

PINTÉR TIBOR:
*DESCARTES ETIKÁJA ÉS
AFFEKTUSELMÉLETE*

1. ESZTÉTIKA ÉS ETIKA

„Az esztétika (a szabad művészetek elmélete, az alsóbb megismerés elmélete, a szépen gondolkodás művészete, az ésszel analóg gondolkodás művészete) az érzéki megismerés tudománya.”
(Baumgarten 1999, 11)

Baumgarten nevezetes, az esztétikát megalapozó tétele magába foglalja a művészetekre adott reflexió, de általában az érzékivel mint *aiszthészisszel* való foglalkozás tevékenységét. Az érzékire adott reflexió fölveti persze már Baumgartennél a kérdést, hogy egyáltalán lehet-e erről mint tudományról beszélni (Baumgarten 1999, 12-13). Tudomány alatt itt természetesen a 18. század tudományfogalmát kell értenünk, melynek legismeretebb alakváltozata a Descartes-féle *fa-metáforában* látható. E metafora adta örökül a 18. század számára a tudományok rendszerét, amelyet eminens módon Christian Wolff dolgozott ki. Baumgarten valójában azt kísérli meg, hogy az érzéki megismerést valamilyen formában képes legyen beilleszteni a felvilágosodás tudományrendszerébe. Descartes-nál

az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, és az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcs-

tanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka.
(Descartes 1996, 16)

A tudományok között az érzéki megismerés, illetőleg a róla való tudományos gondolkodás nem szerepel, lévén az nem képes a karteziánus megismerés tárgyává válni, tekintve, hogy az oly lényeges *clare et distincte* (világos és tiszta) fogalmakat – mint alsóbb megismerés – nélkülözi. Mindazonáltal, mint látni fogjuk, a Descartes-féle három ág egyike, az erkölcsstan antropológiai része magába foglalja az érzéki megismerés, pontosabban az érzékek működése és az érzékelés mechanizmusának leírását. Ám ezzel együtt is csak nagyon erős megszorításokkal beszélhetünk descartes-i „esztétikáról” (mely kifejezést ő természetesen nem használja). Baumgarten az esztétika tudománya ellen felvethető ellenvetések egyikére hallatlanul „tudománytalan” válasszal áll elő:

a filozófus is ember, és nem helyes, ha idegennek gondolja magától az emberi megismerésnek ezt a hatalmas részét.
(Baumgarten 1999, 13)

Válasza pedig éppen arra az ellenvetésre reagál, amely a következőképpen szól:

az érzetek, a képzelmek, a mesék, a heves érzelmek stb. méltatlanok a filozófusokhoz és látókörén kívül esnek. (Baumgarten 1999, 13)

Elkövetkezendő vizsgálódásainknak alapját ezen „érzetek”, „heves érzelmek” fogják adni. Ez az alap a descartes-i filozófia harmadik – és Descartes számára leglényegesebb – ága: az erkölcsstan. Ha tehát Baumgarten a filozófuson az embert kéri számon, akkor feltehetőleg jogos azon elmélkedni, hogy a Nietzschével szólva, az „emberi, túlságosan is emberi” emóciók és affektusok milyen természetűek egyfelől „theoretice”, másfelől „practice”.

Szinte valamennyi jelentős szakirodalmi munka, mikor az ún. affektuselmélet vagy affektustan tárgyalásába kezd, az adott fejezet első soraiban felbukkan Descartes utolsó művének címe: *Les Passions de l'Ame*.¹ A hagyomány számára alapművé, vagy legalábbis a legtöbbet citált művé lett *Értekezés a módszerről* című művében Descartes már viszonylag korán 1637-ben hangot ad ama vágyának, hogy a világ megismerésére tett nagyszabású kísérletének végcélja nem más, mint – ahogy Boros Gábor írja – „egy minden cselekedetünkre kiterjedő etika kidolgozása”. Másképpen, Descartes szavaival:

¹ Vö. pl. Dammann, 1964. 4. Kapitel, Der Affektbegriff, 215; Eggebrecht, 1992. Affektenlehre, 349; Bartel, 1997. 36 (Descartes műve magyarul: Descartes, 1994)

Legfőbb kívánságom mindig az volt, hogy megtanuljam az igazat megkülönböztetni a hamistól avégből, hogy tisztán lássak cselekvéseimben és biztonsággal haladjak előre ebben az életben. (Descartes 1992, 22)

Illetve:

Mert fogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, s hogy ama spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolákban tanítanak [ti. a skolasztikus filozófiában – P.T.], lehet találni egy gyakorlati filozófiát, [...] s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosaivá válhatnánk. (Descartes 1992, 68-69)

Descartes mondataiban mintha felsejlene Baumgarten kijelentése: „A filozófus is ember”. Sőt talán ez a filozófus-alkat az, amely megközelíti az ember 17. századi ideális alakját, vagy másképpen fogalmazva: e filozófiai attitűd is hozzájárul a 17. századi ideális emberkép megszületéséhez. Azonban a fiatal Descartes-nak még sokáig, pontosan 1649-es utolsó művéig várnia kell arra, hogy a természet urává és birtokosává tevő gyakorlati filozófiáját kidolgozza. Mint látni fogjuk, e természetet igába hajtó gyakorlati filozófia voltaképpen az emberi természet megzabolázására szolgáló eti-

ka lesz. Addig is élni kell valahogy. Erre az „etikai interregnumra” vonatkozik az *Értekezés a módszerről* „ideiglenes etikája”. A leendő végleges hajlék felhúzásáig, melynek Descartes reményei szerint egyszer majd fel kell épülnie, a filozófus-embernek mégiscsak meg kell húznia magát valahol. Erre vonatkozólag dolgozza ki Descartes az ideiglenesség alapzat nélküli etikáját. Ahogy írja:

ha nem tudjuk felismerni a legigazabb nézetet, a legvalószínűbbet kell követnünk. [...] [Ú]gy kell tennünk, mintha egészen igaz és egészen bizonyos volna, mert ilyen az az érv, amelynek alapján erre határoztuk el magunkat. (Descartes 1992, 37–38)

Azaz Platón módjára elmondható, hogy e „mintha-morál” a még meg nem szerzett bölcsesség (szóphia) előtt, a tudás és a nem tudás közbülső állapotában lévő véleményalkotást (doxa) hordozza magában. Ennek vezérelve a legszorosabban kapcsolódnak a 16. század végén, a 17. század elején felélénkülő neosztoikus és arisztotelészi-peripatetikus hagyományhoz. Ami ezek közül számunkra lényeges:

a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magamat. (Descartes 1992, 35)

A *mediocritas* gondolata, amely elsősorban Horatius lírájával (arany középút; *aurea mediocritas*) közvetítődött az újkori gondolkodás felé, és amely a hellén (elsősorban a peripatetikus) hagyomány számára mint *metriopatheia*, azaz a szenvedélyek mértékben tartásaként fogalmazódott meg. (Dammann 1964, 217; Arisztotelész 1987, 1135 b 21 1106 a 3)

Második vezérelvem az volt, hogy a lehető legszilárdabb és legelhatározottabb legyen cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan kövessem a legkétségesebb nézeteket is, ha már egyszer erre elhatároztam magamat, mintha a legbiztosabbak volnának. (Descartes 1992, 37)

Az állhatatosság (*constantia*) fogalma a neosztoikus iskola központi kategóriája. A neosztoicizmus az elbizonytalanodott késő-humanista 16. század végén a kereszténységgel összeegyeztetve eleveníti fel a sztoa etikáját, legfőbb bizonyosságként kezelve az állhatatosság fogalmát. Iustus Lipsius (1547–1606) főművének, a *De constantiának* (Az állhatatosságról 1585)² kerettörténetében Carolus Langius (1521–1573), a szerző közeli barátja panaszkodva a már el nem

2 A mű népszerűségét mutatja, hogy 1641-ig 27-szer publikálták. 1599-ben németül, 1616-ban spanyolul, 1649-ben lengyelül jelent meg. Magyarra 1641-ben Laskai János fordította le.

viselhető külső és belső háborgások miatt azt mondja Lipsiusnak, hogy utazásra adja a fejét, és távoli vidékre száműzi magát, megkeresve lelki békéjét. Lipsius válasza az igazi sztoikus bölcsé, aki az önmagunkba való visszahúzódás és szemlélődés erényeit ajánlja háborgó lelkű barátjának. Egyfelől felsejlik itt a *vita activa* és *vita contemplativa* legalábbis Platónig visszanyúló hagyománya, másfelől a menekülés és a megállapodás alternatívája. A menekülés mint folytonos mozgás (*motus*) azonban a lélek ellenére van, mert nem adja meg a békéhez elengedhetetlen állandóságot (*constantia*). Az állandó (*constans*) vezet az állhatatosság (*constantia*) fogalmához, amely viszont csak a folyamatos változás, a mozgás (*motus*) antipódusaként jelenik meg. Ahogy Heller Ágnes írja: „A sztoikus filozófia olyan módon alakítja a jellemet, hogy az ugyanolyan (állandó) marad minden lehetséges helyzetben.” (Heller 2000, I. 11) A változó és fenyegető külvilág afficiálja az emberi lelket, és eme afficiáltság csak a lelki bezárulással, az *apatheiával* szüntethető meg. Az apatikus, vagyis szenvedélytelen élet a béke biztosítója. A lipsiusi etika a szenvedélyek elutasításával és kiirtásával gondolja kivitelezhetőnek a senecai értelemben vett boldog életet.

Descartes Erzsébet pfalzi hercegnővel folytatott levelezésében közel tíz évvel az *Értekezést* követően ismét felveti az állhata-

tosság kérdését éppen Seneca *A boldog életéről* című művével kapcsolatban.

De tudni kell, hogy mit jelent *vivere beate*; franciául azt mondanám, *vivre heurusment* [szerencsésen élni], ha nem volna más a szerencse [l'heur], és más a boldogság [la beatitude], amennyiben a szerencse csak azoktól a dolgoktól függ, amelyek rajtunk kívül vannak, amiből az következik, hogy ha valakit olyan jó ér, amelyet nem maga szerzett, inkább szerencsésnek, s nem bölcsnek tekinthető, a boldogság viszont, gondolom, a szellem teljes elégedettsége és valami belső nyugalom, ami általában nincs meg azokban, akiknek a szerencse legjobban kedvez, viszont a bölcs a szerencse kedvezése nélkül is elnyerheti. Tehát *vivere beate*, boldogságban élni, nem más, mint tökéletesen nyugodt és elégedett szellemmel bírni. (Descartes 2000, 141)

A boldogság és a szerencse különválasztása a sztoa egyik legmaradandóbbnak bizonyult gondolata a 17. századi neosztoikus szellemi áramlatban. Az embernek meg kell tanulnia a tőle függő és a tőle nem függő dolgok szétválasztását. A szerencsés és a szerencsétlen kimenetelű események a külvilág affekcióiként jelennek meg, amelyek, mondhatni, impulzusokat adnak a léleknek. Ez lehet jó vagy rossz, ám abban

minden afficiens megegyezik, hogy a lélektől független, azaz nem magából a lélekből származik. Így beszélhetünk a lélek szenvedélyeiről mint a külvilág benyomásaira adott válaszról, amelyek végső soron a lélek által elszenvedett behatások lesznek. Ezek – megint függetlenül jó vagy rossz mivoltuktól – hatásuk által szenvedtetik el a lelket. E meglehetősen magyartalan nyelvi fordulat használata azért indokolt, hogy lássuk: a lélek szenvedélye nyelvi analógiával élve valóban szenvedő szerkezetű. Az „actio” és a „passio” különválasztása a lélekben pontosan azt a kettősséget eredményezi, hogy egyfelől a lélek a maga hatalmánál – mint később látni fogjuk: akaratanál – fogva cselekszik, másrészt a külvilág hatásait elszenved. Ilyen formán a szenvedély nem azonos a szenvedéssel, s megannyi elégedettséggel járó szenvedély létezik. A szerencsés kimenetelű szenvedélyek azonban változóak, azaz nem konstansok, vagyis állhatatlanok, ezért a lélek ki van téve azok forgandóságának, a Descartes által emlegetett szerencsének. A forgandó szerencse barokk költői toposza ebben a vonatkozásban példaértékű. Amint Faludi Ferenc rokokó bájú nevezetes versében áll:

Fortuna szekerén okossan ülj,
Úgy forgasd tengelét, hogy ki ne dülj,
Ha szépen vezetett,
Ha miben kedvezett,

Ha miben kedvezett, meg ne örülj,
Fortuna szekerén okossan ülj –
Fortuna szekerén okossan ülj.

Faludi versében a szekér „tengelét” az okosság – azaz a gyakorlati ész, vagy kevésbé kantiánusan, de inkább karteziánusan: a józan ész – tartja kezében. Ám mindezek ellenére sincs biztosíték afelől, hogy az ember soha sem fog „kidülni” Fortuna szekeréből, hiszen

Hol édes jó anyád, hol mostohád,
Dolgárul senkinek számot nem ad.
Meböcsül, megaláz
Magasztal, legyaláz.
(Faludi 1985, 85–86)

A józan ész helyes használatával kikerülhető a „kidülés”. De a végső etikai bizonyossághoz és a boldogság eléréséhez ez még kevés: a szerencse nem eredményezheti „a szellem teljes elégedettségét”. A szerencse és boldogság elkülönítése ezért olyan lényeges etikai kérdés. A sztoikus ideál szerint a szerencsétlen is lehet boldog, sőt, mint Descartes szavaiból kitűnik, valójában a bölcs a szerencse kedvezése nélkül is elnyerheti a boldogságot, azaz a teljes elégedettséget. Mindazonáltal Descartes az Erzsébet-levél tanúsága szerint meg akarja haladni a sztoa *apatheián* alapuló etikáját, amelynek még nyoma van

az *Értekezésben*. (Boros 1998, 316) A szerencse és a boldogság kettősségén elmélkedő Erzsébet-levél szövegében kitapintható, hogy az állhatatosság nem jár karöltve az *apatheióval*, mint például a Seneca által befolyásolt Lipsius-műben, ahol az egyetlen lehetséges igaz út a szenvedélyek elfojtása. Descartes-nál a szenvedélyek nem elítélendőek, hanem a szabályosan vezetett értelem által éppen hasznunkra válnak. Így az élet, s vele együtt a szenvedélyek világa nem válik sztoikus földi siralomvölgyé, hanem hozzájárulhat a szellemi elégedettséghez, bár nem garantálja azt. Descartes sem az *Értekezésben*, sem az *Erzsébet-levelekben* még említést sem tesz az *apatheióról* mint etikai értékéről. Noha például Leibniz gyakorlatilag a sztoikus és a karteziánus etikát azonosítja egymással, mondván: „Cartesiana et Stoica philosophia in re morali eadem est” (idézi Cassirer 1939, 105), azaz a karteziánus és a sztoikus filozófia a morál dolgában azonos. Ez igaz a külső és belső dolgok elválasztására, mint a szerencse és boldogság elkülönítésének kritériumára, illetve az állhatatosság gondolatára vonatkozólag, ám semmiképpen nem áll a sztoikus *apatheióra* mint érték célra. Descartes-nál, ami a szenvedélyeket illeti, világosan körvonalazódik az arisztotelészi ihletettséggű *metriopatheia* gondolata. A kérdés mármint az lesz, hogy eme ideiglenesség állapotán túljutva, mi-

képpen lehet racionálisan kidolgozni a *metriopatheia* etikáját, úgy, hogy az végső soron eljusson a „végleges etika” megfogalmazásához.

Amint azt *A filozófia alapelveinek fa-metaforájában* láttuk, Descartes már 1647-ben Picot abbéhoz írott levelében világosan megfogalmazza ama igényét, hogy az összes tudomány deduktíve egy „legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra” vezethető vissza, amely „a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka”. A fa-metaforában megjelenő metafizikai gyökérzet végső soron az etikában hajtja ki utolsó és legtökéletesebb hajtását. Ez, a metaforát a filozófiai beszédmódra való átvitelként azt jelenti, hogy a metafizika princípiumai által nyílik út a végső etikai konzekvenciák levonására, és a dedukció módszerével jut el azokhoz. Nyilvánvaló, hogy e legtökéletesebb erkölcsstan aligha lehet az *Értekezésben*, majd utóbb az *Erzsébet-levelekben* megfogalmazott etikai útmutatóban, tekintve azok ideiglenességét. A *Picot-levélben* Descartes saját műveinek szellemi útját ismerteti a címmel, mely a filozófia gyökérzetétől, a metafizikától eljutna az utolsó és legmagasabbrendű áig: az erkölcsstanig.

Ezután, végül, ki kell fejtenem tudományosan az orvostudományt, az erkölcsstant és a mechanikát. (Descartes 1996, 18)

A három tudomány, mely a fizika törzsének három hajtása, a legszorosabb egységet alkot, és mint látni fogjuk az etika nagy hatást fejt ki az orvoslásra és fordítva, míg az emberi test működése a kor legnagyobb reményű tudományának, a mechanikának az eszközeivel fedezhető fel, amely viszont visszahat az etikára is. *A filozófia alapelvei* eredetileg hat részben tárgyalta volna a descartes-i filozófiát, azaz annak summájául szánta szerzője. Ebből azonban csak négy készült el, s *A Földről* című negyedik rész végéhez közeledve Descartes a következőket írja:

Azzal fejezném be teljesen a filozófia alapelveinek ezt a negyedik részét, ha két mássikkal egészíteném azt ki. [Ti. a később el nem készült ötödik és hatodik résszel – P.T.] Az egyik az állatok és a növények természetéről szólna, a másik pedig az ember természetéről, úgy, ahogyan célul is tűztem ki magamnak. (Descartes 1996, 117)

Mivel *A filozófia alapelvei* eredetileg latinul 1644-ben elkészült, így néhány évvel később legalábbis a tervezett hatodik rész töredékes megvalósulásaként kell értékelnünk a befejezetlen *Description du Corps Humain* (Az emberi test leírása 1647-48.), illetve *A lélek szenvedélyei* (1649) című írást. Hozzáteve, hogy *A filozófia alapelvei* „meg-

előlegezett” hatodik részeként is kezelhetjük a *Traité de l’Homme* (Értekezés az emberről) című művet, melyet Descartes *A világ értekezéseibe* építve 1633-ban publikált volna, de a Galilei-per miatt visszariadt ezek kiadásától. Mindazonáltal *A lélek szenvedélyeiben* a legnagyobb mértékben felhasználja majd az emberről szóló értekezés eredményeit, különösképpen a mechanikus fiziológia által nyert emberképét és az emberi test működési automatizmusának sajátosságait. (vö: Gaukroger 1998, xxxi) A test gépezetként való értelmezése a karteziánus racionalizmus számára éppen e művek által vált hagyományossá. (ld. La Mettrie 1981, 395–459) Descartes számára a legfőbb kérdés az, hogy miként lehetséges a testi és lelki funkciók szétválasztása. Ez talán a súlyosabb (és legismertebb) probléma a descartes-i filozófiában, illetve annak recepciójában. A *res cogitans* és a *res extensa*, a gondolkodással (lélek, ész, értelem) és a kiterjedéssel (anyag, test) meghatározott két szubsztancia szigorú szétválasztása messzemenő paradoxonokat eredményez a descartes-i metafizikában és etikában egyaránt. (ld. Carter 1983) A belső és külső érzetek szétválasztása eredményezi először a lélek-test dualitására vonatkozó munka kidolgozását még *A filozófia alapelveiben*. Eszerint a természetes vágyakozások (éhség, szomjúság stb.) és a szenvedélyek (öröm, bánat, szeretet, harag stb.) alkotják a

belső érzeteket. A külső érzetek pedig az öt érzék útján jönnek létre. (Descartes 1996, 118) A belső és külső érzetek közösek abban, hogy hatásukat az idegek által a lélekre fejtik ki. A voltaképpeni érzetek nem abban a testrészben jönnek létre, amelyek kívánják vagy elszenvedik eme érzeteket, hanem az agyban székelő lélekben. Így a lélek nem oszlik szét az egész emberi testben, hanem az agynak, az értelem szervének lesz alávetve, amely őt a józan ész szabályos vezetésének csálhatatlan módszere által szabályozza. A józan ész a lélek koronás urává válik.

2. A TEST-LÉLEK DUALITÁS A DESCARTES-I FIZIOLÓGIÁBAN ÉS AF- FEKTUSTANBAN

Az Erzsébet-levelek

Descartes filozófiájának több oldalról is központi kérdése a legtökéletesebb etika kidolgozása. Az 1637-es *Értekezés*, illetve az 1649-es utolsó befejezett mű, *A lélek szenvedélyei* között eltelt tizenkét év során számos helyen veti fel újra és újra a „végleges etikának” szánt mű kidolgozását. Ennek legsarkalatosabb kívánsága az *Alapelvekben* jelenik meg. Ám magához a végcélhoz – már amennyiben *A lélek szenvedélyei* beteljesítik e vágyat – hosszas készülődés során jut el Descartes. E készülődésnek a dokumentuma az Erzsébet, pfalzi

hercegnővel folytatott levelezés. Kétségtelen, hogy a legnevezetesebb ama 1645. augusztus 4-én kelt levél, mely Seneca *A boldog életről* írott művét kommentálja, elsősorban az *Értekezés* három erkölcsi vezérelve alapján. Ez az a levél, melynek megfelelő részletét az előző fejezetben láttuk, de ott elsősorban a neosztoikus eszmei áramlatnak megfelelően kommentáltuk. Azonban két szempontból is további figyelemmel kell lenni e levélre. Egyrészt a szövegelemzéssel érdemes kimutatni, hogy mely vonatkozásokban „mozdul el” Descartes Seneca-kommentárja az *Értekezés* etikai vezérelveitől (s ezzel együtt a neosztoicizmustól is); másrészt megjelölve e levél helyét Erzsébet hercegnő és Descartes levelezésében, elsősorban annak függvényében, hogy miképp járul ez hozzá az etikai főmű kidolgozásához, illetve mennyiben vetíti előre *A lélek szenvedélyeiben* is megtalálható alapvető paradoxont, jelesül azt, hogy a *res cogitans* és a *res extensa*, a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia, vagyis lélek és test milyen módon képes hatással lenni egymásra.

Az Értekezés harmadik része ideiglenes etikai vezérelveinek és szabályainak, valamint az 1645. augusztus 4-i Erzsébet-levél összevetése

Az *Értekezés* első vezérelve felületesebb olvasatban különös konformizmusra utal:

engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magamat, azokhoz, amelyeket a legokosabb emberek, akikkel majd érintkezniem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben. (Descartes 1992, 35)

A második vezérelv – a legalábbis Dantéig visszavezethető erdő-metaforával élve – az „eltévedt utazó” mitikus figurájával operál:³

a lehető legszilárdabb és legelhatározottabb legyek cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan kövessem a legkétségesebb nézeteket is, ha már egyszer erre elhatároztam magamat, mintha a legbiztosabbak volnának. Úgy vagyok ezzel, mint az erdőben eltévedt utazó: nem szabad neki ide-oda bolyongania, majd az egyik, majd a másik irányban, még kevésbé szabad egy helyben megállnia, hanem

3 „Az emberélet útjának felén egy nagy sötétlő erdőbe jutottam, mivel az igaz utat nem lelém. (...) Akkortájt olyan álmodozva jártam: nem is tudom, hogyan kerültem arra, csak a jó útról valahogy leszálltam.” (Dante, 1994. Pokol I. 1-3: 10-12.)

mindig a lehető legegyszerűbben kell haladnia egy irányban, s ezt még akkor sem szabad semmis okokból megváltoztatnia, ha eleinte talán csak véletlenül választotta is. (Descartes 1992, 37)

A harmadik vezérelv pedig így szól:

mindig arra törekedjem, hogy inkább magamat győzzem le, mint a sorsot, inkább kívánságaimat változtassam meg, mint a világ rendjét; s egyáltalán ahhoz a hithez szokjam, hogy csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban, úgyhogy ha a külső dolgokra nézve megtettünk mindent, ami tőlünk telt, akkor mindaz, ami hiányzik a sikerhez, számunkra teljesen lehetetlen”. (Descartes 1992, 38)

A három vezérelv – melyet már más vonatkozásban érintettem – az ideiglenesség okánál fogva valóban abba a „rossz hírbe” keveredett, hogy Descartes valamiféle lapos életvezetési stratégiával manipulálna itt. Azonban érdemes megnézni, hogy valójában az *Értekezés* második fejezetének végén álló négy szabály, ama elérendő „*clare et distincte*” fogalom- és ítéletalkotás teljesítésébe a descartes-i programot, amelyet az egész *Értekezés* regényes gondolkodói életútjának céljaként jelöl meg szerzője. Látni fogjuk, hogy e négy szabály különös fénytörésben mutatja majd az ideiglenes etika

három szabályát, s az azt csak látszólag elismétlő *Erzsébet-levél*beli három erkölcsi szabályt. A descartes-i geometrikus módszer célja az *Értekezés*ben a dedukció és/vagy intuíció útján előálló „világos és elkülönített” (*clairment et distinctement; clare et distincte*) ítéletalkotás, az analitikus problémafelosztás, az egyszerűtől az összetett tárgymegismerésig haladó szintézis-elv, illetve a teljes felsorolás és áttekintés elve. (vö. Descartes 1992, 30) Az 1629-es *Szabályok az értelem vezetésére* (*Regulae ad Directionem Ingenii*) bővebben tartalmazza a négy szabályt. Az elsőre vonatkozólag: a dedukció

egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás, [...] amelynek egyes lépéseit világos intuícióval belátjuk. [...] A szellem intuíciója [...] abban különbözik a biztos dedukciótól, hogy ebben bizonyos mozgást, vagyis egymásután gondolunk, amabban pedig nem; továbbá abban, hogy a dedukcióban nincs szükség jelen evidenciára, mint az intuícióban, hanem inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát. (Descartes 1980, 103)

Az 1629-es *Regulae* az ötödik szabályban összevonva adja az *Értekezés* második és harmadik szabályát:

Az egész módszer azoknak a tárgyaknak a rendjében és elrendezésében van, ame-

lyekre az elme erejének irányulnia kell, hogy valamilyen igazságot találjunk. (Descartes 1980, 109)

A fa-metaforát – óhatatlan képzavarral – össze lehet kapcsolni a geometrikus módszer eszményével. Ez esetben a végső cél „a geometrikus módon kinőtt fa”, amelynek egy geometrikus módon létrehozott etika kell hogy legyen a csúcsa, vagyis az, ami Spinoza főművének lesz a címe: *Ethica more geometrico demonstrata*. Ahogy Wolfson írja:

Mind Descartes, mind Lodewijk Meyer [Meyer Spinoza baráti köréhez tartozott, Descartes szenvedélytana alapján írt instrukciót színészeknek a megfelelő affektuskifejezésre vonatkozóan. – P.T.] különbséget tesz a bizonyítás geometrikus módszere – mely lehet vagy szintetikus vagy analitikus – és az irodalmi magyarázat geometrikus formája között, mely ha szintetikus, ha analitikus, Euklidész *Elementumainak* irodalmi formája nyomán modellált. [...] A geometrikus módszer legteljesebb kifejtése Descartes *Regulae ad Directionem Ingenii* című művében található. (Wolfson 1983, 45)

Minthogy a teljes filozófiai építmény még nem áll – vagy, ha tetszik, a tudományok fája még nem hajtotta ki lombkoroná-

ját –, ezért van szükség az ideiglenes etikára mint ideiglenes gondolkodói hajlékra. A szabályokat és a vezérelveket éppen ezért lehet összeütköztetni, hiszen a négy szabály által vázolt módszereszmény még nem jutott el az alkalmazás fázisába. Mivel nincs meg az evidens igazságismeret, mely világosan és elkülönítetten megjelenne, ezért szükség van a törvényeknek és szokásoknak való engedelmességre, valamint a legmérsékeltebb véleményekre. Amennyiben az analitikus felosztás és a szintetizált rend nem áll még elő, akkor állhatatosan követni kell „a legkétségesebb nézeteket is”, mint az „erdőben eltévedt utazó”. A neosztoicizmus etikája éppen a még ki nem érlelt, azaz nem alkalmazott értelemvezetési szabályok hiánya miatt szűrődik be az *Értekezés* szövegébe. Lipsius főművében az önmaga erdejében „eltévedt utazó” alakja jelenik meg Langius panaszkodásában. A geometrikus módszer rendjét nem ismerő Lipsius, a „keresztény Seneca” – akárcsak ekkoriban Descartes maga is – nem tanácsolhat mást, csak a vigaszt, vagyis a *consolatiót*, az állhatatosság erényét, amely már Seneca esetében is az embertelen magatartás veszélyével jár. A sztoikus bölcs ugyanis, némi frivolitással szólva, „búsuló anyjának azt ajánlja, hogy foglalkozzék a filozófiával” (Szerb 1989, 106). A descartes-i program végső fokon – Boros Gábor szavaival – „az individuális értelem elsőbbségének deklarálását” célozza meg. (Boros, in:

Descartes 1992, 36) Amíg ez a deklaráció nem tudja kidolgozni saját fundamentumát, addig maszkban kell mutatkozni:

Mint a színészek, kiket figyelmeztettek: arcukon megjelenhet a szégyen, maszkot öltének, úgy én is, midőn föllépni szándékozom a világ e színpadára, amelynek eddig csak szemlélője voltam, álarcban lépek elő. (idézi Boros, in: Descartes 1992, 36)

Az 1645. augusztus 4-én kelt *Erzsébet-leveélben* a szerencse és a boldogság ellentétében Descartes szerint ez utóbbi tehát nem más, mint „a szellem teljes elégedettsége és valami belső nyugalom”. Erre vonatkozólag utalja levelezőpartnerét és egyúttal szellemi tanítványát az *Értekezés* három erkölcsi szabályához:

[a]z első: használja mindig arra elméjét, hogy lehetőségeihez képest megismerje, mit kell tennie és mit nem szabad tennie az élet különféle helyzeteiben.

A második: a szilárd és állhatatos elhatározás, hogy végre is hajtson mindent, amit értelme tanácsol, anélkül, hogy szenvedélyei vagy vágyai ettől eltérítenék; [...]

A harmadik pedig az, hogy miközben, amennyire teheti, az eddig mondottak szerint cselekszik, a javakat, amelyek nin-

csenek birtokában, ugyanebből az okból hatalmán kívül levőknek tekinti, s ilyen módon szokja meg, hogy ne vágyódjék utánuk; mivel csak a vágy és a sopánkodás vagy megbánás akadályozhat meg abban, hogy elégedettek legyünk: de ha mindig azt cselekedjük, amit értelmünk előír, sohasem lesz okunk a megbánásra... (Descartes 2000, 142–143)

Descartes valójában már nem az *Értekezés* három vezérelvét rekapitulálja, noha betűszerint éppen arra utal. Az elsőt illetően: az elme működésének a szabályos értelemvezetésre kell épülnie, s nem a konformistának tűnő szokásra, vallásra, törvényre és „a legokosabb emberek” véleményére. Az individuum ebben a vonatkozásban magára marad, de éppen e magárahagyatottság szabadítja fel a szokások járma alól, s az egyéni értelem helyes használata adja kezébe a megelégedettség, ezáltal a boldogság lehetőségét. A második szabályban egyrészt „a szilárd és állhatatos elhatározás” az értelem tanácsának köszönhető, nem pedig az „eltévedt utazó” tanácstalan vigasztalásának. Az értelem törvényadóvá emelkedik, s éppen nem azt tanácsolja, hogy „állhatatosan kövesse a legkétségesebb nézeteket is”. A helyesen vezetett értelem ugyanis *kétségtelen* tanácsokat képes adni. Másrészt először válik a descartes-i szabályok koherens részévé a szenvedély versus értelem kontradikciója. Az értelem tanácsának követését az *Erzsébet-le-*

vélben a szenvedélyek és a vágyak gátolhatják, de a szenvedély és a vágy itt még nem kap kellő distinkciót, azaz egymástól nem elkülönített. A harmadik szabály a tőlünk függő és tőlünk nem függő dolgok szétválasztásában látja az elégedettséghez (boldogsághoz) vezető utat, s ebben a vonatkozásban határozottan rekapitulálja az *Értekezés* harmadik vezérelvét ama sztoikus tanítás nyomán, mely Epiktétosznál így szól:

Bizonyos dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, amit egyedül alkotunk meg. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztségeink, tehát mindaz, amit nem egyedül hozunk létre.

Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetüknél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy el-sajátíthatja őket. (Epiktétosz 1991, 11)

De az *Értekezés*beli vezérelvben ez kiegészül a sors akaratának elfogadásával, illetve az Én, valamint annak kívánságainak legyőzésével, mely határozottan a sztoikus lemon-

dás és rezignáció felé viszi a gondolatmenetet. Ezzel szemben a hercegnőnek szóló levél szövegében az értelem előírása szerinti cselekedet soha nem ad okot a megbánásra.

„Ez a tagmondat fogalmazza meg a legeggyértelműbben a korábbi megfogalmazástól való eltérést: eltűnik a konformizmusnak még a látszata is azáltal, hogy mindhárom szabályban leplezetlenül elének lép az értelem mint törvényadó az életvezetés kérdéseiben is.” (in: Descartes, 2000, 143)

Test és lélek kapcsolata. A szenvedélyek szerepe a Descartes-Erzsébet-levelezésben

1643. májusában az *Elmélkedések az első filozófiáról* című Descartes-művet tanulmányozva Erzsébet hercegnő a következő ellenvetéssel és kéréssel fordul Descartes-hoz:

Ön a lélek fogalmából teljesen kizárja a kiterjedést, én pedig az anyagtalán dologgal tartom összeegyeztethetetlennek az érintkezést. Ezért kérem hát Öntől a léleknek egy, a Metafizikában adottnál pontosabb meghatározását, vagyis a lélek szubsztanciájának definícióját, elkülönítve a lélek cselekvésétől, azaz a gondolkodástól. (Descartes 2000, 105–106)

Csak utalva a test-lélek probléma állomásaira: a Regius-afférnak nevezett vita

egyes helyeire,⁴ az *Elmélkedésekhez* írott ellenvetésekre (Descartes 1994, 111–208), világosan kitűnik, hogy Erzsébet az egyik – ha nem a legkitűnőbb – *laikus* olvasója volt Descartes-nak. A probléma, amit megjelöl e passzusban, az alapjaiban érinti a descartes-i metafizika megoldhatatlannak tűnő paradoxonját. Ez a kérdés nem kevesebbet szeretne, mint feloldani a descartes-i kettősséget, azt a sajátos dichotómiát, amely *A lélek szenvedélyeinek* is alapja lesz, azaz megoldani azt a problémát, hogy miként gyakorolhat hatást egymásra a *res cogitans* és a *res extensa* – lélek és test – *fizikailag*. Descartes mechanikus emberképe, amely a test működését fizikailag egy gép mintájára írja le, elsősorban az emberről szóló értekezésben (*Traité de l'Homme*), illetve a *Description du Corps Humain* című műben kap magyarázatot (igaz, mindkettőben töredékesen, befejezetlenül). Mindezek a kísérletek be fognak épülni az utolsó etikai műbe. De mint látni fogjuk, az Erzsébet által meglátott probléma csak egy segédhipotézissel oldható meg, nevezetesen az életszellemelek beiktatásával, és ez már az *Értekezés* ötödik részében említést kap, illetve két másik korabeli eminens műben is megjelenik: William Harvey vérke-

4 Vö.: René Descartes megjegyzései egy nyomtatvánnyal kapcsolatban, ill. az ehhez írott elő- és utószó: Schmal Dániel: A Megjegyzések keletkezése és fogadtatása; Az öszvér; a ló és a Filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről. In: Descartes, 2000. 33-65; 11-32; 65-100 Valamint: Boros, 1998. 308 skk.

ringés-elméletében (*Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* 1628), illetve Athanasius Kircher *Musurgia Universalis*ában (1650).

Az Erzsébet kérésére adott válasz azonban bizonytalan, pontosabban éppen arra reflektál, hogy ami tisztázatlan maradt az *Elmélkedések*ben, arra miképpen lehetne a későbbiekben magyarázatot találni. Ezért írja válaszában Descartes, hogy

a Fenséged által felvetett kérdések, úgy hiszem, éppen azok, amelyeket eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni. Mert két dolog van az emberi lélekben, amitől a természetéről szerezhető valamennyi ismeretünk függ: az egyik az, hogy gondolkodik, a másik pedig az, hogy egyesítve lévén a testtel, vele együtt képes cselekedni és hatásokat elszenvedni. Én pedig ez utóbbi tulajdonságáról, valóban, szinte egyáltalán nem ejtettem szót, hiszen elsődleges célom a test és a lélek közti különbség bizonyítása volt, amit az első tulajdonság elősegíthetett, a második azonban hátráltatott volna. (Descartes 2000, 107)

A gondolkodó, a testtel egyesített, és vele cselekvő, illetve hatásokat elszenvedő lélek vizsgálata tehát e ponton elválk, s a testlélek dualitás kérdéskörében az első probléma a metafizika tárgya, a másodiké – ki-

mondatlanul – az etikáé. Descartes módján mi is elmondhatjuk, hogy amennyiben a második tulajdonság vizsgálata elsődleges célunk, akkor munkánkat az első tulajdonság vizsgálata hátráltatná. Ezért nem kerül sor a metafizikai főmű beemelése a tanulmányba.⁵ A második tulajdonság, vagyis a testtel együtt cselekvő és a hatásokat elszenvedő lélek adja meg a metafizika pandanját, az etikai főművet. Ilyenformán az idézett levél implicite magába foglalja eme második tulajdonság lehetséges kidolgozását, amely egyértelműen a hat évvel később megszületett affektustanra, *A lélek szenvedélyeire* utal. Ebben az esetben viszont – úgy tűnik –, hogy az *Értekezés* ideiglenes etikájával nem mutat közvetlen kapcsolatot a majdan megfogalmazandó, de itt még csak lehetséges etikai mű. Ez annál is inkább lényeges szempont, mert a már idézett 1645. augusztus 4-i levelen kívül az Erzsébettel folytatott levelezésben Descartes sehol sem utal az ideiglenes vezérelvekre, de még magára az *Értekezésre* sem. Tovább lépve, *A lélek szenvedélyeiben* sem tesz utalást arra, hogy e művével valamilyen formában túl akarna lépni ama tizenkét évvel korábbi ideiglenes etikai állásponton. Betű szerint nem, de maga a

⁵ Éppen ebből az okból eredően nem került sor az előzőekben sem olyan alapvető descartes-i gondolatok tárgyalására, mint a cogito-érv az *Értekezés*ben, vagy ugyanez például az álomargumentummal együtt az *Elmélkedések*ben. A gondolkodó lélek mint szubsztancia a metafizika és nem az etika tárgykörébe tartozik. Ennek bizonyosságát maga az idézett levél adja.

mű, végső konklúziójával, a nemeslelkűség (vagy nagylelkűség, a *generosité*) kidolgozásával mégis meg kívánja szüntetni az ideiglenességből fakadó „etikai interregnumot”.

A szenvedélyek vizsgálatához és azok kidolgozásához egy kifejezetten személyes jellegű érdeklődés vezette Descartes-ot. A hercegnő tudományos érdeklődésétől eltekintve – mely megmutatkozik geometriai feladatok megoldásában, a fizika és különösképpen az etika problémái iránti fogékonyságban – a levelek tanúsága szerint komolyan szenvedett a melankóliától. A közvetlenebbé váló hang egyre inkább felfedi Erzsébet lelki betegségét, és ő Descartesban mint tanítómesterben éppúgy bíz, mint orvosban. Az elsőre vonatkozólag:

Az iskolamesterek azt fogják mondani, Ön kénytelen egy új erkölcsstant létrehozni, hogy engem méltóvá tegyen rá. Én viszont életem szabályának tekintem az erkölcsstant, bár nyilván Ön is egyetért azszal, hogy én még csak az első fokán vagyok annak a vágynak, hogy értelmemet kiműveljem, s az általa felismert jót kövessem. (Descartes 2000, 123)

A másodikat tekintve:

[az orvosok] ha annyira bölcsek lettek volna, hogy megsejtsék, mekkora része van a léleknek nálam testem rendellenességében,

énbennem nem lett volna meg az őszinteség, hogy nekik erről valljak. Önnek azonban, Uram, ezt fontolgatás nélkül is megteszem, hiszen bizonyos vagyok abban, hogy hibáim naiv elsorolása nem kisebbíti barátságát, sőt megerősíti, hiszen látni fogja, mennyire szükségem van rá. [...] Ön oly jó hozzám, hogy a lélek révén akarja gyógyítani a testet. (Descartes 2000, 130)

Descartes kettős szerepét pedig kiválóan mutatja az alábbi levélrészlet:

Levelei akkor is a melankólia ellenmégül szolgálának, ha nem tanítának, hiszen elmém figyelmét elterelik a naponta bekövetkező kellemetlenségekről, s ráirányítják arra a boldogságra, amelyben azért részesülök, mert egy olyan érdekes személynek vagyok barátja, mint Ön, akinek tanácsaira rábízhatom életem vezetését. S ha életem az Ön tanácsai szerint tudnám alakítani, kétségtelenül hamar kigyógyulnék a testi betegségekből és lelki bajokból. (Descartes 2000, 135)

Descartes pszichoszomatikus szemléletmódjában a filozófiai etika társul az orvoslással, mégpedig – megint csak implicite – abban a formában, ahogyan a fá-metáforában leírta. Az etika végső célja ugyanis nem absztrakt, hanem a természetfilozófiából,

azaz a fizikából kihajtó etika mint alkalmazott lélektan összekapcsolódik a fiziológiával, amely alkalmazott reáltudományként az orvoslásban fog megtestesülni. (Röd 1994 I.) Mivel Descartes, levelei tanúsága szerint, egyre több figyelmet fordított főrangú tanítványa lelkiállapotára és egyúttal rendkívül éles eszű megjegyzéseinek, kérdéseinek megválaszolására, ezért fokozatosan körültekintőbb vizsgálódásokba kezdett az emberi természet feltérképezését illetően, mely nála eminens módon a szenvedélyek vizsgálatát jelentette. E kettős szerepkör által jutott a levelezés abba a stádiumba, mikor az etika és a lélektan összekapcsolásával az életvezetés kérdése filozófiai perspektívába került: az 1645. augusztus 4-i levéllel kezdődően. A későbbiekben egyre inkább a szenvedélyek természete kerül előtérbe a levelezésben. Descartes már itt tanújelét adja annak a szemléletének, hogy a szenvedélyek etikai problémája éppúgy nem oldható meg a sztoikus *apatheia* elfogadásával, mint az epikureus gyönyör-elvvel. Noha Descartes tisztán látja, hogy Epikurosz tanítása nem reked meg a testi gyönyörnél, hanem magába foglalja a szellem gyönyöreit is, ám ez utóbbiakkal éppen az a probléma, hogy „*hamis véleményen is alapulhatnak*”. (Descartes 2000, 157)

Mégsem követem azt a véleményt, hogy teljességgel meg kell vetni őket [ti. a test tökéletességeit – P.T.], s azt sem, hogy sza-

badulnunk kell minden szenvedélytől; elég ha alárendeljük őket az értelemnek, és ha már megzaboláztuk őket, sokszor annál hasznosabbak, minél nagyobb túlzásra ragadnak bennünket. (Descartes 2000, 158)

Az idézett levélben a harag affektusához futólagos megjegyzéseket fűz, s Erzsébet válaszában a szenvedélyek meghatározását és az ész alá rendelt, hasznossá váló szenvedélyek magyarázatát kéri Descartes-tól. (Descartes 2000, 159-160) A filozófus válaszából kitűnik Erzsébet kérésének súlya:

Épp [...] megérkezett Fenséged 13-án kelt levele. Oly sok megfontolnivalót találtam benne, hogy nem merek vállalkozni rá, hogy azon nyomban megválaszoljam. Biztos vagyok benne, hogy Fenséged is jobban szeretné, ha bizonyos ideig gondolkodnék még rajta. (Descartes 2000, 165)

Tényleges válasza, az 1645. október 6-i levél számunkra a legjelentősebb mind között, és súlyát tekintve a két hónappal korábbi levéllel vetekszik. Descartes valóban komoly kísérletet tesz a szenvedélytan megírásának irányába, és minden jel arra utal, hogy e levél a legkorábbi írásos előzménye a születendő műnek.⁶ Noha ő maga e levélben nem utal még

⁶ Stephen Gaukroger szerint 1646 körül A lélek szenvedélyeinek már volt egy vázlata. In: Descartes, 1998. xxxii Boros

csak munkacímre sem, és a levelezésben csak Erzsébet 1646. április 25-i levelében fog majd először megjelenni mint *Traité des Passions*. (Descartes 2000, 193) (Erzsébet feltehetően 1646 márciusának elején kapta meg a mű első kéziratát, mely akkor a *Traité des Passions* címet viselhette magán.) A levél háromnegyed része tartalmaz affektustani-etikai megjegyzéseket, a fennmaradó kisebb rész különböző metafizikai kérdésekkel foglalkozik.

A gondolatmenet az *Alapelvekből* ismert (és idézett) érzékelés és érzet közötti megkülönböztetéssel kezdődik. Az érzékekre ható külső tárgyak – szín, hang vagy szag – mint a külső érzékelés tárgyai jelennek meg, és elkülönülnek a belső érzetektől. Ez utóbbi eredhet a test különböző belső diszpozícióiból, mi által az éhség, a szomjúság vagy a fájdalom érzete jön létre. Az érzeteket előidézhetik a régebbi benyomások emlékezetben maradó nyomai, illetve a szívből származó életszellemek mozgása. E két utóbbi hozza létre az éber és alvó állapotban egyaránt lehetséges álmodozást (álmot). Mindezek az érzetek az állatokban is megvannak, de az emberben létrejöhet a lélek cselekvése által okozott belső érzet.

A léleknek ugyanis van valamennyi ereje az agyban lévő benyomások megváltozta-

tására, miként fordítva: ezeknek a benyomásoknak is van erejük rá, hogy a lélekben olyan gondolatokat ébresszenek, amelyek egyáltalán nem függenek az akaratától. Ennélfogva szenvedélynek nevezhetünk általában minden olyan gondolatot, amely az akarat közreműködése nélkül – és persze bármifajta belőle kiinduló cselekvés nélkül – támad a lélekben, kizárólag az agyban jelen lévő benyomások által – hiszen minden, ami nem cselekvés, szenvedély. (Descartes 2000, 171)

A tulajdonképpeni értelemben vett szenvedélyek azok

a gondolatok [...], amelyek az életszellemek valamely sajátos mozgásából származnak, és amelyeknek hatásait magában a lélekben érezzük. (Descartes 2000, 172).

Az első megfogalmazásban a szenvedély-fogalom olyannyira általános értelmű – „minden ami nem cselekvés, szenvedély” –, hogy ezt szükségszerűen le kell határolni az érzeteknek azon csoportjára, amely az életszellemekkel áll kapcsolatban. Viszont éppen ez a leghomályosabb pont, mert – egyelőre – az is kérdéses, hogy az életszellemek, mint a vér legfinomabb párái, voltaképpen micsodák, illetve, hogy a mozgásuk milyen kapcsolatban van a szenvedélyekkel. Amint

Gábor: „[A lélek szenvedélyei] mai formájának hozzávetőleg kétharmad részét kitevő első változat Erzsébet hercegnő ösztönzésére 1645-46 telén készült el.” (Boros, 1998. 320)

Erzsébet is válaszában – rendkívül pontosan – éppen erre a neuralgikus pontra fog tapintani:

Gondolom eloszlatja majd [...] kételyem, s leírja, hogy az életszellemek e sajátos mozgása hogyan alakítja mindama szenvedélyeket, melyeket tapasztalunk. (Descartes 2000, 176)

A cselekvésről mint a lélek akaratáról világosabb fogalmaink vannak. A cselekvés új benyomásként keletkezik, és elképzelésként, ideaként manifesztálódik. A tudatos cselekvés így az érzékek, az érzetek és a szenvedélyek ellenében is létrejöhet, azaz a lélek autonóm módon érvényre juttathatja szabad akaratát. Descartes némiképp finomítja az *Alapelvek*ben lefektetett gondolatait, hiszen ott annyit állapít meg a belső érzetekről, hogy a természetes vágyakozások (éhség, szomjúság stb.) és a szenvedélyek (öröm, bánat, szeretet, harag stb.) alkotják. (Descartes 1996, 118)

Az embergép: fiziológiai vizsgálódások a Traité de l'Homme-ban és a Description du Corps Humainben

A lélek szenvedélyeihez természetesen nem csak az *Erzsébet-levelek*ben találjuk meg a kapcsolódó gondolatokat, hanem elsősorban e két töredékben maradt műben is. A *Traité de l'Homme* korai mű 1632–33-ban

dolgozott rajta Descartes, de a már említett félelmei a Galilei-per miatt megakadályozták, hogy befejezze, s csak 1664-ben jelent meg. A *Description* azonban jóval későbbi keltezésű 1647–48-ban készült, a Regius-affér idején, s föltehetően *A lélek szenvedélyei* in való munkája mellett készült. A mű befejezését valószínűleg a stockholmi királynői meghívás, és az annak eleget tevő utazás, majd szerzőjének halála akadályozta meg.

A korai *Traité* azért érdemleges mű, mert azokat a fiziológiai felfedezéseket és gyakran alátámaszthatatlan hipotéziseket, melyeket *A lélek szenvedélyei* tartalmaznak, több szempontból is megelőlegezi. Egyrészt világosan kiderül a szövegből, hogy ekkor már ismerte Descartes Harvey művét a vérkeringésről, és jelentős szerepet tulajdonít neki már itt is. Voltaképpen az emberi test működését totálisan a vérkeringés határozza meg, és ennek következménye az érzékelés mechanizmusa is. Ez a mechanisztikus emberkép döntően jelen lesz *A lélek szenvedélyei* affektuselméletében, mi több, az affektusok létrejöttében éppen a testi válaszreakció lesz a meghatározó. Ezért lényeges annak vizsgálata, hogy a descartes-i mechanika milyen formában befolyásolja az emberi test működéséről alkotott felfogást. Másfelől test és lélek már az eddigiekben is többször érintett problémájának világos megértéséhez szükség van azokra az előzetes meggondolásokra, amelyek a test mű-

ködésének leírásában jelennek meg. Nem meglepő, ha azt látjuk, hogy Descartes a 17. század legnagyobb reményű tudományával, a fizikával, azon belül pedig a mechanikával operál, amint ez a központi jelentőségű fa-metáforából világosan kiderül. Bizonyosan kijelenthető, hogy valamennyi kor a maga legtöbbszörre hivatott, illetve annak vélt gondolkodási paradigmája szerint vállalkozik a kérdés megválaszolására: hogyan működik az ember. Persze szkeptikusan úgy is fogalmazhatunk, hogy vajon mit tudhat meg az agy az agyról – mutatis mutandis az elme az elméről –, de a kérdésre adandó és adható válaszok, illetve válaszlehetőségek elől, természetesen, soha nem tértek ki. Noha például La Mettrie annak leírásához, hogy a lelket ért benyomásokra miként válaszol a test, ezt a megjegyzést fűzi: „lényegtelen annak kutatása, hogy ez hogyan történik” (La Mettrie 1981, 92). E kijelentés, miként La Mettrie-nél általában, azt a spekulatív vizsgálódást utasítja el, amelyet Descartes éppenséggel követ, és pontosan az lesz számára a legfontosabb kérdések egyike, amelyet La Mettrie elvet.

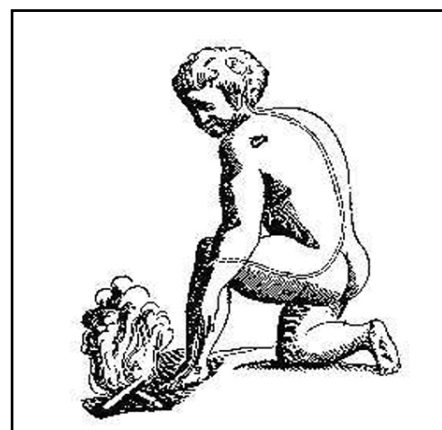
Az affektusok problémájához a *Traité* második fejezetének (*Hogyan mozog a test gépezete*⁷ egy jelentős része járul hozzá. A példa a testet megérintő láng, illetve az,

⁷ A *Traité de l'homme* fejezetbeosztásai nem Descartes-tól, hanem az 1664-es kiadásban Clerselier-től, a mű közreadójától származnak.

hogyan a test milyen folyamat által jut el a tűztől való eltávolodáshoz.

Ha a tűz (A), a láb (B) mellett ég, akkor az előbbi kicsiny részei – melyek, mint tudjuk, nagyon gyorsan mozognak – elegendő erővel rendelkeznek ahhoz, hogy elérjék a bőrt, amelyet megérintenek, így meghúzzák a vékony idegrostot (cc), [...] és egyidejűleg megnyitják a pórus bejáratát (de), amely azzal a ponttal szemben helyezkedik el, ahol ez az idegrost végződik. Éppen úgy, amiképpen ha meghúzzuk egy zsinórnak az egyik végét, melynek másik végén egy csengő van, akkor a csengő ugyanabban a pillanatban fog megszólalni. Most, amikor ily módon a pórushoz vagy kis csőhöz vezető bejárat (de) nyitva van, az életszelleme kiáramlanak az (F) üregből. Némelyek azokba az izmokba, melyek a láb tűztől való elmozdítására szolgálnak, némelyek pedig azokba az izmokba, melyek a kéz mozgatására szolgálnak, és az egész test elfordul, hogy önmagát védelmezze. (Descartes 1974-86, X. 141-142;

Descartes 1998, 117)



1. ábra

A leírásban voltaképpen a feltétel nélküli reflexmozgás magyarázatát adja Descartes, de egyúttal magának az idegrendszernek a szerkezetét is bemutatja. (Hasonló példák előfordulnak majd A lélek szenvedélyeiben is.) A csövecskék rendszere az életszellemekekkel mint valami folyadékkal teli hálózat bejárja az egész testet, és a közlekedőedény mintájára reagál e rendszer a külső benyomásokra, amelyek az életszellemekek mozgása révén hozzák létre az érzeteket. (Maga Descartes ezt a szerkezetet a királyi kertek szökőkútjaihoz hasonlítja. [Descartes 1974-86, X. 130; Descartes 1998, 107]) Ami a példa folytatásából kimarad – nem hiányosság miatt, hiszen itt a testről van szó –, éppen az, ami bennünket foglalkoztat: e folyamat során hogyan születik meg az érzet, ami ebben az esetben nem más, mint szenvedély. A test a tüzet mint külső benyomást voltaképpen elszenved (passion),⁸ csakúgy mint a lélek is gondolkodó szubsztanciaként, hiszen

szenvedélynek nevezhetünk általában minden olyan gondolatot, amely az akarat közreműködése nélkül – és persze bármi-

fajta belőle kiinduló cselekvés nélkül – támad a lélekben. (Descartes 2000, 176).

A „gondolat” jelentése itt legalábbis kétértelmű. Egyrészt vonatkozhat arra a mentális állapotra, amelyet az adott benyomás vált ki, és amit az életszellemekek sajátos mozgása okoz. Így a külső tárgy benyomása érzetként manifesztálódik, az erre adott reflexió mint gondolat szenvedélyt vált ki. Másrészt eredhet a lélekből magából is, ami „képzelmet”, álmot (álmodozást), vagyis mentális ideát, reprezentációt mint képzetet, és az ezáltal létrejött szenvedélyt jelent.

A bennünket foglalkoztató kérdés persze nem magának a testi folyamatnak a feltárása – amint ez a *Traité* eme helyén áll –, hanem annak logikus következménye: hogyan jöhet létre az érzet és a szenvedély (ijedtség, csodálkozás, düh stb.), ha – példánk esetében – a tűz megérinti a testet. Ahogy az előbb idézett Erzsébet-levélben áll: „ami nem cselekvés, az szenvedély”. A külső benyomásokat „elszenved” egyfelől a test, de – másfelől – éppúgy hatással van a lélekre. A példában a tűztől való elfordulás kétségkívül cselekvés, de erre a cselekvésre nem a lélek ösztönzi a testet, hanem a test önmagát. Minden feltétel nélküli reflex-folyamat kizárólag a testi szenvedély (értsd: a test általi elszenvedés, *passion*) mint a benyomás elszenvedését követő cselekvés-ként (*action*) értelmezhető. Talán ez lehet a

⁸ A fogalomhasználat a magyarban meglehetősen nehézkes, ahogy Dékány András írja *A lélek szenvedélyei* magyar fordításának egy jegyzetében: „A Cselekvés (Action) és az Elszenvedés (Passion) kifejezések a francia eredetiben magyarra lefordíthatatlan jelentésárnyalatot is tartalmaznak. Az előbbi az ember aktív-tevékeny hozzáállására, míg az utóbbi a passzív-befogadó magatartásra utal.” (Descartes, 1994, 30)

magyarázata annak, hogy a szenvedélytan első kéziratának *Traité des Passions* címe miért lett végül *Les Passions de l'Ame*. Az „elszenvedésekről szóló értekezés” ugyanis magába foglalná a test elszenvedett állapotait, nevezetesen a külső tárgyak benyomása által okozott reflexműködést is, vagyis egy nagy része a műnek a „*Les Passions du Corps Humain*” címet viselhetné. Descartes számára azonban a fiziológiai leírás csak eszköz arra, hogy a szűkebb értelemben vett szenvedélyeket, azaz a lélek szenvedélyeit írja le.

A csupán negyvenkét oldalnyi töredékben maradt *Description* teljes címében többet árul el, mint ami a valóságos szövegben végül megtestesült: *Az emberi test leírása, és annak valamennyi funkciója, éppúgy azoké, melyek nem függenek a lélektől, mint amelyek függenek tőle*. Csupán három kidolgozott rész készült el, a vérkeringésről, a táplálkozásról és a szaporodásról szóló, valamint egy rövid előszó. Ez utóbbiban írja a következőket Descartes:

Nincs gyümölcsözőbb elfoglaltság annál, hogy megpróbáljuk megismerni magunkat. És a jótétemény, melyet ebből az ismeretből szerzünk nem csak az erkölcsökre terjed ki, amint azt a legtöbben azonnal feltételezik, hanem különösképpen az orvoslásra is. (Descartes 1974–86, VI. 223; Descartes 1998, 170)

Ugyanez a gondolat jelenik meg *A lélek szenvedélyeinek* előszó-levelében is. Mindazonáltal a szenvedélyeket tekintve a *Description* nem tartalmaz újat az affektustanban foglaltaknál. Ami fiziológiailag fontos a szenvedélyekkel kapcsolatban az az életszellemek működése lenne, de erről itt csupán annyit állapít meg Descartes, hogy ezek a vér legizgatottabb és legmozgékonyabb részei, melyek az artérián keresztül jutnak a szívből az agyba, s a levegőhöz vagy a nagyon finom szellőhöz hasonlóságot. Ezek teszik lehetővé az agy számára mind a külső tárgyak benyomásának, mind pedig a lélekből származó benyomások érzékelését, vagyis a józan ész, a képzelet és az emlékezet működését. (Descartes 1974-86, VI. 227; Descartes 1998, 172) Ennek vizsgálatáig azonban nem jut el a szöveg, s az említett három tárgy kidolgozása után a kézirat megszakad.

A lélek szenvedélyei

Az affektus szó fogalomtörténetét tekintve az arisztotelészi *páthosz* fogalma – mely a magyar fordításokban szenvedélyként és indulatként egyaránt szerepel,⁹ a latin tradícióban négy terminusban élt to-

9 Arisztotelész: Poétika, 1449b 27. Sarkady János fordításában: „az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást.” (Arisztotelész, 1974. 15) Ritoók Zsigmond fordításában: „az ilyen indulatoktól való megtisztulást.” (Arisztotelész, 1997. 35)

vább. Cicerónál a *perturbatio*, Senecánál az *affectus*, Aurelius Gelliusnál az *affectio*, Apuleiustól kezdve pedig a *passio* használatos (Dammann 1964, 217).¹⁰ Az *apatheia* Cicerónál megjelenik mint *apathia*, illetve mint *impassibilitas*.¹¹ Az *afficere* tárgyessélt elsődlegesen a „hatással lenni valakire” értelmében használatos. Az *affectio* „hatás”, „benyomás”, translativusban „hangulat”, „kedv”, „érzés”. Az *affectus* elsődlegesen „állapot”, „hangulat”, „kedv”; másodlagosan „érzés”, „érzelem”, „kedélyhullámzás”; harmadlagosan pedig „szenvedély”, „indulat”, „heves érzelem”. (Györkösy 1989, 24–25) Az alapalak, amelyben például Descartes is használja a *passion* kifejezést, a test és lélek elkülönítésére vonatkozó fenti megszorításokkal minden tekintetben magába foglalja az *affectus* értelmét.

Descartes egy máig meg nem határozott személy hosszú, az új mű megküldését sürgető levelére válaszolva írja a következőket:

szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket Szónokként vagy Morálfilozófusként magyarázzam meg, hanem csakis Fizikusként. (Descartes 1994, 27)

Mert – tehetnénk hozzá – a morál dolgai az új tudomány rendszerében a fizika törzséből

¹⁰ Cicero: Tusculumi beszélgetések 4. 10; Aurelius Gellius: Attikai éjszakák 1, 25, 11.

¹¹ Cicero: Tusculumi beszélgetések 4. 11; 4. 34/57

származnak, azaz hozzájuk az igaz út a fizikán keresztül vezet. Mindazonáltal a fizikailag leírt szenvedélytannak messzemenő morálfilozófiai következményei vannak. Éppen ez lesz az az út, amely által feltehetőleg sikerül eljutni a végleges etikáig – hogy ismét idézzük: „a legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanig”, mely „a bölcsesség legvégső foka”.

Amint már az *Értekezés* ötödik részében, illetve korábban a *Traité*-ben leírja Descartes az idegrendszer működését az életszellemelek segítségével, úgy *A lélek szenvedélyeiben* is központi, mechanikai szerepet tulajdonít nekik.

Végül azt is tudjuk, hogy az izmok mind ezen mozgásai, miként az összes többi érzék is, az idegektől függenek, amelyek apró hálócscákhoz, vagy kis csövecskékhez hasonlítanak, melyek mind az agyból jönnek, s miként az agy, valamiféle levegőt vagy nagyon finom szellőt tartalmaznak, melyet életszellemeleknek nevezünk. (Descartes 1994, 35)

Ez a kitétel kifejezetten rekapitulálja a *Traité* idézett helyét a külső tárgyból eredő benyomás érzékelésére, és az arra adott reflex-válaszra vonatkozólag. Az életszellemelek (*l'esprit animaux*) az érzetek és észleletek közvetítői az emberi testben, a vér legfinomabb „párái”. Az elnevezés ellenére ezek maguk is testek:

[m]ert amit itt szellemeknek 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. (Descartes 1994, 36–37)

Az életszellemelek végső soron nyomást gyakorolnak a lélekre, központjukon, a tobozmirigyen keresztül. A *Traité* idézett helyén az F jelű kis szervnek nincs neve, Descartes egész egyszerűen „üregnek” nevezi az életszellemeleknek mint idegrendszernek a központját. Az 1649-es műben viszont ez az „üreg” a tobozmirigy. Kétségkívül időközben az anatómia által feltárt kis mirigy lehetőséget ad Descartes-nak arra, hogy az életszellemeleknek valamelyes fiziológiai alapzatot adjon e konstrukcióban. Fontos megjegyezni, hogy e mechanikai, közelebb-ről hidraulikai konstrukciót nem támasztja alá semmiféle empirikus kísérlet, nevezetesen anatómiai bizonyíték. Az, hogy az életszellemelek „a vér legfinomabb párái” olvasható olyasféle metaforaként, mint „a fáklyából kicsapó láng részei”, azonban világosan kitűnik, hogy ez az elképzelés nagyon is valós hidraulikai segédhipotézisként funkcionál. E furcsa „páraképződés” a könnyű testek hőhatásból eredő felfelé haladásának (lebegésének) elvéből származik, és e „párak” alkalmasnak bizonyulnak Descartes számára, hogy az ingerületátvitelben közvetítő

szerepet töltsenek be. Az életszellemelekben a vér nagyfokú „súlyvesztése”, ha tetszik „párolgása” manifesztálódik, és ad absurdum a vérnek mint testnek eltestetlenedését, vagyis a *res extensa* megszűnését idézhetné elő. Mivel azonban matematikailag a kiterjedés és a súly elvesztése a folyamatos osztás révén éppenséggel nem bizonyítható, így a descartes-i konstrukcióban az eltestetlenedés mint „párolgás” folyamata („igen piciny testek”) inkább retorikai, mint fizikai fogásával találjuk szemközt magunkat. Az elnevezés kétértelműsége finoman érzékelteti azt a határhelyzetet, amit az életszellemelek betöltenek e konstrukcióban. A *l'esprit animaux* ugyanis a latin *spiritus animalis*¹² visszavezetve az „életerő”, az „éltető szellem” kifejezetten spirituális fogalmát nyeri vissza racionális-mechanisztikus módon.

A *spiritus animalis* szellemi gyökere a preszokratikus Anaximenésznél található meg. Az *arkhé* nála a levegő, és szempontukból három töredék figyelemre méltó:

Anaximenész szerint a levegő [istenség].

Egyesek, mint Anaximenész és néhányan a sztoikusok közül, azt állítják, hogy [a lélek] levegő.

12 Athanasius Kircher a *Musurgia Universalis*ban a fogalmat ebben az alakban használja, a *spiritus animalis* mechanikai szerepe nála is hangsúlyos szerepet kap.

Miként lelkünk – amely nem más, mint levegő – hatalmában tart bennünket, mondja Anaximenész, éppúgy az egész világegyetemet is a lélegzés és a levegő fogja át. (Anaximenész 10. [A 10], 27. [A 23], 29. [B 2] töredéke. In: Görög gondolkodók I. 1992, 28., 30)

A görög *pneuma* Roger Baconnál a 13. században a latin *spiritus* értelmet kapja. (Dammann 1964, 244) Az *anima* magába foglalja a levegőt, a leheletet, a lélegzést (a lélekzést!) éppúgy, mint magát a lelket, az életet, illetve az élőlényt. A belőle képzett *animalis* tehát éppúgy lehet légi, élő, éltető vagy eleven. A *spiritus animalis* e két fogalom vegyülékéből eredően a „lelki levegő”, vagyis a testben lakozó éltető szellem. A „finom szellőhöz” vagy „levegőhöz” való hasonlatosság (a *Description*, illetve *A lélek szenvedélyei* idézett helyein) így egyúttal válik költői képpé és nagyon is indokolt/indokolható fogalommá. Az életszellem fogalma e határhelyzetből eredően kapcsolatot teremt test és lélek között. És éppen a *res extensa* és a *res cogitans* közötti szakadékot van hivatva áthidalni. De a fenti értelmezés nyomán ez az áthidalás csupán fogalmi konstrukcióként jöhet létre.

Az életszellemek végső fokon nyomást gyakorolnak a lélekre, és a lélek elszenvedett állapotai, azaz maguk a szenvedélyek e „nyomásnak” köszönhetőek. Erzsébet her-

cegnő két korábban idézett levélrészletében érzékenyen mutat rá a probléma fókuszára: hogyan gyakorolhat egymásra bármilyen hatást a szélsőségesen különválasztott *res extensa* és *res cogitans*? Ismét idézve:

Ön a lélek fogalmából teljesen kizárja a kiterjedést, én pedig az anyagtalán dologgal tartom összeegyeztethetetlennek az érintkezést.

Illetve:

Gondolom eloszlatja majd [...] kételyem, s leírja, hogy az életszellemek e sajátos mozgása hogyan alakítja mindama szenvedélyeket, melyeket tapasztalunk.

Az első kérdésre valójában Descartesnak a végleges szövegben sem sikerült kielégítő választ adnia. A fentebb rekonstruált életszellem-elmélet, úgy tetszik, legalábbis obskúrus konstrukciója sehogy sem képes feloldani azt az ellentmondást, amelyet Erzsébet éleseszűen észrevett. A probléma fókuszálása nem kevesebbet takar, mint a descartes-i dualításban a kölcsönhatás *contradictio in adjecto* mivoltát. Ez a megoldatlanság súlyos következményekkel jár a szenvedélyek meghatározására is:

Olyan észleletei, érzései vagy felindultságai a léleknek, melyeket különösképpen

a lélekre vonatkoztatunk, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg. (Descartes 1994, 48)

A lélek állapotától függ, hogy a szenvedélyekre milyen választ ad. Egyetlen központi jelentőségű cselekedete a léleknek az akarat. Ilyen formán a lélek akarata felülkerekedik a szenvedélyen, és magát az elszenevedést (*passion*) cselekvéssé (*action*) alakítja. A lélekjelenlét (*praesentia animi*) pontosan ennek az akaratnak a megtörténtét jelenti. A tobozmirigyben, az életszellemekek központjában a lélek parancsot ad a válaszra, s az addig őt nyomás alatt tartó életszellemekeket mozgásra készíti, létrehozva a szenvedélyre adott cselekvés aktusát.

[V]alamennyi szenvedély fő hatása az emberekre az, hogy ösztönzi és ráveszi a lelket azoknak a dolgoknak az akarására, amelyekre a szenvedélyek a testüket készítik elő: úgyszólván a félelem érzése a lelket a menekülés akarására ösztönzi, a vakmerőség a küzdés akarására, és így tovább. (Descartes 1994, 56)

Az ember harcát és küzdelmét szenvedélyeivel a következő fizikai leírás magyarázza:

a szellemek nyomják a mirigyet, hogy előidézzék valaminek a vágyát a lélekben, [...] a lélek visszanyomja a mirigyet, azzal

az akarattal, hogy meneküljön ugyanattól a dologtól.

Illetve:

a lélek csaknem egyidejűleg érzi magát ösztönözve arra, hogy ugyanazon dolgot kívánja és ne kívánja. Ebből fakad, hogy az emberek két hatalmat képzeltek a lélekben, amelyek küzdenek egymással. (Descartes 1994, 62)

A lélek fő feladata az lesz, hogy akaratával ellenálljon a szenvedélyeknek, és legyőzze azokat. Descartes leírása *more geometrico* végigjárja az általa hatnak számlált alapszenvedélyt (Csodálkozás, Szeretet, Gyűlölet, Vágy, Öröm, Bánat), illetve az ezek vegyülékéből származókat, bár – teszi hozzá –

[c]supán a főbbekről beszélek, tekintettel arra, hogy több más sajátosabbat lehetne még megkülönböztetni közöttük, és a számuk végtelen. (Descartes 1994, 76)

A mechanikai leírás végső soron azt a morálfilozófiai kérdést célozza meg, hogy miként válhat lehetségessé a szenvedélyek fölötti totális lelki hatalom. Ezt az ideálképet Descartes a nagylelkűség (*generosité*) fogalmában írja le. A nagylelkűség az önbecsülés legmagasabbrendű formája, melyben az ember részben

felismeri, nincs semmi, ami valóban hozzá tartozna, csak ez a szabad rendelkezés az akarásaival, és nincs más, amiért dicsérni vagy gáncsolni kellene, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele; részben pedig abban áll, hogy szilárd és állandó elhatározást érez magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és

végrehajtását, amelyeket a legjobbaknak ítél. Ez pedig az erény tökéletes követése. (Descartes 1994, 134)

A sztoikus tanítás tehát láthatóan jelen van a „végleges etika” szövegében, és az 1645. augusztus 4-i *Erzsébet-levél* fent idézett részlete is párhuzamot mutat a végső megszövegezés eredményével.

Referencia

- Alighieri, Dante: *Isteni Színjáték*. Ford. Babits Mihály. 1994, Budapest, Akkord
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. 1974, Budapest, Helikon
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. 1987, Budapest, Európa
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond, szerk. Bolonyai Gábor. 1997, Budapest, Pannonklett
- Bartel, Dietrich: *Musica poetica. Musical-Rhetorical Figures in German Baroque Music*. 1997, Lincoln, London, University of Nebraska Press
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Esztétika*. Ford. Bolonyai Gábor. 1999. Budapest, Atlantisz
- Boros Gábor: *René Descartes*. 1998, Budapest, Áron
- Carter, R. B.: *Descartes' medical philosophy. The Organic Solution to the Mind-Body Problem*. 1983, Baltimore, London, Johns Hopkins University Press
- Cassirer, Ernst: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. 1939, Stockholm, Bermann – Fischer
- Dammann, Rolf: *Der Musikbegriff im deutschen Barock*. 1967, Köln, Arno Volk.
- Descartes, René: 1974-1986 *Ouvres de Descartes*. 1974-1986, Paris, Adam et Tannery
- Descartes, René: Szabályok az értelem vezetésére. In: *Válogatott filozófiai művek*. Ford. Szemere Samu. 1980, Budapest, Akadémiai
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a kötetet szerkesztette és a jegyzeteket összeállította: Boros Gábor. 1992, Budapest, Ikon
- Descartes, René: *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. 1994, Szeged, Ictus
- Descartes, René: *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. 1996, Budapest, Osiris
- Descartes, René: *The World and other Writings*. Ed. and trans. Stephen Gaukroger. 1998,

Cambridge, Cambridge University Press

Descartes, René: Test és lélek, morál, politika, vallás. In: *Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel. 2000, Budapest, Osiris

Eggebrecht, Hans-Heinrich: *Musik im Abendland*. 1991, München, Piper

Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Ford. Sárosi Gyula. 1991, Budapest, Móra

Faludi Ferenc: *Fortuna szekerén okossan ülj. Versek. Téli éjtszakák*. 1985, Budapest, Szépirodalmi

Hitseker Mária (szerk.): *Görög gondolkodók I., Thalésztól Anaxagórástól*. 1992, Budapest, Kossuth

Györkösy Alajos: *Latin–magyar szótár*. 1989, Budapest, Akadémiai

Heller Ágnes: *Kizökkent idő. Shakespeare, a történelemfilozófus I-II*. Ford. Módos Magdolna. 2000, Budapest, Osiris

Kircher, Athanasius: *Musurgia Universalis*. 1650, Róma

La Mettrie, Julien Offray de: Az ember gép; Tanulmány a lélekről. In: *Filozófiai művek*. 1981, Budapest, Akadémiai

Röd, Wolfgang: *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*. 1994, Debrecen, KLTE Filozófia Tanszék

Szerb Antal: *A világirodalom története*. 1989, Budapest, Magvető

Wolfson, Harry Austryn: *Philosophy of Spinoza*. 1983, London, Harvard University Press

Hivatkozás

Pintér Tibor: „Descartes etikája és affektuselmélete” *Laokoón* 1. (2001),

<http://laokoon.c3.hu>