

Szalai Judit

Érzelmek és halhatatlanság Descartes-nál

I. HALHATATLANSÁG

Descartes-nak minden jel szerint újra és újra visszatérő szándéka volt, hogy bizonyítsa: a lélek önállóan, a testtől különválva is képes létezni. 1630-ban így ír Mersenne-nek: „talán egy napon befejezem a kis metafizikai értekezést [...], amelyben első sorban Isten létezését szándékozom bizonyítani, valamint azt, hogy a lelkek a testtől elválasztva is fennállnak, amiből halhatatlanságuk következik. Dühvel tölt el, amikor látom, hogy vannak olyan emberek a világban, akik annyira vakmerők és oktalanok, hogy Isten ellen harcolnak.” (DESCARTES 1996b, I, 182.) A levélben említett műről nem sokat tudunk; Descartes egyik főműve azonban előbb az *Elmélkedések az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése és a lélek halhatatlansága*, majd pedig az *Elmélkedések az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése és a léleknek a testtől való különbsége* címet viseli.

Mint a címváltoztatás is sugallja, valójában nem a lélek halhatatlanságáról, csupán a testtől való különbségéről van szó az *Elmélkedésekben*. Valószínűleg nem maga Descartes, hanem Mersenne atya felelős az eredeti címért; de, mint az idézett Mersennelevél mutatja, maga Descartes tehette eleinte túlságosan alacsonyra a mércét azzal kapcsolatban, hogy mi számít a lélek halhatatlansága bizonyításának. Az *Elmélkedések* Szinopsziséban pontosabb megfogalmazást találunk: test és lélek valós megkülönböztetéséből az következik, hogy a test elpusztulával a lélek fennmaradhat.¹ Valóban ennyi az, mutatnak rá kortárs és későbbi kritikuskok, amit Descartes-nak sikerülhetne bizonyítania, amennyiben a test és lélek valós megkülönböztetésére vonatkozó érvei meggyőzőek. Az azonban nem következik, hogy a lélek nem pusztulhat el, ha nem is a test pusztulásának következtében, vagy ha nem is azzal egyidőben (bár ilyen egyidejűség, olvassuk a második sorozat hetedik ellenvetésében, szintén elképzelhető, amennyiben a lélek pusztulását nem a testé okozza, hanem a kettő valamiképpen összehangolt). Úgy tűnik azonban, nem a szándék, csupán az alkalom hiányzott a halhatatlanság teljesebb bizonyításához az *Elmélkedésekben*: Descartes azt is állítja a Szinopsziséban, hogy „azok a premisszák, amelyekből az elme halhatatlanságára következtethetünk, az egész fizika kifejtésének függvényei”, az ezt követő rövid érv-vázlat konklúziója pedig a következő: „Ebből pedig az következik, hogy míg a test igen könnyen megsemmisülhet, az elme természeténél fogva halhatatlan.” (DESCARTES 1994b, 19.)

A test és lélek valós különbsége Descartes a lélek halhatatlanságának irányába mutató fő érve. Bár mostanában is akadnak követői (erről lásd DAVIES 1993, 214 ff.), Descartes érvelése sokak szemében nem meggyőző; ezenfelül őszintesége sem nyilvánvaló. Descartes az *Elmélkedések* szövege elé írott levelében maga hivatkozik az

¹ Ugyanezt írja Descartes Mersenne-nek 1640. december 24-én (DESCARTES 1996b, III, 266).

V. lateráni zsinat rendeletére, amely elítéli a személyes halhatatlanság tagadását, és felszólítja a keresztény filozófusokat a mellette való érvelésre. Ez a levél a Sorbonne teológusainak szól; maga a levél létezése és tartalma mutatja, mennyire nem hagyta Descartes-ot hidegen, hogy egyházi körök elfogadhatónak tartják-e nézeteit – elképzelhető tehát, hogy ennek érdekében tett bizonyos filozófiai engedményeket. De akár-hogyan is gondolkodjunk arról, hogy Descartes-nak mennyiben volt valódi szándéka a lélek halhatatlanságának bizonyítása, és hogy mennyire sikerült a zsinat felszólításának megfelelnie, úgy tűnik, Descartes a lélek halhatatlanságáról való meggyőződést egyik *leghasznosabb* hitünknek tekintette (DESCARTES 2000, 161–162). (Többek között azzal a meggyőződéssel együtt, hogy van egy mindenható és végtelenül tökéletes Isten, valamint annak felismerésével, hogy az ember a világegyetem, egy társadalom, egy család része, s így nem cselekedhet kedvére saját előnye érdekében.) A halhatatlanságról való meggyőződés arra tanít, hogy ne törődjünk túlságosan az evilági javakkal (uo.). Az *Értekezés a módszerről* Ötödik részének végén pedig azt olvassuk, a gyenge lelkeket leginkább az téríti le a helyes útról, ha nem hiszik, hogy az emberi lélek egészen másféle, mint az állatok lelke, és hogy mostani életünk után nem következik egy másik, amely *félelmet* vagy *reményt* kelthet bennünk.

Descartes tisztában volt viszont azzal, hogy a félelmek és remények tárgya nem lehet egészen elvont: a lélek halhatatlanságába vetett hit csak akkor rendelkezhet kellő motiváló erővel, ha a halhatatlanság állapota valamennyire konkrét tartalmat is kap: „A második dolog, amelyet ismernünk kell, lelkünk természete, s hogy amennyiben test nélkül létezik, sokkal nemesebb nála, és képes arra, hogy végtelen sok elégedettséget élvezzen.” (Uo. Kiemelés tőlem – SZ. J.). Nem elegendő megmutatni a halhatatlanság metafizikai lehetőségét, hanem annak értelmét is meg kell világítani ezen halhatatlanság alanyának szemszögéből: miért lesz örömteli a halhatatlanság, milyen sajátos javakat élvez majd a lélek. Ehhez természetesen szükséges, hogy a lélek képes legyen javakat élvezni, örülni, szeretni valamit és így tovább – azaz hogy legyenek érzelmei. Mint *A lélek szenvedélyei* című kései Descartes-műben olvassuk: „[...] egyedül tőlük [ti. a szenvedélyektől] függ az egész java és baja ennek az életnek” (DESCARTES 1994a, 212: 170). Ha a halhatatlanság állapotában nincsenek érzelmeink, akkor semmi okunk nincs rá, hogy érdeklődést mutassunk a halhatatlanság iránt, mint ahogyan érzelmek nélkül jelen életünknek sem lenne értelme számunkra.²

Ám a lélek halhatatlan életéről és azon belül az érzelmi élet lehetőségéről Descartes-nak még a szokásosnál is nehezebb számot adnia. A descartes-i leírás szerint a lélek számos működése támaszkodik a testre ilyen vagy olyan formában, és ezek közé tartoznak az érzelmek is. A szenvedélyek „olyan észleletei, érzései vagy felindultságai a léleknek, melyeket különösképpen a lélekre vonatkoztatunk, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg” (DESCARTES 1994a, 27: 48). E „szellemek” anyagi természetűek; a szenvedélyek ún. legközelebbi oka fizikai ok, mégpedig a testi szellemek mozgása, amely a tobozmirigyet az adott szenvedélyre jellemző állapotba hozza, és ez a mirigy „lélek felőli” oldalán a harag, a szomorúság stb. érzését okozza. Ahhoz tehát, hogy a lélek testtől elválasztott élete hihető és vonzó legyen, más típusú, a testre nem támaszkodó érzelmi működés lehetőségéről is be

² Descartes így ír Chanut-höz 1646. november elsején: „Azt el kell azonban mondanom, hogy épp ellenkezőleg: megvizsgálván [a szenvedélyeket], majdnem mindet jónak találtam, és oly hasznosnak ebben az életben, hogy lelkünknek semmi oka nem lenne egy percig is testünkben maradni, ha nem érezhetné őket.” (DESCARTES 2000, 218–219.)

kell számolnia Descartes-nak.³ Előadásom fő állítása, hogy az ún. intellektuális vagy belső érzelmek bevezetése – legalábbis részben – ezt a célt szolgálja.

2. A TESTTŐL ELVÁLASZTOTT LÉLEK MŰKÖDÉSE: AZ ÉRTELMI EMLÉKEZET

Nem csupán az érzelmekhez van szüksége a léleknek testre. Természetesen nem érzékelhet színeket, hangokat, szomjúságot vagy fájdalmat sem test nélkül. Ezekre a funkciókra azonban nem lesz szüksége a testtől elkülönített léleknek: nem lesz szüksége folyadékra, nem kell fájdalomnak jeleznie számára a test rossz állapotát és így tovább. Van viszont egy olyan funkció, amely bár szintén a testre támaszkodik (l. pl. *Traité de l'homme*, DESCARTES 1996b, XI, 177–178), mégis meg kell lennie a lélek elkülönült állapotában is ahhoz, hogy érdemes legyen törekedni a halhatatlanságra. Ez a funkció az emlékezet.

A következő módon próbálja vigasztalni Descartes Huygenst, aki nem sokkal azelőtt vesztette el egy közeli hozzátartozóját: „Azt hiszem, teljesen világosan tudom, hogy [lelkünk] tovább él a testünknel, és hogy olyan élvezet és boldogság jut neki osztályrészul, amely sokkal nagyobb annál, mint amely ebben a világban megadatik.” (DESCARTES 1996b, III, 798.) Ez azonban erőtlen vigasz a hátrahagyottaknak, ha nem reménykedhetnek abban, hogy hozzátartozójukat egyszer majd viszontláthatják, mégpedig úgy, hogy kölcsönösen emlékezni fognak egymásra. Így folytatja tehát Descartes: „Egy napon majd megtaláljuk őket, és akkor is emlékezni fogunk a múltra; mert véleményem szerint létezik egy olyan, értelmi emlékezet, amely a testtől független.” Nem pusztán arról van szó, hogy a halhatatlanság állapotában is szeretnénk emlékezni a hozzánk közelállókra: a személy halál utáni folytonosságához, tehát ahhoz, hogy a halhatatlanság értelmes cél legyen a számára, elengedhetetlen mentális állapotainak valamilyen folytonossága. Ha a lélek a halál után *tabula rasa*, milyen értelemben lenne az én tudatom? Korántsem nyilvánvaló, hogy a lelki szubsztancia pusztá azonossága a halál előtt, illetve a halál után egyszersmind azonos tudatot is jelent.

Descartes több levelében is foglalkozik a testtől független értelmi emlékezet problémájával. Azt írja például Mersenne-nek, hogy ez az emlékezet azon fajtája, melyet a legtöbbet használunk (DESCARTES 1996b, III, 143). Lehetséges, hogy Descartes ezzel kérdőjelezte biztosítani a folytonosságot a testben lévő, illetve a testtől elválasztott lélek emlékei között. Ehhez a folytonossághoz Descartes-nak állítania kell, hogy már ebben az életben is ugyanazt a funkciót használjuk, mint a test és lélek szétválása után, hiszen az emlékezet descartes-i leírása szerint az emlékek nem csupán eredetüket tekintve támaszkodnak fizikai folyamatokra, de a már meglévő emlékek is az agyban tárolódnak, így tehát elvesznek, amikor az agyat a test többi részével együtt elveszítjük. Ha azonban legtöbb emlékünk „értelmi”, az emlékek nagy része megmarad a testtől való elkülönülés után.

³ Legalább két álláspont lehetséges arra vonatkozóan, hogyan működnek azok a funkciók egy halál utáni életben, melyeket a test és lélek a jelen életben közösen lát el. (1) A testi feltámadás révén a test és a lélek továbbra is együttműködnek. Descartes viszont éppen azt igyekszik bizonyítani, hogy a lélek test nélkül is létezhet; így nem biztosíthatja a halhatatlan lélek funkcióit a testi feltámadás által. (Továbbá egyszerűen nem is foglalkoztatta Descartes-ot a testi feltámadásnak a korban amúgy is egyre kevésbé népszerű gondolata. Erről l. GAUKROGER 1995, 199.) (2) A testi működésekre is támaszkodó funkcióknak vannak bizonyos „értelmi” analogonjai, amelyek nem kötődnek fizikai folyamatokhoz. Descartes-nál ezt a megoldást találjuk.

Mint az emlékezet példája mutatja, Descartes felismeri és orvosolni próbálja az abból adódó nehézséget, hogy egyrészt a mentális állapotok saját elmélete szerint nagy mértékben függenek az agy működésétől, másrészt azonban szeretné meggyőzővé tenni a hitet, hogy a lélek a test, s így az agy nélkül is működőképes. Nincs olyan descartes-i szöveg, amely ugyanilyen explicit módon nézne szembe a problémával az érzelmek esetében.⁴ Könnyen megállapítható azonban, hogy a testtől különvált lélek érzelmei az emóciók mely fajtájába sorolhatók.

3. INTELLEKTUÁLIS ÉRZELMEK

Az érzelmek általánosságban a szenvedélyek egy csoportja, az olyan mentális állapotoké, melyek a test cselekvését és a lélek „szenedését” jelentik. A sajátos érzést a lélekben a testi természetű életszellemek mozgása idézi elő, amely mozgás a tobozmirigyen keresztül hat a lélekre. Az érzelmek egy csoportja azonban kivételt képez. Az „intellektuális érzelmeket” vagy „belső indulatokat” maga a lélek kelti önmagában, nem pedig az életszellemek mozgása (DESCARTES 1994a, 147: 127). A testtől elválasztott lélek érzelmei tehát ilyen érzelmek lehetnek.

Az intellektuális érzelmek természetére és funkciójára vonatkozó descartes-i utalásokat és példákat – mert mindössze ilyenek állnak rendelkezésre – nem könnyű értelmezni. Margaret Wilson szerint magának Descartes-nak sem volt világos elképzelése a „belső indulatokról”, és könnyen összetéveszti azon közönséges szenvedéllyel, melyek szintén *kevésbé átmenetiek és kevésbé nyilvánosak* (WILSON 1990, 191).

A példa, amelyre ezen szemrehányás támaszkodik, a következő:

„[...] amikor egy férj a halott feleségét siratja, akinek feltámadása [...] felbosszantana: megtörténhetik, hogy a szívét fojtogatja a Bánat, amit a gyászszertartás kelt benne, és annak a személynek a hiánya, akinek a társalgásához hozzászokott; s megtörténhetik, hogy a képzeletében megjelenő szeretet vagy bánat néhány maradványa valódi könnyeket csal a szemébe, annak ellenére, hogy eközben a lelke mélyén titkos Örömet érez; amely indulatnak akkora hatalma van, hogy a Bánat és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből.” (DESCARTES 1994a, 128.)

Ebből a példából, ahol a bánat testi szenvedély, a „titkos öröm” pedig a lélek belső indulata, úgy tűnhet, hogy a belső érzelem megkülönböztető vonása, hogy nem-nyilvános, illetve „titkos”. De vegyünk egy másik példát. Mint *A filozófia alapelveiben* olvassuk, mikor jó hírt hallunk, először a lélek ítélete nyomán intellektuális örömet érzünk; majd amikor a képzlet is bekapcsolódik és képet alkot a jóról, amelyről értesültünk, ez néhány áttétellel olyan mozgást idéz elő az agyban, hogy az a tobozmirigy „túloldalán” közönséges örömet kelt (DESCARTES 1996a, 119). Az előző példában is szerepet játszik a képzlet („a képzeletében megjelenő szeretet vagy bánat néhány maradványa valódi könnyeket csal a szemébe”). Ami a két példában közös, az nem az, hogy az egyik érzelem többé vagy kevésbé nyilvános, mint a másik (a második példában erről nincs említés). Ami az intellektuális örömet és az örömet mint szenvedélyt elválasztja egymástól, úgy tűnik, a testi érzékelés (pl. a gyászszertartásé), illetve a (szintén testi) képzlet működése, amelyek az előbbi esetében hiányoznak. Ami nyilvánossá teszi a közönséges érzelmet

⁴ Chanut-nek szóló, az alábbiakban tárgyalt levelében Descartes azt állítja, hogy bizonyos szenvedélyek „megtalálhatóak lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste” (DESCARTES 2000, 225). Itt azonban a szeretet fajtáit elemzi, nem pedig a halhatatlanság gondolatának próbált értelmét adni.

– spekulálhatunk –, azok csupán a „valódi könnyek” és a „szívet fojtogató bánat” egyéni *kísérőjelenségei*. Ezek nélkül is elképzelhetők közönséges szenvedélyek, anélkül azonban nem, hogy valamely testi *ok* a folyamat része lenne. Az intellektuális érzelmek sem okaikban, sem okozataikban nem kapcsolódnak semmiféle fizikai folyamathoz (külső tárgyak észleléséhez, a képzelet működéséhez, az érzelmek fizikai manifesztációihoz).

Mivel pusztán lelki működések esetében nemigen beszélhetünk *mechanizmusról*, azzal, hogy az intellektuális érzelmek nem függenek fizikai folyamatoktól, Descartes elkerüli azt a kérdést, hogy ezek az érzelmi folyamatok *milyen módon* zajlanak. Descartes az intellektuális érzelmek pusztá meglétéről számol be, valamint arról, hogy két ellentétes érzelem lehet egyszerre jelen, melyek közül egy intellektuális érzelem és egy szenvedély, továbbá hogy az egyik átalakulhat a másikba – de *folyamatokat* csak a szenvedélyekhez kapcsol. Az intellektuális érzelmek kialakulásáról annyit tudunk, hogy pusztán az elme valamely cselekedete (ítélete, akarása) révén jön létre.

Melyek lehetnek az intellektuális érzelmek *tárgyai*? Az intellektuális érzelmekre felhozott descartes-i példák többször utalnak arra, hogy ezek az érzelmek nem közönséges tárgyakra vonatkoznak, hanem *lelkiállapotokra*.

„Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvben, vagy színpadi előadásban látjuk őket, akkor ez néha a Bánatot, néha az Örömet, néha a Szeretetet vagy a Gyűlöletet, s általában az összes szenvedélyt felkelti bennünk a képzeletünknek kínálózó tárgyak különfélesége szerint; ám eközben örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális Öröm, mely éppúgy születhet a Bánatból, mint az összes többi Szendvedélyből.” (DESCARTES 1994a, 147: 128.)

Míg a közönséges érzelmek itt „a tárgyak különféleségéből” keletkeznek, az intellektuális öröm a szenvedélyekből. A drámai hős megmenekülését látva örülünk: ez szenvedély. Örülünk, hogy örömmel tölt el bennünket a drámai hős megmenekülése: ez intellektuális öröm. Descartes egy Chanut-nek írott levélben másik példát találunk arra, hogy az intellektuális érzelem saját lelkünk állapotára vonatkozik:

„És az akaratnak mindezen mozgásai, melyek a szeretetet, az örömet és a szomorúságot, valamint a vágyat alkotják, mivel ésszerű gondolatok, nem pedig szenvedélyek, megtalálhatók lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste. Mivel, példának okáért, ha észrevenné, hogy a természetben igen sok megismerésre váró dolog van, amelyre ráadásul még igen szépek is, *elkerülhetetlen volna akarata számára, hogy szeresse e dolgok ismeretét, azaz, hogy úgy tekintse ez ismeretet, mint ami őhozzá tartozik. És ha észlelné, hogy megvan benne ez az ismeret, öröm töltené el; ha úgy tekintené, hogy nincs meg benne, elszomorodnék.*” (DESCARTES 2000, 224–225. Kiemelés tőlem – Sz. J.)

4. A CHANUT-LEVÉL

Az idézetben Descartes azt állítja, hogy ezek az érzelmek „megtalálhatóak lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste”. A halhatatlan léleknek lehetnek tehát vágyai, örülhet, vagy lehet szomorú. Melyek lehetnek az ilyen lélek érzelmeinek tárgyai? Olyan dolog nyilvánvalóan nem, amit fizikai módon észlelünk: a halhatatlan lélek nem örülhet egy szület csokoládétortának, hiszen test nélkül nem érez ízeket, és bizonyára nem gyönyörködhet valaminek a látványában sem. De – mint az előző idézetből is látszik – egy olyan *értelmi belátás*, amely akár valamely dolog szép mivoltá-

ra vonatkozik, lehet intellektuális érzélem tárgya. A testtől elválasztott lélek érzelmeinek kiindulópontja lehet tehát valamely *tény*; mondjuk, hogy a hátrahagyott világban zajos szomszédunk elnyerte méltó büntetését azzal, hogy helyünkre egy még inkább zajos szomszéd költözött. Erről a tényről viszont nyilván nem szerezhettünk a közönséges testi érzékeken (látás, hallás) keresztül tudomást. Az utolsó idézet alapján úgy tűnik továbbá, hogy nem magának a ténynek örülnénk, illetve nem az okozna egyéb érzelmet bennünk, hanem a tény *ismerete*.

A Chanut-levél az intellektuális szeretetre, azon belül is Isten szeretetére összpontosít. Ez az egyetlen részletesen kifejtett érzélem azok közül, melyek „megtalálhatóak lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste” (DESCARTES 2000, 225). A szeretet, és specifikusan az Isten iránti szeretet valóban különösen alkalmas arra, hogy komoly szerepet töltsön be a halhatatlan lélek emóciói között.

A szeretet a pozitív érzelmek közül talán a legnyilvánvalóbb. A testtől elválasztott lélek vonatkozásában nagy előnyének látszik továbbá, hogy nem a közvetlen reflexszerű érzelmek közé tartozik, mint például a félelem vagy az undor, melyeket nehezen tudnánk reszketés, illetve „a gyomor felfordulása” nélkül elképzelni, hanem „hosszú távú” érzélem, melynek nincsen speciális testi manifesztációja. Ez hitelt ad a descartes-i koncepciónak, ahol a szeretet nem feltétlenül jár együtt testi mozgásokkal: az értelmi szeretet ezektől mentes.

A szeretet egy másik előnyének tarthatjuk, hogy tárgyára vonatkozóan nincsen különösebb megkötés, és Descartes sem nevez meg ilyet. A szeretet meghatározása így hangzik nála: „A szeretet a lélek megindultsága, amit a szellemeknek az a mozgása okoz, amely a lelket akaratlagos csatlakozásra ösztönzi ama tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek neki.” (DESCARTES 1994a, 79: 82.) Az értelmi szeretet ehhez nagyon hasonló (kivéve természetesen az életszellemek mozgását): „[...] amikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítélt, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik” (DESCARTES 2000, 224). Az egyéni lelken múlik, hogy mi az, amit magához illőnek ítélt és magához akar kapcsolni; a szeretetnek akár egészen bizarr vagy képtelennek tűnő tárgya is lehet.

Hogy a szeretet tárgyára nézve viszonylag kötetlen, előnyös, hiszen a külvált lélek érzelmeinek tárgya nyilvánvalóan speciális. Míg a közönséges szenvedélyek általában valamelyest kiélezett szituációkhoz, más emberek tetsző vagy nem tetsző viselkedéséhez kötődnek, ennek jó részét bizonyára nem lehet megtalálni a halhatatlanságban. Értelemszerűen előtérbe kerül a vallási elem: míg mások jelenlétéről és a test nélküli lét körülményeiről nem lehet fogalmunk, ha van halhatatlanság, kézenfekvő azt Istennel hozni kapcsolatba. Istenről azonban nem lehet elképzelésünk, ami kétségesse teheti az iránta való szeretet lehetőségét: „Isten legáltalánosabban elfogadott attribútumai oly magasan fölöttünk állnak, hogy semmiképp nem tudjuk elképzelni, hogy megfelelőek lehetnének számunkra.” (Uo. 228.) De Isten szeretetéhez nem is a képzelőerőn, hanem a tudáson keresztül vezet az út. Bizonyos dolgokról (Isten végtelensége, mindenhatósága stb.) való elmélkedés „oly végtelen örömmel tölti el az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez” (DESCARTES 2000, 230). Itt is saját lelki tartalmunkra (meggyőződéseinkre) vonatkozik tehát az intellektuális érzélem. Isten nem lehet elképzelni; de bizonyos, nagyon általános dolgok megértése olyan lelkiállapotot eredményez, mely az „Isten szeretete” névvel illethető.

5. AZ INTELLEKTUÁLIS ÉRZELMEK TANÁNAK LEHETSÉGES MOTIVÁCIÓI

Mint a fentebbi idézetben olvastuk, az intellektuális érzelmek „ésszerű gondolatok”, nem pedig szenvedélyek. Azt mondhatnánk, hogy Descartes-nak az intellektuális érzelmekre vonatkozó álláspontja a „radikális kognitivizmust” képviseli. Szemben a mérsékelt kognitivizmussal, mely szerint az érzelmek feltételeznek bizonyos ítéleteket, de nem azonosak azokkal, a radikális kognitivizmus képviselői az érzelmeket redukív módon kezelik, ti. ítéletekre redukálják azokat.⁵

Az, hogy az intellektuális érzelem a lélek cselekvése, nem pedig szenvedése, megvilágítani látszik Descartes tanításának egyik lehetséges motivációját. Az intellektuális érzelmek egyik nyilvánvaló filozófiai funkciójának tűnik Descartes-nál azon benyomás tompítása, hogy az ember boldogsága, jóléte szempontjából túlnyomórészt ki van szolgáltatva testi működéseknek. Ha az érzelmeket testi folyamatok okozzák, amelyek felett kevésbé tudunk ellenőrzést gyakorolni, és az érzelmek oly alapvetőek jólétünk szempontjából, mint fentebb láttuk, nem sok befolyásunk van saját szubjektív jólétünkre.

De ez nyilvánvalóan nem magyarázza meg önmagában azt, hogy miért vezeti be Descartes az intellektuális érzelmeket; Descartes szerint ugyanis „nincs oly gyenge lélek, amely helyesen vezetve ne szerezhetne abszolút hatalmat szenvedélyei felett” (DESCARTES 1994a, 50: 65). Bármennyire ki legyünk is szolgáltatva a (testi eredetű) szenvedélyeknek, a léleknek megvannak az eszközei, hogy küzdjön ezek ellen, egészen az „abszolút hatalom” eléréséig. Nem lenne tehát szükség más érzelmekkel *helyettesíteni* a szenvedélyeket, olyanokkal, melyek eleve a lélek cselekvései, ha a lélek képes arra, hogy eliminálja a hátrányos vagy káros szenvedélyeket, és csak azokat tartsa meg, melyeket elfogadhatónak ítél.

Úgy is vélekedhetnénk, hogy az intellektuális érzelmeknek valamiféle *axiológiai* szerepet szán Descartes, mely esetben nem abból vagy nem csupán abból a szempontból lennének magasabbrendűek a közönséges szenvedélyekhez képest, hogy a lélek cselekvése, nem pedig szenvedése nyilvánul meg bennük. Mivel a cselekvéssel összefüggésben a léleknek az intellektuális érzelmek esetében nyilvánvalóan inkább van választása, mint a közönséges szenvedélyek esetében, azt hihetnénk, hogy az intellektuális érzelmek morális szempontból a közönséges szenvedélyek felett állnak, mintegy a közönséges szenvedélyek számára megvalósíthatatlan mintául szolgálva. (Ez feltételeznél, hogy a lélek, ha nem zavarják külső, a testtel összefüggő behatások, helyesen ítéli meg a jót⁶, valamint azt, hogy az ítélet és érzület együtt járnak.) Az özvegy példájából azonban közvetlenül látszik, hogy ez nem így van: az erkölcsösnek tartható érzelem (a feleség elvesztése feletti bánat) a közönséges szenvedély, az intellektuális érzelemért pedig erkölcsileg elmarasztható annak alanya.

Tovább vizsgálva, hogy Descartes-nak miért volt szüksége az intellektuális érzelmek bevezetésére, ki kell térnünk a *fenomenális* szempontra, hogy tudniillik a testi és értelmi érzelmek közötti megkülönböztetés vajon abban van-e megalapozva, hogy az egyik és a másik milyen *érzésekkel* jár együtt.

El kell választanunk egymástól a testi reakciók érzékelését a lélekben és a szenvedélyre jellemző sajátos lelki minőséget (pl. az irigység vagy a hála sajátos érzését).

⁵ L. pl. Martha Nussbaum és Robert Solomon írásait.

⁶ Descartes *világosabbnak* nevezi az intellektuális érzelemben foglalt (tulajdonképpen azzal azonos) gondolatot, mivel a közönséges szenvedélynek része a testi mozgások érzékelése is. (Chanut-levéli, 225)

A bánat, az öröm vagy a gyűlölet intenzív testi reakciókkal járnak együtt; az olyan szenvedélyek azonban, mint a „becsülés” vagy az „erényes alázat” nem járnak heves testi mozgásokkal. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem a szellemek mozgása váltja ki ezeket a szolidabb érzelmeket (amely mozgást egyik esetben sem érzékeljük, sem a hevesebb, sem a szolidabb érzelmek esetében), sem pedig azt nem jelenti, hogy az érzés, a lelki minőség ne lenne meg (amely nélkül nem is nevezhetnénk egy állapotot a lélek szenvedélyének):

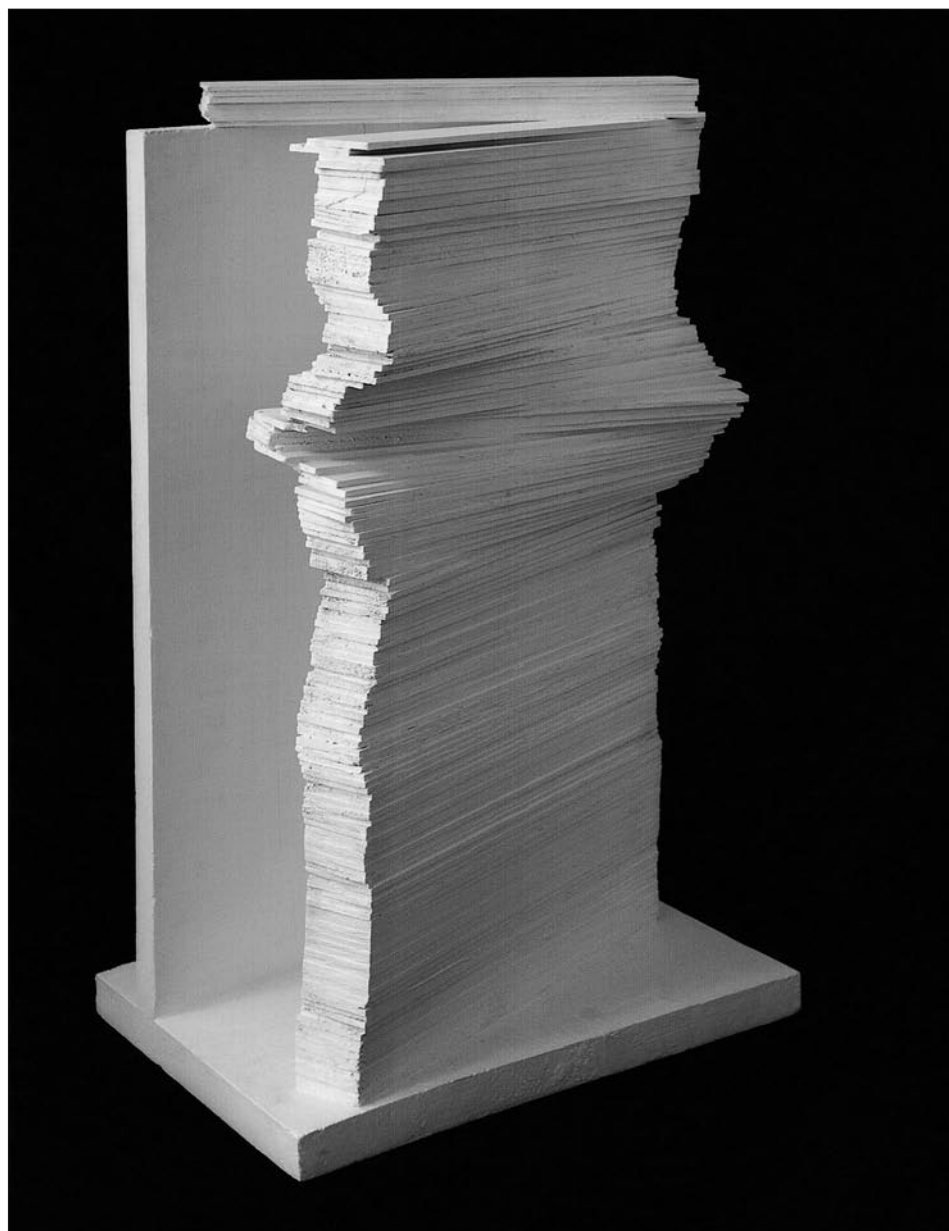
„Könnyű különben megismerni, hogy a Góg és az Alacsonylelkűség nem csupán véték, hanem Szenvedély is, mivel az izgalmuk erősen meglátszik kívülről azokon, akiket hirtelen felfúj vagy letör valamilyen új körülmény. Ám kételkedhetünk abban, hogy vajon a Nagylelkűség és az Alázat, melyek erények, lehetnek-e Szenvedélyek is, mert mozgásaik kevésbé látszanak, s mert úgy tűnik, hogy az erény nem érez együtt annyira a Szenvedéllyel, mint a véték. Mégis, egyáltalán nem látok olyan okot, mely megakadályozná, hogy a *szellemeknek ugyanaz a mozgása*, mely egy gondolat megerősítésére szolgál, amikor helytelen az alapja, akkor is megerősítse, amikor helyes alapja van neki.” (DESCARTES 1994a, 160: 138–139.)

Mi az, ami mindezek közül megvan az intellektuális szenvedélyben? Sem a testi reakciók, sem a szellemek mozgása mint legközelebbi ok nincsenek meg, csupán az érzés. Mivel a „csendesebb” szenvedélyekben csupán a szellemek *nem érzékelt* mozgása a többlet ehhez képest, fenomenálisan nincs valódi különbség a higgadtabb testi szenvedély és az intellektuális érzelem között. Fenomenálisan sem magyarázható tehát, hogy Descartes szükségesnek vélte bevezetni az intellektuális érzelmeket.

Véleményem szerint a következő, összefoglaló gondolatmenet legalábbis egy lehetséges magyarázattal szolgál arra, hogy Descartes-nak miért volt szüksége az intellektuális érzelmek tételezésére. Descartes komolyan szeretett volna érvelni azon álláspont mellett, mely szerint a lélek viszonylagos önállóságot élvez már a földi életben is, nem minden funkciójában támaszkodik a fizikai agyra, ha pedig ténylegesen elválaszthatónak gondoljuk a testtől, ami Descartes szerint legalábbis nagyon hasznos meggyőződés, az elválás nem fosztja meg funkcióitól olyan mértékben, hogy önálló léte értelmetlenné váljon. A testtől különvált léleknek is kell, hogy legyenek „jawai”, különben nem lenne érdemes a halhatatlanságra törekednünk (s így, nem lévén mitől tartani vagy miben reménykedni a földi élet után, letérnénk a helyes a útról). Hogy a léleknek „jawai” vannak, azt jelenti, hogy érzelmekkel viseltetik bizonyos dolgok, illetve azok elérése iránt: élvezi azokat, reménykedik benne, hogy megszerzi őket, csalódott, ha mégsem és így tovább. Érzelmekre szükség van bármiféle emberi létezéshez, legyen az a testtel összekötött vagy attól különvált. Az intellektuális érzelmek maradéktalanul megfelelnek a célnak, hiszen semmi másban nem különböznek a közönséges szenvedélyektől, mint abban, hogy nincsenek testi mozgásokkal összekötve.

IRODALOM

- DAVIES, Brian 1993. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- DESCARTES 1994a. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.
- DESCARTES 1994b. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES 1996a. *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Budapest: Osiris.
- DESCARTES 1996b. *Oeuvres de Descartes*. Publ.: Charles Adam, Paul Tannery. Paris: Vrin.
- DESCARTES 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.) Ford.: Barcza Katalin et al. Budapest: Osiris.
- GAUKROGER, Stephen 1995. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- WILSON, Margaret 1990. Comments on Jean-Marie Beyssade: „De l'émotion intérieure chez Descartes a l'affect actif spinoziste”. In Curley, Edwin – Moreau, Pierre-François (ed.): *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)*. Leiden: Brill.



Juraj Bartusz: Fehér horizontális rétegződés, 1968, Objekt