

Denis Kambouchner

A szeretet fogalma Descartes-nál

Ha a karteziánus filozófia vitatott kérdéseiről gondolkodunk, nagyon is lehet érvelni amellett, hogy az e filozófia által a szeretetnek juttatott hely az emberről s a morálról szóló elméletben e kérdések közé tartozik. Kétségtelen, hogy az 1649-es *A lélek szenvedélyei* című értekezés akár csak futó átolvasása is nyilvánvalóvá teszi, hogy ez a hely igen fontos. Nemcsak arra gondolok, hogy a szeretet egész egyszerűen a hat elsődleges szenvedély egyike, amelyek „olyanok mint a nemfogalmak”, a többi szenvedély pedig a hozzájuk tartozó fajok. Ezen túl, ha arra gondolunk, hogy az alapszenvedélyek sorában az első épp a csodálkozás, amely egy igen különös fajtájú szenvedély, hiszen tárgyá csupán a dolgok ismerete s ő maga tisztán agyi jelenség a maga fiziológiai szubsztrátumában, a szeretetet mindenképpen megilleti egyfajta elsődlegesség a szenvedélyek karteziánus osztályozásában. Mint az a szenvedély, amelyet azon dolgok láttán érzünk, amelyek megfelelőek a számunkra, általában véve elmondhatjuk, hogy a szeretet az embert alkotó összetételen belül az első igazán életfontosságú szenvedély. Másfelől ez a szenvedély jön létre elsőként (107. cikkely) azok közül, amelyeket életünk kezdetén, vagyis az anyaméhben éreztünk testünk belső diszpozíciója és a szívbéli hő többé-kevésbé kielégítő tápláléka okán. S amikor ez a szenvedély igazi javakhoz kapcsolódik (amivel kapcsolatban most a tudat felnőttkori felépítésére kell gondolnunk), akkor – amint Descartes a 139. cikkelyben fogalmaz – „rendkívül jó” s „nem lehet túl nagy”, „mert valódi jó dolgokat kapcsol hozzánk és jobban tökéletesít bennünket”.¹ S ha mindehhez még hozzátesszük, hogy a Chanut-höz írt, 1647. február 1-jei nagy levél szerint, amely teljes egészében a szeretetnek szenteltetett – igen érdekes fejleménnyel az istenszeretetről – „egy vastag kötetet tele lehetne írni, ha szólni kívánnék mindazon dolgokról, melyek eme szenvedéllyel kapcsolatosak”,² akkor úgy fog tűnni, hogy Descartes teljességgel felismerte a szeretet alapvető jelentőségét az ember affektív – s ebből következően morális – életében.

Mi okozza tehát a nehézséget? Először is az, hogy a szeretetnek e morális és antropológiai jelentőségét egyetlen descartes-i szöveg sem elemzi, de még csak nem is említi 1645 vége előtt (vagyis azelőtt, hogy Descartes megszerkeszti Erzsébet hercegnő kérésére a szenvedélyekről szóló értekezés első változatát). 1646 májusában Descartes azt írja majd Erzsébetnek, hogy a lélek szenvedélyeivel olyan témához nyúlt, amelyet „eddigelé még sohasem tanulmányozott”. Persze ami a szenvedélyeket illeti általában, ez nem teljesen pontos, még ha a szeretetre vonatkozóan az is: hiszen ha megvizsgáljuk az 1645 ősze előtt keletkezett descartes-i szövegek egészét, azt fogjuk találni, hogy még

¹ Az idézetek Dékány András – olykor némileg módosított – fordításából valók, lásd: DESCARTES 1994. (A fordító.)

² A levelezés fordításakor a következő kötetben szereplő fordításokra támaszkodom: DESCARTES 2000. (A fordító.)

a szeretet témája is feltűnően hiányzik. Ezt természetesen a tulajdonképpeni értelemben vett szeretetre kell érteni, hiszen például az 1643-ból való *Epître à Voetius* 7. fejezete tartalmaz egy igen figyelemre méltó fejtegetést a barátság törvényéről és a *caritas* erényéről. De igen jellemző, hogy a *szeretet* szót, amely már az *Értekezés a módszerről* című írásból is hiányzik (az *aimer* vagy az *être amoureux de* kifejezést csupán három, csekély jelentőségű helyen alkalmazza), ugyanígy elhanyagolja az *Elmélkedések az első filozófiáról* latin szövege. Itt pusztán akkor kerül elő – a harmadik elmélkedés végén, ékesszólóan, ám talán nem mentesen a konvencionalizmustól s összességében eléggé kétértelműen –, de akkor is röviden, amikor meg kell állni, hogy szemléljük, csodáljuk s imádjuk az isteni tökéletességek összehasonlíthatatlan szépségét, amennyire megengedi ezt az elkápráztatott szellem. Csupán 1647-ben, duc de Luynes francia fordításában illeszti hozzá Descartes a szeretetet és a gyűlöletet ugyanennek a harmadik elmélkedésnek az elején a gondolkodó dolog tulajdonságaihoz: „gondolkodó dolog vagyok, vagyis olyan dolog, amely állít és tagad, aki ismeri némiképp a dolgokat, ám igen sok mindent nem ismer belőlük, aki szeret, aki gyűlöl, aki akar, aki nem akar, sőt aki elképzel és érzékel egy s más” (DESCARTES 1996, IX, 27). Nem csupán arról van itt szó, hogy Descartes, kevésbé következetesen, be akar pótolni egy mulasztást (az affektusok elhagyását, amelyeket mind a harmadik, mind a hatodik elmélkedés csakugyan szerepeltet a gondolkodás módozatai között). Ha belegondolunk, hogy a francia fordítás a szenvedélyekről szóló értekezés első változatával, valamint a szeretetről szóló Chanut-levelekkel (1647. február 1. és június 6.) egyidős, akkor belátjuk, hogy a betoldás magában véve is a szenvedélyeknek az emberi természetben belüli helyére vonatkozó descartes-i reflexió fejlődését szimbolizálja. Ennek ellenére jellemző, hogy úgy tűnik, eddig a korszakig – vagyis beleértve az Erzsébethhez írott első leveleket is (egészen az 1645. szeptember 15-i levélíg) –, a karteziánus *ego* sohasem jelent meg lényegi és konstitutív módon bármiféle szeretet alanyaként. S ennek fényében kifejezetten jogosnak látszik föltenni a kérdést, hogy mi is a tulajdonképpeni filozófiai jelentőségük azoknak a szövegeknek, amelyek következőleg a szeretetet az affektív élet kapitális és elsődleges elemeként jelenítik meg. Vajon ezek a szövegek, miközben a karteziánus szubjektivitást tárgyalják, újra feltárják azt az igazságot, amelyet a korábbi szövegek túlságosan is jól körülhatárolt célkitűzése nem engedett elég pontosan körvonalazódni? Vagy másként, kissé közelebről nézve, vajon maguk ezek a szövegek őriznek-e még valamit a kezdeti tartózkodásból? Az a szeretet, egyébként, amelyről e szövegek beszélnek, egy nagyon is uralkodó szenvedély, amely – akár jó ez, akár rossz – a szubjektumot önmagán túlra ragadja a szeretett dolog irányába vagy épp benne, vagy inkább egy olyan viszonyról van szó, amelyet egyszerre mérsékel a mi számunkra való jelenlét és a karteziánus *ego* önérdeke, s ami következésképp nem volna tekinthető – különösen egy keresztény perspektívából – tiszta szeretetnek?

Két, nemrég megjelent, igen kitűnő tanulmány a szeretet karteziánus fogalmáról is illusztrálja, véleményem szerint, ezeket a kételyeket. Az egyik szóban forgó tanulmányt Alexandre Matheron írta, címe pedig: „*Amour, digestion et puissance selon Descartes*”³. A tanulmány kiindulópontja az a megkülönböztetés, amely *A lélek szenvedélyei* 82. cikkelyének magját alkotja, a tárgyak (vagy személyek) tiszta szeretete és *birtoklásuk* szeretete között, amely utóbbi definíció szerint egoista vagy akár még brutális is lehet. A szerző kérdése az, hogy vajon nem feleltethető-e meg még a dolgok vagy

³ [Szeretet, emésztés és képesség Descartes szerint], MATHERON 1988.

tárgyak iránti szeretetnek is egyfajta érdek a karteziánus szubjektumon belül. A szövegek igen mélyenszántó elemzése végén, amelynek során Descartes alkalomadtán még az „elég figyelemre méltó etikai machiavellizmus” címkéjét is megkapja, a szerző határozottan a pozitív következtetés felé hajlik: „a személy iránti szeretet” „egyfajta birtokbavétel” jelenít meg „a szeretett lény tökéletességeinek megszerzése révén” (uo. 438). S ha a tökéletesség és a képesség egyazon dolog, akkor azt kellene mondanunk, hogy „végső elemzésében a szeretet az az eszköz, melyet az emberek arra találtak fel, hogy magukévá tegyék ideálisan azt a képességet, amelyet reálisan nem képesek magukévá tenni” (uo. 443).

A második tanulmány Jean-Luc Marion munkája s a *Questions cartésiennes* című, 1991-es könyvének 8. fejezetét alkotja a következő címmel: „L'Ego altère-t-il autrui?” A szerző először is kiemeli, hogy *A lélek szenvedélyei*-ben adott szeretetértelmezés mely ponton építi be a szeretetet a karteziánus ego sajátos tevékenységének, a *megjelenítésnek* a szférájába: szeretni egy tárgyat, másként fogalmazva „akaratlagosan csatlakozni hozzá”, ez a 80. cikkely szerint „úgy tekinteni, úgy jeleníteni meg magunkat, mint ami egy egésznek alkot a szeretett dologgal”. Marion ezt a következőképpen kommentálja: „ennek következtében ellehetetlenül a megkülönböztetés a jóindulatú s a buja szeretet között; s csakugyan, mivel a szeretet lényege magában foglalja »tárgya« megjelenítését egy előzetes ego révén, illuzórikusnak vagy ellentmondásosnak tűnik az énteltetését követelni, mint ahogyan éppen ezt implikálja például az *uti* és *frui* ágostoni megkülönböztetése” (uo. 212). S mivel, abban a mértékben, amelyben az ego hatalmában tartja ezt a megjelenítést, az *alter ego* semmi módon nem ragadható meg vagy látható a maga másságában, s mivel ez *alter ego* (uo. 215) sohasem lehet más, mint „megmásított s ennél fogva eltárgyasított ego”, ezért talán éppenséggel a szeretet karteziánus formája az, amelyet Pascal a *charité* kifejezés révén stigmatizál nevezetes megfogalmazásában, miszerint „az én gyűlöletes”. Marion azonban nem áll meg teljesen ennél a következtetésnél, illetve, jobban mondva, tanulmányának első változatához (MARION 1986) hozzácsatolt még két oldalt, amelyek a karteziánus szeretetet egy kissé „ambivalensebbnek” láttatják. Mert egyfelől a másik ember nem csupán úgy jelenít meg, mint egy alter ego, hanem egyszersmind a jóra és rosszra szabad oknak is tekintjük: ebből a nézőpontból, s számot vetve azzal a – Marion szemében strukturális jelentőségű – különbséggel, mely a „*cogitatio* onto-teológiája” és a *casua* onto-teológiája között van, (MARION 1991, 218) a másik itt talán mégis „kibújik a megjelenített tárgy szerepéből” s ténylegesen úgy kerül képbe, mint „eredendő szubjektum” (uo. 217). Másfelől az a hely, amelyet a Voetius-hoz írt 1643-as levél a *caritas*-nak tulajdonít, úgy tűnik, feljogosít egy, a másik emberhez fűző más formájú viszony föltevésére, amelyben Isten és az istenszeretet játsza a közvetítő szerepét: „az ego szereti Istent s tudja, hogy Isten szereti a többi embert, ennél fogva, Isten imitációja révén, az ego szereti e többi embert”. A szeretetnek ez a formája, amely „a teljességgel eltárgyasíthatatlan lény felé kerül” (uo. 219), maga is implikál egyfajta lemondást a megjelenítésről s ennél fogva a kiinduló problémán való túllépést. „Megjeleníteni vagy szeretni – írja végül Marion – választani kell.” (Uo.) S nincs kizárva, hogy Descartes választott, ám a Marion-tanulmány fényében nem tűnik el az ambivalencia: „Descartes morális tanítását, éppenséggel lényegi részében, még meg kell értenünk.”

Bármennyire is különbözik egymástól e két, figyelemre méltó tanulmány stílusában és intenciójában, annyi mégis közös bennük, hogy a centrális jelentőségű szövegekben definiált karteziánus szeretetnek lényegileg egocentrikus fiziognómiát vagy szerkezetet

tulajdonítanak, s hogy ezt – a szövegeket vizsgálva – egy, nagyrészt a posztkartezianus tradíció által strukturált filozófiai perspektívából teszik. Így aztán igen sajátos megvilágításba állítják a kartezianus gondolkodást, ezzel egyáltalán nem téve feleslegessé annak vizsgálatát, hogy milyen mértékig tartható ez a lényegileg egocentrikus szeretetről alkotott megjelenítés. Ez az oka annak az elhatározásnak, hogy ugyanezeket a szövegeket, amennyire csak lehetséges, önmaguk szempontjából vizsgáljuk az egyszerű magyarázat igényével. Ez az, amit a következőkben igyekszem majd teljesíteni.

Mindenekelőtt nem volna helyes úgy tenni, mintha a szeretet kartezianus ábrázolásában – *A lélek szenvedélyeiben* körvonalazódó képre gondolok – nem lenne egy sor nehézség, amelyek három alapvetőre vezethetők vissza.

Az első nehézség ahhoz a megkülönböztetéshez kapcsolódik, amelyet az 1647. február 1-jei, Chanut-höz írott levél fejt ki, de amely nagyon is jelen van *A lélek szenvedélyei* 79. cikkelyében is. A szeretet két formájáról van szó, a szenvedélyszerű szeretetről vagy szenzitív szeretetről, valamint arról a másik emócióról, amelyet értelmi vagy ésszerű szeretetnek nevezhetünk. „A szeretet – így a 79. cikkely – a lélek emóciója, amelyet a szellemeknek az a mozgása okoz, amely a lelket akaratos csatlakozásra ösztönzi ama tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek neki. A gyűlölet pedig a szellemek által okozott emóció, amely a lelket annak akarására ösztönzi, hogy el legyen választva a számára ártalmasnak mutatkozó tárgytól. Azért mondom, hogy ezeket az emóciókat a szellemek okozzák, hogy elkülönítsem a szeretetet és a gyűlöletet, amelyek szenvedélyek és a testtől függnek, egyfelől az ítéletektől, amelyek szintén ráviszik a lelket arra, hogy önként egyesüljön azokkal a dolgokkal, melyeket jónak tart [...] másfelől azoktól az emócióktól, amelyeket egyedül ezek az ítéletek keltenek a lélekben.” E szöveg fényében nyilvánvaló, hogy az emóció két formája – az egyik szenvedélyszerű, a másik értelmi – semmiképp sem korlátozódik a szeretetre: a 91. és 92. cikkely ugyanezt a megkülönböztetést alkalmazzák az örömről és a szomorúságra. Ha mármost megvizsgáljuk a szeretet (és a gyűlölet) definícióját, noha nem tűnik is ki azonnal a nehézség, mégis ez a megkülönböztetés egy olyan probléma gyökere, amelynek (itt nem kifejtendő okokból) nincs megfelelője a többi négy elsődleges szenvedély esetében. E nehézség a következő: a szeretet szenvedélyének alávetett lélek még nem az, aki „akaratos csatlakozik” a tárgyhoz, hanem csupán arra ösztönzi őt e szenvedély, hogy akaratos csatlakozzék hozzá. Vagyis e szenvedélyt kezdetben úgy éli meg a lélek mint valamely (egyfajta fiziológiai okság révén) ráoktrojált mozgást vagy emóciót, anélkül, hogy teljességgel részt venne benne. A Chanut-höz írott levél e tekintetben egy „zavaros érzetről” beszél, amely gyermekkorunkból vagy egy „zavaros gondolatból” származik, „amelyet az idegek mozgásai idéznek elő”. A szerelem szenvedélyében tehát nem az történik, hogy a lélek – a jó dolgok esetén – „akaratos csatlakozik” a tárgyhoz, mert ez csak az értelmi vagy ésszerű szeretetben történik meg, amely a léleknek a tárgyról alkotott tulajdon ítéletéből következik. Mindazonáltal: mi ez az értelmi szeretet egyáltalán? Pontosabban, ha „az akarat mozgásáról” van szó (amint a Chanut-levél aláhúzza), amely „megtalálható lenne lelkünkben akkor is, ha nem volna teste” (DESCARTES 1994, 225), akkor hogyan tulajdoníthatjuk e mozgásnak a reális (formális) emóció jellegét, amelyet kiváltképp mégiscsak a szenvedélyszerű emóció esetében érezhetünk. A 79. cikkely – s voltaképp az egész értekezés – hallgatása e kérdést illetően már magában is tanúsítja, hogy itt komoly nehézséggel szembesülünk. S ha nem sikerül megoldanunk e nehézséget, akkor a következő paradoxonnal találjuk magunkat szemben: a lélek a szeretet egyetlen emó-

ciójának sem a tulajdonképpeni szubjektuma, mivel a szeretet szenvedélye, amelyet a test idéz elő a lélekben, tulajdonképpeni értelemben nem az ő saját mozgása, míg viszont a szeretet sajátjának nevezhető mozgása, amely tulajdon ítéletéből következik, a szó tulajdonképpeni értelmében nem emóció (hanem csupán, mint később majd Herbert Spencer, William James és Bergson fogja hangsúlyozni nyomatékosan, egy bizonyos emóció ideája).

A második nehézséget Matheron emeli ki: arra az igen különös megkülönböztetésre vonatkozik, amelyet a 82. cikkely vezet be a tárgyak szeretete és a tárgyak birtoklásának szeretete között. A 81. cikkelyben Descartes elkezdte tagadni, hogy a jóindulatú és a buja szeretet közötti hagyományos megkülönböztetés ténylegesen eljut a szeretet lényegéhez. Szerinte ugyanis inkább csak a szeretet határaitra vonatkozik, hiszen amikor valaki akaratosan csatlakozik egy tárgyhöz, akkor természetesen megvan benne a jóindulat iránta, de természetesen az is előfordul, hogy olyképp akarja valaki beteljesíteni az egységét a szeretett tárggyal, ami nem egyedül az akaratból származik: ebben az esetben vágyódunk rá. Ezek a pontosítások azonban nem merítik ki a kérdést. Mert csakugyan, milyen értelemben nevezhetjük bármifajta szeretet szubjektumának a részegest, aki nem képes lemondani a borról, vagy az erőszakoskodót, aki meg akar erőszakolni egy nőt, ugyanúgy, mint a jó apát, aki csak gyermekei javát keresi? Márpedig a 82. cikkely éppen ezt látszik állítani. Descartes válasza az, hogy ha a jó apa tisztán a gyermekeit szereti, a többi „csak azon tárgyak *birtoklása* iránt érez szeretetet, amelyekre a szenvedélyük vonatkozik, de egyáltalán nem érzi ezt a tárgyak iránt, amelyeket más, sajátos szenvedélyekkel keveredve, csupán kívánnak”. De vajon állíthatja-e valaki ezt, miközben ugyanakkor azt is mondja, hogy „bár nagyon különbözik egymástól [ez a négy szenvedély], mégis hasonlók abban, hogy részesednek a szeretetből”? Továbbá, mit jelenthetne „akaratosan csatlakozni egy tárgy birtoklásához”? Másként fogalmazva, a 80. cikkelynek megfelelően, amelyre rövidesen vissza fogok térni, mit jelenthetne „elképzelni egy egészet, amelyből az egyik résznek gondoljuk magunkat, míg a szeretett dolgot, azaz most egy tárgy birtoklását, egy másiknak”? Ha „akaratosan csatlakozni” nemcsak azt jelenti, hogy „csatlakozni akarni”, hanem a tényleges egyesülésből fakadóan „egy bizonyos akaratközösségben lenni azzal, amit szeretünk”, mit akarhatnánk a tárgyak e birtoklása *számára*? Hogyan lehetséges, végezetül, hogy az egész hagyománnyal ellentétben, amelyet például Szalézi Szent Ferenc példáz, az ésszerű szeretet és a szenzitív szeretet különbsége egyáltalán semmilyen szerepet nem játszik?

A harmadik nehézség a 80. cikkelyben javasolt szabályt és annak morális következményeit érinti. „Az »akaratosan« kifejezéssel – mondja Descartes emez oly sajátos és oly kevésbé átlátható kifejezés kapcsán »akaratosan csatlakozni« – egyébként nem a vágyra akarok itt utalni, amely külön szenvedély és a jövőre vonatkozik, hanem arra a beleegyezésre, amelynél fogva ettől kezdve egyesültnek tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk olyképpen, hogy egy egészet képzelünk, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, s amelynek másik része a szeretett dolog.” Nem biztos – s Marion ezen a ponton talán túl gyorsan halad –, hogy ezzel kapcsolatban a megjelenítés tiszta aktusáról lehet beszélni. Épp ellenkezőleg, az a beleegyezés, amelyről itt szó van, tisztán és formálisan az akarat aktusa vagy mozgása, épp úgy, mint a szeretett dologgal való egyesülés, amely mint olyan egyfajta megjelenítés tárgyává válik. Mégis, noha nyilvánvalóan jelen van itt valamiféle megjelenítés, ám messze nem nyilvánvaló, mi a lényege s milyen állapotot jelent ez a megjelenítés. Hiszen, először is,

milyen nézőpontból tekintheti magát a szubjektum (amely itt most nem egészen azonos a lélekkel) a szeretett dologgal összekapcsoltnak? Vajon mint egy ember vagy mint testből és lélekből összetett lény, vagy egyszerűen mint lélek? Ez vajon a szeretett dolog természetétől függ, ilyen vagy olyan módon? De akkor ez nem határoz meg eltérő formákat az egyesülésen belül, amelyeket meg kellene különböztetni? Másodszor, az egyesülésnek ez a megjelenítése egyszersmind a különbség megjelenítésének is látszik: azon az egészen belül, amelyet a szeretett dologgal alkotok, önmagamat egy részként, ezt a dolgot pedig egy másik részként jelenítem meg. Ez egyébként nehézségeket okoz majd annak az „önmagunk iránt érzett, sajátos fajtájú szeretet” meghatározásában, amelyről csak a 139. cikkelyben lesz szó. Bárhogyan áll is a dolog az iménti kérdésekkel, az egész részeinek ez a különbsége nem volna érthető anélkül, hogy valamiféle arányosságot ne tételeznénk fel közöttük. S csakugyan, a legáthatóbb megkülönböztetés, amelyet csak tehetünk a szeretet formái között, a 83. cikkely szerint az lesz, amely azon alapul, hogy „magunkhoz képest mennyire becsüljük azt, amit szeretünk”. Annak megfelelően, hogy a dolgot magunkhoz képest kevesebbre, ugyanannyira vagy többre becsüljük, vagy egyszerű ragaszkodást vagy barátságot, vagy pedig odaadást fogunk érezni iránta. S a szeretet e három fokozata vagy formája különböző kötelességekhez kapcsolódik, mert elvileg – Descartes szerint – mindig készek vagyunk – vagy kész kellene hogy legyünk „arra, hogy elveszük a vele alkotott egész csekélyebb részét azért, hogy a másik részt megőrizzük”. Ezen a módon (lásd az 1647. február 1-jei Chanut-levelet) nem adnánk életünket egy virágért vagy egy lóért, amelyekkel szemben csak ragaszkodást érzünk – vagy kellene, hogy érzünk –, de nagyon is szívesen adnánk azt barátunkért vagy fejedelmünkért. S mégis, még a morálfilozófiának ezen az oly lényeges pontján is felmerül a kérdés, hogy vajon a szabály elég világos-e? Mi készítetne engem arra, hogy életemet adjam a barátoméért, aki a róla alkotott képem szerint, mégis csupán egyenlő velem? S végül is mire épül az a becslés, amelynek alapján – az 1645. szeptember 15-i Erzsébet-levél nyomán – „ha egy ember önmagában többet érne, mint egész városa, nem volna helyes, ha a maga romlását keresné, hogy városát megmentse”?

Úgy vélem, itt az ideje annak, hogy megmutassam, hogyan oldhatók fel ezek a nehézségek. A másodikkal fogom kezdeni (a tárgyak szeretete, a birtoklás szeretete), a harmadikkal fogom folytatni (az egység megjelenítése), végezetül pedig az elsőt tárgyalom majd (értelmi szeretet és szenvedélyszerű szeretet).

A második nehézséget illetően szerintem ki kell emelnünk azt, hogy a szeretet a karteziánus definíció szerint egy olyan megfeleléstől vagy a szolidaritástól függő szenvedély vagy emóció (a szenvedély vagy emóció), amelyben a szubjektum benne találja magát, éspedig valamilyen másik dologgal együtt, bármilyen természetű is legyen ez a dolog. Természetes, hogy a vágy tárgyára vonatkozóan, amelyet (a vágyat) – mint Matheron megjegyzi – mindig „egy esemény hoz létre”, vagy az öröm vagy a szomorúság tárgyára vonatkozóan, amely (az öröm vagy szomorúság) a dolog affekciója vagy állapota, a szeretet tárgyának elektív módon *szubsztanciális* jelleggel fog bírni. A 83. cikkely példái épp ennek megerősítésére szolgálnak: kiváltképpen igaz az, hogy ez a tárgy igazi dolog lesz – esetleg egy élettelen létező, egy állat, de legfőképp egy emberi lény, talán (vagy kétségtelenül) a szuverén istenség, s az afféle egyszerre morális és fizikai létezők, mint amilyen a hazám vagy a városom. E szubsztanciális jelleg révén kapcsolódhatom szeretetem tárgyához mint olyanhoz, anélkül, hogy az időben elfoglalt helyzetére tekintettel lennék, vagyis mintha egyfajta örökkévalósággal rendelkeznék,

melynek megfelel az engem hozzá fűző reláció maradandósága vagy idő feletti jellege. Ám annak is világosnak kell lennie, hogy végső elemzésben én magam vagyok az, aki ennek a dolognak tulajdonítom ezt a szubsztanciális jelleget, amely a valóságban esetleg csak vajmi kevésbé, leszarmaztatott vagy metaforikus módon illeti meg. Ezt a jelleget az én megjelenítesemtől kapja, s egészen pontosan attól a ténytől, hogy úgy tekintem, mint ami hozzám kötődik, vagy magamat tekintem úgy, mint ami hozzá kötődik, az idő bármiféle tekintetbe vétele nélkül. Így lehetséges, hogy a bor, általában véve, az iszákos szeretetének tárgya, a dicsőség, általában véve, az ambiciózus emberé, s még a nő erőszakos birtoklása, általában véve is, az erőszakos férfi szeretetének tárgya. Hasonlóképpen magát azt a szabályt is, amelynek megfelelően a szeretet hatására úgy tekintem magam, mint aki egy egészet alkot a szeretett dologgal, egészet, melynek egyik része én vagyok, a szeretett dolog pedig a másik, tág értelemben kell felfogni, nem pedig szűken: ahhoz, hogy engedelmeskedjünk a szabálynak, nem szükséges, hogy a szeretett dolgot ténylegesen különbözőnek tekintsem önmagamtól. Elegendő az is, hogy ez a dolog egy külön gondolati tárgyat alkot számomra, s hogy a megegyezésem vagy szolidaritásom vele, az enyém, aki gondolok rá, azért adatik számomra, hogy megismerjem vagy hogy érzékeljem. De teljességgel lehetséges, hogy olyan dologról legyen szó, ami hozzám tartozik, mint amilyen például egy olyan tulajdonság, amelyet önmagamon ismerek fel, vagy pedig egy olyan dologról, amely csak a saját tapasztalatomban létezik, mint amilyen egy bizonyos gyönyör vagy csak képzeletben, mint például valamilyen dicsőség. S így tekintve a dolgot, úgy tűnik, Descartes nem is tévedett, amikor a 81. cikkelyben úgy vélte, „mihelyt akaratlagosan csatlakoztunk valamilyen tárgyhoz, bármilyen lényegű is legyen, máris jóindulatot érzünk iránta”. Mert bármi legyen is szeretetem tárgya, amennyiben nem nélküle ragadom meg magam, vagy inkább amennyiben hajlok arra, hogy önmagamat vele együtt ragadjam meg (vagy őt velem együtt), ugyanabban a mértékben elvileg késztetésem van arra is, hogy gondjaimba vegyem. Bármiként is, a lényeg a következő: a „szeretet” terminusa Descartes-nál pozitív értelemben a létező legáltalánosabb viszony. Nemcsak az bizonyos persze, hogy nem szeretek minden dolgot, amellyel kapcsolatban állok, hanem az is, hogy egyeseket jobban szeretek másoknál. S természetesen épp e preferencia vonatkozásában jellemeztetik majd a szeretet szenvedélyként. Ámde *a priori* valamennyi dolog, amely megkülönböztető módon az én empirikus vagy mentális univerzumomban helyezkedik el, a szeretet lehetséges tárgyát alkotja, s csupán csak annyiban, hogy ezt az univerzumot enyémként ismerem fel, vagyis hogy – annyira közvetett módon, amennyire csak lehetséges – szolidárisnak tekintem magam velük. A személyek e tekintetben csak viszonylagosan vannak előnyben, noha előnyük tagadhatatlan.

Amikor most a tárggyal való egység megjelenítésének pontos módozata s ennek a morális életre való vonatkozása felé fordulunk (harmadik nehézség), úgy tűnik számomra, ismét két dolgot kell újraértelmezni. Először is rögzíteni kell, hogy „az akaratlagosan csatlakozni” kifejezés magyarázatakor Descartes csakugyan alkalmazott egyfajta megjelenítést (81. cikkely). Ha megengedjük, hogy most egy kanti fogalmat a szokásostól eltérő értelemben használjunk, akkor úgy fogalmazhatunk, hogy a tárggyal alkotott egész megjelenítése, ahol is a tárgy az egyik rész, mi magunk pedig a másik, egy *sémát* konstituál egy szeretetviszony számára, olyan sémát, amely e megjelenítésen kívül aligha ragadható meg. Mégis, nem egyszerűen arról van szó, hogy az akarat egy bizonyos mozgása társul ezzel a megjelenítéssel. A megjelenítés itt másodjára jön a képbe, az elsődleges valóságra, vagyis az egységnek a megvalósulására vonatkozás-

sal, ami a tárgy. Kétségtelen, hogy csak ennek a megjelenítésnek a révén valósulhat meg maradéktalanul a szeretet a szellemben, s hogy az egység mint egyszerű „akaratos egység” valósul meg. De hogy ez megtörténjék, ahhoz már azt megelőzően jelen kell lennie egyfajta kötődésnek vagy ragaszkodásnak [*adhésion ou adhérence*] a tárgyhöz magához, amelynek szeretetre méltóságát ez a megjelenítés egyáltalán nem pontosan mutatja. Az a beleegyezés pedig, amely e megjelenítésen keresztül megy végbe vagy amelynek ő a tárgy, természetesen nálánál távolabbra mutat vissza. Ebből kiindulva (második pont), amint már voltaképp meg is ragadtuk, az egész részeinek mint egymástól elkülönülőknek a megjelenítése, ebben az összefüggésben inkább kontingens lesz, semmint konstituáló. A részekben megjelenő egész kompozíciójának e földézése attól fogva vált elkerülhetlenné, hogy Descartes egyesülésről [*union*] beszélt, ami számára olyan dolog, amelyet csakis valóságos különbséggel együtt érthetünk. S kétségkívül így magyarázható az is, hogy az *egyesülés* [*union*] kifejezést választotta az *egységgel* [*unité*] szemben, amelyet metafizikailag is használhatatlannak tartott (sem az ego, sem az elme, sem a lélek, sem az ember nem alkot elválaszthatatlan egységet más dolgokkal, s nem is olvashatunk róluk efféle) és sok esetben túl erősnek a vizsgált viszony megjelölésére. Mindazonáltal, azon túlmenően is, hogy mindannyian valóságos részei vagyunk egy vagy több egésznek, amelyeken kívül nem tudnánk fennmaradni,⁴ ezen túlmenően nagyon is a tárgyakkal való, bizonyos fajta *egységben* [*unité*] valósul meg a karteziánus szeretet a legnagyobb mértékben. A legjobb bizonyosság erre a 139. cikkely, ahol Descartes a következőket írja: a szeretet, melynek tárgyai igazi javak, „nem lehet túl nagy; mert a legnagyobb szeretet sem tehet mást, mint hogy oly tökéletesen kapcsol bennünket ezekhez a javakhoz, hogy az önmagunk iránt érzett sajátos fajta szeretet e tekintetben nem tesz semmiféle különbséget; ez pedig, úgy gondolom, sohasem lehet rossz”. S amikor Descartes a barátnak a baráthoz vagy a jó apának gyermekeihez fűződő kapcsolatáról beszél mint „másik önmagához” vagy „másik önmagáikhoz”, ezt nézetem szerint csakis eredendő értelemben szabad felfogni: a barát a barátot vagy az apa gyermekeit *önmagából kiindulva* jeleníti meg, de sokkal inkább olyképp egyesülve találja magát velük, hogy a személyek közötti különbség normális megjelenítése az elméjében bizonyos tekintetben egyszerűen feloldódott. Bárhogyan is, nincs más mód rá, hogy azokat a hősies cselekedeteket megmagyarázzuk, amelyekben valaki az életét kockáztatja gyermekeiért, barátjáért, hazájáért vagy fejedelméért. Ezek a cselekedetek nagyon is megfélemlhetnek a szabálynak, amelyet az Erzsébethhez írott, imént idézett 1645. szeptember 15-i levél rögzít, s amely szerint „az egész, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben”. Bizonyos értelemben e cselekedetek mindig is e szabálynak megfelelően mennek végbe. Ám ugyane levél szerint egyáltalán nem szükségszerű, hogy e szabály világosan álljon annak elméje előtt, aki végrehajtja ezt a cselekedetet, a cselekedet végrehajtásának pillanatában. Elegendő ugyanis, hogy „zavarosan” megtalálható legyen gondolkodásában. Az a legáltalánosabb szabály, amelynek hatására véghezviszi a cselekedetet; az ami minden alapot megad számára a véghezviteléhez. Ez pedig azt is jelenti, hogy a cselekedet megvalósítására való készség egyáltalán nem valamilyen érvelés eredményeképp jelentkezik. Így tehát amikor általános értelemben arról van szó, hogy fölbecsüljük a szeretett dolgot önmagunkhoz viszonyítva, akkor ennek szabályozó funkciója van: önmaga révén szabályozza elvileg időnk felhasználását (amennyire ez rajtunk áll), és adott esetben dönt

⁴ Lásd az Erzsébethhez 1645. szeptember 15-én kelt levelet.

arról is, hogy feláldozzuk (vagy ne áldozzuk fel) életünket. Nem szabad azonban feltételeznünk, hogy az általa alkotott szabály teljességgel pontosná tehető, vagy hogy a karteziánus szubjektum morális életében folyamatosan azzal van elfoglalva, hogy világoSSá tegye a dolgokra vonatkozó értékbecslését. Az igazság sokkal inkább az, hogy sohasem tudhatjuk előre, mennyire fontos számunkra valami vagy valaki, és hogy az adott pillanatban fedezzük fel, mivel is vagyunk adósa. Igaz ugyan, hogy *A lélek szenvedélyei* 83. cikkelyében, az Erzsébethhez és a Chanut-höz írott levélben alkalmazott beszédmód a cselekedetnek a becsléssel való arányosságáról látszólag nem egyezik meg, sőt olykor ellentmondásban is áll a tárggyal való egység eszméjével. De ez a meg nem egyezés szerintem pusztán a karteziánus lelkiismeret egyfajta megkettőződését jelenti, amelynek megvan a maga jogosultsága, s amelyet Descartes maga is képes lett volna jobban kifejteni, ha tovább foglalkozott volna a kérdéssel. Épp ehhez a megkettőződéshez vezet vissza bennünket az utolsó pont, amelyet vizsgálunk kell, az értelmi szeretet és a szeretet-szenvedély közötti viszony, vagyis egyszersmind a szeretet szubjektumának problémája.

Az imént föl idéztem a következő paradoxont: jóllehet a szeretet-szenvedély nem magának a léleknek a mozgása, hanem egyfajta percepció, amely a lelket bizonyos mozgásra készíteti, a lélek tulajdon mozgása, az értelmi szeretet, mégsem egy a korábban jellemzett emóciók közül, olyannyira, hogy az ésszerű szeretetet mint olyat egyáltalán semmilyen szeretet-emóció sem jellemezné. Valójában azonban nem szabad, hogy a szeretet e két formáját a szükséges mértéken felül elkülönítsük. Descartes azt írja, hogy „az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik, amelyet érzéki vagy szenzitív szeretetnek nevezhetünk”⁵, s egyik a másikból következik: akár úgy, hogy a szeretet gondolata, mely egyedül a lélekben jelent meg, létrehoz egy benyomást az agyban, amely beindítja a szeretet szenvedélyének megfelelő fiziológiai folyamatot, akár úgy, hogy ez a szenvedély, „zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben”, „előkészíti őt arra a világosabb gondolatra, ami az észbeli szeretet”. Ez a szolidaritás vagy egymásrakövetkezés több tekintetben is figyelemre méltó. Különösen azt jelzi, hogy egy, a sztoikus *eupatheiai*-ra való alkalmi hivatkozás ellenére, az „értelmi szeretet” nem ésszerű a szó legszorosabb értelmében. A kétfajta szeretet szolidaritása alól, úgy tűnik, Descartes csak esetleges kivételeket ismer. Vagy úgy, hogy egy bizonyos meleget érzünk a szívben anélkül, hogy valamilyen meghatározott tárgyra vonatkoztatnánk, akár úgy, hogy egy tárgyat különösen szeretetre méltónak ítélünk anélkül, hogy a test oly ösztönzéseket kapna, amelyek szükségesek ahhoz, hogy létrejöjjön benne a szeretet szenvedélye. Nem látszik lehetségesnek, hogy a szeretet megengedjen egy afféle realitásvesztést vagy ambivalenciát – mint amelyet az öröm és a szomorúság s talán a gyűlölet is megenged –, ami azt hozza magával, hogy például egy bizonyos szomorúság a lélek külső részében összeegyeztethető bizonyos fajta örömmel a „belsejében” (147. cikkely), vagy pedig, hogy egy hamis öröm azután valamilyen keserűséget hagyjon hátra a lélek mélyén.⁶ Az értelmi szeretet tehát, mindent összevéve, az a mozgás, melynek révén az eszes lélek csakugyan akaratlagosan hozzákapcsolódik egy tárgyhoz. Az iménti paradoxon azonban ennek ellenére nem tűnik el teljesen: ha a szeretet, minden megszorítás nélkül, sem nem a szeretet szenvedélye mint zavaros gondolat, sem nem az akarat mozgása, amely az értelmi szeretetet definiálja, hanem e két affekció szintézise vagy egysége, akkor azt kell majd mondanunk

⁵ Chanut-höz, 1647. február 1., DESCARTES 2000, 225.

⁶ Lásd levél Erzsébethhez 1645. október 6-án.

a lélekről, hogy „ebben az életben” sohasem szeret teljesen egyedül. Azzal a testtel együtt szeret, amellyel összekapcsolódott, vagy másként, csak annyiban érzi a legnagyobb hatású szeretetet, amennyiben egyesítve van a testtel s amennyiben érzékeli bizonyos benne végbemenő mozgások hatásait. Ezzel persze nem akarom azt mondani, hogy minden szeretetnek a test a tulajdonképpeni szubjektuma, s hogy a lelket nem fűzik sajátos kapcsolatok a tárgyaihoz. Ámde egyfelől még a saját tárgyaihoz fűződő kapcsolata is, úgy tűnik, kikényszerít egyfajta megerősítést a szenvedélyszerű folyamat részéről (ezt bizonyítja az a különös igyekezet, amellyel Descartes a Chanut-höz írott levélben megpróbálja megmagyarázni, hogyan lehet még maga Isten is, akinek valódi természete teljességgel elképzelhetetlen s csak a tiszta értelem által ismerhető meg, egy „igen elragadó szenvedély” tárgya bennünk). Másfelől a szeretet a maga legáltalánosabb pszichológiai realitásában olyan szenvedély vagy affekció, amelyet az eszes lélek mint eszes kell hogy felügyeljen, biztosítva, hogy ne legyen túlzó vagy rosszul megalapozott. Ez azt jelenti, hogy a szeretet általános értelemben egyáltalán nem olyasmi, ami az egóból ered, amennyiben tisztán cognitív instanciának tekintjük. Sokkal inkább azt kell, majd mondanunk, hogy az *ego* azon kapja magát, hogy szeret, hogy a szeretet szubjektuma –, s még kevésbé lehet majd úgy fölfogni, mint tiszta cognitív instanciát, hanem inkább úgy, mint olyan szubsztanciális létezőt (mint összetételt, mint a testtel egyesült lelket), amely a *cogitatio* első és állandó tárgyát alkotja. S kétségtelen, hogy nem szabad feltételezni, hogy ez a szeretet valaha is alávethető volna valamilyen szigorú értelemben vett racionális mérlegelésnek: az, hogy „a szeretet igazi tárgya a tökéletesség”, ez az, amit az ész bizonyos fajta használata révén fedünk fel, illetve amelyről ezzel az észhasználattal adunk számot, ami egyébként ugyanaz, mint amit a tárgyak valódi tökéletességeinek értékelésére, illetve a fölbecsülésükre szentelünk. Ám, ha teljesen általános értelemben, a szeretet tárgya az, amit a jótól kapunk vagy ami hasonlít arra, amit a jótól kapunk, akkor lehetetlen, hogy e jó természete és e tárgyak meghatározottsága mindig átláthatóak legyenek számunkra. John Cottingham alkalmazta nemrégiben az opacitás terminust, amelyet mi most a szeretet opacitása kifejezésben alkalmazunk: az *ego* számára van valamilyen opacitás a szeretetben, amely egybeesik a karteziánus szubjektum visszavezethetetlen opacitásával önmagára vonatkozóan. A „titkos késztetések”, amelyekről a Chanut-höz írott, 1647. június 6-i levél beszél, ennek tanúbizonyságai.

Mire jutottunk tehát első kétségeink vonatkozásában? Ha megengedjük, hogy e megjegyzések együttese érvényes, föl kell ismernünk, hogy a karteziánus szeretetben van egy olyan realitás, amely részben független az *ego* által gyakorolt vagy megszerezhető hatalomtól önmaga s gondolatai fölött, s független még ez *ego* mint tiszta gondolkodó instancia tulajdon szándékaitól is. Azon szenvedélyek között, amelyeket *A lélek szenvedélyei* elsődlegesnek nevez, kétségkívül a szeretet az egyetlen, amely kapcsolatot konstituál már azelőtt, hogy szenvedélyként érzékelnénk. Az öröm s a szomorúság, a vágy és kétségtelenül a gyűlölet esetében is megállapítható, hogy a kapcsolat és a szenvedély sokkal inkább teljességgel egy és ugyanaz a dolog. S a születésünk utáni életünk egyetlen olyan esete, amikor a szeretet szenvedélye egy tiszta benyomásból látszik létrejönni, s úgy tűnik, megelőz mindent, ami ténylegesen a tárgyhoz fűződő kapcsolatból jöhetne létre, szélsőségesen hibrid eset, amelyben „az, amit rendszerint a szeretet nevével illetünk” (90. cikkely) kétségkívül nem más, mint „különösen heves kívánság”, amely abból a sajátos és enigmatikus jóérzésből születik, amelyben egy bizonyos tárgy (egy bizonyos személy) egyszerű látványa részesít bennünket. Most,

amikor már látjuk, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett szeretetet mindig egy, a tárgyhoz fűződő, már létrejött kapcsolatból kiindulóan érzékeljük, ez négy dolgot jelent. Először is az az individualitás, amelyet az *ego* önmagának elismer, azaz önmagának a többi embertől s a többi dologtól való elkülönülése, talán mégsem a legeredetibb feltevése a karteziánus szubjektivitásnak. Talán inkább azt kell mondanunk, hogy az individualitás tudata az énnek s a többi szubjektumnak, vagy akár az én s tárgyai eredendő elkülönítettségének előterében emelkedik ki. Másodsor a karteziánus akarat alapvetően nem szeretet. Hiszen ha természeténél fogva a jóhoz kötődik is, ennek a jónak Descartes-nál nincsen semmilyen előre meghatározott alakja. Sokkal inkább épp ez akarat feladata minden egyes alkalommal meghatározni, hogy mi az a jó, amelyet keres. Ez azt is jelenti, hogy, harmadrészt, nem a szeretet orientációja az, ami meghatározza azt vagy azokat a nagy alternatívákat, amelyek a jellemeket s a morális életet elkülönítik. Amint ezt a Chanut-höz írott levél is aláhúzza: „bármennyire szeretlen is a szeretet, tárgya mindig a jó”. Ennélfogva Descartes-nál nincsen vétkes vagy bűnös szeretet. A nagy alternatívák, amelyekről szó van, Descartes-nál sajátlagosan a *becsülésre*, és különösképpen az önbecsülés motívumaira vonatkoznak, vagyis egy kapcsolatra, szokásra vagy szenvedélyre, amelyeknek kétségkívül van közük a szeretethez (az önszeretethez), de a lélek egy másik funkciójából jönnek létre (abból, amelylyel meghatározzuk, mi „nagy” vagy „kicsiny”). Így tehát, negyedrész, a válasz a kérdésre, hogy vajon a szeretet szenvedélyének tulajdonítandó-e a legtevékenyebb, a legdinamikusabb szerep affektus-életünk egészén belül, szükségképp árnyalt lesz. Az elsődleges szenvedélyek között, vagy inkább azon elsődleges szenvedélyek között, amelyek pozitív jelleggel rendelkeznek, nincs egyetlen, amelyet ne mutathatnánk be valamilyen szempontból az ember számára legfontosabb szenvedélyként. A szeretetet azért, mert minden kívánságunk alapzatát alkotja. A kívánságot, mert csaknem valamennyi szenvedély fölkel bennünk egy kívánságot. Az öröm, mert egybeesik boldogságunkkal vagy megelégedettségünkkel. De még a csodálkozást is, hiszen ez jellemzi a lélek kapcsolatát önmagával, mint ahogyan a világ más dolgaival s más személyeivel is. Hasonlóképpen, nem a szeretet mint olyan határozza meg cselekedeteink együttesét. Csak annyiban teszi ezt, amennyiben alapul szolgál más, olyan szenvedélyeknek, amelyek közvetlenebb kapcsolatban vannak a cselekvéssel. S csakugyan, kétségkívül csak egy olyan szeretet lesz képes uralni affektív és morális életünk, amely teljességgel átgondolt s amely teljességgel megbizonyosodott tárgyának határtalan értékéről, aminek eredményeképpen perfektív, nem pedig csupán megőrző szerepet játszhat. De annyit azért legalább elmondhatunk, hogy a szeretet az a szenvedély, amely azért, hogy mindenfajta tárggyal való egységünket jelzi, érezteti velünk, hogy mely ponton van az, hogy tulajdon létünk elválaszthatatlan az övékétől, sőt belőle táplálkozik. S ezen a módon talán csakugyan elmondhatjuk Marionnal, hogy a szeretet szubjektuma Descartes-nál már nem a metafizikáé. Nem pusztán a lélek és a test egyesülése, hanem a lélek vagy az összetétel egyesülése a többi létezővel, amely ugyanakkor csak azt az elkülönülést is tekintetbe véve fogható fel, amely az *Elmélkedések* egója számára lehetővé tette, hogy megragadja önmagát.

Fordította Boros Gábor

IRODALOM

DESCARTES, René 1994. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.

DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Válogatás a kései írásokból. Szerk.: Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.

MARION, Jean-Luc 1986. L'unique ego et l'altération de l'autre. *Archivio di Filosofia*, 1–3.

MATHERON, Alexandre 1988. Amour, digestion et puissance selon Descartes. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 4.