

RENÉ DESCARTES ÉS AZ IGAZI ERÉNY(EK) DÍCSÉRETE

DÉKÁNY ANDRÁS

Ha valamiért, akkor főként azért érdekes ma számunkra, hogy Descartes az 1644-ben latinul, majd 1647-ben franciául is megjelentetett *Filozófiai alapelveit* Erzsébet hercegnő őfenségének (Frigyas Csehország királya, Pfalz grófja és a császárság választófejedelemélsősülött leányának) ajánlotta, mert minden más általunk ismert szöveg-nél tömörebben és világosabban fejt ki benne az erények osztályozására vonatkozó elképzeléseit.

Descartes fontosnak tartja leszögezni, hogy első megközelítésben az erények két csoportba oszthatók, melyek közül az egyikbe az igaziak, míg a másikba az ún. látszólagosak tartoznak. Szerinte ugyanis vannak erények, amelyek igazi lényegüket tekintve nem erények, hanem sajtáságos bűnök. Sajtátosságuk abban áll, hogy bizonyos bűnököt az emberek, mivel „nem lévén oly gyakoriak, mint más, velük ellentétes vétkek, jobban szoktak becsülni az abban a középben álló erényeknél, amelynek ezek az egymással ellentétben álló vétkek a szélsőségei.”¹ Ennek alapján könnyen úgy tűnhet, mintha az erény Descartes szerint is valamiféle két szélsőség közötti – mindkét szélsőségtől egyforma távolságot tartó – közép lenne, ami felfogását első látásra az arisztotelészi nézettel rokonítja.

Rögtön ezután néhány példát is látunk Descartes-nál arra vonatkozóan, hogy hogyan is jönnek létre szerinte a pusztán látszólagos erények. Mivel többen félnek a veszélyektől, írja ugyancsak az ajánlásban, mint ahányan nem félnek, ezért „gyakran tekintjük erénynek a vakmerőséget és alkalmasint sokkal feltűnőbb, mint az igazi bátorság”. És ugyanez a helyzet ismétlődik néhány további általa említett bűn-erény viszony esetében is, vagyis: „feltűnőbb” a tékozlás (bűn), mint a bőkezűség (erény), vagy éppen a babonában gyökerező képmutatás is „feltűnőbb”, mint a tényleges jámborság.

Ily módon tehát egy főként „mennyeségi” kategóriákon (elsősorban a bűnök előfordulási gyakoriságán) alapuló erényfelfogás körvonalai bontakoznak ki előttünk, amely azonban csak egy jellegzetes tévedési lehetőséget

¹ A szövegben található néhány Descartes-idézet az alábbi magyar kiadásokból származik: René Descartes: *A filozófia alapelvei*. Bp., Osiris Kiadó. 1996. 21-22. o., René Descartes: *A lélek szenvedélyei* Szeged, Ictus. 1994.

fejez ki az erkölcsi jelenségek terén. Alapvető hibája e nézetnek a felületesség, aminek következtében olyan bűnöket (vakmerőség, tékozlás stb.) kényszerül – látszólag – erényeknek tekinteni, melyek legfeljebb csak a ritkaságuk miatt keltenek bizonyos feltűnést. További fogyatékoságot jelent e pusztán „mennyei” szemléletnél (nem tudjuk ugyanis másként minősíteni a bátorság esetében látott, alábbi meghatározásokkal történő operálást: mivel *többen* félnek a veszélyektől, ezért *gyakran* tekintik erénynek a vakmerőséget, ami *feltűnőbb* mint a bátorság, stb.), hogy nem teszi lehetővé az igazi erény felismerését és meghatározását (arisztotelészi terminológiával szólva: a valódi közép megtalálását).

Vagyis egy ilyen szemlélet alapján Descartes sem a szélsőségeknek tekintett bűnöket, sem a középben álló erényeket nem képes (sem külön-külön, sem pedig egymásra vonatkoztatva) tartalmi módon meghatározni. Módszer-tanilag ugyanis a fokozatosság elve még semmi esetre sem tűnik kellően kifinomult vagy hatékony eszköznek, hogy segítségével az erények és bűnök keletkezésének problémáját az egymással fenntartott bonyolult viszonyaiból magyarázzuk. Így azután nem véletlen, ha Descartes súlyos bizonytalanságban hagy bennünket olyan kézenfekvő kérdéseket illetően, mint pl. hol húzódik a határ, amelyen túl a gyávaság bátorsággá, ez utóbbi pedig vakmerőséggé válik. (Természetesen ugyanígy magyarázat nélkül marad a fukarság „fokozatos” átmenete is a bőkezűségbe és a tékozlásba.)

Összegezve tehát az eddigieket: mivel Descartes kizárni látszik annak lehetőségét, hogy az erények általa adott osztályozásában a látszólagos erényektől egyenes úton emelkedhessünk fel az igazi erények csoportjához, ezért az igazi erények valódi belső „mértékét” nem annyira a látszólagosakhoz fűződő pusztán külsődleges viszonyaiban, mint inkább önmagukon belül kell keresnünk és elmélyítenünk (még ha ez a mérték emiatt nem is lesz annyira „feltűnő”).

Ez az igazi erényeket jellemző, belső lényegi sajátosságok felkutatására törekvés arra a döntő megállapításra ösztönzi Descartes-ot, hogy közülük sem „mind származik igaz megismerésből”. Mivel tehát vannak olyanok, amelyek „néha a fogyatékoságból vagy a tévedésből jönnek létre”, ezért úgy tűnik, az igazi erény többféle, s „a nevük is különböző”. Érdemes azonban megfigyelnünk, hogy az igazi erények eme első csoportjánál a többes szám főként a kiváltó okokra vonatkozik, így tehát maga az erények pluralitása is csak afféle következménynek látszik. Ilyen értelemben jelenti ki Descartes, hogy „az együgyűség gyakran oka a jóságnak, a félelem jámborságot szül, a kétségbeesés pedig bátorságot”. Jól látjuk e rövid felsorolás alapján, hogy, noha az itt szereplő erények egyáltalán nem csupán látszólagos, hanem

igazi erények, mégis, egy náluk kevésbé tökéletes (ha tehát úgy tetszik: nem igazi) okból erednek. Ez viszont oly módon hat vissza az említett erények ontológiai mibenlétére, hogy, mivel Descartes metafizikája szerint az ok nem lehet kevésbé tökéletes, mint az okozata, ezért az abszolút igazi (tökéletes) erény esetében feltétlenül találnunk kell olyan okot, amely nem csupán az általa előidézett okozatnál, hanem minden más oknál is tökéletesebb. És erről az okról mondja Descartes, hogy az nem lehet más, mint a jó ismerete.

Vagyis az igazi erények osztályán belül már beszélhetünk Descartes szerint egyfajta átmenetről a kétféle (tökéletlen ill. tökéletes okból származó) erény között, aminek során, mint majd látni fogjuk, főként az erények számának egyszerűsödése következik be. Hiszen a jó ismeretéből származó igazi erények valójában már nem pluralisztikusak, hanem „mind azonos természetűek”, és „összefoglalhatók a bölcsesség egyetlen neve alatt”. A jónak ez az ismerete azonban mint bölcsesség, nem egyszerűen csak az igazi erényeket „azonos természetűvé” tévő, egységesítő ismeretelméleti fogalom, hanem egyúttal az a legfontosabb gyakorlati erkölcsi kategória is az egész descartes-i rendszerben, melynek kialakítása az egyik legfőbb kötelessége kell hogy legyen minden embernek. Ilyen értelemben határozza meg Descartes a bölcs életvitelt mint személyes életfeladatot, és a sikeres megvalósítás lehetőségéről a következőket mondja: „mindenki, aki szilárdan és állhatatosan mindig a legjobban akar élni az eszével, amennyire ez hatalmában áll, és minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél, az valóban bölcs, már amennyire a természete engedi”.

Végeredményben tehát a jó ismerete mint bölcsesség egyszerre áll itt úgy, mint az egyetlen igazi erény tulajdonképpeni oka, s ugyanakkor, mint maga ez az erény. Rögtön hozzáfűzhetjük azonban, hogy Descartes szerint az ismeretelméleti és etikai szempontok e békés ötvöződésének (sőt: egybeolvadásának) terepe nem képzelhető el másutt, mint az egyén „lelkében”. Legalábbis ezt látszanak alátámasztani azok a további szöveghelyek, ahol Descartes ugyancsak az erény fogalmának meghatározásával foglalkozik. *A lélek szenvedélyei* 148. cikkelyében pl. szinte csaknem szó szerint megismétli az *Alapelvek* ajánlásának iménti meghatározását, amikor kifejti: „Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítél (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan megelégedésben részesült, mely annyira boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmát megzavarják”.

A descartes-i filozófia előfeltevései alapján szinte csaknem teljes bizonyossággal kizárhatjuk a lehetőséget, mely szerint a lélek meglegedettsége és nyugalma a jelzett értelmi és akarati folyamatok pusztá érzelmi kísérő-jelensége lenne. Sokkal inkább az egyéni erkölcsi beteljesedés jellemző formáját kell látnunk bennük, mint ahogyan a lélek erejét taglaló 49. cikkely is rávilágít erre. Itt ugyanis Descartes kijelenti: „nagy különbség van a hamis vélekedésből származó elhatározások és azok között, amelyek ... az igazság ismeretére támaszkodnak”, majd a különbséget így határozza meg: „ha ez utóbbiakat követjük, akkor biztosak lehetünk abban, hogy soha nem érzünk sajnálkozást, sem megbánást miattuk, míg ha az előbbieket követtük, mindig ezt érezzük, amikor felfedezzük a tévedést bennük”. Végül még a nemeslelkűség fogalmát is felhozhatjuk annak illusztrálására, hogy mennyire döntő szerepet játszik az igazság és a tévedés e gyakorlati aspektusa a descartes-i erényfelfogásban. Hiszen a 153. cikkelyben Descartes ugyancsak kiemeli, hogy a nemeslelkű ember is „szilárd és állandó elhatározást érez magában arra”, hogy jól éljen a szabad akaratával, azaz, hogy „soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbaknak ítél”. Ez pedig nem más, szögezi le újból Descartes, mint „az erény tökéletes követése”.

E rövid kis kitérő után azzal folytathatjuk az ajánlás vizsgálatunk tárgyát képező szövegének elemzését, hogy, mivel Descartes szerint a jó ismerete (amely, mint láttuk, bizonyos körülmények között bölcsességgént, nagylelkűséggént stb. is értelmezhető, sőt mi több: értelmezendő) a legtökéletesebb ok szerepét is betölti, ezért a belőle származó erényeknek, mint szintén legtökéletesebbeknek, különbözniük kell a kevésbé tökéletes okokból fakadó erényektől. Márpedig a leginkább szembevetendő különbséget az jelenti, hogy ezen ok fennállása esetén valamennyi tökéletes (igazi) erénynek egyszerre kell felbukkannia. Vagyis az az ember, aki Descartes szerint minden helyzetben következetesen csak az eszére hallgat, és „minden cselekedetében azt akarja tenni, amit a legjobbnak ítél”, az nem csupán bölcs, hanem „már csak ezáltal is igazságos, bátor, szerény s rendelkezik valamennyi többi erénnyel is”. Ha ez a tétel fordítva is igaz, akkor azokra, akik több különböző erénnyel rendelkeznek, azt az ítéletet kell kimondanunk, hogy nem egészen tökéletesek. Mert a karteziánus ismeretelmélet szellemében az erények elsajátítása is csak akkor mondható tökéletesnek, ha ez az elsajátítás az első alapelvükre (ami lényegében az egyetlen igazi okuk) vonatkoztatva történik. Ekkor azonban az erények „olyannyira össze vannak egymással kapcsolva, hogy egy sincs közülük, amely kiemelkedne a többiek közül”.

Az erények eme totalitás-jellege csak abban az esetben nem zárja ki korlátlan birtokbavételük lehetőségét, ha valamennyiük ugyanazzal az okkal (a jó ismeretével, mint bölcsességgel) függ össze. Az igazi erényeknek ez az egymással és az okukkal történő egybeolvadása viszont azzal az etikai következménnyel jár, hogy, jóllehet Descartes szerint „sokkal tökéletesebbek, mint azok, amelyeket a valamilyen tökéletlenséggel való keveredés föltűnővé tesz, mégis, mivelhogy az átlagember kevéssé veszi őket észre, nem szokás őket annyira dicsérni”. Így áll elő azután az a sajátos helyzet, hogy a második csoportba tartozó, abszolút igazi erény(ek) dicsérete eleinte nem annyira az átlagemberre, mint inkább a filozófusra, mindenekelőtt pedig magára Descartes-ra tartozik.

Descartes mindenestre meglehetősen sajátos formában fog hozzá e feladat megoldásához. Mivel az igazi erények tökéletes voltát egyrészt az egymással való összefüggésükben, másrészt az egységesen a jó helyes megismerésből történő levezettségükben látja, ezért az egész okfejtés fő tanulságát is úgy lehetne talán a leginkább összefoglalni, hogy az egyes embertől függetlenül létező külső körülmények Descartes szerint nem képeznek olyan végső akadályt, amelyen az egyéni emberi-etikai törekvések szükségszerűen megfeneklenének. Jóllehet az erkölcsi beteljesedésként értelmezett lelki nyugalom lehetőségének kereteit mindig az – egyén szemszögéből nézve megváltoztathatatlanul – adott társadalom jelöli ki, az emberi élet sikeressége mégis egyedül csak magától az egyes egyéntől függ. Van azonban egy fontos megszorítás, amelyet Descartes nem mulaszt el megtenni. Azt mondja ugyanis, hogy az általa leírt bölcsességhez „megkövetelt két dolog közül, tudniillik, hogy az értelem ismerjen mindent, ami jó, s hogy az akarat álljon mindig készen ennek követésére, csakis az akaratilag állhat egyformán minden ember rendelkezésére”.

Ebben a megkülönböztetésben, hogy az értelem és az akarat közül csak az utóbbi „állhat egyformán minden ember rendelkezésére”, „mivelhogy némelyek értelme nem annyira átfogó, mint a többieké”, véleményem szerint egy rendkívül jellegzetes descartes-i gondolat jut kifejezésre, nevezetesen, hogy nem a társadalmi életben közvetlenül osztályrészül jutó közös sors, hanem a szellemi képességek terén megnyilvánuló sajátos egyenlőtlenség az emberi élet igazi értelme. Ezt a fajta egyenlőtlenséget soha nem lehet végérvényesen kiküszöbölni, de nem is kell, hogy valaha is társadalmi célkitűzés tárgya legyen. Hiszen strukturális alapja mégiscsak valamiféle egyenlőségben, vagyis a valóságról szerzett ismeretek és az akarat mindenki számára elérhető (tehát a szellemi kiválóságtól független) összhangjában áll. Ezért mondja Descartes, hogy még azok is, „akiknek szelleme nem a legkiválóbb,

éppoly tökéletesen bölcsek lehetnek, amennyire természetük engedi, s igen kellemissé tehetik magukat Isten előtt erényükkel, ha csak mindig szilárd elhatározással teszik mindazt a jót, amire képesek, és nem mulasztanak el semmit, hogy megtanulják azt, amit nem tudnak”. Így azután csak a legvégén jut Descartes ahhoz a következtetéshez, hogy igazából mégiscsak azok remélhetik joggal valódi emberi beteljesülésüket, „akik amellet, hogy állhatatos akarattal igyekeznek a jót tenni és különös gonddal művelik magukat, még igen kiváló szellemmel is rendelkeznek”. Ők ugyanis „kétségkívül magasabb fokára jutnak el a bölcsességnek, mint a többiek”.

Ezzel tehát újból megerősítést nyer az a korábban már érintett descartes-i gondolat, mely szerint a lelkünknek nem egyedül a társadalom szabályozott és jó működésére van csupán szüksége meglegedettségének vagy nyugalmanak elérése érdekében. Szükség van még ehhez a helyes személyes tevékenységre, vagyis az erényre, s az erénynek, mint láttuk, szellemi kiválóság az előfeltétele. Mivel azonban azt már nem mutatja meg nekünk Descartes ilyen egyértelműséggel, hogy létezik-e egyáltalán valamiféle társadalmi mechanizmusa a szellemi kiválóság létrejöttének, így azután óhatatlanul az a benyomásunk támad, hogy a lelke mélyén talán ő maga is csak véletlennek tekintette, ha születnek a társadalom kritikájára valamilyen módon képes (vagyis erényes) emberek.