

Dékány András

Létezik-e Descartes-nál a szubjektivitás fogalma?

Semmiképp sem hiszem, hogy a karteziánus szubjektivitásfogalom létének vagy nemlétének kérdését el lehetne intézni egy egyszerű *igen*nel vagy *nem*mel. Ám ha mégis ragaszkodunk ahhoz, hogy röviden válaszoljunk a kérdésre, akkor sokkal célszerűbbnek tűnik, ha válaszunkat egy *igen is* meg *nem is* formában fogalmazzuk meg, ügyelve arra, hogy ezt azután főként annak függvényében indokoljuk, hogy a karteziánus szubjektivitás ürügyén elsősorban mi magunk milyen jellegű szubjektivitásra vagyunk kíváncsiak.

Nézetünk szerint a modernitással beköszöntő korszakváltás egyik fő jellemzője, hogy létrejön és mindinkább uralomra jut az emberi életben egy teljesen új társadalmi kategória: a mindennapi élet. A modern mindennapiság, megjelenésétől kezdve mind a mai napig, erősen konfliktusos terület az ember számára, így nem csoda, ha a korszak jelentős gondolkodói is főként ezek elsimítására keresnek különféle megoldásokat. A modern társadalom ugyanis állandóan megkérdőjelezi az egyes ember közvetlen társadalmi hovatartozását, s az a tény, hogy a polgári állapotok között senkinek sincs egyértelműen kijelölve a helye a társadalomban, arra ösztönzi az egyedülállóvá vált individuumokat, hogy maguk kezdjenek el tájékozódni az immár mind elméletileg, mind gyakorlatilag egyre áttekinthetetlenebbnek tűnő hétköznapokban.

Erkölcsei szempontból viszont a korábbi kézzelfogható társadalmi szabályozási rendszerek fokozatos háttérbe szorulása azzal a sajátos következménnyel járt, hogy új alapokat kellett keresni az emberi cselekvések számára. Időközben azonban az újonnan kibontakozott mindennapi élet olyan mértékű meghasonlást idézett elő az emberek között, hogy többé már senki sem beszélhetett egyértelműen meghatározott, konkrét cselekvési tartalmakról és formákról anélkül, hogy mondanivalója közérthetőségét ezzel súlyosan ne kockáztatta volna. Ilyen körülmények között alakult ki azután a filozófiai gondolkodásban a minden érzéki tartalomtól való gondolati elvonatkoztatásnak az a jellegzetesen modern iránya, amelyet még az olyan kiváltképpen morális célzatú művekben is megfigyelhetünk, mint amilyen René Descartes *A lélek szenvedélyei* című munkája.

Descartes etikai absztraktivizmusa leginkább talán abban a törekvésében érhető tetten, amellyel a morál területén is lényegében az ismeretelméletéhez hasonló helyzetet akar teremteni. Az erkölcs vonatkozásában is feltételez tehát egy racionális fogalomrendszert, melynek segítségével a zavaró újdonságok eleve kizárhatók, és az előrelátható lehetőségek, egy bizonyos módszert követve, megfelelőképpen kalkulálhatók. Ugyanakkor viszont azt is világosan látja, hogy a mindennapi élet továbbra is megszüntethetetlen konfliktusok forrása marad azáltal, hogy a közvetlen emberi reagálások szinte mindig hordoznak magukban kiszámíthatatlan eshetőségeket is. A feladat azonban mégis ez utóbbiak kiszűrésében áll. Általánosságban tekintve, két módszer áll ehhez rendelkezésre. Az egyik abban áll, hogy nem tételezünk fel *e/vi* különbsé-

get vagy lényegbevágó ellentétet a közvetlen cselekvési szituáció (amikor „az élet nem tűr halasztást”) és ama ismeretelméleti helyzet között, amikor is egyedül csak az igazság kutatásával kell törődnünk. Ekkor a megoldás annak az ismert mechanizmusnak a beindítása lesz, hogy a legigazabbnak tűnő nézetet, mint abszolút igazat a cselekvés vezérfonalaként használjuk fel. A másik módszert az *Alapelvek* előszavában ismertetett tökéletes morál jelenti, vagyis az, hogy az ember által megszerezhető valamennyi igaz ismeret előzetes szisztematikus begyűjtése és rendszerbe foglalása kiiktathatja minden olyan ismeretlen újdonság felbukkanását, amely esetleg valamely cselekvésünk nyomán állna elő, s amely azután bebocsáttatást kérne biztos ismereteink közé is, megbontva ezzel a kész igazságok zárt rendszerének egyszer s mindenkorra adott felépítését.

Látjuk tehát, hogy a szokatlan jelenségek kiküszöbölésének, bármilyen természetű meglepetés elkerülésének az olyan statikus jellegű összefüggés-filozófiában, mint amilyen a descartes-i ismeretelmélet, megvannak az általános módszerei. Annál érdekesebbnek tűnik viszont számunkra, hogy most már kissé közelebbről is megnézzük: érvényre jutnak-e egyáltalán, s ha igen, akkor hogyan (illetve mennyiben) jutnak érvényre ezek a módszerek azon a dinamikus területen, melyet az emberi cselekvések morális szabályozásának nevezhetünk.

Ha egy etika azt a célt tűzi maga elé, hogy a mindennapi élet konfliktusait közvetlenül magában az életben oldja fel, akkor mindenképp egy erre képes gyakorlati magatartást kell tudnia felmutatni. Úgy tűnik, Descartes-nál az önmagunkkal való elégedettség kategóriája hivatott betölteni e módszertanilag megkövetelt emberi csúcsmagatartás szerepét. Először csak általánosságban közeledve a problémához, úgy látjuk, hogy – legalábbis *A lélek szenvedélyeiben* – vágyaink szabályozása, a lélek által a lélekben keltett belső indulatoknak, valamint a szabad akaratnak a helyes használatára irányuló szándék (nagylelkűség) jelenti azt a morális-szellemi erőközpontot (ha úgy tetszik: racionális fogalomrendszert), melynek sajátos ténykedése szükséges ahhoz, hogy létrejöhessen az önmagunkkal való megelégedettség.

Ugyanakkor már most, ennél az első, kissé konkrétabb szemügyre vételnél is rögtön le kell szögezni, hogy etikai vonatkozásban Descartes törekvései sokkal kevésbé irányulnak a mindennapi élet elhagyására, mint az ismeretelmélet területén. Sőt, bizonyos értelemben azt mondhatnánk, hogy szándéka szerint annak a rendkívül sűrű, gazdag élettartalommal teli kimondhatatlannak a fogalmi (de nem mindig szükségképpen racionális) artikulálására vállalkozik, melyet mi, modern emberek a hétköznapi életben – Descartes kora óta – nap mint nap átélünk és átélni kényszerülünk. Ennek során Descartes a modern élet talán legfontosabb jellemzőjeként azt emeli ki, hogy benne az embereknek mint individuumoknak valamiképpen egyedül, pusztán saját erőikre támaszkodva kell boldogulniuk. (Megjegyezzük, hogy ezzel egyúttal a magányos ember ama sajátos mítoszát is megteremtí, melynek utórezgéseit, legalábbis a francia filozófiában, egészen a XX. század végéig nyomon követhetjük, pl. a mérnök-művész, kalandor-magányos hős stb. jellegzetesen sartré-i szembeállításának formájában.)

Ámde hogyan éri el Descartes, hogy a mindennapi élet eme mindnyájunk által tapasztalt tartalmi gazdagsága az elemzés, illetve gondolati feldolgozás során ne menjen veszendőbe?

Az első nekifutás nem tűnik valami sikeresnek. A vágy természetét taglalva ugyanis Descartes azzal a megállapítással kezdi, hogy bizonyos lélekre vonatkoztatott alapszenvedélyek (szeretet-gyűlölet, öröm-bánat) „csak az általuk keltett vágy közvetíté-

sével képesek rábírn bennünket valamilyen tevékenységre” (144. cikkely)¹. Ezért, mint mondja, elsősorban a vágyainkat kell szabályozni, sőt, minden erkölcsstan fő feladatát is ebben jelöli ki. S noha a vágy mindig jó, amikor igaz ismeretből származik, működésbe lép emellett egy másik kritérium is, mely szerint az igazi jó mégis csupán „a teljes egészében tőlünk függő dolgokat” jelenti (144. cikkely). Ez utóbbi kritérium bevezetésével Descartes mintha megtenni látszana az első lépést eredeti kérdésfeltevése racionális formalizálása felé. Hiába jelenti ki, hogy a tőlünk (szabad akaratunktól) függő jó dolgok létrehozása maga az erény, s hogy „nem viseltethetünk elég heves vágygyal az erény iránt” (144. cikkely), ez mégsem segít azon, hogy a megnyugtatónak szánt konklúzió – „azonkívül, hogy amit ezen a módon kívánunk, az csak sikerülhet nekünk, mivel egyedül csak tőlünk függ, még megkapjuk azt a teljes megelégedettséget is, amit vártunk tőle” (144. cikkely) – ne csupán belsőnek, formális-pszichológiaiainak tűnjön. Annak ellenére, hogy az ezt követő descartes-i kijelentés a 144. cikkely végén, mely szerint az emberek inkább túl kevésbé, mintsem túl erősen kívánnak, akár még az életből vett pontos megfigyelésnek is látszhat.

Mert amit Descartes az általa szorgalmazott erős kívánás jobb megalapozása érdekében – a nagylelkűség mellett – számunkra javasol, az nem egyéb száraz, racionális okoskodásnál az isteni gondviselés lényegére vonatkozóan. Ennek során Descartes tovább fokozza az akaratunktól függő jó dolgok kritériumában rejlő elvont racionalizmust, ami azután egyfajta nivelláláshoz vezet a hétköznapi élet rendkívül sokszínű, ámde mégiscsak különböző súlyú tényei és eseményei között. Valakinek mindig igaza kell, hogy legyen, s ha ezek nem mi vagyunk, akkor valamilyen személytelen hatalom, magasztos szükségszerűség igazáról van szó. Tehát a rajtunk kívüli okoktól függő dolgok esetében lehetetlen, hogy „bármi más módon történjen, mint ahogyan ezt a gondviselés mindörökké elrendelte; úgyhogy olyan ez, mint a végzet, vagy a rendíthetetlen szükségszerűség” (145. cikkely). Ebből következik, hogy minden velünk történő vagy már megtörtént esemény egyforma jelentőséggel bír a számunkra, mert ugyanezen alkalommal Descartes a véletlent értelmünk tévedéséből származó pusztá agrémnek nevezi. Vagyis az életesemények (amelyek formalizálásáról van itt végső soron szó, s a formalizálás valóban forma- vagy inkább értelemadást jelent), akár a szabad akaratunktól, akár külső okoktól függnek, egyformán szükségszerűek.

Descartes ezzel önkéntelenül is védelmébe veszi a kialakulófélben lévő modernitás bonyolult hétköznapijait, látszólag figyelmen kívül hagyva azok – főként a személyiségfejlődésben megmutatkozó – negatív, torzító hatásait. Úgy tűnik, a szilárd gondolati alapot ehhez a lehetőség és valóság, szükségszerűség és véletlen ama sajátos egymáshoz való viszonya teremti meg, melynek értelmében egyrészt „csak azt kívánhatjuk, amiről úgy véljük, hogy valamilyen módon lehetséges”, másrészt viszont „csak annyiban vélhetjük lehetségesnek a tőlünk nem függő dolgokat, amennyiben azt gondoljuk, hogy a véletlentől függnek” (145. cikkely). A véletlen azonban, mint tudjuk, nem létezik, ezért a valóságára vonatkozó „vélekedés csakis azon alapul, hogy nem ismerjük az összes okot, mely minden egyes okozatban közreműködik” (145. cikkely). Bele kell tehát nyugodnunk abba, hogy „mindent az isteni gondviselés irányít, amelynek örök végzése annyira csalszhatatlan, hogy (...) semmi nem történik velünk, ami ne lenne szükségszerű s mintegy a végzettől megszabott” (146. cikkely).

¹ A szövegben található valamennyi idézet az alábbi kiadásból való: DESCARTES 1994. Mivel viszonylag rövid cikkelekről van szó, oldalszám helyett mindenütt inkább a cikkely számát tüntettük fel.

Ezután a vágyaink szabályozására vonatkozó gondolatmenet újabb fordulópontjához érkezünk, amikor is világossá válik: Descartes nem tekinti lehetségesnek, hogy saját cselekvéseinket a „mi”, tehát „emberi” hatáskörünkbe vonjuk. Az, amit az ember egyáltalán megtehet, csupán a különböző választási lehetőségek iránti belső (szubjektív) közömbösségének felszámolása. Ez derül ki legalábbis azokkal a vágyainkkal kapcsolatos descartes-i okfejtésből, amelyek külső és belső okoktól egyaránt függő dolgokra irányulnak. Mert, jóllehet ekkor is, jó karteziánus szokás szerint, „pontosan meg kell különböztetnünk bennünk azt, ami csak tőlünk függ, hogy vágyainkat egyedül csak erre terjesszük ki” (146. cikkely), mégsem kell a tőlünk függetlenül végbemenő események megingathatatlan végzetszerűségét túl komolyan vennünk. Ehelyett „inkább szemügyre kell vennünk azokat az okokat, melyek a sikert többé-kevésbé remélhetővé teszik”, mégpedig „azért, hogy cselekedeteink szabályozására szolgáljanak” (146. cikkely).

E most említett szabályozás azonban továbbra is szigorúan belső marad, mint ahogyan a két út közötti választás példája is bizonyítja. Ha történetesen úgy adódik, fejteti Descartes, hogy egy földrajzi helyre két módon, egy biztonságos és egy kevésbé biztonságos úton is eljuthatunk, akkor még abban az esetben is az előbbit kell választanunk, ha „a gondviselés parancsa talán az, hogy (...) feltétlenül kirabolnak bennünket, s a másikon, ellenkezőleg, minden veszély nélkül haladhatunk” (146. cikkely). Ennek pedig az a magyarázata, hogy mivel külső tetteink (s még kevésbé azok eredményeinek) befolyásolása semmiképpen sem áll hatalmunkban, ezért vágyunknak sem a baj elkerülésére („ez a baj elkerülhetetlen volt számunkra”, ráadásul „nem volt semmiféle okunk azt kívánnunk, hogy mentesek legyünk tőle”), hanem csupán arra kell irányulnia, hogy „mindent megtegyünk, hogy az értelmünk megismerhesse, mint ahogyan feltételezésem szerint mindent meg is tettünk” (146. cikkely). Ezután azonban az ész azt akarja, hogy „válasszuk azt az utat, amely a biztonságosabb szokott lenni, és teljesülnie kell erre vonatkozó vágyunknak” (146. cikkely). Végezetül Descartes nagy reményeket fűz ahhoz, hogy „amikor így gyakoroljuk magunkat a végzetszerűségnek a véletlentől való megkülönböztetésében, akkor könnyedén hozzászokunk a vágyaink oly módon történő szabályozásához, hogy amennyiben teljesülésük csak tőlünk függ, mindig teljes meglepedést adhatnak számunkra” (146. cikkely).

Összegezve az eddigieket: a vágyak szabályozására vonatkozó sajátos karteziánus elképzelések jelentőségét abban fedezhetjük fel, hogy noha Descartes nem tart lehetségesnek semmiféle hatékony emberi beavatkozást a külső események spontán-szükségyszerű lezajlásába (amit legjobban a végzetszerűségként felfogott gondviselés-eszme fejez ki), valójában azonban mégis feltételeket szab neki azáltal, hogy bizonyos mozzanatait belső cselekvési motívumokká teszi (a biztonságosabb utat *kell* választani). Megjegyzendő továbbá, hogy az emberi tényező ily módon történő közreműködését sem csupán a külső történés nélkülözhetetlen feltételének tekintti, hanem egyúttal olyan belső folyamatnak is, amely e tényező igazi személyiséggé való kiteljesedésének irányába mutat (a csak tőlünk függő vágyak teljesülése ugyanis mindig teljes meglepedéssel jár számunkra).

Ezek után talán már jobban érthető az a korábbi kijelentésünk, mely szerint Descartes azért érzi otthonosan magát a modern élet bonyolult zűrzavarában, mert az emberi személyiség tényleges kibontakozásának egyetlen lehetséges alapját véli benne megtalálni. Ugyanakkor viszont kissé pontosabban utalhatunk most már arra, hogy miért sikeredett felemásra az a descartes-i vállalkozás, hogy ezt az általa is elfogadott és

helyeselt mindennapi életet teljes tartalmi gazdagságában kísérelje meg gondolatilag reprodukálni. Ennek okát, nézetünk szerint, főként abban kereshetjük, hogy Descartes is osztozni látszik abban az egész modernitást jellemző általános filozófiai szemléletmódban, amely a személyiséggel – kialakulásával, lerombolásával stb. – összefüggő valamennyi sajátos problémát túlságosan mechanikusan rendeli alá az emberi képességek – végső soron – gazdasági megalapozottságú fejlődésének. Csakis így nem lepődünk meg azon, hogy a vágyak szabályozása során Descartes egyfajta analitikus módszerhez folyamodik. Ekkor, mint láttuk, egy konkrét döntési helyzet elemzése (a két út közötti választás) szolgáltatja nála a példát ahhoz, hogyan lehetne általában is a mindennapi élet valamennyi cselekvését úgy megalapozni – tisztán formális kritériumrendszer alkalmazásával, vagyis lényegében annak eldöntése alapján, hogy mi az, ami tőlünk függ és mi az, ami nem –, hogy ennek eredményeként egyszerre tűnjön lehetségesnek mind az, hogy a külső folyamatok (legyenek akár kedvezőek, akár kedvezőtlenek a mi számunkra) egyformán zavartalanul jussanak érvényre a maguk érinthetetlen szükségszerűségében, mind az, hogy létrejöjjenek az ember személyiséggé válásához szubjektíve nélkülözhetetlen belső feltételek és átalakulások (első sorban az önmagunkkal való elégedettség kategóriájára gondolunk itt).

Nem kétséges, hogy mindebben egyfajta bizalom nyilvánul meg Descartes részéről aziránt, hogy a modern társadalom, a maga spontán módján, kedvezően fejlődik minden benne élő ember számára. Vagyis a smith-i „láthatatlan kéz” nem csupán a gazdasági életet szabályozza az egyes egyén aktív közreműködése nélkül, hanem ugyanígy képes magától elrendezni az ember belső szellemi életének legkifinomultabb morális kérdéseit is. Ugyanakkor azonban időről időre mégiscsak felszínre jutnak Descartes gondolkodásában ezzel ellentétes tendenciák is, melyek az embert ki akarják mozdítani szokásos analitikus szerepköréből, nyilvánvalóvá téve alkalmasságát egy hozzá méltóbb szintetikus tevékenységre. Ezt hivatott illusztrálni, többek között, a lélek belső indulatairól szóló elmélet, melyben Descartes lényegében az esztétikai elvre támaszkodva próbálja meg függetleníteni a lelket minden zavaró külső körülménytől.

Kiindulópontként, először is, azt az észrevételt fogalmazza meg, hogy „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ, melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben” (147. cikkely). Már ez a megállapítás is jól tükrözi a korábbi analitikus szemléletmódtól való eltérést, amely általában csak úgy tudott úrrá lenni a lélek belső zavaró külső történéseken, hogy egy belső állásfoglalás keretében kísérletet tett – ha nem is a megszüntetésükre, de legalábbis – a semlegesítésükre. Tehát csak most, a lélek belső felindultságainak megjelenésével csillan meg először annak a lehetősége, hogy a léleknek nem kell küzdelmet folytatnia a szenvedélyei ellen. Sőt. Éppen arról van szó, hogy a lélek indulatai kiegészülnek ezekkel a szenvedélyekkel, mert a lélek belső felindultságai nem csupán „gyakran össze vannak kapcsolva a hozzájuk hasonló szenvedélyekkel”, hanem „gyakran másokkal is összeakadhatnak, sőt, a velük ellentétesekből is megszülethetnek” (147. cikkely). A konkrét gyakorlati példát ezúttal a halott feleségét sirató férj szolgáltatja, aki a gyászszertartás alatt őszintén bánatos, miközben „a lelke legmélyén titkos örömet érez, amely indulatnak akkora hatalma van, hogy a bánat és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből” (147. cikkely).

Egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek, hogy ebben az illusztrációként szolgáló példában a belső felindultság pozitív természetű, tudniillik öröm, mert itt lényegében a lélek legmélyebb törekvéseinek megvalósulásáról, tehát egyfajta olyan beteljesé-

désről van szó, melynek során a lélek tudatos személyiséggé alakul. Ezzel a folyamattal párhuzamosan a hétköznapi élet zűrzavaros káosza ugyancsak – még ha nem is tisztán fogalmilag, de érzékileg-emberileg mégiscsak felfogható módon – rendezett világgá, értelmes egészévé artikulálódik. Ezért állíthatjuk ekkor az esztétikai elvvel való alapvető rokonságot, amelyet egyébként Descartes is elismer, amikor az imént idézett hely után kijelenti: az esztétikai alkotások, vagyis a könyvben olvasott, színpadon látott különös kalandok is hasonlóképpen keltik fel a szenvedélyeket bennünk, tudniillik úgy, hogy közben „örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális öröm, mely éppúgy születhet a bánatból, mint az összes többi szenvedélyből” (147. cikkely).

Csak hogy a morális élet örömeinek sajátos pikantériáját az esztétikai élménnyel szemben éppen az adja, hogy a katarzis magában az életben, a mindennapi élet gyakorlati magatartásában következik be. Az ember ilyenkor úgy érzi, mintha hirtelen kimondhatóvá válna a mindennapi élet kimondhatatlanja, s ebben áll szerintünk a lélek belső felindultságának sajátos ereje. Ezért folytathatja Descartes azzal a gondolattal, hogy „mivel e belső indulatok közelebről érintenek bennünket és következként sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összeakadó szenvedélyeknek, amelyektől különböznek”, a máshonnan érkező zavaroknak „nem áll hatalmukban”, hogy ártsanak a léleknek, hanem „inkább örömeinek fokozására szolgálnak, mivel látva, hogy a zavarok nem bánthatják őt, ráébred saját tökéletességére” (148. cikkely).

Az iménti példához visszatérve: nem szabad tehát, hogy megdöbbsen bennünket a felesége halálán örvendező férfi esete, mivel a mindennapi életben épp a házastársi kapcsolat rejtheti magában a legtöbb fogalmilag kimondhatatlan (s éppen ezért talán csak az esztétikai élvezethez hasonló titkos örömmel elsajátítható) elemet. Ámde az élet eme kiemelkedő pillanatait jelentő lelki felindultságok továbbra is olyannyira megkövetelik az önmagunkkal való megelégedettséget mint alapminőséget, hogy úgy tűnik, mintha végső boldogságunk is csak ez utóbbi lelkiállapotunktól függne. Descartes szavai szerint viszont ahhoz, hogy a léleknek legyen mivel megelégedettnek lennie, lényegében az analitikus természetű erénykövetésre van szüksége. „Mert aki úgy élt – vonja le a következtetést –, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta volna megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira erősen boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmát megzavarják.” (148. cikkely)

Utoljára még a descartes-i morális-szellemi erőközpont harmadik összetevője, a nagylelkűség fogalma is – miközben annak a bölcsesség részét képező tudásnak a birtokába juttat bennünket, hogy „milyen módon és milyen oknál fogva kell mindenkinek becsülnie vagy megvetnie önmagát” (152. cikkely) – megerősíti az analitikus elmélekdedések fontosságát a szenvedélyek elleni küzdelemben. Descartes ugyanis abból indul ki, hogy ha egyedül az akaratával való szabad rendelkezés miatt lehet az embert jogosan gáncsolni vagy dicsérni, akkor a nagylelkűség egyrészt abban áll, hogy az illető ember „jól vagy rosszul él-e vele”, másrészt abban, hogy érez-e magában „szilárd és állandó elhatározást (...) arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbnak ítélt” (153. cikkely). Márpedig azért kell minden embernek a nagy-

lelkűségre törekednie, mert ez „az összes többi erény kulcsa és (...) általános orvos-sága a szenvedélyek minden rendellenességének” (161. cikkely). Korábban az erény követésének sokszor hangoztatott szükségszerűsége, vagyis az akarat értelmi ítéleteknek történő alárendelése is már kifejezetten formális műveletnek tűnt számunkra, ámde mit szóljunk akkor most azokhoz a Descartes által ajánlott „gyakori elméldésekhez” – mint pl. „mi a szabad akarat, és hogy mennyire nagyok azok az előnyök, amelyek abból származnak, ha szilárdan elhatározzuk, hogy jól fogjuk használni” (161. cikkely) stb. –, amelyekre mintegy előzetesen lenne szükség, a nagylelkűség megszerzése érdekében?

Ezért a címben feltett kérdésre is végső soron azt a választ adhatjuk, hogy a szubjektivitás fogalma Descartes-nál – ha ezen a mindennapi élet történéseit értelmes folyamattá rendezni képes konkrét emberi magatartást értjük – csak azokban a kivételes pillanatokban létezik, amikor magában az életben körvonalazódik egy olyan lehetőség, hogy a körülmények összejátszása felébreszt a lélekben egy emberi személyiséget (ezt példázza a feleségét sirató férj esete). Mivel azonban az ilyen pillanatokról Descartes nem tudja nekünk egészen pontosan megmondani, hogy miként lehetnének képesek tartós folyamattá is összeállni és ezáltal az ember igazi létének rangjára emelkedni, ezért a valóban létező szubjektív szintézisek létrejöttét legfeljebb csak esetlegesnek tarthatjuk. Ez viszont azzal a következménnyel jár, hogy normális esetekben Descartes szerint a tulajdonképpeni szubjektivitás nem létezik, maguk a szubjektív jelenségek pedig (amelyek részletes leírásával *A lélek szenvedélyei* foglalkozik) pusztán csak az anyagi világ működésének olyan pillanatnyi zavarai, amelyek módszeres és ésszerű csökkentésén éppenséggel a filozófus feladata munkálkodni.

IRODALOM

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



Fáskerti Zsófia: Civilizáció