

SZALAI JUDIT

Arisztotelészi-skolasztikus elemek a descartes-i szenvedélytanban

I. BEVEZETÉS

A test–lélek kapcsolat descartes-i felfogását különféle irányokból közelíthetjük meg. A potenciálisan tárgyalható témák egy része a pszichofizikai okság *metafizikai feltételeire* vonatkozik. Feltehetünk például olyan kérdéseket, hogy annyira különböző természetű szubsztanciák, mint a test és a lélek, előidézhetnek-e hatást egymásban, vagy hogy a fizikai világ mint zárt rendszer szenvedhet-e egyáltalán külső ráhatást. Ezeket a – gyakran vitatott – problémákat ehelyütt félretesszük, hogy az okság metafizikai feltételei helyett az oksági folyamatok *tényleges lezajlásának* lényegesen kevésbé feltárt részleteivel foglalkozzunk.

Az utóbbi téma viszonylagos népszerűtlensége részben a tobozmirigy-hipotézis általánosan elismert abszurditásával hozható összefüggésbe. Szintén hozzájárulhatott ehhez az a tény, hogy a szorosan vett pszichofizikai eseményekre vonatkozó descartes-i leírások szűkszavúak és igen homályosak. Sok szó esik arról – például a *Traité de l'homme* és a *Les passions de l'âme* lapjain –, hogy mi történik a testben addig a bizonyos pontig, ahol a két szubsztancia egymásra hat. Magát a pszichofizikai átmenetet ezzel szemben Descartes, mint látni fogjuk, egy-egy nehezen értelmezhető kifejezéssel intézi el, amelyek ráadásul egymással sem tűnnek összeegyeztethetőnek.

A továbbiakban értelmezni próbálok a külső és belső érzékelésben, valamint az érzelmekben megjelenő pszichofizikai eseményeket. Arra a megállapításra fogok jutni, hogy a test–lélek interakció descartes-i leírása csak az érzékelésre vonatkozó arisztotelészi-skolasztikus felfogás(ok) ismeretében érthető meg. Ennek nem csupán az az oka, hogy Descartes a hagyományos érzékelélméletet kifejezett kritikával illeti, hanem véleményem szerint maga a descartes-i elgondolás is – s nem is csupán a szerző korai műveiben – a bírált nézetek elemeire épül.

A tanulmány a *Korai felvilágosodás a XVII–XVIII. század fordulóján* című OTKA-program (67798) és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

II. DESCARTES ÉRZÉKELÉSELMÉLETE: HOGYAN MEGY VÉGBE A PSZICHOFIZIKAI KÖLCSÖNHATÁS?

A karteziánus érzékelésemélet tárgyalását a *Regulae ad directionem ingenii* című, az 1620-as években keletkezett műben található leírással kezdem. A tizenkettedik szabály szerint:

Először is, amennyiben a külső érzékszervek a test részei, az érzékelés szigorúan véve szenvedés, még akkor is, ha az érzékszervek odafordítása a dolgokhoz cselekvés, azaz mozgás; ugyanolyan módon zajlik, ahogyan a viasz felveszi a pecsétnyomó alakját. S nem szabad azt gondolnunk, hogy ez csupán analógia: az érzékelő test külső alakja (*figuram externam corporis sentientis*) valóságos változást szenved a tárgytól, pontosan olyan módon, ahogy a pecsétnyomó változást idéz elő a viasz felszínén (AT X. 412).¹

Mindez, állítja Descartes, a többi érzékre is igaz, amelyek mind befogadnak valamely formát vagy alakot (*recipere figuram impressam*). A pecsétnyomó-analógia Arisztotelésztől származik, akinek *De anima* című munkájában ezt olvasuk: „az érzék az, ami az érzékelhető formákat anyaguk nélkül befogadni képes, ahogy a viasz a pecsétgyűrű jelét a vas vagy arany nélkül fogadja magába [...] Hasonlóképpen minden egyes érzékelhető minőség esetében érzékelésünk attól szenved el hatást, aminek színe, íze, zaja van” (II 12, 424a17; Arisztotelész 2006. 63). Ami a hivatkozott *figurát* (formát vagy alakot) illeti, Descartes megtartja az arisztotelészi szóhasználatot, amennyiben ezek is „tisztán”, „anyag nélkül” (AT X. 414) érkeznek az érzékszervek felől. Az érzékelés Descartes számára is *változás*, valamilyenné válás, melynek során az elme egy új módosulásra tesz szert. Descartes azt az arisztotelészi gondolatot is megőrzi, hogy az érzékelésben foglalt ráhatás és az elszenvetés (*actio* és *passio*) egy és ugyanazon aktus, két különböző nézőpontból szemlélve (vö. AT XI 328). S amint a pecsétnyomó-analógiából már világossá vált, a – valamilyen értelemben vett – forma passzív átvétele is arisztotelészi elem, csakúgy, mint a közös érzék (*sensus communis*) szerepeltetése.

Amiben az érzékelés descartes-i leírása leginkább különbözik attól az elmélettől, amelyet Descartes az arisztotelészi-skolasztikus hagyománynak tulajdonít, az az, hogy szerinte az érzékelés folyamata során nem kerül át semmiféle entitás a lélekbe. Descartes érzékeléseméletének későbbi részletei leginkább e gondolat köré összpontosulnak. Descartes tagadja a skolasztikus *speciések* létjogosultságát, s – tágabban – azt, hogy az érzékelés a hasonlóság elvén alapulna; az utóbbi helyébe egyfajta izomorfizmus lép az érzéki minőségek és az azokat az

¹ A rövidítés feloldását lásd a tanulmány végén az irodalomjegyzékben. Ahol másként nem jelzem, ott a fordítások tőlem származnak.

elme számára közvetítő testi mozgások között. A folyamat keretelképzelése és a pszichofizikai interakció felfogása azonban – s ez dolgozatom fő állítása – nem sokat változik.

Térjünk rá tehát magára a pszichofizikai mozzanatra. A *Regulae* koncepciója szerint az érzékelés ugyanúgy történik, ahogyan a viasz felveszi a pecsétnyomó alakját, tehát az elme szempontjából alapvetően passzív folyamat, annak ellenére, hogy – ahogyan az a fenti idézetben szerepel – az érzékeket *odafordítjuk* (*applicemus*) a tárgyakhoz, ami cselekvést jelent. Ez az odafordulás nem teszi magának az érzékelés folyamatának a során aktívvá az elmét, hiszen annak csupán mintegy a kezdeményezése. Van azonban egy másik „odafordulás”, tudniillik az, amely magát az érzékelést („látást, tapintást stb.”) *jelenti*, amellyel felfogóképességünk (*vis cognoscens*) „a képzelőerővel együtt” a közös érzéket, illetve az általa tárolt információt illeti (AT X 415). A felfogóképesség a különféle mentális funkciók gyakorlása során mindig valamely *figura* felé fordul (lásd fent), vagy azt szemléli (AT X 415–416). Descartes nem hagy kétséget afelől, hogy ez az odafordulás a passzív folyamat része, melynek során a lélek hatást szenved el, s a viasz, nem pedig a pecsétnyomó módján működik. Mivel „a testi dolgokban nem találunk ilyesfajta képességet”, a felfogóképesség aktusa és a pecsétnyomás között csupán *párhuzam* áll fenn (vö. AT X 415).

A *Traité de l'homme*-ban részletesebb kísérlettel találkozunk a látás magyarázatára. A külső tárgyak felületéről érkező fénysugarak, írja itt Descartes, nyomást gyakorolnak a szemfenékre, ahonnan idegek nyúlnak az agy belsejéig (vö. AT XI 175). Amikor a szemfenék valamely pontját nyomás éri, a hatás az idegroston keresztül továbbítódik, s az agyban kitágul egy vezeték, melyen keresztül életszellemeink indulnak el nagyobb számban a tobozmirigy felől. Így ugyanaz a forma rajzolódik ki a szemfenéken, az agy belső felületén, majd a tobozmirigyen. Ez a folyamat anélkül zajlik, hogy bármiféle dolog ténylegesen átkerülne a tárgyról az érzékszervekhez, illetve az agyhoz. Ami számunkra leginkább lényeges, az az, hogy e leírás szerint a lélek, amikor elképzel vagy érzékel valamit, „közvetlenül szemléli” a tobozmirigy felületén megjelenő alakokat, formákat vagy képeket. Nem kapunk rá magyarázatot, hogy az utolsó fázis ezen eseménye, melynek során a lélek mintha aktív szerepet játszana, hogyan zajlik, és az érzékelés hogyan lehet ettől még a lélek szempontjából passzív.

A *Traité de l'homme* gondolatmenetében természetesen ismét szerepet kapnak a formák vagy alakok, melyekkel a *Regulae*-ban találkoztunk.

És figyeljenek fel arra, hogy ezen alakok alatt nem csupán azokat a dolgokat értem, amelyek valamilyen módon reprezentálják a tárgyak vonalainak és felületeinek elhelyezkedését, hanem mindazokat, amelyek a fentebb mondottaknak megfelelően képesek alkalmat adni a léleknek arra, hogy érezze a mozgást, a nagyságot, a távolságot, a színeket, a hangokat, a szagokat és más hasonló minőségeket; de ugyanígy azokat is, amelyek képe-

sek a csiklandozás, a fájdalom, a szomjúság, az öröm, a szomorúság és más hasonló szenvedélyek érzésére bírni a lelket. [...] Ezen alakok közül nem azokat tekintjük ideáknak, amelyek a külső érzékek szerveibe, de nem is azokat, amelyek az agy belső felületére nyomódnak. Ideáknak, tehát olyan formáknak vagy képeknek, amelyeket az értelmes lélek közvetlenül szemlél, ha, egyesített lévén e géppel, elképzeli vagy érzékel valamit, csakis azokat az alakokat nevezzük, amelyeknek nyomait az életszellemelek a *képzelet és a közös érzék székhelyéül* szolgáló [toboz]mirigy felületén alakítják ki.

Figyeljenek fel arra, hogy amikor azt állítom: a gép „elképzeli” vagy „érezkelet”, azért teszek így, mert az idea neve alá általában be akarom foglalni mindazokat a benyomásokat, amelyeket a [toboz]mirigyből kilépő szellemelek képesek magukba fogadni; e benyomások közül pedig azok mindegyike a közös érzéknek tulajdonítható, amelyek a külső tárgyak jelenlététől függenek; azonban számos más okból is előállhatnak, amint ezt az alábbiakban kifejtem, és ekkor a képzeletnek kell tulajdonítanunk őket (AT 177, magyarul: 39).²

A metafizikai-episztemológiai orientációjú Descartes-kutatás számára az itt tárgyalt gondolatmenet leglényegesebb eleme az volt, hogy Descartes a tobozmirigyen megjelenő képeket *ideáknak* nevezi. Az ideák, mint tudjuk, később tisztán mentális jellegűekké válnak Descartes-nál. Ez a kettőség számunkra azért figyelemre méltó, mert jelzi Descartes küzdelmét azzal az örökölt problémával, hogy az érzékelésből származó tartalom hogyan válhat a „racionális lélek” által szabadon manipulálhatóvá és olyan esetekben is hozzáférhetővé, amikor külső tárgy nincsen jelen, oly módon, hogy közben megőrzi azonosságát. A Descartes által elvetett hagyomány megoldása (többek között) erre a problémára az érzéki speciestek intelligibilis speciestekké (majd fogalmakká) történő konverziója. Descartes-nál a mentális reprezentációk az egységes elme bármely művelete számára közvetlenül hozzáférhetőek, az érzéki tartalmak a „közvetlen szemlélésben” válnak ilyenekké. Bár a megnevezésben, mint látjuk, Descartes kissé bizonytalanul látszik, az arisztotelianus-skolasztikus szerzőkhöz hasonlóan arra törekedett, hogy magyarázatot adjon egyrészt arra, hogy az érzéki információ fiziológiai változásokon keresztül miként adódik át a megismerő elmének, másrészt arra, ahogyan az utóbbi saját jellegének megfelelően kezeli ezt az információt.

Aquinói Tamás egyaránt beszél az érzéki speciestek megragadásáról és befogadásáról (vö. Stump 2003, 249–250). Az előbbi megfogalmazás azt az értelmessé sugallhatja, hogy maga a species az, amit Tamás szerint érzékelünk. Tamás viszont azt állítja, hogy az érzéki species nem az, amit érzékelünk, hanem az, *aminek a segítségével* érzékelünk (uo. 250). A forma, melyet az érzéki species

² A *Traité de l'homme* szövegét Gulyás Péter megjelenés előtt álló – helyenként módosított – fordításában idézem a kézirat oldalszámára utalva.

továbbít, az alak, a térbeli elhelyezkedés és az oksági viszonyok egyfajta konfigurációjának tekinthető (uo. 36), s ez nem áll távol attól a descartes-i „alaktól”, amely a tobozmirigyen megjelenik. Maga az „alak” Descartes számára sem közvetlenül hozzáférhető az érzékelésben és a gondolkodásban, hanem *érezkeltet* valamit az alannal. (Az érzékelés *valamilyen dologként* való érzékelés lesz, amihez szükség van az elme további munkájára – lásd alább, az érzékelés három lépcsőfokáról.) Az érzéki tartalmak közvetítői tehát mint ilyenek maguk nem tárgyai az érzékelésnek, de a tényleges érzéklet ezekre épül.

A speciestek átadásának fázisai már egyes skolasztikus szerzőknél átalakultak önállóan értelmezhető fizikai mozgások sorozatává. Suareznál például, aki megtartja a species-terminológiát, a species *in medio* (vagyis a közegben zajló) fizikai változások egymásutánját jelenti, s Suarez ezzel összefüggésben (sok más szerzővel együtt) a speciesteknek az érzéki tárgyakhoz hasonló képek módjára történő felfogását is elveti (vö. Aho 2007. 188–189). Innen már csak egy lépés, a mechanisztikus szemlélet hozzáadása szükséges ahhoz, hogy az érzékelést a tárgyak olyan hatásának tekintsük az érzékelőre, amelyet a testben levő részecskék mozgása közvetít izomorf „alakok” létrehozásával.

De térjünk vissza az egyes Descartes-művek érzékeléstanára, illetve Descartes ellenvetéseire az általa ismert magyarázatokkal szemben. Az 1630-as évek elején keletkezett *Dioptrique* tömör – és némiképp igazságtalan – kritikáját adja a skolasztikus érzékeléstanak:

Óvakodnunk kell attól, hogy feltételezzük – amint filozófusaink általában teszik –: ahhoz, hogy a lélek érzékelni tudjon, képeket kell szemlélnie, amelyek a tárgyakról átadódnak az agynak; vagy legalábbis ezen képek természetét egészen másképpen kell felfognunk, mint a filozófusok. Mivel ugyanis az ő elképzelésük ezekről a képekről arra a követelményre korlátozódik, hogy azoknak hasonlítaniuk kell a tárgyakra, melyeket megjelenítenek, nem képesek megmutatni, hogy a tárgyak hogyan hozzák létre a képeket, hogyan fogadják be azokat a külső érzékszervek, és hogyan kerülnek át az idegeken keresztül az agyhoz (AT VI. 112).

Descartes tehát egy olyan nézetet állít itt pellengérré, amelyet korántsem mindenki fogadott el. Ami saját nézeteit illeti, a *Dioptrique*-ban úgy vázolja a pszichofizikai interakciót, hogy az agyban zajló mozgásokból álló minta „közvetlenül hat a lélekre”, és a természet által elrendelt módon (AT VI. 130) kiváltja benne az érzést. A folyamat vége helyütt inkább passzívként jelenik meg: „[F]el kell tételoznünk, hogy lelkünk olyan természetű, hogy ami kialakíttatja vele a fény érzését, az *azoknak a mozgásoknak az ereje (la force des mouvements)*, melyek az agy azon részein zajlanak, ahol az optikai idegrostok erednek” (uo.).

Burman a Descartes-tal folytatott beszélgetés során kifejezetten rákérdez a pszichofizikai interakcióban foglalt mentális aktus mibenlétére:

Mit jelent, hogy „szemléli” [tudniillik a testi állapotot]? Ugyanazt jelenti, mint a „megértés”? Ha igen, miért használ rá más kifejezést? Ha nem, az elme nem csupán megértő és gondolkodó dolog lenne, és még mielőtt teste lenne, már képes szemlélni azt. Vagy az elme ezen képessége a testtel való egyesítettség hatása? (AT V. 162.)

Descartes válasza nem túlságosan informatív. A szemlélés, melyről szó van, „a gondolkodás speciális modifikációja” (s így a testtel való egyesítettségből ered). Mi tehát ez a mentális aktus vagy állapot? Aligha vélhetjük, hogy külön intencionális aktusról lenne szó, amely az agy valamely állapotára irányul: Descartes szerint elménk minden állapotával tisztában vagyunk, és nincsen tudomásunk ilyen aktusokról. Az érzékelés folyamatának utolsó eleme továbbá – a folyamat egészéhez hasonlóan – alapvetően passzív. Ezt a vonását kell összeegyeztetni a ténnyel, hogy valamiféle „odafordulásról” és „szemlélő” tevékenységről van szó. A *figyelem* valamilyen tárgyra irányítása – amennyiben erről van szó – Descartes-nál az elme aktív működése (vö. AT XI. 361). Igaz, hogy az intellektus minden tevékenysége *percepció*, s ennyiben passzív (vö. AT VIII-1. 17). Mivel azonban Descartes a tiszta értelem működését is ide sorolja, úgy tűnik, tág tere van az elme – legalábbis köznap értelemben vett – *tevékenységének* egy definíció szerint passzív állapotban is. Érdemes tehát felderíteni, milyen tevékenységről lehet szó a szenvedélyek esetében.

III. A DEKÓDOLÓ ÉS A FELISMERŐ/KORRIGÁLÓ ELME

Descartes-nál a külső és belső érzékelés, illetve az érzelmek esetében olyan változások következnek be a tobozmirigyben, melyek révén az elme különféle érzetekre tesz szert. Az elme a descartes-i felfogás szerint ilyenkor passzív, s a test részéről hatást szenved el. Hogyan gyakorol egy test hatást valamely más dologra?

Amikor egy mozgó test egy másik testnek ütközik, mozgása a *Principia* harmadik természettörvénye szerint a másik test „erősebb” vagy „gyengébb” mivoltának függvényében változik.³ (Legalább) két eseménnyel, illetve folyamattal van tehát dolgunk: a két test először összeütközik, majd megváltozott módon folytatja mozgását. Ha a pszichofizikai folyamatok ezzel analóg módon zajlanának le, ennek látszólag az lenne a módja, hogy a tobozmirigyben bekövetkező pszichofizikai esemény után, azzal koordinálva vagy annak hatására új érzékelésemény lép fel az elmében. Bizonyos értelmezők egyenesen az okság hume-i, két esemény állandó kapcsolatát tételező felfogásának megelőlegezőjét látják Descartes-ban. Louis Loeb szerint a descartes-i pszichofizikai okság abból

³ Az első két törvény nem változásokat ír le, hanem azt, hogy mi történik azok hiányában.

álna, hogy bizonyos típusú lelki események bizonyos típusú fiziológiai eseményekre következnek, az akaratos mozgás esetében pedig fordítva (Loeb 1981. 137). Descartes – vélt vagy valós – okkazonalizmusának tárgyalását is gyakorta vezérli hasonló elgondolás: az lenne tehát a kérdés, hogy „testi események valóságos hatóokai-e lelki eseményeknek, illetve lelki események [...] valóságos hatóokai-e testi mozgásoknak” (Nadler 1997. 161).

A hume-i okságfelfogással való párhuzam ellen szól, hogy Descartes nem eseményeket szokott okoknak tekinteni. Az említett mozgástörvények esetében is Istent, illetve magukat a törvényeket nevezi meg mint okokat (s természetesen személyek, dolgok is lehetnek ágensek). Hogy nem *két* eseményről van szó, a *Passions* azon, már említett megfogalmazása is sugallja, mely szerint a ráhatás és az elszenvedés (*actio* és *passio*) egy és ugyanazon aktus, két különböző nézőpontból szemlélve. Hogyan „fordul” tehát a lélek bizonyos minőségek felé, hogyan „szemléli” az agy belsejében megjelenő mintázatokat úgy, hogy *ez egyszerűs mind* egy a testből származó hatás elszenvedése is?

Tovább bonyolítja a kérdést, hogy a testi és a lelki esemény, állapot vagy minőség közötti viszony nem mindig látszik *hatóoksági* viszonynak Descartes-nál. Descartes analógiát állít fel *jelölő* és *jelölt* viszonyával (sőt talán túl is megy az analógián):

[H]a a szavak, melyek csupán emberi konvenció révén jelentenek valamit, olyan dolgokat tudnak gondolatni a lélekkel, melyekre nem hasonlítanak, a természet miatt ne alakíthatott volna ki valamely jelet, amely a fény érzését keltene az elmében, akkor is, ha semmi sincs ebben a jelben, ami hasonlítana a fényre? (AT XI. 4.)

Yolton felhívja a figyelmet arra, hogy ha jelölési viszonyról van szó az érzékelésben, sokkal inkább azt várnánk, hogy az idea vagy érzet jelölje a külső dolgot. Ezzel szemben Descartes-nál, úgy tűnik, az agyon kirajzolódó minta jelöli az érzékletet, melynek kialakítására módot ad (Yolton 1996. 196). (A *reprezentáció* – nem pedig a *szignifikáció* – viszonya ezzel szemben az agyban bekövetkezett változások és a külső tárgy között állna fenn, lásd AT XI. 369.) Erre a Yolton által „megfordított jelölési viszony” nevezett struktúrára más szerzők is hivatkoznak, és a pszichofizikai esemény mentális elemét mint *dekódolást* jellemzik (lásd pl. Wilson 1993). Az ideák tehát nem dolgokat jelölnek, hanem fizikai változásokat értelmeznek, s az elmének e felfogásban az értelmező szerepe jut.

Az értelmezés, illetve a jelölés kontextusában mozog-e tehát a pszichofizikai esemény helyes interpretációja? Több érv szól az ellen, hogy egyszerű információátadásról vagy jelentésértésről van szó, mint azt elme „szemantikai” felfogás sugallná. Ha Descartes komolyan úgy gondolta volna, hogy a jelölési viszony számot ad az érzékelés folyamatáról, miért nem említette a különböző természetű szubsztanciák közötti *hatóokság* lehetőségéről folyó vitákban, hogy valójában

egészen másról, a jelölési viszonyban foglalt *formai* okságról van szó? Az általános benyomás, melyet Descartes-nak az érzékeléssel kapcsolatos kijelentéseiből nyerünk, nagyon is az, hogy a hatóokság lehetőségét óhajtotta bizonyítani, vagy legalábbis ezt tételezte fel még akkor is, ha ehhez annak fogalmát tágabban kellett értelmeznie, mint például a fizikai testek kölcsönhatása esetében.

Másrészt, ahogyan azt a *Hatodik elmélkedés* is megvilágítja, az elme nem csupán *megérti*, hogy a test valamely ártalmat szenvedett el, mint a kormányos a hajójával kapcsolatban, hanem *érzi* azt. Annak, ahogyan az elme elszenvedti a ráhatást és befogad egy formát, sajátossága az a „színes-szagos” mód, ahogyan a világot érzékeljük. A dekódolás-értelmezés nem magyarázza az érzetek közvetlen voltát és az érzéki modalitások sokféleségét.

Harmadrészt, amint maga Yolton is elismeri, „helytelen azt mondani, hogy Descartes kvázi-személyt vagy második érzékelőt csinált volna az elméből” (Yolton 1996. 209). Descartes kifejezetten állítja, hogy az interakció mentális eleme nem az agyban kirajzolódó forma „leolvasásából” áll: „Mint már megmutattam ugyanis, nem szabad azt gondolnunk, hogy a kép e hasonlóság okán váltja ki ezen tárgyak érzékelését – mintha az agyban további szemek lennének, amelyekkel felfognánk azt” (AT VI. 130).

Tagadhatatlan, hogy a szemantikai viszony – inkább analógiaként, mintsem megoldási javaslatként – jelen van Descartes érzékeléseméletében. Célja azonban elsősorban az, hogy az érzékelésben foglalt hasonlóság tézise ellen szolgáljon érvként. A jelölés elmélete logikai-nyelvfilozófiai elmélet, mely közvetlenül aligha használható az érzékelés mechanikájának magyarázatára.

Egy másik nézet szerint az elme hozzájárulása az érzékeléshez az olyan aktu-sokban áll, mint például amikor figyelmünket a kezünktől kifelé irányítjuk tárgyak helyzetének meghatározásánál, vagy amikor a perspektivikus torzításokat kiigazító ítéletet hozunk. A színlátás példájával élve: „A színeket térben kiterjedteknek érzékeljük, s így a színérezékelés összekapcsolódik a méret és az alak érzékelésével, amelyek viszont – Descartes nézetének értelmében – a helyzetével és a távolságával függnek össze. S mivel Descartes szerint a mozgások mintázata a tobozmirigynél szerkezetileg izomorf a retinán megjelenő képpel (amely kétdimenziós, fordított, méret és alak tekintetében perspektivikusan torzult), meg kell magyaráznia, hogyan érzékelhetjük helyesen a látás segítségével a tárgyak helyzetét, távolságát, méretét és alakját” (Wolf-Devine 2000. 510–511).

Wolf-Devine is felveti az elme passzivitásának problémáját az érzékelésben, amely látszólag nehezen egyeztethető össze azzal, hogy ítéleteket hoz alak, távolság stb. vonatkozásában. Itt azonban érdemes emlékeztetnünkbe idéznünk az ilyen típusú ítéletek státuszát Descartes érzékeléseméletében. Az érzékelés „három lépcsőfokát” Descartes a következőképpen írja le: Az első a külső tárgyak közvetlen hatása a testi érzékszervekre; a második az első közvetlen hatása az elmére, úgymint a fájdalom, a szomjúság vagy a szín. E második, ha például egy botot nézünk, „a bot által visszatükrözött színre és fényre terjed ki”; az ér-

zéki objektumot tehát nem ennek segítségével azonosítjuk az adott tárgyként (AT VII. 437). Ez utóbbi tevékenység a harmadik fázisban megy végbe, s a külső tárgyakkal kapcsolatban szokásosan meghozott ítéleteket jelenti. A harmadik lépcsőfokot Descartes csupán a közfelfogáshoz alkalmazkodva sorolja az első kettőhöz: ezen ítéletek valójában nem tartoznak az érzékeléshez, állítja, hanem kizárólag az értelemhez (vö. AT VII. 438). Az ítélet tehát nem maga az érzés, amely, mint láttuk, valamilyen módon az agyállapot „felé fordulást”, annak „szemlélését” jelenti. Ha az érzékelés során ténylegesen nem is válik el attól, az érzéki minőségek észlelése legalábbis fogalmilag nem azonos az interpretációval. A keresett mentális elem tehát nem azonos a felismerő és korrektív ítéletekkel, és attól, hogy az elme korrektív ítéleteket is hoz, még lehetne passzív. Olyan mentális elemet keresünk tehát, amely sajátosan az érzékelés második lépcsőfokához tartozik.

IV. ARISZTOTELIÁNUS MARADVÁNYOK DESCARTES ÉRZÉKELÉSELMÉLETÉBEN

Az érzékelés arisztotelianus-skolasztikus elképzelése vázlatosan a következő. A külső dolgok az érzékelhető minőségek formái révén színesek, rendelkeznek valamilyen ízzel stb.; ezeket a formákat, miután a megfelelő médiumon keresztül, speciestek formájában eljutottak hozzájuk, az érzékszervek felveszik vagy befogadják. Míg a tárgy „formálisan” vagy „aktuálisan” foglalja magában a minőséget, azaz például ténylegesen rózsaszállatú vagy piros, a közeg, például a levegő, valamint az érzékszerv nem úgy fogadja be a formát, hogy maga is rózsaszállatúvá vagy pirossá válik, hanem csak „intencionálisan”.

Arisztotelész esetében alapvető vita zajlik arról, hogy az érzékelés mennyiben merül ki az érzékszervek fizikai változásaiban, s a lélek szerepe nehezen állapítható meg. A középkori filozófiában – platonikus hatásra – a léleknek növekvő jelentőséget tulajdonítottak az érzékelésben. Avicennánál az érzékelés az érzékelőidegekben és az agyban zajlik, valódi szubjektuma viszont a lélek, amely a testi működéseket mintegy használja; az érzékelő aktus nem passzív befogadás, hanem fizikai változások és azok okainak aktív megragadása (Knuuttila 2008. 8–9). Az arisztotelészi *De animához* írott kommentárjában Averroës egy a cselekvő ésszel analóg aktív elvvel hozza kapcsolatba az érzékelést. A lélek szerepe a továbbiakban is erősödik, és ezzel egy időben a formák vagy speciestek befogadása, ahol megjelenik, egyre bonyolultabb képet mutat. Duns Scotusnál a megismerőképesség nem pusztán befogadja tárgyai speciestek, hanem sajátos aktussal a tárgy felé fordul (uo. 16). Nicole Oresme szerint ugyanazok a speciestek különböző érzéketeket eredményezhetnek, attól függően, hogy az érzékelőképesség hogyan interpretálja őket (Knuuttila 2008. 10–17).

A fenti megfontolások abba az irányba mutatnak, hogy az a szerep, amelyet Descartes érzékeléelméletében az elmének tulajdonít, az általa elvetett hagyományból származik. Mint arra Celine Wolf-Devine – aki, mint láttuk, a mentális elemet elsősorban a korrekatív ítéletekben és a figyelem térbeli irányultságában fedezte fel – ugyancsak felfigyelt, az érzéki információ izomorf ábrákon keresztül való átadódása az érzékszerveken, az idegeken, valamint az agyon keresztül valójában a formák vagy specicskek befogadásával kapcsolatos arisztotelészi elmélet transzformációjával keletkezik (Wolf-Devine 2000. 509). A folyamat utolsó, pszichofizikai eleme véleményem szerint szintén ebben a paradigmában értelmezhető. A „szemlélés” valójában a formák megragadásának, illetve a specicskek befogadásának a maradványa. Nem beszélhetünk olyan, sajátosan karteziánus megoldásról, amelyet a Burman-beszélgetés sugallna, s amelyet a fizikai világ és az elme új felfogása, valamint a *Passions* azon ígérete alapján elvárnánk, hogy úgy tárgyalja az érzékletek és az érzelmek témáját, mintha még „soha senki nem foglalkozott volna ezzel” előtte (AT XI. 328). A szemlélésben foglalt „odafordulással” Descartes-nak nem kell aktív, akarati aktust tulajdonítania az elmének: vélhetőleg csupán annyit állít, hogy bizonyos, az agy állapotaiban manifesztálódó minőségek, s nem pedig mások azok, melyeknek az elme tudatában van a befogadás passzív módján. Az érzékelés skolasztikus magyarázata szerint e minőségeket, nem pedig a közvetítő közeg vagy az érzékszervek állapotait érzékeli a lélek⁴ (aminek többek között abból a szempontból van jelentősége, hogy mennyiben tekinthetjük „közvetlen realista” nézeteknek a skolasztikus tanításokat).

A pszichofizikai aktus mentális részére vonatkozó descartes-i igehasználát mindig a „befogadást” sugallja. A *Traité de l'homme* számos esetben a *concevoir* igit használja:

[U]gyanis a léleknek ezen apró lökések, amelyek az agyig jutnak el az idegek közreműködésével, adnak alkalmat arra, hogy felfogja (*concevoir*) a hangok ideáját (AT XI. 149; magyarul: 20–21).

E fonalak rendeltetése ugyanis nem más, mint hogy az agyhoz közvetítés a második elemből kikerülő kicsiny részek különféle hatásait (*action*), amelyek, az eddig elmondottak alapján, alkalmat adnak a léleknek, amennyiben az egyesítve van a testtel, hogy a színek és a fény különféle ideáit ragadja meg (*concevoir*) (AT XI. 151; magyarul: 22).

Itt most nem fejtem ki, hogy sajátosan mi adhat alkalmat a léleknek arra, hogy a színek minden különbözőségét megragadja (*concevoir*), ugyanis erről fentebb eleget beszéltem (AT XI. 158; magyarul: 27).

⁴ Ezt a skolasztikus érzékeléstan egyik legfontosabb elemeként említi Pessin 2007.

E kifejezés persze jelenthetne akármilyen nem akarati típusú mentális műveletet, hiszen Descartes *általában* a percepció, a megragadás terminusaiban beszél a gondolkodásról. A *concevoirt* azon szabály megfogalmazásánál is alkalmazza, hogy amit világosan és elkülönítetten felfogunk, az igaz: *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies* („mindaz, amit igen világosan és elkülönítetten felismerünk, igaz”, AT VI. 33). Valószínűleg nem véletlen egybeesés azonban, hogy a *concevoir* latin megfelelőjét, a *concipere* igét a skolasztika és a reneszánsz számos szerzője használta az arisztotelészi értelemben vett formák, illetve specicsépek megragadására a *formam concipere*, illetve *speciem concipere* kifejezésekben.⁵

A következő szövegrészek szintén azt mutatják, hogy Descartes érzékelésmélete nem tudott kellőképpen elszakadni a formák átadásának és befogadásak paradigmájától:

Nemcsak a képzelőerő által megrajzolt képeket nevezem „ideáknak”. Sőt, amennyiben ezek a képek a testi képzeletben jelennek meg, azaz az agy valamely részén, egyáltalán nem nevezem őket „ideáknak”; csupán annyiban nevezem ideáknak őket, amennyiben *formával látják el az elmét, amikor az agy azon része felé fordul* (AT VII. 160–161. Kiemelés tőlem – Sz. J.).⁶

Ez történik, amikor a jó vagy a rossz a lélek közbeavatkozása nélkül megformálja önmaga lenyomatát az agyon, néha azért, mert csak a testet érinti, néha mert bár az elmét is érinti, ez nem mint jót vagy rosszat, hanem *mint valamely más formát* tekinti, amelynek az agyra kirajzolódó benyomása összekapcsolódik a jóval vagy a rosszával (AT XI. 398).

Nem kell meglepődnünk azon, hogy az elme részvételét az érzékelésben Descartes implicit módon a formák befogadásának módján fogja fel. Hogy a legtávolabbról indítsuk a közös jegyek említését, valójában Descartes a test–lélek egység problematikájának *ontológiai* szempontú megközelítésében is hajlamos az arisztotelészi hagyományhoz kapcsolódni. Nem egyszer beszél a lélekről vagy elméről mint a test formájáról, illetve mint olyan entitásról, amely a testnek formát ad (*informare*). (Bizonyos kommentátorok ennek alapján a test–lélek viszony hü-lomorfasta felfogását tulajdonítják Descartes-nak.)⁷ A hajó és a kormányos közöt-

⁵ *Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis.* Thomas Aquinas 1953. Qu.1. a. 1. ad. 10. [U]t visus primo intendit in rem visibilem, secundo unitur rei visibili, tertio concipit speciem a re visibili ipsa ei admota atque praesente. Bruno 1889. 123 (*Summa Terminorum Metaphysicorum*, „Quando” címszó).

⁶ Arra vonatkozóan, hogy a „forma” kifejezést az elme ideáinak kapcsán valóban skolasztikus értelemben kell venni, lásd Pessin 2007.

⁷ Például Rodis-Lewis 1950; Hoffman 1986.

ti viszony – amely mind ontológiai, mind érzékeléstani relevanciával bír – szintén kifejezett formában megjelenik különböző Arisztotelész-kommentátoroknál (vö. Rozemond 1998. 190). Visszatérve magához a pszichofizikai folyamathoz, Descartes ugyanazt a funkciót, az élőlény fenntartásának funkcióját tulajdonítja az érzékelésnek, mint Arisztotelész (vö. Lautner 2006. 206). A cselekvésnek és a szenvedésnek csupán a test, illetve a lélek vonatkozásában fennálló különbsége az érzékelés kontextusában, mint említettem, szintén arisztotelészi eredetű. A szemantikai felfogás, amelyet bizonyos értelmezők Descartes-nál felismertek – és amelyről megállapítottuk, hogy felhasználása Descartes értelmezésében bizonyos tekintetben megvilágító erejű, ám nem szolgál a descartes-i interakció-felfogás valódi magyarázatául – ugyancsak skolasztikus szerzőkhöz kapcsolható (lásd erről Behan 2000). Az érzékelés folyamatának leírása pedig, mint említettem, a formák befogadásának mintegy a mechanisztikus fiziológiába át-hangolt változatát nyújtja.

Descartes számos alkalommal hangsúlyozza érzékelésfelfogásának antiarisztoteléanus, antiskolasztikus jellegét. Ha azonban közelebbről megnézzük az arisztoteléanus érzékelés tan Descartes által kritizált elemeinek körét, valamint a kritika jellegét és megalapozottságát, arra a következtetésre jutunk, hogy szerzőnk elsősorban egy bizonyos tézis cáfolatára törekedett, és ellenvetései nem tanúskodnak az arisztoteléanus megoldási kísérletek alapos ismeretéről.

A tézis, melyet Descartes elvetett, leegyszerűsítve úgy szól, hogy az érzékelés során az érzékelt tárgyból annak valamiféle hasonmása „jut be” az érzékelő szubjektumba, s ily módon az érzékletek tartalma hasonlít a külső dologhoz, mely létrehozta. Az érzékelés azon aspektusai, melyekkel kapcsolatban Descartes-nak vitája van az arisztoteléanusokkal, nem az elme hozzájárulásának módjára, hanem az érzékletek tartalmára, illetve a fiziológiai történések jellegére vonatkoznak.

Descartes elsődleges és legátfogóbb filozófiai célja minden bizonnyal a fizikai világ új, antiarisztoteléanus leírása volt, amely az emberi test önálló működését is magában foglalja. Egészen más jellegű ambíciója Descartes-nak a lélek potenciális elválaszthatóságának bizonyítása a *Meditationes*ban, de egyik is, másik is a két szubsztancia önállóságának belátása irányában hat. Descartes a test–lélek egység problematikájának és a pszichofizikai működéseknek mint olyanoknak közismerten kevés figyelmet szentelt. Az érzékelés *fiziológiai* leírása igen aprólékos; a lélek szerepének magyarázatára azonban gyakorlatilag csak ígéreteket kapunk (például a *Traité de l'homme*-ban és az Erzsébet-levelekben). A *Passions*, amely a legrészletesebben tárgyalja e problémákat, Erzsébet hercegnő kérdéseinek nyomására, sietve keletkezett (lásd AT XI. 326). Érthető tehát, hogy Descartes hanyagul és feltehetően reflektálatlanul átvette az arisztotelészi-skolasztikus hagyomány felfogását a lélek szerepéről a pszichofizikai aktusban, különösen mert ez olyan elméletből származván, amellyel szemben a test–lélek probléma jóval kevésbé élesen merül fel, némiképp az utóbbi észrevétlen elkerülésének

lehetőségével is kecsegtethetett. Ahogyan Descartes a *Dioptrique*-ban írja, érzékelélmélete megpróbált „a lehető legkevésbé eltérni a bevett nézetektől” (AT VI. 112). Véleményem szerint jobban sikerült megfelelnie e célkitűzésnek, mint általában véljük.

IRODALOM

- Aho, Tuomo 2007. Suárez on Cognitive Intentions. In Paul Bakker – Johannes Thijssen (szerk.) *Mind, Cognition and Representation: The Commentary Tradition of Aristotle's De Anima*. Aldershot, Ashgate. 179–204.
- Arisztotelész 2006. *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Behan, David 2000. Descartes and Formal Signs. In Stephen Gaukroger – John Schuster – John Sutton (szerk.) *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge. 528–541.
- Bruno, Giordano 1889. *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*. Vol. I, pars IV. Szerk. Felice Tocco – Girolamo Vitelli. Florentiae.
- Descartes, René 1996. *Œuvres de Descartes*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Vrin (= AT).
- Descartes, René: *Értekezés az emberről*. Gulyás Péter fordítása (kézirat).
- Gaukroger, Stephen – John Schuster – John Sutton (szerk.) 2000. *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge.
- Hoffman, Paul 1986. The Unity of Descartes' Man. *Philosophical Review*. 95. 339–370.
- Knuuttila, Simo 2008. Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism. In Simo Knuuttila – Pekka Kärkkäinen (szerk.) *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht, Springer. 1–22.
- Lautner Péter 2006. Arisztotelész lélekfilozófiája a legújabb kutatások tükrében. In Arisztotelész 2006. 193–218.
- Loeb, Louis 1981. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Nadler, Steven 1997. Critical Notice of Gordon Baker and Katherine Morris, *Descartes' Dualism*. *Philosophical Books*. 38. 157–164.
- Pessin, Andrew 2007. Descartes' Theory of Ideas. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2007 Edition).
URL: <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/> Hozzáférés: 2010. 10. 01.
- Rodis-Lewis, Geneviève 1950. *L'individualité selon Descartes*. Paris, Vrin.
- Rozemond, Marleen 1998. *Descartes' Dualism*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Stump, Eleonore 2004. *Aquinas*. London – New York, Routledge.
- Thomas Aquinas 1953. *Quaestiones Disputatae de Potentia*. Taurinum, Marietti.
- Wilson, Catherine 1993. Constancy, Emergence, and Illusions: Obstacles to a Naturalistic Theory of Vision. In Steven Nadler (szerk.) *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, Preestablished Harmony*. Penn State University Press. 159–178.
- Wolf-Devine, Celia 2000. Descartes' Theory of Visual Spatial Perception. In Stephen Gaukroger – J. Schuster – J. Sutton (szerk.) *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge. 506–523.
- Yolton, John W. 1996. *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*. Ithaca–London, Cornell University Press.