

Boros Gábor

Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál

Éliane Escoubas „Az interioritásként felfogott szubjektivitás fenomenológiai kritikája” című írásában¹ kijelöl egyfajta választóvonalat a „moderneknak” és a fenomenológia között. A modernek közé olyan gondolkodókat sorol, akik a „Szent Ágostontól Descartes-ig és Leibnizig, illetve minden kétséget kizáróan egészen Kantig” húzódó vonulathoz tartoznak, míg a fenomenológia képviselői közül Husserlt – mind a korai, mind a kései Husserlt –, valamint Heideggeret említi, akinek valamennyi alkotói periódusát az így értett fenomenológiához tartozónak tekinti. Az Éliane Escoubas által alapvetőnek tartott probléma a modernek gondolkodásával kapcsolatban nem más, mint a szubjektivitás fogalma. E fogalom meghatározó eleme az interioritás, amely megakadályozza e gondolkodókat abban, hogy megragadják a szubjektivitás és ehhez kapcsolódóan az interszubjektivitás mibenlétét. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy megvilágítsam a descartes-i filozófia néhány olyan aspektusát, amelyek kiegészíthetik a modernitásról Husserl felől nézve feltáruló képet.

Mit is kell értenünk „interioritáson”, ha követjük Éliane Escoubas gondolatmenetét? Ha nem tévedek, e tanításnak a következő két, alapvető alkotóeleme különíthető el:

1. Az immanencia és az interioritás egyfelől, másfelől a transzcendencia és a külsőség egybeesnek, azaz teljes joggal lehet beszélni az elme beleszületett („belső”), illetve kívülről szerzett („külső”) tartalmairól.
2. Fellelhető valamilyen, a szubsztancialitás terminusaiban megragadható adottság, „tartalom” a tudatban, s maga a tudatos ego sem más, mint egy darabka szubsztancia – alapvető ellentétben a fenomenológia egójával, amely tiszta tevékenység.

A moderneket és a modernség utániakat elválasztó döntő különbséget e segédhipotézis segítségével úgy ragadhatjuk meg, hogy az előbbieket elfogadják a fenti téziseket, míg az utóbbiak elvetik őket.

Én a magam részéről készséggel elfogadom, hogy lehetséges – sőt talán szükség-szerű is – a választóvonalat így meghúzni, a különbséget ezen a módon ragadni meg. Ám rögtön hozzá is tenném, hogy csak akkor jogos ez az eljárásunk, ha a descartes-i életmű egy meghatározott csoportjának meghatározott olvasatából indulunk ki, azon művekből, amelyek olvasása szokásossá, azaz a filozófiai alpműveltség részévé vált a Descartes halálát követő háromszáz esztendőben. Világosan kirajzolódik egyfajta „hatástörténeti tudat”, amely feljogosít bennünket rá, hogy éppen úgy lássuk Descartes viszonyát mindahhoz, ami utána következett, mint ahogyan e kép láttatja. Mégis, elkerülhetetlenül jelentkeznek bizonyos hátsó gondolatok bennünk, amikor elkezdünk olvasni olyan Descartes-írásokat vagy akár csupán szövegrészleteket, melyeket elha-

¹ Éliane Escoubas tanulmánya a Világosság-könyvek sorozat 2003. október elején megjelenő fenomenológiai tanulmánykötetben lesz olvasható. (a szerk.)

nyagolt e hatástörténet.² Mivel az utóbbi időben magam is ilyen szövegek olvasásával voltam elfoglalva, természetesen nekem is támadtak efféle hátsó gondolataim, s a következőkben ezeket a hátsó gondolatokat szeretném megfogalmazni.

Azt javaslom, hogy a következő kérdésből induljunk ki: vannak-e a tudatban szubsztanciális tartalmak Descartes szerint – vagyis olyan tartalmak, amelyek nem függenek a tudat *tevékenységétől*? Első pillantásra azt válaszolnám e kérdésre, hogy kétkedem benne. Azt gyanítom ugyanis, hogy túl könnyen engedünk a belénkszületettség terminológiájában rejlő csáberőnek, jóllehet voltaképp már a belénkszületettség ősellennlábasa, John Locke is különbséget tett az elme által világosan és elkülönítetten észlelt *tartalmak* belénkszületettsége és a még csak ezután kibontakoztatandó képességek és diszpozíciók belénkszületettsége között.³ Számomra úgy tűnik, hogy Descartes-nak nem állt szándékában kialakítani a belénkszületettségnek olyan doktrínáját, amely szerint világosan és elkülönítetten belátott tartalmak születtek volna belénk. Amikor például Isten belénkszületett ideájáról beszél, akkor mindig hangsúlyozza, hogy semmiképp sem maga a teljes idea az, ami belénk születik, hanem a képesség, alkalmasság arra, hogy kialakítsuk ezt az ideát magunkban.⁴ Igaz ugyan, hogy az ötödik elmélkedésben *res*-ről beszél, „dolgokról”, amelyek belénk születtek.⁵ Ám Descartes XVII. századi szótárában a „dolog”, a „*res*” vagy a „*chose*” semmiképp sem feltétlenül valami szubsztanciálisat jelent. Az ötödik elmélkedés „dolgai” nem mások, mint diszpozíciók, hajlandóság arra, hogy kialakítsunk bizonyos ideákat, bizonyos matematikai szabályokat vagy akár még Isten ideáját is azokkal a levezetett állításokkal együtt, amelyek ebből az ideából fakadnak. Ilyen állítás például az is, amely alapul szolgál Isten létezésének a *priori*, Kant óta ontológiaiainak nevezett bizonyításához: a létezés hozzátartozik Isten lényegéhez. Elismerem azonban, hogy bármennyire is igaz lehet mindez, vagyis még ha a belénkszületettség karteziánus tanítását ebben az értelemben tekintjük is, az még mindig távol lehet attól, amit egy mai fenomenológus megengedhet.

De tekintsük talán azt az ideát, amely – legalábbis a megismerés rendjében – az első belénkszületett idea Descartes szerint: önmagunk ideáját. Vajon ennek az ideának a tartalma jellegét tekintve szubsztanciális, vagy inkább valamiképp tevékeny, aktív? Éliane Escoubas is ráirányítja figyelmünket Descartes nevezetes megfogalmazásaira a második elmélkedésből, amelyekben úgy tűnik, azt állítja, hogy „a tudat »ak-

² Nem lehet nem kihasználni a kínálókozó alkalmat arra, hogy fölidézzük Pierre Guenancia althusserizáló könyvcímét: *Lire Descartes*, azaz „olvassuk hát”, „merjük olvasni” Descartes-ot azon a módon, ahogyan nem szokás őt olvasni (GUENANCIA 2000).

³ Igen érdekes ebből a szempontból Locke korai, természetjogi előadásainak alapszövege. A természettörvényekről itt úgy vélekedik, hogy ezek „dictates of reason, by the light planted in us by nature, implanted in our hearts, instilled into the minds of all” (LOCKE 1997, 82–84). Ez azonban nem azt jelenti – mondja Locke –, hogy ezek a törvények mindenki számára úgy lennének jelen, mint a postamaster hirdetőtábláján a szabályok. Hiába igaz az, hogy e törvények *implanted, instilled* elménkben vagy szívünkben, ez nem jelenti azt, hogy bele vannak írva. „Is the Law of Nature Incribed in the Minds of Men? No.” (LOCKE 1997, 95). „(...) elismerve, hogy elmebeli képességeink elvezethetnek bennünket e törvény ismeretéhez, ebből még nem következik, hogy valamennyi ember szükségképp megfelelően használja is e képességeit.” (LOCKE 1997, 94.) Szinte karteziánus megfogalmazások e korai műben, amelyek a későbbiekben, természetesen, jelentősen módosulnak majd.

⁴ „Facultas ideam istam formandi”, illetve „la faculté de former cette idée” – mondja Descartes az *Elméletkedések*hez csatolt második ellenvetésre adott válaszában (DESCARTES 1996, VII, 133; IX, 105).

⁵ „S ami, úgy vélem, a leginkább figyelemreméltó, fölfedezek magamban számtalan ideát bizonyos dolgokról, amelyek, ha rajtam kívül talán sehol nem is léteznek, mégsem mondhatjuk róluik, hogy semmik. S noha bizonyos értelemben önkényesen gondolom el őket, mégsem az én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változhatatlan természete.” (DESCARTES 1994b, 80.)

tus«”. „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.” (DESCARTES 1994b, 38.) Kifejezetten ki szeretném emelni a descartes-i gondolkodásnak ezt az „aktivista” jellegét: ha felidézünk azt a megfogalmazást, amelyet Descartes a második elmélkedésben alkalmaz arra, hogy a *cogito* bizonyosságát kifejezze, csupán ígéket találunk, és pedig a legtágabb jelentésű ígéket: *ego sum, ego existo*. És pontosan ez a *sum*, a „vagyok”, nem pedig az *esse*, a „lenni” főnévi igenév az, amit kifejtene az előbbi idézetben megjelenő igenevek: megértő, állító stb.

Tulajdonképpen még tovább is mehetünk a descartes-i aktivista tendencia hangsúlyozásában. Megvizsgálhatjuk azt a kérdést is, hogy mi a lehetőségfeltétele annak az „önmagának”, amely megragadja önmagát. Arra gondolok, hogy szerintem az Éliane Escoubas által a jelen vizsgálódás kontextusába átemelt ricoeuri kifejezés, az „önmaga mint másik”, lényegileg karteziánus megfogalmazás. Nem tudok róla, hogy Descartes valaha is beszélt volna olyan véges dolgokról, melyek kizárólag önmagukat gondolják el. Önmagunk gondolatát, ideáját alapvetően inkább olyan „felettes gondolatként” tehetjük érthetővé, amely csupán kíséri azokat a gondolatainkat, melyeknek tartalma más, mint önmagunk. Rendkívüli nehézségekkel kell szembenéznünk, ha önmagunkat akarjuk elgondolni. Az első elmélkedés kizárólagos tárgya a döntő mozzanat előkészítése, amely nem más, mint a szkeptikusok leghatalmasabb, kétkedésre indító érvének mintegy szorzata a késő középkori nominalizmus eszköztárából származó voluntarista teológia leghatalmasabb eszközével, mely arra irányul, hogy az értelem szerepét háttérbe szorítsa az akarathoz képest. A művelet végeredményét jól ismerjük: a csaló démon vagy a csaló isten argumentuma, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy elménk tekintetét *bármely* gondolatunkat illetően elfordíthassuk az általa célba vett dologtól amaz önmagunk felé, amely szintén benne van ebben a gondolatban, ám teljesen másképp, mint a megcélzott dolog. „In einer eigentümlich unauffälligen Weise”, sajátosan nem feltűnő módon – ezt a kifejezést használja Heidegger negyvenes évekbeli írásainak *Nietzsche* címen összefoglalt gyűjteményének egy helyén.⁶

Descartes számára tehát elengedhetetlennek látszik, hogy egy különlegesen hatalmas eszközt vegyen igénybe az oly mérvű kételkedés beindításához, amely elegendő ahhoz, hogy meghaladja az ideát, mint egy meghatározott dolog egyszerű megjelenítésének aktusát, ami egyszerűen azt is jelenti, hogy elérje önmaga felettes ideáját. A második elmélkedés egyik legismertebb részlete, a viaszdarab elemzése a gondolatmenetnek ezen a pontján bukkan fel, s abból a célból, hogy Descartes megmutathassa, önmaga ideája egyáltalán nem egy partikuláris idea az összes többi idea mellett, hanem az az idea, amely benne foglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában. Milyen tanulságot vonhatunk le tehát ebből az elemzésből? Hogy lényegtelen, milyen dolgot jelenítünk meg, s az sem számít, a megjelenítés milyen moduszában jelenítjük meg, mindettől függetlenül bármely idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak a létezéséről. Még akkor is, ha ez az aktus nem más, mint a tévedés a tekintetben, hogy létezik az elemzett darab viasz, képes vagyok megbizonyosodni

⁶ „Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem »ich stelle vor« weit *wesentlicher* und notwendiger *mit*vorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und vor das jedes Vor-gestellte hingestellt wird. (...) Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen zu-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser *eigentümlich unauffälligen* [kiemelés tőlem – B. G.] Weise »mit-vorgestellt.«” (HEIDEGGER, 154)

önmagam létezéséről – ám ezt a bizonyosságot egy másik dolog közvetíti számomra. Tökéletesen közömbös, hogy milyen dologról van szó, nem számít, hogy milyen jellegű megismerő aktivitás révén jön létre bennem az illető dolog ideája, amely elvezet önmagam felettes ideájához, ám az mindenképp döntő jelentőségű, hogy legyen egy olyan dolog, amelyet megjelenítek.

„Mert lehetséges, hogy az, amit látok, valójában nem viasz, s az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs szemem, amivel valamit is láthatnék, az azonban egyáltalán nem lehetséges, hogy miközben látok valamit, vagy – s ezen immár ugyanazt értem – azt gondolom, hogy látok valamit, én magam, aki gondolkodik, ne legyen valami.” (DESCARTES 1996, VII, 33; 1994b, 42.)

Visszatérve a gondolkodó dologként felfogott én jellegére vonatkozó kérdésre – hogy tudniillik ez az én tevékeny vagy pedig szubsztanciális –, levonhatjuk a következtetést, hogy a gondolkodás, a *cogitatio* kettős (megkettőződő) tevékenység: egyfelől egy tőlem különböző dolog megjelenítése – észlelés, elképzelés, akarás stb. –, másfelől s ezzel együtt az illető dolgot megjelenítő cselekvő együtt-tudása (*conscientia*), felettes gondolata.

Mindazonáltal túlságosan is egyoldalú volna értelmezésem, ha nem húznám egy szerszind azt is alá, hogy az, amit elmondtam, elsősorban az *Elmélkedések az első filozófiáról* című írásra vonatkoztatható igazán, a *Filozófia alapelvei* és talán az *Értekezés a módszerről* című művekben más a helyzet s mások Descartes intenciói. Descartes, a tevékeny ego elemzője átadja helyét Descartes-nak, aki az összes tudományt metafizikai bizonyosságú alapzatra szeretné állítani. Ehhez azonban olyan szilárd alapelvre volt szüksége, amelyről annak az istennek a létezésére következtetethetett, aki arra volt hivatva, hogy ne csupán a matematikát, hanem a fizikát s legfőképp az etikát is megalapozza. Ennek érdekében szubsztancializálta a gondolkodó dolgot *substantia cogitans*-ként, s egy pseudo-argumentatív formába öntötte a második elmélkedés szélsőséges kételyét. Ennek persze meglett az a nem szándékolt következménye, hogy filozófiájának építményét kiszolgáltatta az ismert vádaknak, melyek egyfajta új skolaszticizmust látnak benne.

Az eddigiekben a második téziszről beszéltem azok közül, melyeket ahhoz a hipotézishez társítottunk, mely szerint „a modernek szubjektivitását (...) lényegileg az »interioritás« fogalma határozza meg”. Éliane Escoubas hipotézisét értelmező saját segédhipotézisem második tézise az volt, hogy van a tudatban valamilyen szubsztanciális adottság mint a tudat „tartalma”, s még a tudatos ego is egy darabka szubsztancia a fenomenológia egójával szemben, amely tiszta tevékenység”. Tökéletesen egyetértek Escoubasszal annyiban, hogy a modern szubjektivitás-konceptióját meghatározta a bensőség eszméje, ám azt gondolom, érdemes fölvetnünk a kérdést, vajon ez a meghatározás valóban lényegi-e. A XIX. század végéig csakugyan uralta a szubjektivitásfilozófiát az interioritás eszméje, de talán lehet azt mondanunk, hogy ez zsákutca volt, s épp a fenomenológia segíthet hozzá bennünket a modern szubjektivitás igazán lényegi meghatározásának felfedezéséhez.

Segédhipotézisem első tézise az volt, hogy egyfelől az immanencia és az interioritás, másfelől a transzcendencia és az exterioritás egybeesnek, azaz teljes joggal lehet beszélni az elme beleszületett („belső”), illetve kívülről szerzett („külső”) tartalmairól. Ha megkíséreljük igazolni e tézist Descartes írásaival, az első, kínálkozó szövegrész a harmadik elmélkedés egy részlete, ahol Descartes arra vállalkozik, hogy az elméjében talált ideákat meghatározott nemekbe sorolja. Ehelyütt belénkszületett, külső

eredetű, illetve saját tevékenységünk eredményeként létrejövő ideákról beszél. Bármenyire egyértelműnek látszik is ez a besorolás, mégsem tudok szabadulni olvasásakor attól a zavarba ejtő gondolattól, hogy ezt az elemzést olyan zsákutcának tekintsem, amelyet maga Descartes tervezett meg.

„Azt ugyanis, hogy megértem, mi a dolog, mi az igazság, mi a gondolkodás, úgy tűnik, csakis saját természetemtől kaphatom. Arról azonban, hogy most zajt hallok, látom a Napot, érzem a tüzet, mindeddig úgy ítéltam, hogy mindez bizonyos rajtam kívül lévő dolgoktól származik. Végül pedig a sziréneket, a hippogriffeket és a többieket én magam találtam ki. *Vagy akár azt is föltehetném róluk, hogy valamennyiüket kívülről kaptam, vagy hogy valamennyi belém született, vagy hogy valamennyi az én tevékenységem eredménye: hiszen mindeddig még nem ismertem meg igazi eredetüket.*” (DESCARTES 1994b, 48–49.) Descartes ehelyütt nem tesz mást, mint az elemi kombinatorika szabályai szerint rendezi a kínálkozó lehetőségeket, majd frivol módon függőben hagyja az egész eredetkérdést. Frivol módon, mert végül is a függőben hagyott választás döntene az egész filozófia alapjellegéről. Descartes tehát ennek ellenére függőben hagyja a kérdést, majd újratekinti a harmadik elmélkedés gondolati mozgását. „De egy másik út is fölsejlik előttem annak vizsgálatára, hogy azon dolgok közül, amelyeknek ideái bennünk vannak, egyesek léteznek-e rajtam kívül is.” (DESCARTES 1994b, 51.) Ez az új út teljesen eltér a korábbtól: Descartes valamennyi idea vonatkozásában elkülöníti a formális realitást – vagyis valamennyi ideának azt a közös vonását, hogy az őket megalakító elme moduszai – az objektív realitásuktól, amely annak megfelelően alakul, hogy milyen tárgyat jelenít meg az adott idea az elme számára. Mi sem természetesebb, mint hogy az objektív realitásban felfedezhető az intencionalitás husserli koncepciójának csírája, de ez túlon túl ismert ahhoz, hogy jelen írásunkban ki kellene térni rá.

De voltaképp miért is igyekszem ellenvetéseket tenni az iménti ideafelosztással szemben? Pontosabban, miért vannak határozott ellenérzéseim annak elfogadásával kapcsolatban, hogy Descartes komolyan gondolta, hogy az ideák osztályozhatók az előbbi lehetőségek szerint? A viaszdarab már érintett, második elmélkedésbeli elemzése mondatja azt velem, hogy Descartes nem gondolhatta komolyan azt az osztályozást: hiszen, egyszerűen szólva, már a második elmélkedésben döntött a második alternatíva mellett („hogy valamennyi velünk született”). A döntő mozzanat Descartes válasza a kérdésre, hogy mi a forrása abbéli meggyőződésünknek, hogy a viaszdarab különféle alakváltozatai mind egy, azonosként megmaradó viaszdarab változatai. Szerinte ugyanis meggyőződésünk e forrása nem valamely testi tulajdonságban keresendő, az elmén kívül, hanem éppenséggel az *elmében*: a *mentis inspectio* teszi azt, hogy azonosnak tekintem a viaszdarabot az abszolút módon diszkontinuus mozzanatokon keresztül.

„Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy e viaszdarab megragadása nem látás, nem tapintás, s nem is elképzelés – és soha nem is volt az, bármennyire úgy látszhatott is korábban –, hanem kizárólag az elme belátása (...). Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégis csak egyedül az elmémekben lévő ítélőképesség révén ragadom meg.” (DESCARTES 1994b, 41.)

Vagyis egyáltalán nem abban kell keresnünk e viaszdarab ideájának forrását, amit *kívülről* – azaz a viaszdarabtól – kapunk, hanem magában az elmében. Fel kell tennünk a Regiusnak válaszoló Descartes-tal, hogy „bárki, aki helyesen megfigyeli, hogy érzékelésünk meddig terjed, s pontosan mi is az, ami az érzékekből a gondolkodási képességig eljut, el kell, hogy ismerje, hogy úgy, ahogyan azokat a gondolkodásban kialakítjuk, egyetlen dolog ideáját sem az érzékektől kapjuk. Elannyira, hogy ideáink-

ban semmi nincs, ami az elmével vagy a gondolkodás képességével vele ne született volna, kivéve azokat a körülményeket, melyek a tapasztalással állnak összefüggésben (...).” (DESCARTES 2000, 54.)

Az összefoglalás felé haladva talán megkockáztathatunk még néhány szót az interszubjektivitás kérdéséről is, pontosabban arról, hogy miként viszonyul a descartes-i megoldás ahhoz, amelyet a genetikus periódusában lévő Husserl adott. Éliane Escoubas idézi a közvetlen interszubjektivitást megalapozó sorokat, amelyekben arról van szó, hogyan alkotja valamennyi lélek az intencionalitás egyetlen egységét, illetve hogyan jön létre egyfajta intencionális egymásba hatás (*compénétration*). Ez a gondolat végső soron a történeti interszubjektivitásba torkollik: „nem csupán az aktuális világomban megjelenő »másokról«, hanem a múltbeli »másokról« is” igaz az, hogy elkezdik kölcsönösen implikálni egymást. Véleményem szerint a kései Husserl gondolkodásának ezt az elemét teljességgel lehetséges karteziánus terminusokban interpretálni. Mert ha elfogadjuk az általam imént vázolt interpretáció lehetőségét arról, hogy Descartes szerint az elme egész tartalma mentális eredetű, már csupán két kérdést kell megválaszolni ahhoz, hogy eljussunk az interszubjektivitás – persze kevésbé kidolgozott – elméletéhez, amely akár az intencionális egymásba hatolás prototóriájának is bizonyulhat. Az első kérdés arra vonatkozik, honnan ered az elmében az objektív realitásoknak az a hierarchiája, amely az intencionalitás husserli struktúrájának rendszertani megfelelőjeként értelmezhető Descartes-nál. A második kérdés pedig az individualitás eredetére vonatkozik.

Az objektív realitások elmebeli hierarchiájának eredetére vonatkozó kérdés végső soron könnyen megválaszolható: elegendő emlékezetünkbe idézni azt, amit Descartes az *Értekezés a módszerről* ötödik részében a természet törvényei és szabályai, valamint az elme fogalmai közti viszonyról mond.

„Mindamellett merem azt mondani, hogy rövid idő alatt nemcsak kielégítő eredményeket értem el azokra a legfőbb problémákra nézve, amelyeket a filozófiában tárgyalni szoktak, hanem felfedeztem néhány törvényt is, amelyeket Isten olyképp állapított meg a természetben, amelyeknek olyan fogalmait véste lelkünkbe, hogy kellő megfontolás után nem tarthatjuk kétségesnek pontos érvényesülésüket mindabban, ami van vagy történik a világban.” (DESCARTES 1992, 53.) Tehát maga Isten az, aki nem csupán a megismerés alapvető eszközeit helyezte bele elménkbe – a *Szabályok az értelem vezetésére* című korai írás intuíciónak, illetve dedukciónak nevezi őket⁷ –, hanem csíraformában azokat a kifejlesztendő fogalmakat is (az *Elmélkedések* nyelvén a „dolgokról”, a *Szabályok* nyelvén az „egyszerű természetekről”⁸ van szó), amelyek lényegileg járulnak hozzá a valamennyi többi létező alapállapotánál tökéletesebb emberi állapot biztosításához.

A második kérdésre adandó válasz is abból indul ki, amit Isten hozott létre a természetben. Kétségtelen, hogy az első újkori filozófus, akinek komoly affinitása volt az individualitás problémája iránt, Leibniz volt. Nem szabad tehát meglepődnünk azon, hogy Descartes-nál nem találunk „Értekezés az individualizáció elvéről” vagy hasonló című írást. Valószínűleg a hagyományos metafizika azon kérdésfeltevései közé sorolta a *principium individuationis* kérdését, amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk az etikai orientációjú tudománymegalapozás általa megvalósítani kívánt programjával, s ezért nem

⁷ Lásd különösen a 3. szabály gondolatmenetét (DESCARTES 1980, 101–104)

⁸ Lásd különösen a 12. szabály megfelelő részletét (DESCARTES 1980, 132 skk.)

tette külön vizsgálódás tárgyává. Ha mégis megpróbálunk rekonstruálni egy lehetséges karteziánus választ, véleményem szerint a gyakorlati filozófia szférájából kell kiindulnunk. Az *Értekezés a módszerről* ötödik részének végén Descartes implicit módon védekezni próbál a saját filozófiájával szemben felhozható ateizmus – illetve immoralizmus – vádakkal szemben. Biztosít bennünket róla, hogy minden eszes lélek – azaz minden olyan lélek, amely rendelkezik mind a megismerés eszközeivel, mind az általuk kifejlesztendő fogalomcsírákkal – romolhatatlan, és pedig – a kiterjedt szubsztanciával ellentétben – oly módon, hogy az egyszersmind individualitásának, illetve individualizálódásának is alapja lehet. Ez abból fakad, hogy Isten külön-külön teremti bele az egyes, individuális eszes lelkeket az ettől a teremtéstől függetlenül kifejlődő testbe, s ennek révén lesz valamennyi eszes lélek halhatatlan és felelősségre vonható.

Hogyan adhatunk számot így „a közvetlen interszubsztantivitásról”, a karteziánus „intencionális egymásba hatolásról”? A válasz végül is egyszerű: ha abból indulunk ki, hogy csak az emberi létezőknek tulajdoníthatunk voltaképpen individualitást, s ha, másfelől, ez az individualitás Istennek abból az aktusából jön létre, amellyel megalapozza az objektív realitások hierarchiáját – vagyis azon fogalmakét, amelyek adekvát módon, az érzékszervek működésétől függetlenül jelenítik meg az elménken kívüli valóság struktúráját –, akkor teljes joggal állíthatjuk, hogy az emberi individualizálódás semmiképp sem a többi individuum rovására, velük ellentétben, „egoista” módon megy végbe. Hiszen az elmén kívüli valóság azonos az összes eszes lélek számára, s ez nem jelent mást, mint hogy valamennyi individuális eszes lélek intencionális struktúrája azonos (azzal az alapvető feltétellel, hogy a valóságot mindenki világosan és elkülönítetten ragadja meg). S pontosan ebben áll Descartes számára a – racionalista módon korlátozott – közvetlen interszubsztantivitás vagy legalábbis interindividualitás. S bármennyire meglepő, utóbbinak történeti dimenzió is adható. A Mersenne-hez 1645. február 17-én írott levelében Descartes utal az *Elmélkedésekkel* kapcsolatos egyik ellenvetésre: ha feltesszük, hogy Isten ideája belénk született, akkor miképpen magyarázzuk meg, hogy a bennszülötteknek vagy akár az antik görögöknek sok istenről voltak oly tisztának tűnő elgondolásaik? Az *Elmélkedésekben* Descartes kitér e kérdés elől (DESCARTES 1996, VII, 123–124), az említett levélben azonban igen érdekes magyarázattal szolgál. Az idea belénkszületettsége nem akadályozza meg, hogy elkülönített megjelenítése nélkül éljék le igen sokan egész életüket. S mivel ráadásul „ellentmondást foglal magában, ha több, szuverén módon tökéletes istent ragadunk meg”, ezért úgy fogalmazhatunk, hogy a görögöknek zavaros ideáik lehettek sok, nagyon hatalmas istenről, amihez hozzájárult, hogy „elképzeltek egy egyetlen Jupitert mint szuverént, s következésképp egyedül őrá alkalmazták az igaz Isten ideáját, amely zavarosan jelent meg számukra” (DESCARTES 1996, IV, 187–188). Semmiképp sem állítom, hogy e fejtegetést csak így lehet értelmezni, de szerintem lehet a következőképp is. Minden korban vannak emberek, akik sohasem reflektálnak valamely belénk született ideára (az istenidea ebben az összefüggésben paradigmátikus, mind helyett áll). De az egyes korszakokban uralkodó elképzelések megkönnyíthetik vagy megnehezíthetik az akkor élő individuumok eljutását az elkülönített ideákhoz – s a történelem egyre tisztultabb ideákhoz segíti hozzá az individuumokat, mintegy közelebb segítve őket az interindividualitás alapját alkotó világos és elkülönített ideákhoz.

Ha megengedjük, hogy az inkább a gyakorlati filozófiához sorolható gondolatmenetek is relevánsak lehetnek a most vizsgált kérdést illetően, akkor fölfigyelhetünk még két további elemzésre Descartes-nál, amelyek szintén azt mutatják, hogy nem volt

érzéketlen az interindividualitás kérdései iránt. Az első ilyen elemzés a hála vizsgálata a *Lélek szenvedélyei* 193. és 194. cikkelyében. Descartes a hálát itt a szeretet egyik alfajának nevezi, s azt mondja róla, hogy „az emberi társadalom egyik legfőbb köteléke” (DESCARTES 1994a, 158). A hála elemzése ennyiben kiegészíti a nemeslelkűség (*générosité*) analizisét, azon szenvedélyét, amely előidézi bennünk, hogy „mindig tökéletesen udvariasak, nyájasak és szolgálatkészek” legyünk „mindenkivel szemben” (DESCARTES 1994a, 136). A hálában és a nemeslelkűségben rejlő társiasság másfelől kétségkívül az elmébe beleszületett struktúra harmadik aspektusából származik, ami nem más, mint a jóakarát (*la bonne volonté, la bienveillance*). A nemes lelkűek „soha nem vetnek meg senkit”, s ha látják, hogy valaki alkalomadtán hibát követ el, inkább mentegetik őt, mintsem hibáztatnák, mert „hajlanak arra a gondolatra, hogy inkább az ismeret, mint a jóakarát hiánya miatt követik el őket”. Egyedül a jóakarát „miatt becsülik saját magukat, és ez az, amiről feltételezik, hogy megvan, vagy legalábbis meglehet minden más emberben is” (DESCARTES 1994a, 135). A „józan ész,” a jóakarát és az objektív realitások hierarchiája alkotja az istenség kézjegyét bennünk, s e három együtt alapozza meg az interindividuális relációkat.

Lezárásképp a descartes-i értelmi szeretetnek arról a szerepéről szólunk, amelyet ebben az összefüggésben tulajdoníthatunk neki. Descartes 1647. június 6-án kelt levelében válaszol Chanut-nek arra a kérdésére is, „hogymely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket” (DESCARTES 2000, 253). Először megkülönbözteti a szeretet két fajtáját, „melyek közül egyik a szellemben, a másik a testben lakozik”. Ezt követően azonban csak a testi szeretetet elemzi, mondván, hogy a szellemi szeretet „annyi eldörmeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni”. Az iménti fejtegetéseinkhez kapcsolódva szinte biztos vagyok abban, hogy Descartes itt a hármias isteni adománynak épp e nem csupán individualizáló, de egyszersmind interindividualizáló struktúráit tárta volna föl. Az egyetlen olyan jegye e szeretetnek, amelyről mégiscsak beszél, az, hogy „amikor ezeknek a titkos vonzalmaknak a szellemben van az okuk, és nem a testben, akkor mindig követni kell őket; *legfőbb megkülönböztető jegyük pedig az, hogy a szellemből jövők kölcsönösek*” (DESCARTES 2000, 254) [kiemelés tőlem – B. G.].

Végső soron könnyen lehet, hogy Descartes tévedett, amikor ez értelmi szeretetet metafizikai alapra próbálta helyezni. Ám hogy a szellem titkos, kölcsönös vonzalmait mindig követni kell, ez olyan örök érvényű szabály, amelynek igazságát kielégítően tanúsítja mostani dialógusunk is.

IRODALOM

- DESCARTES 1980. *Válogatott filozófiai művek*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai–Zrínyi.
- DESCARTES 1994a. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.
- DESCARTES 1994b. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES 1996. *Oeuvres de Descartes*. 11 vol. Publ.: Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Vrin.
- DESCARTES 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Ford.: Barcza Katalin et al. Budapest: Osiris.
- GUENANCIA, Pierre 2000. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER Martin : *Nietzsche*. Tübingen, Neske, é. n. II. kötet
- LOCKE 1997. *Political Essays*. Ed.: Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press.