

Rembeczki Eszter

A test szerepe a descartes-i önmegragadásban¹

Az emberi természet elemzése Descartes-nál az értelmezők egyik táborá szerinti két, másik része szerint három síkon történik.² A dualista felfogás értelmében az egyik síkot a test anatómiai és mechanikai szempontok mentén történő vizsgálata, a másikat a lélek metafizikai feltárása képezi. A dualista megközelítés ehhez képest az előbbi két dimenzió mellett fontos szerepet tulajdonít a harmadik, különállónak elgondolt résznek, melyet a két szubsztancia együttműködésén alapuló, ám azt meghaladó *egységes ember* alkot. A gondolkodó ént önmagában szemlélve azt láthatjuk, hogy saját maga megismerését a szellemi területen maradván, a testi diszpozíciók eliminálásával hajtja végre. Az összetett ember esetében az önreflexió azonban nem korlátozódik pusztán a szellemi tényező megítélő tevékenységére. Dolgozatomban arra keresem a választ, hogy a dualista felfogás szerint külön egységként értelmezett „test-lélek összetételű” emberen belül jelenlevő intellektuális én számára miként artikulálódik a saját test jelenléte.

Tanulmányom első két részében a testet mint az *alteritás* egy lehetséges megnyilvánulását kívánom elemezni, előbb az *alteritás*, majd a test és lélek közti különbség, valamint az emlékezet és a szenvedélyek kérdéskörét érintve. Hogyan és mely szempontok szerint árnyalja ez a descartes-i énről alkotható képet? A probléma az egységes ember viselkedésének szabályozása szempontjából is hangsúlyossá válik. A test és lélek kapcsolódásának és keveredésének vizsgálata a következő kérdéseket veti fel: miként befolyásolják a test „önkényes” (és esetenként örökölt) cselekvései és diszpozíciói az értelem „parancsait”, illetve hogyan alakul a két komponens együttműködése vagy együtt nem működése. Másfelől a vizsgálat szükségessé teszi a képzelet, az érzékelés, az intellektuális emlékezet és a testi memória közötti viszonyrendszer kérdéseinek körüljárását is. A harmadik részben a testet mint egyfajta szűrő- és közvetítőfelületet fogom megközelíteni. A test egyfelől olyan tényezőként jelenik meg az én számára, amelyen mint szűrőn keresztül a gondolkodó én hírt kap a külvilágról, másfelől úgy, mint amely által és amelyen keresztül a szellemi szubsztancia információkat sugároz saját magáról a külvilág felé (természetesen ismét áthaladva a testi diszpozíciók torzító szűrőjén). A test tehát lehetővé teszi egyrészt a külvilághoz való kapcsolódást, másrészt a más emberekkel való érintkezést és kommunikációt. Ezek közül az első annak a kérdésnek a szempontjából lesz fontos vizsgálódásunkban, hogy az ember hogyan tudja pozicionálni magát a világban (metafizikailag, fizikailag és etikailag), illetve hogyan határozzák meg őt ma-

¹  Az Emberi Erőforrások Minisztériuma Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

² Schmal 2012, 172; Cottingham 2008, 173–174, 180–182, 187.

gát a külső tényezők. A második pont már a másik ember észlelésének és felfogásának problémáját érinti, illetve azt, ahogyan az ember a másik ember, az (idegen) másik „én”, vagyis a Husserlhez hasonlóan értelmezett *alter ego* felől válik megragadhatóvá saját maga számára. Ugyanezen szempont arra a ricoeuri megállapításra is utal, amely szerint a gondolkodó én a test révén válhat történetivé, kommunikálhatóvá és kommunikálhatóvá, illetve személyiséggé, a test megvonásával viszont elveszíti e fizikai világba ágyazottságát, a másokhoz való kapcsolódás képességét és lehetőségét. Mit tudhatunk tehát a descartes-i komplex én önmegragadásáról a test jelenlétének és működésének megélésére vonatkozó reflexiók alapján?

I. Test mint alteritás

Az *alteritás* fogalmát elsősorban Emmanuel Lévinas gondolkodásával szokás összekapcsolni, de megjelenik már Husserl *alter ego* terminusában is. Vermes Katalin a következőképpen határozza meg: „A latin *alteritas* jelentése: más, vagy különböző létállapot, diverzitás, másság. [...] A francia nyelvben [...], mint az *identité* (azonosság, identitás) ellentéte van jelen.”³ Vermes hangsúlyozza továbbá, hogy az *alteritás* fenomenológiai értelemben ellentétes irányultságot jelöl az *alter ego*hoz képest. Míg az *alter ego* az én és a másik ember közötti viszony interszubjektív elgondolására utal, addig az *alteritás* az „önmagam” és a „másik” azonosíthatatlanságát és pozícióik felcserélhetetlenségét jelzi. Jegyezzük itt meg, a fenomenológiai gondolkodás számára a világ eredendő adottsága mellett „[a] másik jelenléte éppolyan rangú alaptapasztalat, mint az öntudat evidenciája”,⁴ ahol a másik tapasztalata nem vezethető le az én önrészleléséből.⁵ Az *alter ego* azonban épp egy olyan Másikra utal, akit a saját én önmaga érzékeléséből kiindulva képes megragadni – mint egy hozzá hasonló másik *egot*. Itt viszont Lévinas kritikája szerint a totalizáló gondolkodás mintája lép működésbe, mely nem hagyja meg a Másikat önmaga másságában, hanem az Ugyanaz hatalma alá vonva, vagyis az ész racionalizáló tevékenysége által eltárgyasítva, végessé téve jeleníti meg a maga számára.⁶ Lévinasnál az *alteritás* tehát olyan minőséget jelent, mely ellenáll ennek az Ugyanazzá tételnek, ennél fogva a „teljesen mást” mutatja fel. „A Másik mint Másik nem csupán egy *alter ego*: a Másik az, ami én magam nem vagyok.”⁷ Fontos azonban hozzátenni azt is, hogy ezt a radikális másságot Lévinas a másik emberre, vagyis a másokra mint személyre al-

3 Vermes 2006, 27.

4 Vermes 2006, 28.

5 Kockelmans 1967, 27.

6 Hand 1989, 5; Pavlovits 2008a, 138.

7 Hand 1989, 48.

kalmazza, méghozzá egy olyan dimenzióban, mely az emberek közti viszony etikai meg-
alapozását teszi lehetővé.

Az *alteritás* fogalma természetesen csak tágabb értelemben merülhet fel a descartes-i
testelgondolással összefüggésben. Mostani elemzésünkben egyfajta segédfogalomként
fogiuk bevezetni. Ahogy Vermes fogalmaz, „[a] gondolkodástörténet fő árama nemcsak
hogy nem tulajdonított a testnek interszjektív értelmet, de az értelem és az alteritás
ellenerejeként értette azt meg”.⁸ Később Descartes kapcsán egyfajta „kettészakadt sze-
mélyiségmodell” megjelenését emeli ki, szemben azzal az eredeti célkitűzéssel, amely az
„emberi személy” „egységes elméletének” kidolgozására irányult volna.⁹ Mit jelent ez
a kettészakadt személyiségmodell? A descartes-i gondolkodáson belül erre a kérdésre a
filozófus metafizikai elgondolásai felől érdemes választ keresni. A dualista értelmezési
irány az, amely igazán kihangsúlyozza ezt a kettősséget. A módszeres kétely során, illetve
e kételkedés következtében az én két teljesen különböző természetre válik szét. A test és
lélek e módszeres különválasztottsága áthatja Descartes minden olyan elemzését, amely-
nek az ember áll a középpontjában. Azokban a leírásokban, ahol egyaránt találkozunk
metafizikai és fiziológiai fejtegetésekkel, vagyis amelyekben a test és a lélek analízise
elkülönülten áll előttünk,¹⁰ a két természet közül a lélek jelenik meg olyan szubsztanci-
aként, amely bizonyosan létezik¹¹ (szemben a test teoretikus kétségbevonhatóságával),¹²
s amelyet Descartes az értelmes énnel azonosít. Ez persze nem csoda, hiszen a lélek az,
amelyik a gondolkodás természetét birtokolja, s amely képes mindezek végiggondolásá-
ra – a testben azonban nem fedezhető fel ilyen önreflexív gondolkodás. Onnantól tehát,
hogy a hatodik elmélkedésben visszatér és igazoltta válik a külvilág s azon belül is a saját
test léte, nem kapjuk vissza a vizsgálódás elején elhagyott egységes ént, s nem kapunk
egy újra összeforrasztott egységes személyiséget sem. Ehelyett egy sajátos gondolkodási
képlet jelenik meg: a lélek egy idegen szervezetet érzékel magához igen közel lévőként,

8 Vermes 2006, 20.

9 Vermes 2006, 26.

10 Mint az *Értekezés és az Elmélkedések* esetében, szemben a *L'homme*-mal vagy a *Description*-nal, ahol a
fókusz a test működésének magyarázatára esik. Meg kell itt jegyeznünk, hogy Descartes főművei, leve-
lezéseinek jelentős része, valamint halála után kiadott írásai mind tartalmaznak bizonyos mértékű fizio-
lógiai vagy fiziológiai és pszichológiai jellegű leírásokat az emberi testet és érzékeket illetően, s többször
találkozhatunk az állati test elemzéseivel is. Hatfield 1992, 337.

11 Egyrészt a *cogito* bizonyossága szerint, másrészt Isten szükségszerű létezésének felismerése után azzal a
belátással kiegészülve, hogy az „én” léte eleve Isten teremtő és fenntartó gesztusától függ.

12 Ez a kétségbevonhatóság azonban csak a metafizikai vizsgálódásokban jelentkezik, a fiziológiai jellegű
leírások esetében nem merül fel a test illúziószzerűségének lehetősége. Az ilyen jellegű leírások egy része
(például a *L'homme*) épp fordítva, a lélek zárójelzésével próbálja meg leírni az emberi test működését,
ám ezekből az elemzésekből épp annyira nem lehet kihagyni bizonyos hivatkozásokat a lélekre az egyes
funkciók magyarázatában (Gulyás 2011, 122–123), mint ahogy a lélek elemzése sem tudja maradéktal-
anul elkerülni a testre vonatkozó utalásokat a metafizikai vizsgálódások során.

olyat, amelyet sajátjaként fog ugyan fel, amely azonban mégsem olyan mértékű transzparenciával áll előtte, mint önnön szellemi valója.

Márpedig nincs semmi, amit ez a természet érzékletesebben tanítana, mint hogy van testem, aminek rosszul megy a sora, ha fájdalmat érzek, aminek táplálékra vagy italtra van szüksége, amikor éhség vagy szomjúság gyötör, s más efféléket. [...] A természet persze az említett érzetek, a fájdalom, az éhség és a szomjúság által arra is tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.¹³

Descartes itt összekeveredést és egységet említ, amely a testtel és lélekkel együttesen rendelkező ember önérzékelésének egységességét hangsúlyozza. A következő mondatokban azonban így folytatja:

Másként ugyanis, ha a test sérülést szenved, én, aki nem más vagyok, mint gondolkodó dolog, emiatt nem éreznék fájdalmat, hanem pusztán értelmekkel észlelném ezt a sérülést. [...] Hiszen bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás *zavaros* módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő.¹⁴

Az egységérzet különböző módozatainak zavarosként való jellemzése arra enged következtetni, amire a hajós példája is utalt: az elme számára a test nem tárul fel teljes transzparenciájában, hanem a szellem által nem egészen átlátható és kontrollálható érzések formájában ad legközvetlenebbül hírt magáról és a hozzá való kapcsolódásról.

Milyen értelemben beszélhetünk tehát keveredésről és egységről? Descartes-tal folytatott levelezésükben és beszélgetésükben Erzsébet hercegnő és Burman is épp a két teljességgel különböző szubsztancia egymásra hatásának problematikusságát hangsúlyozza.¹⁵ Az anyag- és kiterjedésmentes szellemi tényezőhöz képest ugyanis az anyagi szubsztancia olyan radikálisan más jellegű természetet képvisel, amely képtelen az elsővel való keveredésre. A két szubsztancia számára így lehetetlennek tűnik egymás érzéseinek „átélése”. Egymás aktuális állapotait csupán a saját természetüknek megfelelő formába átkonvertált verzióban, más-más megismerési vagy érzékelési módok révén képesek befogadni. Metafizikailag tehát a két különálló természet keveredése vagy kapcsolódása logikai paradoxont jelent, amely a testi és lelki szférát is involváló éntapasztalás

¹³ *Med.* AT VII. 80–81 (Descartes 1994, 99).

¹⁴ *Med.* AT VII. 81 (Descartes 1994, 99), k (Saját kiemelés).

¹⁵ E/D 1643. május 6/16. AT III. 660–661 (Descartes 2000, 105–106); D/B 1648. április 16. AT V. 163 (Descartes 1994, 99).

során az érzetek és gondolatok zavarosságában mutatkozik meg. Így a hétköznapi önértékelés során a test konkrét működésében valamiféle önállóságról és befolyásolhatatlanságról tesz tanúbizonyságot.

E hétköznapi tapasztalásban megjelenő különbözőséget ezen a ponton igyekszünk a végtelékig fokozni, s így vezetjük be az *alteritás* terminusát azért, hogy feltárjuk, milyen mértékben lehetünk képesek a testet az egységességen belül idegenként felfogni. A gondolkodást végrehajtó én a testet vagy úgy képes elgondolni, hogy fizikai természete ellenére absztrakt matematikai fogalmi segítségével saját szellemi rendszerébe involválja, s ezáltal önmagához hasonlóná, kvázi „Ugyanazzá” teszi, vagy olyan idegenséggéként értelmezve, amely meghagyja a test szabadságát, és felvállalja a fent említett zavarosságot a megélt érzetek gondolati lecsapódásában. Itt az *alteritás* tehát a teljes másságot hangsúlyozza a lélekből s testből összetevődő emberen belül, elhagyja azonban a másik személyre vonatkozó (lévínasi) radikális másságból sugárzó végtelenség transzcendenciáját (s éppen ez az, ami miatt nem beszélhetünk a lévínasi felfogásnak teljes mértékben megfeleltethető értelemben *alteritás*ról).

II. Az *alteritás* jelei

Milyen további szempontok utalnak még a test idegen és független jellegére? Ennek bemutatására a viselkedések és affektusok vizsgálata a legalkalmasabb, ám előtte érdemes sorra venni, milyen egyéb körülmények és motivációk állhatnak e viselkedések mögött. A testben először is működik egy önálló vitalitás, amely a szervek elrendezése folytán egy alapvetően mechanikus szerkezetként működik. Ezt az óramű jellegű gépezetet a szív tartja mozgásban a benne rejlő „fény nélküli tűz” által. A vérnek e hőre való reagálása okozza a szív pulzálását a hőtágulás révén, amely pedig a vér keringéséhez vezet. A vérből bizonyos részek kiválnak, s életszellemekké alakulnak, amelyek a test és lélek közötti információközvetítést fogják lehetővé tenni.¹⁶ A testen ezen önálló működés mellett azonban fellelhetők olyan „nyomok” is, amelyek valaki más, jelesül az anya prenatális időszak alatt érvényesülő hatására utalnak. Ezek közül egyesek a testen magán jelennek meg (mint bizonyos anyajegyek).¹⁷ Ennél fontosabb azonban azoknak az élményeknek és emlékeknek az „átörökítése”, amelyek ugyanezen periódus alatt keletkeznek (mint ahogy a rózsa illata iránt érzett ellenszenv átvitelének példájából látható).¹⁸ Az anya

¹⁶ *Disc. AT VI.* 54–55 (Descartes 1993, 63–64).

¹⁷ *Disc. AT VI.* 129, *AT XI.* 177; Gulyás 2010, 113–114. Az anya által fogyasztott táplálékokra emlékeztető anyajegyek jelentőségét egy levelében azonban maga Descartes is elvitatja, esetlegesnek és a hasonlóságot túllontúl alacsony fokúnak nyilvánítva. *D/Mer 1640.* április 1. *AT III.* 49; Gulyás 2010, 123.

¹⁸ *AT XI.* 429 (Descartes 2012, 131).

agyában képződő ideák „nyomai” mindkét esetben a vér által kerülnek át a magzatba.¹⁹ A szimpátiának ezek a megnyilvánulásai nem befolyásolhatóak, mégis szerepet játszanak az emberi „személyiség” jellegének megformálódásában.²⁰ Az örökölt sajátosságok mellett megfigyelhetők a testben olyan mozgások, működések, reakciók is, amelyek megkerülik a lélek hozzájárulását. Ilyenek például az olyan azonnali reflexek, amelyek a test (test-lélek egység) épségének megőrzését szolgálják, mint a láb elkapása a tűz érintésétől (a kéz és a fej megfelelő, de kognitívan nem végiggondolt kísérőmozdulataival), zuhanás közben a karok föld felé nyújtása a fej védelme érdekében,²¹ vagy a szem becsukása olyankor is, amikor az ember tudja, hogy barátja keze nem támadólag közeledik felé.²² Ez utóbbi olyan mozdulatsor, amely a racionális megfontolás ellenére megy végbe. Ehhez hasonló történések zajlik olyankor is, amikor a racionális végiggondolás (és ismétlések) után, ám ezektől már eloldódva, mintegy automatikusan játszódnak le bizonyos mozgások, amint a lantjátékos esetében láthatjuk. A lantjáték közben ugyanis egyrészt az elmének nincs ideje pontosan megtervezni és nyomon követni a kottát és az ujjak gyors „rakosgatását” a dallam lejátszásához, másrészt érezhető, hogy a gyakorlott ember keze jobban „rááll” a játékra, mint azé, aki sosem fogott ilyen hangszert a kezében.²³ Ez a példa két dologra mutat rá: (1) az intellektuális és a fizikai tevékenység összehangolt és sokszor ismételt munkája (a begyakorlás) során az adott művelet emlékké válik, majd ezután az emlék fizikai megnyilvánulása *képes leválni* a mentális szféráról, (2) az emlék nem csupán az agyban (tobozmirigyben)²⁴ lokalizálódik, hanem képes a vér által szétosztódni az egész testben. Így az egész test alkalmas emlékeket őrizni és működtetni.²⁵

A testi memória kérdése mellett fontos megemlíteni az egységes ember jelen idejű diszpozícióinak testi aspektusait is. A szenvedélyek *A lélek szenvedélyei* ismert meghatározása szerint „a lélek olyan észlelései, vagy érzetei [*sentimens*], vagy megmozdulásai [*émotions*], melyeket kimondottan őrá vonatkoztatunk, s melyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít fel.”²⁶ Legfőbb hatásuk pedig, hogy ráveszik a lelket azon dolgok akarására vagy elkerülésére, amelyeket a szenvedélyek jónak, hasz-

19 AT XI. 176; Gulyás 2010, 116–117.

20 Schmal 2014, 8. Schmal itt Nicolas Malebranche *De la recherche de la vérité* című művére hivatkozik, amelyben a descartes-i magyarázatok egyik talán „legkidolgozottabb” továbbgondolása található. Eszerint az anyát ért természeti és társadalmi hatások az „embriológiai kapcsolat” révén meghatározhatják a gyermek hajlamait, erkölceit, de preferenciáit és gondolkodásmódját is.

21 AT XI. 142. A fiziológiai folyamat elemzéséhez Gulyás 2010, 117; AT VII. 230; Schmal 2014, 12.

22 AT XI. 338–339 (Descartes 2012, 74–75).

23 D/Mer 1640. április 1. AT III. 48; Gulyás 2010, 120–121.

24 Az emlékek fiziológiai kialakulásához Gulyás 2010, 115–117; Schmal 2014, 4–7.

25 Az emlékezet másik, intellektuális partiójának vizsgálatára itt nem térek ki. A témakörhöz ld. D/H 1642. október 13. AT III. 580, CSMK 216; D/M 1640. augusztus 6. AT III. 143–144, CSMK 151; Fóti 2000, 596–598.

26 AT XI. 349 (Descartes 2012, 81).

nosnak vagy épp rossznak jeleznek.²⁷ Olyan létfenntartási ösztönökről és azok módosulásairól beszélhetünk tehát, amelyek alapjai már magzatkorban kialakulnak a különböző tápláló vagy káros anyagokkal való találkozás eredményeként.²⁸ A megszületés utáni állapotról pedig Descartes Burmannal való beszélgetésében megjegyzi, hogy csecsemőkorban az elme még „mélyen bele van merülve a testbe”.²⁹ A pre- és posztnatális időszakhoz kötődő elgondolásokból elemzésünkhöz kapcsolódóan most két következtetést vonhatunk le. (1) Az emberi önfenntartást alapvetően olyan testi ösztönök határozzák meg, amelyek (kialakulásuk tekintetében) temporálisan megelőzik a józan ész helyes belátását és a cselekvéseket irányító tevékenységét. Térjünk itt ki röviden a szeretet speciális jelenségére. Az „élet” (fogantatás, összekapcsolódás) kialakulása során ugyanis – mint Boros Gábor rámutat – a szeretetnek egy kezdetleges formája lép működésbe. Ez a kezdetleges esemény azonban kettős: egyrészt megmutatkozik a spirituális oldal felől, amikor a lélek csatlakozik a számára megfelelőnek talált testhez, másrészt a fizikai oldal felől, amikor a két nem „folyadékainak” keveredésekor a melegség (mely később a szeretet kísérőjelenségeként fog megmaradni) élesztőként kezd el hatni az új test részeinek kialakulásában.³⁰ Racionális spekulációról itt még nem lehet szó, csupán egy testi és gondolkodástól mentes – legalábbis emlékeket nem rögzítő³¹ – lelki aktusról. Később formálódik tovább ez a gesztus egy testi történéssel összekapcsolt lelki szenvedéllyé, valamint olyan tisztán intellektuális érzéssé, mint amelyet Isten iránt érezhetünk.³² Visszatérve a születést megelőző és követő jellegzetességekhez, (2) második tanulásként Schmal Dániel azon meglátására gondolhatunk, amely a descartes-i emberkoncepciót és a filozófus által javasolt, szkepszisen alapuló vizsgálódási módszert az *embodied mind* felfogás irányába mutató komplex életprogramként értelmezi. Eszerint a tudományos, absztrakt gondolkodás olyan fáradtságos koncentrációt igénylő művelet, amely csak akkor képes jól működni, ha a test (ebben az esetben) zavaró hatásai nem vonják el az elme figyelmét. A tiszta gondolkodáshoz ezért olyan körülményeket szükséges teremteni, amelyek a külvilág és a saját test elméhez „elérő” hatásait minimálisra csökkentik.³³

A szenvedélyek kapcsán a descartes-i filozófia egyik nagy horderejű elgondolása a lélek és a test együttműködésének és egymásra hatásának pszichológiai-fiziológiai vizsgálata. E hatások modellje a következő: a lélek által fölfogott tárgyrepresentációkhoz az életszellemek tevékenysége révén különböző testi érzések és mozgások (vagy indítatósok) kapcsolódnak.³⁴ Az így kialakult kapcsolatokban beálló eltérések, rendellenességek

27 AT. XI. 359 (Descartes 2012, 88); Rorty 1992, 386.

28 D/E 1646. május. AT IV. 407–408 (Descartes 2000, 195–196).

29 AT V. 149–150. Az idézetet Schmal Dániel fordításában közlöm: Schmal 2014, 13.

30 Boros 2003, 122–124; AT XI. 252–254.

31 Fóti 2000, 595–596.

32 D/C 1647. február 1. AT IV. 601–602 (Descartes 2000, 224).

33 Schmal 2012, 12–13; Pavlovits 2008b, 71.

34 Barcza 2002, 50.

okozhatják később a lélekben megjelenő problémákat, majd onnan visszahatva a testi megbetegedéseket. A gyógyítás kulcsmotívuma ennek megfelelően a kóros kapcsolatok feloldásában és új, megfelelő kötések kialakításában rejlik.³⁵ A kapcsolódásokat, illetve az életszemlék mozgásait azonban közvetlenül nem befolyásolhatja az akarat, így az ember viselkedését döntően befolyásoló szenvedélyek sem változtathatók meg pusztán a józan ész belátása és az akarat megerősítő funkciója révén. Erre csupán közvetett módon van lehetőség, mégpedig egyrészt a negatív szenvedélyekkel ellentétes és a kívánatos szenvedélyeknek megfelelő képzetek felidézése, illetve a gondolkodás fókuszpontjában tartása révén, másrészt a felszínre törni igyekvő mozgásokkal kapcsolatos ítélethozatal felfüggesztésével addig, amíg az adott szenvedély ereje teljében van. Mindezek sikeres végbevételéhez a jó és rossz józan ész által konfirmált ismeretére van szükség.³⁶ Mi az, amit az iméntiek alapján hozzátehetünk az eddig levont következtetésekhez? A szenvedélyek, mint láttuk, az emberi személy meghatározó területét képezik. Személyen most azt a test-lélek komplexumot értem, amely viselkedik valahogy, viszonyul valahogyan másokhoz – miközben képet alkot saját magáról is –,³⁷ s képes reflektálni saját tudatos és ösztönös megnyilvánulásaira. E szenvedélyeken azonban az én nem tud direkt módon változtatni, aminek az oka nem más, mint hogy az elme nem fér hozzá közvetlenül a hozzá tartozó test diszpozícióihoz, működéseihöz, nem képes szándékának megfelelően beleszólni életszemlémei mozgásába, irányait csupán egyéb „műfogások” révén tudja valamilyen mértékben megváltoztatni.³⁸

III. A test mint közvetítő és szűrő

A test a maga idegensége és emlékeket tároló funkciója mellett egyfajta közvetítő közegként is megnyilvánul. Ahogy a szenvedélyek kapcsán szóba került, a test érzelmi jeleznek a léleknek arról, hogy mi jó, mi rossz, vagy mik a szükséges teendők a test-lélek komplexum fenntartása érdekében. A test információkat közvetít a külvilágról – egyrészt pusztá percepciók, másrészt viszonyulások formájában. Közvetít, azonban egyfajta szűrőként is működik, hiszen nem visz át minden adatot a világról (ahogy a test saját állapotairól sem), sőt a tudatos szférába csak igen korlátozott mennyiségű információ kerül át.³⁹ Ugyanakkor ez az a „csatorna”, amelynek révén az ember hírt adhat a külvilág felé saját

35 Barcza 2002, 50.

36 AT XI. 362–364, 366–368 (Descartes 2012, 90–91, 93–94). A helyes ítéletekről és a számunkra leghasznosabb ismeretekről ld. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 290–296 (Descartes 2000, 160–164).

37 Például veszélyesnek találhatja a másik embert, saját magát pedig gyengének ugyanebben a viszonyban. Ld. a vétkes alázat vagy a hódolat szenvedélyét. AT XI. 450, 454–455 (Descartes 2012, 144, 146–147).

38 AT XI. 177; Gulyás 2010, 116.

39 A nem tudatosulós tartalmak problémáját jelenleg nem áll módunkban érinteni.

szellemi valójáról: éppen gépszerű teste segítségével tudja bizonyítani, hogy ő maga több, mint egy puszta emberszerű gép. Descartes saját létét, ember voltát saját nézőpontjából elemzi. Annak kérdése azonban, hogy más tudatok szemszögéből tekintve hogyan tárulkozik fel a saját én, nem kerül előtérbe. Mások ember mivoltának, vagyis a testi látvány mögött rejlő lelki tényezőnek a bizonyítéka – ahogy az *Értekezésben* olvashatjuk – az összefüggő gondolatok értelmes és adekvát kifejezésében, vagyis a viselkedésben és a kommunikációban, illetve ezek olyan változatosságában ragadható meg, amely egy pusztán mechanikai szerkezet által reprodukálhatatlannak tűnik. Ugyanis – mint állítja – „ha volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanának, és a mi cselekedeteinket utánoznák, [...] ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal”,⁴⁰ ezen kívül pedig „erkölcsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével.”⁴¹ Ahogy tehát az én a másik embert (vagyis mint egy husserli értelemben vett *alter egot*) saját magához hasonlóan racionális lényként tételezheti, úgy (szintén Husserl felől elgondolva) saját látványára, megjelenésére is a másik ember felől, mintegy onnan visszatükröződve következtethet.⁴² Gondoljunk csak a test megismerésének módszerére: a test pontos felépítését nagyrészt más emberi és állati testek vizsgálatán (vagy azok már meglévő leírásán) keresztül képes rekonstruálni és megérteni.⁴³ De térjünk vissza a lelki tényezőhöz. Ahogy a lélek állapotát a test diszpozíciói is befolyásolják, vagyis ahogy a szenvedélyekben az érzelmekhez fizikai érzetek és történések is kapcsolódnak, úgy e hangulatok kisugárzása és kifejezése is testi diszpozíciókon áthaladva kerül a test látható „felszínére”. Descartes *A lélek szenvedélyeiben* a szenvedélyek külső fizikai megnyilvánulásainak egész sorát írja le fiziológiailag és fenomenológiailag. Mivel azonban a belső érzelmek sokféleségére nem áll rendelkezésre ugyanannyi külső megmutatkozási mód, gyakran ugyanaz a mozdulat vagy színélválto-

40 *Disc.* AT VI. 56 (Descartes 1993, 64). Ugyanezen megkülönböztetés bővebb kifejtésével találkozhatunk a Newcastle márkijának írt, 1646. november 23-ai levelében. Descartes itt hozzáfűzi a téma kapcsán, hogy az állatok képesek ugyan az emberekkel kommunikálni az esetlegesen betanított szavak „kimondásán” vagy jelként funkcionáló mozdulatsorok megismétlésén keresztül, ám e jelzések mögött nem konkrét gondolatok, hanem gondolatok nélküli, egyszerűbb szenvedélyek (félelem, remény, öröm) vagy ösztönök (táplálkozás stb.) állnak. Egy szarka például „jó napot kívánhat” háziasszonyának, ám ennek „jelentése” egyedül az evés reményének kifejezése, ha megszokta, hogy jutalomfalatot kap azokban az esetekben, amikor megismétli az adott (emberi beszédre emlékeztető) hangsort. Descartes azzal zárja az érvelést, hogy ha az állatok ki tudják fejezni szenvedélyeiket a számunkra, akkor ugyanúgy ki tudnák érezni a számunkra fejezni gondolataikat is – ha lennének nekik. AT IV. 574–575, CSMK 303–304.

41 *Disc.* AT VI. 57 (Descartes 1993, 64–65).

42 Husserl 2000, 110, 127; Sajó 2008, 62.

43 Rodis-Lewis 1992, 37; D/Mer 1639. február 20. AT II. 525, CSMK 134; Hatfield 1992, 340; Schulteisz 1963, 2; Gulyás 2010, 118.

zás kísérhet más és más affektust, így ezek kívülről történő dekódolása sem vihető végbe egyértelműen.

Érdeemes itt röviden kitérni a descartes-i leírások közül az emberi arc mozgásainak elemzésére. Ez az a felület ugyanis, amelyen keresztül az ember a másik emberrel legközvetlenebbül találkozik a kommunikáció során. „Egyetlen olyan szenvedély sincs, amelyet ne árulna el a szem valamilyen sajátos rezdülése”,⁴⁴ s bár ezek „jelentését” könnyű „kiolvasni” a szemekből, magát a mozgást elemezni összetettsége miatt annál nehezebb. Az arc esetében még bonyolultabb a helyzet, mert mozgásai „noha nagyobbak a szem rezdüléseinél, mégis nehéz őket megkülönböztetni, s oly kevésé különböznek egymástól, hogy vannak emberek, akiknek arckifejezése szinte ugyanolyan, mikor sírnak, mint másoké, mikor nevetnek.”⁴⁵ Néhány jellegzetes (bár inkább akaratlagosnak tűnő) mimika⁴⁶ mellett azonban a szem- és arcmozgást a lélek meg tudja változtatni, „amikor, el akarván rejteti szenvedélyét, igen erősen elképzeli valamilyen ellentétes szenvedélyt”.⁴⁷ Descartes e szem- és arcmozgások változtathatósága kapcsán hozzáfűzi: „éppoly jól élhetünk velük a szenvedélyeink álcázására, mint a kinyilvánításukra.”⁴⁸ Az arc tehát olyan területként jelenik meg, amelynek egy részén (a szemben) megmutatkoznak a valós érzelmek, ám amelyek – miközben kommunikál – képes valós szenvedélyeit és gondolatait eltitkolni, palástolni, kifürkészhetetlenné tenni. Így tud másnyennek mutatkozni a külső szemlélő számára, mint amilyennek aktuális hangoltsága, belső érzelmei, szenvedélyei alapján valójában tűnhetne.

IV. Összegzés

Elemzésemben a kiindulópontot alapvetően a testtel és lélekkel rendelkező ember képezte, amellyel kapcsolatban Descartes a következőképpen fogalmaz Erzsébet hercegnőnek írt levelében: „mindenki egy egységes személynek érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó”.⁴⁹ A testet ezen az egységességtapasztalaton belül vizsgáltuk, arra a kérdésre keresve a választ, hogy a hétköznapi cselekvések során hogyan adódik a lélek számára, miként funkcionál a gondolkodással egyetértésben vagy attól függetlenül. Az *alteritás* fogalmát a test idegenszerűségének kimutatása érdekében vezettük be, s a hangsúlyt is döntően az ezt alátámasztó aspektusok bemutatására helyeztük. További érdekes

44 AT XI. 412 (Descartes 2012, 120).

45 AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

46 Mint a haragra utaló homlokráncolás vagy néhány gúnyolódásra jellemző szájtartás. AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

47 AT XI. 412–413 (Descartes 2012, 121).

48 AT XI. 412 (Descartes 2012, 121).

49 D/E 1643. június 28. AT III. 694 (Descartes 2000, 114).

elemzés tárgyát képezhetné a testtapasztalat ezzel ellentétes irányú, ám ezzel szorosan összefüggő bensőségségének kérdése, amelyre jelen keretek közt nem állt módunkban kitérni.

Descartes metafizikai gondolkodása felől indulva az *Elmélkedések* azon leírására fordítottuk figyelmünket, ahol a szerző még a metafizika terében maradva, ám a külvilágot újra érvénybe helyezve igyekszik a lélek és a test egységességének megnyilvánulását és tapasztalatát bemutatni. Az itt fellépő „zavarosság”, illetve a tisztán értelmi gondolkodáshoz képest kisebb mértékű átláthatóság a szubsztanciák radikális különbözőségének problémáját hozta felszínre, amely arra világított rá, hogy a test és lélek közti kommunikáció során az egymás számára közvetített információk olyan átalakításon⁵⁰ kényszerülnek átmenni, amelynek révén az egyes szubsztanciák impulzusai a másik szubsztanciába „érkezve” elveszítik saját lényegiségüket. Kilépve a metafizika területéről, a következőkben azokra a jelenségekre fókuszáltunk, amelyekben a test a lélekhez képest bizonyos értelemben önálló cselekvőként figyelhető meg. Olyanként tehát, amely egyrészt az elme beleszólása vagy kontrolláló tevékenysége nélkül tartja fenn saját működését (fiziológiai értelemben),⁵¹ másrészt az ilyen irányú automatizmusokon túl konkrét lépéseket is tesz életben maradása érdekében (például az esetleges veszélyforrások elkerülése céljából), vagy pedig a gondolkodástól eloldódva képes korábban megtanult mozdulatsorokat lebonyolítani. Ezen leírások alapján azokat az idegenszerűsége utaló momentumokat igyekeztünk kiemelni az egységes emberen belül, amelyeket a test képvisel az elmével szemben. Azon túl, hogy a test egyes (az előbbieken összefoglalt, illetve a szenvedélyekre is jelentkező) működéseiben az elme által befolyásolhatatlannak (vagy csak közvetett módon megváltoztathatónak) bizonyult, ugyanez a test olyan tényezőként is megjelent, amely kifejezetten zavaró tud lenni a tisztaságra törekvő gondolkodás számára. A test ugyanakkor olyan találkozási „felületként” is mutatkozott, amely a lélek és a külvilág között képes közvetíteni. Azonban a két természet közt továbbra is fennálló lényegi különbségből kifolyólag, valamint a szellemi történések sokféleségének és a testi kifejezőmódok (anyagi jellegéből fakadó) korlátozottságának összemérhetetlenségéből következően újból az információk torzulására lehettünk figyelmesek (párhuzamban a test és lélek egyesülésének metafizikai leírásánál megfigyelt zavarossággal és az ezzel kapcsolatban mondottakkal).

50 Ahogy az első fejezetben utaltunk rá, itt egyfajta „ugyanazzá tétel” valósulhat meg az egyes állapotok vagy impulzusok „átkonvertálásával”.

51 Ehhez Descartes fiziológiai leírásait segítségül hívva azokat a vitális folyamatokat tekintettük végig, amelyekben az emberek és az állatok egymáshoz hasonlóknak bizonyulnak, s amelyek összességében (de nem teljes mértékben) egy óraszerkezethez vagy más mechanikai berendezéshez hasonlítva mutathatók be. Az *Értekezés* ötödik részében Descartes az ember által alkotott gépekkel az élő testeket mint Isten e gépeknél összehasonlíthatatlanul jobb és csodálatosabb mozgásokra képes műveit állítja szembe. *Disc. AT VI. 55–56* (Descartes 1993, 64).

Érdekes kettősségre lehetünk mindezek alapján figyelmesek a testtel és lélekkel rendelkező „egységes” emberrel kapcsolatban. A test bizonyosfajta idegenséget és kontrollálhatatlanságot képviselve képezi szerves és személyiségformáló részét annak az ének, amelyen belül átláthatósága, hozzáférhetőbb mivolta miatt alapvetően a gondolkodás látszik a domináns szerepet betölteni. Míg az ember e test megvonásával s az önmagáról való gondolkodás metafizikaivá tételével elveszíti e fizikai világba ágyazottságát s a másokhoz való kapcsolódás képességét és lehetőségét,⁵² addig (megfordítva) a gondolkodó én éppen a test révén válhat történetivé, kommunikálhatóvá és kommunikálhatóvá, illetve a világból építkező személyiséggé.

52 Ricoeur 1996, 59.

Bibliográfia

Forrásművek

- Descartes, René. 1996. *Œuvres*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 12 kötet. Paris: Vrin. [AT II–VII, XI]
- Descartes, René. 1991. *The Philosophical Writings*, szerk. John Cottingham et al. 3 kötet. Cambridge: Cambridge University Press. [CSMK]
- Descartes, René. 1993. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Ikon. [Disc. AT VI]
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. [Med. AT VII]
- Descartes, René. 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*, szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Ford. Barcza Katalin et al. Budapest: Osiris. [AT III, AT IV]
- Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*, szerk. Boros Gábor – Dékány András. Ford. Boros Gábor et al. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. [AT XI]

Másodlagos irodalom

- Barcza Katalin. 2002. „Pszichoterápia-konceptió Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében.” In *Ész és szenvedély*, szerk. Boros Gábor, 31–55. Budapest: Áron Kiadó.
- Boros Gábor. 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest: Áron Kiadó.
- Cottingham, John. 2008. *Cartesian Reflexions: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fóti, Véronique M. 2000. „Descartes' intellectual and corporeal memories.” In *Descartes' Natural Philosophy*, szerk. Stephen Gaukroger et al, 591–603. London: Routledge.
- Gulyás Péter. 2010. „A szimpátia és a belénkszületettség testi értelmezése Descartes-nál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 113–29.
- Gulyás Péter. 2011. „A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál.” Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Hand, Seán. 1989. *The Levinas Reader: Emmanuel Levinas*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hatfield, Gary. 1992. „Descartes' physiology and its relation to his psychology.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 335–370. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund. 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Kockelmans, Joseph J. 1967. *Phenomenology: The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Lévinas, Emmanuel. 1994. „Az arc mezeitelensége: Emmanuel Lévinasszal beszélget Philippe Nemo.” *Műhely* 17/1: 4–8.

- Pavlovits Tamás. 2008a. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál: Lévinas Descartes-értelmezése.” In *Transzcendencia és megértés: Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter et al, 137–148. Budapest: L'Harmattan.
- Pavlovits Tamás. 2008b. „A szkepszis szerepe Montaigne és Descartes gondolkodásában.” *Világosság* 49: 59–72.
- Ricoeur, Paul. 1996. „The Crisis of the »Cogito«.” *Synthese* 106/1: 57–66.
- Rodis-Lewis, Geneviève. 1992. „Descartes' life and the development of his philosophy.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 21–57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Amélie Oksenberg. 1992. „Descartes on thinking with the body.” In *The Cambridge Companion to Descartes*, szerk. John Cottingham, 371–392. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sajó Sándor. 2008. „Az én és a másik asszimetriája: a megalapozás kérdése.” In *Transzcendencia és megértés. Lévinas etikája és metafizikája*, szerk. Bokody Péter et al, 136–143. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel. 2014. „Descartes a testi emlékezetéről.” *Working Papers in Philosophy* 2/1: 1–15. [http://fi.btk.mta.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2014/Working_Papers2014/2014_01_schmal_daniel_descartes_a_testi_emlekezetrol.pdf] (2016.10.08.)
- Schultheisz Emil. 1963. „Descartes: Tractatus de Homine.” *Orvosi Hetilap* 104/10: 467–469. [http://mek.niif.hu/05400/05425/pdf/Schultheisz_Descartes.pdf] (2016.10.08.)
- Vermes Katalin. 2006. *A test étosza*. Budapest: L'Harmattan.