

Opponensi vélemény

Schmal Dániel „Reflexió és modernitás. A modern én születése a kora újkorban„ című diisszertációjáról.

I A mű közvetlen tárgya, célkitűzése:

Schmal a modernitás eszmei feltételeinek kialakulását követi nyomon elsősorban koraújkori teológiai és filozófiai szövegek esettanulmányyszerű vizsgálatán keresztül.

1. Elsősorban azt kívánja bizonyítani, hogy azok a jegyek, amelyek már több jeles kutató szerint a modernitás lényegét adják, nem a 19. századi kapitalista társadalmakban jelentek meg, hanem tetten érhetők a 16-18. századi elméleti gondolkodásban és mentalitásban is. Ezek a jegyek: a különbségtétel, a reflexió és az integráció igénye. Ezeknek az alapterminusoknak a pontos körülírását a szerző a disszertáció végén elhelyezett egyik függelékben helyezi el. A különbségtétel, a reflexió és az integráció legrövidebben az egymással alkotott dinamikus rendszerükben írhatók le, valahogy így:
 - 1) Az egyes ember azzal az elvárással szembesül, hogy a tudásterületek és életszerepek differencializálódásával – ez a disszertáció első kulcsfogalma – ezek között tudatosan különbséget kell tennie, más-más tudományok szabályai szerint kell gondolkoznia, és különböző élethelyzetekben más-más, akár egymásnak ellentmondó elvek szerint kell döntéseket hoznia. (különbségtétel, differencia – a disszertáció első kulcskifejezése)
 - 2) Ezek a váltások, ha jól akarja csinálni az ember, fokozott reflexiót igényelnek (ez a disszertáció második kulcs szava), vagyis meg kell figyelniünk magunkat mint gondolkozót és mint döntéshozót, és különböző szerepeinkben más-más önmagunkat kell hordoznunk, kifejeznünk - ami az önmagunktól való távolságtartást jelenti.
 - 3) Önmagunk gondolkodási helyzetek és életszerepek szerinti megsokszorozása az én darabokra hullásával, elvesztésével jár, ha nem találjuk meg a koordinációt, az utólagos integráció módját. Ennek az összetevőnek a megragadása már Schmal egyik fontos hozzájárulása a modernitás lényegének leírásához.
2. Mint az eddigiekből is látható, Schmal teljesítménye nem merül ki abban, hogy a modern „én” kialakulását 2-3 évszázaddal előbbre helyezi. Felfedezése a modernitás

mibenlétére is kiterjed. Kronológiai tézisének bizonyítása lényegében egybeesik annak kimutatásával, hogy a fenti dinamikában megragadott modernitás nem a szekularizáció, a vallásellenesség, a szó vulgáris értelmébe vett felvilágosodás – erre még visszatérünk – műve. Amint azt Peter Burke kutatásaira is alapozva meggyőzően kimutatja, a differenciáció, a reflexió és a koordináció problémái először a skolasztika teológiai diskurzusában tette elméleti reflexió tárgyává egy vallási civilizációs és reformmozgalom, amely a népi vallásosság ellenében jött létre.

3. Schmal kezében a modernitás kezdetének ez az előbbre datálása illetve a modernitás részleges átdefiniálása igényli és egyben meg is erősíti a felvilágosodás újfajta felfogását. Ennek kifejtésére műve másik függelékében kerít sort. Eszerint a felvilágosodás nem annyira eszmei áramlatot jelent, hanem olyan társadalmi gyakorlatot, *amelynek során a felvilágosodás eszerint olyan társadalmi gyakorlat, amelynek során a kulturálisan és politikailag megerősödő szellemi, gazdasági és sok esetben politikai elit igyekszik átláthatóvá és praktikus kiaknázhatóvá, az adózás, a gazdaság, a fogyasztás vagy épp a vallási praxis számára hozzáférhetővé tenni a társadalom „megműveletlen” területeit, amelyek korábban elérhetetlenek voltak számára.* (106) Ez a gyakorlat a katolikus egyházon belül jelentkezett először, és nagy mértékben támaszkodott a különbségtétel műveletére, ami a modernitás egyik alapító mozdulata is egyben.
4. A szerző mintegy a fenti eredményekhez vezető kutatás melléktermékeként három kanonizált kora újkori filozófus, Descartes, Locke és Leibniz lélekfilozófiájának bizonyos aspektusait helyezi új megvilágításba. Annak a gondolkodási folyamatnak egy-egy fontos fázisát köti hozzájuk, amely a szelf időbeli egységének megalapozásához vezetett.

Hogy a disszertáció érdemeit kellőképpen ki tudjam emelni, és a tézisek lényegét nem érintő kritikai észrevételeimet is a megfelelő háttér előptt tehessem meg, a következőkben kell kicsit mennem a dolgozat sztorijába is – annak ellenére, hogy azt a téziszüzetből mindenki ismeri.

A dolgozat 5 nagyobb részből, „szakasz”-ból, Bevezetésből és két függelékből áll.

Az I. szakasz (*Teremtés és differencia*) annak a híres grotiusi kijelentésnek a késő középkori előzményeit és kora újkori recepcióját vizsgálja a, amely Schmal szerint a modernitás egyik alapító gesztusa volt. Eszerint a szerzőnek a természetjogra vonatkozó megállapításai akkor is helytállóak volnának, „ha megengednénk ... hogy Isten nem létezik...”. A szakasz

meggyőzően bizonyítja, ez a kijelentés lényegében azt a Duns Scotustól kiinduló, megjelenő majd a jezsuita hagyományban kibontakozó felfogást hasznosítja egy speciális területen, ami függetleníti egymástól Isten és a teremtett dolgok lényegét. Eszerint a teremtett dolgok lényege a teremtőjükre való vonatkozás nélkül is megismerhető, akárcsak fordítva, és egy teremtett dolog lehetősége is belátható az Istennel való oksági kapcsolat figyelembe vétele nélkül. Mindkét esetben egy kontrafaktuális állítás emel jogaiba egy a szerző szerint igaz tényállítást. Ezután Schmal rámutat, hogy a grotiusi kijelentés nyomán a 17. századi jog- és erkölcsfilozófiában – leginkább P. Bayle-nél – kialakult az a meggyőződés, hogy az egyébként Istentl eredő erkölcsi igazságok Isten ismerete és létének elfogadása nélkül is megragadhatók.

A II. szakasz (*A cselekvés terei*) olyan teológiai okfejtéseket követ nyomon, amelyek a cselekvés lehetőségeit eméleti kereteit próbálják megteremteni egy olyan világban, ahol a különböző szerepekben való egyidejű helytállásra, gyakori nézőpontváltásra van szükség. A disszerens itt bemutatja a szabada akarat körüli domonkos rendi – jezsuita vitát a szabad akarat kérdésében, valamint a jezsuiták erőfeszítéseit arra, hogy a molinista szabada akaratfelfogást összeegyeztesse az isteni mindenhatósággal, mindentudással és jósággal. A különböző élethelyzetek és szempontrendszerek közötti csiki-csukizás céljára szolgál Schmal láttató elemzése szerint a kazuisztikának utat engedő jezsuita „probabilizmus”, ami az ésszerű megoldások közül kevésbé ésszerűt is helyeselhetnek tartja az ésszerűbbel szemben, ha az nem fenyeget a bűn kockázatával. Hasonló célra veti be a kétértelműség és az elhallgatás eszközét a mentális rezerváció módszere is.

A III. szakaszban (*Tradíció és modernitás*) Schmal az én konstitúciójának nézőpontjából járja körül a 17. század vioszonyát a tradícióhoz. Mint írja, a korban a hagyomány krízisééről beszélhetünk, de nem abban az értelemben, mintha a hagyományok eljelentéktelenedésének értelmében, hanem inkább abban a tekintetben, hogy a hagyományok professzionalista apologetikus felhasználásának nyomán, ami gyakran a kétértelműségeket használta ki, felszínre került a tradíciók esetlegessége és önkényessége: A felhozott példák számos tudományterületet érintenek a teológiai metafizikától a kegyelemtanon és a valláserkölcson át a bibliai filológiáig és a szentírásértelmezésig.

A IV. szakasz (*Agresszió és rítus*) a kor társadalmi és vallási letére koncentrálnak. érzékletesen ábrázolja, ahogy a XVII. században az agresszió ritualizálódik, a hatalom kódrendszerrel rejti el és fejezi ki magát. Az élet minden mozzanata megtervezett, a reflexió az Én minden megnyilvánulására kiterjed, és mindez a megtervezettség önkéntelenné, vagyis szokássá, második természeté válik. Ez a folyamat pedig felkelti a gyanút és a szorongást abban

a tekintetben, hogy hol van az Én, van-e még olyan. Schmal a kvietisták és Bossuet között lefolyt *amour pur* vita dokumentumainak elemzésével világítja meg ezt a reakciót. A kvietisták – Schmal szerint ágostoni ihletésre – arra figyelmeztettek, hogy az Istent szerető lélek önreflexiója – vagy akár az ezt az önreflexióját illető reflexiója - az istenszeretetet óhatatlanul önszeretetté torzítja. Ezért a minden reflexiótól mentes, tiszta szeretet ajánlották, és elutasítottak mindenféle kapcsolatot az istenszeretet és boldogság vagy az öröm között. Schmal felhívja a figyelmet a párhuzamra kvietisták és Grotius eljárása között. Míg az utóbbi Isten létét tette zárójelbe a természetjog igazságának alátámasztására, az előbbieket a boldogságot tették zárójelbe az istenszeretet kiemeléséért. A másik oldalon Bossuet is a modernitás gyermeke. Ő a vallási fanatizmustól és irracionálisizmusól óva a reflexiót javasolta, mint ami megszilárdítja és egyszersmind helyes mederben tartja az istenszeretetet.

Az V. szakaszban (*Az integratív én*) a disszerens a filozófiatörténet kanonizált alakjai, Descartes, Locke és Leibniz felé fordul. A Descartes-fejezetek először rávilágítanak arra, hogy a filozófus több *Ént* is szerepeltet műveiben, egy narrátort, a meditáció, és a kontempláció alanyát. A meditátor *Én* az elvonulás fikciójával és bizonyos gyakorlatok elvégzésével és előírásával előkészíti a terepet a totális kétely kontrafaktuális bejelentésére, ami megteremti a lehetőséget a kontemplátor *Én*, a *gondolkozó Ego* konstituálására. Descartes-nál veszi észre a disszerens az első lépéseket az én egyesítésére a szerepekből a reflexió segítségével. Mint rámutat, az *Elmélkedések* szerzője a *res cogitans* a szó teljes értelmében már nem tartja szubsztanciának, hanem lényegében a reflexív gondolkodás aktusával azonosítja. Így az *Én* időbeli azonosságát számára nem a lélek szubsztanciális egysége biztosítja, hanem a reflexív emlékezet. A következő fázist Schmal szerint az *Én* visszahódításában Locke képviseli, aki a megragadhatatlannak minősített szubsztanciális *Én* helyett a személyoségre koncentrált. Némileg az *Én* narratív egységének elméletét megelőlegezve egy gyakorlatias módon felfogott szelf mellett érvelt, aminek egységét a tudatosság, az önmagunkhoz fűződő érdek és a számonkérhetőség biztosítja. A dolgozat szerzője a visszakaparítás kiteljesedését Leibniznél nyugtázza, aki, mint írja, a szelf egységét részben Locke-hoz hasonlóan az emlékezetre és az erkölcsi számonkérhetőségre alapozza, az egyedi *Én* személyes perspektíváját azonban a perspektívák összességének egyetemes rendjébe illeszti.

Az utolsó, *Befejezés* című fejezet részben a beszámoló elején összefoglalt főbb tézisek konklúzióját tartalmazza, részben pedig leleplezi a szerzőnek azt a már jó néhány száz oldallal korábban nyilvánvalóvá vált szándékát, hogy ne pusztán egy történeti szempontból érdekes kérdést világítson meg, hanem korunk egyik kulcsproblémájának genezisének tárja fel. Az *Én*

széttöredezettsége szerepekre, önreprezentációkra a különböző élethelyzetek szerint ma még inkább és még több joggal szorongást okoz, mint a 17. században. A hivatás és a vallási hovatartozás közötti kontingencia hitvallása a vallási háborúk tapasztalata felől nézve józan és rokonszenves, az én koherens jelenvalóságát értéknek tartva azonban sivár állásfoglalásnak tűnhet. A Befejezés azonban túllép az egyszerű párhuzamon és figyelemfelkeltésen. A szerző a probléma orvoslásának eszközéül ajánlja fel művét. Sem azt nem tartja jó megoldásnak, ha egyszerűen belenyugszunk az Én felparcellázottságába, sem azt, ha ez képzelt identitással takarjuk el. Gyakorlati fontosságot tulajdonít annak a tézisnek, hogy ez a modern szelf nem a szekularizáció terméke, hanem elméleti és közösségi megnyilvánulásai már jóval annak megerősödése előtt, jobbra a keresztény teológia és spiritualitás kontextusában fejlődtek ki. Ebből következik, hogy ezért az emberi állapotért nem okolható sem a radikálisan vallásellenes aufklérizmus, sem az intoleráns puritanizmus. Viszont Schmal szerint fogódzót adhatnak a könyvben elemzett késő középkori és kora újkori útkeresések azzal kapcsolatban, hogy a perspektívák sokféleségében milyen utólagos koordináló eljárásokkal tudjuk biztosítani az Én egységét és egyszersmind a különböző nézőpontok képviselőinek együttélését. Ebben azért bízhatunk, mert a tárgyalt korban még a megoldások keresése még egyeztetések formájában, több szóbijöhető nézőpont összekapcsolásának szándékával zajlott.

A munka érdemeinek felsorolását hadd kezdjem rögtön ezzel. Ritka alkalom ugyanis, hogy olyan filozófiatörténeti monográfiát tartok a kezemben, ami régi szövegek elemzésén keresztül rólunk, 21. századi emberekről is szól, és segít jobban feltenni a jelen kérdéseit, valamint a válaszok kereséséhez is hozzájárul. Hogy folytassam az erények listáját, mint hozzá nem értő, de filozófiai érvekhez és filozófiatörténeti szövegekhez szokott ember a könyv fő téziseit meggyőzően argumentálnak tartom. Schmal Dániel rendkívül impozánsnak alapossággal, türelemmel és igényességgel kutatta fel és vizsgálta meg a téma rendkívül gazdag szöveganyagát. A tárgyalt gondolatmenetek filozófiatörténeti előzményeit, kapcsolódásait is alapos tájékozottsággal tárja fel. A finomságokra érzékeny szövegelemzés párosul a nagy gondolati struktúra irányuló figyelemmel. A szerző végig nem téveszti szem elől, hogy minek az alátámasztására szolgálnak szövegelemzései. Kifejezetten irigylésre méltó az a széles interdiszciplináris tekintet, amellyel a filozófiatörténetin kívül a probléma összes más lehetséges valamennyi vetületét szemügyre veszi, a történelmitől a szociológiáin át a néprajziig. Mindezeknek a diszciplínáknak a témában releváns szakirodalmát – amennyire meg tudom ítélni – bőségesen felhasználta.

A kötet felépítését nagyon átgondoltnak látom. A szakaszok szükségszerű módon követik egymást, jól kiegészítik egymást és építenek egymásra. A szerkezetet ráérős tanári körültekintés és kiegyensúlyozottság jellemzi: minden szakaszt és a szakaszokat tagoló fejezeteket is egy-két oldalas rávezetés nyitja, a fejezetek alfejezetekre oszlanak, amelyek közül az utolsó mindig az Összegzés és kitekintés címet viseli, kettősponttal elválasztva egy tárgymegjelölő alcímtől. Ezt az utóbbit különösen jó ötletnek tartom, mert a fejezet konklúziója mellett rávezetnek a következőre, és ha esetleg lankadna az olvasó figyelme, tudatosítják benne, hogy miért szükségszerű, hogy az legyen a következő egység témája.

A szövegalkotás többnyire szép és világosságra törekszik.

Néhány kritikai észrevételeim semmit sem von le a disszertáció értékéből.

Kezdem leghosszabb megjegyzésemmel, ami kvietisták és Bossuet között zajlott ún. *amour pur* vita elemzésének a kvietizmus és Ágoston kapcsolatát boncolgató részét érinti. (248-51) Schmal itt a következő állításokat teszi Ágostonnak az önszeretet és a szelf közötti kapcsolatról vallott nézeteiről

1. A helytelen önszeretet hamis önképhez és hamis világgéphez vezet, abban az értelemben, hogy az *én* az anyagi világtól kerül függésbe, és ennek következtében anyagi természetűként gondolja el önmagát. (Ez történt a bűnbeeséssel).
2. Ezzel elvált az ember önmagáról alkotott képe valóságos természetétől, amit a teremtés rendjében elfoglalt helye határoz meg: ő függ Istentől, az alacsonyabb rendű létezők pedig tőle.
3. Ennek a torz önképnek a működéséhez lényegileg hozzátartozik a lélek önmaga és mások előtti téves önreprezentációja, színlelése: a helytelen önszeretettől vezettetve a bűnöket, hibákat erényeknek akarja beállítani a többi ember előtt.
4. A lélek e hamis és hazug önreprezentáció révén konstituálja hamisan az Ént. A bűnös mozzanat tehát az én-konstituálásban a fenti tartalmú reflexió.

Ad1. Az állítás lényeges és helytálló, viszont az ágostoni gondolt kifejtése az összevetés érdekében bizonyos pontosságot és részletezést igényel.

Schmal csak részben dokumentálja, köti forrásokhoz azt az egyébként valóban fontos ágostoni gondolatot, hogy a téves önismeret és én-konstitúció a helytelen önszeretetre megy vissza.

A Szentháromságról 10. könyvében, amire Schmal többször utal, az egyházatya csak implicit módon jelzi, hogy a helytelen önszeretetre a téves önkonstitúció forrására. De sajnos ez is csak akkor lesz igazán belátható, ha kicsit pontosítjuk az egyébként szinte mindig precízen fordító disszerens által idézett szöveghelyet:

„[Az elme] ugyanis abban a tökéletesebb természetben, ami Isten, meglát bizonyos belülről szép dolgokat, de ahelyett, hogy megállna, hogy élvezze, *önmagának akarja tulajdonítani* [sibi tribuere] őket, és nem Átala akar Hozzá hasonlóvá válni, hanem önmagától azzá, ami Ő. Ezért elfordul tőle, eltávolodik és lesüllyed, és egyre kisebb és kisebb lesz, miközben azt gondolja, hogy egyre nagyobb és nagyobb.¹

A helytelen önszeretet és a testi dolgok iránti (túlzott) szeretet közötti összefüggést Ágoston másutt tárgyalja explicit módon. A legvilágosabban talán a 96. beszédben, ahol azt állítja, hogy a helytelen önszeretet szükségszerűen vezet a testi dolgok (túlzott) szeretetéhez:

És vajon megbízik-e önmagában, aki önmagát szereti? Hiszen úgy kezdi el magát szeretni, hogy elhagyja Istent, önmagától pedig olyan dolgok szeretete felé sodródik, amelyek rajta kívül vannak. ... Látod, már kívül vagy. Magadat kezdted szeretni? Állj meg önmagadnál, ha tudsz. Miért mész kifelé? Vajon a pénz valóban gazdaggá tett téged, a pénz szerelmesét? Elkezdted szeretni, ami rajtad kívül van, és elveszítetted magad.....²

Amint az más szöveghelyekből, így a fentebb pontosított idézetből is kiderül, ennek az az oka Ágoston szerint, hogy a lélek helytelen önszeretete az Istentől való függetlensége és a saját

¹ Videt enim quaedam intrinsicus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moveturque et labitur in minus et minus, quod putatur amplius et amplius; Schmal D. fordításában: Önmaga felé fordulva [intrinsicus] gyönyörű dolgokat lát abban az értékesebb természetben, ami Isten; s amikor meg kellene állni, hogy élvezze őket, ő meg szeretné adni ezeket [az értékeket] önmagának, ám nem úgy, hogy Istentől kapja őket, hasonlatossá válván hozzá, hanem önmagától akar az lenni, ami Isten; elfordul tőle, mozgásba kezd [movetur], és egyre kevesebbé és kevesebbé válik, ám erről azt gondolja, hogy egyre több és hatalmasabb...”

² Sermo 96,2.

hatalom iránti vágyban merül ki, márpedig hatalmát csak a nála alacsonyabb rendű testi létezők felett érvényesíthető. tárgyalja.³

Schmal alapvetően helyesen írja le Ágoston gondolatmenetét a testi dolgok szeretetétől a helytelen én-konstituálásig, ismertetése mégis kissé pontosításra szorul, mert figyelmen kívül hagyja a De Trinitate 10. könyvének néhány fontos helyét. Például nem idézi és nem is ismerteti azokat a helyeket, amelyek azt írják le, milyen módon torzul ennek az önszeretetnek a hatására az elme (*mens*) önismerete, vagyis miképpen konstruálódik meg helytelen módon az én. Ezek közül idézek néhányat:

„Akkora a szeretet ereje, hogy mindazt, amiről az elme sokáig szeretettel gondolkozott és hozzátapadt, magával hurcolja akkor is, amikor valamiképpen visszatér önmagába, hogy önmagát gondolja el. Csakhogy azok a dolgok, amiket a testi érzékszervek révén szeretett meg, és amikkel tartós és meghitt ismeretségbe bonyolódott, testek, ezért az elme nem vihette be őket önmagába, vagyis, hogy úgy mondjam, a testetlen természet birodalmába. Így hát a képmásaikat sodorja és hurcolja magával, amiket ő hozott léte önmagában és önmagából.”⁴

„Márpedig téved a lélek, amikor oly nagy szeretettel kapcsolódik ezekhez a képmásokhoz, hogy önmagát is valami ilyesminek véli. Ezáltal ugyanis valamiképpen hasonul hozzájuk, nem úgy hogy affélévé válik, hanem úgy, hogy affélének véli magát. De nem is egyszerűen egy képmással azonosítja magát, hanem egyenesen azzal, aminek a képmását magánál tartja.”⁵

Schmal helyesen állítja, hogy Ágoston szerint az önismeretet önmagában nem biztosítja, hogy az elme számára önmaga mindig jelen van, nem kell másutt keresnie, hogy megtalálja (248.). Viszont ehhez nem teszi hozzá, hogy az egyházatya amúgy ebből a tényből igenis arra következtet, hogy az elme a szó szigorú értelmében ismeri magát: tudja például, hogy létezik, él, és megért (*esse, vivere, intelligere*); csak éppen annak köszönhetően, hogy az önszeretet szükségszerűen a testi dolgok szeretetében nyilvánul meg, ehhez az ismerethez még hozzágondolja azt, amikor magára gondol, ami nem ő, nevezetesen a testi kiterjedést és egyéb

³ *De Trinitate* 12. 9. 14: ... a saját hatalmát szerető lélek ... lebukik a közös egésztől az elsajátítható részhez, és jóllehet Isten törvényei szerint a legjobb kormányzás alatt élhetetett volna, ha a teremtés egészében a Teremtő irányítását követi, ő mégis azzal a hitszegő kevélységgel, amit az Írás a bűn kezdetének nevez, a mindenség egészénél többre törekedett és nekilátott, hogy azt saját törvényével kormányozza ... Vö. *De musica* 13. 40.

⁴ 10,6,7.

⁵

testi tulajdonságokat.⁶ Így beszélhetünk mégiscsak téves önismeretről, ami tehát az elme önmagáról alkotott fogalmának jogtalan kiterjesztése.

Ad 2 Azt is helyesen állítja a disszerens, hogy Ágoston szerint az elme téves vagy helyes istenismerete alapvetően az arra vonatkozó ismeret, hogy mi milyen helyet foglal el a létezők rendjében. Arra azonban nem helyez kellő hangsúlyt, hogy a Szentháromságról 10. könyvében alapvetően generikus, és nem személyes, egyéni önismeretről, és valamiféle generikus szelfről van szó az elme a helyes önszeretettől vezérelve felfedezi *spiritus* jellegét, vagyis a testeknél magasabb rendű vagy a helytelen önszeretettől indítatva gondolhatja magát testnek vagy a testi összetevők összhangjának. Más műveiben Ágoston nem csak ebben az általános értelemben beszél önismeretről, és nem csak ebben az értelemben vett szelfről van tanítása, amit elsősorban az *Igaz vallásról*, című műben (46, 88), a 96. beszédben és a 243. levélben olvashatunk. Mi tagadás, ami az egyén helyes önismeretét és a helyesen konstituált én-t illeti, ezek nem sokban különböznek a generikus *mens* generikus önismeretétől és szelfjétől. Az egyén helyes önszeretete és önismerete ugyanis önmagára mint közös, és nem mint magántermészetű létezőre irányul. Ez azt jelenti, hogy személyiségéből valódi önmagának csak azt tartja, ami Isten képmására teremtett, és ami éppen ezért képes Isten szeretetére vagy – ha és amennyire ez a képesség valósággá válik – ténylegesen is szereti Istent. Ez egyfajta közös szelf. Ellenben helytelen önszeretetünk és ismeretünk egy privát szelfre irányul, Ez az az empirikus és szociológiai énünk, amely elsősorban nem Istennel, hanem más emberekkel áll viszonyban, és azokkal is mint empirikus és szociológiai entitásokkal. Ebben az értelemben helytelen én-konstituálás az, ha önmagunkat azonosítjuk azokkal a szerepeinkkel, amelyeket családi és társadalmi viszonyainkban betöltünk.

Ad 3. Schmal helyesen jegyzi meg, hogy a helytelen szeretet által konstituált én működéséhez hozzátartozik a színlelés, valamint az önbecsapás. Sajnos, kijelentéséhez nem kapcsol forráshelyeket, és emellett úgy vélem, a színlelésről írottak értelmezésénél kicsit beleolvassa Ágostonba a kora újkorai gondolkozókat. A *Vallomások* két passzusa segítségével pontosíthatjuk, miről is van szó.

Az egyik szöveg a *Vallomások* 3. könyvéből a „csalárd bűnök” (*vitia fallentia*) kategóriájába sorolja azokat a vétkeket, amelyek valamely erényt és/vagy isteni tulajdonságot utánoznak, illetve valami olyan isteni tulajdonságra törnek, amit lehetetlen elérniük.⁷ Ilyen

⁶ 10. 3,5; 10.9,12; 10.10.16,

⁷ Conf. 3. 6,12-13.

például a kevélység, ami „a méltóságot majmolja”, a nagyravágyás, ami „tiszteletre és dicsőségre tör” a hatalmasok kegyetlenkedése, ami „félelmet akar kiváltani”, a kíváncsiság, ami „a tudásszomj mezébe öltözik”, a fényűzés, ami „bővelkedésnek és jólétnek hívhatja magát”, vagy a pazarlás, ami a bőkezűség képében tetszeleg.” Ezek egy része olyan tulajdonság elérhetőségével vagy birtoklásával kecsegteti önmagát, ami csak Istent jellemzi, más részük valamely erénynek tünteti fel magát. Mindkét fajtánál elsőrendően öncsalásról, önáltatásról, másodsorban mások megtévesztéséről van szó. Fontos azonban megemlíteni: Ágoston nem állítja, hogy minden bűn ebbe a csoportba sorolható, sőt, az ilyen típusú bűnök kiemelése ennek az ellenkezőjére utal.

A másik szöveg ugyancsak a *Vallomásokból* arra mutat rá, hogy az evés során a természetes önfenntartás igénye észrevétlenül megy át a falánkságba. Ennél az átmenetnél öntudatlan csalás, önbecsapás megy végbe: a vágyakozás, vagyis a lélek vegetatív része az önfenntartás igényének tünteti fel magát. A második szakaszban a gyakorlati értelem kapva kap ezen a csaláson, és ekkor a lélek már tudatosan kihasználja az előbbi kétértelműséget, a különbségtétel nehézségét a vágy és az önfenntartás igényei között. Így aztán « az önfenntartás álcájával fedi el a gyönyör mesterkedését”. A tudatos szinten is elsődlegesen öncsalásról van szó, de nyitva áll az a továbbgondolási lehetőség, hogy az önbecsapás természetes módon nő át mások előtti színlelésbe, hazug mentségkeresésbe. ⁸:

Annyi azonban biztos, hogy itt Ágoston nem arról a színlelésről beszél, amivel – ahogy a disszerens írja - , „a létfenntartás nyers vádja” takarózik, hanem egyrészt a vágy öntudatlan színlelésről, amikor az a létfenntartás igényének hazudja magát. másrészt az értelem színlelésétől, amikor az ugyancsak a létfenntartással leplezi. Azt is fontos megjegyezni, hogy Ágoston ezt az öncsalást, ami a bűnök erényként való felmutatását jelenti, a bűnbeesett és

⁸ Conf. 10. bár a testi egészség miatt eszünk és iszunk, bajkeverő szolgálóként csatlakozik hozzá a gyönyör, sőt, nemegyszer előrefurakszik, hogy miatta tegyem meg azt, amiről azt állítom, hogy egészségem érdekében teszem, vagy akár tényleg amiatt akarom tenni. E kettőnek nem azonos a mércéje. Mert amivel megelégszik az egészség, azt kevesli a gyönyör, és sokszor bizonytalan, hogy a testről való szükséges gondoskodás kér-e segítséget, vagy pedig a vágy követeli kéjes fondorlattal a kiszolgálását. E bizonytalanságtól felvidul a szerencsétlen lélek és benne keresi mentsvárát, mert örül, hogy nem derül ki, mennyi lenne elegendő a testi egészség mérsékelt igényeinek. Ily módon az önfenntartás álcájával fedi el a gyönyör mesterkedését. (Heidl György fordítása enyhe változtatással)

büntetés alatt álló ember létéhez kapcsolja, és nem gondolja azt, hogy a bűnnek eleve egyik összetevője lenne. És innen már eljutottunk a következő ponthoz:

Ad 4: Az eddigiekből valóban következik, hogy Ágoston számára a bűnnek lényegi alkotóeleme az önreflexió, de nem egészen abba az értelemben, ahogy a disszerens gondolja. Ez az eredeti helytelen önreflexió nem az, amely a bűnt erénynek akarja feltüntetni, hanem az, amelyik megteremti a privát ént. Az egyházatyánál a minden bűn kiindulópontjául szolgáló önszeretet lényege nem az a reflexió, ami a saját Istenszeretetre irányul, hanem az, ami saját akaratunkra irányul igenlő jelleggel, szembehelyezkedve Isten akaratával. A saját akaratunk megvalósulásának akarása és ezzel egy összefüggésben az isteni akarat megvalósulásának nem-akarása. Valójában a *saját*ra irányuló akarat, ami egyszersmind meg is teremti a *sajátot*. Innentől van olyan, hogy *enyém* és *nem másé*.⁹

Két apróbb megjegyzés:

Ugyanebben a fejezetben (250.) az önmaga felé visszahajló istenszeretet ágostoni és kvietista gondolatára párhuzmként Plótinosz Enn. 5.6.5. szerepel. Az analógia annyiban helyes, hogy mindkét esetben reflexióról és egyfajta hanyatlásról van szó. Annyiban viszont nem, hogy Plótinosz nem itt nem a lélek, hanem az Egy reflexiójáról, és nem bukásról, hanem a világ rendjének és szépségének forrásául szolgáló emanációról beszél.

a 69.o.-nak ehhez a kijelentéséhez: : „gondolkodás Pufendorfnál is azt követeli tehát az egyéntől, hogy egyéniségének azzal az „elválasztott” („absztrakt”) oldalával vegyen részt az együttéléshez szükséges jogitársadalmi relációkban, amely felekezetiileg semleges, azt azonban nem követeli meg az egyéntől, hogy ténylegesen lemondjon konfesszionális elkötelezettségeiről, amelyeket nézete szerint „szekvesztrálva” külön lehet, sőt kell is ápolni és megőrizni.” Kicsit félrevezető megfogalmazás. Valójában éppen a leválasztott oldal az, ami nem vesz részt az együttéléshez szükséges jogi-társadalmi relációkban. Absztraktnak nem ezt nevezzük, ami a leválasztás /az absztrahálás/ után megmarad.

Összességében azt kell mondanom, hogy a monográfia túl azon, hogy engem kifejezetten inspirált, véleményem szerint az utóbbi évtizedek egyik legkiforrottabb és legizgalmasabb

⁹ Trin. 10.4.7; S. 96. 2.

filozófiatörténeti munkája, aminek alapján az akadémiai doktori cím odaítélését Schmal Dánielnek a legmesszebbmenőkig javaslom..

Kendeffy Gábor