

Mindenekelőtt köszönetemet szeretném kifejezni mindhárom opponensemnek azért a nem csekély időért és energiáért, amelyet disszertációm elolvasására fordítottak. Hálás vagyok mind a tanulmány erényeit méltató szavaikért, mind pedig kritikai észrevételeikért és a javaslatokért. Ez utóbbiak mindegyike igen hasznos szempontokat adott ahhoz, hogy javítsam a szöveget ott, ahol szükséges volt, és magam számára is tisztázzam a gondolatmenetet ott, ahol az észrevételek nyomán el kellett töprengenem a felmerült kérdéseken. Az alábbiakban nem egyenként, hanem tematikus csoportosításban válaszolok az opponensi véleményekre. Tágabb, majd szűkebb tartalmi kérdésekkel fogom kezdeni, s innen haladok a módszertani témák felé.

1. Disszertációm három kulcsfogalma a *differentia*, az *integráció* és a *reflexió*, ezeken keresztül igyekeztem megközelíteni az *én* és a modernitás gazdag viszonyrendszerét. E fogalmak közül kettővel, a *differentia* és a *reflexió* szempontjaival kapcsolatban merültek fel észrevételek. Ami az elsőt illeti, ezt jelentős mértékben – bár korántsem kizárólag – Georg Simmel *A társadalmi differenciálódásról* című korai műve alapján tárgyaltam.¹ Ehhez kapcsolódik Weiss János következő megjegyzése:

„Azt szeretném csak kiemelni, hogy Simmel a 'differenciálódás' fogalommal hol szinonimaként, hol annak következményeként vezeti be az 'individualizálódás' fogalmát. Ez szerintem a disszertáció számára előnyösebb fogalom lett volna (bár a tárgyi elemzéseket tekintve nincs alapvető jelentősége).” [7]²

E javaslat megfontolandó. A két fogalom ugyanis valóban szorosan összetartozik a simmeli elemzésekben, hiszen Simmelnél a differenciálódás a lehetőségek komplexebbé válásával jár, ami lehetővé teszi, hogy a kollektív egész többé ne a teljes személyiségre tartson igényt, s a felszabaduló aspektusok felett az egyén szabadon rendelkezék: „az individualizáló kombinációk hallatlan lehetősége tárul fel áltál, hogy [az egyén] az egyes a körök [...] sokaságához tartozhat”.³ A simmeli értelemben vett individualizáció tehát valóban fontos mozzanata az általam vizsgált folyamatnak. Számomra ugyanakkor lényeges volt, hogy a differenciálódás fogalma jóval szélesebb terjedelmű, mint az individualizációé. Míg ugyanis az utóbbi alanya a különböző társadalmi körökhöz kapcsolódó egyén, addig a differenciálódás alanya nem az ember, nem is csak az ember lehetséges viszonyai, hanem az egyes érdekkörök, az élet különböző területei, a hatalmi és/vagy tudományágak, s számomra épp ez személytelen jelleg tette értékesé a fogalmat. Az általam vizsgált folyamatokban sem az ember ugyanis az alany, hanem azok az elvárások, érdekkörök, tárgyi összefüggések, amelyek fokozatosan elválnak egymástól, s ezzel arra kényszerítik az egyént, hogy viselkedését az egymástól elváló összefüggések normatív követelményeihez igazítsa az egyes szerepekben, s ezzel párhuzamosan felvállalja a választás és a szerepek közötti összefüggés megteremtésének feladatát. Amikor például azt vettük szemügyre, hogy miként válik el a szabadság és az isteni gondviselés kérdése a molinizmusban, ez éppúgy differenciálódási folyamatként volt leírható, mint a *de facto* és *de iure* szempontok elválasztása, de individualizációról egyik esetben sem beszélhetünk. Weiss János javaslata tehát a folyamat egészét tekintve járható utat mutat, de más perspektívát indokolt volna a kifejtés terén.

¹ Simmel, Georg (2009) *A társadalmi differenciálódásról*, ford. Weiss János, Budapest, Gondolat.

² A szögletes zárójelbe tett számokkal az opponensi vélemények oldalszámaira utalok a hozzám eljutott dokumentumok alapján.

³ *I.m.* 108.

2. A dolgozat másik sarokpontjával, a *reflexió* fogalmával kapcsolatban Kelemen János tett fontos észrevételt. „A reflexió fogalma – írja – és az általa jelölt mentális műveletek már az antikvitásban – jelesül a görög-római filozófiában és költészetben – jól ismertek, s így nem mondható, hogy a modernitás produktumai vagy velejárói lennének.” [3] E megfogalmazással olyannyira egyetértek, hogy disszertációmban magam is igyekeztem világossá tenni, mi az, ami a reflexivitás témakörében újnak számított a 16–17. században. De annyiban is igaza van Kelemen Jánosnak, hogy ezt valószínűleg nem sikerült kellő hangsúllyal és egyértelműséggel tisztáznom. Jelenleg a következőképpen látom a kérdést.

A *reflexió* fogalma sokféle viszonyra utalhat. Mindenekelőtt érdemes megkülönböztetni azt az esetet, amikor a reflexió műveletét egy személyről és amikor egy mentális állapotról állítjuk. Az első értelemben a reflexió az önismerettel rokon. Itt természetesen további distinkciókra lenne szükség, hiszen az önismeretnek az emberi tudat kezdetleges működés módjától a magas szinten „reflektált” önismeretig számos fokozata lehetséges, amelyek fejlődépszichológiai sorba rendezhetők. A reflexiónak ez az értelme bizonyára egyidős az emberiséggel, filozófiai megközelítései pedig a kezdetekre nyúlnak vissza. Az *ismerd meg önmagad* hagyománya az antikvitásban éppúgy azt kívánja, hogy tekintetünket a dolgoktól a dolgok között cselekvő önmagunk felé fordítsuk, mint e felszólítás gyakorlati párja, a *törődj a lelkeddel*, vagy a *gondoskodj önmagadról*. A reflexivitás problémája tehát ebben az értelemben semmiképpen nem az újkori gondolkodás sajátja.

A szó másik jelentésében a reflexivitást egy mentális állapotról állíthatjuk, amikor azt vizsgáljuk, hogy egy mentális állapot miként lehet önmaga tudatában. E probléma szorosan összefügg a tudatosság kérdésével, s leginkább ebben az összefüggésben igaz, amit Kelemen János úgy fogalmaz meg, hogy „a reflektív jelleg az emberi nyelv és tudat eleve meglévő, evolúciós adottsága” [4]. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy egyetlen mentális állapot is lehet önmagában reflexív, amennyiben a belső szerkezetéhez hozzátartozik, hogy nemcsak egy külső tárgyat jelenít meg, hanem azt a tényt is, hogy megjeleníti ezt a külső tárgyat. Feltehetjük továbbá a kérdést, amint azt Brentano tette, hogy e két – direkt és reflexív – tárgy hogyan viszonyul egymáshoz, illetve hogy a mentális állapotról vonatkozó ismeret ugyanabban az értelemben tárgyi jellegű-e, mint az, amelyik a primer, külső tárgyra irányul, vagy egészen más, netán a legkevésbé sem tárgyiasító viszony, egyfajta prereflexív önadódás. A kérdések hosszan szaporíthatók. A Kelemen János által felvetett probléma szempontjából azonban nem ezek, hanem az a felismerés lehet fontos, hogy az alanyi értelemhez hasonlóan a *reflexió* szó második értelme sem újkori találmány.

Már csak azért sem, mert az említett problémák filozófiailag is magas technikai színvonalon fogalmazódnak meg a 13–14. századi skolasztikus traktátusokban, de kifinomult analízis tárgyai számos ókori szerzőnél is, például Plótinosznál, Proklosznál és az újplatonikus kommentárirodalomban. Ám ha ez így van, vajon mi tünteti ki a *reflexió* fogalmát a kora újkori vizsgálódások szempontjából, és egyáltalán helytálló-e a disszertáció tézise, miszerint a 16–17. századtól kezdődően a reflexivitás kitüntetett szerepet játszik a modern énkonstitúcióban és az ezzel kapcsolatos filozófiai eszmélődésben? A dolgozat írása közben erre a következő választ adtam. A disszertáció 14. fejezetében a reflexivitás vertikális és horizontális formáit különböztettem meg. Vertikálisnak azt a viszonyt neveztem, amelyben az önmaga felé fordulás (akár egy alany, akár egy mentális állapot esetében) egyszersmind *conversio* is a szó platonista, sőt vallási értelmében (’megtérés’), azaz olyan mozgás része, amely nemcsak saját maga felé fordul, de önmagán keresztül létezése magasabb forrása felé is emel. Amikor Proklosz arról beszél, hogy az értelem az anyaggal ellentétben képes „visszahajlani” önmagára, akkor ez a mozgás (az *episztróphé*) egyben az Egy felé történő visszafordulás is. Ezzel szemben a kora újkor meghatározó reflexió-felfogását horizontálisnak neveztem, mert nem az önismeret felfelé törekvő mozgásával kapcsolatos, hanem azzal a kérdéssel, hogy egymással elvben egyenértékű

mentális állapotok milyen tudatos vagy tudattalan választások és szabályszerűségek révén konstituálják az *ént*.

E szempontot hónapokkal a disszertáció lezárása után is érvényesnek tartom, de nagyobb hangsúllyal látnám el és továbbiakkal egészíteném ki. Röviden a következőkről van szó: (1) A *reflexió* elmélete a 17. században egyetlen elemében sem előzmények nélküli: ami mégis újszerű, az az a speciális szerep, amelyet ebben az időszakban kezd magára öltetni. Ez a funkcionális természetű újdonság azzal függ össze, amit dolgozatomban (Niklas Luhmann nyomán) az elsődleges megfigyelésekről a másodlagos megfigyelésekre történő áttérésnek neveztem. E viszony az eredeti kopernikuszi fordulattal világítható meg: mielőtt megállapításokat tennénk egy megfigyelési tárgyról, azt a pozíciót kell tisztázni, ahonnan számunkra a tárgy adódik, mert az általunk észlelt jelenség (pl. a bolygók erraticus mozgása) szempontjából a megfigyelői pozíció rejtett adottságai (pl. a Föld mozgása) konstitutívak. (2) Ennélfogva a megfigyelőre vonatkozó kérdés normatív prioritásra tesz szert a primer tárgyakra vonatkozó kérdésekkel szemben. Bármilyen kifinomult reflexióelmélettel dolgoztak is a skolasztikusok, a reflexió problémája jellemző módon más témákon keresztül került a figyelem fókuszába, és önállóan csak elvétve jelentkezett. E szabályszerűség alól talán csak az újplatonizmus bizonyos megfontolásai és az ókori pürrhónizmus jelentenek kivételt, ám ezek sem a partikuláris nézőpont prioritását hangsúlyozták a tárgyakhoz fűződő konstruktív viszonyunkban. Descartes viszont éppen ezt állítja minden további vizsgálódás élére egészen radikális formában, amikor a szkeptikus érvekkel szemben az emberi gondolkodásban rejlő reflexivitásra és a hozzá kapcsolódó evidenciára támaszkodik. A reflexivitásnak ez a funkciója több, mint az önreferencialitás, az önismeret és a szelfhez fűződő differenciált viszony régi problémája, mert arra utal, hogy perspektivikus relációban állunk a dolgokkal: nézőpontunk meghatározza, amit látunk, akár a dolgokat nézzük, akár önmagunkat. (3) Ez a felismerés rokonságot mutat a társadalmi életben megjelenő új érintkezési formák követelményeivel, így a reflexió kritikai jelentése összekapcsolódik azokkal a gyakorlati értékekkel és attitűdökkel, amelyek a különböző perspektívák saját szabályszerűségeinek megfelelő viselkedést írnak elő, s az ehhez szükséges távolságtartást teszik az önmagunkhoz és az embertársainkhoz fűződő viszony alapjává.

Összefoglalva tehát a következő választ tudom adni Kelemen János felvetésére: nem az önreferencialitás gazdag, mind a művészetben, mind pedig a filozófiában kezdettől fogva jelen lévő problémája új az általam vizsgált korszakban, és nem is a reflexióelméletek technikai részletei, amelyek a 16. században olyan analitikus precizitással jelennek meg a skolasztikusok munkáiban, amilyenhez hasonlót a „modernek” körében még sokáig nem látunk, hanem egyrészt az a belátás, amely a reflexió problémáját a középpontba állította, s felismerte, hogy a dolgokkal kapcsolatos *minden* további probléma csak ezen keresztül és csak ennek elemzése révén érhető el, másrészt az a mód, ahogyan ez a kritikai pozíció összekapcsolódik az önfigyelés és a társas érintkezés új (a tárgyterületek szétválasztását és integrációját követelő) technikáival a kora újkorban. Amikor azt hangsúlyozom, hogy korábban is ismert elméleti mozzanatok új konstellációba rendeződhetnek, még csak azzal az igénnyel sem akarok fellépni, hogy az itt jelzett attitűdök korábban ismeretlenek voltak. Sok múlik a vizsgált jelenségek „sűrűségén” – mintegy „sztochaikus eloszlásán” – egy korban, ami összefügg a jelenségek társadalmi súlyával és láthatóságával.⁴

A továbbiakban olyan tartalmi kérdésekre igyekszem válaszolni, amelyek nem a koncepció egészét, csupán a szöveg egy-egy körülhatárolható részét érintik.

⁴ Ily módon a reflexió újkori specifikumainak kiemelése teljes összhangban van azzal, amire Kelemen János joggal emlékeztet, tudniillik, hogy „a középkori kultúra bizonyos területeit, így a költészetet, ezen belül főképp Dante művét, áthatják a reflexió egészen specifikus komplex formái”, amelyeknek „nem kismértékben köszönhető az, hogy az *Isteni színjátékot* úgy is olvashatjuk, mint a személyiség történeti fejlődésének, az *én*-struktúra átalakulásának egyik korai, de nagyon jelentős állomását” [4].

3. Kendeffy Gábornak kétségtelenül igaza van abban [8], hogy – noha ez a Descartes-filológia közismert ténye, sőt e témában magam is publikáltam – disszertációmban nem hangsúlyoztam az elme önismeretének a fontosságát Ágostonnál, amennyiben az néhány alapvető adottságra, a létezésre, az életre és a megértésre vonatkozik. Ennek kidomborítása világosabbá tehetné volna azt is, hogy az elme miként tudja félreismerni önmagát, amikor a dolgok „képmásait sodorja és hurcolja magával, amiket ő hozott létre önmagában és önmagából”.⁵ Ez tehát olyan hiányosság, amelyet mindenképpen érdemes lesz pótolni. Fogasabb kérdés, hogy az öncsalás problematikája pontosan hol is helyezkedik el az ágostoni elméletben. Opponensem egyetért azzal [9], hogy „a helytelen szeretet által konstituált én működéséhez hozzátartozik a színlelés, valamint az önbecsapás”, de egyrészt hiányolja e tézis szövegszerű alátámasztását, másrészt úgy látja, hogy „a színlelésről írottak értelmezésénél kicsit beleolvas[om] Ágostonba a kora újkori gondolkodókat” [uo.]. Ami az első kritikát illeti, kényelmes helyzetben vagyok: Kendeffy Gábor maga javasol szöveghelyeket a hiányzó hivatkozások pótlására, ezeket köszönettel be fogom építeni a szöveg javított változatába. Nagyobb problémát jelent az Ágostonról készített kép elrajzolása, ami opponensem szerint két egymással összefüggő ponton nyilatkozik meg. Egyrészt a 17. századi olvasatokat követve magának a bűnnek az alapszerkezetébe csempésem be az öncsalást, másrészt a bűnök erényekké történő elmaszkírozását a bűn általános karakterének tekintem, holott az Ágostonnál csak a bűnök egy szűkebb osztályával kapcsolatban mutatható ki.

Az önmagát önzetlenségnek feltüntető önzés mint az ember antropológiai alapvonása valóban a 17. századi morálfilozófia egyik alaptémája, és a korabeli szerzők kétségtelenül ennek az összefüggésnek a szemüvegén keresztül tekintettek az ágostoni szövegekre, ami bizonyára engem is befolyásolt. Megállhatnék ezen a ponton, elismerve, hogy disszertációmban világossá kell tennem: Ágoston 17. századi olvasatairól beszélek. Ennél azonban többre teszek kísérletet, igyekszem megmutatni, hogy Ágoston kora újkori olvasói nem ok nélkül gondolták, hogy a(z ön)csaláson alapuló vétkek a bűn alapszerkezetét világítják meg Ágostonnál.

Hadd utaljak mindenekelőtt a *Vallomások* második könyvének híres körtelopás-jelentére (2.4. 9. skk.), amely a bűn paradigmatisz tárgyalásának tekinthető, s amelynek egy szakaszát Kendeffy Gábor is idézi [8–9]. Az itt olvasható ágostoni leírás első látásra azt látszik igazolni, hogy az önbecsapásnak nincsen szerepe a bűn genezisében, hiszen arról értesülünk, hogy a bűn elkövetésének semmilyen egyéb, megfogható célja nem volt, mint csupán a bűn ocsmánysága (*dedecus*). Ám Ágoston e fejezetekben a bűn kétféle elméletével dolgozik, és korántsem egyértelmű a kettő közötti kapcsolat. Az egyik koncepció, mint látjuk, a bűn önmagáért (tisztán a bűn kedvéért) történő választását hangsúlyozza, ami egyet jelent azzal, hogy a bűn ok és cél nélküli. A másik koncepció ellenben az isteni tökéletességek utánzásában látja a bűn okát és célját. Erre utalnak az opponensem által is érintett sorok:

„Mert a gőg is a fenséget utánozza, – pedig egyedül te vagy fenséges minden teremtmény fölött. S a nagyravágyás mit akar? Tiszteletet és becsülést, pedig egyedül a tiéd a tisztelet és dicsőség örökké.”⁶

Ágoston számára e példákban szemmel láthatólag az utánzás mozzanata fontos: amint azt opponensem is kiemeli, a bűn valódi értékeket majmol, a gőg a mások fölé emelkedő lelki nagyságot célozza, a hivatali törtetés (*ambitio*) a tisztességen alapuló elismertséget keresi, és így

⁵ *trin.* 10.5.7., PL 42:977. Vö. Kendeffy [8]

⁶ A *Vallomások*at Vass József alaposan módosított fordításában idézem a következő *online* kiadás alapján: <http://mek.niif.hu/04100/04187/04187.htm>. *Nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia deus excelsus. Et ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum?* (2.6.13., PL 32:680.)

tovább: valamennyi esetben valamilyen pozitív érték utánzásának a szándékát látjuk a dolgok rendjének felborítása mellett. Mi több, a vétkek másnak akarnak látszani, mint amik: „a tudatlanság és ostobaság szívesen takarózik az egyszerűség és ártatlanság nevével, [...] a fényűzés arra vágyik, hogy bőségben való megállapodásnak nevezzék, [...] a pazarlás a bőkezűség látzatát tolja maga elé”.⁷ Ezekben a bűnökben tehát alapvető a hamis valóságkonstrukció.

Kendeffy Gábor szerint az itt kidomborított csalárdság nem a bűn alapszerkezetét, hanem csupán a bűnök egy speciális osztályát jellemzi. Én ezzel szemben arra gyanakszom, hogy Ágoston mindkét koncepciót alapvetőnek szánja, ugyanis mindkettőnek számos olyan párhuzama ismert, amely általában beszél a bűn természetéről. Az első megközelítés például így jelenik meg a *De civitate Dei* 12. könyvében:

„Senki se keresse tehát a rosszakarat hatóokát, ható (*efficiens*) ugyanis nem létezik, csak hiányzó ok (*deficiens*), mert nem valaminek a létrehozása (*effectio*), hanem az elhagyása (*defectio*). Mert faképnél hagyni (*deficere*) azt, ami legnagyobb mértékben van, annak a kedvéért, ami kevésbé van: ez a rosszakarat kezdete. Mármost ha e hanyatlás okát akarjuk fellelni – hiszen, mint mondtam, ható oka nincsen, csupán hiányzó –, olyan ez, mintha valaki a sötétséget akarná látni és a csendet hallani; persze mindkettőt ismerjük (ezt csakis a szemünkkel, amazt csakis a fülünkkel), de nem egy képzet (*species*), hanem egy képzet hiánya (*privatio*) révén.”⁸

E tézis minden bizonnyal a manicheusokkal szembeni érvelés fontos kellékeként bukkan fel a *Vallomásokban*: az erkölcsi rossz oka az akarat *defectusa*, aminek nincsen pozitív oka, bizonyos értelemben olyan érthetetlen jelenség a világban, amely éppen a szabad akarat természetét világítja meg.

Ugyanakkor a másik koncepciónak is számos párhuzama ismert. A *Szentháromság* 11. könyvében például arról olvasunk, hogy „a lelkek még bűneikben is csupán Isten *hasonlatosságát* keresik, és ezt hajszolják gögös, fonák és – hogy így mondjam – szolgai szabadsággal”.⁹ (Ha a „szolgai szabadság” alapján esetleg arra gondolnánk, ez csak a bűnbeesés utáni állapotra nézve érvényes, Ágoston a folytatásban világossá teszi, hogy már az első bűn is Istent kívánta fonák módon utánozni,¹⁰ sőt a 70. zsoltár magyarázatában arról olvasunk, hogy ez volt a Sátán ősbűne is: „Istent akarta utánozni, de fonák módon, hogy ne álljon a hatalma alatt, hanem hatalommal rendelkezék vele szemben.”¹¹) Végző soron ezt erősíti meg a körtelepási jelenet is, hiszen a *vitia fallentia* felsorolását Ágoston egy teljesen általános – a bűnre általában érvényes

⁷ *...ignorantia quoque ipsa atque stultitia simplicitatis et innocentiae nomine tegitur, [...] luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari, [...] effusio liberalitatis obtendit umbram...* (2.6.13., PL 32:680.)

⁸ *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione.* (civ. 12.7., PL 41:355) E kérdés elemzését további szöveghelyekkel megtaláljuk opponensem egy frissen megjelent tanulmányának első alrészében: Kendeffy Gábor (2021) *The Theme of the Nothingness of Man in the Works of Saint Augustine. Studia Patristica.* 119. 77–89. (77–81)

⁹ *...animae in ipsis peccatis suis non nisi quandam similitudinem dei, superba et praepostera et, ut ita dicam, servili libertate sectantur.* (trin. 11.5.8., PL 42:991)

¹⁰ Ágoston máshol is arról beszél, hogy Évában a bűn gyökereként megvolt *amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio* (gen. ad litt. 11.30.39., PL 34: 445.)

¹¹ *Hoc diabolus fecit: imitari Deum voluit, sed perverse; non esse sub illius potestate, sed habere contra illum potestatem.* (en. in ps. 70.2.7., PL 36:896)

– megállapítással zárja: „Így paráználkodik a lélek, mikor elfordul tőled s kívüled akarja megtalálni azt, amit tisztá, romlatlan valóságban soha meg nem talál, ha meg nem tér hozzád.”¹² Úgy vélem, e sorok alapján jó okunk van a *vitia fallentia* felsorolását is a bűn alaptermészetére vonatkoztatni, amelyet ily módon a következő két vonással jellemezhetjük. (1) A bűn alapja az utánzás igénye, az a vágy, hogy a lélek privát módon és önmagánál fogva birtokolja az isteni tökéletességeket. (2) A bűn nem kevesebbnek, hanem többnek akar látszani, mint ami, érték-ként szeretné feltüntetni magát: bár *deficiens* oka van, *efficiens* okot szeretne lát(tat)ni önmagában. Ágoston zárómegállapítása így a bűn gyökereit tekintve minden bűnre érvényesnek tűnik: „hamisan utánoznak téged valamennyien, akik elszakadnak tőled.”¹³

A körtelopási jelenet paradoxona a két bűnkoncepció viszonyát érinti, ám ennek boncolgatása meghaladná e válasz kereteit.¹⁴ Jelen összefüggésben elegendő annyit hangsúlyozni, hogy amíg opponensem szerint Ágoston az öncsalást, a bűnök erényként való felmutatását „a bűnbe esett és büntetés alatt álló ember létéhez kapcsolja, és nem gondolja azt, hogy a bűnnek eleve egyik összetevője lenne” [10–11.], addig az általam javasolt olvasatban a *perverse (te) imitari* nem nélkülözi a(z ön)becsapás mozzanatát a cselekvés gyökereinél. Amikor a lélek önmaga felé fordulva az isteni tökéletességekre aspirál, miközben faképnél hagyja e tökéletességek forrását, nemcsak fonák módon konstruálja meg a valóságot, és benne önmagát, hanem e konstrukciókkal egyszersmind hamis színben tünteti is fel a valóságot.

De vajon valóban jelen van-e a bűn első „rezdülésében” önmagunk és mások becsapása? Elvégre az utánzás nem azonos a becsapással, s önmagunk privilegizálása történhet tisztá fejjel. Érzésem szerint mégis erre utal Ágostonnál a *peccatum*, a *superbia* és a *stultitia* kapcsolata. Kétségtelen, hogy Ágoston a bukást egyrészt az akarat művének tekinti (ezért vonható felelősségre az ember), másrészt azonban a *Szabad akaratról* befejező szakaszai azt a kérdést teszik fel, hogy ha a lélek a bűnbeesés előtt tisztán látott, miként hagyhatta el a bölcsesség forrását az ostobaság kedvéért. Másként fogalmazva: nem volt-e a lélek eleve ostoba, ha a valódi javak élvezetét látszólagos javakra cserélte? Ágoston válasza a „közép” platóni elméletét idézi: csak úgy magyarázható a két szélsőség közötti mozgás, ha feltételezzük, hogy van valami a bölcsesség és az ostobaság között, azaz a kísértő az emberben látens módon jelen lévő *stultitiát* veszi célba, amikor arra biztatja, hogy önmagát önmaga felé fordulva kívánja megtalálni, s ennek a hamis képnek a csábítása vezet el ahhoz, amit Ágoston *amor suinak*, önmagunk bűnös szeretetének nevez. A bűn ugyanis nem más, mint az a pillanat, amikor az *én* mintegy szemközt találva magát önmagával önnön tetszése tárgyává válik: *tanquam obvius placet sibi*.¹⁵ Ez az a pillanat, amikor gyönyörűséget találva magában egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít önmagának, vagyis – mondhatnánk – megkonstruálja önmagát mint szeretete tárgyát, öröme forrását, olyan nagysággal ruházva fel magát, amely eltakarja szeme elől a tény, hogy e folyamatban egyre kisebbé válik: *tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem*.¹⁶

A bűnbeesés – amennyiben a vágyakozás fenomenológiájára épül – egyszerre tartalmazza a felfuvalkodás (a *superbia*) és az ostobaság (a *stultitia*) mozzanatait. A kettő elegye pedig az önbecsapáshoz meglehetősen hasonló eredménnyel jár: a lélek szemet huny a teremtés

¹² *conf.* 2.6.14., *ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te.*

¹³ *...perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt* (2.6.14., PL 32:681) Vö. trin. 11.5.8.

¹⁴ A két koncepció voltaképpen kiegészíti egymást, hiszen a pozitív értékek birtoklásának a vágya önmagában nem magyarázza meg a bűnt, kell hozzá az Istentől való elfordulás is, amelynek valóban *deficiens* oka van csak. Amit Ágoston a 2.6.14-ben kérdez, az voltaképpen az, hogy miként érvényesült a gyümölcslopás során az utánzás logikája, ám a választ csak kérdések formájában kapjuk meg, amikor a törvény áthágásában a szabadság és a mindenhatóság tehetetlen utánzásának a nyomait fedezzük fel.

¹⁵ *lib. arb.* 3.25.76., PL 32:1308. A magyar fordítás másként értelmezi az *obvius* kifejezést, vö. Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*. Budapest: Európa, 1997. 209. o.

¹⁶ *lib. arb.* 3.25.76., PL 32:1308. Tar Ibolya fordításában: „annál jobban lealacsonyodik, minél magasabbra akar hágni” (id. kiad. 209. o.)

rendjének ismerete felett, s egyfajta vágyvezérelt gondolkodással elhiszi, hogy önállóan birtolhatja azokat az értékeket, amelyeket Istentől kellene megkapnia. Amikor a bűn a későbbiekben erénynek stilizálja önmagát (s ez alkotja majd az erény pogány fogalmának az alapjait a pogány társadalomban), e képmutatás egy a bűn gyökereinél már kezdettől jelen lévő mozzanathoz, a bűnben implicit megtevesztő valóságkonstrukcióból nő ki. Mindezzel nem azt kívánom állítani, hogy ez a bűn ágostoni logikájának az egyetlen lehetséges leírása (Kendeffy Gábor nálam sokkal alaposabban ismeri a vonatkozó szövegeket és a lehetséges interpretációkat), csupán azt igyekeztem megmutatni, hogy az ágostoni korpuszban léteznek olyan szöveghelyek, amelyek legalábbis plauzibilissé tehetik a 17. századi olvasatot. Ami a Kendeffy Gábor által a 3. pontban érintett reflexió-fogalmat és a 4. pontban érintett önfenntartás kérdését illeti [10–11], minden további nélkül elfogadom a korrekciót, és a vonatkozó részeket javítani fogom. Ugyancsak figyelembe veszem opponensemnek azt az észrevételét, hogy a *Szentháromságról* általam hivatkozott 10. könyvében általában a lélekről, és nem specifikusan az *énről* van szó, s köszönöm, amiért felhívta a figyelmemet a *De vera religione* egy szakaszára, a 96. beszédre, valamint a 146. levélre, amelyek jobban megfelelnek az általam kifejtteni kívánt tézisnek.

4. Kendeffy Gábor egy további megjegyzésben a plótonoszi *Enneaszok* 5.6.5-ös fejezetének árnyaltabb értelmezését javasolja. Mint mondja, ebben a fejezetben valóban „reflexióról és egyfajta hanyatlásról van szó” [11], ám Plótinusz – a disszertáció állításaival ellentétben – „itt nem a lélek, hanem az Egy reflexiójáról, és nem bukásról, hanem a világ rendjének és szépségének forrásául szolgáló emanációról beszél” [uo.]. E korrekcióval részben egyetértek. Kétségtelen (s ennyiben pontatlan a megfogalmazásom), hogy Plótinusz e fejezetben az Egyből létrejövő sokaság genezisééről és nem a hiposztázisként értett lélek reflexiójáról beszél. Az is nyilvánvaló, hogy amennyiben a „bukás” szón többet értünk, mint hanyatlást vagy alászállást, úgy ebben az összefüggésben még akkor is helyesbítésre szorul, ha Plótinusz a dolgok „kiesését” az Egyből gyakran igen negatív kifejezésekkel írja le. Ugyanakkor a sokaság genezise egyszerűen a lélek genezisének is a forrása, hiszen az egyes hiposztázisok „teleszkopikusan” összekapcsolódnak, tehát nem válnak el élesen egymástól, s ezért ami az Egy és az első sokaság között történik, az a lélekkel is történik, legalábbis ha hihetünk annak a plótonoszi tanításnak, hogy a lélek bizonyos értelemben soha nem szállt alá. Úgy vélem tehát, a dolgozatban olvasható utalás alapján véve helytálló, de Kendeffy Gábor észrevételeinek megfelelően pontosításra szorul. Nagyobb gondot jelent az a kritika, hogy Plótinusz itt „a világ rendjének és szépségének forrásául szolgáló emanációról beszél” [11]. Én úgy látom, hogy amiről Plótinusz az 5.6.5-ben beszél, az a *szünaiszthészisz* létrejötté, ami értéktelenebb, mint az Egy önazonossága. Ha pedig az Egy értékesebb a *szünaiszthészisz*ben rejlő pluralitásnál (vö. *ἄλλ’ ἔστι τὸ αὐτὸ καὶ συναισθησεως καὶ πάσης κρείττον νοήσεως*, 5.6.5.4–5.), akkor az emanáció itt is, mint minden más esetben is, egyszerre írható le negatív és pozitív fogalmakkal: a kevesebbé válás egyszerre alászállás, és – mint opponensem írja – a világ rendjének és szépségének genezise.

5. Kendeffy Gábor számos apróbb pontosítást és terminológiai korrekciót javasol, ezekre válaszként nem térek ki, mert valamennyit köszönettel elfogadom. Nem mindenkinek adatik meg, hogy az bírálja MTA doktori disszertációját, akitől a disszerens a latin nyelvtant tanulta. Ezért különösen hálás vagyok, amiért egy fordításom korrekcióját Kendeffy eufemisztikusan a „kicsit pontosítjuk” szavakkal vezeti be. Az *intrinsecust* nem pontatlanul, hanem rosszul fordítottam, harminc éve talán „leülhet, hármas” lett volna az értékelés. Hasonlóképpen megemlítem, hogy örömmel fogadtam és elfogadtam Weiss János terminológiai javaslatát „a descartes-i én különböző dimenziói” kapcsán. E részletkérdések tárgyalása helyett azonban rátérek válaszom utolsó pontjára, amelyben módszertani kérdéseket fogok érinteni, elsősorban Weiss János bírálata alapján.

6. Nem véletlenül hagytam e pontokat a gondolatmenet végére. Filozófiatörténészként (tehát egy olyan szakma képviselőjeként, amelynek legitimitása napjainkban sokféle kétely tárgyává vált) a „miért csináljuk” és a „hogyan csináljuk” olyan alapvető probléma, amely elől nem lehet kitérni, s amely messze túlmutat a disszertáció koncepcióján és tartalmi kérdésein. Talán emiatt adtam hangot disszertációm első bekezdésében annak a meggyőződésnek, „hogy a kora újkori filozófiatörténet tud újat mondani” a modern *én* születésének témájában. Weiss János a következő megjegyzést fűzi e sorokhoz:

„Be kell vallanom, hogy amikor az értekezés elolvasása után még egyszer visszatértem a bevezetőhöz, a fenti mondatba óhatatlanul is beleolvastam egy nem-et. Nagyjából így: »a kora újkori filozófiatörténet [nem] tud újat mondani [erről] a témáról«. És ebben a félreolvasásomban rejlik is némi igazság. A következő formában: a szűkebb értelemben vett 17. századi kutatások a maguk közvetlenségében a modern *én* szerkezetét és sajátosságait tekintve már nem tudnak újat mondani. Ezért nem túl gyümölcsöző, ha közvetlenül ennek az *én*nek a szerkezetét és a sajátosságait próbáljuk leírni. Sokkal célravezetőbbnek tűnik, ha ennek az *én*nek a születésére összpontosítunk, és ennek a meghosszabbításaként jutunk el a modern *én* szerkezetéhez.” [1]

Weiss János arra hívja fel a figyelmet, hogy a kora újkori elméletek *önmagukban* nem tudnak újat mondani az *én* fogalmáról, ám ha a születési folyamat történeti fejleményeire összpontosítunk, ennek eredményeként feltárható a modern *én* szerkezete. E megállapításban egy fontos módszertani kérdés van elrejtve, amelyre azért szeretnék kitérni, mert bár elvben egyetértek a pontosítással, a magam részéről szívesen enyhíteném azt az éles ellentétet, amely szembeállítja egymással az *én*nel kapcsolatos 17. századi tanokat a „maguk közvetlenségében” és az *én* születését.

Történeti szövegeket olvasva mindnyájunk tapasztalata, hogy a bennük tárgyalt témák – az általam vizsgált írásokban az *én* szerkezete – szükségképpen idegenszerű elemeket tartalmaznak. Ez akkor is így van, ha a maguk közvetlenségében vizsgáljuk a szerzők tanait, ezért a primer megértés igénye is azt követeli, hogy az egyes elméleteket, fogalmakat történeti kontextusba helyezzük, és – hogy egy hermeneutikai közhellyel éljek – máris a születés kérdésénél vagyunk. Amikor úgy fogalmaztam, hogy a kora újkori szerzők tudnak újat mondani a témában, *nem* arra gondoltam, hogy olyan szempontokat adnak, amelyek ismeretlenek a 20–21. századi filozófia, pszichológia vagy társadalomtudományok számára, hanem arra, hogy a történeti vizsgálódás az ismerős szempontokat is ismeretlenné tudja tenni, mert azoknak az eszmei és társadalmi mozgásoknak az összefüggésében tudja láttatni őket, amelyek között mára elfelejtett küzdelmek eredményeként születtek meg. Amikor a történeti kontextualizálás arra figyel, ami ma számunkra idegenül hat a korábbi szerzők műveiben, akkor ezzel – megfordítva – idegenként (tudniillik egy számunkra már nehezen elérhető problémátér részeként) tudja megmutatni azt, ami ma ismerős. A filozófiatörténetnek érzésem szerint közvetlen köze van egy ilyen jellegű cseréhez. Amikor helyreállítjuk a természetes kapcsolatokat a kora újkori *én* fogalmi elemei körül, ezzel a vizsgált jelenséget valamelyest idegenné tesszük saját magunk számára. A 17. századi szerzők ezen a módon, mintegy idegen fénytörésbe állítva a vizsgált fogalmat, nem pedig bölcsességük eddig még feltáratlan rétegei révén tudnak újat mondani arról, akik vagyunk. Reményeim szerint ez a megfogalmazás éppúgy megfelel saját eredeti intencióimnak, mint Weiss János észrevételének.

Ha pedig ez így van, vagyis a történeti megközelítésnek köze van az idegenség és az ismerősség dialektikájához, akkor ez a további következménnyel is jár, hogy a filozófiatörténeti munkától – meglehet, implicit módon – elválaszthatatlan valamilyen jelenbeli tájékozódás. Disszertációmban ezt a szempontot néhány szociológiai utalás képviseli a differenciá-

lódás modern jelenségével kapcsolatban. Ezeket a különböző fejezetekben elszórt megjegyzéseket Weiss János összefüggő történeti sorba rendezi, s az így kapott tablóról a következőképpen nyilatkozik:

„Ennek a tablónak tulajdonképpen nem sok köze van magához a disszertációhoz; de közelebből tekintve mégsem teljesen közömbös. Mégpedig annyiban, hogy ezek a szerzők nyújtják az elemzés szempontjait és kijelölik a dolgozat gondolati irányát. Most nem akarok azzal foglalkozni, hogy ki mindenki esik ki ebből a képből, de azt szeretném leszögezni, hogy ezek a korszakok mind nagyon különböző előfeltevésekre és nagyon különböző tapasztalatokra épültek. És ráadásul egy alapvető társadalmi érdeklődés és tájékozódás jellemzi őket. Ha erről nem akarnánk megfeledkezni, akkor a dolgozatban is erősíteni kellett volna a társadalmi szempontok megjelenését.” [7]

E kritikát annyiban jogosnak kell tekintenem, hogy ha a téma ilyen jellegű feldolgozása nem haladta volna meg mind a disszertáció kereteit, mind pedig – valószínűleg – a disszertációs kompetenciáit, a társadalmi vonatkozások alapos kidolgozása jelentősen gazdagíthatta volna az eredményt. Két dolog szolgáljon mentségemre. Egyrészt a társadalmi szempontoknak fontos szerepük van ugyan a fejtegetésekben, de engem elsősorban a gondolati mozgások foglalkoztattak, amelyek azt jelzik, hogy a kora újkori filozófusok miként igyekeztek *elgondolhatóvá* tenni olyan folyamatokat, amelyek fokozatosan átalakították nemcsak a társadalmi együttélés kereteit, de az *én* önmagához fűződő viszonyát is. E feladat elvégzéséhez bizonyára helyesebb lett volna informatívabb, nagyobb felbontású képpel dolgozni a társadalmi folyamatok ábrázolása során, minthogy azonban e képnek csak a sarokpontokat kellett kijelölnie, abban reménykedhettem, hogy a végeredmény a hiányosságok dacára sem torzítja el a háttérrel, amely előtt a filozófiai elemzésekre sort kellett keríteni. Másrészt a szociológiai utalásokkal valóban csupán tájékozódási pontokat akartam kijelölni, ezek tehát – mint opponensem pontosan fogalmaz – „az elemzés szempontjait és (...) a dolgozat gondolati irányát” kellett hogy kijelöljék [7]. Bevallom, azt a tablót sem láttam ilyen világosan magam előtt, amelyet Weiss János a figyelmembe ajánl, igen hálás vagyok tehát a javaslatokért. Ami számomra jelentőséggel bír, az csaknem kizárólag a *differenciálódás* fogalma, amelynek hatalmas szakirodalma van, s amelyet én a viták dacára is használhatónak látok a kora újkori folyamatok elemzésében.

7. Itt kell szót ejtenem a disszertáció hiányosságairól, ezeket ugyanis, legalább részben, olyan választások magyarázzák, amelyek módszertani kérdéseket érintenek. Opponenseim egy sor szerzőre és témára hívják fel a figyelmemet, akik és amelyek helyet kaphattak volna a fejtegetésekben. Kelemen János Dantét, Weiss János Eckhart Mestert, Luthert, a reformáció és a humanizmus gondolkodóit ajánlotta figyelmembe. E javaslatok kivétel nélkül relevánsak, és munkám egy javított változatában igyekszem is pótolni a hiányosságokat. Azt azonban, hogy a jelen változatban miért nem kaptak helyet, valamelyest indokolja a szöveg két olyan sajátossága, amelyet talán nem hangsúlyoztam eléggé, de amelyek implicit formában jelen vannak a gondolatmenetben. Az egyik a témák szelektív feldolgozásával kapcsolatos. Amint a *Bevezető*ben kifejtettem, egyfajta szituatív módszert tartottam szem előtt. Ez annyit jelent, hogy a mikrotörténet-íráshoz hasonlóan egy-egy lokálisan megfigyelhető témán keresztül igyekeztem láthatóvá tenni a társadalmi érintkezés és az önmagunkhoz fűződő viszony szerkezetében végbement kora újkori változásokat. Ez a megközelítés nemcsak az enciklopédikus jellegnek van híján, de a folyamatok narratív sorokba rendezése is idegen tőle. Így sem az előzmények, sem a 16–18. századi fejlemények feltérképezése terén nem törekedtem teljességre, mert a szóban forgó változást olyan komplex (eszmei, szociológiai, kulturális és gazdasági, technikai és politikai) folyamatnak látom, amelynek leírása meghaladja bármilyen „grand récit” lehetőségeit. A

címben jelzett feladat tágasságát ezért egy szűk fókusz mozgatásával igyekeztem ellensúlyozni. A másik említett sajátosságot a vizsgálódás időbeli korlátai jelentik. Az elemzések tárgyát képező szövegek jellemzően a 16. század közepe és a 18. század első évtizedei közé esnek, s a korábbi, illetve későbbi szerzők csak akkor kerülnek elő, ha „útba esnek”: legtöbbször akkor, ha a vizsgált szövegek maguk utalnak rájuk. Így került szóba Platón, Arisztotelész, Plótinosz, Ágoston, Tamás és Ficino, mások azonban, akiknek éppoly döntő szerepük lehetett a modern „én” születésében, kimaradtak az elemzésből. A disszertáció írása közben követett eljárást annak a kortárs antropológusnak a módszeréhez tudom hasonlítani, aki egy idegen kultúrát kíván megérteni, ám e feladat elvégzésének csak konkrét helyek felkeresése és konkrét beszélgetések lefolytatása révén tud nekilátni. Azzal kapcsolatban, hogy e beszélgetések és a lokális megfigyelések reprezentatívak-e a helyi kultúra szempontjából, jogos kételyek merülhetnek fel, mégis a helyben eltöltött idő és a konkrét körülmények leírása kiad egyfajta képet, amely fokozatosan pontosabbá válhat, mert az újabb beszélgetések megerősíthetik, finomíthatják, korrigálhatják vagy cáfolhatják az egyes elemeket. Ilyen beszélgetéseket igyekeztem lefolytatni kora újkori szövegekkel.

A vizsgálódások időbeli fókusza azonban nem jelenthet mentséget arra a választásra, amely Richard Simon munkásságát tüntette ki a dolgozat egzegetikai fejezetében. Weiss János a következőket mondja erről: „Itt lenne egy apró közbevetésem: én itt valószínűleg egy másik szerzőt és művet szerepeltettem volna: 1670-ben jelent meg Spinoza híres könyve, a *Teológiai-politikai tanulmány*, amely a történettudomány szempontjából tekintett rá az ószövetségi könyvekre. A korai zsidó exegézis, és különösen Maimonides belátásait hasznosítva.” [5] Spinoza kétségtelenül alkalmas lett volna egy hasonló elemzés elvégzésére. Hogy mégsem a *Tractatus* elemzése mellett döntöttem, annak több oka van. Egyrészt a spinozai bibliakritikával kapcsolatban számos tanulmány született, így e téma sokkal feldolgozottabbnak tekinthető, mint Richard Simon munkássága. Másrészt Simon alakját tevékenységének társadalmi kontextusa tüntette ki számomra a disszertáció egésze szempontjából. Spinozával ellentétben, akinek az eszméit a kortársak eretekséggként mellőzhették, Richard Simon a katolikus egyház egy elitintézményében, tehát azon a társadalmi körön belül működött, amely a dolgozat fókuszában áll, s ezért – bár számos egyházi ítélettel és rendreutasítással kellett szembenéznie – munkássága nem volt minden további nélkül ignorálható. Végezetül – és ez a legfontosabb ok – a Simon által elvégzett egzegetikai munka, amely a szó szaktudományos értelmében összehasonlíthatatlanul professzionálisabb volt, mint Spinoza nagyobb hatású megközelítése, egyszersmind a hagyomány válságát is példázta egy olyan szellemi körön belül, amely kitüntetett hangsúlyt fektetett dolgozatom egy másik témájára, a hagyomány kérdésére.

A mondottak ellenére hálásan köszönöm a javaslatokat, amelyek beépítése a dolgozatban – hadd hangsúlyozzam újra – gazdagítani fogja a végeredményt.¹⁷ Különösen így van ez Kelemen János *„Komédiámat hívom tanúmul”*. *Az önreflexió nyelve Danténál* című 2015-ös kötetével, amelynek témája közelről érinti disszertációm egyik kulcskérdését, a reflexió problémáját.¹⁸ Amikor Kelemen János a szerzői önreferencia témáját, s különösen is „a szöveg önreferenciális struktúrájában rejlő lehetőségek kihasználását” teszi vizsgálódása tárgyává, éppen azt a kérdést teszi fel Dantéval kapcsolatban, amelyet én Descartes kapcsán vizsgáltam.

¹⁷ Lábjegyzetben térek ki azokra az utalásokra, amelyeket Weiss János hatalmas műveltségi anyagot mozgósítva a filozófitörténeti hagyomány különböző korszakaiból kapcsol a disszertáció egy-egy pontjához. Így hívja fel a figyelmet párhuzamokra és ellentétekre Hegel, Schelling, Schleiermacher, Dilthey és mások egy-egy megjegyzése alapján. Ezeket minden esetben annál nagyobb örömmel olvastam, mert opponensem ezzel – kitágítva a szakértői vélemény műfaját – mintegy korokon átívelő beszélgetés részesévé teszi disszertációm. Külön köszönetet szeretnék mondani azért a hermeneutikai gondosságért, amellyel nem egyszerűen összefoglalja, hanem (saját korábbi írásaimat is bevonva s ezekhez a maga egyéni nézőpontját is hozzátéve) értelmezi, s eddigi pályám összefüggésében is értékeli a dolgozat téziseit.

¹⁸ Kelemen János: *„Komédiámat hívom tanúmul”*. *Az önreflexió nyelve Danténál*. Bp. Eötvös Kiadó, 2015.

8. Végezetül nem maradt más hátra, mint hogy ismértelten megköszönjem opponenseim gondos és figyelmes munkáját, és mindazokat a kritikai észrevételeket, amelyek nagy segítséget jelentettek számomra, mert alkalmat adtak álláspontom mélyebb átgondolására, s amelyek igen lényeges szempontokkal fognak hozzájárulni a szöveg egy végleges, javított változatának az elkészítéséhez.