

Farkas Tamás

## Descartes és a test–lélek együttműködés. A karteziánus dualizmus végső erőpróbája

### I. Bevezetés

Az a kérdés, hogy gondolataink, lelki tevékenységeink, illetve testünk között milyen kapcsolat és korreláció van, hogyan befolyásolja egyik a másikat, a filozófia egyik legrégibbi problémája. A test és lélek között fennálló viszony az antik filozófusokat éppúgy foglalkoztatta – ha a fogalmi keret, amiben megfogalmazták más is volt –, mint a 20. század gondolkodóit. Ez a kérdés az újkorban legkiélezettebb formában és talán a legnagyobb téttel Descartes-nál jelentkezik, és mivel a karteziánus filozófia egyaránt meghatározó tényezője az újkori és a mai filozófiai gondolkodásnak, ezért a pszichofizikai problémát érdemes Descartes rendszerében szemügyre venni. Az alábbi dolgozatban a karteziánus interakcionizmus legfőbb jellemzőit kísérem meg felvázolni. Megpróbálok láthatóvá tenni, hogyan kerül feloldhatatlan ellentmondásba egymással a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia pregnáns elkülönítése, valamint a test–lélek együttműködésnek descartes-i magyarázata. A két szubsztancia éles megkülönböztetéséből adódó problémákat a Regius-affér segítségével kívánom bemutatni, ezután körvonalazom, ahogy az interakcionizmus problémája fokozatosan kicsúszik a descartes-i metafizika keretei közül, és átkerül az etikában vizsgálendő témák közé. Célom annak demonstrálása, hogy elsősorban a karteziánus okság-felfogás teszi kezelhetlenné a test és a lélek között zajló együttműködést, és végső soron ez vezet majd oda, hogy *A lélek szenvedélyeiben* Descartes voltaképp feladja az elme legfőbb jellemzőjét, az inkorporalitást. A dolgozat tehát elsősorban ebből az aspektusból kívánja vizsgálni a karteziánus interakcionizmust. A Regius-vita áttekintése után arra szeretnék kitérni, miért nem volt mindegy Descartes számára, hogy pusztán eszes, vagy pedig eszes és érző lelket ültet a testi gépezetbe, majd az *Erzsébet-levelek* és *A lélek szenvedélyeinek* a problémánkhoz kapcsolódó gondolatainak elemzése előtt azt kívánom szemügyre venni, milyen szerepet játszik Isten a test és lélek interakciójában. Hogy csupán a megadott témakörre fókuszáljak, olyan, a dualizmus szempontjából lényeges témákat, mint a rendkívül összetett descartes-i észlelés-elméletek,<sup>1</sup> vagy a szintén túlzottan sok irányba vezető szenvedély-elméletek<sup>2</sup> csak érintőlegesen tárgyalok. A két szubsztancia együtt-

1 Lásd: Anthony KENNY (1999.): „Descartes the Dualist.” *Ratio*. Vol. XII.

2 Lásd: Robert C. RICHARDSON (1982.): „The Scandal of Cartesian Interactionism.” *Mind*. Vol. 91. 29. skk. o. Továbbiakban: RICHARDSON (1982.)

működésére vonatkozó descartes-i elképzéseket a különböző művekben egy olyan „folyamatként” kívánom bemutatni, melyben egyre nagyobb szakadék nyílik köztük, és ez végső soron lehetetlenné teszi a köztük lévő kölcsönhatás adekvát magyarázatát. Descartes számára csak két út lehetséges. Vagy szilárdan tartja magát a *res cogitans* és a *res extensa*, rendszere számára nélkülözhetetlen elkülönítéséhez, és ekkor képtelen lesz a kölcsönhatás világos értelmezésére. Vagy pedig nyíltan, esetleg kevésbé nyíltan, de feláldozza azt az elképzést, hogy éles distinkció húzható a test és lélek közt; így viszont képes lesz az együttműködés olyan explikációját adni, amely megfelel az általa felállított oksági elméletnek és a mechanika törvényeinek.

Első lépésként azt kell tisztáznunk, hogy Descartes természetfelfogásából, és az emberi természetről vallott nézeteiből miként következik a dualizmus<sup>3</sup>, és mik ennek a felfogásnak a konstitutív jellemzői. Ehhez nem árt – legalább körvonalaiában – rögzíteni a descartes-i filozófia kiindulópontjait és célkitűzéseit, melyek alapvetően befolyásolták a test és lélek kapcsolatáról vallott elképzéseit. Röd szerint Descartes, csakúgy mint sok kortársa, meg volt arról győződve, hogy az egyre dinamikusabban fejlődő természettudományos elméletek képesek a világ helyes leírására. Az első tudományra így a XVII. századtól egy új feladat hárult: igazolnia kellett a tudományos megismerés egzaktságát és hitelességét. A racionalista tudományok mintaképe az axiomatikusan felépített geometria lett. Ha a világ a geometriai szabályoknak megfelelően épül fel, akkor elmondhatjuk, hogy egy racionálisan „berendezett” kozmoszban élünk, ahol az ész képes a valódi megismerésre.<sup>4</sup>

Ám a természettudományokkal való foglalatzkodás messzebbre mutat, mint a világ egyszerű megismerése. A különböző tudományágak valójában egységes rendszert alkotnak, mely rendszer alapja a metafizika. A tudományok fájának törzsét a fizika, ágait pedig a mechanika, az orvostudomány és az etika jelentik. Ezek közül az etikának kitüntetett szerep jut, hiszen „*az erkölcsstan (...) a bölcsesség legvégső fojka.*”<sup>5</sup> A tudományok művelésének végső célja tehát az etika, amely hozzásegíti az embert a helyes életvezetés lehetőségéhez. Előljáróban szeretném megjegyezni, hogy ennek az alkalmazott, gyakorlati etikának nélkülözhetetlen feltétele lesz az, hogy a test és a lélek között valamilyen kapcsolat álljon fenn. Ám jelen pillanatban még csak ott tartunk, hogy Descartes-nak meg kell alapoznia a természettudományok működésének jogosultságát, ehhez pedig meg kell találnia a filozofálás új princípiumát. Ezzel el is jutottunk problémánk kiindulópontjá-

3 Descartes racionalista olvasatainak rövid összefoglalását lásd: David YANDELL (1999.): „Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of the Mind and Body.” *British Journal for the History of Philosophy*. 72. 199. skk. o. Továbbiakban: YANDELL (1999.)

4 Wolfgang RÖD (2003.): *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Szerk.: Boros Gábor. Áron Kiadó, Budapest, 13., 27. skk. o. Továbbiakban: RÖD (2003.)

5 René DESCARTES (1998.): *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 16. o. Továbbiakban: DESCARTES (1998.)

hoz. Az új bizonyosság, a *Cogito ergo sum* megfogalmazása csak akkor válik lehetségessé, ha Descartes élesen elkülöníti egymástól a testi és a gondolkodó szubsztanciát. A két szubsztancia közti distinkció megalapozását a *Harmadik Elmélkedés*ben megfogalmazott igazságkritérium alkalmazása teszi lehetővé, az nevezetesen, hogy mindkettő létezését világosan és elkülönítetten belátjuk. Ez pedig azt jelenti, hogy a kétfajta létező képes egymástól függetlenül fennállni. A megkülönböztetésre azért van szüksége, mert csak így lesz lehetséges az egyetlen kétségbevonhatatlanul biztos ismeret, a *cogito*-tétel megfogalmazása. A módszeres szkepszis során ugyanis Descartes eljutott odáig, hogy minden kiterjedt dolog létezését kétellyel lehet illetni. A viasz hasonlat segítségével kitűnően szemlélteti, hogy a materiális szubsztanciák attribútumai folyamatos változásban vannak, így nem lehet őket az érzékek segítségével megismerni. Ezzel szemben áll a gondolkodó szubsztancia, melynek létezéséhez a *cogito* kimondása után már semmilyen kétség nem férhet, és melynek működését könnyedén megismerhetjük. Ha tehát nincs meg a kétfajta létező szigorú elhatárolása, akkor lehetetlen, sőt egyenesen értelmetlen a gondolkodás meglétét abszolút bizonyossággként felfogni, így pedig az a veszély fenyegetne, hogy elvész az új filozófia első alapelve.

Vagyis a megkülönböztetés Descartes rendszerében szükségszerű, viszont problémák tömegét veti fel, melyek közül kétségtelenül az a legsúlyosabb, hogy felfoghatatlanná válik a *res cogitans* és a *res extensa* közti együttműködés.<sup>6</sup> Ahogy az a *Második Elmélkedés*ből is kiderül, Descartes csak az anyag olyan tulajdonságait ismeri el valóságosnak, melyek geometriailag meghatározhatóak. A másik oldalon hasonló a helyzet a *res cogitans*-szal, melynek attribútumai tekintetében semmi köze a kiterjedéshez.<sup>7</sup> Igaz ugyan, hogy velünk született mentális geometriánk révén elménk tartalmazza a kiterjedés *fogalmát*, de ettől még a két szubsztanciának nem lesz közös tulajdonsága, hiszen a *fogalom* maga is szellemi természetű dolog. Az ember pedig egy minden tekintetben kitüntetett létező, a két szubsztancia kompozituma,<sup>8</sup> mely-

6 Itt csupán utalás szinten említjük meg azt, hogy a két különböző lényegű létező megkülönböztetése természetesen jóval idősebb Descartes-nál. Am ahogy Rozemond megjegyzi, a filozófia történetében Descartes-ra hárul először az a feladat, hogy a két szubsztancia közti együttműködést is megmagyarázza. A megkülönböztetés rövid történeti áttekintéséhez lásd: Marleen ROZEMOND (1999): „Descartes on Mind-Body Interaction: What’s the Problem?” *Journal of the History of Philosophy*, 37., 437-444. o. Különösen: 442. o. Továbbiakban: ROZEMOND (1999.)

7 Cottingham a kartezianizmus egyik fő problémáját abban látja, hogy Descartes az elmét megfosztja a kiterjedéstől, márpedig – írja Cottingham – a neurofiziológiai kutatások ezt egyértelműen cáfolták. Véleményem szerint a kérdés illetően megközelítése nem a legmegfelelőbb. Indokolatlannak és jogosulatlanak tartom ugyanis Descartes vagy bármely régebbi gondolkodó bizonyos elméleteinek helytelenül és diszkreditálttá tételét az adott filozófus rendszerén belül, csak mert a későbbi tudományos eredmények meghaladottá tették azokat. John COTTINGHAM (1985.): „Cartesian Trialism.” *Mind*. Vol. 94. 218. o. Továbbiakban: COTTINGHAM (1985.)

8 René DESCARTES (1994.): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Atlantisz Kiadó, Budapest. Lásd: 91., 106. oldalak. Továbbiakban: DESCARTES (1994.)

nek észbeli belátással tudomása van a matériáról, továbbá reflexió útján megfigyelheti tudatának működését. A mindennapi tapasztalat azt mutatja, hogy test és szellem hatnak egymásra,<sup>9</sup> vagyis kétirányú ok-okozati viszony van köztük. Ám Descartes kauzalitásról vallott felfogása elvileg lehetetlenné teszi, hogy a semmilyen közös sajátossággal nem rendelkező két szubsztancia között bármilyen kölcsönhatás legyen. „A természetes világosság révén nyilvánvaló, hogy a teljes ható okban legalább annyi realitásnak kell benne rejlenie, mint ugyanezen ok okozatában.”<sup>10</sup> Továbbá: „Mert mindenki által elfogadott és igaz axióma az, mely szerint az okozat hasonló az okhoz.” És: „Az ok csak olyasmint képes létrehozni, ami hasonlít hozzá.”<sup>11</sup> Ezeknek a megfogalmazásnak van egy fontos konnotációja: az oksági korreláció csak akkor lehetséges, ha oknak és okozatnak van legalább egy közös attribútuma.<sup>12</sup> Ugyanakkor Dutton azt is hangsúlyozza, hogy egy adott szubsztanciának csak *egyetlen* alapvető attribútuma lehet, amely meghatározza a szubsztancia lényegét és természetét. Mármost ha a testi és a lelki szubsztancia mindössze egy-egy egymással *ellentétes*<sup>13</sup> alapvető tulajdonsággal rendelkezik, és más attribútumuk nem lehet, akkor nincs

9 Az *Elmélkedések* hajóskapitány hasonlata, és a fantomfájdalmak léte ezt egyértelműen alátámasztja.

10 DESCARTES (1994.) 51. o. Az ok és az okozat közti viszonyról lásd még a 198. *Alapelvet*.

11 DESCARTES (1994.) 64. o. 14. lábjegyzet

12 Richardson az Erzsébet hercegnőnek magyarázatul adott súly-analógiából egy megfontolandó következtetést von le, amely némileg árnyalja a kartezianus oksági modellről alkotott elképzeléseinket. Eszerint Descartes számolt egyfajta nem-mechanikai jellegű okozással is, amely például a tárgyak zuhanásánál játszik szerepet. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon ez a következtetés nem teszi-e rendkívül egyszerűen explikálhatóvá a két lényeg közti interakciót. Véleményem szerint ezt a kétségkívül jogosan levonható konklúziót két okból nem lehet a test-lélek probléma bármilyen fajta megoldási lehetőségének tekinteni. Egyrészt nyilvánvaló, hogy ha el is fogadjuk a nem-mechanikai alapú kauzalitás létezését, a két különböző, ellentétes attribútumokkal bíró szubsztancia közti kölcsönhatás ettől még nem válik egy csapásra megmagyarázottá és érthetővé. Másrészt maga az egész hasonlat is csupán egy kísérlet az együttműködés szemléltetésére, így az ebben megjelenő alternatív oksági elmélet nem alkalmazható az interakció rejtélyének megoldására. Az analógia mindössze annyit állít, hogy *lehetséges* közvetlen érintkezés nélküli hatás, ez azonban még egyáltalán nem kapcsolja ki, és nem írja fölül a descartes-i oksági elmélet releváns kikötéseit. RICHARDSON (1982.) 23-24. o. Vö.: jelen dolgozat 23-24. o. különösen 84. lábjegyzet.

Daniel Garber ugyanakkor annak kimutatásán fáradozik, hogy Descartes Erzsébet-levelekben kifejtett mozgáselmélete sehogyan sem egyeztethető össze a filozófus többi művéből kiolvasható mozgáskonceptciókkal, és így az ezekből szublimálódott oksági modellel sem. Garbernek elsősorban az *Alapelvekre* és a Henry More-hoz írott levelekre támaszkodó értelmezése szerint a fizikai testek mozgása és egymásra hatása végső soron a világ permanens újrateremtőjére, azaz Istenre mint primer okra vezethető vissza. Itt viszont ugyanaz a kérdés vehető fel, mint a lélek-test viszony kapcsán: hogyan képes egy kiterjedés nélküli szubsztancia fizikai jellegű mozgásokat előidézni? Garber Descartes-nak egy 1649. április 15-én More-hoz írott levelére hivatkozva amellet érvel, hogy a kiterjedt dolgok Isten által történő mozgásának megértése Descartes-nál az elme-test kölcsönhatásból deriválódik. Vö.: jelen dolgozat 84. lábjegyzet. Daniel GARBER (2001.): *Descartes' Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge University Press. 180. skk. o. Továbbiakban: GARBER (2001.)

13 Lásd: Blake D. DUTTON (2003.): „Descartes's Dualism, and the One Principal Attribute Rule.” *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 11. no. 3. 407. skk. o. Továbbiakban: DUTTON (2003.), valamint YANDELL (1999.) 200. o., RICHARDSON (1982.) 29-30. o.

egyetlen közös tulajdonságuk sem, amely lehetővé tenné kauzális kapcsolatot.<sup>14</sup> A szellem test nélküli, az anyag testetlen. Hogyan állhat fenn a két teljesen eltérő entitás között bármiféle kölcsönhatás, úgy, hogy közben a mechanikai törvények sem sérülnek?<sup>15</sup>

## II. A reális distinkció problémája. Descartes és Regius szembenállása

„A létezéshez nincsen szükségünk kiterjedésre, [...] sem bármiféle olyan dologra, amit a testnek tulajdoníthatunk” – mondja Descartes a 8. *Alapelvben*.<sup>16</sup> Világosan látható, hogy Descartes az *emberi* létezést itt a gondolkodással azonosítja,<sup>17</sup> a gondolkodás pedig a lélek tevékenysége. Az idézett passzus azt sugallja, hogy a lélek képes a testtől független létezésre, és amennyiben Descartes konzekvens kíván maradni, akkor ennek a fordítottja is igaz kell legyen, azaz a test is létezhet a lélek jelenléte nélkül. A *res cogitans* és a *res extensa* között reális distinkció áll fenn, vagyis olyan szubsztanciákkal van dolgunk, melyeket el lehet gondolni önmagukban, melyek képesek önmagukban

14 DUTTON (2003.) 395–396. o. Annak rögzítésére, hogy egy szubsztanciának egyetlen fő attribútuma lehet, azért van szükség, hogy amikor testből és lélekből álló létezőre tekintünk, akkor két különböző szubsztanciát, ne pedig egy szubsztanciának két attribútumát lássuk. Ez a Dutton által kiemelt tétel expliciten csak az 53. *Alapelvben* kerül kimondásra, ugyanakkor nélkülözhetetlen a reális distinkciónak az *Elmélkedésekben* kifejtett argumentációjához.

15 Többek között az ok és az okozat közti különbség versus hasonlóság problémájának érzékeltetéséhez vezet be Rozemond a „*Heterogeneity Problem*” helyett a „*Dissimilarity Problem*” terminusokat. A két szubsztancia heterogenitása elsősorban eltérő ontológiai státuszukra vonatkozik, de nem ez okozza a kölcsönhatással kapcsolatos nehézségeket. A *Dissimilarity Problem* kiindulópontja az, hogy a testben kizárólag mechanikai minőségek lehetnek, az egyéb minőségek csak az elmében jelennek meg. Így oda lyukadunk ki, hogy a test és a lélek alapvetően *különböző* természetű entitások, és a testben lezajló, a mechanikai törvényekkel könnyedén magyarázható változások semmiben nem hasonlíthatnak az elmében okozatként fellépő állapotokra, melyeket már nem lehet a mozgástörvények szabta magyarázati térbe préselni. Descartes tehát nem aggódik amiatt, hogy a testi mozgások okozata egy idea lesz az elmében, „csupán” azt köti ki, hogy az ideának különböznie kell a testi októl, és így eltérő magyarázati módoknak kell rájuk vonatkoznuk. A *Dissimilarity Problem* ezt a magyarázati szakadékot hangsúlyozza. ROZEMOND (1999.) 451. skk. o., különösen 454. o.

16 DESCARTES (1998.) 28. o. A két szubsztancia éles elkülönítését lásd még: René DESCARTES (1994.): *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Ictus Kiadó, Szeged. 32. o. Továbbiakban: DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*

17 Ennek a következtetésnek a levonásához igénybe kell vennünk egy itt nyíltan ki nem mondott premisszát, az egész cogito-érvet. A „gondolkodom, tehát vagyok” tétel önmagában azt bizonyítja, hogy bizonyos mentális jellegű tevékenységek meglétéből következtethetünk létezésünkre, azt viszont egyáltalán nem zárja ki, hogy testi folyamatok fennállásából ne jussunk ugyanerre a konklúzióra. Ezért Descartes-nak ebben az alapelvben ki kell zárnia azt, hogy fiziológiai tények létezéséből saját létezésre következtessenek. A cogitotó figyelembe véve ezt a megfogalmazást ekvivalensnek kell tekintenünk azzal, hogy „A *gondolkodáshoz* nincsen szükségünk kiterjedésre...”

is létezni.<sup>18</sup> Önként adja magát a kérdés: hogyan lehetséges a két szubsztancia közötti együttműködés?<sup>19</sup> A kölcsönhatás problémája volt az a pont, ahonnan a két barát, Henricus Regius és Descartes vitája kiindult, mely disputa végül a barátság végéhez, és kölcsönös vádaskodáshoz vezetett.<sup>20</sup>

Regius a *Fundamenta physices* című 1646-ban megjelent művében elkötelezi magát a descartes-i anyagtalán lélek és a két szubsztancia közötti éles különbség megtételének szükségessége mellett. Van azonban egy első pillantásra jelentéktelennek tűnő különbség kettőjük között. Descartes szerint a reális distinkció érvekkel bizonyítható, deduktívan levezethető szükségszerű tény, amely egyrészt elkerülhetetlenül következik a módszeres széksziszből, amennyiben a tárgyi világ létezőit kétellyel illehetjük, míg a gondolkodásra evidenciaként tekinthetünk; másrészt az elválasztás elkerülhetetlen a cogito kimondásához, és annak bizonyításához, hogy az isteni garancia miatt rendel-

18 Lásd még: René DESCARTES (2000.): *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Műszaki Könyvkiadó, Budapest 43. o. Továbbiakban: DESCARTES: *Értekezés*. Dutton arra hívja fel a figyelmet, hogy a két reálisán különböző szubsztancia létezéséhez elegendő az, ha képesek vagyunk elgondolni őket. A létezés eme meglehetősen tág feltételekhez kötése abból következik, hogy a szubsztancia oly mértékben fonódott össze legfőbb attribútumával, hogy csak az absztrakció szintjén lehet őket elkülöníteni egymástól. DUTTON (2003.) 398. o.

Az önmagukban történő elgondolhatóság mellett a *Hatodik Elmélkedés*ben Descartes még egy érvelt felhoz a két szubsztancia reális distinkciója mellett, mely argumentáció a test osztható és a lélek oszthatatlan voltán alapul. DESCARTES (1994.) 103-104. o. Yandell ugyanakkor megjegyzi, hogy a test osztható volta egyáltalán nem olyan kézenfekvő, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Egy Denis Mesland-hoz írott levélre támaszkodva (melyben Descartes az egyén önazonosságának egyik biztosítékát a test és a lélek összefonódásában látja) Yandell amellett érvel, hogy az emberi test bizonyos értelemben oszthatatlan, amennyiben a vele unióban lévő lélek folytonosan ugyanaz marad. Így például egy amputált ember elveszti a testét alkotó anyag egy bizonyos részét, ám teste abból a szempontból mégis egységes és ugyanaz marad, hogy a maradék anyag ugyanúgy összefonódva marad a lélekkel. A. O. Rorty viszont helyesen ismeri fel, hogy Isten permanens világeremtései miatt magának az elmének a numerikus azonosságát is problematikus megérteni. YANDELL (1999.) 212. o., illetve Dennis DES CHENE (2001.): *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Cornell University Press, Ithaca. 145. o. Továbbiakban: DES CHENE (2001.), Amélie Oksnberg RORTY (1996.): „Cartesian Passions and the Union of the Mind and Body.” In.: *Essays on Descartes' Meditations*. Ed.: Amélie Oksnberg Rorty. University of Chicago Press. 515. o. Továbbiakban: A. O. RORTY (1996.) Vö.: jelen dolgozat 104. lábjegyzet.

19 Des Chene szerint bizonyos értelemben maga Descartes vágja el a kérdés megválaszolása előtt az utat azzal, hogy az *emberi testet* kizárólag *res extensa*-ként, az *emberi lelket* pedig kizárólag *res cogitans*-ként fogja fel. A két szubsztancia ugyanis önmagában semmi olyat nem tartalmaz, mely alapján össze kellene kapcsolódnuk egymással, így az ember mint szubsztancianális kompozitum létezése úgymond „indokolatlan”. DES CHENE (2001.) 148. o. Rodis-Lewis szintén ebben a redukcióban látja az együttműködés magyarázatának legfőbb akadályát, mely redukció kiküszöbölésének, elhagyásának igénye különböző poszt-kartezianus elméleteket (okkazonalizmus, paralellizmus, harmonia praestabilitae) hívott életre. Genevieve RODIS-LEWIS (1998.): „Descartes and the Unity of the Human Being.” In.: *Descartes*. Ed.: John Cottingham. Oxford University Press, 1998. Továbbiakban: RODIS-LEWIS (1998.) 197. o.

20 Descartes ateizmussal, a hobbes-i materialista lélekfelfogás elfogadásával vádolta az orvostudomány doktorát. DESCARTES (2000.) 69. o., Catherine WILSON (2000.): „Descartes és a testi természetű elme: A Regius-vita tanulságai.” In: *Kortársunk Descartes*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Áron Kiadó, Budapest. 307. o. Továbbiakban: WILSON (2000.)

kezhetünk a külvilágra vonatkozó adekvát ismeretekkel. Regiusnál más a helyzet: az orvos a test és a lélek közti különbséget esetlegesnek, észérvekkel igazolhatatlannak tekinti,<sup>21</sup> a distinkció csak a kinyilatkoztatás segítségével fogható fel. Regius megfogalmazásában: „Tévednek [...], akik azt állítják, hogy az emberi elme számunkra világosan és elkülönítetten megragadható olyan dologként, amely szükségképpen valósággal különbözik a testtől.”<sup>22</sup> Ebből a megjegyzésből még nem következik az, hogy Regius tagadná az elme létezését, mindössze annyit állít, hogy az emberi elme csak a testtel együtt fogható fel. Regius nem valamilyen materiális természetű dolognak tartja a gondolkodó szubsztanciát; inkább azt hangoztatja, hogy az elme működését csak a testi folyamatokkal együtt ragadhatjuk meg. Az orvosprofesszor úgy tekintett a gondolkodás folyamatára, mint a test és a lélek együttes működésére.

Erre reagálva Descartes azzal vádolta Regiust, hogy pontosan a test és lélek közt szoros kapcsolat felismerése vezette őt arra a helytelen álláspontra, hogy a lelket a test módusának tekintse. Descartes pontosan ennek elkerülése végett zárta ki az elme attribútumai közül a gondolkodást; kijelentve, hogy az elme gondolkodó és kiterjedés nélküli szubsztancia.<sup>23</sup> Descartes akkor tud meggyőzően érvelni amellet, hogy a test és a lélek két önálló szubsztancia, nem pedig egymás módusai, ha az elméből a kiterjedést, a testből pedig a gondolkodást zárja ki. Ezzel kapcsolatban Regius álláspontja valóban félreértésekre adhat okot. Amennyiben az emberi elme mentális állapotai az anyag közvetlen fizikai diszpozícióival vannak kapcsolatban, akkor a reális distinkció elve, az a tétel, hogy az elme független a testtől, bizonyos mértékben sérül. A *Fundamenta Physices*-ben Regius amellet érvel, hogy lehetséges az elmét szubsztanciaként megragadni, ám az is elképzelhető, hogy a gondolkodás a testi szubsztancia módusza,<sup>24</sup> sőt *Programma* című írásában az elmét a test „második attribútumának” is nevezi.<sup>25</sup> Talán érthetőbbé válik, hogy a gondolkodást móduszként kezeli, ha ezt a tanítást összekapcsoljuk az ún. „járulékos létezőkről” szóló elméletével. A lelket kezelhetjük önálló szubsztanciaként addig, amíg független a testtől. Ám mihelyt egyesül a testtel, már járulékos létezőről beszélünk, melyben a gondolkodás a kiterjedt szubsztancia módusává válik. A „járulékos létezők” tanításával kapcsolatban két probléma is felmerülhet, melyek gyökere ugyanaz: az elmélet megkérdőjelezi a két lényeg közti reális distinkciót. Egyfelől ugyanis az

21 DUTTON (2003.) 405. o. Descartes szerint természetesen a két lényeg közti, az ember esetében fennálló „szubsztanciális unió” is szükségszerű tény. Idézi: YANDELL (1999.) 205. o. (AT III 508/CSMK III 209). A szubsztanciális unióval kapcsolatban lásd: YANDELL (1999.) 209. skk. o.

22 René DESCARTES (2000.): *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris Kiadó, Budapest. 70. o. Továbbiakban: DESCARTES (2000.)

23 DUTTON (2003.) 401-402. o. Ugyanakkor – teszi hozzá Dutton –, ha az elmét pusztán a test módusának tekintjük, fennáll annak a veszélye, hogy az elméből nem lehet egyértelműen kizárni a kiterjedést, holott a reális distinkció ezt egyértelműen megköveteli. (Természetesen ez fordítva is érvényes.)

24 WILSON (2000.) 310. o.

25 DUTTON (2003.) 406. o.

a helyzet, hogy ha a működésben lévő gondolkodás a test módusza, a két szubsztancia elkülönítettsége mégse olyan éles, mint amilyen kellene, hogy legyen. Másfelől viszont az is felvethető, hogy vajon nem célszerűbb-e ezt a testből és lélekből álló „*járuelkös létezőt*” egy harmadik szubsztanciának tekinteni.<sup>26</sup> Descartes – ragaszkodva az 53. *Alapelv*ben kimondott tételéhez – azért támadja Regiust, mert annak feltételezése, hogy a gondolkodás és a kiterjedés egy szubsztanciának két különböző attribútuma, egyenlő azzal, mintha azt az abszurd állítást tennénk, hogy „egy és ugyanazon dolog két különböző természettel rendelkezik”<sup>27</sup> Véleményem szerint célszerű úgy felfogni Regius nézeteit, hogy azok nem feltétlenül sértik a két szubsztancia közti különbséget, inkább csak rugalmasabban kezelik azt.<sup>28</sup> Ezen elsősorban azt értem, hogy Regius egyébként meglehetősen kétértelmű megfogalmazásaival elkerüli a szubsztanciális formák közti reális distinkció azon kötelmeit, melyek magyarázhatatlanná teszik a köztük fennálló együttműködést. Az, hogy az elme műveletei során a testre támaszkodik, összeegyeztethető azzal, hogy lényegüket tekintve különböznek egymástól. Összeegyeztethető, hiszen, Regius nem vallotta azt a karteziánus kauzalitás elméletet, mely szerint ok és okozatok között közös attribútumoknak kell fennállniuk. Mivel az orvosprofesszort nem kötötték a karteziánus oksági elmélet béklyói, nyugodtan helyezkedhetett arra az álláspontra, hogy az elme nem képzelhető el testi működések nélkül, ugyanakkor elme és test mégis egymástól különböző szubsztanciák legyenek.<sup>29</sup>

Descartes nézeteivel összevetve Regius álláspontjának, mely szerint az elme valamennyi működése megmagyarázható testi változásokkal (konkrétan a tobozmirigy és az életszellemelek mozgásával) azonban van egy hiányossága, ám ez csak akkor jelent nehézséget, ha Regius alapvetően elismeri az elme természetéről és ontológiai státuszáról alkotott descartes-i koncepciót. A fentebbi idézet azt vonja kétségbe, hogy az elmét képesek lehetünk a testtől világosan és elkülönítetten felfogni. Ám vannak olyan világos és elkülönített gondolatok, melyek nem az elmére vagy a testre, vagy egyéb materiális dolgokra vonatkoznak, hanem például Istenre, vagy éppen a mate-

26 DUTTON (2003.) 395. o.

27 Idézi DUTTON (2003.) 406. o. (AT VIII B 350/CSM I 298.) Hangsúlyozzuk, hogy Descartes ellenérvének sikeréhez elengedhetetlen annak feltételezése, hogy az alapvető attribútum meghatározza a szubsztancia lényegét.

28 Legalábbis a kölcsönhatás problémájának szempontjából. Ugyanakkor Regius képtelen lesz a lélek halhatatlanságának racionális bizonyítására, hiszen ennek alapja az elme testtől független működése. Vö.: DESCARTES (2000.) 75. o. Voetius a „*járuelkös létezők*” regiusi elméletét istenkáromlásnak, a lélek halhatatlansága és a feltámadás tanai ellen szóló elvnek tekintette. WILSON (2000.) 307. o. A. O. Rorty viszont azt hangsúlyozza, hogy az *Elmélkedések*ben a lélek oszthatatlan voltára alapozott érv még elégtelen a halhatatlanság bizonyításához. A. O. RORTY (1996.) 515. o.

29 Jelentősen növeli továbbá Regius elméletének magyarázó erejét az a tény is, hogy ő – szemben Descartes-tal – különböző, de egymást nem kizáró attribútumoknak tekinti a gondolkodást és a kiterjedést. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem ismeri el az 53. *Alapelv*ben kimondott tételt, miszerint adott szubsztanciának csak egyetlen alapvető attribútuma lehet.



matikai igazságokra.<sup>30</sup> Ezek megismeréséhez szükséges az *értelmi belátás*, melynek során az elme „valamiképpen önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzeli, a test felé fordul, s ebben a testben szemléli valamit.”<sup>31</sup> Az elme tevékenysége, a gondolkodás tehát néha önmagára irányul (ez az értelmi belátás), míg máskor a külvilág tárgyaira összpontosít (ez pedig az elképzelés). A descartes-i rendszer kontextusában ez annyit jelent, hogy a valódi igazságokat az elme olyan funkciója teszi elérhetővé, melynek semmi köze a tobozmirigy vagy éppen az életszellemek mozgásához.<sup>32</sup>

A helyzet tehát a következő: azt Descartes és Regius is elismeri, hogy az elme önálló, romolhatatlan szubsztancia, melynek lényege a gondolkodás. A döntő különbség abban áll, ahogyan *magát a gondolkodást* kezelik. Míg Descartes-nál a gondolkodás, az értelmi belátás funkciója során képes a testi mozgásoktól függetlenül működéssé, addig Regiusnál az elme legfőbb tevékenysége elválaszthatatlan az életszellemek vagy éppen az agy bizonyos részeinek mozgásától. Sőt, Descartes még tovább megy: kijelenti, hogy „a bennem lévő elképzeléséről, amennyiben különbözik a megértés erejétől, úgy tekintem, mint ami nem szükségeltetik önmagam, azaz elmém lényegéhez.”<sup>33</sup> Vagyis az elképzelés (és az észlelés – teszi hozzá Cottingham), nem tartozik oly módon az elme lényegi funkcióihoz, ahogy ez az értelmi belátásról elmondható, hiszen eme két fakultás működéséhez szükség van a testre.<sup>34</sup> Van egy további konnotációja is az elképzelés fogalmának, ami itt zavart okozhat, így Descartes Burmannek adott válaszában igyekszik tisztázni az elképzelés funkcióját. Elképzelés során az elme mintegy maga előtt láttatja az adott tárgyat, legyen az akár a külvilágban jelenlevő, akár csak az elmében megjelenő. Az elképzelés aktusa tehát irányulhat magára az elmére (ennyiben hasonlít az értelmi belátáshoz), ám

30 Lásd: WILSON (2000.) 306. o.

31 DESCARTES (1994.) 91. o.

32 Egyértelműen csak az értelmi belátás tevékenységét képes az elme úgy végrehajtani, hogy közben nincs ráutalva sem a külvilágra, sem a test egyéb folyamataira. Az elme összes többi funkciójában szerepe van a testnek vagy az agynak, mint egyfajta közvetítő közegnek. Kirkeboen ugyanakkor a *Szabályok* néhány szöveghelyére hivatkozva az absztrakt matematikai gondolkodást nem tartja függetleníthetőnek az agy működésétől. Interpretációjában az elme tisztán intellektuális tevékenysége csak önmagára és Istenre irányulhat. Geir KIRKEBOEN (2001.): „Descartes’ Embodied Psychology: Descartes’ or Damasio’s Error?” *Journal of the History of Neuroscience*. Vol. 10. 174. o. Továbbiakban: KIRKEBOEN (2001.)

33 DESCARTES (1994.) 91. o.

34 Cottingham cikkében fontos filológiai jellegű problémára hívja fel a figyelmet. Amikor Descartes a *Második Elmélkedés*ben felsorolja, milyen funkciókat takar a *gondolkodó dolog* kifejezés, az elképzélést és az érzékelést némileg elkülönítve kezeli az elme többi tevékenységétől (kételkedés, megértés, állítás, tagadás, akarás, nem-akarás). Cottingham az észlelés és az elképzelés „hibrid” jellegére hivatkozva (mely szerint az észlelésnek és az elképzelésnek mind az elmére, mind a testre szüksége van) érvel Descartes dualista értelmezése ellen, és javasolja saját, trivalista olvasatát. Lásd: COTTINGHAM (1985.) 219. skk. o.

működése (ebben viszont az észleléshez hasonlít) fiziológiai aktivitás.<sup>35</sup> „Az elmében megjelenő tárgy” ugyanakkor problémák tömegét veti fel, melyeket itt éppen csak megemlítek. Az értelmezők ma sem értenek egyet abban, hogy voltaképpen hogyan és mi által is reprezentálódik az elmében akár egy érzékelt, akár egy elképzelt tárgy. A vita középpontjában az áll, hogy vajon az ideák alkotása közben az elme szemlél-e valamilyen mozgásokat, illetve képzeteket az agyban, vagy sem. A kérdés azért érdemel figyelmet, mert itt egy úgymond „határ” húzódik: az agyban megjelenő képzet (*phantasma*), melyet Descartes mozgásként kezel, még a mechanikai törvényeknek engedelmessé teszt természetű létező, míg az elmében megjelenő érzékelt vagy elképzelt idea már a gondolkodás attribútumához tartozik.<sup>36</sup>

Van még egy, az elme működésével kapcsolatos további kérdés, amely vitákhoz vezetett a két tudós férfiú között, ez pedig a tudatosság problémája. Descartes-nál a lélek fogalmához olyan szorosan hozzátartozik a gondolkodás mechanizmusa, mint a testhez a kiterjedés. Ahogy a test megszűnne test lenni, ha semmivé lenne kiterjedése, úgy a lélek sem lenne lélek többé, ha megfosztanánk lényegi attribútumától, a gondolkodástól. A gondolkodás akár egy pillanatig tartó megszűnése egyet jelent az *én* szertefoszlásával,<sup>37</sup> ez pedig az első filozófia princípiumának a végét jelenti, mely az egész metafizika romba dőléséhez vezet. A cogito tehát csak akkor válik valódi fundamenta inconcussummá, ha feltételezzük folytonos működését, még akkor is, ha valaki éppen ájult állapotban vagy mély álomban van.<sup>38</sup> Regius nem vonja kétségbe az elme szubsztancialitását, hiszen „*ahogy ugyanis a kiterjedés tételezésével vagy elvételeével tételeződik vagy megszűnik a test, ugyanígy a gondolkodás tételezése vagy elvétele tételezi vagy megszünteti az emberi elmét.*”<sup>39</sup> A gondolkodás Regiusnál is a lélek attribútuma, ám elképzelhetőnek tartja, hogy testi rendellenességek a gondolkodás – és ezzel az elme – megszűnéséhez vezethetnek. Regius feltételezése szerint a gondolkodás időről időre folyamatosan aktualizálódó képesség, amely bizonyos testi diszpozíciók beállása esetén szünetelhet (például eszméletvesztés vagy alvás során).

Az egymással szembenálló két felfogás olyan episztemológiai különbségekhez vezet, melyek jóformán áthidalhatatlanok. Ha Regius nem ismeri el, hogy az elmének vannak olyan funkciói, melyek függetlenek az agy és a test organikus működésétől, akkor az annyit jelent, hogy az emberi megismerés kizárólag az érzékekre támaszkodhat. Nem kell hosszasan bizonygatnunk, hogy a módszeres szkepszis végrehajtása után ez

35 Vö.: COTTINGHAM (1985.) 220-221. o. Természetesen ez a fiziológiai aktivitás Descartes-nál még nem jelenthette például idegrostok vagy egyéb neurológiai organizmusok működését – itt csupán az agy közepében elhelyezkedő tobozmirigy mozgásáról lehetett szó.

36 ROZEMOND (1999.) 463-466. o.

37 „...mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alpom azt hinni, hogy vagyok.” DESCARTES: *Értekezés* 43. o.

38 Vö.: DESCARTES (1994.) 38. o.

39 DESCARTES (2000.) 76. o.

mennyire tarthatatlan álláspont Descartes szemében. Ha az elme nem képes függetleníteni magát a testi diszpozícióktól, akkor elvész annak reménye, hogy metafizikai axiómákat ismerjünk meg.<sup>40</sup>

A Regius és Descartes között zajló vita rövid áttekintése végén láthatjuk, hogy Descartes-nak szükségképpen ragaszkodnia kell a *res cogitans* és a *res extensa* közti reális distinkcióhoz, hiszen csak így lehet képes a filozófia első alapelveihez eljutni, és garantálni azt, hogy az ember képes megismerni az őt körülvevő világot. A két szubsztancia pregnáns elkülönítése viszont komoly problémákat vet fel kölcsönhatásuk szempontjából, melyeknek súlyát jól jelzi, hogy a látszólag csekély különbség Descartes és Regius elképzelései között végül áthidalhatatlan szakadékká vált. Jelen esetben nem lehet célunk annak megítélése, hogy a két fél közül kinek volt inkább igaza, vagy ki volt inkább konzekvens. Ezzel kapcsolatban mindössze annyit szeretnék megjegyezni, hogy a test–lélek kölcsönhatás szempontjából Regius koncepciója talán kissé könnyebben védhető, és talán kissé közelebb áll a mai olvasó „ízléséhez”.

### III. Lélek a gépezetben

A XVII. században a természettudományok és ezzel együtt a mechanikai ismeretek fejlődése és gyarapodása az emberről, az ember működéséről alkotott új elméletek megalkotásához, illetve a régiek újragondolásához vezetett. Így jelzésértékűnek tekinthetjük Descartes azon megjegyzéseit, amikor arról beszél, „hogy szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket Szónokként vagy Morálfilozófusként magyarázzam meg, hanem csakis Fizikusként.”<sup>41</sup> Függetlenül attól, hogy Descartes itt a szenvedélyek tanulmányozását említi, egyértelmű, hogy elhanyagolhatatlan módszertani változásnak lehetünk tanúi, ahol a sokszor spekulatívnek tűnő „filozófiai” vizsgálatokat a matematika egzaktságához hasonlító kutatások váltják fel, vagy egészítik ki.<sup>42</sup> Az embert körülvevő anyagi világ leírására legalkalmasabbnak az új mechanikai alaptörvényeket felállító fizika bizonyult. A kor gondolkodói számára rendkívül csábító volt az a lehe-

40 Figyelembe véve, hogy Descartes mennyit fáradozik a test és lélek lehető legélesebb elkülönítésén, zarvarba ejtőnek tűnhet az *Értekezés Hatodik Részének* egyik félmondata, ahol is az orvostudomány hasznosságának indoklása közben a következő megjegyzéssel találkozunk: „még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától...”. DESCARTES: *Értekezés* 69. o. Vö.: Jelen dolgozat 87. lábjegyzet.

41 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 27.o.

42 Lásd ezzel kapcsolatban az *Értekezés Első* (20. skk. o.) valamint *Második Részét* (33. o.) Kirkeboen szerint Descartes elsődleges kifogása a korábbi gondolkodók szenvedélyekre vonatkozó vizsgálataival kapcsolatban az, hogy nem foglalkoztak elméleteik szisztematikus biológiai és pszichológiai megalapozásával. Ezt a hiányosságot kívánja elkerülni az emberi test részletes mechanikai leírásával az *Értekezésben* illetve *A lélek szenvedélyeinek* első paragrafusaiban. KIRKEBOEN (2001.) 182. o.

tőség, hogy az embernek is egy ilyesfajta leírását adják, azaz, hogy az emberi testre úgy tekintsenek, mint a mechanikai szabályoknak engedelmeskedő gépezetre.<sup>43</sup>

Az élő szervezetek gépekhez való hasonlítása Descartes-nál is gyakran előforduló analógia, *Az ember* című értekezésében az emberi test működését órákhoz, mesterséges kutakhoz, malmokhoz és egyéb gépekhez hasonlítja.<sup>44</sup> Az óra-hasonlat előfordul *A lélek szenvedélyeiben az Értekezésben* és az *Elmélkedésekben* is. A hasonlítás célja nyilvánvaló: az emberi test gépként való felfogása a test működésének lehető legpontosabb, legegzaktabb bemutatását teszi lehetővé.<sup>45</sup> Ennek két eklatáns példájára bukkanhatunk az *Értekezés Ötödik Részében*, és a *Lélek szenvedélyeinek VII. Cikkelyében*, ahol Descartes az emberi test részletes leírását hajtja végre.

Ezekkel az analógiákkal kapcsolatban két egymással szorosan összefüggő kérdés merül fel: mi különbözteti meg az ember gépezetét az állat gépezetétől;<sup>46</sup> illetve miben különbözik az ember egy pusztá automatától. A szóban forgó kérdések megvilágításához hasznos lesz felidézni a fentebb már bemutatott Regius-affér kiindulópontját. Láthattuk, hogy a konfliktus alapját az elme testtől való valódi függetlensége jelentette. Regius – az emberi elméhez hasonlóan – az állatok érzékelését is a test diszpozícióival magyarázza: „Az állat *puszta élőlény* [a kiemelés tőlem – F. T.], vagyis olyan, amelyik az érzékelés és a mozgás tevékenységeit mindenféle gondolkodás nélkül (...), automata módjára, pusztán részei diszpozíciója révén végzi.”<sup>47</sup> Az ebből következő eredmény világos, és világos volt Descartes számára is: ha az emberi elme is a testi diszpozíciók függése alá kerül, akkor az ember „*puszta élőlényé*” süllyed, az állatok és a gondolkodás nélkül működő automaták szintjére. Az állatok és gépek csak mozgásokat képesek produkálni, és ebből lehetetlen arra következtetni, hogy a mozgások mögött bármilyen tudatos lelki funkcióknak kellene lenniük. Ezeket a mozgásokat kielégítően meg lehet magyarázni az életszelleme áramlásával, és az olyan tüzek jelenlétével, „mint amilyenek azok a tüzek, melyek a lélektelen testekben égneek.”<sup>48</sup> Descartes feladata innentől kezdve már egyértelmű: el kell érni, hogy az ember több legyen pusztá gépezetnél, ehhez pedig annak bizonyítására van szükség, hogy testünkben van egy olyan elme, amely képes függetlenül működni a testi

43 Vö.: PINTÉR Tibor: „Descartes etikája és affektuselmélete” *Laokoón*, 1. 2001. (Forrás: Internet) Továbbiakban: PINTÉR (2001.)

44 DESCARTES (2000.) 67. o. Továbbá: PINTÉR (2001.)

45 „Ezek a hasonlatok kiemelik az embernek a természetbe való teljes integrálódását.” BOROS Gábor (1998.): *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest. 234. o. Továbbiakban: BOROS (1998.)

46 Természetesen az állati és az emberi gépezetek működése számos vonatkozásban (például táplálkozás, emésztés, légzés) megegyezik. Ezen funkciók feltárása és tanulmányozása Descartes szerint igen részletes fiziológiai kutatásokat igényel. Janice THOMAS (2006.): „Does Descartes Deny Consciousness to Animals?” *Ratio* XIX. 3. September. 341. o. Továbbiakban: THOMAS (2006.)

47 DESCARTES (2000.) 66-67. o.

48 BOROS (1998.) 160. o. (AT XI, 202. o.)

diszpozícióktól. Ám a két szubsztanciának a fentebb már vázolt éles elkülönítése akár fordítva is elsülhet: hogyan szolgálhat – tehetjük fel Catherine Wilsont követve a kérdést – egy, az elmét és a testet két különálló lényegként felfogó elgondolás egy olyan elmélet alapjául, amely épp eme distinkció felhasználásával próbálja megmagyarázni, miként lesz a gépként értelmezett testből a lélek jelenléte miatt érző, valódi ember.<sup>49</sup> Ugyanakkor a reális distinkciónak van egy nagyon lényeges, mondhatni módszertani hozadéka: lehetővé teszi a két szubsztancia egymástól független *leírását*, melynek programját Descartes *Az emberről*ben fogalmazott meg, és melyet *A lélek szenvedélyeiben* hajtott végre.<sup>50</sup>

Az *Értekezés Örökös Részében* Descartes elfogadja, hogy lehetséges olyan „önmozgó gépeket” alkotni, amelyek az állati test részeiből állnak, és mely gépek csodálatos *mozgásokat* végeznek majd. A hangsúly itt a *mozgásokon* van. Az ember által szerkesztett automaták *csak mozgásokat* lesznek képesek végrehajtani, de mást nem. Ez összhangban áll Regius azon kijelentésével, miszerint létre lehet hozni olyan gépezetet, amely „részeinek mozgása, helyzete, alakja és nagysága révén csodálatosan tevékenykedik”<sup>51</sup> Van tehát a természeti létezőknek egy olyan csoportja, melyek életfunkcióit az anyagi diszpozíciók határozzák meg. Ezzel szemben áll a létezők másik csoportja – melybe egyedül a lélekkel rendelkező ember tartozik –, ahol csak az elme tevékenysége (nem pedig létezése) függ a testi folyamatoktól. Fontos felismernünk a különbséget az elme létezése és tevékenysége között, mely fölött Descartes figyelme elsiklott. Az elme *léte* független a testi diszpozícióktól, ám elképzelhető, hogy *tevékenysége* alá van rendelve ezeknek a testi folyamatoknak. Ennek a lényeges különbségnek a fel nem ismerése vezette Descartes-ot arra a belátásra, hogy feltétlenül szükség van a testtől függetlenül működő elmére, és ezt a független elmét kell teremtő aktusnak behelyeznie az emberbe,<sup>52</sup> amely így valósággal különbözni fog az automatáktól és az állatoktól. Van ugyanakkor egy további ok is, amely arra készítette Descartes-ot, hogy szükségszerűen tulajdonítson az embernek egy, a testnek nem alávetett elmét. Ez pedig az a tény, hogy bizonyos, kizárólag az emberek esetében tapasztalható jelenségeket képtelenek vagyunk megmagyarázni a megfigyelhető eseményekre kalibrált mechanikai–fizikai terminológiával. Ezek az események csak akkor lesznek magyarázhatóak, ha az emberben feltételezünk valamilyen immateriális entitást, egy gondolkodó, racionális, morális mérlegelésre képes elmét.<sup>53</sup>

49 WILSON (2000.) 297. o.

50 „Ézért először az önmagában vett testet kell leírnom, majd ezt követően a lelket, szintén önmagában véve.” BOROS (1998.) 158. o. (AT XI, 119-120. o.)

51 DESCARTES (2000.) 68. o.

52 Lásd *Értekezés* 66. o. lábjegyzet. Érdekes kérdéseket vet fel Des Chene: mi is történik pontosan az ellenkező esetben, vagyis az ember halálakor? Hogyan vezetnek bizonyos testi változások az egész szubsztanciális unió megszűnéséhez? Lásd: DES CHENE (2001.) 147. skk. o.

53 THOMAS (2006.) 342. o.

Az embert tehát elsősorban az elméje különbözteti meg az állatoktól és az automataktól.<sup>54</sup> Konstruálhatunk olyan gépeket, melyek nem csak külsőleg hasonlítanak ránk, hanem cselekedeteinket is képesek utánozni, ám erkölcsileg lehetetlen, hogy valódi, igazi emberek legyenek. Ennek egyik bizonyítéka az a tény, hogy képtelenek lennének szavakat vagy más jeleket úgy használni, mint az emberek: „De azt nem tudjuk elképzelni, hogy a szavakat [a gép] különféleképpen elrendezze, s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszerűbb emberek is meg tudják tenni.”<sup>55</sup> Másrészt ezek a gépek „nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva.”<sup>56</sup> A gépnek minden egyes cselekedetéhez külön berendezésekre lenne szüksége, az pedig lehetetlen, hogy annyi alkatrész legyen a gépben, amennyi a mindennapokban előforduló számtalan különböző szituációban való cselekvéshez szükséges. A valódi embernek ezek a kritériumai meglehetősen szélsőséges értelmezéseket is lehetővé tesznek. Úgy tűnik, hogy a spontán reagálás képességén (ami itt a különböző beszédhelyzetekben elhangzó értelmes mondatokat jelenti) és a tudatos cselekvésen kívül az automata mindenben megegyezik egy élő emberrel. Ez a fajta enigmatikus fogalmazás lehetővé teszi, hogy némely interpretátorok – így például Wilson – még azt is megengedhetőnek tartsák, hogy a gép érzékeljen, emlékezzen, sőt szenvedélyeket érezzen. Álláspontját Wilson azzal indokolja, hogy az *Értekezés*ben Descartes elképzelhetőnek tartja, hogy az emlékezés és a tapasztalás egy anyagatlan elme vagy egy érzékelő lélek jelenléte nélkül, pusztán testi képességek működésével menjen végbe.<sup>57</sup> A descartes-i megfogalmazás hiányosságaira apelláló érv megalapozott, ám azt a belőle kibontott konklúziót, miszerint Descartes „az emberi lelket eredetileg olyan *utólagos ráadásaként* [a kiemelés tőlem: F. T.] képzelte el, mely az emberi lényeket a társalgás, a kijelentéstétel [...] képességével ruházta fel.”<sup>58</sup> meglehetősen túlzónak tartom. Már az *Értekezés*ben kibontakozó koncepció alapján a lélek jóval lényegesebb és fontosabb alkotója az embernek, mint egy „adekvát beszédet képző” entitás. Kissé élesebben fogalmazva úgy is mondhatnánk, hogy a test mellett az embert alkotó *egyik* szubsztancia. Az értelmes beszéd képessége csak (egyik) kritériuma, de korántsem az egyetlen funkciója a léleknek. Nem egy, időnként működésbe lépő, kisegítő fakultásról van szó, mely ha éppen senki nem szólal meg a környezetében, akkor nem is csinál semmit. Épp ellenkezőleg; a lélek folytonos, tudatos működést végez, és pontosan ez

54 Újabbban Janice Thomas hívta fel arra a figyelmet, hogy Descartes csupán a *gondolkodást* tagadja meg az állatoktól, amely csak egy az elme számos funkciója közül, és bizonyos fokú és fajtájú „tudatosság” meglétét az ő esetükben is elképzelhetőnek tart. Ezen interpretáció szerint Descartes azt a fajta ön-tudatosságot vonja meg az állatoktól, amely az embert, mint az önreflexív, rugalmas intellektuális tevékenységre, továbbá a morális mérlegelésre és választásra képes lényt jellemzi.

55 DESCARTES: *Értekezés*: 64. o.

56 DESCARTES: *Értekezés*: 65. o.

57 WILSON (2000.) 301. o.

58 Uo.

teszi az embert definiálól egyetlen princípiummá – amennyiben testtel és lélekkel csak az ember nevű létező rendelkezik.

Ezek a feltételezések azonban ismét visszavezetnek minket a gépezetként működő emberi test, illetve az állatoktól és az automatáktól megkülönböztető lélek közti viszony problémájához. Hogyan és miért lesz az ember azáltal magasabb rendű élőlény, hogy rendelkezik egy, a testtől teljesen különböző lényegű és természetű lélekkel? És a másik fontos kérdés; hogyan megy végbe az együttműködés a *res extensa* és a *res cogitans* között? A problémák súlyát Descartes is pontosan felmérte, ezért kísérli meg mind az *Értekezés Ötödik Részében*, mind pedig a *Hatodik Elmélkedésben* a híres-hírhedt hajóskapitány-hasonlattal szemléltetni a test–lélek együttműködés legfontosabb sajátosságát, vagyis hogy a lelkem „nem pusztán úgy van jelen a testemben, mint a hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már el is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.”<sup>59</sup> A két szubsztancia egymáshoz kapcsoltága tehát sokkal mélyebb egység, mint a hajó és a kormányos viszonya, utóbbiban nyoma sincs annak, hogy a test által elszenvedett fájdalmak hatnának a lélekre, vagy a lélek szenvedélyei befolyásolnák a testet. A kapitány helyzete bizonyos szempontból hasonlít a *Traité de l’homme* kútkezelőjéhez.<sup>60</sup> A kapitány és a kútkezelő egyaránt az *eszes lelket* szimbolizálja. A kapitány pusztán látja, hogy eltörött a kormánylapát, a kútkezelő pusztán látja, hogy megrepedt egy cső. Ugyanígy az eszes lélek is csupán az értelemmel érzékeli, hogy teste hiányt szenved valamiben. A test és a lélek összekapcsolódása viszont szenvedélyekkel áthatott együttműködés, hiszen ha nem lennének a szenvedélyek, az emberi értelem pusztán észlelné a test sérülését, ám semmilyen fájdalmat nem érezne emiatt. Ez esetben nem beszélhetnénk „*valódi emberről*”<sup>61</sup>, akiben bizonyos testek észlelése valamilyen érzelmet (félelmet, boldogságot stb.) vált ki. Nem nehéz észrevennünk egy apró csúsztatást ebben a gondolatmenetben. Az érv inkább csak exemplifikálja, nem pedig megokolja a két szubsztancia közti kölcsönhatást. Descartes a hasonlatot annak megmagyarázására használja fel, hogy a kölcsönhatás az oka annak, hogy a testből és lélekből álló létező *valódi ember* lehet, ám a két lényeg együttműködésének a módja homályban marad. Emberként csak akkor létezhetünk, ha az egymástól reálisan különböző elme és test szubsztanciális unióban<sup>62</sup> áll egymással; ez tehát a *valódi ember* legalapvetőbb kritériuma.

59 DESCARTES (1994.) 99. o. Lásd még DESCARTES: *Értekezés*: 99. o.

60 BOROS (1998.) 162. o. (AT XI, 131, 132. o.)

61 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 179. o. Némiképpen hasonló céllal megalkotott analógiával találkozunk az egyik Regius-hoz íródott levélben: Descartes itt arról beszél, hogy ha egy angyal az ember testébe költözne, akkor ez a testhez egyáltalán nem kötődő, atól úgymond idegen lélek csupán a külvilág tárgyai által kiváltott mozgásokat érzékelné, és nem érezne például fájdalmat sem – így ez a létező nem lenne valódi ember. Idézi YANDELL (1999.) 204. o. (AT III. 493/CSMK III. 206.)

62 Az „egység” descartes-i fogalmának újragondolását és differenciálását javasolja Des Chene, aki szerint Descartes négy különböző értelemben (fizikai, diszpozicionális, funkcionális vagy intencionális és szubsztanciális) beszél egységről. DES CHENE (2001.) 116. o.

Descartes analógiáját csak akkor tekinthetnénk meggyőzőnek, ha feltennénk, hogy a hasonlat valódi célja nem a test–lélek interakció szemléltetése, hanem *kizárólag* a két szubsztancia uniójának, egyesült mivoltának az ábrázolása. Ehhez azonban el kell fogadnunk, hogy Descartes elvben élesen megkülönböztette a két lényeg közti interakciót a köztük fennálló uniótól, és mindkét problémára külön magyarázatot próbált adni. Ezt a distinkciót viszont jogosulatlanak tartom, hiszen mindkét fogalom implikálja a másikat. Az is nyilvánvaló, hogy a szubsztanciális egység felvetése automatikusan maga után vonja a köztük fennálló oda-vissza hatások mikéntjének kérdését. A hasonlat tehát arra képes, hogy némiképp szemléltesse az uniót, ám mivel a kölcsönhatás módjára nem ad választ, összességében elégtelen magyarázat.<sup>63</sup>

Nyilvánvaló, hogy a lelket a szenvedélyek teszik valódi, érző emberi lélekké, vagyis a szenvedélyeknek kitüntetett szerepe van a test és az elme közti interakcióban. Az együttműködés vizsgálata ezzel a metafizika területéről az etika hatáskörébe csúszik át. Ez két okból sem lehet túlságosan meglepő. Már említettük, hogy a filozofálás végső célja egy gyakorlati etika kidolgozása, amely nélkülözhetetlen az ember normális életvezetéséhez. Másrészt, amennyiben a kölcsönhatásban elhanyagolhatatlan szerepe van a szenvedélyeknek, akkor csak a szenvedélyek vizsgálatával (is) foglalkozó etika kutatásai vezethetnek a test–lélek közti interakció végső magyarázatához. Ám még mielőtt végleg elhagynánk a kölcsönhatás metafizikai megragadásának bemutatását, javasolom, tegyünk egy rövid kitérőt Isten és a kölcsönhatás viszonyához, mely kitérő végére remélhetőleg egyértelművé válik, miért is képtelen Descartes az együttműködés úgymond metafizikai magyarázatára.

#### IV. Isten és a természet szerepe az interakcionizmusban.<sup>64</sup>

##### Kísérlet a kölcsönhatás metafizikai magyarázatára

Az interakció okára Descartes az *Elmélkedések*ben egy meglehetősen lakonikus, és nem éppen kielégítő választ ad: „*mert erre tanított a természet*”.<sup>65</sup> Ezt a magyarázatot akkor értelmezhetjük megfelelően, ha felismerjük, hogy ez az a pont, ahol a filozófus megpróbálja interpretálni Isten szerepét és helyét a test–lélek kölcsönhatásban. A két szubsztancia elkülönítése után úgy érvel létezésük mellett, hogy mivel mindkettő létezését világosan és

63 Vö.: RICHARDSON (1982.) 27–28. o.

64 Thomas S. Vernon annak lehetőségét veti fel, hogy abban az értelemben is lehetséges Descartes trialista olvasata, amennyiben megkülönbözteti a véges szellemi szubsztanciát (emberi elme) a végtelen szellemi lényegtől (Isten), és eme két lényeg mellett természetesen még ott van harmadiknak a kiterjedt szubsztancia is. Thomas S. VERNON (1965.): „Descartes’ Three Substances.” *Southern Journal of Philosophy*. 3. 122–126.

65 DESCARTES (1994.) 94. o.



elkülönítetten belátom, nyilvánvalóan léteznek, és Istennek köszönhetően tudom megkülönböztetni őket egymástól. „Először is, mivel tudom, hogy mindazt, amit világosan és elkülönítetten belátok, Isten megalkothatta olyannak, amilyennek belátom, ezért ha egy dolgot képes vagyok egy mások nélkül világosan és elkülönítetten belátni, ez elegendő ahhoz, hogy megbizonyosodjam: az egyik különbözik a másiktól.”<sup>66</sup> Ennek a megfogalmazásnak különös jelentősége van a reális distinkció megalapozásában, hiszen biztosítja, hogy amennyiben két dolgot képes vagyok *clare et distincte* belátni, akkor ezek egymástól függetlenül léteznek.<sup>67</sup> Az indoklás alkalmazása viszont nyilván jogosulatlan, elvégre felhasználja a *clare et distincte* fogalompár, illetve Isten létezésének egymásra való visszavezetését. Így az egész érv körbenforgó, miután Isten létezését azzal támasztja alá, hogy Isten azért van, mert *clare et distincte* képesek vagyunk megragadni. Mindettől függetlenül Descartes a *Hatodik Elmélkedés*ben a test és a lélek közti kölcsönhatást a természeti törvényekkel magyarázza, melyek felett Isten uralkodik.<sup>68</sup> Az interakció tehát ebben az értelemben működik a természet tanításai szerint, azonban adódhatnak olyan helyzetek is, amikor a törvények megtevesztik az embert. Normális esetben ugyanis a természet azt sugalmazza az embernek, hogy tartózkodjon azoktól a dolgoktól, melyek fájdalmat, és törekedjen azokra, amik gyönyört okoznak neki. Ám korántsem elképzelhetetlen, hogy „olyan dolgokban hibázunk, amelyekre a természet ösztönöz bennünket.”<sup>69</sup> Ez nem más, mint a csaló-démon argumentum egyfajta újragondolása. Descartes szerint a természet számos olyan dologra készítheti az embert, amiről az ész megpróbálja lebeszélni. Úgy tűnik, egyre komolyabb akadályokba ütközik kibontani, hogy milyen összefüggés van az ész és a természet között, illetve ezek milyen kapcsolatban állnak az interakcióval.

Hogy átláthatóbbá tegyük a helyzetet, először járjuk körül azt a fontos distinkciót, melyet Descartes az általa használt kétféle természetfogalom között tesz. Ezután pedig megpróbálom bemutatni, mi is az az észfogalom, amelyet Descartes alkalmaz, illetve melyik „természethez” tartozik. Descartes egyrészt beszél olyan természetről, amelyre általánosságban tekintünk. Ez tulajdonképpen nem más, mint „a teremtett dolgok Istentől elrendelt összhangja”<sup>70</sup>. Mivel pedig Isten tökéletesen jó, ez a teremtett összhang is tökéletes kell, hogy legyen. Másrészt viszont van az embernek egy egye-

66 DESCARTES (1994.) 96. o.

67 A *clare et distincte* belátásnak tehát nem csak Isten, hanem a két önálló szubsztancia létezésének bizonyításához is nélkülözhetetlen. Lásd: DUTTON (2003.) 398. o. Véleményem szerint ugyanakkor Dutton egyoldalúan túlhangsúlyozza a világos és elkülönített beláthatóság/elgondolhatóság szerepét a reális distinkcióhoz vezető érvben. Ebben a bizonyításban ugyanis Istennek ugyanolyan központi jelentősége van, mint a *clare et distincte* megragadásnak. Az argumentáció „két lábón áll”, Isten és a világos és elkülönített belátás lehetőségességén; pontosan ezért dönti romba a *circulus vitiosus*.

68 Az együttműködés isteni törvényeknek történő alárendelése ugyanakkor felveti az ember determinált voltának kérdését. YANDELL (1999.) 205-206. o.

69 DESCARTES (1994.) 102. o.

70 DESCARTES (1994.) 98. o.

di természete is, ami mindannak összessége, amit Istentől kaptunk. A meglehetősen homályos magyarázatot Descartes később pontosítja: az isteni ajándékok közé tartoznak többek között az elme belátásai. Az emberi természet hajlamos a tévedésre, ám az elme korigálja azokat. Descartes itt a vízkóros beteg példáján szemlélteti, hogy a beteg a természet tanításának engedelmeskedve még több vizet akar magához venni, pedig ez állapota további romlásához vezetne. Ám pontosan az ilyen esetekben lép színre a descartes-i jószándékú Isten, aki a test mellé elmét is adott az embernek, az elme pedig figyelmezteti a testet a vízivás veszélyeire. Itt viszont Descartes ismét némi ellentmondásba keveredik saját magával. A *Hatodik Elmélkedés* egy korábbi részében, nevezetesen a hajós hasonlatnál, ugyanis azt állította, hogy csupán az értelmes elme jelenléte nem lehet a kölcsönhatás oka.<sup>71</sup> Az elme önmagában kevés ahhoz, hogy valódi kölcsönhatás lépjen fel a két szubsztancia között. Honnan kapja akkor az elme az indítást a természeti törvényekkel való szembeszegülésre? Hiszen jelen esetben nem beszélhetünk arról, hogy az értelmi belátáson kívül bármilyen más tényező is szólna a döntés mellett. Az észbeli belátás pedig nem szenvedély, vagyis megléte nem lehet oka a kölcsönhatásnak.

Az *Elmélkedések*ben a pszichofizikai probléma végső konzekvenciája az lesz, hogy Isten egyszerre garantálja a kölcsönhatás normális működését, és a két szubsztancia reális distinkcióját.<sup>72</sup> Descartes abból következtet erre, hogy az együttműködés a legtöbb esetben úgy zajlik, hogy a lehető legjobban segítse az ember fennmaradását. Az interakció okozza tehát azt, hogy az ember megpróbál tartózkodni azoktól a dolgoktól, melyek fájdalmat okozhatnak neki, és törekszik azok elérésére, melyektől gyönyört remélhet. Az egyes érzéki észleleteket az elme ítéli meg, azaz az elme feladata eldönteni, hogy valamely dolog elérése vagy elkerülése hasznos vagy káros lesz-e a testből és lélekből álló létezőnek. Ám ez a lélek már egy érző entitás, nem egy hidegen mérlegelő dolog. Az érző lélek az oka annak, hogy az együttműködés tulajdonképpen az ember mindennapi, gyakorlati életét segíti, az ehhez kapcsolódó vizsgálatok azonban már az etika fennhatósága alá tartoznak.

## V. A kölcsönhatás mechanikai magyarázata. Életszellemekek és tobozmirigy

### 1. Az *Erzsébet-levelek*

Láthattuk, hogy az interakció problémája szétfeszítette az *Elmélkedések* metafizikájának kereteit, így kései műveiben Descartes az *Értekezés*ben már megkezdett, de végig

<sup>71</sup> Lásd: jelen dolgozat 15-16. o.

<sup>72</sup> DUTTON (2003.) 395. o.

nem járt úton közelíti meg a dualizmus kérdését.<sup>73</sup> Sem *A lélek szenvedélyeiben*, sem az annak keletkezésében kulcsszerepet játszó *Erzsébet-levelezésben* nem esik szó isteni garanciáról, ehelyett előtérbe kerül az együttműködés biológiai, illetve mechanikai magyarázata. Egyértelmű, hogy Descartes, hűen az *Elmélkedések* szelleméhez, feltételezi, hogy azért beszélhet biológiai/mechanikai törvényekről, mert működik az isteni garancia, mégis figyelemreméltó az isteni jószág szerepének elhagyása.

Az *Elmélkedések* nem volt képes a két szubsztancia közti együttműködés kielégítő magyarázatára. Ezt talán maga Descartes is érezte, hiszen amikor Erzsébet, pfalzi hercegnő<sup>74</sup> a kölcsönhatás további értelmezésére kéri, levelében így válaszol: „Azt is őszintén elmondom, hogy a fenséged által felvetett kérdések, úgy hiszem éppen azok, amelyeket az eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni.”<sup>75</sup> A hercegnő észrevételei nagyon is helyénvalóak: hogyan bírja rá az anyagtan, ezért mozgásra képtelen lélek az életszellemeket bizonyos testi cselekvésekre? Az észrevételek helyénvalóak, de korántsem egyediek; Pierre Gassendi is „nehezen emésztette meg” test és lélek egységét és kölcsönhatását. Szerinte a lélek akár jelen van a test minden

73 Wilson mellett érvel, hogy az *Elmélkedések* metafizikája csak közzjáték, vagy rövid megszakítás volt „Descartes materialista orvostudományi pályafutásában”. Lásd: WILSON (2000.) 297. skk. o. Az vitathatatlan, hogy Descartes-nak gyakorlati céljai voltak a filozofálással, ám ezeket a célokat szilárd alapok nélkül lehetetlen elérni. Így az *Elmélkedések* egy olyan „közzjátéknak” tekinthető, mely akár az orvostudományok, akár egy végleges etikai rendszer kidolgozása szempontjából nélkülözhetetlenek bizonyul.

Kirkeboen, egy a Wilsonétól eltérő folytonosságot hangsúlyoz, amennyiben *A lélek szenvedélyeit* a *Szabályokban* megfogalmazott módszer gyakorlati kivitelezéseként értelmezi. KIRKEBOEN (2001.) 181. o.

74 Erzsébet elhelyezése a filozófiatörténetben nem egyszerű feladat. A hercegnő kétségtelenül jelentős hatást gyakorolt a késői Descartes intellektuális fejlődésére, tehát nem tekinthetünk rá csupán úgy, mint Descartes egyik lelkes tanítványára vagy akadékoskodó kortársára, akinek néhány kérdését és ellenvetését levelezőpartnerre minden különösebb fennakadás nélkül elintézte. Az interakcionizmussal kapcsolatban felvetett nehézségek nagyon is valódiak voltak, mely nehézségek, illetve azok megoldási kísérletei nagyrészt visszaköszönnek *A lélek szenvedélyeiben*. Ugyanakkor óvakodnunk kell attól, hogy Erzsébetet teljes mértékben szuverén gondolkodónak tekintsük, abban az értelemben, ahogy például Descartes-ot annak tekinthetjük. A hercegnő kérdései, megoldási javaslatai különböző Descartes által felvetett filozófiai problémákhoz kapcsolódnak, és nincs róla tudomásunk, hogy a levelezésen kívül Erzsébet máshol is kifejtett volna filozófiai relevanciával rendelkező gondolatokat. Az értelmezés lehetőségeit lehatárolja az a tény, hogy a levelezéseken kívül nem fordulhatunk más művekhez, ha a hercegnő gondolatait szeretnénk rekonstruálni. Így kritikával illethetők azok az interpretációk is, melyek Erzsébetet szókimondó proto-feministaként ábrázolják, aki rendületlenül hangsúlyozta női mivoltából fakadó gyengeségét és kiszolgáltatottságát. Ehhez lásd: Lisa SHAPIRO (1999.): „Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body, and the Practise of Philosophy”. *British Journal of Philosophy*. Volume 7, no. 3. October. 504 skk o. Továbbiakban: SHAPIRO (1999.) Továbbá: Deborah TOLLEFSEN (1999): „Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interakcion”. *Hyptia* Volume 14, Number 3. Summer. 60. o. Továbbiakban: TOLLEFSEN (1999.)

75 DESCARTES (2000.) 107. o. Descartes ezen megjegyzése ellenkezik Rozemond azon megállapításával, melyek szerint Descartes nem kezelte valódi problémaként az interakció kérdését. Lásd még: jelen dolgozat 22–23. o.

részében, akár az agy egy helyén (alkalmasint a tobozmirigyben) tartózkodik, így is, úgy is helyet foglal el, azaz rendelkeznie kell kiterjedéssel.<sup>76</sup>

Úgy tűnik, Erzsébet következetesen elfogadta az *Elmélkedések* okságról szóló fejtegetéseit, és felismerte, hogy az egyetlen közös attribútummal sem rendelkező szubsztanciák között nem állhat fenn kauzális kapcsolat. Erzsébet ahhoz hasonló, megfogható kapcsolatot kíván találni a test és a lélek között, mint ami két test egymásra hatása közben mutatkozik.<sup>77</sup> A hercegnő tehát nem azt várja Descartes-tól, hogy a két eltérő természetű szubsztancia közötti kauzális viszony vázolásával – mely viszony kritériumait Erzsébet legalább olyan jól ismerte és értette, mint Descartes – válaszolja meg kérdéseit. Burkoltan a két szubsztancia reális distinkciójának és a köztük fennálló kölcsönhatásnak a teljes újragondolását veti fel, amikor arra kéri a filozófust, adjon az *Elmélkedések*ben leírtaknál pontosabb definíciót a lelki szubsztanciáról.<sup>78</sup> Ennek a pontosított meghatározásnak a léleknek a test halála utáni fennmaradásával, és ami még fontosabb, „az elme képességeinek holmi gőzök által történő elvesztésével”, vagyis az örülettel is kezdenie kell valamit. Erzsébet jogosan teszi fel a kérdést, hogyan lehetséges a reális distinkció mellett, hogy valaki testi rendellenességek miatt elveszti a józan gondolkodás képességét.

A lélek pontosabb meghatározásának feladata alól válaszlevelében Descartes kibújjik, ugyanakkor a testek egymásra hatásának Erzsébet általi felemlgetése alkalmat ad neki arra, hogy a vitát más irányba terelje. Azzal védekezik, hogy amelyik magyarázat helytálló lehet az egyik fajta státusszal rendelkező szubsztanciák esetében, nem biztos, hogy megfelel a másik fajta szubsztanciáknál is. „Úgy hiszem tehát, hogy azelőtt összekevertük annak az erőnek a fogalmát, amellyel a lélek mozgatja a testet, annak a fogalmával, amelynek révén egy test hatást gyakorol a másik testre...”<sup>79</sup> A válasz értelmében tehát Erzsébet abba a hibába esett, hogy az elme és a test közötti kölcsönhatást ahhoz a folyamathoz hasonlítja, amely két test egymásra hatásakor játszódik le. A két kölcsönha-

76 TOLLEFSEN (1999.) 61. o. Gassendi konklúziója egyébként nagyon hasonlít arra az alternatívára, amelyre Erzsébet jut az 1643. június 20-i levelében, amikor kiterjedést és anyagot kíván tulajdonítani a léleknek, hogy megmagyarázza, hogyan képes a két szubsztancia egymás mozgatására. Lásd: jelen dolgozat 23-24. o.

77 Garber kimerítő elemzésnek veti alá Erzsébet összehasonlítását a fizikai testek, illetve a test és a lélek között fennálló kauzális kapcsolatokról. Eszerint a hercegnő valójában nem is magát a lélek–test interakciót hasonlítja a kiterjedt tárgyak mozgásához, hanem a mechanikai jellegű okozás két fajtáját veti össze, amikor is egyik esetben két kiterjedt dolog egymásra hatása, másik esetben pedig az elme testre gyakorolt hatása vezet mozgáshoz. Ha Garber feltevése helyes, és Erzsébet az interakciót egyáltalán nem hasonlítja a fizikai mozgásokhoz, akkor a hercegnő felmenthető Descartes vádjá alól, mely azon alapul, hogy Erzsébet bizonyos jelenségeket nem a megfelelő fogalmakkal próbál magyarázni. Vö.: GARBER (2001.) 178. skk. o.

78 Lásd: SHAPIRO (1999.) 507. o.

79 DESCARTES (2000.) 108. o.

tás eltérő természetének összekeverése illetve meg nem különböztetése okozza Erzsébet nehézségeit az interakció megértésében.<sup>80</sup>

Descartes egy nem túl meggyőző analógiával kívánja bemutatni azt, hogy lehetséges olyan kölcsönhatás, mely más jellegű, mint két test közti közvetlenül észlelhető kapcsolat.<sup>81</sup> Amikor a súly a lefelé eső tárgyat a Föld középpontja felé vonzza, senkinek sem jut eszébe sem abban kételkedni, hogy a súly, mint anyagtalan minőség létezik, sem pedig azt állítani, hogy a Föld középpontja felé történő mozgáshoz bármi szükség lenne valamilyen látható érintkezésre. Az érv több szempontból is sántít: először is nem magyarázza meg a kölcsönhatás fordított működését, vagyis azt az esetet, amikor nem a lélek hat a testre, hanem testi folyamatok okoznak lelki eseményeket. Másrészt a gravitáció által lefelé mozgatott testek példája (még ha az elgondolás önmagában megállja a helyét) korántsem jelenti azt, hogy a lélek is hasonló módon afficiálja a testet, vagy hogy egyáltalán léteznie kell egy hasonló jellegű, érzékekkel fel nem fogható kauzális kapcsolatnak az elme és a test között.<sup>82</sup> Ez az analógia hasonló elven működik, mint a hajóskapitány hasonlat, így itt is hasonló ellenvetések tehetőek: Descartes ismét egy hétköznapi példát hoz fel az interakció szemléltetésére, ám valódi magyarázatot ezúttal sem kapunk. Találóaan jegyzi meg Anthony Kenny, hogy Erzsébetet nem az érdekli, vajon van-e valamilyen kölcsönhatás a test és a lélek között, hanem az, hogy *miként* megy végbe ez az együttműködés.<sup>83</sup> Egy szempontból viszont az analógia mindenképpen plauzibilisnek tekinthető – Descartes konzekvens marad saját programjához, mely

80 Vö.: SHAPIRO (1999.) 504. o. Egyik Arnauld-hoz írott levelében a test–lélek együttműködés szemléltetésére Descartes lényegében ugyanezt az analógiát használja fel. Idézi RICHARDSON (1982.) 24. o.

81 A súly-analógiával kapcsolatban meg kell említenünk Rozemond értelmezésének két aspektusát: amellet, hogy (véleményem szerint helyesen) felhívja a figyelmet az érvelés asszimetriájára, úgy kezeli a hasonlatot, mintha azzal Descartes azt akarná bizonyítani, hogy a lélek az egész testben jelen van. Ez utóbbi megállapítást jogosulatannak tartom, ugyanis Descartes nyilvánvaló szándéka annak szemléltetése volt, hogy lehetséges olyan kölcsönhatás, melyhez nem szükséges a közvetlen érintkezés. Itt elhanyagolhatatlan annak a kontextusnak az észben tartása, amelyben Descartes megfogalmazta ezt a hasonlatot, azaz hogy Erzsébet arra kérte a filozófust, adjon magyarázatot arra, hogyan lehetséges olyan kölcsönhatás, amely felrúgja a mechanika szabályait, hiszen a két entitás között nincs közvetlen érintkezés. Descartes erre válaszolva találta ki ezt az analógiát, és nem szerepelt céljai között, hogy ezzel a lélek testben való egységes jelenlétét (is) bizonyítsa. Megjegyezzük, hogy Rozemond érvét csak a súly-hasonlatra vonatkozóan utasítjuk el, hiszen teljesen egyértelmű, hogy maga Descartes is úgy kezeli a lelket, mint ami a test minden részében jelen van (vö.: Descartes: *A lélek szenvedélyei*: XXX. Cikkely), és ez az interakció bizonyításának alapját adja. Csupán azt tartjuk valószínűtlennek, hogy ez az analógia is ezt a tételt bizonyítaná. ROZEMOND (1999.) 446. skk. o. Vö.: jelen dolgozat 9. lábjegyzet.

82 Ezzel kapcsolatos kétségeinek Erzsébet is hangot ad: „Azt sem értem, hogy ez a hatóképesség (ti. a súly) (...) miért alkalmasabb rá, hogy meggyőzzön minket róla, hogy egy testet mozgásba hozhat valami anyagtalan...” DESCARTES (2000.) 111. o.

83 RICHARDSON (1982.) 23. o. Garber gondolatébresztő tanulmányában kiváló kérdést fogalmaz meg: vajon van-e esély arra, hogy a test–lélek interakciót önmagában, önálló fogalmi bázissal ragadjuk meg, vagy pedig kizárólag analógiák, exemplifikációk segítségével lehet megérteni az együttműködést (felvállalva a veszélyt, hogy különböző analógiák alkalmazásakor esetleg egy másik fogalmi rendszerbe csúszunk át). GARBER (2001.) 170. o.

szerint az interakciót nem lehet a fizikai kölcsönhatások mechanikájából derivált fogalmi bázissal leírni. A hasonlat ugyanis – érvel Garber – éppen hogy azt a skolasztikus súly fogalmat alkalmazza, amely a tárgyaknak a nehézségi erő által történő mozgását pontosan a lélek testre gyakorolt hatásának analógiájára érti meg. Ha pedig így áll a helyzet, akkor Descartes hiába marad a saját maga által megszabott fogalmi kategórián belül, a példa lényegében minden magyarázó erejét elveszti.<sup>84</sup>

A hasonlat hibáit érzékelve Descartes az Erzsébethez írt újabb levelében olyan magyarázati lehetőségeket vet fel, melyek világosan jelzik, hogy mennyire tarthatatlan együtt a karteziánus interakcionizmus és a két szubsztancia elkülönítése, és az *Elmélkedések*ben megfogalmazott oksági hipotézis. Először ismeretelméleti kérdések felé terelve a szót, a szokásos udvariassági formákat megtartva azt veti Erzsébet szemére, hogy a hercegnő – kissé frivolan fogalmazva – túl sokat gondolkodik, ezért képtelen felfogni a test és a lélek együttműködését. A gondolkodással, azaz a tiszta értelemre támaszkodva ugyanis csak a lelket lehet megismerni, a test, illetve a test és a lélek közti kapcsolat megragadásához a képzelőerő mellett elsősorban az érzékekre van szükség. Ilyen előfeltételezések mellett érthető, miért mondja azt Descartes, hogy a csupán érzékeikre hagyatkozó átlagemberek könnyebben képesek felfogni a két szubsztancia közötti egységet, mint azok, akik túl sokat használják a lélek megismerésére szolgáló tiszta értelmet. A mind kilátástalanabb problémát maga Descartes élezi a végsőkéig, amikor kijelenti, „*hogy az emberi szellem, úgy tűnik, nem képes egyszerre s mégis jól elkülönítetten felfogni a test és lélek különbségét és egységét*”<sup>85</sup>, ugyanakkor mégis elvárja, hogy egyrészt ne feledkezzünk el a lélek és test különbségeinek bizonyítékairól, másrészt viszont fogadjuk el olyan létezőnek magunkat, amely a két szubsztancia kompozituma. Így azonban megint csak oda lyukadunk ki, hogy a karteziánus oksági elmélet alapján lehetetlennek tűnik a két szubsztancia egymásra hatása.

A kör tehát ismét bezárul, és Descartes egy rendkívül zavaros magyarázattal próbál kilépni belőle, amennyiben azt tanácsolja Erzsébetnek, inkább tulajdonítson anyagot és kiterjedést a léleknek (lehetővé téve ezzel azt, hogy a két lényeg mozgathassa egymást), mint hogy feladja a két szubsztancia éles elkülönítését (amely végső soron Descartes gondolati építményének bukását jelentené). Ennek lehetőségét egyébként 1643. június 20-án írt levelében maga Erzsébet veti fel: „És bevallom, számomra sokkal könnyebbnek tűnik megengedni, hogy a léleknek van anyaga és kiterjedése, mint megengedni, hogy egy anyagtalan dolog rendelkezik a testek mozgatásának és az e testek általi mozgatottságnak a képességével.”<sup>86</sup> Ez a felvetés természetesen nem azt jelenti, hogy Erzsébet a lelket

84 Vö.: GARBER (2001.) 176-177. o. A lélek–test kölcsönhatás mintájára elképzelt kauzális kapcsolat a skolasztika egyik alapvető magyarázati paradigmája volt. Ha Descartes súly-analógiája is erre a paradigmára megy vissza, a hasonlat körben forog, és nem magyaráz meg semmit. Vö.: jelen dolgozat, 12. lábjegyzet.

85 DESCARTES (2000.) 114. o.

86 DESCARTES (2000.) 111. o.

valamilyen kiterjedéssel rendelkező, materialista entitásként kezelte volna, a hercegnő kizárólag Descartes szubsztancia–dualizmusa és a két lényeg közti interakció összeférhetetlenségéből keresett kiutat.<sup>87</sup> A hercegnő gondolati tépelődésének két mozgatórugót tulajdoníthatunk. Egyrészt igyekezett megvédeni a descartes-i szubsztancia – dualizmus háttérében álló intuíciót, miszerint a gondolkodás egy önálló, független tevékenység, amely több, mint különböző testi mozgások és folyamatok eredménye. Másrészt viszont – Regiushoz hasonlóan – tudatában volt annak, hogy a testi állapotok valamilyen formában hatnak az elme tevékenységére. Ám még egyszer hangsúlyozzuk, hogy Erzsébet *kizárólag* a kölcsönhatás kapcsán veti fel a lélek kiterjedt mivoltának lehetőségét; így próbálja megragadhatóvá tenni, hogyan képes a két eltérő természetű szubsztancia hatni egymásra. Ennek a kizárólagosságnak a könnyebb belátásához érdemes visszagondolni a fentebb már említett Gassendi-féle konklúzióra. Gassendi azért vetette el a lélek inkorporalitását, mert az valahol van a testben, tehát helyet kell elfoglalnia.<sup>88</sup> Ezzel szemben Erzsébet azért jut a kiterjedt lélek koncepciójához, mert elismeri a mozgásra vonatkozó mechanikai törvényeket, illetve az ebből szublimálódott karteziánus okság–elméletet.<sup>89</sup> Tudja, ha továbbra is hú akar maradni ezekhez a feltevésekhez, akkor a két szubsztancia kölcsönhatásának magyarázatakor fel kell adnia azt a descartes-i elképzelést, hogy a két lényeg egyetlen közös attribútummal sem rendelkezik. Descartes kapvakap a hercegnő ezen a javaslatán, és maga biztatja Erzsébetet arra, hogy nyugodtan tulajdonítson anyagot és kiterjedést a léleknek, „mert ez éppen olyan, mintha a lelket a testtel való egységében fogná

87 Shapiro megfogalmazásában: „She defends neither the reductionist materialism nor a substance dualism...” SHAPIRO (1999.) 505., 507-508. o. Az 1643. július 1-jén kelt levél tanulsága szerint Erzsébet végül egy harmadik alternatíva mellett foglalt állást a két szélsőséggel, a descartes-i szubsztancia dualizmussal, illetve az elme működését csak testi folyamatokként kezelő redukcionista materializmussal szemben. Az elképzelés értelmében az elme *gondolkodási folyamata* közben semmilyen szerepet nem jut a kiterjedésnek és a testnek. (Ne felejtjük el viszont, hogy a gondolkodás csak *egy* az elme számos funkciója közül.) Ezzel Erzsébet megőrzi a gondolkodás autonómiáját, ugyanakkor nem zárja ki, hogy az elme többi funkciójának működése közben igenis lehet jelentősége a kiterjedésnek. Egyébként a vitának ez a rendkívül izgalmas szála elvarratlan maradt, hiszen következő levelében Descartes nem reagált a felvetésre.

Mutatis mutandis azonban ez a problémakör felbukkan a késői levelezésben is, ahol elsősorban a hercegnő betegségéről van szó. Erzsébet itt különös állításokat tesz, melyek egyértelműen szerepet tulajdonítanak a testi diszpozícióknak a lélek működésében, így a lélek függetlensége – ha a gondolkodás folyamatának autonómiája még nem is – kútba esik. Erzsébet ezekben a levelekben betegsége elhatalmasodásáért nő mivoltát teszi felelőssé, hiszen a nők sokkal jobban alá vannak vetve testük szeszélyeinek, mint a férfiak. Úgy tűnik tehát, hogy a testi adottságai miatt egy nő jóval nehezebben képes uralkodni szenvedélyei felett, vagyis a test jelentékenyen befolyásolja az elme működését.

88 Gassendit idézi (HR II, p. 201) Richardson (1982.) 21. o. A descartes-i kauzalitás elmélet kötöttségei miatt a test–lélek együttműködéshez hasonlóan rendkívül nehéz megmagyarázni, hogy Isten, mint anyagtalanszubsztancia hogyan képes a világ tárgyainak mozgatására. Ezt figyelembe véve nem meglepő, hogy „végső elkeseredésében” Henry More Isten kiterjedt voltának gondolata mellett kötött ki. GARBER (2001.) 185.

89 Vö.: jelen dolgozat: 12. lábjegyzet.

fel.”<sup>90</sup> A helyzet meglehetősen kiélezett: Descartes-nak a *cogito* és rendszere stabilitása miatt ragaszkodnia kell a reális distinkcióhoz, ugyanakkor a kiterjedést tulajdonítani a léleknek program – melynek célja egyrészt a két szubsztancia közti interakció érthetővé tétele, másrészt a karteziánus okság-felfogásnak való megfelelés – azzal fenyeget, hogy pontosan a mindenáron megőrizni kívánt két szubsztancia közti megkülönböztetés válik semmivé. Tovább árnyalja a helyzetet, hogy bár Gassendi és Erzsébet eltérő gondolati utakat bejárva, és teljesen más céllal jutottak hasonló következtetésekre, Descartes mégis ugyanúgy védekezik mindkettőjük ellen. Azzal vádolja ugyanis őket, hogy mivel túl nagy szerepet tulajdonítanak az érzékelésnek illetve az elképzelésnek, a test–lélek együttműködést teljesen jogszerűtlenül a fizikai tárgyak egymásra hatásához hasonlítják.<sup>91</sup>

Látva Descartes egyre furcsább, homályosabb válaszait, elgondolkozhatunk azon, hogy a filozófus egyáltalán *problémának* tekinti-e a két szubsztancia közti interakciót. Ennek vizsgálatához érdemes egy határozott distinkciót tenni, melyet érzésem szerint Rozemond elmulaszt. A szerző állítása szerint Descartes leveleiben nem található arra történő utalás, hogy Descartes a kölcsönhatás kérdését lehetetlennek, vagy egyáltalán bármilyen filozófiai relevanciával bíró problémának tekintette volna. Észre kell vennünk azonban, hogy lényeges különbség van aközött, hogy Descartes lehetetlennek tekinti-e az együttműködést, és aközött, hogy problémaként, pontosabban filozófiai jellegű problémaként kezeli-e azt. Az vitathatatlan, hogy Descartes nagyon is lehetségesnek tartotta a két szubsztancia közti interakciót, ám azt már jóval nehezebb a levelekből kihámozni, hogy filozófiai problémának tekintette-e. Rozemond Descartes azon megjegyzéseiből, melyek szerint a gondolkodás helyett csak az érzékeléssel ismerhetjük meg az együttműködés természetét, arra következtet, hogy Descartes nem tekintett filozófiai problémaként a kölcsönhatásra, sőt egyáltalán nem is kezelte ezt problémaként.<sup>92</sup> Ezzel azonban súlyos helyzetbe kerülünk. Ha elfogadjuk, hogy az interakció kérdése azért nem lehet filozófiai viták tárgya, mert a gondolkodás számára hozzáférhetetlen, ezzel az egész *cogito* alól kicsúszhat a talaj – lévén, hogy az emberi élet területének van egy olyan nagyon is jelentős szegmense, melyről a gondolkodás egyszerűen nem mondhat semmit. Célravezetőbb tehát arra az álláspontra helyezkedni, hogy egyrészt Descartes-ban nem merült fel kérdés a kölcsönhatás lehetőségességével kap-

90 DESCARTES (2000.) 115. o.

91 RICHARDSON (1982.) 22. o. Kérdés továbbá, hogy a korban az egyetlen plauzibilis gondolkodásmóddá nyilvánított mechanikai világszemlélet nem borítékolta-e, hogy a kortársak a test–lélek interakciót kizárólag két fizikai test egymásra gyakorolt hatásának mintájára lesznek képesek elképzelni. GARBER (2001.) 170. o.

92 Lásd: ROZEMOND (1999.) 445. o. Vö.: SHAPIRO (1999.) 506. Shapiro amellett érvel, hogy már maga az Erzsébettel folytatott első levélváltások ténye arra utal, hogy Descartes-nak volt filozófiai elmélete a kölcsönhatásra. Az elmélet létét Erzsébet azzal ismeri el, hogy annak részletesebb magyarázatára, és a homályos pontok megvilágítására kéri a filozófust.



csolatban, ugyanakkor fontos és valódi filozófiai problémaként kezelte. *A lélek szenvedélyeiben*<sup>93</sup> épp ennek explikálására vállalkozott.

## 2. *A lélek szenvedélyei*

A pszichofizikai problémával kapcsolatban az *Elmélkedésekben* és az *Erzsébet-levelezésben* nyitva hagyott kérdések megválaszolására Descartes *A lélek szenvedélyeiben* két áthidaló megoldáshoz nyúl. Az együttműködés közvetítő közegeként a vér igen finom részeit, bizonyos gyorsan mozgó, piciny testeket, az ún. „életszellemeket” (*espirts animaux*) jelöli meg. Bár egyértelmű, hogy Descartes a testi szubsztanciához sorolja az életszellemeket, melyek csupán kisebb méretűek, mint a vér egyéb alkotórészei,<sup>94</sup> mégis számot kell vetnünk néhány zavarba ejtő tényezővel. A talányos elnevezésre talán akkor sikerül kissé jobban rávilágítanunk, ha közben szem előtt tartjuk, hogy milyen célból vezet be Descartes az életszellelem-hipotézist, mit akar az életszellemekekkel magyarázni. Egy olyan entitásra van szüksége, amely az egyetlen közös tulajdonsággal sem rendelkező két szubsztancia között lebonyolítja a kölcsönhatást. A szellemeket először nagyon finom szellőnek nevezi, majd leszögezi, hogy „amit itt szellemnek nevezek, azok csak testek, melyeknek egyáltalán nincs egyéb tulajdonságuk, csak az, hogy igen piciny testek, melyek nagyon gyorsan mozognak, mint egy fáklyából kicsapó láng részei.”<sup>95</sup> Feltűnő, hogy a részletes bemutatásból kimarad az, ami a testek legfőbb jellemzője: Descartes egyáltalán nem említi, hogy az életszellemekek kiterjedéssel kellene bírniuk. Bár a fenti hasonlat második része (ti. a fáklyából kicsapó láng részei feltehetően testi természetűek) és Descartes egyéb elejtett megjegyzései arra engednek következtetni, hogy az életszellemekek *egyértelműen* a testi szubsztanciákhoz sorolja, mégis fenn lehet tartani a gyanút, hogy az interakció magyarázatának célja miatt Descartes tudatosan teszi nehezzé az egyik lényeghez való határozott besorolást. (Élet)szellemről beszél, így elvileg a létezőnek a szellemi szubsztancia legfőbb jellemzőjével, azaz a térnélküliséggel kellene rendelkeznie. Másrészt viszont az életszellelem – szellemhez nem éppen méltó módon – képes a testen belüli helyváltoztatásra, amennyiben a vér részeként képes az agy üregeiből az izmokba és az idegekbe eljutni.

93 *A lélek szenvedélyeinek* keletkezésében természetesen elhanyagolhatatlan szerepe van Erzsébet hercegnőnek, akinek kifogásai, illetve egy, a lélekkel foglalkozó önálló mű megírására irányuló kérései végül rávették Descartes-ot *A lélek szenvedélyeinek* megalkotására. Tollefsen szintén Erzsébet személyének fontosságát hangsúlyozza Descartes életművében. Ezzel kapcsolatban lásd: SHAPIRO (1999.) 503. o., TOLLEFSEN (1999.) 59. skk. o.

94 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 36., 61. o., BOROS (1998.) 161-162. o.

95 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 36. o.

Az életszellemekekkel kapcsolatos kérdések vizsgálatakor mindenképpen érdemes felidézniünk Rozemond már említett megkülönböztetését a *Heterogenity Problem* és a *Dissimilarity Problem* között. Rozemond distinkciójának jogosultságát támasztja alá az a tény, hogy *A lélek szenvedélyeiben* Descartes is határozottan elválasztja egymástól a test, illetve a lélek funkcióit. Ez az újfajta, Descartes által először itt alkalmazott funkcionális megkülönböztetés nyilván nem a két szubsztancia eltérő ontológiai státuszát, vagy a lélek felsőbbrendűségét kívánja hangsúlyozni, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy a test és a lélek eltérő módon működik, ám valamilyen interakciónak fenn kell állni közöttük. A gond azonban nem is annyira az eltérő funkciókkal kezdődik, hanem azzal, hogy a test – kiterjedt dolog lévén – engedelmeskedik a mechanika törvényeinek, míg az inkorporális lélek nem. Descartes-nak úgy kellett megmagyaráznia a két szubsztancia közti kölcsönhatást, hogy megőrizze mind a test mechanikai törvényeknek való alávetettségét, mind a lélek függetlenségét ezektől a törvényektől. Egy olyan összekötő kapcsolatra van tehát szükség a két különböző természetű létező között fennálló oksági láncban, amely egyrészt a mechanika szabályainak megfelelően mozog, másrészt pedig képes nem mechanikai jellegű változásokat előidézni az elmében. Erre az életszellelem-hipotézis kimondottan alkalmasnak bizonyul. Mit nyer ezzel Descartes? Mentésíti a gondolkodó szubsztanciát az alól a feladat alól, hogy a kölcsönhatásban bármilyen köze legyen a mechanikai törvényeknek engedelmeskedő kiterjedt dologhoz. Így egyelőre még sikerül megőriznie a lelki szubsztancia legfőbb jellemzőjét, amennyiben annak semmi köze nincs a kiterjedéshez, az elme és a mechanikai szabályoknak alávetett test közötti együttműködés lebonyolítását pedig az életszellemekre bízta.

Az interakció kérdésére adott másik válasz a tobozmirigy-elmélet. Eszerint a test és a lélek közti együttműködést az agyvelő közepén található tobozmirigy irányítja, amennyiben szabályozza az életszellemekek mozgását a testben. A mirigy képes befolyásolni az életszellemekek mozgását, és fordítva, a szellemekek áramlásai is befolyásolják a mirigy működését. A magyarázat rokonságot mutat az életszellelem-hipotézissel: Descartes megint csak valami olyan tényezőt keres, amely képes a két szubsztancia között közvetíteni, úgy, hogy eközben mindkét szubsztancia megőrzi saját lényegi jellemzőit. Ám míg az életszellemekek bevezetése – amellet, hogy az interakciót képtelen meggyőzően ábrázolni – nem sodorta veszélybe egyik létező státuszát sem, addig a tobozmirigy-elmélet végső soron a lélek kiterjedésnélküliségét vonja kétségbe.<sup>96</sup> Ez az alternatíva tehát több okból sem tekinthető a kérdés megoldásának, és a Röd által említett tény, hogy Descartes ezzel csak összezsugorította az interakció problémá-

---

96 „He [Descartes] also warned us of the temptation to picture or localize the interaction between the two substances: this would involve making the mind into something material...” RODIS-LEWIS (1998.) 206. o.

ját,<sup>97</sup> véleményem szerint csak az egyik, és a kevésbé súlyosabb következménye az elméletnek.

Egyrészt a tobozmirigy-hipotézis bevezetése a legfinomabban szólva is meglehetősen esetlegesnek és következetlennek minősíthető. Descartes a *XXX. Cikkelyben* leszögezi, hogy „a lélek valójában az egész testtel van összekapcsolva,<sup>98</sup> és nem állíthatjuk valójában, hogy a többieket kizárva, a test valamelyik részében van”, majd a következő cikkelyben azt állítja, hogy „mégis van benne egy olyan rész [ti. a testben], amelyben jobban gyakorolja *funkcióit* [kiemelés tőlem – F. T.], mint az összes többiben”<sup>99</sup> A helyzet azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek tűnik. Nem arról van szó, hogy a léleknek egy nagyobb része van jelen a mirigyben, mint a test többi részében – ez ellentmondásban állna a lélek oszthatatlanságának és inkorporalitásának tételével. Azt sem mondhatjuk, hogy a lélek valamilyen oknál fogva esetleg többet időzik a tobozmirigyben, mint más szervekben. Descartes szerint itt csupán *funkcióit*<sup>100</sup> gyakorolja jobban, mint a test más helyein. Ez a kikötés rendkívül obskurussá teszi a magyarázatot. Ha el akarjuk fogadni a hipotézist, fel kell tennünk, hogy a „funkció gyakorlása” nem egy helyhez kötött aktus, azaz a lélek gyakorolhat úgy hatást a tobozmirigyre, hogy közben nincs ott jelen. Ezt a lehetőséget azonban kizárja a *XLI. Cikkely*, melyből kiderül, hogy a lélek szorosan hozzá van rögzítve a mirigyhez.

Egyre inkább érlelődik az a veszély, hogy a lélek elveszíti legfontosabb jellemzőjét, a kiterjedésnélküliséget, ezáltal pedig (újra) megkérdőjeleződik a két szubsztancia éles distinkciója. A *XXXIV. Cikkely* végén ugyanis Descartes azt állítja, hogy „ezt a mirigyet különféleképpen *mozgathatja a lélek*, [kiemelés tőlem F. T.] vagy bármilyen más

97 RÖD (2003.) 77. o. Ez a szakirodalomban Homunculus-problémaként ismert magyarázat képtelen explicálni a test–lélek együttműködést, amennyiben egy olyan tényezőt vezet be, amely esetében ugyanúgy felvethetők a két különböző természetű szubsztancia közti kölcsönhatással kapcsolatos nehézségek. Érdekes módon látáselméletében Descartes elkerülni igyekszik a nyilvánvalóan regressus ad infinitumhoz vezető magyarázatmód használatát, amikor elutasítja, hogy a retinán bármilyen kép is megjelenne – ez esetben ugyanis az agyunkban is kellene lennie egy szemnek, amely ezt észleli. Lásd: KIRKEBOEN (2001.) 177. o.

98 Descartes ezen kikötése már önmagában is rendkívül problematikus: hogyan alkot az egy szubsztanciaként felfogott lélek a megszámlálhatatlanul sok részből álló testtel egyetlen szubsztanciális uniót? DES CHENE (2001.) 144. o.

99 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 50. o.

100 Fontos még egyszer leszögeznünk, hogy itt *funkcionális* különbségtételről van szó. Így talán könnyebb felismerni, hogy nem áll fenn olyan éles és látványos ellentmondás az elme funkcionális feladatait leíró *196. Alapelv* (mely azt hangsúlyozza, hogy „a lélek nem annyiban érzel, amennyiben a test minden részében jelen van, hanem csak annyiban, amennyiben az agyban van”), a tobozmirigy-elméletet elővezető *XXXI. Cikkely*, illetve a lélek egész testben való jelenlétét állító *XXX. Cikkely* között. A test és a lélek funkcionális elkülönítésének fontosságáról hangsúlyozza Descartes a *Description du corps humain* című írásában: „Meggyőződésem szerint számos igen megbízható szabályt találhattunk volna, [...] ha ahelyett, hogy a léleknek tulajdonítanánk azokat a funkciókat, melyek kizárólag a testtől és a test szerveinek elrendezésétől függenek, kellő erőfeszítéseket tettünk volna testünk természetének megismerésére.” WILSON (2000.) 300. o. (AT XI, 223-24.)

lehetséges ok...”<sup>101</sup> A probléma súlyos, hiszen nem látható át, hogy egy kiterjedés nélküli szubsztancia, mint a lélek, hogyan lehet képes arra, hogy mozgasson valami testi dolgot. A mozgás oka csak valamilyen anyagi szubsztancia lehet, hiszen a karteziánus kauzalitás-elmélet értelmében a mozgás is egy olyan viszony, ahol mozgató és mozgott, azaz ok és okozat között valamilyen közös attribútumnak *lennie kell*. Ha erre azt az ellenvetést tennénk, hogy Descartes esetleg valamilyen metaforikus értelemben értette „mozgatást”, úgy a mondat folytatása egyértelművé teszi, hogy erről szó sincs, mivel a mirigyet korántsem csak a lélek, hanem bármi más képes mozgatni. Így ez a „bármi” – ami természetesen bármilyen anyagi szubsztancia lehet – egy szintre kerül a gondolkodó szubsztanciával. Az elme inkorporalitásának feladása történik a *XLVII. Cikkelyben* is. Descartes itt a léleknek az Arisztotelésztől származó részekre osztását kívánja cáfolni, amennyiben azt kívánja kimutatni, hogy nincs semmilyen küzdelem a lélek alsó, érzéki, illetve felső, értelmes területe között, hiszen a léleknek egyáltalán nincsenek részei. Descartes szerint az egyetlen lélekben zajló „küzdelem csak annyi, hogy mivel az agy közepén lévő kis mirigyet egyik oldalról esetleg a lélek nyomja, a másik oldalról pedig az életszellemek, melyek csak testek [...], ezért gyakran megtörténik, hogy ez a két taszítás ellentétes, és az erősebb megakadályozza a gyengébb hatását.”<sup>102</sup> Ennek alapján azt lehet mondani, hogy a testi szubsztancia (az életszellemek) és a lelki szubsztancia ugyanabba a kategóriába tartozó hatásokat gyakorol a tobozmirigyre, mely hatások közül hol az egyik, hol a másik győzedelmeskedik. Nagyon úgy tűnik, hogy itt a testi mozgások kategóriájába tartozó mozgásokkal van dolgunk, hiszen a mirigyet a lélek vagy az életszellemek *nyomják*. A lélek kiterjedésnélkülisége tehát végképp feláldoztatott az oksági elmélet oltárán.<sup>103</sup>

## VI. Konklúzió

*A lélek szenvedélyeinek* utójára idézett passzusaival beteljesedett az interakció magyarázatának az a folyamata, amely végül a lélek inkorporalitásának feladásához vezetett. A bevezetőben vázolt két alternatíva közül Descartes a másodikat választotta, vagyis az együttműködés explikálása érdekében voltaképpen lemondott a két szubsztancia reális megkülönböztetéséről. Győztek a mechanika kérlelhetetlen törvényei és a karteziánus

101 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei* 53. o.

102 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei* 61. o.

103 Descartes ezen megnyilatkozásai azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a lelket csak a mechanikai terminológiát segítségével hívva lehet elfogadhatóan jellemezni. Sok kutató ezt a pontot tekinti a naturalista pszichológia kezdetének (a test–lélek interakció vizsgálatát pedig eme pszichológia első kutatási programjának), amennyiben nyilvánvalóvá vált, hogy az emberi lélek tudományos értékű leírása kizárólag a természettudományokban használatos mechanikai nomenklatúrával kivitelezhető. KIRKEBOEN (2001.) 179. o.

oksági elmélet „béklyói”, melyek szerint az okban és az okozatban legalább egy közös attribútumnak lennie kell. A szubsztancia–dualizmus, a kauzalitás–elmélet és az interakcionizmus együtt tarthatatlan, valamelyik tételt a három közül fel kell adnunk egy konzisztens rendszer kiépítéséhez. Mindegyik elemről állítható, hogy a róluk való lemondás igen súlyos következményekkel jár az egész karteziánizmusra nézve.

A kölcsönhatás elvetése ellenkezik egyik legalapvetőbb intuíciónkkal, melyre még a csupán érzékeiket használó emberek is könnyedén rájönnek, miszerint a lélek hat a testre, és a test is hat a lélekre, azaz az ember a két lényeg egysége, testből és lélekből álló létező. Az interakció kérdésének ignorálása oda is vezethet, hogy az embert nem tekintjük többnek pusztá automatánál, melynek működéséhez nincs szükség sem lélekre, sem annak viszonyban állására a testtel. Ha van lelki szubsztancia (márpedig annak *clare et distincte* belátása miatt lennie kell), akkor annak szükségszerűen valamilyen kölcsönhatásban kell állnia a testtel. A kauzalitás–elmélettről való lemondás szintén elképzelhetetlen, hiszen ez egyet jelentene a mechanika alapvető törvényeinek el nem ismerésével, amely bármely XVII. századi gondolkodó számára egyenlő a szentségtöréssel.

Marad a két szubsztancia éles elkülönítésének a programja. A módszeres székszejsz során bizonytalanná vált a kiterjedt természetek létezése, egyetlen bizonyossággént a gondolkodás attribútumával rendelkező szubsztancia létezése áll előttünk. A *cogito* kimondásához, a végső bizonyosság eléréséhez, és egyáltalán az egész karteziánus filozófia alapjához szükség van a *res extensa* és a *res cogitans* elkülönítésére. Az éles megkülönböztetés különböző természeteket, különböző jellemzőket, és ebből fakadóan különböző magyarázati módokat tulajdonít a két lényegnek. A két világra különböző törvények érvényesek, melyek között elméletileg lehetetlen az átfedés. Mindez súlyos kérdéseket hordoz magában: vajon rendelkezünk-e megfelelő fogalmi apparátussal a két szubsztancia megragadásához? És ha külön-külön le tudtuk őket írni, vajon képesek vagyunk-e a kettő viszonyának szemléltetésére? A kiterjedt dolog magyarázatára képesek vagyunk, hiszen itt segítségünkre siet a mechanika módszere és fogalmi bázisa.<sup>104</sup> De mi a helyzet a gondolkodó dologgal? Vajon van-e adekvát nomenklatúránk a

104 Descartes a *Traité de l'homme*-ban felsorolja az emberi test azon tevékenységeit, melyeket képesek vagyunk mechanikai terminológiával megmagyarázni. Ide tartozik többek között az emésztés, a szívverés, a vérkeringés, a légzés, az alvás és az ébrenlét, különféle minőségek (fények, hangok, szagok, ízek) érzékelése, sőt ezeknek a minőségeknek ideaként az elmébe történő bevésődése, az ideák előhívása az emlékezetből, továbbá a vágyak és a szenvedélyek belső mozgása is. KIRKEBOEN (2001.) 178. o. Az emberi testnek egy rendkívül érdekes, matematikai jellegű leírásával találkozhatunk egy késői, Denis Mesland-hoz írott levélben. Descartes itt úgy jellemzi az ember testét, mint az anyag egy *menyiségileg* meghatározott részét, amely anyagalmaz mindenkor egyesül egy lélekkel. Ez a két komponensű meghatározás nagyon kihat a *valódi ember* önazonosságának kérdésére. Ha a definíció csak a kvantitatív aspektust tartalmazná, féltő lenne, hogy az ember testében bekövetkező legkisebb változások az önazonosság elvesztéséhez vezetnének. Ám amint a lélek is beszáll a játékba, ez a probléma megoldódik; a testtel egyesült lélek ugyanis garancia arra, hogy a testet érintő anyagi változások ellenére a személy identitása továbbra is megmaradjon. Lásd: YANDELL (1999.) 212. o.

*res cogitans* leírásához.<sup>105</sup> Descartes szerint van. Gondoljunk csak az 1643. május 21-i Erzsébetnek írt levélre! Itt, néhány XX. századi gondolkodót előlegezve, Descartes azt javasolja a hercegnőnek, ügyeljen arra, hogy a megfelelő szubsztanciákhoz a megfelelő fogalmakat használja.<sup>106</sup> „Mert ha egy problémára egy oda nem illő fogalom segítségével akarunk magyarázatot adni, mindenképpen elvétjük a dolgot.”<sup>107</sup> Itt mintha csak a nyelvi terápia területére tévedt volna... A továbbiakban kifejti, hogy az *Elmélkedések*ben már megpróbálta megvilágítani, mely fogalmak tartoznak csupán a lélekhez, és melyek csak a testhez, sőt melyek azok a fogalmak, melyek a lélek és a test egységéhez tartoznak.<sup>108</sup> Úgy látszik, Descartes mind a szubsztanciák önmagukban való, mind pedig egymáshoz való viszonyuk leírásához feltételezi egy megfelelő terminológia létét. Ám a gyakorlatba való átültetés nemhogy zökkenőmentesen, de sehogyan sem megy. Nem meglepő, hogy Descartes értő olvasói egyaránt felismerik, hogy lehetetlen a két szubsztancia megkülönböztetését és a köztük fennálló együttműködést egyszerre fenntartani – így jut el például Erzsébet a lélek anyagnélküliségének, és ezzel a két lényeg elkülönítésének a tagadásához. És így jut el Descartes is a distinkció tagadásához, amikor végül feladja az intuíciónkkal leginkább összeegyeztethetetlen, az interakció normális magyarázatát ellehetetlenítő, merev szubsztancia–dualizmust.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom:

- DESCARTES, René (1998.), *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris Kiadó.
- DESCARTES, René (1994.), *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Atlantisz Kiadó.
- DESCARTES, René (2000.), *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris Kiadó.
- DESCARTES, René (1994.), *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Ictus Kiadó, 1994.

<sup>105</sup> Damasio hangsúlyozza, hogy a kiterjedés, és ezzel mindenfajta fizikai illetve biológiai jelleg kizárása az elméből lényegében elvágja a lélekre irányuló tudományos kutatás lehetőségét. Antonio R. DAMASIO (2001.): „Descartes’s Error Revisited.” *Journal of the History of Neurosciences*. Vol. 10. no. 2. 193. o. Ugyanakkor viszont Descartes-nak az emberi testről adott, kizárólag mechanikai jellegű elemzése a modern anatómia tudományának kezdetét jelentik. Nem véletlen, hogy a 18. század materialista gondolkodói elsősorban úgy hivatkoznak Descartes-ra, mint aki először adta a fizikai (és természetesen az emberi) testek mindenféle spirituális tényezőktől mentes leírását. RODIS-LEWIS (1998.) 198. o.

<sup>106</sup> DESCARTES (2000.) 107-108. o.

<sup>107</sup> Uo.

<sup>108</sup> Többek közt Descartes ezen megjegyzései jelentik Cottingham trialista olvasatának kiindulópontját. COTTINGHAM (1985.) 219. o.

DESCARTES, René (2000.): *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Műszaki Könyvkiadó.

### Másodlagos irodalom:

BOROS Gábor (1998.), *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest.

COTTINGHAM, John (1985.): „Cartesian Trialism.” *Mind*. Vol. 94.

DAMASIO, Antonio (2001.): „Descartes’s Error Revisited.” *Journal of the History of Neurosciences*. Vol. 10. no. 2.

DES CHENE, Dennis (2001.), *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Cornell University Press, Ithaca.

DUTTON, Blake (2003.): „Descartes’s Dualism, and the One Principal Attribute Rule.” *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 11. no. 3.

GARBER, Daniel (2001.): *Descartes’ Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge University Press.

KENNY, Anthony (1999.): „Descartes the Dualist.” *Ratio*. Vol XII.

KIRKEBOEN, Geir (2001.): „Descartes’ Embodied Psychology: Descartes’ or Damasio’s Error?” *Journal of the History of Neuroscience*. Vol. 10.

PINTÉR Tibor (2001.): „Descartes etikája és affektuselmélete.” *Laokóon*, 1. (Forrás: Internet)

RICHARDSON, Robert (1982.): „The Scandal of Cartesian Interactionism.” *Mind*. Vol. 91.

RODIS-LEWIS, Genevieve (1998): „Descartes and the Unity of the Human Being.” In.: *Descartes*. Ed.: John Cottingham. Oxford University Press.

RORTY, Amélie Oksenberg (1996.): „Cartesian Passions and the Union of the Mind and Body.” In.: *Essays on Descartes’ Meditations*. Ed.: Amélie Oksenberg Rorty. University of Chicago Press.

ROZEMOND, Marleen (1999.): „Descartes on Mind-Body Interaction: What’s the Problem?” *Journal of the History of Philosophy*, 37.

RÖD, Wolfgang (2003): *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Szerk.: Boros Gábor. Áron Kiadó, Budapest.

SHAPIRO, Lisa (1999.): „Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body, and the Practise of Philosophy.” In.: *British Journal of Philosophy*. Volume 7, no. 3, October.

THOMAS, Janice (2006.): „Does Descartes Deny Consciousness to Animals?” *Ratio* XIX. 3. September.

TOLLEFSEN, Deborah (1999.): „Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction.” *Hyptia*. Volume 14, Number 3, Summer.

VERNON, Thomas (1965.): „Descartes’ Three Substances.” *Southern Journal of Philosophy*. 3.

WILSON, Catherine (2000.): „Descartes és a testi természetű elme: A Regius-vita tanulságai.” In: *Kortársunk Descartes*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Áron Kiadó.

YANDELL, David (1999.): „Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body.” *British Journal for the History of Philosophy*. 72.