

## REFLEXIÓ ÉS MODERNITÁS

A MODERN *ÉN* SZÜLETÉSE A KORA ÚJKORBAN

## TÉZISEK

## I. Fő célkitűzések

1. A disszertáció az önmagunkról való gondolkodás szerkezetében beállott kora újkori változásokat tárgyalja. Minthogy e téma kezelhetetlenül tág, három tájékozódási pont, a *differencia*, a *reflexió* és az *integráció* fogalma ad történeti fókuszot a vizsgálódásoknak. E fogalmak háromszöget alkotnak, amelynek pontjai között többféleképpen is megadható a viszony, a legegyszerűbben így: a 16–18. században a differenciálódás új stílusa vert gyökeret mind a gondolkodás, mind a társadalom- és államszervezés terén, ami a reflexivitás fokozott követelménye elé állította az egyént. Részben ennek a kényszernek az eredménye az *én* modern kori koncepciója, amelyben felerősödik az integráció feladata az egyén önmagához fűződő viszonyában. E három kulcsfogalom a következőkre utal:

2. *Differencia* – A modernitást a különböző társadalomtudományi elméletek rutinszerűen asszociálják a (funkcionális) differenciálódás térhódításával (Taylor 2020; Stichweh 2013). E folyamatban az ágensek az önálló logikával jellemezhető részterületek különböző operatív követelményeivel szembesülnek, különböző szerepeket kell tehát magukra öltetniük, s meg kell tanulniuk – mint Alasdair MacIntyre fogalmaz – „a maga megkülönböztetettsége szerint gondolkodni és érezni” egy-egy funkcionálisan elkülönült szerepről (MacIntyre 1999, 274). A modern ember szükségképpen „külön birodalmak” lakója, s mivel a területek, ahol az élete zajlik, nem rendezhetők eleve tisztázott szerkezetű egységbe, az egyénnek fokozódó mértékben kell ellenőrzést gyakorolnia az élete felett ahhoz, hogy cselekvéseinek és az átélt eseményeknek konzisztenciát kölcsönözhesen. Az ezzel kapcsolatos változások nézetem szerint megelőzik a modernizációnak azt az intenzív szakaszát, amely az 1750-es évek után a hagyományos életformák bomlását és az elidegenedés jól ismert problémáit hozta magával. Bár a funkcionális differenciálódás hatásait általában a polgárosodás és az ipari forradalom időszakára szokás lokalizálni (Stichweh 2013), e változások már a 16. század utolsó és a 18. század első évtizedei között is jól érzékelhetők (vö. Koselleck 2016).

3. *Integráció* – A megkülönböztetések egy jellegzetesen új stílusa már ekkor azt kívánta az egyéntől, hogy bizonyos szerepkörökben mozogva zárójelezni tudja egyéb szempontjait és elkötelezettségeit. Ehhez nem kellett tagadnia az egyes tárgyterületek összefüggését, de feltételeznie kellett, hogy ezektől ideiglenesen el lehet tekinteni, hogy meghatározott körülmények között egy-egy speciális tárgyterületi szféra önálló törvényszerűségei érvényesüljenek. Mindez akkor lehetséges, ha egy tárgyterületi szféra működés módja elvileg elválasztható attól a kérdéstől, hogy milyen *tényleges* viszonyban áll más szférákkal vagy a perspektívákat magába foglaló egésszel. Ennek az elválasztásnak a lehetősége korántsem magától értetődő. Vizsgálódásaim **I. szakaszának** fő tézise szerint ez a fajta differenciálódás meghatározott konceptuális feltételek mellett válik

*elgondolhatóvá* a különböző részterületeken mozgó ágens számára. Az eljárás ugyanis két alapvető igazság elismerését feltételezi: **(i)** léteznek olyan elvi különbségek a tárgyokban, amelyek lehatárolt perspektívákat tesznek lehetővé más perspektívák ideiglenes felfüggesztésével; **(ii)** az egyes perspektívák faktuálisan összefüggenek, és a szétválasztás után – mintegy utólag – integrálhatók.

**4. Reflexió** – Az egyes részterületek egymáshoz és az egészhez fűződő artikulációs formáinak megváltozása (a szétválasztás és az *utólagos* integráció igénye) döntő hatást gyakorolt arra, ahogyan a modern világban önmagunkat tapasztaljuk. A perspektívák közötti mozgás fokozott személyiségkontrollt, ez pedig fokozott mértékű reflexivitást követel (Wiley 1994; Archer 2012). A reflexió speciális igénye az általam vizsgált időszakban több különböző kontextusban jelenik meg. Egyrészt a tudományok területén, ahol a tárgyra irányuló megfigyeléseket a megfigyelő megfigyelésére irányuló (úgynevezett *másodlagos*) megfigyelések egészítik ki (Luhmann 2010), másrészt jelen van a mindennapi viselkedésben, ahol a „civilizációs folyamat” normái a fokozott önmegfigyelés és önellenőrzés feladata elé állítják az embert (Elias 1987, 2005). Végül a reflexív tudatosság jól ismert forrása a korban az „idegen” témájának megjelenése: a felekezeti sokféleség felszámolhatatlanságát illető történeti belátások és a kultúrák változatosságával kapcsolatos ismeretek egymással összefonódva óhatatlanul a saját nézőpont esetlegességével szembesítik a cselekvőt (Schleiser 2004). E reflexív tendenciák a kora újkorban összekapcsolódnak egymással, s egymást kölcsönösen erősítve alakítják ki az önmagunkkal kapcsolatos modern attitűdöket.

**5.** Mindezek fényében a disszertáció alapkérdése a következő: milyen fogalmi változások eredményeként és milyen elméleti feltételek mellett válik a korai felvilágosodás idején elgondolhatóvá egy olyan szubjektum, amely a tárgyterületi differenciálódás új követelményeinek megfelelően különböző szerepek sokaságában vesz részt, különböző regiszterekben cselekszik, s eközben fokozott reflexivitással viszonyul önmagához?

## II. Szakirodalmi előzmények és módszertan

**6.** E témának egyszerre van bőséges és szűkös szakirodalma. Egyrészt bőséges, mert az említett összefüggések ilyen vagy olyan kombinációban a társadalomtudományok 19. századi kezdeteitől fogva rendre felbukkannak a modernitáselméletek különböző változataiban (Durkheim 2001; Simmel 2009; Weber 2000; Giddens 1990, 1991; Foucault 1990), másrészt szűkös a szakirodalmi háttér, mert az itt tárgyalt folyamatokat ritkán vizsgálták a kora újkorra vonatkozólag, s ismereteim szerint nem kutatták azon a speciális terepen, ahol a disszertáció mozog. Az alábbiakban utalni fogok az elemzések szakirodalmi előzményeire, itt két alapvető referenciapontot emelek ki. **(1)** Fejtegetéseim nagymértékben támaszkodnak Norbert Elias (1987, 2005) eredményeire, aki szerint a centralizált államhatalom, a modern bürokrácia, a kapitalista gazdaság kiépülése, egyszóval a modernizáció történeti folyamata egyre erősebb és egyre interiorizáltabb személyiségkontrollt követelt a kora újkori szubjektumtól, ami lehetővé tette az egyéni viselkedések explicit erőszak nélküli beillesztését egy jól működő, komplex társadalomba. E tézist számos kritika érte, melyek részint magát a modernizáció fogalmát vették célba, részint speciálisan Elias nézeteit tették bírálat tárgyává (pl.

Duerr 1988–2002). A vita hasznos korrekciókat eredményezett annak megmutatásával, hogy az elemzett folyamatok sokféle lokális sajátosságot mutatnak és nem egyirányúak, s azt is tisztázta, hogy ami az európai modernitás egyedülálló teljesítményének tűnt, annak számos párhuzama ismert világszerte. Ugyanakkor a korrekciók nem hiteltelenítették a számunkra fontos alaptézist, amely szerint a modern világban „fokozatosan egyre nagyobb normatív nyomás nehezedik az egyénre, hogy a mindennapi viselkedése reflexív formában simuljon bele a kollektív életbe” (Binkley 2010, 36). A szakirodalmi előzmények másik csoportját (2) Charles Taylor *The Sources of the Self* (1989) című írása képviseli, amely filozófiai szempontból közelíti meg a szelf történeti változásait. Taylor átfogó monográfiája gazdag inspirációs forrás, de a „jó élet” feltételeinek középpontba állításával olyan etikai – néha moralizáló – szemléletről tanúskodik, amely idegen az általam választott perspektívától. Taylor számára az identitás azoknak az öröklött vagy konstruált kereteknek az összefüggésében jelenik meg, amelyek értékválasztásokat tükröznek, s amelyeket mára a jelentésvesztés réme fenyeget. „Tudni, hogy ki vagy, annyi, mint tájékozódni egy erkölcsi térben” – írja Taylor (1989, 28). Az általam választott nézőpont az identitást nem azokhoz az erkölcsi keretekhez viszonyítja, amelyeken belül a jóról és a rosszról szóló kérdések felmerülnek, nem gondolom ugyanis, hogy a strukturális változások, amelyek az önmagunkhoz fűződő viszony alapvető formáit alakítják, s ezzel együtt az önmagaság modern terheiért és áldásaiért felelősek, olyan eszmei döntéseken alapulnának, mint az „elkötelezetlen ész” (*desengaged reason*) Taylor által előszeretettel kárhóztatott megnyilvánulásai: az utilitarizmus, a naturalizmus és a szubjektivizmus (Taylor 1989, 410, 499. skk.). Közelebb áll hozzám egy kettős perspektíva, amely Mead (1973, 194–195) szellemében elismeri és szem előtt tartja ugyan az egységes szelf kialakulásához szükséges társadalmi feltételeket, ám mégsem ezekre, hanem azokra a filozófiai erőfeszítésekre koncentrál, amelyek a 16–17. század folyamán elgondolhatóvá tették egy a differenciálás új kihívásaihoz jobban illeszkedő én fogalmát. Az ehhez szükséges fogalmi eszközök azonosítása nem azonos sem a folyamat okainak megállapításával, sem azoknak a filozófián kívüli feltételeknek a leírásával, amelyek lehetővé tették a megkülönböztetés korai modern praxisait.

7. Az egyéni választásokon túlmutató strukturális okok és a filozófiai megértésre irányuló egyéni erőfeszítések különbségének módszertani következményei vannak: a disszertáció szemlélete egyrészt nem a modernitás genezisével foglalkozó történeti szociológiához tartozik (abban az értelemben, ahogyan Szakolczai 2000 vagy Delanti–Isin 2003 érti a kifejezést), mert filozófia- és eszmetörténeti síkon mozog, másrészt a társadalmi és politikai változások mégis hangsúlyosan jelen vannak a háttérben, ami a gondolatmenetet megkülönbözteti az olyan példaértékű, de tisztán filozófiatörténeti analízistől, mint amilyenel Martin–Barresi 2000 és 2006 szolgált. Elemzéseim során esettanulmányokat végzek, olyan konkrét szövegeket elemzek, amelyeket hol az énre vonatkozó filozófiai elméletek forrásaként, hol pedig ego-dokumentumokként olvasok, azaz olyan textusokként mérlegelek, amelyekben – mint Jacques Presser fogalmaz – „az én szándékosan vagy szándékolatlanul felfedi vagy elrejtí magát” (vö. Depkat 2019, 262). Az esettanulmányoknak megvan az a hátrányuk, hogy a belőlük levont konklúziók nehezen általánosíthatók, következésképpen további vizsgálatokat igényelnek. E módszernek ugyanakkor megvan az az előnye, s ez nézetem szerint kompenzálja a

hátrányait, hogy konkrét szituációhoz kötött, s így lehetővé teszi, hogy a mikrotörténet-írás eljárásaihoz hasonlóan a maguk komplexitásában elemezzük a jelenségeket. A továbbiakban a disszertáció gondolatmenetét összegzem, kiemelve a legfontosabb eredményeket.

#### IV. Eredmények

8. Közismert, hogy a kései skolasztika és a modern természetjogi gondolkodás szoros kapcsolatban áll egymással. Hugo Grotius *A háború és béke jogáról* előszavában arról ír, hogy amit művében elmondott, akkor is helytálló lenne, „ha megengednénk [*etiamsi daretur*] – holott ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül nem lehet megengedni –, hogy Isten nem létezik...” (Grotius 1999, 1:11). Sokan elemezték e gondolat skolasztikus párhuzamait (pl. St. Leger 1962), számomra azonban nem jogtörténeti szempontból, hanem egy középkori gyökerekkel rendelkező, mégis újszerű gondolati lehetőség dokumentumaként érdekesek ezek a sorok. A szerző által alkalmazott megkülönböztetés azt kívánja az olvasótól, hogy a megismerés érdekében hajlandó legyen olyan gondolati térben mozogni, amely mellett végső soron nem kötelezi el magát, sőt amelyet *de facto* képtelenségnek tart, és „a legnagyobb bűnnek” nevez. Amikor tehát Grotius megengedi az Isten hiányával kapcsolatos feltevést, ám azonnal kijelenti, hogy e hipotézisnek nincsen valóságos alapja, akkor egyszerre két regiszterben beszél: egyrészt tiszteletben tartja a *tények* világát, ahol Isten létezése megkérdőjelezhetetlen adottság, másrészt elválasztja ettől az *elvi* lehetőségek szféráját, ahol Isten létének hiánya egyfajta tényellentétes gondolatkísérletként nemcsak megengedhető, de egyenesen hasznos teoretikus eszköznek bizonyul. Az *etiamsi daretur* azon a skolasztikus eredetű megfontoláson nyugszik, hogy a lehetőségek természetére vonatkozó kérdés valamiképp függetleníthető a tényektől, vagy legalábbis vizsgálható élesen elválasztva a valóság faktuális szerkezetétől.

9. E megfontolás összefügg azzal az elmozdulással, amely a teremtmények metafizikai státuszával kapcsolatban megy végbe a függés emanatív-platonista felfogásaitól egy nagyobb teremtményi önállóságot hangsúlyozó pozíció felé. Bár a platóni ihletettséggű megközelítések továbbra is virágzanak, amellet érvelek, hogy az emanatív felfogás kritikája az önmagunkhoz fűződő viszony új formáit teszi lehetővé a korban. Emanatív felfogáson a *Timaios* 29ab szemléletét értem: a démiurgosz a kozmosz elrendezése során „örökkévaló mintaképre tekintett”, így a keletkező és pusztuló létezők e minták képmásai, *eikónok*. Az a belátás, hogy lényegüket tekintve elválaszthatatlanok a mintaképtől (a *paradeigmától*), ám szükségképpen el is maradnak tőle, az ember esetében etikai feladatot is körvonalaz: amennyivel közelebb kerül a lélek az eredeti mintákhoz, annál közelebb kerül valódi önmagához is. E platóni eredetű felfogás keresztény változatai Aquinói Tamásnál annak a kérdésnek a tisztázásában is fontos szerepet kapnak, hogy Isten miként ismeri meg a teremtményeket: „benne magában” (*in seipso*), vagy „bennük magukban” (*in ipsis*). Tamás szerint amikor Isten *in seipso* ismeri meg a dolgokat, ez nem kevesebb, hanem több, mint ha „bennük magukban” ismerné meg őket, mert az Istenből származó dolgok tökéletesebben léteznek az okukban, mint önmagukban. Ezek a tamási tételek váltak később a klasszikus tomista felfogás alapjává. Azt az elvet, hogy Isten önmagában ismeri meg a teremtményeit, a Domonkos-rendi Domingo Bañez úgy magyarázza a barokk korban, hogy Isten egyetlen

aktussal érti meg önmagát és ért meg minden mást is, ám „Istennek ez az egyetlen ismerete elér minden lényegi és akcidentális predikátumhoz, amely a teremtményekre alkalmazható...” (Bañez 1587, 577.) Az okság és az isteni megismerés hierarchikus rendje ebben a modellben egybeesik: Isten önmagát szemléli, minthogy azonban önnön lényege eminens oka az általa létrehozott dolgoknak, ezen az oksági viszonyon keresztül minden mást is megismer. Tamás ennek megfelelően érti Ágoston híres kijelentését: Isten „semmit sem szemlél önmagán kívül” (PL 40:30).

10. Ezzel az ágostoni–tomista szintézissel szemben a 16–17. században számos (elsősorban jezsuita) teológus egy másik, Duns Scotusra visszamenő hagyományt részesít előnyben. Scotus a 13–14. század fordulóján annak a meggyőződésének adott hangot, hogy Isten „bennük magukban” is ismeri a dolgokat. Ezzel nem tagadja, hogy Isten a teremtmények oka, de a teremtésben megnyilvánuló oksági viszonyt elválasztja a teremtmények megismerésének kérdésétől: a teremtmény akkor is megismerhető lenne „benne magában”, ha megengednénk azt az állítást – amely *de facto* hamis –, hogy Isten *nem oka* a dolgoknak. Ami elgondolhatóvá teszi a tárgyakat (akár Isten számára is), az ezek szerint nem az az ontológiai viszony, amelyre a *részesezés* szóval szoktunk utalni, s amely a létező képmásiságát hangsúlyozza, hanem az a tény, hogy a dolog nem tartalmaz ellentmondást: önmagában elgondolható (Johannes Duns Scotus 1950/2013, 6:258).

11. E jezsuiták által felkarolt scotista megközelítésben megfigyelhető a grotiusi megkülönböztetés gyökere: ami *de facto* egyetlen valóságot alkot (a tárgy a maga metafizikai kontextusában), az *de iure* külön kezelhető, sőt – ha meg akarjuk érteni a tárgy természetét – külön is kezelendő összefüggésekre bomlik. Másként fogalmazva: a tárgy a maga önálló törvényszerűségeit tekintve attól függetlenül vizsgálendő, hogy milyen oksági kapcsolatokba illeszkedik, és milyen metafizikai építmény része. Isten nem azért ismeri a teremtményeket, mert azok tőle függenek, hanem mert – miként a jezsuita José de Aguilar (1652–1708) fogalmaz – „végtelenül megismerőképes” (*infinite cognoscitivus*), s így szelleme „minden megismerhető tárgyat el kell hogy érjen” (Aguilar 1731, 3:42b). Ez a viszony, mint igyekszem megmutatni, a modern kori *én* és az *abszolútum* születésének közös pillanatát teszi láthatóvá. Ha a teremtőhöz (a „jóhoz”) fűződő reláció nem tartozik a teremtmény esszenciájához, mert ami a teremtményt lehetségessé teszi, az pusztán lényegalkotó elemeinek konzisztenciája, akkor az a tény, hogy a teremtmény lehetősége ontológiai értelemben pusztán Istenben állhat fenn, és Isten által válhat valóságossá, *külsődleges* igazság a teremtményi lényeg vonatkozásában. A teremtményi esszencia olyan részleges összefüggésként jelenik meg itt, amelynek belső természete nem tükrözi az egészhez fűződő relációját: a paradiigmatikus viszony e halványulásával nemcsak a teremtmény önállósága kap hangsúlyosabb kontúrokat, de a teremtő is távolabbra kerül a teremtménytől: abszolútummá válik.

12. Ha a lehetőségek *egyrészt* fogalmi komponenseik ellentmondásmentessége révén lehetőségek, *másrészt* viszont csak Istenben állhatnak fenn, akkor e kettős viszony egyszerre elválaszt és összeköt. Elválaszt, mert lehetővé teszi a metafizikai fennállás zárójelzését a lehetőségek logikai analízise során, de össze is köt, mert az elválasztás azzal a kikötéssel együtt érvényes, hogy amitől *ideiglenesen* eltekinttünk, az *ténylegesen* összetartozik a tárggyal. Az a körülmény, hogy a skolasztikusok közül senki sem tagadja, hogy a lehetőségek Istenben

állnak fenn, nem szabad hogy elhomályosítsa e megközelítés újszerűségét: azokat a szempontokat, amelyek elvi alapon elválaszthatók, az integráció *utólagos* gondolati műveleteinek kell összekapcsolniuk az elemzések végén. Az utólagos összekapcsolás technikáit *koordinációs mechanizmusoknak* nevezem, s a szabad akarattal kapcsolatos skolasztikus viták példájával igyekszem megvilágítani.

**13.** Jezsuita körökben (Fonseca, Lessius, Molina munkáiban) a 16. században felbukkanó libertariánus szabadakarat-konceptió szerint egy cselekvés (némi leegyszerűsítéssel) csak akkor szabad, ha nem érhető meg – még Isten számára sem – a cselekvést kiváltó okokon keresztül (Molina 1588/1953, 14). Ez nem azt jelenti, hogy e teológusok tagadták a szabad választás oksági függését Istentől. Amit állítottak, az csupán annyi, hogy e választás kimenetele nem érhető meg az oksági függésen keresztül, ezért a szabad emberi cselekvést mintegy utólag kellett reintegrálni a gondviselés rendjébe, ami az események előzetes ismeretét feltételezi Istenben. Erre szolgál a közbülső tudás (*scientia media*) elve, amely egyfajta koordinatív mechanizmusként egyszerre szolgáltat igazságot az emberi akarat szuverenitásának és a gondviselés rendjének.

**14.** Szétválasztás és integráció kettős eljárása – melynek számos más formája is ismert a korban – fontos elméleti következményekkel jár. Mindenekelőtt azt a kérdést veti fel, hogy amit a tárgy (például a teremtményi lehetőség vagy a szabadság) autonóm természetének kutatása érdekében felfüggesztettünk (az Istentől való függés ontológiáját), utólag milyen kohéziós erővel illeszthető vissza a világ metafizikai rendjébe az említett mechanizmusok révén. Ha bizonyos összefüggések elgondolhatók önmagukban, vajon mennyire őszinte annak utólagos kijelentése, hogy ezek az összefüggések valójában *persze* csak Istenben állhatnak fenn? Ez a „persze” egyszerre jelenthet őszinte elköteleződést és taktikus állásfoglalást. Jelenthet őszinte elköteleződést az emanatív-platonista univerzum, vagy legalábbis ennek egy integratív eljárások alkalmazásával történő rekonstrukciója mellett, de (miután az eredetre történő rámutatás nem szükségszerű eleme az egyes összefüggéseknek) utalhat az egységgel kapcsolatos látszatok fenntartására is, amelyek mögül kiveszett az elköteleződés. *Tézisem szerint e kétértelműség és a nyomában járó gyanú strukturális okokból kiiktathatatlan e konstellációból.* Úgy vélem, a disszimuláció és a rejtőző ateizmus leleplezésére irányuló kora újkori megszállottság nem annyira az istentagadás valós társadalmi súlyával, mint inkább azzal a szerkezeti hellyel függ össze, amelyet az imént jellemzett elméleti keret jelöl ki az ateista figurája számára a *teológiai* gondolkodás új metafizikai alakzatain belül. E tételt Pierre Bayle ateizmussal kapcsolatos gondolatainak elemzésével igyekszem alátámasztani. Nagy jelentőséget tulajdonítok annak, hogy Bayle az ateisták társadalmára vonatkozó botrányos kijelentéseit magyarázva nemcsak a grotiusi *suppositio impossibilis*re (azaz az *etiamsi daretur* gondolatára) utal, de azt is világossá teszi, hogy az istentagadás témája (ami Bayle-nél már „*suppositio possibilis*” körvonalaz) a lehetőségek metafizikájával kapcsolatos skolasztikus viták kontextusába illeszkedik.

**15.** A törekvés, hogy az *én* hitelesen tudjon megszólalni egyszerre több regiszterben, olyan komplikációk forrása, amely gyakorlati értelemben is alapvetően befolyásolja a működését. E fejlemény természetesen nem (csak) a teológiából ered, a háttérben a rendi társadalom mély átalakulása zajlik: a centralizáló állam, az abszolútizmussal együtt járó bürokrácia, a hivatali nemesség megerősödése, a felekezeti meggyőződés és az

állampolgári kötelezettségek szétválása egyaránt olyan szerepeket kényszerít az egyénre Európa számos területén, amelyek autonóm összefüggések nagyobb mértékű tolerálását követelik, fokozott önkontrollt kívánnak az önmagunkhoz fűződő viszony terén, a társadalmi érintkezésben pedig sematizálódó távolságtartást írnak elő. A funkcionálisan elkülönülő szerepek követelményrendszere az egész emberre igényt tartó vallási meggyőződéssel találkozva egyeztetést és kompromisszumot kíván nemcsak társadalmilag, de az egyénen belül is. Ennek példájaként a disszertáció **II. szakaszában** a jezsuita morálteológia két hírhedt eljárását, a *probabilizmus* és a *gondolati megszorítás* elvét vesszük szemügyre. E témák társadalmi súlyát nehéz lenne túlbecsülni, ám a tény, hogy az ezekkel kapcsolatos szakteológiai viták skolasztikus közegben zajlottak, arra is lehetőséget kínál, hogy kapcsolatot teremtsék az I. szakaszban tárgyalt metafizikai elméletek és e széles körben ható eljárások között. Annak megmutatására teszek kísérletet, hogy a gyakorlati technikák a korábban látott reflexív logika szerint szerveződnek: a cselekvés szempontjából releváns tényezők szétválasztását, egyes szempontok ideiglenes felfüggesztését, *majd* a szétválasztott elemek utólagos összerendezését követelik az ágenstől. A szempontok szétválasztása és összerendezése a célként szem előtt tartott jónak van alárendelve, de a jó ideája nem sugall eleve adott hierarchiát, szabad teret enged a szétválasztásnak és az összekötésnek, s e közben nem mozgatja önmaga felé az akaratot ellenállhatatlanul. A reflexiónak mindkét eljárásban fontos szerepe van. A *probabilizmus* kockázatos, de információhiányos szituációkban azzal a tanáccsal látja el az ágenst, hogy hozzon határozott döntést, ám – ezzel egy időben – tartsa szem előtt, hogy a döntés alapjai bizonytalanok; annak tudatában cselekedjen tehát, hogy a választásnak léteznek érvényes megfontolásokon alapuló alternatívái. Hasonlóképpen a *gondolati megszorítás* tana azt kívánja, hogy az ágens *előbb* különbséget tegyen a külvilág és a lélek belső tere, a cselekvés nyilvános és privát aspektusai között, *majd* a kettő közötti viszonyt ne a nyelvi expresszivitás természetes követelményei szerint kapcsolja össze, hanem *külön* tegye megfontolás tárgyává az egymástól elválasztott és eltérő szabályszerűségekkel rendelkező szférák viszonyát, ami az összerendezés reflexív feladata elé állítja az alanyt. Minthogy e folyamatban jelentős szerep hárul a kontingenciák között mozgó személy szabad döntéseire, ismét szerkezeti okokból van kódolva e szituációban az őszinteség dilemmája.

**16.** Az a tény, hogy az utólagos integráció lehetővé teszi a platonizáló metafizikai külszín fenntartását ott is, ahol a magyarázat valóságos terhét immár nem egy emanatív egységmetafizika, hanem az egymástól megkülönböztetett perspektívák koordinációjának technikái hordozzák, számos kérdést vet fel a kései skolasztikára jellemző hagyománytisztelettel kapcsolatban. Két 17. századi jezsuita (Leonard Lessius és Nicolás Mártinez) írásait elemezve arra a következtetésre jutottam, hogy a hagyomány egységének fenntartása belsőleg kötelező normát jelent a protestantizmussal folytatott viták idején, s ez gyakran arra kényszeríti a katolikus szerzőket, hogy egy Dionüsziosz Areopagitészt idéző emanatív struktúra barokk homlokzata mögé rejtsek kritikus állításaikat. Mindez új megvilágításba helyezi a Tridentinum utáni katolicizmus restaurációs törekvéseit, amelyek nem csupán az egyház hatalmi ambícióit jelzik, hanem a skolasztikus teológia *mélyszerkezetében* végbe ment változásokat is. A disszertáció **III. szakaszában** amellettt érvelek, hogy a szétválasztáson és integráción

alapuló törekvések mély nyomot hagytak a hagyományokhoz fűződő kora újkori viszonyon. Éppoly kétértelművé tették ugyanis a rekonstruált felszín és a tradicionális homlokzat mögötti tartalom kapcsolatát, mint amilyen feszültségek forrása volt e viszony a metafizika és a morálteológia terén.

**17.** A differenciáló-koordinatív technikák megjelenése negatív értelemben is befolyásolja a modern én kialakulását azon az ellenálláson keresztül, amely az autonóm perspektívák közötti mozgás veszélyeivel, az én fragmentációjával és a középpont nélküli én fenyegetésével szemben bontakozik ki a 17–18. században. Ennek az ellenállásnak a része a jezsuita morálfilozófia széles körű elutasítása, amelynek számos dokumentuma ismert Antoine Arnauld *Gyakori szentáldozásról* (1643) szóló művétől Pascal *Vidéki levelein* (1656–1657) át a jezsuita morálfilozófia szentszéki elítélésén (1679) keresztül egészen a mély egyházi-politikai válságot kiobbantó *Unigenitus* (1713) bulláig, valamint a *Dominus ac redemptor* (1773) című konstitúcióig, amely a Jézus Társaság feloszlását jelentette be. Noha ezek a kritikák eltérő összefüggésekbe illeszkednek, a viták korai szakaszának elemzése azt mutatja, hogy fő célpontjuk nem egyszerűen a katolikus reformok egy a jezsuiták által képviselt, elnézőbb koncepciója, hanem az a számunkra immár ismerős antropológia, amely hajlandó a releváns szempontokat ideiglenesen szétválasztani, felfüggeszteni, s kész relatív önállóságot tulajdonítani a lokális szempontoknak. Kritikusaik szemében a jezsuita morál ezzel nem az okos kompromisszumok lehetőségét teremti meg, hanem a színlelésnek és a manipulációnak nyit tág teret. Bírálóik ezzel szemben a szubjektum olyan koncepciójával dolgoznak, amely nem önkényes konstrukcióként van alárendelve a szabad akarat döntéseinek, hanem magasabb forrásból táplálkozó integritással jellemezhető.

**18.** Ez a kritikai hang a szubjektivitás új dimenzióit teszi láthatóvá a janzenista mozgalom keretein belül, ahol a kompromisszumok merev elutasítása egyfajta polgári rezisztencia csíráit hordozza a jezsuiták által támogatott abszolutista állammal szemben (Maire 1998). A modern állam bürokratikus logikája ugyanis önmaguk megosztására szólító paktumokat kínál az alattvalóknak (Koselleck 2016). A janzenista énkoncepció azon az áron állhat ellen ennek a csábításnak, hogy magát egyre határozottabban szeparálja a centralizálódó állam és a hivatalos egyház által uralt terektől, ezzel azonban – paradox módon – maga is megismétli azokat a szétválasztásokat, amelyekkel szemben fellép. A janzenisták az őket sújtó teológiai ítéletekkel szembesülve elismerik például az egyház *de iure* legitimitását a teológia *elvi* kérdéseit illetően, de tagadják, hogy a hatóságoknak *de facto* bármilyen speciális tekintélyük lenne a józan ész hatókörébe eső *tények* területén (Sedgwick 1977, 1998). Mindez azt a kérdést veti fel a kortársak szemében, hogy az a kérlelhetetlen erő, amellyel a vallási reformok híve ellenáll a koordináló szétválasztás követelményeinek, nem képmutatás-e, azaz – mint maga a janzenisták által favorizált ágostoni antropológia sugallja – nem titkos hatalmi igényeket leplez-e maga is.

**19.** A kétszínűség e fenyegetése, amelynek gyanúja alól az aszketikus spiritualitás sem tud kibújni, a személyiség legmélyét érinti. Azzal a kérdéssel szembesíti a szubjektumot, hogy az *ego* megtörhetetlen magja, amely az ellenállás forrása az elvtelen kompromisszumokkal szemben, nem külsődleges reprezentáció-e, amelyet az önérdék titkos számításai konstruálnak, s amelyet az alany összekever önmagával. E kérdés fényében arra



a következtetésre juthatunk, hogy a konstrukcióként értett személyiség kiüresedésétől való félelem a 17. századra azoknak az eszmei, társadalmi és kulturális változásoknak a folyamatából bontakozik ki, amelyek a külső és a belső, a nyilvános és a privát, a profán és a vallási szempontok *élesebb megkülönböztetését* írják elő, s azt a követelményt támasztják a cselekvővel szemben, hogy viselkedését részterületek autonóm szabályszerűségeihez szabja. E nagy horderejű változás részleteit ábrázolták Norbert Elias említett írásai a személyiség szerkezetet átalakító civilizációs normák térhódításaként.

**20.** E belátásokra támaszkodva a disszertáció **IV. szakaszában** a társadalmi életben meghonosodó formális, kiszámítható és távolságtartáson alapuló viszonyokat egy olyan reflexív attitűd jeleként tárgyalom, amely egyszerre állítja a reprezentáció kényszere és az autentikus önmegaság feladata elé az alanyt. Ami e kettős feladat első részét illeti: az elemzett folyamatban megváltozik az emóciók kifejezése, csökken a spontaneitás, visszaszorulnak az önkifejezés harsány formái, elhalványul tehát a „jelenléthatás”, s helyét a „jelentéshatásokon” (Gumbrecht 2010; Fischer-Lichte 2005) alapuló társadalmi kapcsolatok veszik át. Ezt az átalakulást nevezzük a modern *szubjektum invenciójának*. A privát és a nyilvános distinkcióján alapuló szubjektivitás első és legszembetűnőbb formája az a reflektált tudatosság, ahogyan az udvaronc „megtervezi” a saját fellépését, színpadi térnek tekinti a társas környezetet, ahol cselekvőként színre viszi önmagát. Ha igaza van Eliasnak, a közösségi élet új helyszínein (a szalonokban, a kávéházakban) kialakuló modor a hozzá tartozó ön-reprezentációkkal habitualizálódik, mintegy az ágens második természetévé válik. Minthogy e folyamatban a magát kívülről megfigyelő tekintet, amely eredetileg a reflexív tudatosság körén belül alakult ki, önmaga számára is láthatatlanná válik, a szocializációs normák habitualizálódása az önreprezentációkkal kapcsolatos gyanúk labirintusába vezet.

**21.** A kérdés, amelyet e labirintus felvet, a következőképpen fogalmazható meg: vajon létezik-e *valódi* én a társasági normákhoz igazodó álarcok mögött, vagy pedig az én önmaga számára is reprezentáció, s valódi magja – ha létezik – elérhetetlen szerepeinek egymásra rakódó rétegei mögött? Másként fogalmazva: vajon nem az *önérvényesítés* (az *amour-propre*) konstrukciói helyettesítik-e a személyiség valódi magját a külső elvárások nyomása alatt? E kérdést elemezve azt a vitát veszem szemügyre, amelyet Bossuet és Fénelon folytatott a tiszta és érdek nélküli szeretet (*amour pur et désintéressé*) lehetőségéről a 17–18. század fordulóján. A vita arról szól, hogy képes-e az ember Isten önzetlen szeretetére. A dokumentumokat elemezve arra a következtetésre jutok, hogy e kérdés harmonikusan illeszkedik a korábban vázolt elméleti keretbe. Először is az érdek nélküli szeretet lehetőségét ismét egy *suppositio impossibilis* világítja meg: arról a lélekről mondható, hogy valóban szeret, amelyik akkor is szeretné Istent, ha – ami *de facto* lehetetlen – örökre megvonná magát e lélektől, s ezzel megfosztaná a boldogságtól (kárhozatra rendelné) az őt szerető lelket. Ez a gondolatkísérlet a szeretet és a boldogság analitikus *elválasztására* szolgál egy olyan szituációban, ahol a kettő *de facto* egybeesik. Csak az így láthatóvá tett differencia teszi ugyanis lehetővé annak a helyes attitűdnek a kialakítását, amelyik nem a saját boldogsága érdekében szeret, hanem teljes mértékben lemond önmagáról (*abandon de soi*). A léleknek e felfogás szerint teljes nyugalomban kell teljesítenie „szerelmese” kívánságát, hiszen Isten féltékeny szerető: a szeretet tárgyaként nem kíván osztozni a saját boldogságát kereső énnel. Ha a reflexiót önmagunk szemmel

tartásaként értjük, akkor e passzív viszony a reflexió (az önmagára visszahajló figyelem) felszámolására szólít. Itt azonban ismét ugyanabba a paradoxonba ütközünk, amelyre korábban a janzenizmus hívta fel a figyelmünket: az önmagunkhoz fűződő reflexív viszony felszámolásában a kortársak nem az én feladását, hanem egy domesztikálhatatlan szubjektivitás megjelenését érzékelték. Amikor Bossuet amellett érvel, hogy a lélek reflexív képességei a lélek lényegéhez tartoznak, s az Istennel való egyesülésben sem szűnnek meg, akkor az önmagunkra irányuló pillantás reflexivitását nem a kétértelműségei felől közelíti meg – nem a „homlokzat” megkonstruálásaként veszi számba –, hanem az önfegyelem eszközét látja benne. Ha az alany külső nézőpontokat is hajlandó bekalkulálni abba, ahogyan magát reprezentálja, akkor a reflexió stabilizál, mert a tiszta szeretet abszolútizmusával ellentétben társadalmi elvárásokat és intézményi viszonyokat is akceptáló énszerkezethez vezet.

**22.** Miután az előző szakaszokban tisztáztam a koordinatív szétválasztás elméleti alapjait, és rámutattam arra, hogy a distinkciók e speciális stílusa és a reflexió problémája miként jelenik meg a kor különböző szellemi és spirituális mozgalmaiban, az utolsó, **V. szakaszban** a filozófiatörténeti kánon ismert szereplőit tárgyalom. Descartes, Locke és Leibniz elméletei egyenként is teljes monográfiákat igényelnének, erre azonban e disszertáció keretein belül szerencsére nincsen szükség: a kora újkori filozófia egyik legfontosabb tendenciáját, a szubsztanciális én krízisét és az alternatívák megjelenését itt csak a korábban kidolgozott elméleti keretre utalva veszem szemügyre, vagyis csak azoknak az énkoncepcióknak a tárgyalására vállalkozom, amelyeket a kooperatív-distinkatív eljárásokhoz kapcsolódva *integratív*nak nevezhetünk. Descartes kulcsszerepet játszik az integratív én megjelenésében. „Önmagunkkal” kapcsolatos mondanivalója ugyanis nem merül ki a *cogito* sokat elemzett témájában, hanem gazdag képet ad a 17. századi megközelítések sokféleségéről. Ha írásait – amire javaslatot teszek – tág értelemben vett ego-dokumentumokként olvassuk, akkor énszerepek sokaságára figyelhetünk fel: a biográfiai értelemben vett én mellett elkülöníthetjük a narrátort, a meditációk és a kontempláció alanyát. E sor meglátásom szerint arra utal, hogy Descartes különböző szerepekben lép fel, szabadon felfüggeszt összefüggéseket, amelyeket más kontextusban érvényesnek ismer el, körülhatárolt vonatkozási kereteket definiál és releváns szempontokat zárójeloz egy-egy előre meghatározott cél érdekében. Egyszóval rendkívül tudatosan alkalmazza a megkülönböztetések új stílusát. Ebben a differenciált keretben jelenik meg a *cogito* alanyaként értett én. Bár a filozófiai vizsgálódások tárgyaként ez a tiszta én áll előtérben, nem kevésbé érdekes az az alany, aki az olvasó szeme láttára építi fel a meditációk terét, amelyben e lényegi vonásaira redukált én megjelenhet.

**23.** A szubjektivitás e szofisztikált koncepciója többféle értelemben is reflexív: **(i)** A *res cogitans* reflexív önismerete azt kívánja, hogy az „én gondolom” igazságát a világhoz fűződő megismerő viszonyunk konstitutív feltételeként ismerjük fel. **(ii)** Abban az értelemben is reflexív e viszony, hogy az *ego cogito* nem valami újat tesz hozzá a megfigyelt gondolatokhoz, hanem azt a tényt explikálja, hogy az én tudata valamennyi gondolat intrinzikus komponense, vagyis a reflexivitás egy elemi formája elszakíthatatlan az én valamennyi gondolatától. Olyan „ősténye” ez a gondolkodásnak, amely akkor is jelen van, ha tartózkodván az elmélkedéstől nem

figyelünk fel rá. Végül **(iii)** az elmékedések kereteinek megalkotása reflexív cselekvés, hiszen az önkontrollnak azokat a szuverén formáit működteti, amelyeket Elias nyomán a korai modernizációs folyamatok személyiségformáló komponenseként azonosítottam. Az önmagával bensőséges viszonyban álló, de önmagát kívülről megfigyelő gondoskodásnak ez a sztoikus elemeket is tartalmazó attitűdje (Oestreich 1982) igen sok szinten jelentkezik a descartes-i filozófiában az elmékedés kereteinek felállításától a módszertani elvek megállapításán és az ideiglenes etika tisztázásán át a mindennapi időbeosztás hangsúlyozásáig.

**24.** Amikor Descartes az ént „gondolkodó dolognak” nevezi, a *cogitatio*ban inherens reflexiót ruházta fel szubsztancialitással. Az a körülmény azonban, hogy maga a *cogitatio* a létezés hordozója, két szempontból is nyitott létezővé teszi a *res cogitans*t. Egyrészt a véges én nem képes megérteni önmagát annak a végtelen tökéletességnek az „észlelése” nélkül, amelytől függ (Pavlovits 2013, 2020). Másrészt a gondolkodás szerkezetében adott eredeti reflexió sajátos dinamikát kölcsönöz a gondolkodó szubsztanciának: azáltal van, hogy gondolkodik, vagyis tárgyakat ismer meg (tárgyához viszonyul affektív módon), s e reláció mellett – vagy inkább ennek feltételeként – tud önmagáról mint olyan alanyról, aki relációban áll e tárggyal. Descartes kései filozófiájában e reflexív viszonyra újabb elméleti terhek helyeződnek. A probléma ugyanis, hogy – dacára a gondolkodásban rejlő reflexív mozzanatnak – számos korábbi gondolatunknak nem vagyunk tudatában, ahhoz a kérdéshez vezet, hogy e hiátusok ellenére hogyan jöhet létre annak az időben folytonos ének a tudata, amellyel azonosítjuk önmagunkat. E kérdés jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni. Amíg a *cogitatio*ban felismerhető én nem azonosítás útján ragadható meg, addig az emlékezeten keresztül konstituálódó én valamilyen azonosítást igényel: annak felismerését feltételezi ugyanis, hogy amit most tapasztalok, korábban már tapasztaltam, azaz jelenlegi önmagam azonos azzal, aki emlékeim alanyaként megjelenik. Ez az implicit tudás az emlékezeten keresztül megvalósuló önkonstitúció feltétele. E kognitív teljesítmény olyan reflexiót igényel, amelyre legtöbbször nem figyelünk fel, ám amely nélkül nem lehetséges önmagunk időben folytonos énként történő megismerése. E reflexiót *horizontálisnak* nevezhetjük, megkülönböztetendő attól a *vertikális* reflexiótól, amely az énszubsztancia metafizikai függőségére utal. A reflexió filozófiai témája nem a 17. század találmánya: mind elméleti, mind gyakorlati problémaként jól ismert az ókortól kezdve (Sorabji 2006; Remes 2007), ám a korai modernitás idején nemcsak kitüntetetté válik, de szerkezetileg is átalakul. Ami korábban az önmagunk felé fordulás etikai imperatívuszaként a valódi énhez történő visszatérés (a platonikus *anabaszisz*) vertikális tengelyére utalt, most e problémától nagymértékben elválva tisztán az én megalkotásának horizontális feladataként jelentkezik.

**25.** Bár Descartes kései levelezésében megjelenik az az én, akinek egységét a mentális aktusok kapcsolatrendszere hozza létre, az integratív én valódi „feltalálása” Leibniz és Locke érdeme. **(i)** Locke az *Értekezés* 2.27. fejezetében megkülönbözteti az alanyra utaló kifejezések különböző jelentéseit. A *személyes azonosság* problémája annak az ének a diakron egységére utal, aki felelős saját tetteiért, s akinek (a boldogságra való kilátáson keresztül) gyakorlati érdeke fűződik bizonyos cselekvések alanyához, amelyet önmagának ismer el. A személy Locke szerint „gondolkodó, értelmes létező, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, képes személyre venni önmagát mint önmagát” (*Essay* 2.27.9). Nem azonos sem a lélekkel, sem azzal a szubsztanciával,

amelyben fennáll (Barresi–Martin 2000; Balibar 1998), személy tehát nem valamilyen független metafizikai tény jóvoltából lehet valaki, hanem egyedül annak köszönhetően, ahogy önmagához – önmaga korábbi állapotaihoz – viszonyul, vagyis ahogyan a korábbi állapotok egy egységes tudatba integrálódnak. **(ii)** Leibniz ehhez hasonlóan amellet érvel, hogy az „én” kimondására képes alany sorsa szubsztanciális azonosság helyett azokon a szempontokon múlik, amelyek erkölcsi értelemben biztosítanak folytonosságot a lélek számára. Az értelmes lélek csak erre az erkölcsi kontinuitásra tekintettel minősül személynek. Lényeges különbség azonban e két megközelítés között, hogy miközben Locke a tudat számára belsőleg hozzáférhető, internális kritériumokkal dolgozik, addig Leibniz externalista keretet vázol. Locke-nál az egység egy empirikusan tartalmas képze azoknak a kapcsolatoknak a számbavételén alapul, amelyek a tudatállapotok egységét *a tudat számára* konstituálják, azaz a jelenségek szintjén kapcsolják össze az ideákat. Leibniz ezzel szemben az erkölcsileg releváns én azonosságát nem engedi elválni az individuális szubsztancia metafizikai alapzatától. Ez látszólag kompromisszumot jelent az én integratív és szubsztanciaalapú megközelítései között, ám amellet érvelek, hogy a hagyományos terminológia itt félrevezető, a szubsztancialitás metafizikája ugyanis nem tesz egyebet, mint *beilleszti* az integratív teljesítményként értett én perspektíváját a perspektívák összességének univerzális rendjébe, amelyből algoritmikusan következnek az egyes nézőpontok. Az egyénre vonatkoztatva ez annyit jelent, hogy az én konstitúciója nem egyszerűen a percepciók szintjén zajlik, hanem egy olyan metafizikai mechanizmus derivátuma, amely egyrészt nézőpontokat generál, másrészt optimális összhangba hozza őket egymással. A szubsztanciális metafizika nyelvezete tehát nem szabad hogy félrevezessen: a leibnizi filozófia a megkülönböztetésen és integráción alapuló szemléletmód egyik legtisztább megnyilvánulása a korban, az előre megállapított harmónia tana maga a metafizikai szintre emelt koordinatív mechanizmus.

**26.** A disszertáció **Befejezésében** – kitekintésként – arra a felismerésre vetek egy pillantást, hogy a korlátozott perspektívákat ma aligha tudjuk egyetlen elvből származtatni, így a nézőpontok konfliktusa alapvetőbbnek tűnik, mint azt a *harmonia praestabilita* gondolata sejteti. A „reflexív modernitás” mai elméletei szerint (Beck–Giddens–Lash 1994) a saját nézőpont tudatos tematizálása, amely a kora újkori szerzők számára stabilizáló tényezőnek tűnt, ma kockázatok és kiszámíthatatlanság forrása. E körülmények között felértékelődni látszanak az integratív műveletek lokális variánsai, amelyek sokféleképpen interferálnak világunk globális adottságaival, s a személyiség szerkezet újabb átalakulását sejtetik akár a tudatosabb egyéni reflexió (Archer 2007), akár egy flexibilisebb azonosság ígéretével (Giddens 1990, 1991; Bauman 2000). E pontról azért érdemes visszatekinteni a modernitás korai korszakára, mert a megkülönböztetéseknek az az új stílusa, amelynek határait ma *már* a kései modernitás krízise fenyegeti, a korai modernitás idején *még* a határok keresésének forrongó állapotában volt. A releváns különbségek beiktatása a 16–17. században leleményességet igénylő egyeztetéseket követelt, s ritkán jelentett olyan kategorikus elhatárolásokat, amelyek teljes mértékben ignorálhatták volna azt, amit a határok megállapításával kizártak. Az emberi test kutatása például a korszak egészében összefonódik a természetes teológiával, hiszen a világegyetem harmóniájának szemlélése egészen a 19. századig a teremtő bölcsességében való elmélyülés eszköze. Ugyanakkor e bensőséges kapcsolatok mögött már ekkor világosan érzékelhetők a differenciálódás irányába mutató tényezők, hiszen a gyorsan specializálódó szaktudományok művelésének követelményei egyre kevésbé függenek

a metafizikai szempontoktól: a részdiszciplínák művelése egyre bonyolultabb technikai hozzáértést kíván, s ezek elsajátítása a szorosabb szakmai feladatokhoz képest külső koordinatív eljárások segítségével hozható összefüggésbe az eredeti célokkal. Az eredeti célok így nem tűnnek el a horizontról, de egyre távolodnak, s elérésük ügye egyre inkább az ágens privát szférájába helyeződik. Mivel a részterületek működésének belső elvei nem tükrözik összefüggésük módját, az alany egyik területen sem talál útmutatást ahhoz, hogy miként hangolja össze a különböző elvárásokat. Az integrációs erőfeszítések így sorvadásnak indulnak, vagy – mint manapság látjuk – egy-egy részdiszciplína speciális tárgyaként jelennek meg. Az általam vizsgált elméletek ezzel szemben egy olyan korszak termékei, amelyben erőteljes formában van jelen mind a differencia, mind pedig az integráció feladata. Így e korszak kutatása a mai problémák szempontjából sem érdektelen: egyszerre segít ellenállni a kísértésnek, amely a szétforgácsolódás elfogadására csábít, és annak az illúzióknak, amely a perspektívák ijesztő sokaságával szembesülve az identitás bálványaival kecsegtet (Bayart 2018).

#### V. A témában korábban közölt publikációim listája

- (2005) The Problem of Conscience and Order in the *Amour-pur* Debate, in Gábor Boros–Martin Moors–Herman De Dijn (szerk.): *The Concept of Love in Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Brussel, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 53–61.
- (2013) Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban, in Bakos Gergely–Sárkány Péter–Szeiler Zsolt (szerk.): *Hit és ész: teológiai és filozófiai közéletések*, Budapest, L'Harmattan, 145–178.
- (2015) A szubjektum perspektívája Leibniz gondolkodásában, in Pavlovits Tamás–Schmal Dániel (szerk.): *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*, Budapest, Gondolat, 169–189.
- (2016) Malebranche és a katolikus felvilágosodás, in Nicolas Malebranche, *Értekezés a természetről és a kegyelemről*, szerk., ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat, 7–18.
- (2017) Locke és Leibniz a személyes azonosságról, *Elpisz*, 10/2, 57–72.
- (2018) Intellectual Memory and Consciousness in Descartes's Philosophy of Mind, *Society and Politics*, 12/2, 28–49.
- (2019) Richard Simon és a forráskritika problémája, in Blandl Borbála–Boros Bianka–Czétány György–Kővári Sarolta (szerk.): *A kritika fogalma a XVII–XVIII. században*, Budapest, Áron, 2019, 25–37.
- (2020) Virtual reflection: Antoine Arnauld on Descartes' Concept of Conscientia, *British Journal for the History of Philosophy*, 28/4, 714–734.
- (2020) A szubjektum invenciója a kora újkorban, in Kicsák Lóránt–Széplaky Gerda (szerk.): *A feltalálás vágya és igérete. Tanulmányok az invencióról*, Budapest, L'Harmattan, 69–78.
- (2020) Tradition and Novelty in Early Modern Scholasticism: The Case of Nicolás Martínez and Leonard Lessius, *Hungarian Philosophical Review*, 64/4, 197–214.

## VI. Irodalom

- Aguilar, José de (1731) *Tractationes posthumae in primam partem divi Thomae*, Corduba, Petrus de Pineda et Valderrama.
- Archer, Margaret S. (2007) *Making our Way Through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge UP.
- Archer, Margaret S. (2012) *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, Cambridge UP.
- Beck, Ulrich–Anthony Giddens–Scott Lash, szerk. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity.
- Bañez, Domingo (1587) *Scholastica commentaria in primam partem... D. Thomae usque ad LXIII quaestionem completentia*, Venetiis aput Altobellum Salicatum.
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid Modernity*, Malden, Polity Press.
- Bayart, Jean-François (2018) *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Binkley, Sam (2010) Discipline, Civilization and Temporality: The Rise of Abstract Time in the Constitution of Modern Subjectivity, in Andrea D. Bührmann–Stefanie Ernst (szerk.): *Care or Control of the Self? Norbert Elias, Michel Foucault, and the Subject in the 21st Century*, Cambridge, Cambridge Scholars, 36–50.
- Depkat, Volker (2019) Ego-documents, in Wagner-Egelhaaf, Martina (szerk.): *Handbook of Autobiography/ Autofiction, Volume I: Theory and Concepts*, Berlin, De Gruyter, 262–267.
- Elias, Norbert (1987) *A civilizáció folyamata: szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat.
- Elias, Norbert (2005) *Az udvari társadalom: a királyság és az udvari arisztokrácia szociológiai jellemzőinek vizsgálata*, ford. Gellériné Lázár Márta, Harmathy Veronika, Németh Zsuzsa, Budapest, Napvilág.
- Fischer-Lichte, Erika (2005) *Theatre, Sacrifice, Ritual: Exploring Forms of Political Theatre*, London–New York, Routledge.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity.
- Grotius, Hugo (1999) *A háború és a béke jogáról*, I–II, ford. Muraközy Gyula és mások, Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010) *A jelenlét előállítására: Amit a jelentés nem közvetít*, ford. Palkó Gábor, Budapest, Ráció–Historia Litteraria Alapítvány.
- Johannes Duns Scotus (1950/2013) *Opera omnia*, 20 kötet, szerk. C. Balić és mások, Vatican City, Vatican Press.
- Koselleck, Reinhart (2016) *Kritika és valóság*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.
- Luhmann, Niklas (2010) *A modernség megfigyelései*, ford. Böröczki Tamás–Brunczel Balázs, Budapest, AKTI–Gondolat.
- MacIntyre, Alasdair (1999) *Az erény nyomában – Erkölcsméleti tanulmány*, ford. Bíróné Kaszás Éva, Budapest, Osiris.

- Maire, Catherine (1998) *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard.
- Martin, Raymond–John Barresi (2000) *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, London–New York, Routledge.
- Martin, Raymond–John Barresi (2006) *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, New York, Columbia UP.
- Mead, George H. (1973) *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, ford. Félix Pál, Budapest, Gondolat.
- Molina, Luis de (1588/1953) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, szerk. Johann Rabeneck SJ, Oña–Madrid, Sapientia.
- Oestreich, Gerhard (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*, szerk. Brigitta Oestreich–H. G. Koenigsberger, ford. David McLintock, Cambridge, Cambridge UP.
- Pavlovits Tamás (2013) Evidencia és végtelen Descartes-nál, *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/3, 9–29.
- Pavlovits Tamás (2020) *A végtelen észlelése a kora újkorban*, Budapest, Gondolat.
- PL = *Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus, Series Latina)*, ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Jacques-Paul Migne, 1841–1855.
- Remes, Pauliina (2007) *Plotinus on Self: The Philosophy of The 'We'*, Cambridge, Cambridge UP.
- Schleiser, Renate (2004) A vén Európa az Újvilág tükrében: Montaigne és az „emberevők”, ford. Teller Katalin, in Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen: variációk Simmelről Derridáig*, Debrecen, Csokonai, 30–41.
- Sedgwick, Alexander (1977) *Jansenism in Seventeenth-Century France: Voices from the Wilderness*, Charlottesville, UP of Virginia.
- Sedgwick, Alexander (1998) *The Travails of Conscience: The Arnauld Family and the Ancien Régime*, Cambridge, MA, Harvard UP.
- Sorabji, Richard (2006) *Self– Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, University of Chicago Press.
- St. Leger, James (1962) *The 'Etiam si daremus' of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Roma, Pontificium Athaeneum Internationale 'Angelicum'.
- Stichweh, Rudolf (2013) The History and Systematics of Functional Differentiation in Sociology, in Mathias Albert–Barry Buzan–Michael Zürn (szerk.): *Bringing Sociology to International Relations: World Politics as Differentiation Theory*, Cambridge, Cambridge UP, 50–70.
- Szokolczai, Árpád (2000) *Reflexive Historical Sociology*, London–New York, Routledge.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard UP.
- Taylor, Mitchell James (2020) *The Concept of Functional Differentiation and the Logic of Differentiation and the Logic of Comparative Functionalism*, Melbourne, The University of Melbourne.
- Weber, Max (2020) *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. Ábrahám Zoltán, Budapest, L'Harmattan.
- Wiley, Norbert (1994) *The Semiotic Self*, Chicago, The University of Chicago Press.