

Test és személy Descartes-nál

Az emberi test Descartes-nál úgyszólván saját kiterjedésének áldozata. Természetesen (Descartes nem tagadja) saját testünket másképp érzékeljük, mint a többi, olyan belső érzetek sokféleségével, amelyek nem hasonlíthatók más testek percepciójához. De a *cogito* radikalitása a kétely ezen alapvető, az érzékiség egészét zárójelbe tevő szakaszában megköveteli mindannak a felfüggesztését, ami nem szigorúan tudatként van jelen: a testeket, köztük a sajátunkat is, mint anyagot. A *cogito* szétválaszt: egyfelől szellemet és vele a saját test tudatát, másfelől a saját test realitását. A tény, hogy privilegizált hozzáférésünk van saját testünkhöz, nem akadályozza ezt meg abban, hogy megőrizze anyagiságát; ez a tény különlegessé teszi testünket a testek között, de nem különállóvá a testektől. Descartes szakít ekképpen az arisztotelianus-skolasztikus hagyománnyal, amely elsődleges szubsztanciaként tekint minden olyan létezőt, amelyet individualitással lehet felruházni. Csupán az, hogy az emberi test élő, azaz organikus (azonfelül, hogy mechanikus), még nem teszi ezt lényegileg, természete szerint, azaz szubsztanciálisan különbözővé más testektől. Kétségtelen materialitása és mechanicitása miatt (anélkül hogy csupán csak ez lenne, mint látni fogjuk) az ember teste a fizikában kap helyet.

Szubsztanciájuk szerint a testeket a kiterjedés jellemzi, illetve az ebből származó másodlagos attribútumok. Mindenekelőtt (és ezáltal helyezkednek leginkább szembe a lélekkel) oszthatók. A test nem individuális, nem lehet privilegizált részeket elkülöníteni benne, sem olyan szerveződést, ami nélkül lehetetlen lenne másképp fölfogni, mint jelenlegi architektúrájában. Egy kő széttöréséből (ha nem kapcsolunk hozzá szubjektív jelentést) nem ennek a kőnek a darabjait nyerjük, hanem új köveket. Hogyan lehetnek akkor a testek szubsztanciák? Valami akkor szubsztancia, ha pusztán önmagában felfogható. De az önmaga lényegében való szubisztálás legalább részben azt feltételezi, hogy ez a szubsztancia újraidentifikálható, hogy ugyanaz a dolog, hogy tehát van identitása. Következésképpen nem a testek, hanem a test *általában* az, ami szubsztancia, amely önmagával azonos a materialitásában és ezáltal az oszthatóságában, és éppen ezáltal helyezkedik szembe a gondolkozó szubsztanciával. Nagyon fontos tehát, hogy nem az emberi test, a maga konkrétságában, a szubsztancia amely szembehelyezkedik a lélekkel: a test csupán anyagisága és fizikai oszthatósága révén (ezek olyan tulajdonságok, amelyeket a többi testtel oszt meg) különbözik a lélektől. Ebben az értelemben P. Guenancia helyesen állapítja meg, hogy „a dualizmus talán a dolgok szigorúan (és kétségtelenül túlzóan) szimmetrikus felfogásának kifejeződése: a dolgok egy típusának tulajdonságai csupán a másik típus tulajdonságai negációjának (vagy privációjának) tűnnek”, ami esetünkben csupán az általában vett anyagiságra érvényes.

Az anyagi dolgok non-individualitása tézisének ellentmondani látszik az, hogy találunk olyan testeket, amelyeknek többé-kevésbé komplex struktúrájuk van. Ebben az esetben a meghatározott részek nem cserélhetők fel anélkül, hogy a struktúrájuk ne változna. Egy ingóra viszont nem válik pusztán emiatt individuummá; a szerkezete, még ha jól meghatározott is, nem az alkatrészei önmagáságából áll össze azáltal, hogy ezek ugyanarra az egészre vonatkoznak. Kicserélhetünk egy fogaskereket ebben a szerkezetben, és az óra funkcionalitásában ugyanaz marad, ontikusan viszont többé nem *idem numero*. Ebben az értelemben az, ami nem változott, ami fogalomként azonos maradt, az csupán a struktúrájáról alkotott fogalmunk, ami az óra előrevetített funkcionalitásából származik. Ugyanez érvényes az élő testekre is, a növényektől az emberig. Descartes nem osztja kortársainak (nagy anatómiai fölfedezések korszaka az övé) az élő testek „csodája”, gépszerű tökéletessége iránti lelkesedését. Dölyfként utasítja el ezt a lelkesedést, mert az ember csodája több, mint teste gépének tökéletessége, nem ez a leginkább sa-

játja.¹ Descartes számára az állatok és az ember testének komplexitása nem igényel olyan magyarázatot, amely a végső okokhoz nyúlna vissza: a ható okok feltárása elégséges. Az anyag nem gondolkozik metafizikusan, nem is Isten munkál benne, hanem ő maga építi magát az Isten által megalkotott törvények szerint; önmagán kívül semmire sincs szüksége. Az isteni kegyelem a természettörvények meglétében mutatkozik meg, nem pedig ezen törvények természetbeni működésében. A gép-test „intelligens”, de nem azért, mert értelem vagy finalitás szerint működne, hanem mert a természetében mindaz benne van, ami természetének fenntartásához szükséges, anélkül hogy ehhez bármi máshoz folyamodnia kellene. Az elődök *animának* neveztek a gondolkodást és az életet egyaránt, vagyis azt az alapelvet, amely szerint a test életfunkcióit gyakorolja. Descartes elválasztja a kettőt: a gondolkodás az, ami által megnyilvánul a *mens*, az életfunkciók pedig nem a szellemtől származnak, hanem pontosan a test testiségének a kifejezői. Ezáltal válik a két szubsztancia teljes szubsztanciává: a szellemnek nincs többé szüksége a test fogalmára ahhoz, hogy az legyen, ami, *res cogitans*, és a test felfogható teljes lényegében, anélkül hogy vissza kellene nyúlnunk a szellemhez, amikor organikus életének alapelvét keressük.

Csakis amiatt, hogy a test ezen „intelligencia” által „animált”, beszélhetünk arról, hogy az emberi test „komplex”. A lélek természetesen nem egyesülhet akármilyen testtel, mert az egyesítettség (*union*) megkívánja a komplexitást (a gép „tökéletességét”), a szerveződést, azaz a test organicitását ahhoz, hogy haszna legyen belőle, hogy az unió azzá legyen, ami. A lélek számára az egyesítettség természetessé válik azáltal, hogy a test jól felépített, szervezett, alkalmas a lélekkel való egységre: „Úgy gondolom, hogy az első szenvedély az öröm volt, mert nemigen hihető, hogy a lélek akkor tétetett volna a testbe, amikor nem volt jó diszpozíciója, és hogy amikor ilyen jó a diszpozíciója, az természetes módon örömet okoz nekünk.”² Jól elrendezettnek lenni valamilyen módon annyi, mint individuálisnak lenni, úgyszólván egyedibbnek, mint egy kő, a különböző szervek megkívánt elrendeződése miatt, egy olyan architektúra miatt, amely az oszthatatlanság benyomását kelti, egy olyan funkcionalitását, amely nem maradna ugyanaz, ha megbontanánk azt a rendet, amelybe a részek éppen szerveződtek. Ha azonban szigorúan csak a funkcionalitását vesszük figyelembe, ennek a testnek nincs tényleges individualitása: fizikailag felosztható marad, a halál mindig lehetséges. A halál nem a lélek „elszakadása” a testtől, hanem a test szerveződésének (amely az egyesítettség alapfeltétele) felbomlása. A halál, a szervesség megszűnése megfosztja a lelket egyetlen indokától, hogy magáévá tegye a testet, mely indokot a Chanut-levél az örömmel azonosítja. A lélek nem választja a testtel való egyesítést, de örömét lelvén az egyesítettségben, ez utóbbit valamiképpen saját döntéseként mutatja fel: „élni vajon nem azt jelenti, hogy beleegyezzünk abba, hogy egyesítve vagyunk egy testtel, és hogy minden pillanatban felújítjuk ezt a kezdeti beleegyezést?” – kérdi P. Guenancia.³

A funkcionalitás céljából való szervezettség, az óraszerű technikai (és nem morális) finalitásból származó virtuális individualitás nem vonja ki tehát az emberi testet a fizikai világ-

¹ Vö. Bitbol-Hespériès, A.: *La médecine et l'union dans la Méditation sixième*. = *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la Vie »Méditation«*. Szerk. Kolesnik-Antoine, D. Paris 1998. Arnauld, Descartes leghűbb követője és védelmezője elismeri, hogy „Isten ügyessége csodálatosabbnak tűnik abban, ami [az állatokban] rugók által történik [...] De ahogy [az emberek] gondolkodni kezdenek, többé nem egyszerű gépek”. Idézi Ndiaye A.-R.: *La philosophie d'Antoine Arnauld*. Paris 1991. A fordítások, amennyiben nem jelölöm meg a forrást, tőlem származnak. – M. L.

² Chanut-höz, 1647. február 1. AT IV. 604–605 (A Descartes-szövegek forráshelye a bevett gyakorlat szerint az Adam, Ch.-Tannery, P. kritikai kiadás – a továbbiakban: AT). A magyar fordítás megtalálható: Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Szerk. és ford. Boros Gábor. Bp. 2000 (a továbbiakban BG 1.). 227. B. G. fordítása itt megtevesztő: a „disposition” a „hangulat” mellett „felépítést, elrendezést” jelent, és Descartes több helyen kifejezetten ebben az értelemben használja, mikor a test egyesítettségre való *alkalmasságáról* beszél.

³ Guenancia, P.: *L'intelligence du sensible*. Paris 1998. 202.

ból, és nem tudja megakadályozni abban, hogy a második szubsztancia „jeleit” hordozza magán. De vajon „fogyaték”-e, hogy a test nem árulja el természetét és radikális különbözőségét, vajon merényletnek minősíthető-e ez a személy integritása ellen, ahogy hajlamosak lennénk gondolni, ha rövidre zárnánk a karteziánus reflexiót, egyszerű dualizmusként címkézve föl? A tézisem az, hogy ellenkezőleg, az alteritás, amelyet a test képvisel az emberben, szabadságának a garanciája és morális egységének alapja. Ezek az értékek a szenvedélyekben intézményesülnek azon szerep által, melyet a test és a lélek játszik a szenvedélyekben.

Először is, a test különbözősége a szellem függetlenségét alapozza meg: „...jóllehet nyilvánvalóan az egész elme egyesült a testtel, ha levágnák a lábam, kezem vagy bármely más testrészem, ettől még nem érzékelném az elmémet is megcsontítottnak”.⁴ Ha tökéletes megfelelés lenne a kettő között, szerveződési azonosság, amely a lényegi azonosságot követelné meg (azaz ha a test ugyanúgy lényegileg *én* lenne, mint a gondolkodásom), minden testi hibának mentális elégtelenség felelné meg; tudjuk viszont, hogy specifikus sérülések, illetve olyan sérülések kivételével, amikor a testnek a lélekkel való egyesüléshez megkövetelt elrendeződése szűnik meg, a lélek megőrzi szubsztanciális integritását, teljesértékűségét.

A test lélektől különböző természete a szenvedélyek és az egyesítettség morális semlegeségének garanciája. Mivel szubsztancia szerint nem egyneműek, a test nem tudja leigázni a szellemet; a szenvedélyek megléte nem a hús előtti kapituláció. Megszüntetni a homályosságot akörül, hogy mi a test, és mi a lélek, a különbségtéves (*distinctio*) által (ahogy Descartes teszi), nem más, mint újradefiniálni a bűn fogalmát. A test mindaz, ami bennünk nem mi, mindaz, ami bennünk oly módon történik, hogy nem a mi akaratunk szolgál okaként. A szellem nem lehet a test rabszolgája, mert nincs semmilyen determináció, ami átjutna a szubsztanciális sorompón. A test más, a test autonóm; semmilyen benne ható értelmet nem lehet feltételezni, amely ugyanolyan „állagú” lenne, mint például egy morális ítélet, a lélek szubsztanciális attribútuma. A test és az anyagi dolgok, amelyek „okozzák”, jobban mondva felébresztik bennünk a szenvedélyeket, morálisan semlegesek; Descartes nagy újítása a szenvedélyek terén pontosan a különbségtéves az értékek, melyeket a dolgok hordozni látszanak, és maguk a dolgok között. Nem tudjuk, miért tetszik egy dolog, és egy másik nem, nem ismerjük az okát annak, hogy egyeseket szeretünk, másokat pedig kerülünk; a szellem világossága révén alapozzuk meg vagy definiáljuk újra a szenvedélyek tárgyának valódi értékét és fontosságát, amelyek nincsenek adva magukban a szenvedélyekben (hisz így nem lennének már szenvedélyek – azaz „másvalamik, amiket elszenvedünk”). Van valami értelem nélküli a szenvedélyekben, ami nem a dolgok természetéből származik, egy olyan plusz, ami láthatóvá teszi az affektív szubjektivitás autonómiáját, amelyet eredendő bűnként vagy bűnre való hajlamként lennénk kénytelenek meghatározni, ha értelmet tulajdonítanánk a testnek (amely erősebbnek és autentikusabbnak mutatkozik „a miénknél”, és már csak emiatt is ő a „rossz”). A test egy „más”, nem azért, mert ellenállna az észnek az erő által, melynek kifejezője, hanem mert nem ész: forma és mozgás által hat, nem pedig tudattal, akaratlagosan. Másága, autonómiája anatómiai, nem pedig etikai értekezésekben ábrázolandó. A test nem ellen-ész vagy észellenes, hanem értelem nélküli. Természetesen a fordítottja is érvényes: a lélek test feletti hatása, befolyása nem ennek leigázása. Malebranchetól eltérően (akinél a test „lázasága” feljogosítja, sőt megkívánja az elnyomást) a descartes-i szenvedélyelméletben és etikában ez abszurdum lenne. A lélek nem tud változtatni a testen, mert ennek természetében nincs semmi változtatható, hisz nem az ész instituálta. A szenvedélyek uralása tulajdonképpen önuralom a lélek által, semmiképp sem a test uralása. A lélek befolyásolhatja a testet, akár nagyobb erővel is tud hatni rá, mint az anyag maga, hívja fel

⁴ Hatodik elmélkedés. AT VII. 86.

Descartes Erzsébet figyelmét: „...a diéta és a testmozgás szerintem mind közül a legjobb [gyógymód], persze csak a lélek orvosságai után, hiszen a lélek kétségtelenül nagy hatással van a testre, amint az utóbbiban a düh, a félelem és más szenvedélyek kiváltotta nagy változások is mutatják”.⁵ Maguk a szenvedélyek azok, amelyek hatnak, és nagyobb erővel, a testre. Jól használni őket (és ehhez a lélek orvosságai, jó egészsége nagyon fontos) a legmegfelelőbb eszköz a testünk kontrolljához; ezért hasonlíttja Descartes, jó adag iróniával, az orvost, aki egyszerűen csak olvassa a testet, az asztrológushoz. Mindkettő egy realitás állapotváltozásait extrapolálja egy másik realitásra, és ekképpen nevetséges módon tévednek. A diagnózisuk azonban, a lélek test fölötti erejének köszönhetően, önbeteljesítő lehet, mint azok esetében, „akik egy asztrológus vagy egy orvos véleményezése alapján elhítetik magukkal, hogy bizonyos időn belül meg kell halniuk, s pusztán emiatt megbetegszenek”.⁶ A lélek test fölötti kontrollja, hangsúlyozza Descartes, nem közvetlen. A testi szellemek nem egyszerűen az akarat révén jutnak el oda, ahol hasznosak vagy károsak lehetnek, hanem olyan akaratú aktusok révén, amelyek más akarnak, más dolgra gondolnak.⁷ A lélek arra kényszerül, hogy megtanulja a test logikáját, felfigyeljen arra, ez hogyan éli másságát, saját életét. A léleknek ismernie kell a mechanizmusokat, a testben ható technikát, hogy a maga során ő is általuk hasson a testre. Ismerni ezen gépezet tökéletességét, meggyőződve lenni arról, annyira jól meg van építve, hogy nem egyszerű dolog beteggé válni, ha egyszer egészségesek vagyunk, ez a legjobb tudatállapot ahhoz, hogy megőrizzük egészségünket, vagy visszanyerjük azt a betegség után, egyszerűen a tudat ereje által. Hangsúlyozni kell, hogy a lélek testre való *közvetett* befolyása nem redukálja a betegséget, következképpen az orvostudományt sem egy gépjellegű test egy állapotára és a róla szóló tudományra. A test autonóm abban, ami materialitásából származó sajátos működését illeti; de nem autonóm, amennyiben az enyém, amennyiben egy egységhez, saját magamhoz tartozik, hisz ez a sajátos egység ad értelmet a szerveztségének, ez határozza meg *képességként* (ti. a lélekkel való egyesülés képességeként) a szervezett jellegét. Nem itt kell keresni tehát az orvosi aktus és általában a tudomány technicizálódásának (melyre Heidegger hívta fel legélesebben a figyelmet) gyökereit. Descartes számára *két* létfeltétele van az orvostudománynak: 1. hogy a test önmagában felfogható legyen (*objektívációs és pozitívitásfeltétel*), és 2. hogy ezen test működésének minden eleme értelmezhető legyen egy nem pozitív és nem objektív értelemregiszterben, mégpedig úgy, hogy a működéskülönbségek sokfélesége ehhez mint egységpólushoz viszonyuljon. Röviden, az is szükséges még, hogy a lélek–test kompozíció egység legyen, méghozzá a lehető legintimebb, tehát szubsztanciális, ami azt eredményezze, hogy egy állapotváltozás fizikai jeleit egy *betegség* szimptomájaként lehessen meghatározni (*jelentésfeltétel* vagy ontológiai alap). Betegség és gyógyulás nem a testet jellemzi: a test ezen folyamatai, változásai nem szűnnek meg teljesen természetesen lenni, az anyag minden állapotára jellemzőek; a test minden, anyagságából eredő tulajdonsága nem kevésbé jellemzi a „beteg” testet, mint az „egészségeset”: „a beteg ember nem kevésbé igaz teremtménye Istennek, mint az egészséges, s ennél fogva nem kevésbé ellentmondásos azt állítani, hogy Istentől megtévesztő természetet kapott. A fogaskerekekből és súlyokból megalkotott ingaóra éppoly pontosan engedelmeskedik a természet valamennyi törvényének, ha rosszul állították össze, s az órákat rosszul mutatja, mint amikor minden része megfelel a mester szándékának”.⁸ Betegség és egészség az emberi individuum szubsztanciális egyesíttségének szintjén határozódik meg. Csakis ez az a szint, ahol a test állapotának változása *diszfunkcionálásként* határozódik meg, csakis az egyesítettség és az

⁵ Erzsébethez, 1644. (?) július. AT V. 65. Boros Gábor fordítása. BG 1. 122.

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ *Hatodik elmélkedés*. AT VII. 84. Boros Gábor fordítása. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Bp. 1994. 102.

egyesítettség „személy”-jelentése révén tűnhet a test diszfunkcionálása a test perverziójának, mintha eltávolodna – vagy visszatérne, a gyógyulás esetében – a saját természetétől. A betegség a fájdalom és a rosszullet, a test tanulmányozása a betegség katalogizálására szolgál és nem a beteg-állapot instituálására.

A test autonómiáját és alteritását instaurálva Descartes el akarja kerülni azokat a hibákat, amelyek megakadályoznák a szenvedélyek valódi ismeretét, és ekképpen lehetetlenné tennék a morált: hogy azt tulajdonítsuk a testnek, ami a lélekhez tartozik, és a lélektől függővé tegyük az egyedül testi fenoméneket. „Természettudósként” leírni a szenvedélyeket felkészít arra, hogy megragadjuk azt, ami bennük a legsajátságosabb: spontaneitásukat, alapvetően szubjektív jellegüket, azt a képességüket, hogy felépítsék a morált pusztán saját belső, semmi másra vissza nem vezethető értékük révén; és ez csak úgy lehetséges, ha a fizika objektumaként írjuk le a testet és a testeket. Megragadva, mint senki más előtte, a test lélekhez viszonyított másságát, Descartes elkerüli az *ember* dualista felfogásának csapdáját, amely ezt két, egymásnak ellentmondó és egymással állandóan konfliktusban levő természet áldozataként mutatná be. A test nem tudja ellátni ezt a szerepet a lélekkel szemben, mert nem szellemiesített, és ezért nem lehet negatív, konfliktuális, diabolikus jelentése. P. Guenancia felsorolja a karteziánus „antropológia” pilléreit: a megkülönböztetés (distinkció), amennyire csak lehetséges, lélek és test között, amelyek különben egybemosódnak a tapasztalatban; az ideáknak a dolgok képeként való meghatározása, amelyek analízise a megismerés igazi útja; a megismerésnek mint az ember világhoz való viszonyulásának egyetlen lehetséges módjaként való definiálása. „E három megfontolás miatt – amely tulajdonképpen egy és ugyanaz – Descartes nem megy át a teológiai vagy egzisztenciális tragikumba. Innen ered egy olyan dimenzió hiánya a gondolkodásában, mely nem kevés modern filozófus számára az emberi egzisztencia létfeltétele: a historicitás, mely nélkül nem létezne sem dráma, sem egzisztencia akár, abban az értelemben, ahogy azok a filozófiák használják, amelyeknek ez a tárgya.”⁹ A szenvedélyek embere a *saját* történelmét éli, *saját* szenvedélyeinek egzisztenciáját.

Az ember két komponense radikális alteritásának másik következménye az, hogy ily módon a lélek szabad ok lehet. Más természetű lévén, az okság, amit a lélek gyakorol a testre, nem az ok egyik fajtája, hanem egy mechanikus októl teljesen különböző „ok”. Ekképpen oksága meghatározóbb, mint a legszigorúbb determináció. A lélek a pusztá akarata által hat, és ez csak úgy lehetséges, ha valami tőle különbözőre hat. Ez az intim, szubsztanciális egyesítettség alapfeltétele: a test számára meghatározó akarata révén a lélek minden egyes akarati aktussal instituálja és megerősíti az egyesítettséget. A léleknek nincs oka ezt megtenni, akaratainak nincs vezérlő elve: a lélek önmagában elégséges ok, az ember cselekedetei e tekintetben nem szorulnak igazolásra. Természetesen az ember a józan eszt követi, viszont akarata által cselekszik, amelynek semmilyen okra vagy alapelve nincs szüksége ahhoz, hogy elégséges és szabad ok legyen. Emiatt is van az (ahogy másfelől a szenvedélyek értelem nélkülsége, morális semlegessége és a használatukban megmutatkozó morális „plaszticitásuk” miatt, amit a lélek csak azután ismerhet fel, miután a testtől való különbözőségét már felismerte), hogy az egyesítettség kontingens, mentes minden metafizikai megalapozástól, és ekképpen önmagában vett érték. A lélek lényege a testére való szabad okság gyakorlásában és a szabad affektivitásban mutatkozik meg; egy olyan lényeg tehát, amely nem egy teóriában fejtődik ki, hanem egy konkrét „életként”, életvitelként.

De az individuum realitása nemcsak a szubsztanciális másság intézményében mutatkozik meg. Valójában a test jelentése változásának lehetünk tanúi a személy esetében. *A lélek szenved-*

⁹ Guenancia, P.: *i. m.* 211.

délyei 30. cikkelye azt mondja: „szükséges tudni, hogy a lélek valójában a test egészével van egyesítve, és nem lehet tulajdonképpen azt mondani, hogy ennek egy bizonyos részében van és nem másokban, mert a test valamilyen módon oszthatatlan, a szervek elrendeződése okán, amelyek annyira összeillenek, hogy ha valamelyiket eltávolítjuk, a test egészében hibás lesz” (kiemelés tőlem – M. L.). Itt egy más testtel van dolgunk, nem a mechanikussal. Amit itt észre kell venni, az az, hogy nem a szervek „megfelelő” elrendezése az, ami oszthatatlanságot és egység jelleget ad a testnek, ahogy talán első olvasatra tűnne. Ha így lenne, egy ingaóra nem kevésbé lenne individuum, hiszen ez is hibás lenne, ha valamelyik alkotóelemét eltávolítanánk. Az emberi test nem azért individuum, mert szerves-szervezett, hanem ellenkezőleg, a szerveződése az individualitás értelmét veszi fel, amennyiben ez a test egy lélekhez tartozik. Így tulajdonképpen a test attól válik oszthatatlanná, hogy a lélek a test minden egyes részéhez kötődik (azaz a test, melyet *énnek* mondok, minden része annyiban bír jelentéssel, amennyiben ehhez az énhez tartozik, ezt építi), és nem fordítva. A szervezettség pusztán mechanikai vagy fizikai szempontból inkább akcidentiális, el lehet képzelni a szervek valamilyen másféle elrendeződését, amely ugyanazt a működést vagy kinézetet biztosítaná; de ez a szervezettség megalapozottá, egyedivé és felcserélhetlenné válik, mihelyt *valakinek* a testéről beszélünk. A skolasztikusok azt mondták, hogy a lélek informálja testet, a forma informálja az anyagot; Descartes felhasználja ezt a fogalmat, hogy ezt (és csakis ezt) a speciális esetet érzékeltesse.

A „test” szó egy új jelentésével van itt dolgunk, amennyiben ez egy emberé, és a leírása többé nem a tudósé, aki fel akarja fedni a lényegét, hanem a hermeneutáé, aki meg akarja érteni, hogy mire gondolunk akkor, amikor azt mondjuk: „*valakinek* a teste”, milyen jelentéssel bír az ember számára a test, a teste. A legrepresentatívabb (és nem az egyedüli) erre vonatkozó szöveg, a Mesland atyához 1645. február 9-én írt levél több erre utaló kifejezést tartalmaz: „azt vizsgálom meg, hogy mi az ember teste”, mikor egy ember testéről beszélünk, „azt értjük alatta, hogy...” stb. Ez már nem *A lélek szenvedélyei* első részének vagy a *La Description du corps humain* teste, egy konstrukció, egy kompozíció, amely, még ha egységesnek vesszük is, pusztán funkcionális egység, és amely így analitikus kifejtés tárgya. A Mesland-levéiben a test megközelítése másképp történik: „amikor egy ember testéről beszélünk [...], mindazt az anyagot értjük alatta, amely a maga egészében egyesült ennek az embernek a lelkével [...]. Ez ugyanaz a test, *idem numero*, mindaddig, amíg összekapcsolva és szubsztanciális egységben marad ugyanazzal a lélekkel [...]. A testünk, amennyiben emberi test, numerikusan azonos marad, amennyiben ugyanazzal a lélekkel van egyesülve. Sőt ebben az értelemben oszthatatlan: hiszen ha levágjuk egy ember kezét vagy lábát, teljes joggal mondhatjuk, hogy a teste elosztott, ha a »test« szót az első értelemben használjuk, de már nem, ha a második értelemben; és nem gondoljuk azt, hogy akinek le van vágva a keze vagy a lába, kevésbé ember, mint egy másik.”¹⁰ Tehát a test csak annyiban egy és oszthatatlan, amennyiben egy emberhez tartozik, ami nem akadályozza meg abban, hogy osztható legyen olyan testként, amely ugyanúgy materiális, mint a fizikai világ. Ténylegesen kissé kínos az értelem számára ezt a két jelentést egyévé kövacsolni (a test *valamilyen értelemben* oszthatatlan, mondja *A lélek szenvedélyeinek* 30. cikkelye), aminek viszont nem szabad megakadályoznia minket abban, hogy mind a kettőből hasznot húzzunk; és, egyébként, a karteziánus tudásnak egyáltalán nem az a célja, hogy száműzze az értelem-kettősségeket, amikor erről az érzékeny területről van szó, hanem az, hogy jobban megértsük őket (ezt hangsúlyozza akkor is, amikor arról beszél, hogy egyszerre kell egyesítettnek és elkülönítettnek felfogni a testet és a lelket, például az Erzsébetnek címzett 1643. május 21-i és június 28-i levelekben). A test individualitása paradoxális: osztható, mert még ha egy

¹⁰ Mesland-hoz, 1645. február 9. AT IV. 166–167.

ember teste is, a megcsonkítás hiányossá teszi, tehát *mássá*, nem ugyanazzá, és ebben az értelemben abszurd lenne azt mondani, hogy egy ember megcsonkított testének *nem hiányzik semmije* ahhoz, hogy emberi *test* legyen. Ugyanakkor viszont individuális, mert a tény, hogy egy személyhez tartozik, azt eredményezi, hogy ez a megcsonkított test ugyanaz az ember maradjon, és ebben az értelemben abszurd lenne azt mondani, hogy ennek a testnek *hiányozna* valamije ahhoz, hogy ugyanaz az *ember* maradjon, aki előtte volt. Ebben az értelemben – ezt fontos megjegyezni – Descartes alapvetően, kategorikusan azonosítja az emberi testet az emberrel, a személlyel. Az egyesítettségben a test fizikai jellege inkább a szubsztancialitásától örökölt vonás, mintsem lényegi tulajdonsága és ezáltal az ember „egyik” természete. Az előbb idézett Mesland-levelrészlet ezt nyelvtanilag igazolja: ha az összetett mondat elejének alánya a „test” szó volt, a végének már „az, akinek”, „ember” az alánya. A gondolat kéri ezt a jelentésátcsúszást a két (immár identikus) terminus között. A test organicitása az individuum homogenitásába csúszik át, és csupán a különböző testrészek levágásának morbid „kísérlete” (egy *avant-lettre* eidetikus variáció) tudja ezt visszavezetni a mechanikus test állapotára (teljes értelemben) akkor és azáltal, hogy ha hibás testként sikerül felmutatnia, azaz olyanként, amely már nem képes indokkal szolgálni a léleknek arra, hogy ez még sajátjának tekintse ezt a testet (magyarán, ha a halálra vezet vissza). „Nagyon jól el tudok képzelni egy kéz, láb, fej nélküli embert (hiszen csupán a tapasztalat tanít rá bennünket, hogy a fej fontosabb, mint a láb)” – mondja Pascal.¹¹ Egy másik karteziánust idézve, aki, nem nevezvén meg mesterét, Descartes Mesland-hoz írott leveleinek téziseit fejti ki: „Egy emberi test, amelyet megfosztunk lábaitól, kezeitől, fogaitól, orrától, szemeitől, füleitől és bármely más testrészétől, amely nélkül élni tud, legyen akár kövér, akár sovány, akár egészséges, akár beteg, mindig ugyanakként lenne felfogva, ha egyszer ugyanazzal a gondolkodó lélekkel van egyesítve. Ez megvilágítja azt, milyen értelemben mondhatjuk, hogy az ember teste oszthatatlan, vagy ahogy a logikusok mondanák, individuum...”¹²

Ezen homogén individualitás segítségével magyarázza meg Descartes az oltáriszentség misztériumát, ellentmondva az egyház tanításának. Hogy az úrvacsorai kenyeret mint *kenyérdarabot* és nem mint Jézus Krisztus *szerves testét* érzékeljük, nem azért van, mert – a tridenti zsinat tanítása szerint – az úrvacsorai kenyér tulajdonságai (akcidensei) változatlanok maradtak, miközben szubsztanciája átváltozott Jézus Krisztus testévé. Nem, a szent test szervei eltűntek a lélekkel való szubsztanciális egyesülésében, mert az egyesültség abszurdá teszi az emberi test organikusként való meghatározását. Az egyesültségben a test funkcionalitása, amely megkövetelte a szervek olyan elrendeződését, amely szükséges ahhoz, hogy a test ily módon való működése örömforrás legyen a lélek számára (lásd a fentebb idézett Chanut-levelet), és amely alkalmassá tette a testet arra, hogy a lélek a sajátjává tegye, eltűnik. Egy ember teste ugyanaz minden részében, nincs szükség arra, hogy elkülönítetten ragadjuk meg minden részét ahhoz, hogy ezt a testet mint valakinek a testét fogjuk fel. Ezért keresnénk hiába Jézus kezét és lábát minden kenyérdarabban. A szubsztanciális test szerv nélküli test, vagyis egy olyan test, amelynek konstituáló szervei nem konstituálják ugyanakkor egyáltalán a testnek mint egy *ember testének* értelmét. Descartes párhuzamba állítja ezt a csodával végbemenő transzszubsztanciációt egy másikkal, amely „fordított” és „természetes”: ami bennünk történik az elfogyasztott étellemmel. A kenyérdarab megemésztett kis részei a maguk anyagi mivoltában numerikusan azonosak maradnak, ugyanazok, mint amelyek a megevés előtt voltak: kiterjedt

¹¹ 339. gondolat (*Gondolatok*. Ford. Podor László. Buk. 1982).

¹² Cally a *Durand commenté ou l'accord de la philosophie avec la théologie touchant la Transsubstantiation de l'Eucharistie* című névtelen művében. Köln 1700. 171. Idézi Lewis, G.: *L'individualité selon Descartes*. Paris 1950. 76.

és anyagi dolgok, végtelenül oszthatóak, még ha máris nagyon kicsik. De amennyiben véremmel, saját magammal vannak elvegyülve, saját magammá válnak, a testem szerves részeivé, amelyek nem azonosíthatók többé *részekként* és *kenyérként*. Eredeti elkülönítettségük által a testem homogenitását építik; ekképpen mondhatjuk, hogy megváltozott a természetük. Így az a tény, hogy Jézus Krisztus teste egésze van a kenyérben, nem azt eredményezi, hogy meg kéne találnunk benne a testrészeket, melyekből felépül. Ellenkezőleg: mivel ez a test mint homogén egész van jelen a kenyérben, lehetetlen és értelmetlen testrészeket felfedezni benne. Az úrvacsorai kenyér nem Jézus teste, amely *megőrizte* a kenyér kinézetét (ez botrányosan ellentmondana a karteziánus fizikának), hanem a kenyér *mint* Jézus teste, test, amelynek homogenitása azt eredményezi, hogy a részek tökéletesen *helyettesítik* az egészet, a részek *azonosak* az egészszel, és részeket vagy szerveket keresni ebben a különleges létformában abszurdum lenne.

A természetes transzszubsztanciáció világosan megmutatja, hogy a személy jelentése egyszerre foglalja magában a test alteritását és autonómiáját, amennyiben ez szervezett anyag, és ennek transzszubsztanciális, szerv nélküli homogenitását; hogy mind a kettőre szükség van ahhoz, hogy megértsük az ember testiségét és ennek következményeit a személyre nézve. A testemnek működnie kell, azaz meg kell őriznie a lélekkel való egyesítettségre való képességét. Ennyiben egy tökéletes gép, és abszurd lenne meggátolni őt abban, hogy saját természetét élje, egy olyan természetet, amely sohasem eléggé ismert a lélek számára. Bizonyos értelemben a test tudással rendelkezik, „tudja”, mi hasznos számára, és hogyan érvényesítse ezt.¹³ Ahogy D. Kambouchner mondja: „hogyan létezik szenvedély, hogy a szenvedély valamilyen módon hasznos és szükséges, ez azért van, mert a test jobban »tudja«, mint a lélek maga, hogy ennek mit kell akarnia vagy gondolnia”.¹⁴ A testnek nincs szüksége az értelemre ahhoz, hogy végrehajtsa a tőle különböző anyag elsajátításával és kiürítésével bennünk állandóan végbemenő változást, hogy folyamatosan újraépítse magát. Egyfelől a testem esszenciája ez a folyamatos újraépülés, az az anyag, amely sohasem teljesen az enyém, mert mindig csak időlegesen az enyém. Másfelől a testem mindig az én testem, mert „minden anyag, akármilyen nagy vagy kicsi legyen is, amely együttesen ugyanazon emberi lélek által informált, egy teljesen egész emberként van tekintve”.¹⁵ A *lélek szenvedélyei* egyedülálló a descartes-i életműben, mert egybefoglalja a test eme két értelmének analízisét.

Ebben a duplaértelműségben lehet a test szubjektum. Egyfelől értelem nélküli mássága és autonómiája, anyagiságából adódó szubsztancialitása a feltétele annak, hogy szenvedélyt keltsen a lélekben. Másfelől a lélekkel való egyesítettsége miatti „transzszubsztanciációban” az emberi test felveszi az egység, a szubsztancia és a szubjektum értelmét és értékeit, amelyek eredetileg csak a lelket és az *általában vett* testiséget jellemezték. A lélekkel való lehető legintimebb, szubsztanciális egyesítettségében a test, most már egy individuumé, azonossá válik önmagammal. A test elveszíti a test formáját, kinézetét. Amikor a kezét kell meghatároznunk, ábrázolhatjuk a formáját, elmagyarázhatjuk a használatát. De az emberi testet a maga teljességében nem tudjuk ezen a módon leírni anélkül, hogy ne éreznénk, többé nem róla beszélünk ebben a definícióban, ne éreznénk, hogy a test anatómiai leírásával van már dolgunk és nem egy ember testének meghatározásával – *megnevezésével*. Következésképpen a test kinézete és használata nem lehet más, mint én magam, a realitása nem más valójában, mint önmagasságom.

¹³ És az értelem hagyja magát vezetni. Egy karmesterképző tanfolyam alapvetően nem csupán a partitúra interpretáció-kurzusa, hanem egyfajta „testedzés”, amely követi a partitúra megértését, és arra épül, tudva, hogy a karmester mozgása és mimikája érthetőbbek az előadók számára, mint egy magyarázat.

¹⁴ Kambouchner, D.: *L'homme des passions: commentaires sur Descartes*. Paris 1995. I. 342.

¹⁵ Mesland-hoz, 1645. február 9. AT IV. 16.

Body and Person at Descartes. The particular body has no similarities with the substance of the spirit; he is radically different: he has his own nature, his autonomy inside the human. This difference is fundamental for the constitution of the human person. She is founding -through the redefinition of the concept of passion- the independence of the spirit, the moral neutrality of the body (the body has no responsibility, he is not a source of sin), and the moral integrity of the person (morality has a single source: the control of the *himself*, not the control of the body with the principles of the reason). Nevertheless, the particular human body, qua unified with a soul, became himself a homogeneous individual, changing meaning and as well, in a way, changing substance. Thereby, the body becomes identical with the person; he is the expression of the self.