

PAÁR TAMÁS

Descartes felemás kettősségei

Boros Gábor: *Descartes és a korai felvilágosodás.*

Budapest, Áron – Brozsek, 2010. 484 o.

A filozófia számára vagy külsődleges a története, vagy nem, azaz vagy lényeges, hogyan fejlődtek ki fogalmaink, kerültek felszínre a problémák, és jutottunk el a mához a töprengés történetében, vagy mindez nem érinti a vizsgálódásokat. Mindkét esetben érdekes Descartes. Mert még ha saját története külsődleges is a filozófia számára, megeshet: ő épp „jobban csinálta” a filozófusok dolgát, mint a maiak, és helyesebb képet alkotott műveiben a valóságról. Míg a szakmabeliek közül vajmi kevesen gondolják így, az átlagembert szokás azzal jellemezni, hogy kvázi karteziánus kategóriákban gondolkodik (határozottan és élesen elkülöníti a testet a lélektől).¹ A későbbi filozófusok sokszor épp „Cartesius” számlájára írják ezt a gondolkodást, amelytől ők maguk igyekeznek megszabadulni. Nem véletlen tehát, ha Descartes – Platón mellett – a filozófiatörténet nagy „bűnbakja”.

A legmarkánsabban Antonio Damasio neurológus *Descartes tévedése* című könyvében jelenik meg alakja ilyen színben.

¹ John Searle egy előadásában felhívta rá a figyelmet, hogy (amint egy konferencián volt alkalma megfigyelni) még a jelenlegi dalai láma is hajlamos ezekben a „karteziánus” kategóriákban gondolkodni – pedig erre aligha számítanánk bizonyos vallási és kulturális eltérések miatt.

Damasio Descartes legsúlyosabb következményekkel járó tévedésének azt tartja, hogy a lelket végzetesen elválasztotta a testtől, ennek következményeképpen pedig a nyugati orvoslás a lélek és a test betegségeit is elszakította egymástól. Erős állítása szerint „Descartes hozzájárult az orvoslás menetének módosulásához, elősegítette, hogy az letérjen arról az organizmikus lélek-a-testben megközelítésről, mely Hipokratésztől a reneszánszig uralkodott”.² Nem kell azonban filozófiatörténésznek lenni ahhoz, hogy Damasio állításait elnagyoltnak, túlzónak és félrevezetőnek találjuk. A fiziológus Ádám György nem fukarkodik a felkiáltójelekkel, amikor „Damasio tévedéséről” beszél *A rejtőzködő elme* című munkájában: „az originális karteziánus szövegek nem az elkülönülést sugallják! Az az eljárás, amellyel Descartes különválasztja a »res cogitans«-t (a gondolkodó dolgot) a »res extensa«-tól (a kiterjedéssel bíró, tehát testi dologtól), semmi duális felfogást nem bizonyít, hiszen minden 20–21. századi agykutató, kísérleti pszichológus, viselkedésemelő stb. ugyanezt csinálja!”³ A kortárs kutatókra vonatko-

² Damasio, Antonio R.: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy.* Budapest, AduPrint. 1996. 243.

³ Ádám György: *A rejtőzködő elme. Egy fiziológus széljegyzetei.* Budapest, Vince. 2004. 29.

zó megállapítást – heves nemtetszésének hangot adva – talán Damasio maga is osztaná, de hogy melyikük Descartes-ja a hitelesebb, annak eldöntéséhez már ajánlott Descartes-kutatókhoz fordulnunk. Ám hiába a kiterjedtebb és alaposabb szövegismeret, ők sincsenek egyszerű helyzetben, ha ehhez hasonló kérdésekről van szó: ezt illusztrálnám alább egy parabolával.

Ismert a kaoszelméletnek az a paradoxonja, amely Anglia partvonalának hosszáról szól. Minél kisebb léptékben szemléljük a partvonalat, minél kisebb (képzeltbeli) mérőrudat használunk a méréshez – vagyis minél inkább beszámítjuk a partvonal kisebb-nagyobb csipkéit, kiszögelléseit és egyenetlenségeit –, annál hosszabbnak fogja mutatni mérésünk a partvonalat. Attól függően, hogy a szegélyt milyen mértékben nagyítjuk, eltérő adatokat mérhetünk. Úgy tűnhet, hogy egy ehhez hasonló *veritas duplex* vagy *multiplex* érvényes Descartes-ra, sőt: még a filozófus korára is.

Boros Gábor alább bemutatni kívánt könyvének első fejezetét a Descartes felépését közvetlenül megelőző szellemi környezet bemutatásának szenteli, és az igazságnak rögtön három verziójával szembeállíthatunk. Az első, nagyobb léptékű ismertetés a középkort és a kora újkort állítja kontrasztba egymással, éles különbségeket emelve ki. A nagyobb felbontású – jobban mondva: kisebb léptékű – körkép már látni engedi a két korszak közt a reneszánszot is, és ezáltal a szembeállítások árnyalódnak: ami az előbb még határozott és éles váltásnak tűnt, az már egy átmenetben kirajzolódó folyamat eredményeként tűnik elő. Végül – harmadik közelítésben – az is jól látszik, hogy mindaz, ami az előbb még egy teljes fordulatnak tűnt (pl. váltás a latinról a nemzeti nyelvekre, az individualitás kiemelése, az evilági boldogulás előtérbe kerülése, eloldódás a teológiától stb.), még csak egy mind jobban érvényesülő tendencia, amely a későbbiekben sokkal inkább kibontakozik.

Boros bemutatása alapján korántsem csak a felületes utókor hibája, hogy Descartes filozófiájának és korának márkánsan eltérő értelmezései vannak forgalomban, illetve terjedtek el. A kialakult helyzet érdekességét adja, hogy ebben az esetben úgyszólván maga Descartes is felelősségre vonható. Hogy hogyan, azt a kötet különböző részeiből tudhatjuk meg: elsőként a filozófiatörténeti megágyazás, majd a monográfia főrésze, végül a könyvben található tanulmányok tükrében világítok rá erre.

A *Descartes és a korai felvilágosodás* című kötet első felét Boros *René Descartes* című, először 1998-ban megjelent monográfiája alkotja, ehhez kapcsolódik mintegy függelékként a monográfia megírása óta Descartes-ról írott tanulmányaiból közölt válogatás. Ez a szöveg, a *René Descartes* – nagyzolva, de nem túlozva – meghatározója a rendszerváltás utáni magyar Descartes-recepciónak, már csak annál fogva is, hogy egyes részei korábbi Descartes-kiadások kommentárjaiban is szerepeltek, mint ahogy a későbbi tanulmányokon is végighúzódnak néhány oldalas átemelések. És rögtön az első rész imént vázolt történeti felvezetőjéből kiderül: Descartes maga is „a tendenciózus filozófiatörténetírás hamis közhelyének” (32) egyik kútfője, amelyben saját filozófiáját retorikailag a skolasztika szöges ellentétéként állította be, és „új kezdetet” hirdetett. Tette ezt mégpedig elég félrevezetően, hiszen – mint azt többek között Étienne Gilson kimutatta – saját filozófiája is erős középkori gyökerekkel rendelkezik, a reneszánszról már nem is szólva. Olykor (pl. a *Le Monde* című, torzóban maradt műről szóló fejezetben) még az is gyaníthatóvá válik, hogy Descartes természettudományos, illetve matematikai munkássága sokkal inkább tekinthető mérföldkőnek a korábbi eredményekkel összehasonlítva. Ebből a szempontból tehát Descartes nem könnyíti meg a meg-

közelítését célul kitűző történeti kutatást. Szinte kínálja magát arra, hogy – negatív értelemben is használva ezt a szót – „elővegyük”, akár koráról leválasztva, akár egy olyan narratívába ágyazva, amelyben kulcsfiguraként kárhoztathatjuk, vagy épp magasztalhatjuk eredményeit (pl. azt a közhelyesen neki tulajdonított tettet, hogy a filozófiában az „Isten”-ről az „én”-re helyezte át a hangsúlyt).

A monográfia általános tanulságának tekinthető az az „ambivalencia-tézis”, amely azt teszi a filozófus felől magyarázhatóvá, hogy miért fogalmazhatnak meg vele kapcsolatban akár alapos olvasói is egymással ellentétes tendenciájú értelmezéseket. Boros tétele alapján a kettősség magában Descartes-ban keresendő: „az ambivalenciák filozófusa, választania kell, de lehetetlen” (301). Hiszen meg szeretné adni a léleknek, ami a léleké, a testnek, ami a testé, miközben az egyik szerepének hangsúlyozásával megfosztja a másikat fontosságától: így aztán filozófiai ízlésünk szerint épp kárhoztathatjuk vagy elítélhetjük akár két oldal felől is (ez már összesen négy alapvető lehetőséget jelent!). Boros egyik legjellemzőbb ítélete így hangzik: „azt javasolom, hogy ne Descartes pszichológiai alkatát kutassuk, hanem lássuk be, hogy minél éleselméjűbb és minél következetesebb gondolkodó volt, annál nehezebben tudott ellentmondások nélkül összeilleszteni két gondolkodási trendet [ti. általában a vallást és a mechanikát], melyek [...] egyformán hatalmukba akarták keríteni gondolkodását. [...]E]z a két gondolkodási lehetőség nem építhető össze egymással –, s ahol úgy tűnik, hogy igen, annál rosszabb mindkettőnek” (213). Persze a másik lehetőség – annak elérése, hogy egy filozófus felfogását mintegy „belülről” megértjük, és látszólagos ellentmondásait könnyedén megmagyarázzuk – nemcsak hogy mentes lenne egy kizáró szembeállítás előfeltevésétől, de mindig izgalmasabb is. Viszont

erre a fajta megértésre legalább annál több példát szolgáltat a tanulmányokból álló második rész.

Még mielőtt azonban áttérnénk a tanulmányokra, időzzünk el a monográfia egyetlen szavánál, egyetlen átírásánál. Itteni változatában persze nem ez az egyetlen változtatás az előző kiadáshoz képest. Ahogy az előszó fogalmaz: Boros javított egyes sajtóhibákat, és részeire bontott néhány túlságosan bonyolult mondatot (7). Ez azonban nem minden. (És persze nem csak javítás, hanem hiba is került a könyvbe: kikerült pl. a 3. ábra, valamint néhány idézet nem idézetként szerepel a tördelés tekintetében. Ugyanígy van megmaradt hiba is: a 152. oldalon továbbra is azonosnak mutatkozik a tobozmirigy az agyalapi miriggyel, amely egy egészen nyilvánvaló orvostudományi „baki”, mégis több Descartes-kiadásban szerepel.) Önálló kategóriát képvisel viszont az a tény, hogy – amennyire látom, a kontextusról leválasztható céllal – Descartes „dualista – vagy inkább mentalista”⁴ helyett ebben az új könyvben „dualista – vagy inkább trialista” (105). Ez az apró változtatás – amely bizonyára nem csupán a „mentalista” szó vulgáris használatának elterjedése miatt történt – nem kevés háttérbeli módosulást jelent, amely akár Boros Descartes-értelmezésének változási irányát is jelezheti. A kötet egészében a test-lélek dualizmus aránylag meglepően kevésbé tematizálódik, ám amikor mégis, előfordul, hogy a róla folyó diskurzust pejoratív megnevezéssel illetve „iparágként” (381) emlegeti a szerző. Ez a változás mégis e témát illeti. Az 1998-as kiadásban szereplő „mentalizmus”, bár a filozófiában többféle jelentéssel bír, Jerry Fodor nyomán általánosságban egy a mentális állapotok valódi létezését állító, de az elme

⁴ Boros Gábor: *René Descartes*. Budapest, Áron. 1998. 111.

szubsztanciája, avagy egy immateriális lélek létezésével szembe fordított implikáló tézis megjelöléseként oldható fel. Ebben a változatban és ebben az értelmezésben a „vagy inkább” Descartes állítólagos „dualista” álláspontját „mentalizmussá” finomítja. A későbbi verzióban megjelenő „trializmus” Descartes-hoz kapcsolása elsősorban John Cottingham és Paul Hoffmann nevéhez fűzhető, és arra utal, hogy a filozófus a test, illetve a lélek szubsztanciájával egyenrangúnak tartotta egyesítésüket: az embert. Ebben a változatban a „vagy inkább” Descartes állítólagos „dualista” álláspontját „trializmussá” formálja, ha tetszik: erősíti. Tehát megvannak a maga lehetőségei még a „vagy inkább” kitétel értelmezésének is; különösen, ha kezünkbe vesszük Schmal Dániel 2012-es Descartes-monográfiáját, aki szerint dualizmus és trializmus egyszerre megfér Descartes-nál, ám a „tiszta és elkülönített belátás”, és ennél fogva az ebből kiinduló tudomány óhatatlanul csak a dualitást látja, a harmadik elem, az „igazi ember” a hétköznapi tapasztalat igazsága. Ennek következtében a trializmus csak egy integrált, dinamikus nézőpont eredménye lehet,⁵ s így a trializmus-dualizmus páros egymáshoz való viszonya elkerülhetetlenül felemássá lesz: az előbbi „nem állítható szembe” az utóbbival.⁶

Kitérőnk után átléphetünk Boros Gábor kötetének második egységére. Ez az amúgy sokféle descartes-i témát felölelő rész egy újabb kettősséget emel ki: hogy tudniillik egyenesen két Descartes létezik. Itt kerül retorikailag előtérbe az *œuvre* azon vonása, hogy azokból a művekből, amelyek „olva-

sása szokásossá, azaz a filozófiai alpműveltség részévé vált a Descartes halálát követő háromszáz esztendőben” (460) csak egy felszíni képet kaphatunk a filozófus teljes gondolkodásáról. Így itt főszereplővé egy „másik Descartes”, „a levelek Descartesja” (403) lesz, akivel a levelezésen kívül még ifjúkori töredékekben, disputák és viták dokumentumaiban, valamint utolsó művében, *A lélek szenvedélyeiben* találkozhatunk. (Ebben a részben szerepel a *Test és lélek, morál, politika, vallás* című, Descartes kései írásaiból válogató kötet utószava is.) A szerző intenciója itt világosnak tűnik. Megpróbálja elérni, hogy szinte eszünkbe se jusson a világot teljességgel kettéosztó filozófus képe. Az említett, relatíve kevésbé olvasott szövegek Boros szemüvegén keresztül pedig egy meglepő értelmezési irányban teljesebben ki. Descartes ebben a gondolati-életműbeli „mélyrétegben” az az istenképűséggel nagylelkűen bánó bölcselő, aki szerint még a kövek is „Isten képére és hasonlatosságára teremtettek” (374), az emberi lélek pedig a mi isteni részünk, „az ő legfőbb értelmének kisugárzása” (323). S ezen túl az egész „Isten-ember-természet viszony [...] felfogható mintegy a szeretet teremtő emanációjaként, amelynek során az isteni természet minden irányban kiárad, mindenfelé visszaverődik” (418). Ahogy test és elme reális distinkciója mellett igazi egységük is alkotóeleme a teljes descartes-i felfogásnak, úgy Isten és a világ is egy ehhez hasonlatos bensőséges viszonyba, már-már „monodualitásba” látszanak kerülni, amikor – a Boros Gábor által kiemelt részt megidézve – Descartes *A filozófia alapelveiben* és *A lélek szenvedélyeiben* a Spinozánál elhíresülő „Isten vagy a természet” („*Dieu ou la nature*” – vö. 311)⁷ kifejezéssel él. Persze

⁵ Vö. Schmal Dániel: Descartes a test és az elme egységéről. In uő. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémái*. Budapest, Gondolat. 2012. 171–194. Lásd erről Bernáth László recenzióját.

⁶ Vö. uo. 172.

⁷ A szöveghely azonban többféle interpretációra ad alapot, ezt kívánja jelezni az általam alkalmazott kétértelmű kötőszó. Dékány András az Ictus kiadónál 1994-ben

ettől Descartes-ot Boros szerint még nem kell panteistának és/vagy „kripto-spinozistának” (269) tartani, hiszen – *simpliciter* – „Descartes [...] nem Spinoza” (299). Ezt a lehetőséget több helyütt is elutasítja, és az egyik ilyen esetben egy másik tézist állít vele szembe, mint amelyet képviselni szeretne; ez alapján pedig Descartes legalább egy fontos ambivalencián felülkerekedett: „megmutatta, hogyan lehet [...] fontos szerepet tulajdonítani a szeretetnek, amelyről azt gondolnánk, hogy ellene szegül a korabeli mechanizálási törekvéseknek” (325).

Descartes-képünk (remélhetőleg) megújulóban van. Hangsúlyosan előkerülnek a filozófus korábban kevésbé kutatott témái, többek közt (Boros jelenlegi munkásságának köszönhetően) szenvedélyelmélete, magyar nyelven is alapos bemutatást kapott trialista olvasata, újra kiadásra került *A lélek szenvedélyei*, méghozzá új fordításban... A kutatók eredményei tehát terjednek, a filológiának (amelyért maga Descartes korántsem lelkesedett) hála egy „korszerű” Descartes-kép kezd érvényesülni. Ám mondhatjuk-e, hogy hűebb is ez a kép?

Szögezzük le: a filozófiatörténetben inkább a kisebb lépték képviseli a nagyobb igazságot. Persze az itteni, Anglia partvonalát is érintő felvezetés meglehetősen relativizálóan hathatott, ám erre a megfogalmazásra a tárgyalt kötet egyes helyei szolgáltatnak alapot. Azt írja például Boros a Descartes-művek hatástörténetileg elhanyagolt, illetve szokásosan olvasottá vált csoportjának megkülönböztetésekor, hogy

megjelent fordításában ehelyütt „Isten és a Természet” szerepel (161), a Boros Gábor és Gulyás Péter fordította (az előző kiadást is felhasználó) változatban ugyanitt (198. §) az ellenkező irányba mutató „Isten, avagy a Természet” alak áll. Ld. René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 2012. 161.

Elaine Escoubas, aki a moderneket és a fenomenológiát bizonyos jegyek alapján világosan megkülönböztette, jogosan járt el, „lehetséges – sőt talán szükségszerű is – a választóvonalat így meghúzni” (460), miközben a nem annyira elterjedt descartes-i szövegrészek ezt a megközelítést megkérdőjelezzik. Nem csoda, ha Boros, miután a szakterületével (azon belül is Descartes-tal) kapcsolatban annyiféle forgalomban lévő értelmezéssel és pozicionálással találkozhatott (s miután az ő szerkesztésében látott napvilágot a nyugati filozófia történetét összefoglaló akadémiai *Filozófia* kézikönyv), mintegy elkerülhetetlenül a filozófiatörténet filozófiája felé fordult. Az *Élet és Irodalomban* közölt *Filozófia, történelem, történetek* című cikke újfajta metodikát javasol, amellyel elkerülhetőek lennének a nagyobb léptékű filozófiatörténeti kutatások perspektivikus torzításai. Az ő szavaival: „a helyett, de legalábbis mellett, hogy felvázoljuk a filozófia egy átfogó történelmi vonulatát, specifikus filozófiai kutatási programok történeteinek feltárását” indítványozza.⁸

S hogy akkor eszerint Antonio Damasionak végül is igaza volna Descartes-tal kapcsolatban vagy netán téved? A közvetett válasz már megvolt az 1998-as könyvben is, hiszen Descartes-nak olyan „szomatopszichikai”, illetve (későbbi műveiben) „pszichoszomatikus” felfogásokat tulajdonít (298), amelyek negligálásáért Damasio épp Descartes-ot tette felelősé. Konkrétabb, de ugyanakkor erősen perspektivikus színezetű választ a fent említett, *ÉS*-ben publikált cikk ad, amely bizonyos önbírálatot is sejtet Boros részéről, aki monográfiájában 60–60 oldalon tárgyalja az *Értekezést* és az *Elmélkedéseket*, Descartes kései főművének azonban csupán hat oldalt szentel. Ez a konkrét vá-

⁸ Boros Gábor: *Filozófia, történelem, történetek. Élet és Irodalom* 2013. feb. 15., 13.

lasz pedig így hangzik: ha Damasio maga „vagy ezzel megbízott munkatársa nem egy olyan filozófiatörténetben nézett volna utána Descartes-nak, amely a test-lélek dualizmust descartes-i dogmaként mutatja be, s hozzá pusztán epizódként csatolja a descartes-i szenvedélyelméletet, hanem egy olyanban, amely a *Lélek szenvedélyei*

című művet egyrészt a descartes-i filozófia betetőzéseként, másrészt a szenvedélyekről szóló XVII. századi filozófiai-teológiai-művészetelméleti diskurzus alapvető jelentőségű részeként értelmezi, akkor a könyv címe sokkal inkább »Descartes igazsága« kellett volna legyen”.⁹

⁹ Uo. Tegyük hozzá, hogy Damasio egy bizonyos összefüggésben azért kiemeli egyetértését Descartes szenvedélyelméletével: „Descartes *A lélek szenvedélyei* című munkája szerint az állati hajlamok gondolkodás, értelmes akarat révén való ellenőrzése tesz minket emberré. Egyetértek megfogalmazásával, kivéve...” I. m. 127–128.