philosophical Writings of Descartes* (vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.

Disc *Discours de la méthode* (m. kiad. *Értekezés a módszerről*.)

Med *Meditationes de prima philosophia* (m. kiad. *Elmélkedések az első filozófiáról*.)

Obj/Resp *Obiectiones et Responsiones* (m. kiad. *Ellenvetések és Válaszok* in Elmélkedések)

Pas *Les passions de l'âme* (m. kiad. *A lélek szenvedélyei és más írások.)*

Prin *Principia philosophiae*. (m. kiad. *A filozófia alapelvei.)*

D/E, E/D Descartes és Erzsébet hercegnő levelezése.

D/C Descartes és Chanut levelezése.

D/H Descartes és Huygens levelezése.

D/Mes	Descartes és Mesland atya levelezése.
D/Mer	Descartes és Mersenne levelezése.
D/P	Descartes és Picot atya levelezése.
D/Hyp	Descartes és Hyperiastes levelezése.
D/Bur	Descartes és Burman beszélgetése.
D/Newcastle	Descartes és Newcastle márkija levelezése.

Bibliográfia

Descartes művei

Œuvres de Descartes, publ. par Charles Adam–Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996. [AT]

Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D., Kenny, A., szerk. 1991. *The Philosophical Writings of Descartes* (vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press [CSMK].

Descartes, René. 1993. *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Ikon, Budapest. [Disc AT VI.]

Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Atlantisz, Budapest. [Med AT VII.]

Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris, Budapest. [AT IX.]

Descartes, René. 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*. Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.), Ford.: Barcza Katalin et al. Osiris, Budapest. [AT…]

Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*. Boros Gábor−Dékány András, szerk. Ford. Boros Gábor, Gulyás Péter, Bartha-Kovács Katalin. L'Harmattan Kiadó−Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest. [AT XI.]

Felhasznált irodalom

Bibliográfia

Descartes, René. 1991. *The Philosophical Writings,* szerk. John Cottingham et al. 3 kötet. Cambridge: Cambridge University Press. [CSMK].

Descartes, René. 1993. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Ikon.[Disc. AT VI.]

Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. [*Med*. AT VII.]

Descartes, René.1996. Euvres, szerk. Charles Adam – Paul Tannery.12. kötet. Paris: Vrin. [AT II-VII, XI]

Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris, [AT IX.]

Descartes, René. 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*, szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Ford. Barcza Katalin et al. Budapest: Osiris, [AT III, AT IV]

Descartes, René. 2004. The World and Other Writings, szerk. Stephen Gaukroger. Cambidge: Cambridge University Press.

Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*, szerk.Boros Gábor−Dékány András. Ford. Boros Gábor et al. Budapest: L'Harmattan Kiadó−Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. [AT XI.]

Gaukroger, Stephen. 2004. Introduction. In René Descartes: *The World and Other Writings*,
ed. Stephen Gaukroger, Cambridge University Press. vii-xxix.

Descr – description du corps humain at xi

1. Avramides, Anita. 2005. *Other Minds*: Routledge, London-New York.
2. Barcza Katalin. 2002. „Pszichoterápia-koncepció Descartes A lélek szenvedélyei című művében.” In *Ész és szenvedély*, szerk. Boros Gábor, 31-35. Budapest: Áron Kiadó.
3. Bergo, Bettina. 2015. „Emmanuel Levinas,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/levinas/] (2017.06.16.)
4. Boros Gábor. 1998. *René Descartes.* Budapest: Áron Kiadó

5. Boros Gábor. 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig.* Budapest: Áron Kiadó.
6. Boros Gábor. 2004. „Interioritás, szubjektivitás, interszubjektivitás Descartes-nál.” In *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, (Világosság Könyvek.), szerk. Boros Gábor, Ullmann Tamás. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány. 107-127.
7. Boros Gábor. 2005. „Természet és lélek: a descartes-i perspektíva.” *Magyar Filozófiai Szemle* **49**. 521-549.
8. Boros Gábor. 2009.„Etika az automaták korszakában. Kettősségek Descartes etikájában.” Világosság 2009/tavasz. 25-37. [http://epa.oszk.hu/01200/01273/00052/pdf/20091214200555.pdf] (2017.06.20.)
9. Carriero, John. 2009. „Between Two Worlds, A Reading of Descartes's Meditations*”*. Princeton UP, Princeton, NewJersey.
10. Clark, Kelly James. 2001. God Is Great, God Is Good: Medieval Conceptions of Divine Goodness and the Problem of Hell. *Religious Studies*. Vol. **37**/I.: 15-31.
11. Clarke, Desmond M. 2003. *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
12. Cottingham, John. 2008. *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: OUP.
13. Curley, Edwin M. 2000. „Vissza az ontológai érvhez!” Ford. Kaposi Dorottya. In *Kortársunk Descartes*, szerk. Boros Gábor, Schmal Dániel. Budapest: Áron Kiadó. 223-251.
14. Dékány András. 2002. A karteziánus lélek “titkos” és “intellektuális” öröméről. In: *Ész és szenvedély. Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról*, szerk. Boros Gábor. Budapest: Áron Kiadó. 125-136.
15. Dékány András. 2004. „Létezik-e Descartes-nál a szubjektivitás fogalma?” In *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, (Világosság Könyvek.), szerk. Boros Gábor, Ullmann Tamás. Budapest:Tudástársadalom Alapítvány. 89-105.
16. Escoubas, Éliae. 2004. „Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája.” Husserl, Heidegger. In *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok,* (Világosság Könyvek), szerk. Boros Gábor, Ullmann Tamás. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány.9-20.
17. Eshleman, Matthew C. 2007. The Cartesian Unconscious. In History *of Philosophy Quarterly*. Vol. **24.**/ 3. 297-315.

18. Farkas Tamás. 2009. „Descartes és a test–lélek együttműködés. A karteziánus dualizmus végső erőpróbája.” ELPIS III./2. 5-35.
19. Fóti, Véronique M. 2000. „Descartes’ intellectual and corporeal memories.” In *Descartes’ Natural Philosophy.* szerk. Gaukroger, Stephen – Schuster, John – Sutton, John. London, NY: Routledge. 591-603.
20. Guenancia, Pierre. 2012. „A képzelet kritikája Descartes-nál.” Ford. Pavlovits Tamás. In *Logika és gondolkodás,* szerk. Pavlovits Tamás. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 139-162.
21. Gaukroger, Stephen. 2004. Introduction. In René Descartes: *The World and Other Writings*, szerk. Stephen Gaukroger, Cambridge University Press. vii-xxix..
22. Gulyás Péter. 2010. „A szimpátia és a belénkszületettség testi értelmezése Descartes-nál.” In: *Magyar Filozófiai Szemle* **54/2**: 113-129.
23. Gulyás Péter. 2011. „A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál.” Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Filozófia doktori iskola. Budapest.
24. Gulyás Péter. 2012. „Az élet és a halál alapelve Descartes-nál.” In: *ELPIS* VI/1. 11-28.
25. Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford.Cseke Ákos. Budapest: Kairosz Kiadó.
26. Hand, Seán. 1989. *The Levinas Reader*. *Emmanuel Levinas*. Oxford: Basil Blackwell.
27. Hatfield, Gary. 1988. „Science, Certainty, and Descartes.” In *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1988, Volume Two: Symposia and Invited Papers. 249-262. [http://www.academia.edu/27846598/Science_Certainty_and_Descartes] (2017.06.20.)
28. Hatfield, Gary. 1992. „Descartes’ physiology and its relation to his psychology.” In *The Cambridge Companion to Descartes, szerk.* John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press. 335-370.
29. Hatfield, Gary. 1993. „Reason, Nature, and God in Descartes.” In *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, szerk. Stephen Voss. New York, Oxford: Oxford University Press. 259-287.

30. Husserl, Edmund. 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Kiadó.
31. Kaposi Dorottya. 2000. Az emberi bizonyosság és az isteni akarat Descartes filozófiájában. In *Kortársunk Descartes, s*zerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Áron Kiadó. 149-166.
32. Kieft, Xavier. 2007. Le Problème De l'inconscient Selon Descartes. *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* Presses Universitaires de France. 132/3. 307 -321.
33. Kockelmans, Joseph J. 1967. *Phenomenology : the philosophy of Edmund Husserl and its interpretation*. Garden City N.Y.: Doubleday.
34. Kremer, Elmar J. – Michael John Latzer. 2001. Introduction. In: *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, szerk. Toronto Buffalo London: University Of Toronto Press. 3-9.
35. Lakoff, George – Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*. Basic Books, A Member of the Perseus Books Group, New York.
36. Latzer, Michael John. 2001. Descartes's Theodicy of Error. In: *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, szerk. Toronto Buffalo London: University Of Toronto Press.. 35-48.
37. Lévinas, Emmanuel. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, La Haye.
38. Lévinas, Emmanuel. 1999. *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor Kiadó.
39. Lokhorst, Gert-Jan. 2016. „Descartes and the Pineal Gland", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. Summer Edition. [https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/pineal-gland/] (2017.03.25.)
40. Mansfield, Nick. 2001. *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway.* Allan & Unwin
41. Markie, Peter. 2006. The Cogito and its importance. In *The Cambridge Companion to Descartes.* Cambridge: Cambridge University Press.140-173.
42. Martin, Wayne M. 2008. „Descartes and the Phenomenological Tradition." In *A Companion to Descartes*, szerk. Janet Broughton, John Carriero. Blackwell Publishing. 496-512.

43. Markó Lehel Csongor. 2004. Test és személy Descartes-nál. In: *Erdélyi Múzeum-Egyesület*. 69-77. [http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/25727/EM_2004_3-4__003_Marko_Lehel_Csongor-Test_es_szemely_Descartes-nal.pdf?sequence=1] (2016.05.28.)
44. Mezei Tamás: Az embergép. In: *Nagyerdei Almanach* **2011/1**. 22-35.
Newman, Lex. 2014. „Descartes' Epistemology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, szerk.* Edward N. Zalta. Winter 2014 Edition, Winter 2016 Edition, minor correction. [https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=descartes-epistemology] (2016,06.07.)
45. Pavlovits Tamás. 2008a. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. Lévinas Descartes-értelmezése." In *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. szerk. Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László. Budapest: L'Harmattan. 137-148.
46. Pavlovits Tamás. 2008b. „A szkepszis szerepe Montaigne és Descartes gondolkodásában." In *Világosság* **2008/11**-12: 59-72.
47. Pavlovits Tamás. 2013. *Evidencia és végtelen Descartes*-nál In *Magyar Filozófiai Szemle* **57/3.** 9-29.
48. Pavlovits Tamás-Smal Dániel. 2015. A perspektíva filozófiai értelmezései a 17. században IN *Perspektíva és érzékelés kora újkorban*, szerk. Pavlovits Tamás-Smal Dániel. 11-36.
49. Pouivet, Roger. 2000.: Aristotle And Aquinas On Soul. *Thomistic Institute: Summer 2* [http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm#N_13_] (2016.05.11.)
50. Ricoeur, Paul. 1996. The Crisis of the "Cogito". In *Synthese*, Vol. **106**, No. 1.
51. Rodis-Lewis, Geneviève. 1985. *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme.* Presses Universitaires de France / Paris, PUF, 1950, seconde édition 1985.
52. Rodis-Lewis, Geneviève. 1992. Descartes' life and the development of his philosophy. In: *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press. 21-57.

53. Rorty, Amélie Oksenberg. 1992. „Descartes on thinking with the body." In *The Cambridge Companion to Descartes.* szerk. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press. 371-392.

54. RÖD, Wolfgang 2003. Hagyomány és újítás a filozófiában, szerk.: Boros Gábor. Áron Kiadó, Budapest: Áron Kiadó.

55. Sajó Sándor. 2008. „Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése." In *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája, s*zerk. Bokody Péter et al. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 136-143.

56. Sajó Sándor. 2013. „Az interszubjektivitás problémája a Karteziánus elmélkedésekben". In *Kortársunk, Husserl: Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról, s*zerk.Varga Péter András, Zuh Deodáth. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 259-265.

57. Schmal Dániel 2014. „Descartes a testi emlékezetről" (munkaanyag). In *Working Papers in Philosophy*, Institute of Philosopy. **2014/1**. 1-15. [http://www.fi.btk.mta.hu/images/Események/2014/Working_Papers2014/2014_01_schmal_daniel_descartes_a_testi_emlekezetrol.pdf] (2016. 06.12.)

58. Schmal Dániel. 2012. A kezdet nélküli kezdet. Budapest: Gondolat Kiadó.

59. Schultheisz Emil. 1963. „Descartes: Tractatus de Homine." In *Orvosi Hetilap* **104/10**: 467-469.[http://mek.niif.hu/05400/05425/pdf/Schultheisz_Descartes.pdf](2017.03.10.) [http://mek.oszk.hu/05400/05424/05424.pdf] (2017.03.10.)

60. Shapiro, Lisa. 2008. Descartes's Ethics. in Janet Broughton, szerk. John Carriero. *A Companion to Descartes*. Blackwell Publishing. 445-463.

61. Smith, David Livingstone [D-L Smith]. 1999. Freud's Philosophy Of The Unconscious.

62. Sepper, Dennis L. 1996. *Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking. California:* University of California Press, 1996. [https://books.google.hu/books?id=bDS1cCdw7oEC&dq=descartes+temporality&hl=hu&source=gbs_navlinks_s] (2016.02.22.)

63. Smith, Kurt. 2014. „Descartes' Theory of Ideas". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, szerk.* Edward N. Zalta.Spring Edition, [http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/descartes-ideas/] (2016.01.20.)

64. Szalai Judit. 2005. „Érzelmek és halhatatlanság Descartes-nál." *Világosság* 5. 17-25. o. [http://www.vilagossag.hu/pdf/20050830100551.pdf] (2016.02.08.)

65. Szalai Judit. 2007. „A pszichofizikai szféra Descartes-nál.” *Kellék* 32. 7-16. [chttp://epa.oszk.hu/01100/01148/00026/pdf/007-016.pdf] (2010.10.20.)
66. Tengelyi László. 2004. „Tapasztalat és önhasadás.” In *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*, (Világosság Könyvek), szerk. Boros Gábor, Ullmann Tamás. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány. 21-54.
67. Thiel, Udo. 2011. „The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume”. United States, Oxford University Press Inc., New York.
68. Tőzsér János – Ullmann Tamás. 2009. A „lélek” fogalma a 20. századi filozófiában. In *Mentofaktúra folyóirat – Filozófia és Coaching*. 1-43. [http://www.mentofaktura.hu/1szam/tozser1.pdf´] (2016.07.11.)
69. Van Gulick, Robert. 2016. "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. Winter Edition [http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#Aca] (2016.08.02.)
70. Vermes Katalin. 2006. *A test éthosza*. Budapest: L’Harmattan Kiadó.
71. Vial, Fernand. 2009. *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature. Nineteenth and Early Twentieth Century*, szerk. Mary-Rose Barral. Amsterdam – New York, Rodopi.
72. Vial, Fernand. 2009. *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature. Nineteenth and Early Twentieth Century*, szerk. Mary-Rose Barral. Amsterdam – New York, Rodopi.
73. Vincze Krisztián. 2012. Test-lélek koncepciók és a mögöttük álló szemléletváltás az európai filozófiában. In *Acta Medicinae et Sociologica*. Vol**. 3**./4-**5**. 61-80.
74. Virtanen, Reino 1986. The Spectre of Solipsism in Western Literature. In: *The Journal of the Midwest Modern Language Association*. Published by: Midwest Modern Language Association.Vol. **19**/1 Spring. 59-76.
75. Wilson, Catherine. 2003. „Descartes's Meditations: An Introduction.” *Cambridge: Cambridge University Press*.
76. Wilson, Catherine. 2000. Descartes és a testi természetű elme: a Regius-vita tanulságai. ford. In: *Kortársunk Descartes*, szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Budapest: Áron Kiadó. 297-316.
77. Youpa, Andrew. 2016. Leibniz's Ethics. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archiv, szerk* Edward N. Zalta. Winter edition

[https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/leibniz-ethics/] (2016.09.28.)