

Boros Gábor

Descartes és a testi szeretet

A filozófiatörténeti köztudat Descartes-ot nem a szeretet filozófusaként tartja számon. Mégis, ha elolvassuk utolsó művét, a *Lélek szenvedélyeit*,¹ s ha beleolvasunk a nagyjából ugyanabban az időben, elsősorban is a Chanut-nek, illetve Erzsébet hercegnőnek írott leveleibe,² könnyen lehet, hogy hatalmába kerít bennünket az a különös érzés, mintha itt egy másik Descartes képe bontakoznék ki előttünk, nem azé a filozófusé, akit olyan, újra és újra tárgyalt problémák jellemeznek, mint a test-lélek dualizmus vagy a *cogito*érv. Ez a Descartes ugyanis a már-már kozmikus dimenziókat öltő szeretet teoretikusa.³

Ez a másik Descartes, a levelek Descartes-ja, kétféle szeretetről beszél: testi és értelmi szeretetről. E tekintetben a legegységelműbben a Chanut-nek, 1647. február 1-jén írt levél fogalmaz.

„Hogy az első kérdésre válaszoljak, meg kell különböztetnem a tisztán értelmi vagy észbeli szeretetet a szenvedélytől.” (DESCARTES 2000, 224.)

Ezt követően az értelmi szeretetet ahhoz hasonlóan írja le, ahogyan a *Lélek szenvedélyeiben* az általában vett szeretetről ír.

„[A]mikor lelkünk valami jót vesz észre, amit – akár jelen van, akár nincs – önmagához illőnek ítél, akaratlagosan csatlakozik hozzá, azaz önmagát e jóval egy egésznek tekinti, melynek ő az egyik része, ama jó pedig a másik.” (Uo.)

Ez a szeretet elvileg fennállhatna a test nélkül is, jóllehet *pour l'ordinaire* ez az eset nem következik be. Ennek okát érdemes volna külön is megvizsgálni, ám erre a mostani keretek között nem kerülhet sor. Az értelmi szeretet meghatározása után Descartes a szenvedélyről a *Filozófia alapelveiben* adott definícióra emlékeztet bennünket, majd az *amour sensuelle ou sensitive*-ot a következő meghatározással vezeti be.

„[O]ly zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben, és amely előkészít arra a világosabb gondolatra, ami az észbeli szeretet.” (Uo. 225.)

¹ Magyar kiadása – Dékány András fordításában: DESCARTES 1994. Két fő francia kiadása: ADAM–TANNERY 1996; RODIS–LEWIS 1970.

² Magyar kiadása: DESCARTES 2000. Az alapul vett francia kiadás: BEYSSADE–BEYSSADE 1989.

³ E rövid tanulmány természetesen csak felvillantani tudja ezt a Descartes-képet. További adalékokkal szolgálnak a szerző korábbi írásai: BOROS1998; *De civitate amicorum* avagy Levelezés a szeretet jegyében, utószó, in DESCARTES 2000.

Figyeljünk föl rá, hogy noha ez az érzéki szeretet a lélekben jön létre s hozzá is tartozik, mégis, van egy sajátos, testi kísérelőjelensége:

„[A] szeretetben valamiféle meleget érzünk a szív körül, s a vér föltolulását a tüdőben, mely előidézi, hogy még a karunkat is széttárjuk, mintegy átkarolandó valamit, s ez teszi a lelket hajlamossá arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a megjelenő tárgyhöz.” (Uo.)

Vagyis egy sajátos parallelitás körvonalai bontakoznak ki előttünk: a kétfajta szeretet általában együtt jelenik meg.⁴ A léleknek azonban annyiban megmarad valamiféle önállósága, hogy képes létrehozni a csak őhozzá tartozó, érzéki aspektus nélküli, értelmi szeretetet, illetve, hogy lehetséges nem csatlakoznia a test érzéki szeretetéhez.

Ám bármit is gondolunk a descartes-i parallelizmusról s hatáirairól, a szeretet s a melegség összekapcsolása első pillantásra meglehetősen furcsának tűnik. Mégsem nehéz azonban olyan szövegrészeket találni Descartes-nál, amelyek egyrészt a melegség létfontosságú funkciójáról tanúskodnak, másrészt arról, hogy a szeretettel való kapcsolata egyáltalán nem esetleges ötlet. Az első ilyen szövegrész egy ifjúkori töredék.

„Az érzékek által felfogható dolgok alkalmas eszközök arra, hogy fölfogjuk az olümposzi dolgokat. [...] a meleg a szeretetet jelenti, a pillanatnyi aktivitás a teremtést. [...] több nedves dolog van, mint száraz, mert ha nem így volna, akkor az aktív elemek túl gyorsan diadalmaskodtak volna, s a világ nem maradt volna fenn sokáig.” (ADAM–TANNERY 1996, XI, 218.)⁵

Szembeötlő módon kapcsolódnak egymáshoz az érett Descartes filozófiájának jól ismert elemei e töredék „szemiotikájában”: a fény és a megismerés, a pillanatszerű cselekvés és a teremtés. Ennek fényében a melegség és a szeretet összekapcsolása sem lehet tét nélküli játszadozás: azt sugallja, hogy nagyon is komolyan kell vennünk a szeretet testi aspektusát. Ha nem tartanánk attól, hogy túlzottan erőszakos interpretációt alkalmazunk, akár már azt is mondhatnánk, hogy e kapcsolat a szeretet funkciójának metafizikaivá alakulásáról tanúskodik, olyan átalakulásról, amely még nyilvánvalóbban van jelen egy másik, ugyanebből a korszakból származó töredékben:

„Egyetlen aktív erő van a dolgokban: szeretet, felebaráti szeretet, harmónia.” (Uo. X, S. 218.)⁶

Természetesen semmiképp se merném azt állítani, hogy e két töredék, a szó szigorú értelmében, bármit is *bizonyítana*. Pusztán illusztrációul szolgálnak azokhoz a *kissé* kevésbé enigmatikus gondolatokhoz, amelyek a descartes-i gondolkodás alakulása-

⁴ Ez a parallelizmus attól sajátos, hogy – mintegy a *potentia ordinata* és a *potentia absoluta* viszonyával analóg módon – teljes is, illetve nem is. Egyrészt szinte spinozai módon teljes, azaz már-már azonosság. A lélek önállóságának fenntartása viszont *metafizikailag* a lélek magasabbrendűségének állítását jelenti, épp oly „határfogalom”, mint amennyire határfogalom az Istennek tulajdonított *potentia absoluta*, amelynek természetesen komoly teológiai-metafizikai jelentősége van még akkor is, ha Isten ténylegesen sohasem törné meg az *ordinata* rendjét. „*Pszichológiaiilag*” pedig annyit jelent a lélek önállósága, hogy felügyelőként kell vigyázni, hogy a szeretet ne ragadjon túlzásokra bennünket. Érdemes felfigyelnünk a lélek kognitív értelemben vett „felügyelői” szerepével való rokonságra (lásd később).

⁵ Saját fordításom.

⁶ Saját fordításom.

nak későbbi szakaszában törnek a felszínre. Mielőtt azonban a szeretetnek a melegséggel való kapcsolatát közelebbről is megvizsgálánk, érdemes visszatérnünk a bevezetőben föl idézett levél meghatározásához, s kiindulópontul arra a kérdésre keresni választ, hogy mi a viszony a szeretet két fajtája között, amelyeket Descartes a levélben értelminek, illetve érzékinek vagy testinek nevez. Az első fajta szeretet az a gondolat – lehet akár zavaros is –, amelynek révén úgy tekintjük önmagunkat, mint ami egy egészet alkot a szeretett – azaz megfelelőnek látott – tárggyal, miközben a szeretet másik fajtája az a melegség, amely arra ösztönzi az életszellemeket, hogy a szokottnál nagyobb tömegben áramoljanak a szívből az agyba, onnan pedig a két karunkba, előidézvén az átölelés mozdulatát. Descartes azt írja Chanut-nek, hogy e kétfajta szeretet „rendszerint együtt jelenik meg”, azaz, „amíg [...] lelkünk hozzá van kapcsolódva a testhez, ezzel az észbeli szeretettel rendszerint együtt jár a másik [...]” (DESCARTES 2000, 225). Kétségtelen, hogy e megfogalmazás döntő kérdéseket hagy homályban: melyek azok az esetek, amelyekben a két szeretet *nem* jár együtt, s mitől függ, hogy együtt vannak jelen vagy elkülönülten. Alapvetően egyetértek Denis Kambouchnerrel, aki a következő, igen fontos megállapítást teszi.

„Valójában nem volna helyes, ha túlságosan is elkülönítenénk egymástól a szeretet e két formáját. [...] Vagyis azt kell mondanunk a lélekről – ebben az életben –, hogy sohasem szeret teljesen egyedül: a testtel együtt szeret, amellyel össze van kapcsolódva. Ezt másképpen úgy fogalmazhatjuk meg, hogy csak annyiban érez szeretetet a legnagyobb hatékonysággal, amennyiben egyesítve van a testtel és amennyiben érzékeli a hatását bizonyos, benne lejátszódó mozgásoknak. [...] A legáltalánosabb pszichológiai realitását tekintve a szeretet olyan szenvedélyként vagy affektusként jelenik meg, amelyet az eszes léleknek *mint* ésszel rendelkezőnek felügyelnie kell, hogy bizonyos lehessen benne, hogy nem túlzó s hogy alapzata nem ingatag.”⁷

A magam részéről különösen fontosnak tartom kihangsúlyozni az eszes léleknek ezt a felügyelői szerepkörét, amely általánosabb értelemben azt is lehetővé teszi, hogy a test tökéletesen illeszkedjék minden adott és adandó szituációhoz, még a legváratlannabbakhoz is. Ezt a felügyelői szerepet az eszes lélek nem csak az affektusélet vonatkozásában játssza, hiszen ugyanez a szerep jelenik meg a módszerről szóló értekezés ötödik részének ama nevezetes elgondolásában, mely szerint az ész mint „egyetemes eszköz” (*instrument universel*) alkotja a fő különbséget az állat-gépezetek s az „igazi ember” között: az állatok csak azoknak a feladatoknak kivitelezésére alkalmasak, amelyekre beprogramozták őket, az ember viszont – az eszes lélek segítségével – minden helyzetben fölhalálja magát.

Mégis, noha kétségkívül helytelen volna *túlságosan* elkülöníteni egymástól a szeretet két formáját, épp oly vitatható volna az az interpretáció, amely tagadni próbálná, hogy van a szeretetnek másfajta, a pszichológiaiától eltérő realitása is. *Metafizikai realitás*nak fogom nevezni azt a realitást, amely az Isten iránti – természetesen értelmi – szeretetben fejeződik ki, valamiképpen persze a testi szeretet közvetítésével, ám épp annyira ellentétben is a pőre testiséggel. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* harmadik részének zárata az a hely, ahol feltűnik az elkülönülés, s az is nyilvánvaló, hogy

⁷ Denis Kambouchner „Le concept de l’amour chez Descartes” című tanulmányában, melynek magyar fordítása megtalálható kötetünkben.

az ott emlegetett szeretet létrejötte a testiség habituális nyomásával szembeszegülő gondolatmenet, sőt úgyszólván terápia eredménye.

„De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam.” (DESCARTES 1994, 65; latinul: ADAM-TANNERY 1996, VII, 52.)

A testiségből fakadó habituális nyomásnak és az Istenre irányuló, tisztán értelmi szeretetnek az ellentéte világosan látható abban a Horatius-verssorban is, amelynek egy részletét idézi a Chanut-höz írt, 1647. február 1-jei levél.

„Mivel lelkünk természete hasonlatos az övéhez [ti. Istenéhez], sikerül meggyőznünk magunkat arról, hogy nem más, mint az ő legfőbb értelmének kisugárzása, *et divinae quasi particula aerae*.” (DESCARTES 2000, 229.)

A *Szatírák* második könyvéből származó, teljesebb idézet a következő:

„Sőt ha a testünk tegnapi vétek súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti, isteni részünket leszegezve a földre.”⁸

Ámde az ellenkező irányba ható elkülönítés talán még érdekesebb eredményt hozhat, hiszen benne éppenséggel a melegség játssza a döntő szerepet. A testi szeretet első jeleként tekinthetjük a szeretetnek azt az esetét, amikor nincs előttünk olyan tárgy, amely megérdemelné, hogy szeretetre gyűljünk iránta.

„[M]ég az is előfordul néha, hogy megvan bennünk a szeretetnek ez az érzése, anélkül, hogy akaratunk bárminek a szeretetére is késztetve lenne, mivel nem találkozunk olyan tárggyal, amelyet méltónak találánk rá.” (DESCARTES 2000, 225.)

Nem nehéz felfigyelni a descartes-i korpuszon belül olyan példákra, amelyek ehhez a szeretetfajtaához tartoznak. Ilyen például a nőekkel erőszakoskodó férfin vagy a szeretőt tartó *homme d'honneur*ön uralkodó szenvedély zavarba ejtő esete. Zavarba ejtők ezek az esetek, mert hiszen Descartes mindkét szenvedélyt szeretetként azonosítja, még ha ezt csak annyiban teszi is, hogy úgy véli, mindkét szenvedély *részesedik* a szeretetből (DESCARTES 1994, 82. §).

„Mert például bár nagyon különbözik egymástól az a szenvedély, melyet egy törtető érez a dicsőség, egy zsugori a pénz, egy részegeskedő a bor, egy brutális ember az általa megerőszakolni akart nő, egy becsületes ember a barátja vagy a szerető-

⁸ Urbán Eszter fordítása. „Quin corpus onustum / hesternis vitiis animo quoque praegravat una, / atque adfigit humo divinae particulam aerae.” *Mutatis mutandis* a horatiusi sorok egy a descartes-ihoz hasonló programról árulkodnak.

je, és egy jó apa a gyermekei iránt, mégis hasonlók abban, hogy részesednek a szeretetből.” (Uo. 132. §, 84.; ADAM–TANNERY 1996, XI, 389.)

Meglehetősen körmönfont okoskodásra volna szükség ahhoz, hogy úgy tüntessük fel ezeket az eseteket, hogy bennük a „szeretett” „dolog” érdeme lobbantotta lángra a „szerető” szenvedélyét – bármit jelentsen is ez közelebbről. Ezekhez talán hozzátehetjük még magának az *homme d'honneur* Descartes-nak szenvedélyét, amelyet Héléne nevű szolgálója iránt érzett Francine lányuk fogantatásakor. A szeretet ezekben a példákban nyilvánvalóan nem vezethető vissza a szeretett dolog érdemére. Annak az oka, hogy még ilyen körülmények között is szeretetre gyúlunk, inkább egy ősképszerű modell nem feltétlenül tudatos, a hobbes-i értelemben vett vitális mozgásokban megnyilvánuló hatásában keresendő. A Chanut-höz 1647. június 6-án írott levelében Descartes válaszol Chanut kérdésére, „hogy mely okok ösztönöznek gyakran arra, hogy inkább egy bizonyos személyt szeressünk, mint egy másikat, mielőtt még megismernénk érdemeiket” (DESCARTES 2000, 252). S noha filozófiájának egyik alappillére az a meggyőződés, hogy az elme vagy a lélek *notior quam corpus*, azaz könnyebben ismerszik meg, mint a test, Descartes itt mégis elhárítja magától a kérdésnek azt a megközelítését, hogy a szeretet keletkezésének az elmében rejlő okait tárja fel.

„[Az az ok], amely csak a szellemben van, annyi előismeretet feltételez lelkünk természetét illetően, hogy nem mernék levezetésükre egy levélben vállalkozni.” (Uo. 253.)

Ami viszont a testi okot illeti, mindenekelőtt – a tőle megszokott módon – azokról az agybeli gyűrődésekről (*plis*) beszél, amelyeket az életszellemelemeknek a külső tárgyak által kiváltott mozgása hozott létre. Illusztrációként elmondja nevezetes történetét arról, hogy gyerekkorában szeretett egy vele egyidős, kicsit kancsalító lányt.

„Ennek révén az a benyomás, melyet a látás keltett az agyamban, amikor szétálló szemeit néztem, annyira összekapcsolódott azzal, amely a szerelem szenvedélyét indította el bennem, hogy jóval később, mikor kancsalokat láttam, úgy éreztem, könnyebben tudnám szeretni őket, mint másokat, pusztán eme hibájuk miatt; mindazonáltal nem tudtam, hogy ez e régi élmény miatt volt.” (Uo.)

Ám mégsem gondolom, hogy ez volna a végső, ősképszerű gyökere annak, hogy megjelenik bennünk a szeretet szenvedélye. A testi szeretet megjelenésének ősképszerű oka az a különleges *hőérzékelés*, amely a lélekben azokban az első pillanatokban jelent meg, amikor behelyeződött a testbe. Descartes a következőképp beszéli el ezt az eseményt a *Lélek szenvedélyeiben*.

„[A]zok az első szenvedélyek, amelyeket lelkünk akkor élt át, amikor elkezdett a testünkkel összekapcsolódni, csakis olyanok lehettek, hogy néha a vér, vagy egyéb nedv, amely a szívbe bekerült, a szokottnál megfelelőbb táplálék volt ahhoz, hogy fenntartsa benne a hőt, amely az élet alapelve: és ez ahhoz vezetett, hogy a lélek akaratlagosan magához csatolta ezt a táplálékot, azaz megszerette;” (Uo. 100.)

Nem lehet túlhangsúlyozni e passzus jelentőségét. Hiszen más forrásból már jól ismerjük azt a descartes-i teóriát, amely alapvető funkciót tulajdonít a hőnek mind az élet

létrejöttében, mind pedig fennmaradásában. Ez az elmélet bizonyos pontokon csaknem mitologikus. Ami az embrionális élet keletkezését illeti, annak viszonylag részletes leírása megtalálható a *Déscription du corps humain* exkurzusában.

„Nem adok semmilyen határozott leírást a mag részecskéinek alakját és elrendeződését illetően. Elegendő azt mondani, hogy elképzelhető, hogy a növények magvai – mivel kemények és szilárdak – oly meghatározott módon rendeződnek és helyezkednek el, hogy nem változhatnak meg anélkül, hogy az ne tenné őket használhatatlanná; azt is hozzá kell azonban tenni, hogy másként áll a dolog az állati mag esetében, melynek részecskéi igen folyósak, s amely a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, és pedig úgy, hogy részecskéik egymásikra fölveszi a tűzrészecskék heves mozgását, kitágul, nyomás alá helyezi a többi s ezen a módon apránként oly módon rendezi el őket, hogy az alkalmas legyen a testrészek kialakítására.” (ADAM–TANNERY 1996, XI, 253.)⁹

Ennél is ismertebb azonban az élet fennmaradásának, vagyis az ezt biztosító vérkeringésnek a karteziánus elmélete. Ebben az elméletben épp a szív körüli hőnek mint az egész keringés fő mozgatójának elgondolása szolgáltatta a harvey-ánusok ellenvetéseinek céltábláját, akik a szívet pumpaként tekintették. Az *Értekezés a módszeről* ötödik része a következőképpen foglalja össze az elméletet.

„Csak annyit tettem fel, hogy [Isten] meggyújtotta szívében egyikét azoknak a fény nélküli tüzeknek, amelyeket már előbb megmagyaráztam, s amelyet olyannak képzeltem, mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszáradt, vagy amely az újbort erjeszti, ha seprőjén hagyják forni. [...] [A] szívben mindig nagyobb a hő, mint a test bármely más részében; s [...] ez a hő okozza, hogy ha egy vércsepp a szív üregeibe kerül, csakhamar felfúvódik és kitágul, mint általában minden folyadék, ha igen meleg edénybe csepegtetik. [...] [E]z a mozgás [...] épp oly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezkedéséből, [...] a hőből, [...] a vér természetéből [...], mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából.” (DESCARTES 1992, 57; ADAM–TANNERY 1996, VI, 46.)

Ha meggondoljuk, hogy ez az itt kifejtett elmélet – távol attól, hogy matematikai szükségszerűséggel épüljön fel – nyilvánvalóan hamis, érdemes elgondolkodnunk azon, hogy vajon nem az rejlik-e az elmélet háttérében, hogy Descartes nem tudományos, hanem inkább metafizikai okokból ragaszkodott a hő alapvető szerepéhez. A válasz e kérdésre szinte már magától adódik, amint földidézük, hogy Descartes számára a hő nem csupán az élet legelső, öntudatlan pillanatában van jelen, s persze nem is csak a legfontosabb vitális mozgásban, a vérkeringésben, hanem még abban az Isten iránti, természetes, *értelmi* szeretetben is, amely az 1647. február 1-jei Chanut-levél legfontosabb tárgya.

„[J]óllehet nem tudunk elképzelni semmi olyat Istenben, ami szeretetünk tárgya lenne, el tudjuk képzelni magát a szeretetünket, amely nem más, mint hogy egyesülni akarunk valamely tárggyal [...]; ennek az egyesülésnek már a pusztá gondolata is

⁹ Saját fordításom.

elegendő, hogy meleget gerjessen a szív körül, s hogy előidézzon egy igen heves szenvedélyt.”¹⁰

E gondolatmenet tanulsága igen összetett. Legelőször is, Kambouchner véleménye megerősítést nyert: a lélek ebben az életben „sohasem szeret teljesen egyedül”, még akkor sem, amikor szeretetének tárgya maga az Isten. De másfelől rákényszerülünk arra, hogy újragondoljuk a melegség szerepét a szeretet–melegség viszonyon belül. A melegség nem tekinthető pusztán valami másodlagos kiegészítőnek: a korai töredéknek az a kifejezése, hogy a szeretet „jele” a melegség, a kései írások fényében egy alapvető funkció kezdeti, tapogatózó megnevezésévé válik. Ezt az alapvető funkciót úgy írhatnánk le, mint annak a princípiumnak megjelenítését – megtestesítését – az ésszel nem rendelkező létezők birodalmában, amelyet az eszes lelkek világában a szeretet jelenít meg. Az „igazi ember” születése – vagyis a test és lélek egységének kialakulása¹¹ – értelmezhető úgy is, mint a szeretet ősképszerű ébredése az embrionális életben, s egyszersmind úgy is, mint annak az akaratlagos tevékenységnek – vagy mint Hobbes-nál a „mozgásnak” – születése, amely a tisztán hő által irányított folyamatok helyébe lép s ezzel a világnak teljesen új formát ad. Minden, ami az életnek az eszes lélek előtti szférájában van, a hő révén irányíttatik, míg ezzel szemben az ész tevékenysége a tulajdonképpeni értelemben vett, azaz ésszerű, értelmi szeretet hatókörébe tartozik. De mi vagy ki irányítja az eseményeket a valóság mindkét részt átfogó teljességében? Mi vagy ki az, aki a jó felé irányítja s ebben az értelemben *perfektuálja* a világot? Vajon a pusztá természet valósul meg a világegyetem folyamataiban, mely mentes minden értéktől? Vagy a valóság már mindig is értékkel telített, a bármifajta „pusztán” természeti folyamatot – logikai értelemben – *megelőzően*? Mi az alapja a testi szeretet univerzalitásának a maga alapvető kettősségében, egyrészt mint az értelmi szeretet kiegészítője, másrészt mint a *persona*, a képviselő értelmében vett „jele” annak a szeretetnek, amely kényszerűen hiányzik a tisztán testi világból? A válasz e kérdésekre egyáltalán nem triviális. Ha nem tévedek, Denis Kambouchner megfogalmazott egy hasonló kérdést s adott is rá egyfajta választ, ami igencsak elgondolkodtató.

„[...] a lényeg a következő: a „szerelem” terminusa Descartes-nál pozitív értelemben a létező legáltalánosabb viszony. [...] *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.”¹²

Ezt a megoldást „egológiai megalapozásnak” fogom nevezni. Lényege úgy foglалható össze, hogy van egy bizonyos eredeti és kölcsönös összetartozás az *ego* és univerzuma – illetve az *egók* és univerzumaik – között, ahol is az *én* partikuláris univerzumom – az *én* partikuláris szeretetem lehetséges tárgyai – meghatározottságát, kohézióját egyedül tőlem mint *egótól* kapja. Ez egy kétségkívül ígéretes megoldás, s jómagam mint egy partikuláris *ego* semmi nehézséget nem látok, ami megakadályozná elfogadását. Egyetérték vele annyiban, amennyiben egy eredeti szolidaritást tételez az én s

¹⁰ 1647. február 1., in DESCARTES 2000 231.

¹¹ Vö. az *Értekezés* ötödik részének zárlatával!

¹² E szám 97. oldalán.

univerzuma valamennyi tárgya között, amelyből a szenvedély tulajdonképpeni szenvedésjellegét alkotó módon *történik meg* a ténylegesen szeretett dolgok kiválasztása:

„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 jellemezzetük majd a szeretet szenvedélyként.”¹³ Ám szerintem több okból sem lehet az eredeti szolidaritást egyszerűen az én mentális aktusára hagyni. Hiszen például Descartes-nak a *Lélek szenvedélye*ibeli gyűlöletelemzése nagyon világosan kimondja azt a végső megalapozást, amely Descartes számára láthatóan többet nyom a latban, mint a Kambouchner által vázolt „egológiai” típusú. Minden dolog potenciális szeretetem tárgya – mert a leggyűlöletesebben is van valamennyi jószág: ti. amennyiben létezik s e létezés Istentől való. Ha az én felismerése konstituálná a szolidáris univerzumot, akkor teljességgel igazna volna Marionnak abban, hogy az *ego* a szeretetben sem lép ki abból a szerepből, amelybe az objektíváló-megjelenítő *cogitatio*vá válás kényszerítette. Vagyis az egológiai megalapozás Descartes-ra vonatkoztatva nem kerül el azt a nehézséget, amelyet Marion a descartes-i szeretet-elemzés mélyén lát: hogy ti. hiába a szeretet beemelése a gondolatmenetbe, a karteziánus *ego* nem képes kilépni abból az önmagába zártságából, amelybe a mindent objektíváló *cogitoszerep* vállalása kényszerítette bele.

„Az egész nehézség egy pontban összefoglalható: nevezhetjük-e ténylegesen *alter egónak*, »másik énemnek«, azt, amit másfelől továbbra is az »objektum« módján tekintünk és jelenítünk meg önmagunk számára, miközben, igazából, az (*alter*) *ego* sajátlagosan a szemlélés, a megjelenítés, röviden: a *cogitatio* módján jellemezhető. [...] Úgy tűnik számomra, hogy a szeretetről szóló karteziánus tanítás teljes mértékben megerősíti azt a negatív választ, amelyet e kérdésre akkor kaptunk, amikor az alteritás szituációját az *Elmélkedésekben* vizsgáltuk.”¹⁴

Csak hogy az *ego* a metafizikában sem ölti fel teljesen megalapozó funkcióját Isten s az Isten által garantált külső dolgok elgondolása előtt, s hasonlóképp, a szeretetről szóló tanítás végső alapzata is az *Isten által létező* világegyetem jósága. Véleményem szerint tehát a szeretet alapzata nem az *egóban* lelhető föl, mint ahogyan a metafizikai bizonyosság alapzata sem fedezhető föl a puszta *ego cogitatio*ban. Ám bizonyosan nem kell az *Epistola ad Voetium* hetedik fejezetének *caritas*fogalma megjelenéséig várni, hogy az *ego* másokat átfogó értelemben szerethessen. Vagyis Marion egyáltalán nem győzött meg róla, hogy Descartes számára a „szent barátságként” értelmezett, az Újszövetség istene által bevezetett felebaráti szeretet – amint az a Voetiusshoz írt levél hetedik fejezetében körvonalazódik – egyáltalán szóba jöhetne, mint az egyetemes szeretet alapzata. Ezt a megoldást javasolja a következő részletben.

„Az *ego* pontosan annyiban szereti a másikat, amennyiben egymást követően, először föl hagy azzal, hogy megjelenítse a másikat, aztán szeretetre gyűl a felfoghatatlan (Isten) iránt, végül pedig visszatér a másikhoz mint akit a felfoghatatlan szeret. Így a felebaráti szeretetnek meglesz az a funkciója, hogy az *ego* számára lehetővé teszi a *cogitatio* onto-teológiájának meghaladását, hogy végül eljusson a másikhoz mint olyanhoz.” (Uo. 219.)

¹³ E szám 97. oldalán.

¹⁴ „L'Ego altère-t-il autrui?” In MARION 1991, 215. Saját fordításom.

Miután az eddigiekben az egyetemes szeretetet a kettős értelemben vett testi szeretetként értelmeztük, számomra semmiképp sem tűnik követendőnek Marion példája, aki a felebaráti szeretet istenét hívja segítségül. Ez az isten ugyanis csak az embereknek tenné lehetővé, hogy részesüljenek a szeretet egyetemességében, noha a descartes-i szeretet egyetemessége ennél sokkal tágabb. Erről a tágabb értelmű egyetemességről, különös módon, a Chanut-höz írott, 1647. június 6-i levélnek azok a gondolatmenetei adnak tanúbizonyságot, amelyek *filozófiai* módon értelmezik az ember kitüntetettségeinek biblikus gesztusát. Descartes itt mindenekelőtt leszögezi, hogy „egyedül Isten a világegyetem céloka s egyszersmind ható oka is.” (DESCARTES 2000, 251.) Ámde rögtön ezután hozzát teszi, hogy ez a célokság semmi módon nem helyeződik át az emberbe, vagyis az ember semmiféle kitüntetettségre sem tehet szert pusztán azon az alapon, hogy valamiféle közbülső célok volna a világegyetem közepén.

„Ami pedig a teremtményeket illeti, amennyiben kölcsönösen egymást szolgálják, mindegyikük magának tulajdoníthatja ezt a kiváltságot, hogy mindazok, amik őt szolgálják, érte lettek.” (Uo.)

Sem az Ó-, sem az Újszövetség nem értelmezhető az ember kiváltságos helyzete melletti tanúságtételként:

„[I]gaz ugyan, hogy a teremtés hat napját a Teremtés könyve úgy írja le, hogy úgy tűnik, az ember a legfontosabb szereplője; ám erre azt lehet mondani, hogy a Teremtés könyvének ez a története az ember számára íródott, a Szentlélek elsősorban azokat a dolgokat akarta részletezni benne, amelyek őrá vonatkoznak [...]” (Uo.)

Ám ami az Újszövetséget illeti, Descartes számára egyáltalán nem magától értetődő, hogy „a Megtestesülés misztériuma, valamint mindaz a sok jótétemény, amit Isten tett az emberekért” azt jelentené, hogy „nem tehetett végtelen sok más nagy jótéteményt végtelen sok más teremtménnyel” (uo.).

Ez s a hasonló megfogalmazások kézenfekvővé teszik azt az elgondolást, hogy Descartes számára az ember kitüntetettsége – amely azért az ő számára az ember eszes lélekkel történő felruházásának értelmében mégiscsak kétségbevonhatatlan tény – még akkor sem tekinthető az „igazi ember” s a nem emberi élőlények közötti alapvető törést kielégítően bizonyító érvnek, ha az a jótétemény, amelyet az ember számára az intellektuális természet jelent – amint ez kétségbevonhatatlannak látszik – speciálisan emberi jótétemény. Mert hogyan is zárhatnánk ki, hogy más teremtmények más, rájuk szabott jótéteményekkel rendelkezzenek?

Vagyis nincs egy olyan cezúra az ésszel felruházott s az ésszel nem rendelkező létezők közt (hangsúlyozni szeretném, hogy ez annyit is jelent, hogy e létezők nem *megfosztva* vannak az észről, hanem egyszerűen nincs nekik), mint amelyet a karteziánus dualizmus nevezetes dogmája sugall. Descartes kiindulópontja inkább az, hogy létezik az igen nagy jótétemények *folymatos* láncolata, amelynek tagjaként minden teremtett létező kap valamilyen jótéteményt, és pedig abban a mértékben, amennyiben kifejez valamit a realitásból vagyis tökéletességből (a perfekció spinozai értelmében). Ugyanezt a vélekedést fejezi ki Descartes a Burmannal folytatott beszélgetésben.

„Descartes: [...] Mert mindenki által elfogadott és igaz az az axióma, mely szerint az okozat hasonló az okhoz. Márpedig Isten az én okom, én az ő okozata vagyok, tehát hozzá hasonló.

[...]

Burman: Ámde így a kő stb. is rendelkezni fog istenképiséggel.

Descartes: Bizony, ezek is Isten képére és hasonlatosságára teremtettek, csak hogy e hasonlóság az ő esetükben igen távoli, csekély és zavaros. Én azonban, aki többet kaptam Isten teremtéséből, inkább rendelkezem képével is.” (DESCARTES 1994, 64; ADAM–TANNERY 1996, V, 156.)

Vagyis kibontakozik előttünk az Isten és a világegyetem viszonyára vonatkozó átfogó descartes-i koncepció, amely egyrészt az ismeret-metafizikában az istenképiség folytonos láncolatának tézisént jelenti, másrészt a szeretet-metafizikában egy hasonló folytonos láncolatot implikál, a minden teremtett létezőnek juttatott igen nagy jótétemények folytonos láncolatát. S ehhez még hozzá kell tennünk azt is, hogy Descartes nem annyira az Újszövetség vizsgálata révén jutott el ehhez a gondolathoz, hanem sokkal inkább „a világ nagy könyvének” tanulmányozása révén. A filozófiai istenismeret Descartes számára elegendő alapotnak bizonyul, az evangéliumi megalapozás ehhez képest másodlagos. A sokféle látszat ellenére nem állhatott messze attól a Spinozától, aki tudja magáról, „hogya egyszer szert tettem egy megbízható bizonyításra, nem juthatok többé olyan gondolatokra, hogy valaha is kételkedjem abban a bizonyításban; azért teljesen megnyugsom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem pedig, hogy a *Szentírás*, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezik az igazsággal [...]”¹⁵

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Descartes számára a hő, a melegség az élet minden területén jelen van. Kettős értelemben is a szeretet „jele”. Egyrészt az értelmi szeretetet mindig kíséri a melegség, másrészt az ésszel nem rendelkező létezőket a meleg mozgatja és vezeti – egészen addig a pontig, ahol meg nem jelenik a szeretet s az eszes lélek. Az embrionális lét az a köztes szféra, amely döntő jelentőségű mindkét oldal szempontjából.

A világegyetem valamennyi létezője Isten képére és hasonlatosságára teremtett, ami annyit jelent, hogy valamennyi létező részesül az „igen nagy jótéteményekben”, ki-ki saját természetének megfelelően. Vagyis nehezen hárítható el a következtetés, hogy a descartes-i univerzumot teljességgel áthatja a szeretet. A melegségtől kísért értelmi szeretet az, ami az emberi világot irányítja, míg a melegség maga az ész alatti világ folyamatainak irányítója. S még az Isten-ember-természet viszony is felfogható mintegy a szeretet teremtő emanációjaként, amelynek során az isteni természet minden irányban kiárad s mindenfelé visszaverődik. Talán ez a megsokszorozódó-egymásbagyűrődő (*multiplié*) szeretetáradás alkothatta volna annak az újonnan kidolgozott metafizikának a fundamentumát, amelyet Descartes Erzsébet hercegnővel tett heidelbergi sétái alkalmával fejthetett volna ki, talán valahogy úgy, mint később előkelő hölgye vidéki kastélyában a világok sokaságáról társalkodó Fontenelle.¹⁶

¹⁵ 21. levél, Blyenbergh-hez 1665. január 28-án. In SPINOZA 1980, 179.

¹⁶ „Nem hiszem, hogy bármiféle hatásról lehetne beszélni, de érdekes megfigyelni, hogy Leibniz korai írásaiban a tudós társaságok felállításáról kifejezetten beszél az Istenből kisugárzó szeretet megsokszorozódásáról s az egyes lelkek általi egymásra tükröződéséről. Lásd pl. *Grundriss eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät* 1671-ből, in: *Akademie-Ausgabe*, 4. sor. 1. kötet, 530–543. o., kül. 532. o.

IRODALOM

- ADAM, Charles – TANNERY, Paul (éd.) 1996. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin. (továbbiakban AT).
- BEYSSADE, Jean-Marie – BEYSSADE, Michelle (éd.) 1989. Descartes: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: GF-Flammarion.
- BOROS Gábor 1998. Descartes a barátságról. In *Világosság* 39, 12.
- DESCARTES, René 1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolg.: Boros Gábor. Budapest: Ikon.
- DESCARTES, René 1994. *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Szeged: Ictus.
- DESCARTES, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- DESCARTES, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Válogatás a kései írásokból. Szerk.: Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.
- MARION, Jean-Luc 1991. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF.
- RODIS-LEWIS, Geneviève (szerk.) 1970. Descartes: *Les passions de l'âme* Paris: Vrin.
- SPINOZA, Baruch 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Budapest: Akadémiai.