

REFLEXIÓ ÉS MODERNITÁS
A MODERN *ÉN* SZÜLETÉSE A KORA ÚJKORBAN

Schmal Dániel

MTA Doktori Disszertáció

2021

Tartalom

Bevezető.....	7
I. szakasz: Teremtés és differencia.....	21
1. fejezet: A dolgok önmagukban	26
i. Az emanatív én.....	26
ii. Az isteni megismerés.....	29
iii. Az ágostoni–tomista elmélet kritikája.....	31
iv. Összegzés és kitekintés: a dolgok önmagukban.....	35
2. fejezet: Teremtényi függés és az én autonómiája	38
i. A lehetőségek autonómiája.....	39
ii. Isten megismerése a teremtényben.....	46
iii. A teremtény megismerése Istenben.....	49
iv. Összegzés és kitekintés: az én és az abszolútum.....	52
3. fejezet: Ateizmus és a lehetőségek szerkezete	54
i. Az ateizmus természete.....	55
ii. Pierre Bayle az ateizmusról.....	60
iii. A skolasztikus kapcsolat.....	63
iv. Bayle és a <i>suppositio impossibilis</i>	69
v. Összegzés és kitekintés: ambiguitások kora.....	72
II. szakasz: A cselekvés terei.....	73
4. fejezet: Emberi szabadság és isteni szuverenitás	77
i. A szabad akarat molinista elmélete.....	80
ii. A szabad akarat tomista elmélete.....	83
iii. A <i>cooperatio</i> formái.....	87
iv. Két oksági modell.....	90
v. Kiegészítő mechanizmusok.....	93
vi. Összegzés és kitekintés: szabadság és differencia.....	102
5. fejezet: Probabilizmus	104
i. A probabilizmus gyökerei.....	107
ii. A probabilista tanítás.....	110
iii. Kontextuális perspektívák: Gabriel Vázquez.....	114
iv. Kontextuális perspektívák: Juan Caramuel y Lobkowitz és Tomás Sánchez.....	116
v. Metaelmélet és reflexivitás.....	121
vi. Összegzés és kitekintés: reflexív stratégiák.....	123
6. fejezet: A gondolati megszorítás	125
i. A kétértelműség kultúrája.....	126
ii. Théophile Raynaud és a reflexív szubjektivitás.....	131

iii.	Qui cum Jesu itis, non itis cum Jesuitis	140
iv.	Isaac Casaubon és a kétértelműség politikája	144
v.	Kép, kép, kép	147
vi.	Összegzés és kitekintés: az énszerepek és az én.....	149
III. szakasz: Tradíció és modernitás		151
7. fejezet: A hagyományok krízise		155
i.	Nicolás Martínez és a teremtményi lehetőség	156
ii.	Leonardus Lessius és a teremtmények függése Istentől	162
iii.	Problémák a távoli Keleten	167
iv.	Összegzés és kitekintés: a hagyomány poliszémiája	171
8. fejezet: Kísérlet a hagyomány rögzítésére		173
i.	A fordítás alapelvei.....	176
ii.	Az eredet méltósága.....	178
iii.	Az allegorézis kritikája.....	180
iv.	Az írás „teste”	184
v.	Kritika és modernitás.....	187
vi.	Összegzés és kitekintés: <i>sola traditio?</i>	189
9. fejezet: A szubjektum mint ellenállás		193
i.	Gondrin és a janzenista krízis	197
ii.	François Annat és az interpretáció elvei.....	202
iii.	„Az érsek látogatása”	207
iv.	Összegzés és kitekintés: tradíció és ellenállás	213
IV. szakasz: Reprezentáció és szorongás		219
10. fejezet: Agresszió és rítus		222
i.	Agresszió és kifejezés	223
ii.	A test új kultúrája	225
iii.	Összegzés és kitekintés: titkold, ami mesterséges!	229
11. fejezet: A szubjektum invenciója		233
i.	Interiorizáció.....	235
ii.	Illúzió és reprezentáció.....	237
iii.	Jelenlét és jelentés.....	239
iv.	Reprezentáció és reflexivitás	242
v.	Összegzés és kitekintés: <i>theatrum sui ipsius</i>	245
12. fejezet: Az önszeretet labirintusa		247
i.	Az ágostoni alapok.....	248
ii.	Az én elvesztése.....	251
iii.	A kvietizmus kritikája	255
iv.	Társadalmi vonatkozások.....	259

v.	A tudattalan és a reflexió.....	264
vi.	Összegzés és kitekintés: vágy erotika nélkül.....	271
V. szakasz:	Az integratív én.....	274
13. fejezet:	Az én szerepei Descartes-nál	279
i.	A biográfiai én.....	282
ii.	A „narrátor” és a „meditátor”.....	286
iii.	A kontempláció alanya.....	290
iv.	Nyitott és zárt léteszekezet.....	292
v.	Összegzés és kitekintés: Descartes és a reflexív én.....	296
14. fejezet:	Az én konstitúciója	298
i.	Az én mint szubsztancia.....	299
ii.	Mi a gondolkodó szubsztancia?.....	300
iii.	A reflexió két fogalma.....	305
iv.	Emlékezet és önkonstitúció.....	310
v.	A rétegzett én.....	315
vi.	Összegzés és kitekintés: az én és az emlékezet.....	317
15. fejezet:	Személyes azonosság	319
i.	Locke és a személyes azonosság problémája.....	320
ii.	Az önmagaság feltételei.....	324
iii.	A személy mint gyakorlati fogalom.....	328
iv.	Leibniz a személyről és az emlékezetéről.....	332
v.	Összegzés és kitekintés: a perspektívikus én.....	342
Befejezés:	Megkülönböztetés és reflexió.....	348
I. Függelék:	A katolikus felvilágosodás.....	365
II. Függelék:	Reflexió, differencia, integráció.....	371
IRODALOM.....		384
RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK ÉS FORRÁSKEZELÉS.....		384
ELSŐDLEGES IRODALOM.....		388
MÁSODLAGOS IRODALOM.....		395

BEVEZETŐ

Léteznek címek, amelyek pontosan körülhatárolják az értekezés tárgyát. A jelen kötet címe nem ilyen, csupán egy irányt, egy problémakört jelöl meg. Röviden fogalmazva: az alábbi írás az önmagunkról való gondolkodás szerkezetében beállott kora újkori változásokról szól. E témát olyan sokan és annyiféleképpen dolgozták fel, hogy ha van egyáltalán mentség egy ezzel kapcsolatos újabb kötet megírására, ez alaposabb indoklást igényel. Első lépésként annak a meggyőződésnek szeretnék hangot adni, hogy a kora újkori filozófiatörténet tud újat mondani a témáról. Ma, amikor e kérdéskör stabilnak tűnő elemei – a modernitás, az én, a személyes azonosság és a reflexió – kivétel nélkül kritika tárgyává váltak, érdemes kísérletet tennünk azoknak a törekvéseknek a pontosabb megismerésére, amelyek e fogalmakat egykor életre hívták vagy tartalommal töltötték meg.

Ha a modernitás és az *én* összefüggését sokan tárgyalták már, ennek oka részint a tárgy sajátos természetével függ össze, a modernitás ugyanis – Habermas jól ismert szavait idézve – „befejezetlen projektum” (vö. Habermas 2006), amely természeténél fogva reflektál önmagára, s nemcsak megérteni, de megalkotni is igyekszik önmagát. Azzal, hogy az alábbi tanulmányok ehhez a projektumhoz kapcsolódnak egy olyan időszakban, amikor már túl vagyunk a témával kapcsolatos „nagy elbeszéléseken”, óhatatlanul részévé válnak a modernitás kényszeres és felszabadító önértelmezésének. Kérdésfelvetésünk ebben az értelemben maga is reflexív, s állásfoglalásnak tekinthető a reflexív megértés programjaként elgondolt modernitás mellett.¹ Az a remény mozgatja, hogy az eredeti projektum néhány alapvető értéke akkor is megőrizhető, ha ma tudatában vagyunk annak, hogy esszencialista leírások helyett szükségképpen töredékes, egymást részlegesen átfedő törekvések sokaságáról beszélhetünk.²

¹ E megközelítés során a modernitást olyan folyamatok termékének tekintem, amelyek *nem* az ipari forradalom okozta változásokhoz köthetők, hanem jóval korábban jelentkeztek az európai társadalmak történetében. Ezzel Stephen Toulmin és Charles Taylor felfogásához csatlakozom (Toulmin 1990.; Taylor 2007, IV. rész). Az alábbi fejtegetések szempontjából elsősorban Taylor „társadalmi imaginációval” kapcsolatos gondolatai relevánsak: számos gondolati-imaginatív séma megváltozása előzte meg a modernitás intézményi formáinak a megjelenését (Taylor 2008, 41–43).

² „A feladat a régi, az eszközök újak: új érzékek termelése és az érzékiség kérdéssé tétele, konszenzus és disszenzus alkotása. Semmi okunk arra, hogy azt gondoljuk, ha valahol megakadtunk, az útról is le kell tennünk. Semmivel sem válhatnánk hűtlenebbé a mozgalomhoz, mintha elfogadnánk: az ember lényege változhatatlan.” (Bagi 2017, 159.) Leszámítva a mozgalommal kapcsolatos megfontolásokat és a kultúraelméleti fókuszot (amelyek megvitatása nem e látjegyzet dolga) mélyen egyetértek Bagi Zsolt e programatikusszávaival, amelyeket akár mottónak is választhattam volna. Az a mód, ahogyan Bagi a mai fejleményekkel összefüggésben centrális szerepet tulajdonít a kora újkori időszaknak, s ezen belül a barokknak, más szempontból is rokonságot teremt írása és a jelen disszertáció szemlélete között (jóllehet Bagi „spinoziánus” álláspontjával szemben itt inkább a perspektívák megkülönböztetésének leibnizi témája játsza a főszerepet).

A modernitás és az *én* viszonya természetesen kezelhetetlenül tág problémát jelent, ezért meg kell határoznunk néhány tájékozódási pontot. Ebben a *differencia*, az *integráció* és a *reflexió* fogalma lesz segítségünkre. E fogalmak háromszöget alkotnak, amelynek pontjai között a viszony többféleképpen megadható, legegyszerűbben talán a következő formában. A 16–18. század közötti időszakban a megkülönböztetések új stílusa vert gyökeret mind a gondolkodás, mind a társadalom- és államszervezés terén, ami a reflexivitás fokozott követelménye elé állította az egyént, s részben ennek a kényszernek az eredménye az *én* modern kori koncepciója, a differenciálódás konzekvenciáival szembesülő individuuum számára ugyanis egyre sürgetőbbé válik az integráció feladata az önmagához fűződő viszonyban. E rövid magyarázat után lássuk az egyes fogalmakat külön-külön.

A) Funkcionális differenciálódás

Ami a differenciálódás kérdését illeti a modern társadalmakban, az alapproblémát világosan körvonalazza Alasdair MacIntyre megállapítása:

„A modernitás minden egyes emberi életet különböző szegmentumokra szabdal, melyek mindegyike saját normákkal és viselkedési módokkal rendelkezik. Így a munkát elválasztotta a pihenéstől, a magánéletet a közélettől, az intézményest a személyestől. A gyermekkort és az öregséget is elszakította az emberi élet többi részétől, *külön birodalmakká* téve ezeket. És mindezek a szétválasztások úgy mentek végbe, hogy többé már nem az ezeken a szakaszokon keresztülhaladó ember életének egysége nézőpontjából gondolkozunk, hanem megtanultunk mindegyik szakasról a maga megkülönböztetettsége szerint gondolkodni és érezni.” (MacIntyre 1999, 274. Saját kiemelésem.)

A modern ember tehát szükségképpen „külön birodalmak” lakója, s mivel a területek, ahol az élete zajlik, nem rendezhetők előre rögzített egységbe, az egyénnek fokozódó mértékben kell ellenőrzést gyakorolnia a saját élete felett ahhoz, hogy annak értelmét megtalálja, és az átélt eseményeknek konzisztenciát kölcsönözhesen.

Az alábbi fejtegetések első tézise szerint az ezzel kapcsolatos változások már a korai modernitás idején jól érzékelhetők. Az általunk vizsgált időszak a 16. század utolsó évtizedeitől a 18. század első évtizedeiig terjed, vagyis megelőzi a modernizációnak azt az intenzív szakaszát, amely az 1700-as évek közepétől fogva egymást követő hullámokban a népesség ugrásszerű gyarapodását, az ipari forradalom vívmányait, a technológiai újítások sorát, a piac, a termelés, az ipari munka látványos bővülését, mindezek eredményeképpen pedig a tömegtársadalmak megjelenését,

a hagyományos életformák bomlását és az elidegenedés jól ismert problémáit hozta magával.³ Az általunk tanulmányozott időszak tehát megelőzi a nagy léptékű gazdasági, intézményi és társadalmi modernizáció turbulenciáit, ugyanakkor sok tekintetben megágyaz ezeknek a folyamatoknak: a földrajzi felfedezések, a bővülő kereskedelem, a gazdasági és katonai erőforrások ökonomikusabb kihasználását célzó, újfajta állam- és munkaszervezés együtt jár nemcsak a társadalom feudális szerkezetének és a rendi szerepeknek a bomlásával, de az általános érintkezési normák mellett az ember önmagához fűződő viszonyának a mélyreható átalakulását is eredményezi. Ennek az időszaknak a sajátossága a megkülönböztetéseknek az az új stílusa, amelynek kései formáit MacIntyre kárhóztatja, s amely vizsgálódásaink elsődleges tárgyát képezi. A differenciálás e folyamatában fontos szerepe van az egyes tárgyterületek autonómiájának, az önálló normarendszerek kialakulásának, a tudományos, bürokratikus és technológiai szegmentációnak, azoknak az élesebb megkülönböztetéseknek tehát, amelyek miatt az egyes részterületeken működő ágenseknek különböző szerepeket kell magukra öltetniük, s meg kell tanulniuk egy-egy funkcionálisan elkülönült szerepről – mint MacIntyre mondja – „a maga megkülönböztetettsége szerint gondolkodni és érezni”.

A megkülönböztetések e gyakorlata szorosan összefügg a racionalitás európai eszményével, így e vizsgálat arra is alkalmas ad – s ez a második szempont, amit ki kell emelnünk –, hogy a differenciálódás kérdését összekapcsoljuk a felvilágosodás témájával. Émile Durkheim és Marcell Mauss egy gyakran kommentált írása szerint az európai gondolkodás osztályozó fogalmai és az ezekhez kapcsolódó logikai funkciók nem természetes képződmények: egyrészt az egyes kategóriák nincsenek benne a dolgokban úgy, hogy csak ki kellene olvasnunk őket, másrészt nem következnek olyan pszichológiai törvényszerűségekből sem, amelyek tértől és időtől függetlenül hasonlóan szerveznék fogalmakká az emberi képzeteket. A szerzők szerint antropológiai adatokkal kimutatható, hogy az osztályozás mai formái társadalmi képződmények, s mint ilyenek kései fejlemények a történelemben. Durkheim és Mauss elemzése, amelyek ily módon a szociológia számára követelik a gondolkodási funkciók vizsgálatát, egy erős oppozíciót érvényesítenek a fejlett nyugati kultúra és az általuk primitívnek nevezett társadalmak gondolkodása között (Durkheim–Mauss 2005, 114). Az ausztráliai őslakos népeket vizsgálva arra mutatnak rá, hogy az emberiség eleinte az osztályozó funkció legegyszerűbb formáival sem rendelkezett, mert jóllehet a differenciálás alapgyakorlata ezeknél a népeknél is jelen van, csupán néhány kategória különül el élesen, és ezeken belül a jelenségek összefolynak: „Jellegük azonos: nincsenek közöttük határozott választóvonalak, mint a mi osztályozásaink végső alfajainál.” (Uo. 127.) Saját gondolkodásunk

³ E későbbi jelenségek filozófiai tematizációjában Rousseau-nak lesz kezdeményező szerepe, bár – amint arra Olay 2016. megjegyzően rámutat – a rousseau-i alapproblémái még nem az elidegenedés specifikusabb marxi paradigmájában mozognak. Itt ragadom meg az alkalmas, hogy köszönetet mondjak Olay Csabának, aki felhívta figyelmemet az általam vizsgált probléma gondosabb kronológiai körülhatárolásának szükségességére. A korszakolás kérdésre a disszertáció utolsó szakaszában vissza fogok térni.

alapja ezzel szemben Arisztotelész óta a definíció, amely felcserélhetetlenné teszi az egyes dolgokat, hiszen úgy rögzíti egy-egy tárgy lényegét, hogy ezzel élesen elhatárolja minden mástól. A latin *definitio*, a görög *horiszmosz* (a mi meghatározás szavunk) egyaránt a *határ*ra utal, s az elválasztás alapgesztusával érvényesíti azt a szemléletet, ami Durkheim és Mauss szerint minden racionális gondolkodás alapja.

A cikk megjelenése óta eltelt évek antropológiai kutatásainak fényében ma már tartathatlannak látjuk azt az állítást, hogy az európai szellemnek a logikus gondolkodás, az áthághatatlan határok képeznék a lényegét, szemben a szimbolikus gondolkodás elmosódó alakváltozataival. Ez az állítás tehát biztosan nem tartható, az azonban igen, hogy a mód, ahogyan Durkheim és Mauss az európai gondolkodást a megkülönböztetések gyakorlatával azonosítja, mélyen az európai kultúra korabeli önképéhez tartozik. Ez az azonosítás része a felvilágosodás eszményének, annak a szemléletnek, amellyel az európai ember szívesen tekint önmagára. Ha a releváns kérdéseket ebből az irányból, tehát az európai önreprezentáció felől tesszük fel, akkor a felvilágosodást nem az ész korszakaként, hanem a megkülönböztetések egy sajátos gyakorlataként érthetjük meg, amelyet – amint azt Durkheim és Mauss megállapításai világossá teszik – hajlamosak lehetünk az észszerűséggel azonosítani. Javaslatunk tehát (amely aligha nevezhető újnak) a következő: a korai felvilágosodás korszakát ne a „világossággal” asszociált eszmék térfoglalásának, hanem bizonyos típusú megkülönböztetések érvényesülésének, a „végleges és jól meghatározott határvonalakkal körülírható területek” kultuszának tekintsük. Ez kettős haszonnal jár. Egyrészt lehetővé teszi, hogy különbséget tegyünk a megkülönböztetések modern kori stílusa és a racionalitás eszménye között. Az elsővel kapcsolatban azt a kérdést kell feltennünk, hogy miben áll a modern nyugati praxis- és gondolkodásformákra jellemző megkülönböztetések speciális jellege, a másodikkal kapcsolatban viszont az a kérdés merül fel, hogy a differenciálás e sajátos stílusa kapcsán mi az eszmény és mi a valóság, vagyis hogy valóban a felvilágosodás eszmei értékei vernek-e gyökeret a megkülönböztetések e gyakorlatai által, vagy – mint Michel Foucault állította – a diszkurzív hatalmi viszonyok egy hatékonyabb mátrixa valósul meg. A másik kézzelfogható haszon abban áll, hogy ha értékek helyett megkülönböztetési gyakorlatokra koncentrálnak, akkor a releváns folyamatokat ott is felfedezhetjük, ahol azok nem járnak együtt aufklérista értékekkel, sőt adott esetben az ész kultuszával ellentétes eszmékkel kapcsolódnak össze. Ebben a szellemben beszélhetünk katolikus felvilágosodásról,⁴ és ez a megközelítés teszi lehetővé számunkra, hogy filozófiai elemzéseinket ne a progresszívnek tekintett „radikális felvilágosodásra”,⁵ de még csak ne is a felvilágosodás mérsékelt

⁴ E fogalmat az alábbiakban gyakran, de némileg speciális értelemben használom, ezzel kapcsolatban lásd az I. Függelékét.

⁵ A radikális, mérsékelt felvilágosodás, valamint harmadikként az ellenfelvilágosodás megkülönböztetése Jonathan I. Israel trilógiájának alapfogolata (Israel 2002; 2008; 2011).

köreire, hanem azokra a gyakorlatokra összpontosítsuk, amelyek a vitázó felek eszmei állásfoglalásaitól függetlenül megjelennek a viták alapszerkezetében.

A különböző értékszférák és tárgyterületek elválasztása, s az ebben megnyilvánuló funkcionális differenciálódás a születőfélben lévő szociológia egyik kulcskifejezése volt a 19. századtól kezdve.⁶ E szempont a részletekkel kapcsolatos viták dacára időtállóan bizonyult, ám a történészek e jelenséget legtöbbször a 18. század közepéig vezetik vissza. Mint említettük, mi ennél korábbi időszakot vizsgálunk, így fejtegetéseink úgy is felfoghatók, mint a strukturális differenciálódás korai történetének megírása felé tett lépések. Amellett fogunk érvelni, hogy 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 genetikusan összefüggését, de feltételeznie kellett, hogy ezektől ideiglenesen el lehet tekinteni, hogy meghatározott körülmények között az adott elméleti vagy gyakorlati szféra önálló törvényszerűségei érvényesüljenek. Mindez akkor lehetséges, ha az egyes tárgyterületek működés módja elvileg elválasztható attól a kérdéstől, hogy egy adott összefüggés milyen *tényleges* viszonyban áll más tárgyterületekkel vagy az egészszel. Ez a lehetőség korántsem magától értetődő. Vizsgálódásaink első szakaszának az lesz a fő kérdése, hogy – függetlenül a praxisok társadalmi-történeti okaitól – miként s milyen feltételek mellett válik ez a lehetőség fogalmilag *elgondolhatóvá*. Ez ugyanis annak elismerését feltételezi, hogy egyrészt léteznek olyan elvi különbségek a tárgyakban, amelyek eltérő perspektívákat tesznek lehetővé más perspektívák *ideiglenes* felfüggesztésével, másrészt – s e kiegészítésnek alapvető szerepe lesz a gondolatmenetben – az egyes nézőpontokból adódó képek faktuálisan összefüggenek, s a szétválasztás után (mintegy *ex post facto*) integrálhatók.

B) Integráció

Ami fejtegetéseink második kulcsfogalmát, az integrációt illeti, feltevésünk a következő: az egyes részterületek egymáshoz és az egészhez fűződő artikulációs formáinak megváltozása döntő hatást gyakorolt arra, ahogyan a modern világban önmagunkat tapasztaljuk. Voltaképp éppen a megkülönböztetések imént említett kettős, felfüggesztésen és utólagos integráción alapuló stílusa kölcsönöz egységet azoknak a meglehetősen heterogén folyamatoknak, amelyek a legkülönbözőbb területeken az emberi képességek hasonló követelmények szerinti mozgósítását igénylik a kora újkori átalakulások idején. A hatalmi szerepek elválasztása, a vallási meggyőződés és a szakmai szféra

⁶ Niklas Luhmann szerint „amióta létezik szociológia, a társadalmi differenciálódással foglalkozik” (Luhmann 1990a, 409.) Teszi ezt annak dacára, hogy a fogalmat számos kritika érte mind általában, mind a modern kori funkcionális megkülönböztetéssel kapcsolatos tézisekkel összefüggésben. Luhmann szerint e kritikák dacára a fogalom helyettesíthetetlen (uo.). A funkcionális differenciálódás történetéhez lásd Stichweh 2013.

megkülönböztetése, a konfesszió és az államérdek közé vont élesebb határ, a bürokratikus szervezetek munkamegosztáson alapuló tervezete, a tudományos munka diszciplináris felosztása, a természeti jelenségek *in vitro* tanulmányozása, a múzeumok preparátumai szemben a természettel, az egyes részfeladatok elválasztása egy-egy gyártási folyamaton belül, ezek a meglehetősen eltérő természetű jelenségek (s a sort hosszan folytathatnánk) közösek abban a tekintetben, hogy kialakításuk vagy működtetésük újfajta személyiségkontrollt igényel az ágens részéről.

E megállapítás első fele az elmúlt két évszázad társadalomtudományi kutatásai után aligha számít merész kijelentésnek. Az *én* működésének azok a formái, amelyekben ma gondolkodunk önmagunkról, nem örök képződmények, hanem történetileg jöttek létre, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy ennek az *én*struktúrának számos olyan eleme van, amely éppen egy ilyen típusú differenciációt igénylő társadalom működtetésével korrelál. Az ezzel kapcsolatos fejtegetéseink ugyanazt a koncepciót érvényesítik a korai modernitás és az *én* vonatkozásában, amelyet Anthony Giddens a következőképpen összegzett a globalizáció és a mai személyiségstruktúra összefüggésében: „[a] globalizáció nem csak arról szól, hogy mi történik »ott kint« a távolban, az egyéntől távol. Egyben egy »itt bent« jelenségről van szó, amely életünk intim és személyes vonatkozásait is befolyásolja.”⁷ Ugyanez a szoros összefüggés érvényes a korai modernitás időszakára nézve is, hiszen olyan időszak ez, amelyben alaposan átrendeződnek az „ott kint” és az „itt bent” határai (Vigarelo 2016, 2014). Mondandónk eddig a pontig egy irányba esik tehát az említett társadalomtudományi kutatásokkal, ám a „kint” és a „bent” viszonyrendszerét mi az alábbiakban nem a modernitás szociológiai elméleteire jellemző irányból igyekszünk majd megközelíteni, hanem az egységes *én* elgondolhatóságával kapcsolatos filozófiai problémákat vesszük szemügyre az említett társadalmi gyakorlatok vonatkozásában.⁸ Arra a kérdésre keresünk választ, hogy milyen elméleti feltételek mellett gondolható el az *én* integratív egysége egy olyan közegben, amelyben egyre nagyobb mértékben a strukturális differenciálódás követelményei határozzák meg a cselekvést és az önmagunkkal kapcsolatos elvárásokat.

C) *Reflexió*

A megkülönböztetések új formái, amelyek meghatározzák a modern emberre jellemző életstratégiákat, szoros kapcsolatban állnak a reflexió megerősödésével. Ez a tézis ugyancsak nem

⁷ Giddens 2005, 22. Ugyanezt a szemléletet veszi alapul s dolgozza ki monografikus ígénnel Giddens két nagy hatású munkája, amelyek egymás után jelentek meg az 1990-es évek elején: Giddens 1990; Giddens 1991.

⁸ A modernitás gazdag társadalomtudományi irodalmának hazai terméséből nagy segítséget jelentett számomra Sik Domonkos és Berger Viktor egy-egy munkája: Sik 2012; Berger 2018.

új.⁹ Reflexió és modernitás kérdését sokan sokféle irányból vizsgálták, ám annyiféleképpen vetették fel, hogy némi zavar uralkodik ezen a téren.¹⁰ Én egy skolasztikus eredetű karteziánus elméletre támaszkodva gyenge és erős reflexiót fogok megkülönböztetni, s erre a distinkcióra támaszkodva igyekszem pontosítani a tézist. A karteziánusok szerint a gondolkodás minden megnyilvánulása tartalmaz egy reflexív mozzanatot, mert bármely gondolatban jelen van az az információ, hogy „én gondolom”. A *cogitatio* tehát nem egyszerűen tárgyakat jelenít meg, hanem azt a tényt is megjeleníti, hogy megjelenít egy tárgyat. Ezt a körülményt *gyenge reflexiónak* nevezem. A reflexivitásnak ez a formája azért gyenge, mert legtöbbször nem áll figyelmünk középpontjában, hanem a háttérbe húzódva átadja helyét a tárgyra vonatkozó tematikus tudatnak. Eközben azonban tematizálatlan formában mindvégig jelen van, és elmaradhatatlan része a tapasztalatnak.¹¹ *Erős reflexióról* ezzel szemben akkor beszélhetünk, ha e tematizálatlan információt a figyelem tárgyává téve kiemeljük ebből a látens közezből, és alaposabban is szemügyre vesszük.¹²

Amikor kapcsolatba hozzuk a modernitást és a reflexivitást, ezzel olyan típusú problémák megjelenését állítjuk, mint amilyenek az erős reflexió körül bukkannak fel. Ezek abból fakadnak, hogy az ágens, miközben cselekszik vagy megfigyel, önmagát is megfigyeli, tehát tudatosan reflektál arra a pozícióra, ahonnan a megfigyelés történik, és ezáltal felismeri, hogy nézőpontja befolyásolja a valóságot, amelyet megfigyel. Ez a viszony lehetetlenné tesz egyfajta naivitást, mert lehetetlenné teszi, hogy a tárgyat a maga természetes adottságában mint a megfigyeléstől független entitást ragadjuk meg. Ha e kérdéseket látva Kant kopernikuszi fordulatára gondolunk, ezt egyrészt helyesen tesszük, hiszen a kanti észkritika paradigmatis formában fejt ki a szóban forgó viszonyt, másrészt nem lenne helyes azt gondolnunk, hogy a megfigyelő megfigyeléséből adódó problémák gyökerei nem függetleníthetők a transzcendentális nézőponttól, s nem a kora újkori gondolkodás legmélyebb rétegeig nyúlnak vissza. Amikor Galileo Galilei 1623-ban arra mutat rá, hogy a csillagászati távcsövön keresztül megfigyelhető tárgy egyes tulajdonságai a teleszkóp és az emberi szem optikai természetét tükrözik, vagy amikor Kepler amellett érvelt, hogy az emberi szem egy a *camera obscura* elvén működő *instrumentum*, amelynek a fizikai felépítése befolyásolja a látvány jellegét,

⁹ Vö. Wiley 1994, 76. skk. A reflexió és a modernitás viszonyával kapcsolatos modern társadalomtudományi elméletek világos összefoglalását adja Adams 2010. Lásd még alább a II. Függelékét.

¹⁰ Az angol szóhasználat sajátosságaihoz lásd Gallagher–Zahavi 2008, 65. jz. 5.

¹¹ Hasonló megkülönböztetéssel találkozunk a mai fenomenológiai elméletekben, amelyek szerint az öntudat nem külső az adott tudatállapothoz képest, hanem annak belső szerkezetéhez tartozik. Vö. Zahavi 2005, 1. fejezet. Zahavi a „gyenge első személyű adódást”, amelyet mi itt *gyenge* vagy *nem tematikus reflexiónak* hívunk, Sartre-ra utalva *pre-reflexívnek* nevezi. Ezzel azt hangsúlyozza, hogy ez az adódásmód nem tárgyi szerkezetű, vagyis – ellentétben a karteziánus szóhasználattal, amely számunkra a jelen célok szempontjából megfelelő – nem a reflexió logikája szerint szerveződik (lásd uo. 22). Ahogyan Sartre írja: „a tudat [...] nem egy önmagához visszaforduló megismerés.” Sartre 2006, 15. Vö. Gallagher–Zahavi 2008, 52–54.

¹² A valóságban ennél rétegzettebb reflexiók formákkal számolhatunk már a karteziánizmus történetében is. Vili Lähteenmäki egy fontos tanulmányában meggyőzően érvelt amellett, hogy már a descartes-i elméletben is a tudatosság és a reflexió legalább három szintjével számolhatunk: Lähteenmäki 2007.

végül amikor Pascal láthatóvá teszi, hogy a végtelen térben elfoglalt pozícióink miként strukturálja a világról alkotott képünket, amelyet a naiv szemlélő hajlamos a kozmosz „objektív” rendjével azonosítani, akkor e szerzők egytől egyig olyan témákat érintenek, amelyek éppúgy lehetetlenné teszik a megfigyelt tárgyhoz fűződő naiv és közvetlen viszonyt,¹³ ahogyan a reflexió erősebb formája is eltávolít, kiemeli az *émt* abból a közvetlenségből, amelyet a tapasztalatok centrumaként élvezett.¹⁴

Marc Augé szerint a modernitás kezdetei óta a varázstalanodás kétféle folyamatával számolhatunk (Augé 1994, 33–34). Az első az imént említett reflexív fordulattal függ össze, s a világ mitikus, hiedelmeken alapuló felfogását helyettesíti a tudományos racionalitás európai modelljével. A második az európai racionalitás kitüntettségével számol le, hogy egy csupán fragmentumokat ismerő korszak mítoszával álljon elő. Augé szerint a varázstalanítás első fázisa eszmetörténetileg releváns jelenség, de szociológiai realitása kétes (uo., 52). Számára a *désenchantement* második fázisa az érdekes, nézete szerint ugyanis az alapító mítoszok és „nagy elbeszélések” nélküli társadalom egyedülálló jelenség, s mint ilyen megérthető és elemezhető az antropológus szemével. Minthogy ez a kulturális formáció szorosan összefügg a megfigyelő megfigyelésének, tehát a modernitásra jellemző reflexív gesztusnak a történetével, e viszony korai szakaszának a tanulmányozása egyszersmind ennek az antropológiai értelemben speciális szituációnak a mélyebb megértését is ígéri.

Amikor a modernitás és a reflexió összefüggését állítjuk, nem a tudatos választások szerepét hangsúlyozzuk, mint Margaret Archer, aki ugyancsak amellett érvel, hogy a modernitás reflexív viszonyba kényszeríti az embert a környezetével és önmagával.¹⁵ Archer a habitualizáció Bourdieu-féle elméletével szemben a tudatos mérlegeléssel végrehajtott, egyéni választások szerepét emeli ugyan ki a szociológiában, de az alannyal, illetve a cselekvési kontextussal kapcsolatos reflexiót a cselekvési lehetőségek pluralitásával, nem pedig az alany saját pozíciójának konstitutív szerepével kapcsolatban mérlegeli (Archer 2007, 39–46).¹⁶ A bennünket érdeklő reflexió erősebb ennél, nem csupán és nem is elsősorban a választásokhoz szükséges stratégiai döntések feltételeit tartalmazza, hanem azzal a fordulattal függ össze, amelyről Niklas Luhmann beszélt, amikor a modernitást a

¹³ A Galilei munkásságából következő episztemológiai konzekvenciákat mutatja be Laki János fontos tanulmánya: Laki 2016, 189. skk. Lásd még 708. jegyzet.

¹⁴ „...a reflexió az öntudat olyan komplex formája, amely pillanatok kettőseivel dogozik, és egy bizonyos önhasítást feltételez. [...] A szubjektív életet olyan módon teszi tematikussá, ami bizonyos önmegosztást vagy önmagunktól való eltávolodást hoz magával” (Gallagher–Zahavi, 2008, 59).

¹⁵ Vö. Archer 2007, Introduction (Reflexivity as the Unacknowledged Condition of Social Life.) A szerző az elmélet alapjait, amelyben fontos szerepet szán a reflexió fogalmának, korábbi kultúra-, cselekvés- és társadalomelméleti írásaiban dolgozta ki: Archer 1988; Archer 2000. Ezekhez kiváló összefoglalás a következő bevezető tanulmány: Archer 2010. Archer reflexiófogalma nem azonos azzal, amit gyenge háttértudásként jellemeztünk, ő ugyanis a cselekvéssel kapcsolatos belső dialógus szerepét és fontosságát hangsúlyozza, márpedig a cselekvés feltételei és kontextusa kapcsán önmagunkkal folytatott beszélgetésnek – a töprengések és mérlegelések e belső folyamatának – számos olyan reflexív eleme van, amely az erős önkontroll és önmegfigyelés felé mutat, s amely ennél fogva az erős reflexiónak az *émt* gyakorolt hatását leíró elméletbe is beilleszthető.

¹⁶ A témát részletesebben lásd még a II. Függelékben.

tárgyakra irányuló *elsődleges* megfigyelésekről a megfigyelés megfigyelésére, tehát az úgynevezett *másodlagos* megfigyelésekre történő áttérésként jellemezte.¹⁷ Olyan reflexív fordulat ez, amely a természetfilozófiától az erkölcs- és politikafilozófián át egészen a teológiáig a legkülönbözőbb szintereken éreztette hatását a korban.

Tulajdonképpen arról az egyszerű összefüggésről van szó, amelyet mintaszerűen fogalmaz meg Bernard le Bovier de Fontenelle egy 1686-os munkájának névtelen női szereplője (a „márkinő”):

„Minden bolygó olyan, mint mi [...]. Mi is másokra hárítjuk [*rejettons*] minduntalan, ami ránk jellemző. A Föld azt mondja: »Nem én keringek, hanem a Nap.« A Hold azt mondja: »Nem én rezgek, hanem a Föld.« Mindegyik jókorát téved.”¹⁸

Ha a Földön élők a saját mozgásukat a Napnak tulajdonítják, észrevétlenül olyan cserét hajtanak végre, amelynek megtévesztő jellegét csak a saját pozícióra történő rákérdezés tárhatja fel. Ebből a kritikai nézőpontból visszatekintve a hétköznapi látás illúzióként lepleződik le: a „természetes” szemlélet olyan konstrukciós művelet eredménye, amely nem tud a mélyén működő konstrukciós elvről. Amikor a megfigyelő *saját* pozíciójának bizonyos elemeit anélkül vetíti ki egy idegen tárgyra, hogy ezzel tisztában lenne, láthatatlanná teszi azt a szerepet, saját maga játszik a tárgy önmaga számára történő megjelenítésében. Ezt hangsúlyozza Fontenelle a *rejeter* (‘másra hárítani’) igével: az alany a saját helyzetéből fakadó meghatározottságokért öntudatlanul a tárgyat teszi felelőssé, s ezáltal elrejtí önmaga elől saját megismerésének pozicionális korlátait. Ennek felismerése erős értelemben vett reflexiót kíván, mert azt követeli, hogy a szubjektum kívülről tekintsen önmagára, és szemügyre tudja venni önmagát a cselekvése közben. Amikor tehát erős reflexióról beszélünk, olyan attitűdöt hozunk összefüggésbe a modernitással, amely tudatos figyelmet igényel, de Archer elméletével ellentétben nem merül ki a cselekvés feltételeinek a reflexív mérlegelésében, hanem a saját pozícióra történő rákérdezés kritikai mozzanatát is tartalmazza.

A márkinő szavai azt is világossá teszik, hogy a reflexív felismerésnek nemcsak természetfilozófiai, hanem morális konzekvenciái is vannak, s ez az, amivel behatóan fogunk foglalkozni a disszertáció második szakaszában. Az a tény, hogy a kopernikuszi fordulat következményei Fontenelle-nél mindvégig az erkölccsel és a társas érintkezéssel összefüggésben vannak előadva, ékes bizonyítéka annak, hogy a reflexió erős formái a társadalmi élettel kapcsolatos

¹⁷ Luhmann 2010, 52. A kérdést bővebben tárgyaljuk a II. Függelékben. Lásd még Márkus György pontos megállapítását: „ez az önmagára irányuló tudat sajátosan és konkrétan a modernitás jellemzője.” Márkus 1992, 68.

¹⁸ [Fontenelle] 1852, 64: *Toutes ces planètes, [...] sont faites comme nous, qui rejettons sur les autres ce qui est en nous-mêmes. La terre dit: Ce n'est pas moi qui tourne, c'est le soleil. La lune dit: Ce n'est pas moi qui tremble, c'est la terre. Il y a bien d'erreur partout.* Mk. Fontenelle 1979, 49. (Második este.)

elvárások és az egyéni *én*konstrukció modelljeként jelentek meg a korban. Ez a belátás vezet vizsgálódásaink utolsó fontosabb téziséhez: az erős reflexió elméleti szerepének felismerése és a reflexív önkontroll gyakorlati követelménye egymást erősítő folyamatokat generál a kora újkorban. A másodlagos megfigyelésekre történő áttérés ugyanis olyan személyiségjegyeket feltételez, mint az önmagunktól való eltávolodás, az önfegyelem, a szabad ítéletfelfüggesztés képessége, s az ezek nyomán adódó erősen közvetett viszonyok tolerálása. Ezekhez járul a perspektívák közötti váltás képessége. Ezek nélkül nem lehetséges erős reflexió, ám a reflexió kritikai attitűdje egyfajta körkörös viszonyban vissza is hat ezekre az alapvető diszpozíciókra, és meg is erősíti őket, gondolati modelleket szolgáltatva e gyakorlati követelmények konceptualizálásához. E körköröség egyik oldalán azok a diszpozíciók állnak, amelyek kialakítják a modern társadalmakban jutalmazott képességeket, a másik oldalon az erős reflexió kritikai modelljét látjuk, amely normatív hangsúlyt fektet az én saját pozíciójának a megfigyelésére.

A perspektíva nézőponthoz kötött jellegének reflexív felismerése olyan kérdések forrása, amelyek meglepő újszerűségét és a benne rejlő episztemológiai problémák nyugtalanító természetét később eltakarja egyrészt a newtoni fizika normáltudományos ügymenete a természetkutatásban, másrészt a polgári világ társadalmi nyilvánossággá szilárduló viselkedérendszerének morális kontextusban. Az alább következő vizsgálódások ennek a reflexív gesztusnak az eredeti erejét igyekeznek újra láthatóvá tenni a kora újkori időszakokra vonatkoztatva. Annak megmutatására vállalkoznak, hogy amikor korunkat „kései” vagy „második” modernitásként azonosítjuk, s az ipari korszak szilárd struktúráival szemben a stabil megkülönböztetések bomlásával asszociáljuk,¹⁹ e duális képletet szem előtt tartva megfeledekezünk a modernitásnak arról a korábbi szakaszáról, amelyben a reflexivitás modern kori problémája még nem az „ész korszaka” által rögzített diadalmas formában, hanem *in statu nascendi* a maga eredeti kétértelműségével együtt jelentkezett, egyszerre rendszerező és szubverzív erőként.

*

A kötet anyaga öt szakaszra oszlik. Az első kettő rögtön speciális nehézséget támaszt, mert a kései skolasztikus viták kevésbé ismert világába kalauzolja az olvasót. A nehézség nemcsak a tárgyalt témák természetéből fakad, hanem a kora újkori skolasztika technikai nyelvezetéből is. E két

¹⁹ Ezt az elképzelést fogalmazza meg Ulrich Beck *A kockázat-társadalom: út egy másik modernitásba* című, nagy hatású munkájában (Beck 2003). Beck elképzelése szerint a modernitás első szakaszában a funkcionális differenciálódás a komplexitás növekedése mellett a természeti folyamatok progresszív demisztifikálását és a racionális kontroll gyarapodását is jelentette a területiális nemzetállamok, a gender-alapú munkamegosztás és a nukleáris család eszményével párosulva. Az „első modernitásra” jellemző differenciálódás szilárd princípiumai csak a „re-modernizáció” idején adják át a helyüket a reflexív visszacsatolásból fakadó bizonytalanságnak. Vö. Beck–Bonns–Lau 2003, 3–5. A kérdésről bővebben lásd a II. Függelék.

szakasz mégis fontos szerepet játszik. Az a meggyőződés fogalmazódik meg bennük, hogy a modernizációra jellemző változások a 16–18. századi skolasztika diskurzusában éppúgy végbementek, mint az „új” filozófia művelőinél. Ennek fényében aligha tartható az az elképzelés, hogy a modernizációs tendenciák a vallási világképpel szemben törtek maguknak utat, szekularizációs jelleggel.²⁰ Kétségtelen, hogy az „új” filozófia hívei éppoly tudatosan határolódtak el a skolasztikus hagyománytól, mint amilyen határozott kritika érte őket a skolasztikusok részéről, de amint az elmúlt évtizedek kutatásai világossá tették, az így képződött határon sokkal nagyobb volt az átjárás, mint azt a felek retorikája sejteti, azaz egyszerre fedezhetünk fel modernizációs tendenciákat a skolasztikusoknál és skolasztikus téziseket a mechanikai filozófia képviselőinél. Ez ahhoz a következtetéshez fog vezetni bennünket, hogy az arisztotelészi hagyományon iskolázott szerzők éppoly érzékenyen reagáltak gyorsan változó világuk kihívásaira, és éppoly innovatív filozófiai diskurzusokat kezdeményeztek, mint a „modernek”. Ami a politikaelméletben a salamancai iskola jogelméleti teljesítményének köszönhetően széles körben elismert igazság, az érvényes a metafizika és a morálfilozófia területén is. Annak, hogy a kései skolasztika kevésbé tudott bekapcsolódni a világ felfedezésének természetfilozófiai programjába, s az általunk vizsgált korszak végére joggal tűnhetett „hanyatló kutatási programnak”, számos oka van, részint tudásszociológiai jellegűek, néhányat érinteni fogunk a hagyományok krízisét tárgyaló fejezetben. A kötet első két szakaszában érvényesülő perspektíva tehát nem kevesebbet állít, mint hogy a skolasztikus vitáknak legalább olyan elméleti jelentőségük van a modern *én* születését tekintve, mint a skolasztikus természetjogi elméleteknek a modern politikai gondolkodás kialakulása szempontjából. A valódi törésvonal nem ott húzódik, ahol a skolasztika és az új filozófia közötti frontvonalat látjuk, hanem mintegy átlósan szeli keresztül az ideológiai határokat.

A harmadik és a negyedik szakaszban eszmetörténeti vizsgálódások következnek. Az itt olvasható fejtegetések azokhoz a Norbert Elias műveiből ismert nézetekhez kapcsolódnak, amelyek szerint a modern ember születése mélyen összefügg a kor udvari kultúrájával, a reflexív önfegyelem elvárásaival, azokkal az eszményekkel, amelyek a polgári világ felé is utat találtak az *ancien régime* társadalmában, hogy azután mélyen meghatározzák a modern ember értékválasztásait, affektusháztartását és habitusát (Elias 1987, 2005). Amint arra Elias rámutatott, jelentős mértékben ez a

²⁰ A „szekularizáció”, „szekularizmus” kifejezés számos különböző jelentésben használatos a szociológia, a politika és a történettudomány területén. A tengernyi szakirodalommal és a szerteágazó szóhasználattal kapcsolatban hasznos bevezetést adnak a következő írások: Dobbelaere 2004, Copson 2019, Quack 2015. Charles Taylor 2007, továbbá magyarul Peter J. Taylor 2008. Az alábbiakban a következő megkülönböztetést tartom szem előtt: míg a szekularizmus egy társadalomszervezési-politikai elv, amely a történelem során számos esetben és a földkerekség számos pontján érvényesült, addig a *szekularizáció* szó annak a speciális történeti folyamatnak a jelzésére szolgál, amely a modernizációval összefonódva a vallás társadalmi szerepének visszaszorulásaként írható le az európai és amerikai társadalmakban. Minthogy a továbbiakban ennek a folyamatnak a korai szakaszára összpontosítunk, nem érintjük a „poszt-szekuláris kor” (Habermas) problémáit, amelyet az említett tendenciák megtorpanása és megfordulása jellemez.

folyamat hozta létre a modern világra jellemző interioritás- és szubjektivitásigényt, valamint a privát szféra és a rendezett nyilvánosság normáit. Ezeket a közismert téziseket vizsgálódásaink annyiban módosítják, amennyiben összekapcsolják az előző perspektívákból nyert belátásokkal, és azt állítják, hogy az udvari kultúra területén kimutatható eszmények és problémák a skolasztikus cselekvésemélet közegében is kifejeződtek, következésképpen a modern *én* születése szempontjából nem annyira az egyes helyszínek számítanak, mint inkább azok a rendszerszerű kihívások, amelyek az önmagunkkal kapcsolatos gondolkodás és az önreprezentáció új formáinak megjelenéséhez vezetnek ebben az időszakban. A harmadik és negyedik szakaszban érvényesülő eszmetörténeti perspektíva tehát arra szolgál, hogy komplexebbé tegye a képet: az udvari kultúra mellett olyan vallási és politikai viták terepére vezeti az olvasót, ahol jól megfigyelhető a korra jellemző *én*-szerepek formálódása.

Az utolsó, ötödik szakasz filozófiai terepen mozog, az itt olvasható fejezetek Descartes, Leibniz és Locke nézeteit tárgyalják az *émmel* és a személyes azonossággal kapcsolatban. Ami a fejtegetéseket megkülönbözteti a téma egyéb feldolgozásaitól, az ismét csak a korábbi két megközelítéssel való összefüggésük: az említett szerzők munkáit a korábban vázolt kontextus részeként mutatjuk be. Bár a „moderneket” által kidolgozott *én*-elméletek sok szempontból innovatívak, és hatásukat tekintve mindenképpen kiemelkednek a korszak filozófiai teljesítményei közül, a kép egészét tekintve mégis csak *egy-egy* radikális alternatívát jelentenek a válaszok univerzumában. Olyan alternatívát, amely a maga módján, az új természetfilozófia racionalitás-eszményének mozgósításával, a szenvedélyelmélet új formáival reagál az integráció problémáira. Amellett fogunk érvelni, hogy az erős reflexió a differenciálódás és az önfegyelem társadalmi követelményeivel kölcsönhatásban vetette meg annak a személyiségformának az alapjait, amelyet Descartes, Locke és Leibniz műveit elemezve integratív *émmel* fogunk nevezni. E felfogás szerint önmagunknak lenni annyi, mint létrehozni az összhangot a különféle elvárások és elkötelezettségek, a különböző szituációkhoz kötött autonóm perspektívák kényszerei és lehetőségei között, egyszóval megteremtteni önmagunk identitását.

*

Végül egy módszertani megjegyzés. Az alábbi fejtegetésekben gyakran fog olyan általános kifejezésekkel találkozni az olvasó, mint az *én*, a *reflexió*, a *modernitás* vagy a *felvilágosodás*. A mai filozófia-történet-írás jogos kételyeket táplál az olyan nagyívű összefüggésekkel szemben, mint amilyeneket ezek a kifejezések látszanak megcélozni. Ha van tanulsága az elmúlt évtizedek kutatásainak, az e

kategóriák megbízhatatlanságával és az egységes referencia hiányával kapcsolatos. Erre a nehézségre gyakran úgy reagálnak a szerzők, hogy többes számba teszik a kifejezéseket – manapság például sokszor beszélünk különféle felvilágosodásokról. Olykor magam is ehhez a megoldáshoz folyamodom, s ahol nem így teszek, szándékom szerint ott is így kell érteni e kifejezéseket. Magukról a terminusokról azonban – amint az már a címből is látható – nem szeretnék lemondani, mert ha tisztában vagyunk a mögöttes jelenségek sokrétűségével, akkor aligha találunk egyszerűbb eszközöket arra, hogy egy-egy – meglehetősen diffúz – problémahalmazra utaljunk. Úgy is mondhatnánk, hogy ezeket a kifejezéseket nem szubsztantív, hanem *problematikus* fogalmaknak szánjuk, olyan irányjelzőknek, amelyek egyrészt a vizsgálódások tétjére utalnak, másrészt egy-egy bevallottan ellentmondásokkal terhes jelenségcsoport felé orientálják a figyelmet. Amikor például „a modern én születéséről” beszélünk, ennek a kifejezésnek valamennyi része problematikus, következésképpen nem is egy egységes eseményt értünk alatta, még csak nem is egy egyirányú folyamatot, hanem az önmagunkhoz fűződő sokféle viszony változásainak a spektrumát célzunk meg vele.

Mindebből az következik, hogy a kulcsfogalmak definiálása helyett bizonyos jelenségek progresszíve mélyülő leírását tartjuk célravezetőnek. Ez a szituatív műfaj olyan eljárást igényel, amely lokálisan, az egyes diszkurzív megnyilatkozásokhoz és történeti helyzetekhez kötve működtethető. Hogy mi az itt használt fogalmak jelentése, azt tehát reményeim szerint az egyes esetek elemzése teszi világossá a konkrét, helyi összefüggésekben, ugyanakkor azt is remélem, hogy az elemzések eredményei összeadódnak, s így egyre világosabb és tartalmilag egyre gazdagabb képet adnak a bennünket érdeklő témákról. A lokális vizsgálódásoknak természetesen az a nehézségük, hogy olyan szempontokat emelnek ki egy-egy konkrét szituációból, amelyekkel kapcsolatban nyitott kérdés, hogy más környezetben beválnak-e vagy sem. Ennek ellenére – hogy egy személyes megjegyzéssel zárjam e bevezető sorokat – elkötelezett vagyok e módszer mellett, mert úgy vélem, hogy olyasmint tud nyújtani, ami a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanság korában is a filozófiatörténet-írás privilégiuma: képes rámutatni a számunkra égetően fontos kérdések komplexitására, mert – egyfajta antropológusi gesztussal – távoli, de konkrét kontextusokban vesz szemügyre egy-egy releváns összefüggést. Amikor nagy kérdésekre kis kontextusok elemzésén keresztül keresünk választ, és – mint mondtuk – abban reménykedünk, hogy a helyi komplexitás összeadódik a megértés számára, ideális célként olyan elemzéseket tartunk szem előtt, amelyek egyszerre re- és dekonstruktívak. Kettős irányba mozognak tehát: egyrészt olyan képet adnak, amelyen erős vonalakkal is megrajzolhatók a releváns mintázatok, ám ezzel egy időben relativizálják is a kontúrozását, mert láthatóvá teszik az értelmezési szempontok sokaságát. Az első gesztus annak elismerése, hogy bizonyos döntések meghozatala nem halogatható az életben, a második annak

belátása, hogy a döntések óhatatlanul veszteségekkel járnak, s az eredeti összefüggés, amelyben mozgunk, mindig gazdagabb, mint amit a választásaink tükröznek.

*

E kötet sok év kutatásait öleli fel; több fejezet anyaga részlegesen elhangzott már konferenciákon, és megjelent önálló tanulmányként folyóiratok és szerkesztett kötetek lapjain. Ezek felsorolását azért mellőzöm, mert legtöbbször olyan alapos átíráson mentek keresztül, hogy jelen alakjukban nemigen tekinthetők azonosnak az eredetivel. Ugyanakkor szeretném köszönetemet kifejezni mindazoknak, akik hallgatói hozzászólásaikkal, olvasói tanácsaikkal és szerkesztői javaslataikkal segítették a munkámat. Név szerint is szeretnék köszönetet mondani Boros Gábornak, Hidas Zoltánnak, Hörcher Ferencnek, Pavlovits Tamásnak, Takó Ferencnek és Tózsér Jánosnak, továbbá a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely tagjainak, valamint a Filozófia- és Eszmetörténet Kutatócsoport munkatásainak az ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetében, akik a készülőfélben levő kézirat egyes részeihez fűztek megjegyzéseket. A disszertáció készítése közben hat hónapig a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alkotói szabadságát élveztem, és munkámat az NKFIH 120375, 125012 és 123839 számú kutatási projektjei segítették. Valamennyi támogatásért ezúton mondok köszönetet.

I. szakasz:

TEREMTÉS ÉS DIFFERENCIA

Hugo Grotius *A háború és béke jogáról* című munkája előszavában egy híres és gyakran idézett megjegyzést tesz az általa előadottokról: „Amit eddig elmondottunk, az valamiképpen helytálló volna akkor is, ha megengednénk – holott ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül nem lehet megengedni –, hogy Isten nem létezik...” (Grotius 1853, 1:xlvi; mk. Grotius 1999, 1:11. A fordítást módosítottam.) E kijelentést sokan elemezték jogtörténeti szempontból,²¹ számunkra azonban az *én* modern felfogásának összefüggésében lesz e szavaknak kiemelkedő jelentőségük. A „ha megengednénk” (*etiamsi daremus*) kezdetű mellékmondat ugyanis egy speciális módszer dokumentuma: az attitűd, amelyre utal, hajlandó egy tárgy világosabb megismerése érdekében olyan gondolati közegben mozogni, amely mellett végső soron nem kötelezi el magát. Az az alany, aki e feltevést megengedi magának, ám azonnal ki is jelenti, hogy az általa javasolt feltevésnek nincsen valóságos alapja, egyszerre két regiszterben beszél. Egyrészt elkülöníti a *tények* világát, amelyben saját legszentebb meggyőződése szerint nemcsak az az igazság érvényesül, hogy létezik Isten, hanem – s ezt készségesen elismeri – ez az igazság úgy érvényesül, hogy a megkérdőjelezése egyszerre mind a legnagyobb bűnnek is számít, másrészt e normatív erejű tényről elkülöníti az elvi lehetőségek spekulatív szféráját, ahol Isten nemlétezése mint gondolatkísérlet megengedhető, sőt bizonyos elvi összefüggések tisztázása érdekében egyenesen hasznos és gyümölcsöző is. Az, hogy az *én* egyszerre tudjon mozogni ezen a két területen – egyszerre és hitelesen tudjon megszólalni mindkét regiszterben –, nem magától értetődő, és olyan komplikációk forrása, amely alapvetően befolyásolja a modern szubjektum működését.

Descartes lényegében hasonlóan jár el, amikor az Első elmélkedésben kijelenti: mindent, ami kétségbe vonható, nem csupán kétségesnek fog tekinteni, hanem egyenesen hamisnak. Mint mondja, „szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván önmagamot téveszttem majd meg”.²² E kijelentés fényében nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a descartes-i *Elmétkedések* közege nem a kétely – amely természetes lelki folyamat –, hanem egy mesterségesen generált, fiktív tér, amelyben az alany szándékosan „önmagát téveszti meg”. Descartes *Elmétkedései* során tudatosan fordít hátat a tényleges valószínűségeknek, s az igazság kutatását egy olyan regiszterbe helyezi át, amelyben ideiglenesen „hamisnak és kitalálnak” minősül mindaz, amihez akár csak a legcsekélyebb kétség is

²¹ A kiterjedt szakirodalomból kiemelkednek Richard Tuck munkái: Tuck 2005; Tuck 1979, 3. fejezet. A témát bővebben tárgyalom alább a harmadik fejezetben.

²² *Quapropter, ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa me ipsum fallam...* (AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30.)

férhet.²³ E gondolati térben rövid ideig hasznos segédkonstrukciónak bizonyul az a feltevés is, hogy létrejöttöm okát – magát Istent – sem ismerem. Mindez azonban, teszi hozzá Descartes, nem hordoz valós veszélyeket, sőt „a túlzott bizalmatlanság bűnébe sem eshetem, mivel most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom”.²⁴ Akárcsak Grotius esetében, itt is arra kell felhívni a figyelmet, hogy nem magától értetődő, hanem – amint azt a továbbiakban igyekszem kifejteni – a modern énfogalom szempontjából döntő az a körülmény, hogy a gondolkodás ezekben az egymástól elhatárolt szférákban egyszerre tud mozogni, vagyis olyan módon tud különbséget tenni például cselekvés és megismerés kontextusai között, hogy az egyik szempontrendszer ideiglenesen zárójelezi, amíg a másikban hajt végre műveleteket, így azt követeli az olvasótól, hogy felváltva mozogjon ezeken az egymástól elválasztott területeken.

Hogy ez az eljárás mennyire nem magától értetődő, azt jól mutatja a korabeli olvasók reakciója. Antoine Arnauld, aki a descartes-i kézirat egyik első bírálója volt, *liberior philosophandi ratió*-ról beszél e gondolatmenet kapcsán,²⁵ s azt javasolja a szerzőnek, hogy a Hatodik elmélkedésben, ahol az a megfogalmazás szerepel, hogy a meditációk kezdetén „létrejöttöm előidézőjéről semmit sem tudtam”, iktassa be ezt a kiegészítést: „vagy legalábbis *elképzeltem*, hogy semmit sem tudok”.²⁶ Arnauld ezzel arra biztatja Descartes-ot, hogy éles különbséget tegyen a valóság és az igazság kutatásához hasznos, ámde fiktív megközelítés között. Más teológusok, mint Gisbertus Voëtius (1589–1676), aki Descartes-ot ateizmussal vádolta (Verbeek 1988; 1992), tagadják e megkülönböztetés létjogosultságát, és titkos istentagadást sejtene a descartes-i eljárás mögött. Ahhoz, hogy megértsük a különböző terekben mozgó *én* helyzetét – azt a kihívást, amelyet az énkonstitúció új eljárásai jelentettek a korban –, meg kell próbálnunk megérteni azt a szemléletmódot, amely a descartes-i megkülönböztetéseket idegennek érezte. Nem elég tehát egy kézlegyintéssel elintézni az ateizmus vádját. Egy olyan szemléletmód értékes dokumentumainak kell látnunk ezt a vádat, amely ellenáll az *én* egy újszerűnek s a hagyománytól idegennek tartott felfogásának.

Az ateizmus kérdésére vissza fogunk térni a harmadik fejezetben; itt azt a feltevést szeretném megfogalmazni, hogy a Grotius és Descartes példájával illusztrált gondolkoói attitűd a megkülönböztetéseknek azzal a stílusával mutat közeli rokonságot, amely a 16. századtól kezdve egyre nagyobb mértékben jellemzi a modern társadalmakat, s amelyet a modern társadalomtudományokban *funkcionális differenciálódásnak* szoktak nevezni.²⁷ A grotiusi feltevést és a descartes-i

²³ Uo. az iménti idézet folytatásaként: *...illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam...*

²⁴ Uo.: *Etenim scio nihil inde periculi vel erroris interim sequuturum, et me plus aequo diffidentiae indulgere non posse, quandoquidem nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo.*

²⁵ [Antoine Arnauld:] *Az ellenvetések negyedik sorozata: Primum vereor ne quosdam offendat liberior haec Philosophandi ratio, qua omnia revocantur in dubium.* (AT VII. 214–215.)

²⁶ *cum auctorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem me ignorare fingerem...* (AT VII. 77, mk. Descartes 1994, 95.)

²⁷ E fogalom (gyakran rokon terminusokkal kifejezve) a szociológia kezdeteitől fogva összekapcsolódik a modernitás értelmezésével. Eltérő hangsúllyal és tartalommal, de egyaránt fontos szerepet játszik Herbert Spencer, Georg Simmel,

elhatárolásokat vizsgálva nem egyszerűen megkülönböztetések társadalmi gyakorlatáról beszélek, hiszen a differenciálás mindig minden társadalom működésének alapvető működési elve, hanem a megkülönböztetések egy a modernitásra jellemző stílusáról. Azt a modalitást, ahogyan a modern társadalmak az egyes részterületek közötti differenciát kezelik, egyre nagyobb mértékben jellemzi a tárgykörök önállóságának hangsúlyozása, az egyes területek közötti gátak és tiltások beiktatása, amelyek azt követelik az alanytól, hogy egyszerre vegyen részt ezekben az önálló logikával rendelkező gyakorlatokban, azaz állandó megkülönböztetéssel éljen a különböző beszéd- és gondolkodási helyzetek, diskurzusok és gyakorlati szituációk között. Ennek a helyzetnek az intézményesült formái közül a legismertebb a hatalmi ágak megkülönböztetésének, a fékek és ellensúlyok rendszerének működtetése, de minden jel arra vall, hogy az az attitűd, amely lehetővé teszi, hogy az egyes ember sikeresen mozogjon egy ilyen funkcionálisan tagolt társadalmi térben, nem csupán a politikai intézményrendszer követelménye, hanem más, kevésbé látványos formákban keresztül-kasul átjárja a modern ember életét.

A rendszerszintű differenciálódás természetesen csupán egy aspektusa a modernizációs folyamatoknak, olyan jellegzetesség, amelyet a 19. századtól kezdve sokan sokféleképpen vizsgáltak, illetve kérdőjeleztek meg, mint például Bruno Latour *Sobasem voltunk modernek* című könyvében.²⁸ Véleményem szerint Latournak igaza van abban, hogy ha közel hajolunk az emberi cselekvés bonyolult stratégiáihoz a mindenkori történeti szituációban, számos ponton azt látjuk, hogy az elméletben megkülönböztetett rendszerek „átszivárognak” egymásba, mert a résztvevők kitapossák azokat az ösvényeket, amelyek bonyolult közlekedési hálózatokat alkotnak, s így élesen elváló rendszerek helyett gyakran bizonytalan státuszú „határzónákat” és „csempészeteket” találunk. Ennek ellenére úgy vélem, a megkülönböztetések egy új stílusa – ha más nem, törekvések formájában – egyértelműen megfigyelhető a korszak irodalmában és elméleti vitáiban. Észrevehető továbbá, hogy az a kettős szerep, amelyet a grotiusi *etiamsi daretur* vagy a descartes-i *liberior*

Émile Durkheim, Talcott Parsons, Norbert Elias és – rendszerdifferenciációként – Niklas Luhmann munkáiban. Amikor az alábbi fejtegetésekben általában az önálló logika szerint szerveződő részrendszerek és diskurzusok leírására alkalmazom, szélesebb értelemben használom, mint a különböző szociális rendszerek viszonyát tárgyaló társadalomtudományok. E kiterjesztés ugyanakkor nem ártalmatlan terminológiai lazaság. Amikor különböző témák és tárgyalási területek autonóm szabályaira utalok e szavakkal, egyszersmind a differenciálódásnak azokat az affektív konzekvenciáit is szeretném átvinni az egyes részterületek szerint tagolt gondolkodási praxisokra, amelyeket Christoph Henning így foglal össze: „A modern társadalom alapja a különböző társadalmi rendszerek funkcionális differenciálódása. Ezért a személyes [face to face] interakciók elveszítik a jelentőségüket a mindennapi életben [...], aminek az az eredménye a társadalmi alrendszerekre nézve, hogy egyre nagyobb mértékben kiagyazottak. Pusztán a saját logikájukat követik, anélkül hogy tekintettel volnának a társadalmi egész szociális érdekeire.” (Henning 2007, 1188.)

²⁸ Latour 1999 szerint mindazt, amit a modernek szétválasztanak, pókháló-finomságú szálak bonyolult kapcsolat-rendszere köti össze, ezért a modern világ antropológiájának egyszerre kellene vizsgálnia a szétválasztás logikáját és a szétválasztott rendszerek közötti kapcsolatokat hálózatát: „Ha a modern világnak volna antropológiája, abban állna a feladata, hogy ugyanilyen módon leírja, miként szerveződnek meg kormányzatunk ágazatai, beleértve a természetét és az egzakt tudományokét is, hogy megmagyarázza, miért és hogyan térnek el ezek az ágazatok, s hogy számot adjon az őket összekötő sokrétű megegyezésekről (*arrangements*).” (Latour 1999, 34; a fordítást módosítottam.)

philosophandi ratio kényszerít az egyénre, megváltoztatja az önmagunkról alkotott képet, az önmagunkkal szembeni elvárásokat, s olyan követelményeket támaszt, amelyek súlyos terheket rónak az egyénre. A megkülönböztetések új rezsímje olyan kihívások forrása a szubjektum számára, amelyeket példaszerűen érzékeltet Schiller:

„Ahogyan az egyik oldalon a kibővült tapasztalat és a meghatározottabb gondolkodás a tudományok élesebb szétválását, a másik oldalon az államok bonyolultabb óraműve a rendek és a foglalkozások szigorúbb elkülönülését tette szükségessé, szétszakadt az emberi természet belső köteléke is, és harmonikus erői pusztító harcban fordultak szembe egymással.”²⁹

Amit Schiller a 18. század végén „szétszakadt belső kötelékként” érzékel, az a kora újkorban nemcsak – sőt talán nem is elsősorban – a korábbi életformákat ellehetetlenítő feszültségek forrása az emberben, hanem új lehetőségek felé nyit távlatokat, egy újfajta én- és identitás szerkezet ígéreteként jelenik meg ennek minden nehézségével együtt.

Bár nincs szó arról, hogy azok a differenciálódási folyamatok, amelyek a kora újkori társadalmakat átalakították, eszmei eredetűek lennének, a korabeli filozófiai gondolkodás érzékenyen reagált rájuk, s mivel a megkülönböztetések új stílusa az elit kultúra irányából indult ki, hatással is volt az átalakulásokra. A grotiusi feltevés (*a suppositio impossibilis*) problémája, amelyet mi az alábbiakban nem jogi, de nem is teológiai oldalról, hanem az új stílusú elválasztások dokumentumaként fogunk szemügyre venni, a lehető legkülönbözőbb kontextusokban jelenik meg a korban. Minthogy jogtörténeti helyének köszönhetően alapos történeti kutatások tárgya volt az elmúlt évtizedekben, s ezek a kutatások mára egyértelművé tették e betoldás skolasztikus gyökereit,³⁰ az alábbi fejezetekben három olyan gondolati elmozdulást tekintünk át, amelyek a kései skolasztikában mentek végbe, s meglátásunk szerint szorosan összefüggenek a differenciálás új stílusával, illetve

²⁹ Schiller 2005a, 169. A fragmentálódás Schiller által megfogalmazott érzése olyan „adat” a 18. század második felének gondolat- és érzésvilágával kapcsolatban, amely aligha vehető névértéken annak a kérdésnek az alaposabb elemzése nélkül, hogy az emberi természet eredeti egysége – amely a töredékesség ellenpontjaként jelenik meg Schiller szavaiban – nem a modernitás terméke-e maga is.

³⁰ A lehetséges kapcsolódási pontok közismertek voltak a 17. századi kommentátorok körében is (Pufendorf, Barbeyrac, Heineccius), akik gyakran vetették Grotius szemére, hogy a skolasztikus filozófia vizein hajózik, másrészt a természetjog történetének számos mai specialistája kutatta és tisztázta a szóba jöhető forrásokat. Mérföldkőnek számít James St. Leger monográfiája (St. Leger 1962). A hipotézissel összefüggésbe hozott szerzők köre (a teljesség igénye nélkül) Szent Tamástól és Rimini Gergelytől Duns Scotuson, Duranduson és Gabriel Bielen át Vázquezig, Arriagaig, Molináig, Valenciáig, Bellarminóig és Suárezig terjed. A magyar szakirodalomban legutóbb Tattay Szilárd tárgyalta részletesen a kérdést (Tattay 2015, 104, 157. skk). A témához 1977-es megjelenéséig terjedő bőséges bibliográfiával szolgál Crowe 1977, ch. IX. 223. skk.

azokkal az kihívásokkal, amelyek elé ez a követelmény a modern szubjektumot állítja.³¹ Valamennyiben egy olyan gondolati tér mesterséges kialakítása figyelhető meg, amelynek szabályait nem a valóság faktuális adottságai szabják meg. E módszer valamennyi esetben olyan ágenst feltételez, aki képes különbséget tenni autonóm részrendszerek között, képes magát megkülönböztetések alanyaként elgondolni, valamint képes egyszerre többféle, eltérő normák szerint működtetett összefüggésrendszerben cselekedni.

³¹ Az általunk alkalmazott megközelítés tehát, amely a distinkció problémája felől közelít, homlokegyenest ellenkezik Guido Fassò álláspontjával, aki *La legge della ragione* című könyvében irrelevánsnak nyilvánítja a grotiusi elmélet történeti előzményeit (Fassò 1964, 134, 146. Idézi Crowe 1977, 227, jz. 15). Fassò szerint *La gestione dei precedenti dell' ipotesi ateistica grotiana non ha sostanzialmente grande importanza* (Fassò 1964, 134).

1. fejezet:

A dolgok önmagukban

A modern énfogalom kialakulása szempontjából döntő jelentőségű annak a viszonynak a leírása, amely a teremtményeket Istenhez kapcsolja. Ezen a téren a 16. századtól kezdve jól látható elmozdulás megy végbe a teremtményi függés emanatív-platonista felfogása felől egy nagyobb teremtményi önállóságot hangsúlyozó pozíció felé, miközben – s ez a körülmény alaposan megnehezíti a jelenség értékelését – a szóban forgó időszak a platóni ihletettséggű megközelítések aranykora. Annak érdekében, hogy e kérdésben tisztábban lássunk, először azokat a szempontokat fogjuk körvonalazni, amelyek kérdéssé teszik a teremtményi függés platonista értelmezését. Annak bemutatására teszek kísérletet, hogy az emanatív felfogáson ütött rések az önmagunkhoz fűződő viszony új formáinak a kidolgozását, új „én-technikák” és – ezzel szoros összefüggésben – új társadalmi-politikai eljárások kialakítását teszik lehetővé. Ezek után térek rá a platonizáló felfogások masszív jelenlétére a korban. Elemzéseink ahhoz a belátáshoz fognak vezetni, hogy az említett tendenciák bonyolult formációkban léteznek egymás mellett, a platóni szemlélet továbbra is megkerülhetetlen keretét adja a világ felfogásának, amely akkor is hat, ha a konstrukció fontos pillérei rendülnek meg.

i. Az emanatív én

Az első feladat annak a gondolati alakzatnak a vázlatos ismertetése, amelyet az *én* emanatív felfogásának nevezhetünk. Platón *Timaiosza* szerint a démiurgosz a kozmosz elrendezése során „örök-kévaló mintaképre tekintett” (29ab), így az általa alkotott világ, s benne a keletkező és pusztuló létezők ezeknek a mintáknak a képmásai – *eikónok*. Mint ilyenek az eredeti mintaképre (*paradeigma*) utalnak, a dolgok tehát lényegüket tekintve elválaszthatatlanok attól a relációtól, amely a *paradeigmá*hoz fűzi őket. E relációnak határozott értékvonatkozása van. Platón a következőket mondja a *Timaiosza*-ban az alkotóról:

„Jó ő, a jósággal pedig nem fér össze soha semmi irigység [φθόνος] semmi tekintetben: [...] azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá.”³²

Bár az alkotóban nincsen irigység, s mindent a tökéletes mintához akart hasonlónvá tenni, vagyis a lehető legjobb művet akarta elkészíteni, a képmás mégis eltér a *paradeigmától*, hiszen a keletkezés

³² 29e.: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: [...] πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Vö. 37cd.

során az azonos a mással vegyül: bár az alkotó „természete örökkévaló, ezt a született világra tökéletesen ráruházni nem volt lehetséges”,³³ így a képmás mindig szegényebb, mint az eredeti. Az a belátás, hogy a képmás szükségképpen elmarad a *paradeigmától*, az ember esetében egyszersmind etikai feladatot is körvonalaz: amennyivel közelebb kerül a mintákhoz, annál közelebb kerül önmagához is, ahhoz az *émhez*, amely a valósággal való eredeti találkozásból táplálkozik.³⁴

A keresztény szerzők sok tekintetben átveszik, néhány lényeges ponton viszont módosítják a platóni modellt. Szent Ágoston szerint – aki ezen a téren régi hagyományt követ – az ideák nem külső minták a világot megalkotó démiurgosz számára, amelyekre rátekin az alkotás során, hanem magában az alkotóban vannak, az isteni értelemben létező *belső* útmutatások gyanánt.³⁵ Ezek a minták tehát *rationes aeternae*, a dolgok örök meghatározásai Isten elméjében, amelyek alapján létrehozza a világot.³⁶ Ennek a felfogásnak az értelmében – amely a hippói püspök szerint Platón rejtett tanítását képezte – a dolgok valóságos létezése Istenben van elrejtve. Ágoston ebben az összefüggésben idézi a János-evangélium prológusát, ahol ezt olvassuk a kezdetben létező Igéről: „ami lett, benne élet volt”.³⁷ Istenben tehát élet volt az, ami tőle eltávolodva – a teremtés folyamatában – messzebb került az élet forrásától, és ezzel önmagától is eltávolodott.³⁸ Következésképpen a létezés Ágoston szerint egy éles kettősség tagolja:

³³ 37d.: ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῆου φύσις ἐτόγγανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῶ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.

³⁴ Charles Taylor szerint a platóni előzményekhez képest döntő fordulatként jelenik meg Ágostonnál az, amit ő „radikális reflexiónak” nevez, vagyis hogy az eredeti mintától való eltávolodás és visszatérés eseménye kifejezetten az *én* önmagához fűződő viszonyán keresztül értelmezhető (Taylor 1989). E hangsúlyeltolódás valóban érzékelhető, de olyan folyamat, amely sok tekintetben már az Ágostont megelőző újplatonikus hagyományban végbemegy. Lásd például Pauliina Remes elemzését Plótinosz számos szempontra kiterjedő, flexibilis szelf-fogalmáról (Remes 2007).

³⁵ Ez a fordulat, amely a *Timaios* teremtéstörténetének demitologizált olvasatát feltételezi, a jelek szerint már a Platón utáni első generáció idején végbement az akadémián esetleg Szpeuszipposz (i. e. 408–339), de még nagyobb valószínűséggel Xenokratész (i. e. 396–314) gondolkodásában, aki a mindeneget létrehozó isteni egységet (*monasz*) az értelemmel (*musz*) azonosította. Vö. Dillon 2011 [2019].

³⁶ *De diversis quaestionibus* 83, 46. 2. (PL 40:30.)

³⁷ Az ágostoni gondolat alapja az evangéliumi szöveg maitól eltérő központosítása. A πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν. || ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν... tagolás helyett Ágoston az οὐδὲ ἓν után zárja az első mondatot, így a második a következő szavakkal kezdődik: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν...

³⁸ Vö. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus*, I. 17: „A mesterember bárkát készít. Először a szakértelmében [*in arte*] van meg a bárka, hiszen ha a szakértelmében nem lenne meg, honnan teremtené elő, amikor megalkotja? A bárka a szakértelemben létezik, de nem úgy, ahogy az a bárka, amit a szemünkkel látunk. Az értelemben láthatatlanul van, az alkotásban látható módon létezik majd. [...] Figyeljétek meg tehát az értelemben lévő bárkát, és azt, ami az alkotásban van. Az alkotásban a bárka nem élet, az értelemben élet, hiszen eleven az alkotó lelke, amelyben mindezek megvannak, mielőtt megteremtené őket. Így hát, kedves testvéreim, minthogy Isten Bölcsessége, amely mindenek alkotója, az értelme révén már mindent tartalmaz, mielőtt mindent létrehozott volna, azok, amik e szakértelemmel létrejönnek, ettől még nem elevenek, de mindaz, amit alkotott, benne élet.” (*Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. [...] Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quicquid factum est, vita in illo est*, PL 34:1387.)

„Mielőtt létrejött, [a teremtett dolog] *élet* volt. Ami létrejött, az nem élet. De az értelemben, azaz Isten Bölcsességében, mielőtt létrejött, élet volt. Ami létrejött, nem maradt meg benne – ami a Bölcsességben van, az örökre megmarad.”³⁹

A dolgok tehát kétféle létezéssel rendelkeznek: egyrészt Istenben mint mintában, másrészt képmásként (*eikón*) a teremtett világban. Ugyanakkor ez a *paradeigmatikus-eikónikus* kettősség nemcsak megosztottságot jelent, hanem egyfajta belső dinamizmust is körvonalaz: annak a körülménynek a kifejezése ez, amelynek az én emanatív víziójával kapcsolatban döntő jelentőséget kell tulajdonítanunk: az *én* önmagán kívül tud kerülni, de minél közelebb kerül az eredeti mintához, annál inkább lesz önmaga.

Ágostonnál ez a képlet további pontokon is átalakul az újplatonikus előzményekhez képest. A dolgok keletkezése a keresztény tanítás szerint nem automatikus kiáradás az Egyből, hanem akaratlagos teremtés eredménye, az ősmintától való *igazi* eltávolodás pedig nem a teremtés szükségszerű konzekvenciája, nem metafizikai kényszer vagy kozmikus baleset, hanem morális esemény, az Istennel szembeni engedetlenség, az első bűn következménye. E körülmény lehetetlenné teszi, hogy a bűnös önerőből forduljon vissza létezése forrása felé, induljon meg Isten felé; az ember kegyelemre szorul, amely időben bontakozik ki, s így az emanatív struktúra egyfajta történeti vetületet kap.

E hevenyészett, ideáltipikus vázlat csupán arra szolgálhat, hogy összefoglaljuk a későbbiek számára azt, amit az *én* emanatív víziójának fogunk nevezni:

1. Az *én* okságilag függ az alkotótól.
2. Az *én* természete nem érthető meg e függési viszony nélkül.
3. Az *én* valódi természete abban a mintában van elrejtve, amelynek képes jobban vagy kevésbé jól megfelelni.
4. A mintának való megfelelés fokozatai azt is jelentik, hogy az *én* képes jobban vagy kevésbé jól megfelelni *önmagának*. Az a létező tehát, akit ez az emanatív felfogás leír, soha nem egészen az, aki: létezését egyszerre jellemzi az önmagával való azonosság és az önmagától való különbözőség.
5. Étikai értelemben az a feladata, hogy minél inkább megközelítse az eredeti mintát, amelytől eltávolodott.

³⁹ Lásd az iménti jegyzetben.

E pontok alapján a továbbiakban nemcsak az *én* emanatív felfogásáról fogok beszélni, hanem a szubjektum képmás voltára utalva *eikónikus* modellnek is nevezem a végeredményt. A platóni filozófia keresztény recepciója két további fontos szemponttal egészíti ki az iméntieket:

6. Az ember nem pusztán ontológiai státuszát tekintve különbözik a mintától, hanem a tőle való elfordulás szabad aktusa következtében is, ami a bűn.
7. A bűn következtében az istenképmásítás megromlott, s ennek helyreállítása a megváltás művét, Isten ingyenes kegyelmét igényli. Enélkül a képmás nem tud közelebb kerülni ahhoz az eredeti mintához – a *paradigmához* –, amely önmaga „élettel teli” ősformáját jelenti.

Az *én* emanatív szerkezete igen összetett, dinamikus képletet alkot, amely lehetővé tette a legkülönbözőbb önismereti technikák kialakítását. Hangsúlyos eleme ennek a felfogásnak az a kozmikus dimenzió, amelyben a lélek mozgásai lehetségessé válnak. Az *én* törekvése a jó felé, amint azt hamarosan részletesebben is látni fogjuk, része annak az egyetemes mozgásnak, amely a dolgokat a vágy legvégső tárgya, a mozdulatlan mozgató felé hajtja.

ii. Az isteni megismerés

Aquinói Tamásnál az emanatív modell egy másik probléma kapcsán is szerephez jut, amikor a teológus arra a kérdésre keres magyarázatot, hogy Isten miként ismerheti meg a teremtményeit. A nehézséget az okozza, hogy Isten, aki minden tekintetben független, a megismerésben sem függhet a teremtményeitől. Itt veszi hasznát Tamás annak az elvnek, hogy a teremtmények a platóni-ágostoni tradíció szerint valóságosabban léteznek az isteni ideában, mint reális, teremtett valójukban. Mivel Tamás az ágostoni útmutatást követve az isteni lényeket a létrehozandó dolgok arche-típusának (ideájának) tekinti, ezért azt állítja, hogy Isten *elsődleges* önismerete *másodlagosan* a lehetséges teremtmények ismerete is benne magában (az isteni lényekben), hiszen egy dolog nem ismerhető meg a maga teljességében azoknak a hatásoknak az ismerete nélkül, amelyeket mint ok létre tud hozni:

„Ha valamit tökéletesen megismerünk, szükséges, hogy a hatóerejét is tökéletesen megismerjük. Ám valaminek a hatóerejét csak akkor lehet tökéletesen megismerni, ha azokat a dolgokat is megismerjük, amelyekre a hatóerő kiterjed.”⁴⁰

⁴⁰ 1ST q. 14. a. 5. resp.: *Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit.*

Miután tehát Isten önismerete arra is kiterjed, amit létre tud hozni, ez az önismeret elvezet a lehetséges teremtmények megismeréséhez is. Következésképpen Isten a teremtményeket nem bennük magukban (*in ipsis*), hanem önmagában (*in seipso*) ismeri meg.⁴¹ Amint Tamás fogalmaz:

„Azokat a dolgokat, amelyek mások, mint ő, *nem bennük magukban*, hanem *önmagában* ismeri meg, amennyiben a lényege tartalmazza azt, amihez a tőle különböző dolgok hasonlítanak.”⁴²

Az *én* eikónikus felfogása szempontjából döntő körülmény, hogy amikor Isten önmagában ismeri meg a dolgokat, akkor ez a tamási felfogás szerint nem kevesebb, hanem több, mint ha „bennük magukban” ismerné meg őket, hiszen az Istenből kiáradt dolgok tökéletesebben léteznek az okukban, mint saját magukban: Istenben eminens módon van meg a teremtmények valamennyi tökéletessége.⁴³

Ezek a tamási tételek váltak később a klasszikus tomista felfogás alapjává. Azt az elvet, hogy Isten önmagában (*in se ipso*) ismeri meg a teremtményeit, a Domonkos-rendi Domingo Bañez (1528–1604) úgy magyarázza a barokk korban, hogy Isten egyetlen aktussal érti meg önmagát, és ért meg minden mást is,⁴⁴ ám „Istennek ez az egyetlen ismerete elér minden lényegi és akcidentális predikátumhoz, amely a teremtményekre alkalmazható...”⁴⁵ Érdeemes észrevenni, hogy az okság és az isteni megismerés hierarchikus rendje ebben a modellben egybeesik: Isten pusztán önmagát szemléli, minthogy azonban önnön lényege oka az általa létrehozott dolgoknak, ezen a kauzális viszonyon keresztül minden mást is megismer. Tamás ennek megfelelően érti Ágoston híres kijelentését, hogy a megismerés folyamatában Isten „semmit sem szemlélt önmagán kívül”.⁴⁶

Ezen a ponton kettéágazik a teremtmények megismerésének kérdése. Minthogy a véges létezők Istenben végtelenül sokféleképpen részesedhetnek, az isteni lényeg nemcsak a valóságosan létező teremtmények megismerésére alkalmas, hanem valamennyi lehetséges létező megismerésének is a princípiuma. Ennek a megkülönböztetésnek az az alapja, hogy az isteni lényeg több lehetőséget reprezentál, mint amennyi megvalósulhat, hiszen a benne való részesedésnek lehetnek egymást kizáró módozatai. Tamás ezt úgy fejezi ki, hogy az isteni lényeg mint *idea* a lehetséges

⁴¹ Ami közvetett megismerés, ellentétben azzal, amikor *speciēsen* keresztül ismerünk meg valamit.

⁴² 1ST q. 14. a. 5. resp.: *Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.*

⁴³ 1ST q. 14. a. 6. resp.: *quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem.* 1ST q. 14. a. 11. resp.: *Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altioremodum.*

⁴⁴ Vö. az 1ST q. 14. a. 6-hoz írott kommentárt: Bañez 1587, 577. skk.

⁴⁵ *illa unica cognitio Dei attingit omnia praedicata essentialia et accidentalia quae conveniunt creaturis...* Uo. 577.

⁴⁶ *De diversis quaestionibus* 83. 46: *non enim extra se quidquam... intuebatur.* (PL 40:30.)

létezők *ratio*ja, azaz létezésük eszmei feltételeit reprezentálja, míg a valóságos dolgok tekintetében több ennél: ezek számára *minta (exemplar)*.⁴⁷ De akár *ratio*, akár *exemplar*, mindkét esetben közös, hogy Isten nem bennük magukban, hanem *önmagában*, a saját lényegén keresztül ismeri meg a dolgokat, hiszen a dolgok igazsága elsődlegesen benne áll fenn.⁴⁸

„Mínthogy ugyanis az önmagától különböző dolgokat [Isten] a saját esszenciáján keresztül ismeri meg, amennyiben aktív princípiumukként a dolgok mintája [*similitudo*], szükséges, hogy lényege ne csak egyetemesen, de egyenként is elégséges elve legyen mindazon dolgok megismerésének, amelyek általa jönnek létre.”⁴⁹

E felfogás szerint az *én* természetéhez is hozzátartozik saját képmás volta s az első októl való függése, így Isten ezeknek a viszonyoknak köszönhetően képes megismerni az embert a maga egyediségében. Isten „a szívek és vesék vizsgálója” (Zsolt 7,10).

iii. Az ágostoni–tomista elmélet kritikája

Ezzel az ágostoni–tomista szintézissel szemben a 16–17. században számos (elsősorban jezsuita) teológus egy másik hagyományt követ, amely Duns Scotusra vezethető vissza. Scotus a 13–14. század fordulóján annak a meggyőződésének adott hangot, hogy Isten nemcsak „önmagában”, hanem „bennük magukban” is ismeri a dolgokat. Ő is az isteni megismerés egyetlen, örök aktusáról beszél, ezen az egységes ismeretaktuson belül azonban többféle mozzanatot vagy aspektust különböztet meg, amelyeket „pillanatoknak” nevez. Mínthogy az isteni megismerés nem időben zajlik, a szóban forgó pillanatok sorrendje nem időbeli, hanem logikai viszonyokat jelöl.⁵⁰ Az első, nem temporális pillanatban Isten megismeri saját lényegét, a második pillanatban megismeri a dolgokat *bennük magukban*, és csak a harmadik pillanatban ismeri meg azt a relációt, amely az így megismert dolgokat a saját lényegével összekapcsolja. Scotus gondolatmenetének középpontjában az a tézis áll, hogy a második pillanatban megismert tárgyak a lehetséges létezők összességét

⁴⁷ 1ST q. 15. a. 3. ad 2.: *Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.*

⁴⁸ A dolgokat az igazság csupán derivatív módon, az isteni intellektushoz fűződő viszonyuk alapján illeti meg (1ST q. 16. a. 1. resp., vö. a. 5. resp.).

⁴⁹ *Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universalis, sed etiam in singulari.* (1ST q. 14. a. 11. resp.)

⁵⁰ Antoine Vos a témának szentelt megvilágító erejű elemzésében találó kifejezéssel „strukturális pillanatoknak” (*structural moments*) nevezi ezeket a mozzanatokot, s a scotista filozófia alapvető konceptuális eszközeként azonosítja őket (*the instantia device*). Vö. Vos 2006, 245–249. Lásd még Normore 2003, 132–133.

alkotják, ám ezek lehetőségüket nem az isteni lényegtől nyerik (mint Tamásnál), hanem saját ellentmondás-mentességüktől. Az ellentmondás-mentesség logikai feltétele az a minimális követelmény egy elgondolható tárggyal kapcsolatban, amely lehetővé teszi, hogy bármely gondolkodó lény, jelen esetben Isten, ideát alkotson róla, s így a rá irányuló ismeretaktussal ne önmagát, hanem *magát a dolgot* ismerje meg.

Az utak elágazását mi sem mutatja jobban, mint ahogyan Bañez bírálja Scotus érvelését:

„Az a megismerés, amellyel Isten az eredet Scotus által kimódolt első pillanatában rendelkezik, az isteni lényeg átfogó ismerete, következésképpen ezen a megismerésen keresztül Isten az összes lehetséges teremtményt is megismeri magában az isteni lényegben, s ennél fogva alaptalan koholmány egy második pillanatot is kieszelni, amelyben a teremtményeket »bennük magukban« ismeri meg.”⁵¹

Scotus elméletére hamarosan részletesebben is vissza fogunk térni, most csupán egyetlen mozzanatot kell kiemelnünk: a tomista és a scotista elméletből a teremtés mintájaként értett *idea* kifejezés eltérő értelmezései következnek. Míg a tomisták az ideákat azzal az isteni lényeggel azonosították, amelyben a teremtmények részesedhetnek, addig Scotus szerint az *idea* nem egyéb, mint *maga a dolog* úgy, ahogyan Isten elgondolja. Aligha lehet eltúlozni e különbség jelentőségét. Scotus szerint a dolgok valóságos ismerete azt feltételezi, hogy önmagukban, nem pedig annak a relációnak a tükrében értjük meg őket, amely az egyes dolgokat Istenhez fűzi. Scotus ennek ellenére egyetlen pillanatra sem tagadja ennek a függésnek a fennállását, pusztán annyit állít, hogy – miközben a teremtmények *de facto* mindig és minden tekintetben függenek a teremtőjüktől – ez a függés nem része a fogalmuknak, nem része annak, ami őket önmagukban, saját természetüket tekintve meghatározza, s azzá teszi, amik. A dolgokat megismerni mindenekelőtt saját természetük megismerését jelenti, és nem annak az ehhez képest külsődleges viszonynak a megismerését, amely az őket elgondoló vagy létrehozó Istenhez fűzi.

Míndez nem hagyja érintetlenül a *paradeigmaként* értett *idea* kérdését sem. Mint láttuk, a platóni–ágostoni hagyományban azok az ideák jelentik a teremtés ősforrását, amelyekre Isten önmaga lényegében mintegy „rátékint”, amikor alkot. Ami Scotus tanítása szerint mintegy vonalvezetőül szolgál Isten számára a teremtés során, az nem az isteni lényeg, hanem magának a megteremtendő tárgynak a természete. Az *idea* tehát nem az isteni tökéletesség – az emanáció forrása –, amelyben a teremtmények részesedhetnek, hanem maga a dolog, amelyet Isten a fennálláshoz

⁵¹ *Cognitio quam habet Deus in primo instanti originis conficta a Scoto, est cognitio comprehensiva divinae essentiae, ergo per illam cognitionem cognoscit Deus omnem creaturam possibilem in ipsamet divina essentia, et ex consequenti merum commentum est fingere secundum instans in quo creaturae in semetipsis cognoscantur.* Bañez 1587, 579.

szükséges oksági viszonyoktól függetlenül elgondol.⁵² Egy kora újkori ferences teológus, Philippus Faber (Philippus Fabri, 1564–1630) így interpretálja ezt a scotusi tézist:

„[A] minta nem egyéb, mint az elme által elgondolt dolog, úgy, ahogyan az elmében elgondolt kő a valóságosan létező kő ideája: idea a kő külső létrehozásához. Ezt az elgondolást az újabb szerzők *objektumszerű* vagy *objektív* elgondolásnak nevezik, ez ugyanis nem más, mint az önmagában vett tárgy gondolati meghatározása [*ratio et conceptio*].⁵³

Fabri ábrázolása szerint tehát a kő létrehozásának mintája nem az isteni lényeg egy meghatározott vonatkozása (a benne való részesedés egy formája), hanem maga a kő úgy, ahogyan gondolatilag létezik az alkotóban. Amikor a mesterember elgondol egy művet, nem a saját lényegére, hanem a megalkotandó dologra van tekintettel. Az idea tehát a scotista felfogás szerint (i) maga a tárgy, persze (ii) nem önmagában, hanem mint Isten által elgondolt létező. Ugyanakkor ez a megfogalmazás nem mentes a kétértelműségtől. Kérdés ugyanis, hogy vajon (i) vagy (ii), azaz a tárgy vagy Isten szerepe hangsúlyosabb-e ebben a meghatározásban. S egyáltalán hogyan viszonyul itt egymáshoz a tárgy „önmagában vett természete”, és az a tény, hogy ez a természet mint Isten által elgondolt dolog jön számításba a teremtést megelőzően? Miként fogható fel a dolog egyrészt a saját természete alapján, *secundum proprias rationes*, másrészt mégis Istenben?

Egy sor további spekuláció ennek a kétértelmű konstellációnak a státuszát igyekezett tisztázni a kora újkorban. Az egyik legjelentősebb jezsuita szerző, Gabriel Vázquez (1549–1604) amellet teszi le a voksát,⁵⁴ hogy a szóban forgó relációban „maga a dolog” a hangsúlyos.

„Istenben ugyanis mint Igében vagy tükörben megvan a teremtményekre jellemző valamennyi tökéletesség, s így ezek megismerhetők benne saját elkülönített fogalmuk révén; ám formálisan nem a teremtmények tökéletességei vannak meg benne [Istenben], hanem csak ettől igen különböző tökéletességek. Ezért e tökéletességek alapján, amelyeket önmagában lát, Isten még akkor sem láthatja a teremtményeket, ha ő maga a teremtmények oka, amint azt bizonyítottuk.”⁵⁵

⁵² *Ordinatio* I. 35. q. unica 32. (Johannes Duns Scotus 1950–2013, 6:258.)

⁵³ [E]xemplar nihil aliud sit nisi res in mente concepta, ut lapis mente conceptus est idea lapidis realiter existentis, et formandi eam ad extra; hic conceptus appellatur a recentioribus conceptus obiectalis, seu obiectivus, est enim ratio et conceptio ipsius obiecti in se. Vö. Faber 1637, 250a.

⁵⁴ Gabriel Vázquez életrajzát lásd a Jacob Schmutz által szerkesztett *Scholasticon* honlapon: https://scholasticon.msh-lse.fr/DATABASE/Scholastiques_fr.php?ID=51.

⁵⁵ *In Deo enim, sicut in Verbo aut speculo, sunt omnes creaturarum perfectiones propriae, et ita in ipso hoc modo possunt proprio et distincto conceptu cognosci, at formaliter in ipso non sunt perfectiones creaturarum, sed multo diversae. Quare ex illis perfectionibus quas in se videt Deus, etiamsi ipse sit causa creaturarum, creaturas videre non potest, ut probatum manet.* disp. 60. cp. 3. (Vázquez 1600, 383ab, saját kiemelésem.)

Vázquez itt nem kevesebbet állít, mint hogy Isten nem képes megismerni a teremtményeit azokon az oksági viszonyokon keresztül, amelyek a teremtményi függés ontológiai alapjait jelentik egy platonista keretben. Szent Tamással összevetve jól látható, hogy itt a dolog isteni megismerése elválik attól az oksági szereptől, amelyet Isten e dolog létezésében játszik, s a megismerés egyszerűen Istennek mint megismerőnek a – mondjuk így – *noétikus* kitüntetettségből fakad. E fogalommal sokszor fogunk találkozni a továbbiakban. A *noétikus kitüntetettség* annyit jelent, hogy az isteni értelem ereje végtelen (*infinitae virtutis est*), s ezért megismerőképességének minden további nélkül adekvát tárgya minden, ami intelligibilis. Másként fogalmazva: az a tény, hogy egy végtelen értelemnek tárgya minden, ami létezik vagy lehetséges, elvileg független attól a körülménytől, hogy ez az értelem oka-e a szóban forgó létezőknek, vagy sem. Pusztán abból következik ugyanis ez a megismerési viszony, hogy a lehetséges vagy valóságos dolgok intelligibilisek, s ezért tárgyai egy olyan értelemnek, amely nem ismer korlátokat. Erre utalt a tükörmetafora az idézett sorok elején: a tükör nem oka a benne megragadható látványnak.

Ezek a tételek két fontos gondolati elmozdulás dokumentumai. Először is, amikor Vázquez elutasítja azt az elképzelést, hogy Isten a teremtményekről csak saját önismerete, azaz az isteni lényeg megismerése révén szerezhet tudomást, ezzel azt a tézist is elutasítja, amely – mint láttuk – az emanatív felfogás alappillére volt, hogy tudniillik a véges dolgok *valóságos* létezése nem önmagukban, hanem a végtelen Istenben áll fenn. Az *idea* kifejezés megváltozott értelme azt tükrözi, hogy az újabb felfogásban a teremtmények „önmagukban” rendelkeznek valóságos létezéssel, és az isteni megismerés *ebhez* a létmódhoz kell hogy elérjen a maga végtelen megismerő erejével. A dolgok valódi létezésének ismeretéhez nem elég, ha Isten csupán önmagában („benne magában”) ismeri meg a dolgokat.

Másrészt, amikor Vázquez a megismerés kérdését eloldja az okság problémájától, ezzel nem azt akarja állítani, hogy Isten nem ismeri meg a teremtményeit, vagy hogy nem az okuk, hanem csak azt, hogy mind a megismerés, mind pedig az okozás külön-külön szabályszerűségekkel rendelkező összefüggés, vagyis az episztémikus viszonyok nem az oksági viszonyokból következnek. Isten noétikus tökéletessége lehetővé teszi, hogy a dolgokat önmagukban, s ne önmagában mint a dolgok okában ismerje meg. A dolgok természetére és oksági eredetére vonatkozó kérdés szétválasztása lehetővé teszi, hogy a „bennük magukban” szavakkal jelölt szempont eloldódjon a keletkezés körülményeitől, s egy az eredettől elválasztott, önálló szféraként jelenjen meg: ha egy tárgy lehetséges, akkor önmagában, a saját természeténél fogva az, és így nem az a tárgy természete szempontjából külsődleges reláció teszi a tárgyat lehetségessé, amely az isteni lényeghez köti.

Ez a következtetés visszavezet bennünket a grotiusi *suppositio impossibilis* problémájához. Az a gondolati lehetőség, amellyel Grotius akkor számol, amikor merészen kijelenti, hogy a jogokkal kapcsolatos tanítása a dolgok természetéből fakad, azaz akkor is érvényes lenne, ha történetesen nem létezne Isten, világosan megjelenik Vázquez érvelésében, aki szerint a lehetséges teremtmények „belső hely alapján”,⁵⁶ azaz *intrinzeikusan* – saját természetüknél fogva – lehetségesek:

„Ezért ha Isten nem rendelkezne megismeréssel, máskülönben azonban Isten volna, a teremtmények egyfajta, mint mondani szokás, »belső hely« alapján lehetségesek lennének, azaz önmagában nem implikálna ellentmondást, hogy *ilyen* és *ilyen* természetük legyen, s a megfelelő időben létre is jöhetnének, ha Isten másképpen – nem megismerését és akaratát tekintve – lenne mindenható. *A mi felfogásmódunk szerint ugyanis a dolog előbb lehetséges – azaz önmagában nem implikál ellentmondást –, mint ahogy Isten az értelmében elgondolja.*”⁵⁷

Bár Vázquez nem megy olyan messzire, hogy érvelését Isten nemlétezésének elvi hipotézisére alapozza, gondolatkísérlete mintegy lehasítja a tárgyak természetére vonatkozó összefüggéseket az eredet problémájáról, így az a kérdés, hogy „miben áll egy lehetséges tárgy természete”, elválk arról az emanatív struktúrától, amelyet Isten oksági hatása tart fenn az univerzumban. Ennek a gondolatkísérletnek a keretei között egy lépésre vagyunk csupán Hugo Grotius idézett szavaitól: „Amit eddig elmondottunk, az valamiképpen helytálló volna akkor is, ha megengednénk – holott ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül nem lehet megengedni –, hogy Isten nem létezik...”

iv. Összegzés és kitekintés: a dolgok önmagukban

Az eddigiekben ismertetett vita legfontosabb pontját a következő kérdésekben foglalhatjuk össze. Vajon a véges létező természetéhez hozzátartozik-e az a szükségszerű oksági függés, amely mint teremtményt Istenhez kapcsolja? Vagy a tárgy megismerése elvileg lehetséges e reláció ismerete nélkül? A tomista válasz az utóbbi kérdésre, mint láttuk, határozott *nem*, hiszen az egyes esszenciák szerintük nem egyebek, mint maga a végtelen isteni természet a benne való részesedés lehetséges módozatai szerint. Egy véges lényeg e perspektívából tekintve csak részesedésként (*participatio*), azaz

⁵⁶ A „belső hely” vagy „toposz” (*locus intrinsecus*) olyan érvelési alakzat, amely egy tárgy definícióval megadható lényegi tulajdonságaira utal, szemben a „külső toposszal” (*locus extrinsecus*), amely a tárgy nem esszenciális tulajdonságait veszi alapul. Vö. Petrus Hispanus Portugaliensis művét: *Tractatus V. De locis*. (Peter of Spain 1972, 59.)

⁵⁷ *Quare si alias Deus esset, etiam si non cognosceret, per locum tamen (ut aiunt) intrinsecum creaturae essent possibiles, hoc est, ex se ipsis non implicaret contradictionem talis aut talis naturae esse, possentque in tempore produci, si alio modo quam cognitione et voluntate Deus esset omnipotens: prius igitur est nostro modo intelligendi rem esse possibilem, hoc est ex se non implicare contradictionem, quam intelligi ab intellectu divino.* Vö. disp. 104. cp. 3.9–10 (Vázquez 1600, 801a.)

a végtelen isteni tökéletesség lehatárolásaként érthető meg, s így a végtelen – amelynek a véges valamiféle korlátozása – elválaszthatatlanul hozzátartozik a teremtett létezők lehetőségéhez. A scotista elgondolás ezzel szemben bizonyos fokig önállósította a lényegeket. Nem abszolút értelemben, hiszen Scotus hangsúlyozza, hogy a lehetőségek *de facto* nem létezhetnek az isteni elmén kívül, annyiban azonban mindenképp, amennyiben a dolgok mibenléte – ha más nem, absztrakció révén – az utóbbi szempont zárójelzésével is elgondolható és megvizsgálható. Ami elgondolhatóvá teszi a tárgyakat – akár Isten számára is –, az e megközelítés értelmében nem az a hasonlósági vagy oksági viszony, amelyre a *részesezés* szóval szoktunk utalni, s amely a létező *eikónikus* természetét hangsúlyozza, hanem az a tény, hogy a dolog nem tartalmaz logikai ellentmondást, azaz önmagában elgondolható. Az elgondolhatóságnak tehát a tárgy oldaláról az a körülmény az alapja, hogy a benne foglalt elemek kizárják az ellentmondást, vagyis konzisztensek. Ez a szempont, még ha alárendelt szerepet játszik is, elvileg független a dolognak a tökéletes jóhoz fűződő viszonyától.

E megközelítésben megfigyelhető, hogy ami *de facto* egyetlen valóságot alkot – a tárgy a maga metafizikai kontextusában –, az *de iure* több külön kezelhető, sőt ha meg akarjuk érteni a tárgy természetét, elvben 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. Találón fejezi ki e nagy jelentőségű változás lényegét Jean-Luc Solère, amikor a lehetőségeknek az isteni értelemmel szembeni „autonómiájáról” beszél.⁵⁸ A következőképpen foglalja össze ennek az átalakulásnak a lényegét:

„Az ókori eredetű exemplarizmus feje tetejére állítása ez. Többé nem az idea az első, és a teremtett lét az, amelyik ezt követi és utánozza. Az első az intelligibilis létező, és az idea utánozza ezt, hogy Isten számára reprezentálja. Vagyis a lehetőség természete határozza meg azokat az ideákat, amelyeket Isten magának alkot.” (Solère 2002, 289.)

Ha ennek fényében azt akarjuk megmutatni, hogy a lehetőségek autonómmá válása a korai modern gondolkodás egyik alapvető tendenciája, nem takaríthatjuk meg magunknak a feladatot, hogy áttekintsük, miként járja át az így keletkező teoretikus mintázat a hagyományos látásmód legkülönbözőbb területeit. Erre három téma kínálkozik, amely a kozmosz platóni–arisztotelészi víziójának három sarkalatos pontját érinti. Az első maguknak a lehetőségeknek a természetével kapcsolatos, vagyis *par excellence* metafizikai téma. E kérdés nyomába szegődve végső soron magának a létezésnek a forrásait kutatjuk. A másik két téma az imént tárgyalt fejlemények ismeretelméleti konzekvenciáit

⁵⁸ Vö. *autonomisation des possibles par rapport à l'intellect divin*. Solère 2002, 288.

mutatja meg egy-egy teológiai kérdésen keresztül, amelyek Isten és a teremtmények egymáson keresztül történő megismerhetőségét firtatják.

Az alábbi vizsgálódások nem léphetnek fel azzal az igénnyel, hogy az említett kérdéskörök kimerítő tárgyalását nyújtsák, erre azonban nincs is szükség, hiszen ha nem akarjuk szem elől téveszteni eredeti célunkat, amely a személyiségszerkezet kora újkori átalakulásával kapcsolatos, bennünket csupán annyiban érdekelnek a teológiai összefüggések, amennyiben jól mutatják, hogy miként jelenik meg a legalapvetőbb metafizikai szinten az önálló tárgyterületek differenciálásának és utólagos összekapcsolásának igénye. Vizsgálódásaink tehát többnyire a szóban forgó változás egyik aspektusát, a szétválasztás „technológiáit” fogják csupán megvilágítani. Arra is felfigyelhetünk azonban, hogy a lehetőségek autonómmá válásának tendenciája rendszeresen kiegészül egy sor olyan művelettel, amelyek az egymástól szeparált részterületek összekapcsolására és koordinálására tesznek kísérletet. A kérdés ez utóbbi aspektusára a II. szakaszban fogunk visszatérni.

2. fejezet:

Teremtmenyi függés és az én autonómiája

Az előző fejezetben az *én* korai modern fogalmával kapcsolatban kitüntetett jelentőséget tulajdonítottunk annak a fejleménynek, hogy a kései skolasztika idején a dolgok „önmagukban vett” természete számos szerzőnél önálló szempontként jelenik meg, s önálló tárgyalást igényel elválasztva attól a szorosan összefüggő, de a *további* kérdéstől, hogy az egyes természetek milyen hordozóban állnak fenn és milyen oksági viszonyrendszerbe illeszkednek. Mint láttuk, Gabriel Vázquez szerint a dolgok szó szoros értelemben vett természete csupán azokat az intrinzikus jegyeket tartalmazza, amelyek lehetővé teszik a dolgok létezését, ám e természetek leírása önmagában semmiféle utalást nem tesz arra a külső okra, amely e tárgyakat létre tudja hozni. Azt is láttuk azonban, hogy e két kérdés elvi különbségük dacára szorosan összetartozik, hiszen a szóban forgó szerzők nem egy Istentől megkülönböztetett „intelligibilis világot” igyekeztek rehabilitálni, hanem az a megfontolás vezérelte őket, amelyet a lipcsei jogászprofesszor és filozófus Jacob Thomasius (1622–1684) a következő szavakkal foglalt össze:

„A teremtmények esszenciái [...], amennyiben Istenben vannak, a szó szoros értelmében nem a teremtmények esszenciái, hanem magának Istennek az egyetlen, tökéletesen egyszerű esszenciája (annak az elvnek az értelmében, hogy Istenben semmi sincs, ami ne lenne Isten), csak éppen a teremtményekhez fűződő relációval együtt tekintve. Ha tehát így értjük, az esszenciák [Istenben] nem intrinzikusan, hanem extrinzikusan jelölik a teremtményeket.”⁵⁹

Thomasius szerint az a mód, ahogyan a teremtmények lényege Istenben van, külsődleges ahhoz a fennálláshoz képest, amely a létezés valódi formáit jellemzi Istenen kívül. E megfontolás fényében az ember igazi esszenciája a létrehozó okon kívül saját reális, időbeli, tehát esetleges létezéséhez tartozik. Amint az *extrinzikus* kifejezés magyarázata mutatja, a teremtett dolgok Istenben való létezése azért külsődleges a valódi létezésükhöz képest, mert ami Istenben van, az maga is Isten.⁶⁰

⁵⁹ Disp. I. 6. n. 10: *Essentiae enim creaturarum prout sunt in Deo si proprie loquaris, non sunt essentiae creaturarum, sed una simplicissima essentia ipsius Dei (juxta illud: nihil est in Deo quod non sit ipse Deus) sumpta tantum cum relatione ad creaturas. Itaque nec eo modo acceptae essentiae creaturas intinsive denominant, sed extrinsive.* (Thomasius 1676, 24, kiemelés az eredetiben.) A szerzőről lásd https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1240.

⁶⁰ A pontosság kedvéért: ezt a megkülönböztetést Thomasius olyan semleges tényállásként kívánja rögzíteni, amely nyitott az alternatív – tomista, scotista és nominalista – értelmezések előtt, ugyanis így folytatja: „ennélfogva azt mondjuk, hogy a teremtmények nem formális, hanem virtuális, eminens és ideális értelemben rendelkeznek létezéssel.” *Et hinc esse suum creaturae dicuntur habere in creatore non formaliter, sed virtualiter, eminenter, idealiter.* (Uo. kiemelések az eredetiben.) E semlegesség ellenére a probléma megfogalmazása az intrinzikus és extrinzikus szempontok közötti éles distinkció miatt önmagában is a korábbi, emanatív felfogás elhalványulásáról tanúskodik.

A teremtményi lények önállósodásának folyamata tehát egyszermind az isteni transzcendencia megerősítését is jelenti a véges és a végtelen – a teremtett és a teremtő – egy élesebb szétválasztása jegyében. Az alábbiakban e nagy horderejű változás hátterét bontjuk ki részletesebben.

i. A lehetőségek autonómiája

Kiindulásként Duns Scotus korábban tárgyalt tanításához kell visszakanyarodnunk.⁶¹ Scotus olyan eredeti álláspontot képviselt a teremtmények lehetőségével kapcsolatban, amely a 17. századra mélyreható változások forrása lett a metafizikában.⁶² Genti Henriket követve különbséget tett Isten önmagára és teremtményekre irányuló tudása között:⁶³ az előbbit elsődleges, az utóbbit másodlagos tudásnak nevezte. Noha e kettő öröktől fogva együtt létezik Istenben, Scotus szerint az isteni tudás különböző mozzanatai, mint korábban láttuk, logikai sorrendbe állíthatók. Az alábbi idézetben a korábban tárgyalt három helyett négy nem temporális pillanatot különböztet meg. Az első Isten saját lényegének megismerésére, a második és a harmadik egy lehetséges teremtménynek – például egy kőnek – az elgondolására, míg a negyedik pillanat annak a megismerő aktusnak az ismeretére vonatkozik, amely Istenben e kőre irányul. Vegyük szemügyre immár részletesebben e megkülönböztetéseket:

„Isten az első pillanatban saját lényegét érti meg mint tisztán abszolút valóságot. Egy második pillanatban intelligibilis létezését ad a kőnek, és elgondolja a követ úgy, hogy ekkor az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem

⁶¹ A kora újkorban Scotusnak döntő szerepe volt annak az új szemléletű metafizikának a meghatározásában, amely elsősorban a lehetséges létezőre koncentrált, s e szempont – az *aptitudo ad existendum* – alapján Istent is belefoglalta a létező mint létező tudományaként értett metafizika tárgyai közé. Erre hivatkozva állította Francisco de Araújo, hogy „Duns Scotus iskolájában igen elterjedt tant hirdet minden *neoterici*...”. Idézi Jacob Schmutz *Isteni tudomány és metafizika Francisco Suarez-nél* című írásában, amelynek magyar fordítása megítélésem szerint a hozzáférhető legjobb bevezetés a témába (Schmutz 2006c). A kérdéshez bővebben lásd Schmutz doktori disszertációját, amelynek a jelzett tanulmány is részét képezi (Schmutz 2003, a téziseket lásd azonos címen itt: Schmutz 2004).

⁶² Amint azt Steven P. Marrone megállapítja (Marrone 1998, 265), Simo Knuutila erőfeszítései nyomán ma széles körben elfogadott tézis, hogy Duns Scotus tanai forradalmi újdonságot hoztak a modalitások metafizikai értelmezése terén, ám hogy pontosan miben is áll Scotus elgondolása a teremtményi lehetőség modalitásával kapcsolatban, az nem kellőképpen tisztázott. A modern kori értelmezés történetében fontos állomás annak az 1994-es bonni konferenciának az anyaga (Honnefelder–Wood–Dreyer 1996), amelyben a kérdés két eltérő értelmezését összegezte Simo Knuutila és Calvin G. Normore (Marrone 1998, 265, küln. jz. 2). Knuutila szerint (Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities, in Honnefelder–Wood–Dreyer 1996, 127–143) Scotus a lehetőség fogalmát a logikai ellentmondásmentesség felől közelíti meg (*non repugnantia extremorum*), s ezzel elszakítja a létezés ontológiai kérdésétől. Normore ezzel szemben úgy véli (Scotus, Modality, Instans of Nature and the Contingency of the Present, in Honnefelder–Wood–Dreyer 1996, 161–174), hogy Scotusnak nem volt szándékában függetleníteni a lehetőségeket az Istenben való fennállásuktól, a lehetőség számára mindig csak valamilyen aktuális képesség vonatkozásában gondolható el, vagyis a teremtményi lehetőséget Isten hozza létre (lásd még Normore 2003). A vitához kiváló áttekintést ad bőséges szakirodalommal Marrone 1998 és Antoine Vos idézett monográfiája (Vos 2006, 292–298). A magyar nyelvű szakirodalomban az emberi és isteni megismerés viszonyát tárgyalva érinti a kérdést Simon József hiánypótló munkája (Simon 2012, 172. skk). Ugyancsak egy speciális irányból, a szabad akarat témája felől érinti a kérdést Borbély 2008, 251.

⁶³ *Quodl.* 9. q. 2. (Henricus de Gandavo 1983, 27.). Henrik ezzel kapcsolatos nézeteihez lásd Wippl 1981, 746.

egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel, hanem az isteni elgondolás maga a végpontja annak a viszonynak, amely a követ mint elgondolt dolgot hozzá fűzi. Egy harmadik pillanatban az isteni értelem talán képes a megismerését viszonyba állítani bármilyen elgondolható tárggyal, amellyel mi is viszonyba tudjuk állítani, és ekkor, viszonyba állítva magát az elgondolt kővel, létrehozhat magában egy gondolati relációt. A negyedik pillanatban mintegy visszahajolhat [*reflectere*] erre a harmadik pillanatban létrehozott relációra, és ekkor e gondolati reláció megismert lesz.”⁶⁴

E rendkívül tömör szöveg megértéséhez érdemes szem előtt tartani, hogy amikor Scotus az isteni tudást tárgyalja, transzcendentális elemzést hajt végre, hiszen a tudás egyes mozzanatait egymás feltételeiként veszi számba. Ahhoz, hogy egy tárgyra gondolhassak, e tárgynak minimális feltételként lehetségesnek, azaz elgondolhatónak kell lennie. Nem tudok ugyanis akármire gondolni, de képes vagyok például egy követ elgondolni, mert a kő megismerhető, amennyiben lehetséges. E lehetőségnek köszönhetően tudom a követ elgondolni, ám miközben ezt teszem, nemcsak magának a tárgynak (a kőnek) vagyok a tudatában, hanem a saját megismerő tevékenységemnek is (annak, hogy elgondolom a tárgyat). E mozzanatok feltételek rendezett sorát alkotják: Ahhoz, hogy tudatában legyek egy kőnek, szükség van arra, hogy (i) a kő logikai értelemben lehetséges legyen, (ii) a kőre egy gondolati aktus irányuljon, és (iii) ez a gondolati aktus maga is megismerhető legyen.

Témánk szempontjából az (i) feltételnek van kitüntetett jelentősége. Mít jelent az, hogy a kőnek lehetségesnek kell lennie ahhoz, hogy Isten által megismerhető legyen? Scotus e kérdésre a második pillanatra utalva válaszol: Isten a második pillanatban elgondolja a követ, és ezzel „intelligibilis létezést ad a kőnek”. Vagyis a kő elgondolható volta – ami nem más, mint a kő lehetősége – nem független Istentől, hiszen azáltal, hogy elgondolja, ő ad neki – egyelőre pusztán intelligibilis – létet. Ám a gondolatmenet döntő mozzanatát az a kijelentés képezi, hogy az így kapott intelligibilis lét korábbi a transzcendentális feltételek sorában, mint a rá irányuló megismerő aktus Istenben. Ezt fejezheti ki az a körmönfont megfogalmazás, hogy „az elgondolt kőben megvan az isteni elgondoláshoz fűződő viszony, ám az isteni értelem egyelőre semmiféle viszonyban nem áll a kővel” – vagyis a kő mint elgondolt egy egyirányú reláció tagja: létezéséhez hozzátartozik, hogy elgondolt, míg Isten szempontjából e reláció egyelőre (egészen a következő, harmadik pillanatig) nem áll fenn. Ez a paradoxonként ható kijelentés minden bizonnyal annyit mond, hogy a tárgy

⁶⁴ *Ordinatio* I. 35. q. unica 32.: *Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita.* (Johannes Duns Scotus 1950–2013, 6:258.)

bizonyos függetlenséggel rendelkezik a megismerőhöz képest: nem azért elgondolható, mert valaki megismeri (azaz nem a megismerő aktus teszi intelligibilissé), hanem fordítva, Isten azért képes egy tárgyra gondolni, mert maga a tárgy elgondolható. Scotus később ki is jelenti: „a gondolati reláció nem szükséges a kő tárgyként történő elgondolásához mintegy megelőzve a követ, hanem e reláció mint létrehozott későbbi (a harmadik pillanatban), és mint megismert még későbbi, hiszen a negyedik pillanatban [jelenik meg]”.⁶⁵

Scotus elmélete finom egyensúlyt keres két állítás között: (1) minden lét (akár lehetséges, akár valós) Istentől ered, és (2) minden lét (akár lehetséges, akár valós) azért lehetséges, mert az összetevői nem tartalmazznak ellentmondást. E két állításban a metafizika két nagy múltú hagyományát ismerhetjük fel. Az első a metafizika teológiaként felfogott koncepciójával rokon, amely szerint a metafizika tárgya a legtökéletesebb létező, a lét teljessége és forrása: Isten. A második a „létező mint létező” tudományaként értett metafizikát idézi, vagyis a legáltalánosabb fogalmakat vizsgáló diszciplínát. Amikor Scotus a létezők lehetőségét nem az első, hanem a második „pillanathoz” rendeli, amellyel teszi le a voksát, hogy nem létezik olyan lehetőség, amelyik független lenne Istentől (aki az első pillanatban már megismeri önmagát). Amikor azonban e mozzanatot a harmadik pillanat elé sorolja, ezzel arra mutat rá, hogy a tárgy a maga intelligibilitását nem annak a ténynek köszönheti, amire a harmadik pillanat utal, hogy tudniillik egy végtelen létező gondolja. Fabrizio Mondadori kiválóan világítja meg a helyzetet, amikor a lehetőségek három, *modális*, *ontológiai* és *formális* státuszát különbözteti meg Scotusnál (Mondadori 2004, 314–315.):

- (1) Modális státusz – modális értelemben állítjuk p lehetőségét, ha a „ p lehetséges” kijelentést tesszük.
- (2) Ontológiai státusz – p akkor lehetséges ontológiailag, ha valamilyen minimális létezéssel rendelkezik (ez az úgynevezett *esse diminutum* Scotusnál) – ha más nem, mint valamely elmében létező intelligibilis tárgy.
- (3) Formális státusz – p akkor lehetséges formális értelemben, ha elemei nem tartalmazznak ellentmondást.

E felosztás után Mondadori arra hívja fel a figyelmet, hogy (2) és (3) természeténél fogva egyaránt korábbi, mint (1), hiszen igaz modális kijelentés p lehetőségéről csak akkor lehetséges, ha p formálisan és ontológiailag lehetséges. Mármost a scotusi érvelés azt akarja megmutatni, hogy a

⁶⁵ Uo. *Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior est ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti.*

maradék két prioritás nem egyforma. Amíg (3) prioritása (1)-gyel szemben természetes és magyarázó erejű prioritás, addig (2) prioritása természetes ugyan, de nem magyarázó jellegű. Azt ugyanis, hogy p miért lehetséges, (3)-ból értjük meg, nem pedig abból a tényből, hogy Isten gondolja.⁶⁶

E megfontolás az ún. *külső* és *belső lehetőség* megkülönböztetéseként él tovább a 17. században. Egy összefüggés belsőleg (intrinzikusan) lehetséges, ha elemei nem tartalmazzak ellentmondást, és külsőleg (extrinzikusan) lehetséges, ha létezik olyan képesség, amelyikben fennáll, vagy amelyik meg tudja valósítani.⁶⁷

A formális és ontológiai prioritás e kettőssége ismét rávilágít azoknak a már többször emlegetett tényellentétes gondolatkísérleteknek az alapjaira, amelyek igen népszerűek voltak a kései skolasztikában,⁶⁸ és amelyek a grotiusi *etiamsi daretur* („még ha megengednénk is”) formulán keresztül a modern természetjogi gondolkodásba is utat találtak. Az iménti elemzések világosabbá teszik a képet: azért lehetséges egy tényellentétes feltevés erejéig zárójelezni Isten létét, mert a formális prioritás magyarázza p lehetőségét, nem pedig az ontológiai.⁶⁹ Scotus elmélete mindezek fényében úgy összegezzük, hogy Isten nélkül semmi sem lehetséges ugyan, ám az isteni létezés nem magyarázza, hanem pusztán érvényesülni engedi a dolgok belső összefüggésrendszerét, hogy azután *mint ihyet* tehesse örök megismerés tárgyává, és – ha akaratával úgy dönt – ruházhassa fel valódi létezéssel a teremtés során.

Az a kényes kérdés, hogy a lehetőségek e formális autonómiája pontosan hogyan viszonyul ahhoz a függőséghez, amely a lehetőségeket egy végtelenül tökéletes szubsztanciához köti, kiterjedt viták tárgya volt a kora újkorban. Négy fontosabb pozíciót különböztethetünk meg. A 17. században a scotista táboron belül két ferences, az ír John Punch (Pontius/Poncius, 1599/1603–1661) és az itáliai Bartolomeo Mastri (Mastrius, 1602–1673) nézetei jelölték ki a lehetséges értelmezések szélső határait.⁷⁰ Punch szerint a lehetőségek, amelyeket kizárólag ellentmondásmentes belső

⁶⁶ Lásd még Mondadori 2003, 332–333. Mondadori itt a scotusi álláspontot a *compossibilitas* leibnizi fogalmával összefüggésben tárgyalva arra mutat rá, hogy az a és b nem ellentmondásos jellege megelőzi azt a tény, hogy a és b együtt lehetséges, vagy exemplifikálható i individuum által.

⁶⁷ E különbség jelenik meg abban a distinkcióban is, hogy valami „önmagától” lehetséges-e (*a se, a seitas*), vagy „önmagánál fogva” lehetséges (*ex se*). Önmagától a scotista tanítás szerint kizárólag Isten lehetséges, ám a szükségszerű igazságok önmaguknál fogva, saját ellentmondás-mentességük révén azok. Így azután lehetséges, hogy „valami formális értelemben önmagánál fogva szükségszerű [*necessarium ex se formaliter*], és mégis valami mástól [*ab alio*] kapja a létezését” (Montefortino 1900–1903, 2:3a.: ...attamen aliquid esse potest necessarium ex se formaliter et interim accipere esse ab alio.)

⁶⁸ Vö. pl. Francisco Suárez szavait: „Végül, még ha [*etiamsi*] azt képzelnénk is, hogy egyetlen intellektus sem létezik ténylegesen, a dolog önmagánál fogva intelligibilis lesz és igaz.” DM 8.7.16, 25:301a.: *Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera.* John P. Doyle további hasonló értelmű szövegeket is idéz Suáreztól (Doyle 2010, 24: 23. jz).

⁶⁹ Scotus szerint „az a kő, amelyet az isteni értelem az intelligibilitás állapotába helyezett, (...) önmagától fogva [*ex se*] lehetséges formális értelemben, és az isteni értelem révén mintegy participatív értelemben” (I. Ord d. 43. q. un. 7. §, Johannes Duns Scotus 1950–2013, 6:354). ...*lapis productus in esse intelligibili per intellectum divinum [...] est ex se formaliter possibilis et quasi principative per intellectum divinum.*

⁷⁰ John Punch/Ponce vagy Johannes Poncius, vö. https://www.scholasticon.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1052. Punch tevékenységéhez még mindig igen hasznos bevezetést jelent Maurice Grajewski tanulmánya, amely a kora újkori scotizmus történetében helyezi el a szerzőt (Grajewski 1946, küln. 61–64). Lásd még Forlivesi 2013. Punch

felépítésük (*non-repugnantia extremorum*) definiál, önmaguktól (*a se*) lehetségesek, ellentmondás-mentességüknél fogva tehát egy örök és önálló, de köztes szférát képeznek a megvalósulhatatlan fikciók (mint a négyszögletű kör) és a valóságos létezők között.⁷¹ Mastri tagadta e formális szféra önálló létezését, ő úgy vélte, hogy a lehetőségek logikai értelemben önmaguknál fogva (*ex se*) lehetségesek ugyan, mégsem jellemzi őket önmaguktól való (*a se*) lét, ami kizárólag Isten sajátja. E finom megkülönböztetés arra utal, hogy a lehetőségek belső, logikai szerkezete (az ellentmondás-mentesség) önmagában nem rendelkezik semmiféle metafizikai jelentéssel, azaz nem hoz létre *ontológiai* értelemben vett lehetőséget.⁷² A lehetőségnek ez utóbbi fajtájával csak az a fogalomhoz képest külső tény ruházhat fel egy ellentmondásmentes összefüggést, hogy az isteni elme elgondolja. Nézeteltérésük dacára mindkét szerző egyetértett abban, hogy az örök esszenciák legtisztább formális feltételei nem konnotálják az elgondolás aktusát, azaz annak az isteni esszenciának a létezését, amely Scotus szerint az első pillanatban képezte Isten önmegismerésének tárgyát. E két Scotus-értelmezéssel szemben a korabeli tomisták, mint azt korábban már többször is láttuk, úgy vélték, a lehetőségek nem mások, mint maga az isteni lényeg, amennyiben a teremtmények részesehetnek benne, vagyis a teremtmények lehetősége minden esetben konnotálja e változhatatlan isteni lényeg mint a részesedés alapját. Végül egy negyedik álláspontként említhető az az elképzelés, amely a lehetőségeket az isteni hatóképességre vonatkoztatja: lehetséges az, amit Isten képes megteremteni.⁷³

Bár e vita további részleteiben itt nincs módunk elmerülni, két összefüggést e vázlatos ismertetés alapján is továbbgondolhatunk.

a Luke Wadding (1588–1657) által 1625-ben alapított római ír ferences kollégium (Coleggio S. Isidoro) első diákjaként kora egyik legnevesebb scotistájává nőtte ki magát (Grajewski 1946, 59–60). Bartholomew vagy Bartholomaeus Mastrius de Meldola (1602–1673) munkásságát részletesebben ismerjük, vö. Ephrem Longpré szócikkével, in DThC 10:281–282, lásd továbbá Forlivesi 2002, lásd még Forlivesi alapos bevezető tanulmányát (Forlivesi 2006). Bár más összefüggésben, Mastri munkásságát röviden tárgyalja Leinsle 2007, 299–301. Alapos bibliográfiát közöl továbbá a Scholasticon-honlap szócikke: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=890. Magához a vitához, amely bizonyos értelemben Knuutila és Normore alternatív értelmezéseivel párhuzamos, lásd Coombs 1993. A vita egy oldalirányú leágazását tárgyalja Heider 2011.

⁷¹ Vö. *Metaphysica*, disp. 2. q. 5. concl. 4. n. 52. §. (Poncius 1672, 903b). Ez a gondolat nem áll távol a platonizmustól. Jacob Thomasius szerint (akire e vitával kapcsolatban mind Bayle, mind pedig Leibniz hivatkozik) a lehetőségek mint a megteremtendő dolgok mintái Platónnál is kívül esnek az Istenen (Thomasius 1676, I. 6. n. 9, 24.), s ő e hagyomány követőjének tekinti Scotust és tanítványait. Nézete szerint három skolasztikus iskola létezik a lehetőségek természetével kapcsolatban: „Három irányzatot alkotnak. A nominalisták vagy ockhamisták szerint ugyanis a dolgok lényege nem örökkévaló, a realisták közül Tamás szerint örökkévalók Istenen belül, Scotus szerint pedig Istenen kívül.” *Hi vero tres sectas faciunt. Nominales enim, seu Occamistae negant essentias rerum esse aeternas, e realibus vero Thomas aeternas eas facit intra Deum, Scotus aeternas extra Deum.* (Thomasius 1676, I. 6. n. 12, 25.)

⁷² Scotus kifejezésével élve a lehetőségekhez tartozó *esse diminutum* (‘csökkentett létmód’) Mastri szerint tehát nem egy köztes létmód a lehetetlen fikciók és a valóságos létezők között. Vö. *Disputationes* disp. 8. q. 1. a. 2. n. 1. (Mastri 1728, 5:25). Scotus mai értelmezései Mastri álláspontjához állnak közel. E gondolat scotusi kifejtéséhez lásd Simon 2012, 175.

⁷³ Ezzel az állásponttal rokon az örök igazságok teremtésének descartes-i tana, amelyet Leibniz elutasít. A témához Boros 2010 rövid bevezetést (122. skk.) és eligazító bibliográfiát ad (uo. 43. jz).

(i) A lehetőségek autonómmá válása korrelatív viszonyban áll a dolgok „bennük magukban” történő megismerésével, amelyet az előző fejezetben tárgyaltunk. Ha ugyanis különbséget teszünk belső (formális vagy logikai) és külső (metafizikai) lehetőség között, akkor a dolog intrinzikus természetét nem érthetjük meg annak a minden egyéb szempontból elmaradhatatlan kapcsolatnak az irányából, amely e lehetőséget egy őt elgondolni vagy létrehozni képes létezőre vonatkoztatja. Pontosan fogalmazza meg ezt José de Aguilar (1652–1708) limai jezsuita teológus,⁷⁴ amikor 1731-ben posztumusz kiadott munkájában így ír: „akkor mondjuk, hogy egy tárgyat *önmagában* ismerünk meg, amikor [...] a tárgy kizárólag saját mivolta és saját intelligibilitása, nem pedig egy másik tárggyal való kapcsolata [*connexio*] révén határolja a megismerést”.⁷⁵ Ha tehát Isten „bennük magukban” ismeri meg a dolgokat, akkor tudása nem alapulhat annak a *connexiónak* az ismeretén, amely e tárgyakat önmagához mint teremtő okhoz kapcsolja.

(ii) Bár korábban azt láttuk, hogy a dolgok formális lehetőségének önmagában nincsen metafizikai konzekvenciája, ez csak részben igaz. Punct példája is azt mutatta, hogy létezik a korban olyan tendencia, amely, ha csak minimális értelemben is, de tulajdonít önálló realitást a lét formális fogalmának. Érdekes módon a kor legjelentősebb skolasztikus filozófusa, Francisco Suárez (1548–1617) is mutat ehhez hasonló tendenciákat.⁷⁶ A *Disputationes metaphysicae* nyolcadik könyvében például arról beszél, hogy a lehetőségeket definiáló ellentmondás-mentesség (*non-inferentia, non repugnancia*) nem merőben negatív jellemzés, hanem metafizikai értelemben pozitív fogalom, összhangban azzal az arisztotelészi elvvel, amely szerint „amilyen viszonyban van valamely dolog a léttel, ugyanolyan viszonyban van az igazsággal is”.⁷⁷ Az igazság tehát a dolog létének egyik aspektusa, egyike azoknak a transzcendentálnak, amelyek jelentésüket tekintve felcserélhetők a léttel. Ez a transzcendentális igazságfogalom Suárez szerint nem relációs természetű. Suárez így foglalja össze a relációs megközelítést, tehát az általa bírált tanítást:

„[E]gyesek arról beszélnek, hogy a transzcendentális igazság nem más, mint a létező elgondolhatósága [*intelligibilitas*], ám ez az elgondolhatóság [szerintük] nem csupán egy külsődleges megnevezés annak a képességnek az alapján, amellyel egy szellemi létező rendelkezik a teljes létező elgondolására, hanem bizonyos alkalmasságot jelent magának az elgondolható dolognak a részéről is arra, hogy elgondolják, s ez egy relációt ad hozzá a

⁷⁴ A perui jezsuita életútját és munkásságát összefoglalja Sommervogel 1890–1932, 1:82–85; Scholasticon: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=126.

⁷⁵ Q. 6. n. 3.: ... *dicitur obiectum cognosci in se, quando [cognoscitur per cognitionem quae sit propria obiecti titulo praecise terminationis immediatae] obiectum terminat cognitionem praecise ratione sui et ratione suae propriae intelligibilitatis, et non ratione connexionis cum alio obiecto...* (Aguilar 1731, 3:58b, saját kiemelésem.)

⁷⁶ „Tendenciákról” egyrészt a suárezi életmű eltérő hangsúlyai, másrészt kiérlelt álláspontjának eltérő olvasatai miatt érdemes beszélni. Lásd erről Tattay 2020.

⁷⁷ *Metaphysica* II. 1. 993b31.: ὁσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

dologhoz annak az intellektusnak a vonatkozásában, amellyel a dolog a maga részéről összhangban lehet.”⁷⁸

Suárez tehát elutasítja azt a relációs felfogást, amely szerint a logikai konzisztencia elgondolhatóságot jelent, s az elgondolhatóság eleve tartalmaz egy utalást az elgondoló elmére. Ő ezzel szemben amellet érvel, hogy amint Isten létének „igazsága” semmiféle viszonyt nem előfeltételez, úgy a teremtett dolgok transzcendentális igazsága sem feltételez semmiféle relációt semmilyen megismerőképesség vonatkozásában. Az esszenciák igazsága ugyanis nem attól függ, hogy Isten (vagy bárki más) képes elgondolni őket:

„[N]em azért *ilyen* ugyanis az ember lényege, mert Isten ilyenként ismeri meg, hanem azért ismerszik meg ilyenként, mert lényegénél fogva ilyen.”⁷⁹

E tömör megfogalmazás alátámasztja Jean-Luc Solère korábban idézett szavait: a dolgok belső lehetősége prioritást élvez az elgondolhatósággal, s ezzel együtt az isteni értelemhez fűződő viszonytal szemben is. Mindez persze itt sem annak a tagadását jelenti, hogy Isten elgondolja a dolgokat és a dolgok oka, hanem csupán azt állapítja meg, hogy az esszenciák igazsága nem ettől a viszonytól függ: „ez a viszony formálisan és külsődlegesen nem tartozik [...] hozzá az igazság fogalmához” – érvel Suárez.⁸⁰ E tétel nála is egy a grotiusihoz hasonló tényellentétes hipotézisben fejeződik ki: „ha azt képzeljük, hogy egyetlen értelem sem létezik, a dolog akkor is önmagától fogva [*ex se*] elgondolható marad, és igaz.”⁸¹ A tényellentétes gondolatkísérletek mindkét szerzőnél önálló tárgyterületek differenciálására szolgálnak, amennyiben lehetővé teszik, hogy a dolgok önálló természetét attól az októl függetlenül gondoljuk el, amelyben és amely által faktuálisan fennállnak.⁸²

⁷⁸ ...et hoc modo dicunt aliqui nihil aliud esse veritatem transcendentalem quam intelligibilitatem entis quae intelligibilitas non solum dicit denominationem extrinsecam à facultate quam res intellectiva habet ad intelligendum omne ens, sed ex parte ipsius rei intelligibilis dicit aptitudinem quamdam ut intelligi valeat, quae addit relationem ad intellectum cui, quantum est ex se, potest conformari. (DM 8.7.9, 298a.)

⁷⁹ [N]on enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter. (DM 8.7.13, 299a.)

⁸⁰ ...non ergo includitur illa relatio formaliter et extrinsece in ratione veritatis (DM 8.7.15, 300b.)

⁸¹ Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera (DM 8.7.16, 301a.)

⁸² E konstellációt némileg bonyolítja a természet törvény suárezi fogalma, amelyről Tattay Szilárd ad kiváló elemzést Suárez mint a modern racionalista természetjogtanok előfutára? című tanulmányában (Tattay 2020). Tattay szerint Suárez egyfajta középútat keres a Gabriel Vázquez tanítására jellemző extrém intellektualizmus és az Ockham nevéhez asszociált szélsőséges voluntarizmus között. Az előbbi szerint a dolgok természete önmagában is *lex indicativa*, olyan törvény, amely akkor is kötelezne, ha senki nem adná parancsba. Suárez szerint ez a felfogás ahhoz az abszurd állásponthoz vezetne, hogy Isten önmaga számára is kötelező természet törvényeket talál az esszenciákban (Tattay 2020, 69). Ő ehelyett azt állítja, hogy a dolgok szükségszerű viszonyai megalapozzák az isteni akarat döntését, amely nélkül nem rendelkeznek a *lex praeeptivára* jellemző teljeskörű kötelező erővel: „Az isteni akarat a belső lényegüknél fogva erkölcsös vagy erkölcstelen cselekedetekhez az isteni jogon alapuló, meghatározott kötelezettséget kapcsol.” (Uo.)

ii. Isten megismerése a teremtményben

Abban az évben, amikor Descartes *A filozófia alapelvei* című munkáját publikálta, távozott az élők sorából a kor egyik legtöbbet olvasott domonkos teológusa, João Poinot (Johannes a Sancto Thoma, 1589–1644). A portugál szerző számtalanszor kiadott teológiai kompendiumában egy helyütt a következő kérdést teszi fel: ha Isten öröktől fogva a megismerés egyetlen és oszthatatlan aktusával ismeri a teremtményeit, vajon ebben az aktusban „megismerhető-e Isten [...] ha egyszer [a teremtmény] Isten okozata”?⁸³ E kérdés speciális irányból világít rá a bennünket érdeklő témára. Ha igaz az, amit a tomisták vallanak, hogy a teremtmény lényegéhez tartozik az Istentől való függés, akkor egy teremtett tárgy megismerése indirekt módon azonnal annak az oknak a megismerését is kell hogy jelentse, amelyiktől a teremtmény függ. Amint Poinot fogalmaz: „lehetetlen, hogy amikor Isten tökéletesen megismeri a teremtményeit a saját okozataiként, ne ismerje meg bennük azt a függőségi viszonyt [*dependentiam et respectum*] is, amely Istenhez kapcsolja őket.”⁸⁴ Felmerül tehát a kérdés: vajon mindez egy újabb, másodlagos önismeret lehetőségét rejti-e magában Isten számára? E gondolat már Aquinói Tamásnál is megjelent a *Szentenciakommentárban*:

„nem látom okát, hogy amiként [Az Atya] az említett módon látja a teremtményt az Igében, amelyben az ott dereng, úgy ne lássa még inkább önmagát, aki tökéletesen reprezentálva van az Igében, s így az sem elképzelhetetlen [*non est inconveniens*], hogy megpillantsa önmagát a teremtményben is, amely képmásként és nyomként az isteni jóságot reprezentálja.”⁸⁵

Poinot, aki tomistaként azon az állásponton van, hogy az *eikónikus* jelleg elválaszthatatlan a teremtményi létezés lehetőségétől, e kérdést annak megmutatására használja, hogy milyen nehézségekbe bonyolódnak azok, akik szerint Isten a teremtményeket *bennük magukban* ismeri meg. Aki ugyanis – mint Poinot – a tomista utat választja, az el tud számolni ezzel a fajta indirekt istenismerettel, hiszen a teremtményben fel kell hogy derengjen az Istenhez fűződő kapcsolat.⁸⁶ Azok ellenben, akik a függést a lényeg logikai fogalmán kívül helyezik, egyszerre kell hogy tagadják és állítsák ezt

⁸³ *Cursus theologicus* q. 14. disp. 17. a. 2. n. 2.: *visa creatura in ipsa cognoscatur Deus [ut terminus illius ibi in obliquo inclusus], quatenus est effectus Dei...* (Joannes a Sancto Thoma 1711, 1:388a.) A szerző munkásságához lásd a Scholasticon-honlapon olvasható szócikket és bibliográfiát: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1028.

⁸⁴ *Cursus theologicus* q. 14. disp. 17. a. 2. n. 3.: *impossibile est quod cum Deus perfectissime videat creaturas tamquam effectus suos, non cognoscat in illis dependentiam et respectum ad ipsum Deum...* (Joannes a Sancto Thoma 1711, 388a.)

⁸⁵ 1Sent dist. 32. q. 2. a. 1. ad 4.: *Non tamen video causam quare sicut [...] creaturam in verbo videt, quae ibi relucet, non multo magis seipsum videat, qui perfectissime in verbo repraesentatur; et sic etiam non est inconveniens quod per modum istum in creatura se videat, quae ipsius divinae bonitatis repraesentativa est per imaginem vel vestigium.*

⁸⁶ Vö. q. 14. disp. 17. a. 2. n. 5.: *Quod vero ex parte rei cognitae nullum sit inconveniens Deum cognoscere se ipsum in creaturis constat manifeste, quia hoc nihil est aliud quam Deum cognoscere se finito modo contineri in creatura...* (Joannes a Sancto Thoma 1711, 389a.)

az isteni ismeretet. Tagadniuk kell, hiszen a tárgy szűkebb fogalmát *saját* ellentmondás-mentessége biztosítja, így szigorúan nézve nem tartalmaz utalást Istenre, s egyszersmind állítaniuk is kell, hiszen a teremtett világ nem lehet önmaga oka. A teremtmények ismerete Isten mindenhatóságának (azaz oksági képességének) ismeretétől függetlenül is biztosítható bennük magukban, a teremtmények fogalma mint olyan analitikusan tartalmazza az Istentől való függést, ezért Isten önmagát – mint e reláció terminusát – meg kell hogy ismerje bennük.⁸⁷ Annak a kérdésnek, hogy Isten megismeri-e magát a teremtményekben, az kölcsönöz kitüntetett jelentőséget, hogy a negatív válasz a végletekig feszíti a teremtményi szféra önállóságát. Nem meglepő tehát, hogy e következménytől azok is visszariadnak, akik amúgy azon az állásponton vannak, hogy Isten a dolgokat elsősorban nem magában, hanem bennük magukban ismeri meg.

A jezsuita Gaspar de Ribadeneira (1611–1675) azt a hagyományos álláspontot követi,⁸⁸ amely szerint Isten önmagát is megismeri a teremtményeiben. Mivel az önmagától való létezés a végtelenül tökéletes lét előjoga, ezért a teremtmény, amely nem rendelkezhet léttel önmagától, a jezsuita szerző szerint lényegileg függ a teremtőtől.

„[A] teremtmény belső predikátumai alapján ellentmondás, hogy úgy rendelkezzen saját létezésbeli tökéletességével, hogy azt nem Istentől kapta; következésképpen lényegi összefüggésben áll majd Istennel, az áll ugyanis lényegi összefüggésben valami mással, aminek a lényegénél fogva ellentmondás, hogy saját létezésével a másik nélkül rendelkezzen.”⁸⁹

Ribadeneira *Tractatusa* kiemelkedik a *Summa theologiae* első részéhez írott 17. századi kommentárok sokaságából, amennyiben részletesen és igen világosan tárgyalja a saját álláspontjával ellentétes érveket is. Az általa elutasított nézetek tömör összefoglalása, melyet az alábbiakban ki kell bontanunk, a következőképpen hangzik:

„A tökéletességét tekintve korlátozott teremtmény fogalmához az is elég, hogy a maga részéről képes legyen befogadni saját létét a lét teljességének elsődleges forrásából, ha ez a forrás lehetséges és valóban létezik. Az azonban nem szükséges [ehhez], hogy a teremtmény

⁸⁷ Vö. Tract. I. disp. 4. cp. 2. n. 15. arg. 1, 45a.: *Eo supposito [...] cognitio Dei qua creaturas in se independenter ab omnipotentia cognoscit, est comprehensiva earum, ergo per ipsam comprehendit Deus ordinem transcendentalem dependentiae essentialis quem illae, hoc ipso quod creaturae Dei sint, habent ad ipsum.* (Herice 1623, 45a.)

⁸⁸ A szerzővel kapcsolatban lásd Sommervogel 1890–1932, 6:1723–1724; valamint Jean-Paul Grausem „Ribadeneira, Gaspar de” című szócikkét in DThC 13/2:2656–2657; Scholasticon: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1078.

⁸⁹ Disp. 5. cp. 1. n. 3.: *... creaturae ex praedicatis intrinsicis repugnat habere suam perfectionem entitativam et non acceptam a Deo, et consequenter connectetur essentialiter Deo, illud enim connectitur essentialiter cum aliquo, cui ex essentia sua repugnat habere suam essentiam sine alio.* (Ribadeneira 1653, 129b.)

a lényegénél fogva össze legyen kötve ennek a forrásnak a lehetőségével és a létezésével. Ahogyan ugyanis azoknak a véleménye szerint, akik tagadják, hogy Isten intrinzikus kapcsolatban áll a teremtmények lehetőségével, Isten elégséges módon »alkotónak« tekinthető annak alapján, hogy megvan az ereje a teremtmények megalkotásához, ha ezek nem foglalnak magukban ellentmondást, úgy a teremtmények is elégséges módon tekinthetők »megalkotható dolgoknak« annak alapján, hogy önmaguknál fogva alkalmasak arra, hogy Isten megalkossa őket, ha Isten nem tartalmaz ellentmondást, és létezik.”⁹⁰

A gondolatmenet központi lépése az a megkülönböztetés, amely mind Isten, mind pedig a teremtmény vonatkozásában lehetővé teszi, hogy külön-külön vizsgáljuk a *lehetőség* és a *valóság* forrását. A lehetőség szemmel láthatóan a dolgok belső tulajdonsága, amely a nekik megfelelő fogalom ellentmondás-mentességéből fakad, ez a lehetőségfogalom azonban csupán logikai: a dolog felől nézve nem több, mint pusztán *capacitas*, azaz a lét befogadásának a képessége, vagy (másként fogalmazva) alkalmasság a létezésre: annak a lehetősége, hogy *ha* létezik olyan ok, amelyik képes a dolgot létrehozni, akkor az a saját természetének megfelelően létezzen. Ami tehát önmagában nézve pusztán logikai lehetőség, az egy megfelelő hatóképességű okra vonatkoztatva válik metafizikai lehetőséggé. (Ezt a distinkciót később Leibniznél fogjuk vizontlátni a lehetőségekre vonatkozó észigazságok és a létezéssel kapcsolatos tényigazságok formájában.)

Ami a Ribadeneira által vázolt érvelést illeti, annak a szimmetriának a jelentőségét érdemes hangsúlyozni, amely az idézet utolsó mondatában jelenik meg: ahogyan Isten azért „teremtő”, mert okként létezés tud adni valaminek, ami önmagában lehetséges, úgy a dolog is azért „teremtmény”, mert az az Isten, aki létre tudja hozni mindazt, ami lehetséges, lehetséges. A *teremtő–teremtmény* fogalompár a lehetőségek olyan szféráinak ad – mintegy utólag – ontológiai töltetet, amelyek önmagukban, e viszonytól függetlenül is rendelkeznek bizonyos logikai érvényességgel és metafizikai kapacitással (a lét adásának, illetve befogadásának elvi lehetőségével).

Ugyanakkor a lehetőség ellentmondás-mentessége csak az isteni lényeg esetében jelent *eo ipso* létezés. A teremtmény, bár önmagánál fogva lehetséges, nem képes önmagánál fogva létezni. Létezni csak annak az oknak az erejénél fogva tud, amelyik önmagánál fogva létező, s ezért azt gondolhatnánk, hogy a véges létező *lényegénél fogva* a végtelenre utal. Ez azonban a Ribadeneira által bírált álláspont szerint téves következtetés. Igaz ugyan, hogy ha a létezés végtelen forrása nem létezne, akkor a véges sem létezhetne, ám a létezés hiánya még ebben az esetben sem a véges létező

⁹⁰ Uo. n. 4.: *Sufficit ad rationem creaturae limitatae in perfectione quod quantum est ex se sit capax ut suum esse accipiat a primaria origine totius esse, si talis origo possibilis sit et existens, necesseque non est ut creatura essentialiter connectatur cum possibilitate et existentia talis originis. Quemadmodum enim in sententia negantium Deo connexionem intrinsecam cum possibilitate creaturarum Deus sufficienter intelligitur productivus eo quod ex se virtutem habeat ad producendas creaturas, si istae non repugnent, ita creaturae sufficienter intelliguntur producibiles eo quod ex se capacitatem habeant ut producantur a Deo, si Deus non repugnet ac existat.* (Ribadeneira 1653, 130ab.)

intrinzikus lehetetlenségéből adódna, hanem egy olyan hiányból, amely a dolog természetéhez képest külső.⁹¹ Ha történetesen nem lenne Isten, akkor *metafizikai értelemben* nem létezhetne háromszög, hiszen nem létezne sem olyan gondolat, sem olyan realitás, amely a háromszög tulajdonságait (gondolatilag vagy valóságosan) instanciálná, vagy ami létre tudna hozni háromszögű tárgyakat. De ez valamiféle külső, extrinzikus deficit volna, s nem érintené azt a tényt, hogy a háromszög – önmagában nézve (*ex se*) – lehetséges lenne, ha létezne az őt létrehozni képes ok.

E tézis mellett olyan neves jezsuita szerzők érveltek a korban, mint Gabriel Vázquez, Diego de Alarcón (1585–1634) és Diego Ruiz de Montoya (1562–1632).⁹² S bár sokan – mint maga Ribadeneira is – szélsőséges álláspont gyanánt elutasítják, az a tétel, hogy „az ember [...] attól a lényegi függőségtől függetlenül lehetséges, amely Isten lehetőségéhez kapcsolja”,⁹³ kitörölhetetlen nyomot hagy a kora újkori metafizikán.

iii. A teremtmény megismerése Istenben

Ha az iménti probléma arra vonatkozott, hogy Isten láthatja-e önmagát a teremtményekben, egy ezzel párhuzamos, de fordított irányú kérdés azt firtatja, hogy vajon az üdvözültek láthatják-e a teremtményeket Istenben. A tét ugyanaz, mint az imént. Ha az isteni lényeg szükségképpen a dolgok ideája is egyben, akkor az isteni önismeretnek része a lehetséges teremtmények ismerete is, akik tehát színről színre látják Istent, azok e lényegbe elmerülve láthatják a teremtményeket is.

A hagyományos tomista válasz értelemszerűen erre a kérdésre is pozitív: aki az okot látja, az láthatja az okozatot is az okban, hiszen a kettő bensőségesen összefügg. Amint Szent Tamás fogalmaz: „egy értelem annál többet ismer meg abból, amit Isten tesz vagy tehet, minél tökéletesebben látja Istent.”⁹⁴ Ez a tomista válasz az előzőleg tárgyalt témával kombinálva – hiszen a kettő egymás inverzének tekinthető – tükröződések sorát nyitja meg a teremtő és a teremtmény viszonyában. Amint arra a jezsuita Agustín Herrera (1623–1684) felhívja a figyelmet:⁹⁵ aki e felfogás szerint Istent látja, az látja Istenben a teremtményeket, és megfordítva, aki a teremtményeket látja, az bennük szükségképpen látja Istent is, akitől a teremtmények függenek.⁹⁶ Ez a viszony mindkét

⁹¹ Vö. Ribadeneira 1653, 130b. Az a feltevés, hogy „ha Isten nem létezne”, egyenértékű azzal, hogy „ha Isten fogalma ellentmondást tartalmazna”, hiszen a tökéletes létező csak ebben az esetben lehetne nemlétező. Így az iménti következtetést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a „ha nem lenne Isten, nem létezhetne a teremtmény” mondat igaz ugyan, de semmiféle függésre nem utal, amely lényegileg hozzátartozna a teremtményi léthez, hiszen ebben az esetben Isten lehetetlensége, és nem pedig a teremtmény lehetetlensége lenne a dolog nemlétezésének az oka.

⁹² Vö. Alarcón 1633, 96a (tract. 2. disp. 2. cp. 2. n. 15) és Montoya 1629, 12ab (disp. 2. s. 3. nn. 5–8).

⁹³ disp. 5. cp. 2. n. 8.: ...*homo [...] est possibilis seclusa connexione essentiali ipsius cum possibilitate Dei...* (Ribadeneira 1653, 132a.)

⁹⁴ 1ST q. 12. a. 8.: *Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.*

⁹⁵ Sommervogel 1890–1932, 4:312–313; P. Bernard: „Herrera, Augustin de” in DThC 6/2:2312; Scholasticon: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=685.

⁹⁶ Q. 6. s. 4. n. 40. skk (Herrera 1672, 117. skk).

irányba iterálható: az üdvözültek az isteni lényekben látják azokat a teremtményeket, amelyekben látható Isten, akiben láthatóak a teremtmények, és így tovább a végtelenségig. Érdeemes megfontolni, hogy bár e fejtegetések alapja a teremtmények emanatív függésének hagyományos gondolata, ezen keresztül egy barokk játék útvesztőjébe tévedünk, s a végtelenek e labirintusa minden, csak nem a részesedésalapú metafizikák hagyományos bemutatása. Szép példája ez annak a jelenségnek, amelyet később (a hetedik és a nyolcadik fejezetben) részletesebben is megvizsgálunk, nevezetesen hogy egy tradicionális álláspont már pusztán az új perspektívák megjelenése következtében is módosul, hiszen olyan szempontokat kell továbbgondolnia – integrálnia vagy éppen kizárnia –, amelyek nem részei az eredeti intuícióknak.

Vázquez elutasítja a tomista választ. Ő úgy véli, hogy az üdvözültek nem látják a teremtményeket az isteni lényekben, ez ugyanis „önmagában minden teremtett valóságtól független, és semmilyen dologhoz nem fűzi a dolog természetéből fakadó reláció, nem lehet tehát az a közeg, amelyen keresztül bármilyen teremtmény megismerhető, hát még világosan látható lenne.”⁹⁷ Amikor azt állítja, hogy az isteni lényeket nem fűzi reális, vagyis „a dolog természetéből fakadó reláció” (*relatio ex natura rei*) a teremtményekhez, Vázquez olyan viszonyra gondol, amely elválaszthatatlan az alanytól.⁹⁸ Állítása szerint Istent nem fűzi ilyen intrinzikus viszony a teremtményekhez, hanem olyan *külsődleges* reláció kapcsolja őket össze, amilyenről manapág az ún. Cambridge-változások kapcsán szoktunk beszélni.⁹⁹ Ha szomszédom magasabbra nő, mint amekkora én vagyok, akkor igaz lesz az a kijelentés, hogy „alacsonyabb vagyok a szomszédomnál”, világos azonban, hogy ez az új reláció bennem semmiféle reális változást nem feltételez: a tényleges változás a szomszédomban ment végbe; azt a relációs tulajdonságomat tehát, hogy „magasabb vagyok a szomszédomnál”, anélkül veszíthetem el, hogy magam fizikailag megváltoznék. Vázquez szerint az isteni lények kapcsán állítható olyan kijelentések, mint hogy „teremtő” vagy „ismeri a teremtményeit”, ilyen külsődleges reláción alapulnak, nem csoda tehát, ha pusztán az isteni lényeket szemlélve éppoly kevésbé ismerhető meg bármi e viszonyokból, mint amilyen kevésbé állapítható meg pusztán az én méreteimet tanulmányozva, hogy egy szép napon alacsonyabb lettem a szomszédomnál. Másként fogalmazva: Vázquez szerint a teremtés olyan változás, amely – miután teljes egészében a teremtett dolgok oldalán megy végbe – csupán külsődleges leírásokat tesz lehetővé az önmagában tökéletes, változatlan isteni lények kapcsán. Ezért aki ezt az abszolút

⁹⁷ Disp. 50. a. 4. n. 19: [*essentia divina*] *in se ipsa est ab omni re creata absoluta, nec ad aliquam refertur relatione ex natura rei, nequit igitur esse medium quo aliqua creatura cognoscatur, nedum ut in ipsa clare videatur.* (Vázquez 1631, 186b.)

⁹⁸ A dolog természetéből fakadó viszony *respectus realis*: olyan akcicens, amelyik abban a dologban van, amely e reláció révén viszonyul valamihez. A *respectus rationis* nem kell hogy ezen a módon létezzon a dologban, ahogyan pl. a tudható dolog (*scibile*) semmilyen reális viszonyban nem áll a tudással, míg ellenben a tudás reális viszonyban áll a tudhatóval, hiszen az utóbbihoz való viszony konstitutív eleme a tudásnak. Vö. Johannes Duns Scotus 2006, 5:54. (q. 7. a. 2. n. 12.)

⁹⁹ A kifejezés Peter Geachtól származik, vö. Geach 1969, 71–72.

lényeket szemléli, mint az üdvözültek az üdvözítő színelátás állapotában, ezen keresztül semmit sem fog megismerni a teremtett világból.¹⁰⁰ Vázquez álláspontja tehát szöges ellentétben áll a tomista felfogással.

Az imént tárgyalt két kérdés (megismerhető-e Isten a teremtményekben és megismerhető-e a teremtmény Istenben), mint láttuk, szorosan összetartozik, s a következő, látszólag paradox, voltaképpen azonban belátható jelenségre világít rá. Amikor azt látjuk, hogy számos jezsuita szerző bizonyos mértékű önállóságot tulajdonít a teremtményi természetnek, s azt állítja, hogy Isten nem „benne magában”, hanem „bennük magukban” ismeri meg ezeket, ezzel ugyanúgy a teremtményi önállóság felé tesznek lépéseket, mint a reneszánsz humanizmus emberképének képviselői. Ám ami az egyik oldalon a teremtmény függetlenségének nyomatékosabb állításaként jelentkezik, az a másik oldalon az abszolútum transzcendenciájának minden eddiginél erőteljesebb hangsúlyozásával jár együtt. A vázquezi fejtegetések jellegzetes vonása az isteni lényeg teljes függetlenségének olyan erőteljes kiemelése, amely minden mértéken túlmegy, de nem a platonizáló hagyományban jól ismert negatív teológia logikáját követi. A negatív teológia ugyanis (mint Pszeudo-Dionüsziosz mondja) a teremtett világot – azaz „a fény ősforrásából áradó ősisteni sugárzást” – egyetlen pontból eredezteti,¹⁰¹ amely meghalad ugyan minden láthatót és gondolhatót, ám amely „lényeg feletti módon” mégis magába foglal mindent, ami elgondolható. Ez a hierarchikus dionüszioszi modell is hangsúlyozza ugyan Isten abszolút transzcendenciáját, mégis elválaszthatatlan tőle az a gondolat, hogy léte által minden dolog azt valósítja meg, ami „természetfeletti módon benne van az ősisetségben”.¹⁰² Az egymásban-lét e hierarchikus logikájával ellentétben Vázqueznél az isteni lényeg nem az emanáció forrásaként, hanem mint *res absoluta* (mint mindentől teljesen eloldott, független valóság) jelenik meg, s ebben az elválasztott mivoltában látható az üdvözültek által. Ebben a nagy jelentőségű – hiszen a platonizáló metafizikákat megtörő – pillanatban válik Isten a modern filozófia „abszolútumává”.¹⁰³ Amint Vázquez fogalmaz:

¹⁰⁰ Vázquez szerint az isteni akarat határozatát (*decretum*) sem kapcsolja reális viszony az általa létrehozott tárgyhoz. Az eredmény a következő: „ahogyan tehát ott egyetlen üdvözült sem látja Istenben a jövőt azon az alapon, hogy látja benne ezt a fajta végzést [*decretum*], úgy maga Isten sem képes biztosan megismerni a jövőt azon az alapon, hogy ismeri a saját végzését önmagában.” (disp. 65. cp. 2.: Vázquez 1631, 254a).

¹⁰¹ *A mennyei hierarchiáról*, 3.1.: [δεκτικὰ] τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτινός (PG 3:165, mk. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 1994, 2:222.)

¹⁰² Uo. 3.3.: τὰ τῆ θεαρχία [...] ὑπερφωδὸς ἐνόοντα (PG 3:168, mk. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 1994, 2:223.)

¹⁰³ A kifejezés, amint arra Reiner Kuhlen felhívja a figyelmet, ebben az értelemben még nem található meg Tamásnál, akinél az *absolutus* melléknév „elválasztott” jelent (így az *anima separata* olykor *anima absoluta* alakban szerepel, vö. 4SCG 79). Kuhlen szerint először Nicolaus Cusanusnál válik az *absolutum* önálló metafizikai kategóriává. Vö. Kuhlen 2017.

„Isten önmagában teljes mértékben független mindentől [*omnino absoluta*], és önmagában nézve semmiféle relációban nem áll a teremtményekkel, ezért Isten látásából a teremtmények semmiféle ismerete nem vezethető le.”¹⁰⁴

Ez az *omnino absoluta* („minden tekintetben független”) mintegy az isteni oldalról adódó korrelatívuma annak a másik, relatív függetlenségnek, amelyre a lehetséges teremtmények tesznek szert az isteni lényeggel szemben.

iv. Összegzés és kitekintés: az én és az abszolútum

A modern értelemben vett *én* és az *abszolútum* közös születésének folyamata új irányból világítja meg azt, amit korábban Isten noétikus kitüntettségének neveztünk. Nem más ez, mint a megismerési viszony olyan formája Istenben, amelyet az imént tárgyalt, újszerű konstelláció megkövetel: Isten a maga teljes függetlenségében nem azért ismeri a teremtményeket, mert azok tőle függenek, hanem mert – miként a korábban említett dél-amerikai jezsuita teológus, José de Aguilar fogalmaz – „végtelenül megismerőképes” (*infinite cognoscitivus*), s így szelleme „minden megismerhető tárgyat el kell hogy érjen”.¹⁰⁵

Az abszolútum irányába tett lépések – függetlenül attól, hogy a terminus főnévi formában előfordul-e – annak a törekvésnek a dokumentumai, amelyet paradox kifejezéssel „független relációként” írhatunk körül. Egyrészt relációról van szó, mert Isten noétikus kitüntettsége lehetővé teszi a teremtmények megismerését, másrészt e megismerésmód nem a teremtmény ontológiai függőségviszonyaira támaszkodik, eltekint ugyanis az isteni lényegben való részesedés platonikus gondolatától. E változás iránya megegyezik azokkal a teológiai fejleményekkel, amelyek a végtelen egyre erőteljesebb hangsúlyozásához vezetnek a korban (lásd Pavlovits 2020). Ez fejeződik ki a *nagyság* (*grandeur*) fogalmának kora újkori népszerűségében; a *nagyság* a 17. században mind kozmológiai, mind politikai összefüggésben új jelentésekkel gazdagodik. Hogy az abszolútum fogalma felől elindulva egy-egy utalást tegyünk a későbbi fejezetek témáira, zárjuk e fejezetet Pierre de Bérulle (1575–1629) kijelentésével, aki szerint „a keresztények Istene nagy”. Ezzel a megtévesztően egyszerű megállapítással Bérulle nem egy tetszőleges tökéletességet tulajdonít Istennek, hanem – amint Henri Bremond megállapítja – azt az attribútumot nevezi meg, amely a legjobban megfelel az általa képviselt reform-lelkiségnek, s új idők új szeleit jelzi.¹⁰⁶ A *grandeur* teológiai értelemben

¹⁰⁴ Disp. 50. cp. 4. n. 24.: *Deus in se omnino absoluta res est, nec aliqua ratione secundum se ad creaturas refertur: quare nulla earum cognitio ex Deo viso inferri potest.* (Vázquez 1631, 187a.); vö. disp. 50. cp. 4. n. 17. (Vázquez 1631, 186a).

¹⁰⁵ Q. 5. n. 1: *omne cognoscibile debet attingere...* (Aguilar 1731, 3:42b.)

¹⁰⁶ Bremond 1967, 39. Lásd még ugyanezt a gondolatot Jacques-Bénigne Bossuet-nál: Bossuet 1836, 20:319a.

éppúgy, mint az abszolutizmus politikai szótárában olyan szuverenitásra utal, amely, mint látni fogjuk, egyszerre van a lehető legközelebb az egyes alattvalókhöz, s áll mérhetetlen távolságban tőlük. Ennek vizsgálatára azonban később fogunk sort keríteni. Itt elegendő csupán annyit megállapítani, hogy a *grandeur* hangsúlyozása ugyanannak a tendenciának, tehát Isten abszolútummá válásának a megnyilvánulása, mint amelyre a „független reláció” kifejezéssel utaltunk az imént. Az isteni transzcendencia e hangsúlyozása nem azért tűnik erőteljesebbnek a korábbiaknál, mert növeli azt a távolságot, amely már a dionüszioszi teológiában is fokozhatatlan, hanem mert más logika szerint szerveződik. Az eikónikus függés emanatív logikája helyett a véges és a végtelen összemérhetlensége úgy jelenik itt meg, mint az esszenciák önállóvá válásának korrelatívuma. Amilyen mértékben független a teremtményi lényeg lehetősége az őt létrehozó októl, olyan mértékben független az alkotó a létrehozási folyamat lehetséges produktumától. Ez az önállósulás természetesen nem abszolút, hiszen olyan ellentétes irányú gondolati mechanizmusokkal jár együtt, amelyek a szétválasztással egy időben helyre is állítják a megkülönböztetett összefüggések viszonyait. Ám e gesztus mindig kétértelmű marad, mert a helyreállítás integratív kísérletei autonóm részterületek közötti külsődleges viszonyokat vesznek célba, s ezért nem képesek restaurálni a dolgok belsőleg artikulált, emanatív összefüggését. Minden jel arra vall, hogy az integratív egység gondolatát épp e szerkezeti sajátosság miatt kísértheti kezdettől fogva az ateizmussal kapcsolatos gyanú.

3. fejezet:

Ateizmus és a lehetőségek szerkezete

A lehetőségek természetével kapcsolatos imént elemzett viták témánk szempontjából beszédes összefüggésben jelennek meg a 17–18. század fordulóján, Pierre Bayle (1647–1706) *Continuation des pensées diverses* (1704) című kései munkájában, amelyben a szerző az ateisták társadalmáról szóló korábbi téziseit veszi védelmébe. Az a gondolat, hogy az istentagadók erényes életet élhetnek és működő társadalmakat alkothatnak, eredetileg csaknem negyedszázaddal korábban, Bayle *Pensées diverses sur la comète* (1682) című művének lapjain tűnt fel, s heves bírálatok tárgyává tette ezt a terjedelmes írást.¹⁰⁷ Bayle az ateizmussal kapcsolatos elképzeléseit annak a pszichológiai megfigyelésnek a korolláriumaként adta itt elő, hogy az őszinte és mély hit, tehát „Isten ismerete a gonoszság minden formájával összhangba hozható”.¹⁰⁸ Ezt a provokatív tézist, amely éles ellentétben állt a keresztény társadalom önképével, Bayle bőséges történeti anyaggal illusztrálta, s nem kevesebbet állított, mint hogy az ortodox vallásosság és az erkölcsi romlottság éppoly kiválóan megfér egymás mellett, mint a vallástalanság és a példás erkölcsi magatartás. Ezeket a gondolatokat vette tehát védelmébe és radikalizálta több mint húsz évvel később a *Continuation* lapjain, és – aminek nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk – ebben a kontextusban kerül elő a lehetőségek természetével kapcsolatos skolasztikus vita.

Bayle-nek az erényes ateistával kapcsolatos tézisében egyfajta – Anthony Giddens szavával élve – „kiágyazási műveletet” figyelhetünk meg, amennyiben Bayle mintegy elcsatolja egymástól az intellektuális belátást és a gyakorlati életet, amelyeknek a hagyományos elképzelés szerint egymásból kellene következniük. Ennek az elválasztásnak a következményeit fogalmazza meg tömören Bayle *Történeti-kritikai szótárának* Spinoza-szócikke:

„Azok, akik Spinozával kapcsolatban állottak [...] egybehangzóan arról tanúskodnak, hogy jó modorú, barátságos, szívélyes, szolgálatkész és igen jó erkölcsű ember volt. Ez különös;

¹⁰⁷ A vita történetéhez lásd Labrousse 1996, 4. fejezet (*Le fait de l'athéisme et les facteurs de la sociabilité: pessimisme et naturalisme*), küln. 22. jz. (107–108): ez a kérdés előtörténetét tárgyalja Plutarkhosztól Francis Baconig és La Mothe Le Vayer-ig. A két mű keletkezés- és recepciótörténetéhez lásd Bost 2006, 7. és 15. fejezet, küln. 473–478. Bayle e nagy jelentőségű elemzéseinek távolabbi hatástörténetét Jonathan I. Israel annak az általánosabb laicizáló törekvésnek a kontextusában tárgyalja, amely igyekszik elszakítani a társadalomszervezés és a moralitás elveit az egyházak erkölcsi és teológiai tanításától: Israel 2006, 26. fejezet. A téma kiváló bemutatását adja, s a hazai recepciótörténetet is részletesen tárgyalja Balázs 2013, 55–60.

¹⁰⁸ ...*la connaissance de Dieu est compatible avec toute sorte de méchancetés*. Bayle 2007, 149. §, 319. Vö. OD 3:96b.

de alapján véve nem csodálatosabb, mint az, hogy gyakran látni igen rossz erkölcsű embereket, akik emellett tökéletesen meg vannak győződve az Evangélium igazságairól.”¹⁰⁹

E provokatív tézis szakítást jelent az ateizmus korabeli felfogásával, amely szerint az istentelenség a társadalmi békét fenyegető mótely.¹¹⁰ Bayle az említett distinkcióval egy olyan társadalmi kohézió lehetőségét veti fel, amely független a vallási meggyőződésektől.

Ebben a fejezetben először az ateizmus korabeli felfogásán végrehajtott bayle-i módosításokat fogjuk áttekinteni, majd azt vesszük szemügyre, hogy Bayle miként kapcsolta össze az ateizmus témáját a lehetőségek skolasztikus magyarázatával. Végül a leibnizi *Teodícea* egy középponti szakaszára vetünk pillantást, ahol Leibniz a *Pensées diverses* körüli polémiát folytatva maga is az autonóm lehetőségek skolasztikus metafizikájára utal a bayle-i gondolatokkal vitatkozva. Aligha lehet túlbecsülni annak a körülménynek a jelentőségét, hogy az ateizmussal kapcsolatban, vagyis ennek a felvilágosodás szempontjából alapvető diszkusszióknak a keretei között bukkannak fel a lehetőségek metafizikáját érintő skolasztikus viták.

i. Az ateizmus természete

A 17. század második felében általánosnak tekinthető az a meggyőződés, amelyet a neves kálvinista teológus, Gisbertus Voëtius így fogalmazott meg 1639-ben:¹¹¹ „nincs olyan gyakorlati ateizmus, amely ne feltételezné az elméleti megismerés, azaz a szellem ítélőképességének romlottságát, de olyan spekulatív ateizmus sincsen, amelyik ne gyakorlati romlottság következtében állna elő.”¹¹² Ateizmus és erkölcsi romlás tehát kéz a kézben jár. A spekulatív ateizmus lehetőségét Voëtius azért utasítja el, mert jóllehet Isten ismeretét az első bűn elhomályosította a lélekben, a teremtő létezése

¹⁰⁹ „Spinoza” címszó, in Bayle 1740, 4:257–258.: *Ceux qui ont eu quelques habitudes avec Spinoza [et les paysans du village où il vécut en retraite pendant quelque temps,] s'accordent à dire que c'était un homme d'un bon commerce, affable, bonnête, officieux, et fort réglé dans ses mœurs. Cela est étrange ; mais au fond il ne s'en faut pas plus étonner que de voir des gens qui vivent très-mal, quoiqu'ils aient une pleine persuasion de l'Évangile.* Lásd Nádor 1963, 185.

¹¹⁰ Tipikusnak tekinthető pl. Abraham Heidanus megfogalmazása: „Ha nincs Isten, nincs vallás. S ahol nem létezik vallás, akár csak fiktív formában is, ott az embernek nincs mit várnia a halál után, nincs vigasztalás a bajok, bátorság a veszedelmek közepette, hanem szakadatlanul változnak a vélemények az igazságról, s hiányzik a felebarát szeretete...” Heidanus 1678, 1:257.: *Nullus Deus, nulla religio: atque ubi religio nulla, vel imaginaria tantum, nulla quoque expectatio est hominis post mortem, nulla consolatio in aerumnis, nulla fortitudo in periculis, sed perpetua animi circa verum fluctuatio, nullus amor proximi...* Érdemes figyelni a *vel imaginaria tantum* kitételre, amely jól érzékelteti azt a Bayle által elutasított meggyőződést, hogy a társadalmi együttéléshez szükséges erényt – ellentétben az ateizmussal – a pogány vallások is képesek biztosítani. E gondolat nem áll messze a *religio duplex* képzetkörétől, amelyet a felvilágosodás számos képviselője a keresztény vallásra is kiterjeszt, vö. Assmann 2013.

¹¹¹ Gijssbert Voet (1589–1676) az „utrechti pápa”, a dorti kánonok talaján álló protestáns ortodoxia egyik legnagyobb hatású teológusa a 17. században. Vö. Verbeek 2016; Verbeek 1992; Goudriaan 2006.

¹¹² Gisbertus Voëtius: *De atheismo (pars IV.)*, resp. Gualterus de Bruyn: *nullus est practicus atheismus quae non praesupponat corruptionem theoriae seu iudicii mentis, et nullus speculativus qui non procedat ad corruptionem praxeos.* (Voëtius 1648, 166.)

minden vitán felül felismerhető a műveiből,¹¹³ következésképpen nem lehetségesek teoretikusan meggyőző érvek az istentagadás mellett. Amint egy másik protestáns szerző, Abraham Heidanus (1597–1678) fogalmaz: „Isten soha egyetlen ember számára sem hagyta önmagát bizonyítékok nélkül.”¹¹⁴ E tézis része a kálvinista ortodoxiának, hiszen alapja annak a meggyőződésnek, hogy az Istennek hátat fordító embernek „nincs mentsége”, csak magát hibáztathatja vaksága s ennek kárhuzatos következményei miatt.¹¹⁵ Az ateizmus ezek szerint csak szándékos rosszindulat eredménye lehet: az az igyekezet áll mögötte, hogy a bűnös megmeneküljön a marcangoló vádaktól, amelyekkel lelkiismerete – melyben Isten ismeretének pislákoló fénye elfojthatatlan – titkon illeti. Az ateizmus e felfogás szerint nem elméleti álláspont, hanem negatív erkölcsi cselekedet: menekülés, azoknak a fenyegetéseknek a szándékos elhallgattatása, amelyekkel a lelkiismeret útját állná a bűnös szenvedélyeinek.

Hogy a tisztán spekulatív ateizmus elutasítása mennyire általános volt a korban, mi sem mutatja jobban, mint hogy mind Heidanus, mind Voëtius írásaiban megtaláljuk, holott a két szerző teológiai kérdésekben erősen eltérő nézeteket vallott.¹¹⁶ E felfogásnak természetesen politikai konzekvenciái is vannak: ha az ateizmus különböző formái erkölcsi romlottságot implikálnak, akkor a társadalmi békére felügyelő intézményeknek kötelességük érvényesíteni az igaz hit szempontjait. „Ha Isten e bajt nem fékezi meg, s a hatóságok nem ügyelnek rá, hogy e konkolyt csírjában fojtsák el, attól kell tartani, hogy elpusztítja a nemesebb részeket.”¹¹⁷ Azok az egyházfegyelmi és politikai viták, amelyeknek Heidanus és Voëtius központi szereplői voltak, szoros összefüggésben álltak az istentagadás témájával.

Az ateizmussal kapcsolatos voëtiusi tételben ugyanakkor hiba lenne olyasfajta premodern keveredést – Bruno Latour szavával élve „hibridet” – látni, amely nem tesz különbséget spekulatív és praktikus szempontok között. Szó sincs ilyesmiről. Voëtius maga is él az említett distinkciókkal, csupán másként alkalmazza őket, a megkülönböztetések másfajta stílusát érvényesíti. Ez jól látható

¹¹³ Vö. Róm 1,20. „Ami nem látható belőle [ti. Istenből], örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén felfogható. Úgyhogy nincs mentségük...” (Simon Tamás László fordítása.) Az ortodox teológusok egy része, mint Voëtius is, az „alkotásainak értelmes vizsgálata révén felfogható” (τὰ... τοῖς ποιήμασιν νοούμενα) kitétel alapján fogadja el a kozmológiai istenérveket, miközben az Isten ideájából kiinduló argumentáció lehetőségét elutasítják.

¹¹⁴ 6.6.10.: *Deus nunquam ulli hominum se ἀμάρτυρον dimisit.* (Heidanus 1678, 1:256.) A szerzőről lásd Bunge és mások 2003, 397–402.

¹¹⁵ Theo Verbeek ezzel kapcsolatban a belga hitvallás 14. pontjára utal, amelyben ugyancsak a Róm 1,20–21-re történik utalás. Mint Verbeek hangsúlyozza, a „nincs mentségük” kitételnek fontos teológiai szerepe van, s ennek elengedhetetlen támasza a természetes istenismeret kitörölhetetlensége. Vö. Verbeek 1991, 212, 215.

¹¹⁶ Bár mindkettő a remonstrantizmus ellenfeleinek számítanak, Heidanus coccejanus elkötelezettsége és Voëtiuszal szembeni polémiaja fontos eseménye a 17. századi protestáns egyháztörténetnek, lásd Israel 1995, 663. skk. A szóban forgó fejezet (ch. 27. *Confessionalization, 1647–1702*) informatív eligazítást ad a két szerző munkásságának háttéréről. Viszonyukhoz a korabeli politika kontextusában lásd Bunge 2001, 2–3. fejezet.

¹¹⁷ Heidanus 1678, 1:257.: *Quod nisi Deus hoc malum compescat, et magistratum cura advigilet ut in herba opprimatur hoc lolium, verendum ne tandem vitalia exedat...*

abból az utalásból, amely a lelki fakultások tomista viszonyrendszere alapján magyarázza a spekulatív és a praktikus szempontok általa helyesnek ítélt kapcsolatát. Az ateizmusról szóló egyik disputációjában Voëtius arra a tamási elvre hivatkozik, amely szerint az akarat és az értelem munkája megkülönböztethető ugyan, de szorosan összefonódik a lélekben. Hogyan kell elgondolni ezt az összefonódást? Mint ismeretes, Szent Tamás az akaratot olyan törekvésként határozta meg, amely az ész útmutatását követve a jó felé tart (az akarat ebben az értelemben *appetitus rationalis*). Ez a meghatározás két szempontot takar. Egyrészt Tamás szerint az akaratot a jó mozgatja önmaga felé, másrészt a jó nem közvetlenül irányítja az akarat választását, hanem csak mint „megértett jó”, azaz az intellektus közvetítésével. Szabad választásra a tamási elmélet szerint csak akkor van ugyanis lehetőség, ha az értelem a jó különböző reprezentációit – a végcél elérésének különböző útjait – mutatja meg az akarat számára.¹¹⁸ Az akarat tehát, jóllehet a „jó” mozgatóerejének hatása alatt cselekszik, az értelem által felmutatott lehetőségek közül választ.

A Voëtius által felidézett tamási elgondolás a megkülönböztetések sajátos stílusát érvényesíti, amelyben egyrészt világos distinkcióra van lehetőség a lelki képességek (értelem-akarat) között, másrészt azonban az eltérően definiált képességek úgy kooperálnak, hogy működésüket lehetetlen a másakra történő utalás, illetve a végső célhoz fűződő viszonyuk nélkül megérteni. Az akarat rászorul az értelemre, hiszen az értelem „ad neki tárgyat”,¹¹⁹ másrészt viszont az értelem is rászorul az akaratra, mert az intellektust a jó felé törekvő akarat utasítja a célra vezető eszközök keresésére és a helyes eljárással kapcsolatos ítélethozatalra. Amint Tamás fogalmaz: „az akarat mozgatja az értelmet az aktus gyakorlása tekintetében [...], de ami az aktus tárgy felőli meghatározását illeti, az értelem mozgatja az akaratot.”¹²⁰ Voëtiusnál – ha hihetünk annak a megjegyzésének, amely e felfogásra utal – ez a körkörösség magyarázza, hogy miért nem létezik hitbéli tévedés az akarat romlottsága nélkül, és viszont. Az ateizmus Voëtius számára azért nem tisztán intellektuális kérdés, mert az itt alkalmazott distinkciók nem teszik lehetővé az egyes fakultások teljes autonómiáját, nem pedig azért, mert hiányoznak a releváns megkülönböztetések. Mert – folytatja Voëtius a gondolatot – „az ateizmus e fajtái [a spekulatív és a gyakorlati] nem választhatók el ugyan egymástól, a megkülönböztetésük mégiscsak lehetséges, és lehetséges ezeken a neveken illetni őket; különbséget lehet tenni köztük a domináns mozzanat [...] alapján.”¹²¹ Minthogy Voëtius szerint a megnevezés az összetétel domináns elemét követi, a megkülönböztetések e rezsímjét legegyszerűbben úgy

¹¹⁸ 1.2. ST q. 8. a. 1. resp.: *voluntas est appetitus quidam rationalis...*

¹¹⁹ 1.2. ST q. 9. a. 1. resp.: *isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum.*

¹²⁰ 1.2. ST q. 9. a. 1. ad 3.: *dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, [...s]ed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem.* Vö. 2.2. ST q. 2. a. 2. ad 4.: *voluntas movet intellectum et alias vires animae in finem. Et secundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum.*

¹²¹ *Quamvis ergo non separentur a se invicem atheismi illi, tamen distinguere possunt, et secundum elementum praedominans, aut ultimum actum specificantem sic denominari et distinguere.* (Voetius 1648, 166.)

jellemezhetjük, hogy a szempontok különbözősége súlyponti differenciálásra, nem pedig önálló tárgyterületek kimetszésére ad lehetőséget.

Az ateizmus e felfogását az a nevezetes vita is megvilágíthatja, amelyet az utrechti teológus Descartes-tal és követőivel folytatott, akiket – az iméntiek alapján nem meglepő módon – ateizmussal vádolt. Voëtius nyomatékosan elutasította a Descartes által javasolt módszertani kételyt:¹²² „a szó szoros értelmében vett kételkedés vagy elszomorító, vagy gyalázatos rossz, márpedig semmilyen rosszra nem szabad törekedni.”¹²³ A *kétély* szónak szemmel láthatóan nincsen olyan értelme Voëtius szótárában, amely akár csak ideiglenesen is felfüggeszthetné az Istennel kapcsolatos nézeteket, azaz akár egy gondolatkísérlet erejéig is független lehetne a jótól mint végcéltól.¹²⁴

„Azzal kapcsolatban pedig, hogy egyesek mintegy a bölcsességhez vezető királyi útként ajánlják a tettett kételkedést [...], pontosan úgy tesznek, mintha valakit bűnre és szerencsétlenségre beszélnének rá ezekre a mondásokra hivatkozva: *ahol túlárad a bűn, túlárad a kegyelem, s a rossz erkölcsökből születnek a jó törvények...*”¹²⁵

E teológusi kritika abból a meggyőződésből fakad, hogy a kétely nem ártalmatlan gondolati eszköz, hanem pszichés állapot, azaz a szkepszis nem művelhető egy elkülönített, meditatív térben, és soha nem lehet etikailag semleges.

Mindezek fényében aligha meglepő, hogy Voëtius szerint a teológia és a filozófia sem osztható fel abban a formában, ahogyan Descartes gondolja:

„sok minden van, amit a teológus és a filozófus is tárgyal a maga módján; sok dolog van, ami formálisan és adekvát módon nem teológiai kérdés ugyan, ám szolgálólányként mégis

¹²² Amint arra Theo Verbeek felhívja a figyelmet, Voëtius (vagy szócsöve, Martin Schoock szerint) szerint Descartes nem egyszerűen „közvetett” vagy „gyakorlati” ateista, hanem „szubtilis” vagy „interpretatív”, azaz olyan refinált isten-tagadó, aki látszólag bizonyítani kívánja Isten létezését, ám érvei szándékosan oly gyengék, hogy aláássák a bizonyítandót. Vö. Verbeek 1991, 216.

¹²³ *Disputatio continens aliquas propositiones miscellaneas* (1656), resp. Gerardus van Os, 12. §. n. 5.: *Dubitatio enim proprie dicta est defectus et malum sive triste sive turpe: iam vero nullum malum est appetendum.* (Voëtius 1657, 750.)

¹²⁴ E teológiai okfejtéseknek létezik egy a népi pszichológiához tartozó variánsa, amelyre Johann P. Sommerville hívja fel a figyelmet The 'New Art of Lying' című tanulmányában (Sommerville 1988, 165.) E megközelítés szerint a hazugság már itt e világban elkerülhetetlenül megbosszulja magát a gondviselésnek köszönhetően. A hazugság ugyanis szükségképpen rossz lelkiismeretet okoz, ami rákos betegséggént kezdi belülről felemészteni a bűnöst. Aki egy hazugságot mondott, hamarosan újbakkal kell hogy előálljon. Nemcsak számos mese, népi történet csattanója ez, de sok korabeli szerző is fejtegeti az Istennek való engedelmesség és az e világi boldogulás providenciális összefüggéseit. A 11. oldal lábjegyzete a következőkre hivatkozik ugyanitt: „Thomas Fitzherbert, *The First Part of a Treatise concerning Policy and Religion* (Douai, 1606), and *The Second Part of a Treatise concerning Policy and Religion* (Douai, 1615), *passim*. Christopher Lever, *Heaven and Earth, Religion and Policy* (London, 1608), *passim*.” A 16–17. században azonban kezd megkérdőjeleződni az az eszme, hogy az erkölcsi rossz feltétlenül még itt, ezen a világon rossz vásárnak bizonyul a gondviselés miatt.

¹²⁵ Voëtius 1657, folytatólagosan: *Quod autem tanquam regiam sapientiae viam nonnulli dubitationem affectandam putant [...] tantundem faciunt ac si alicui suaderent peccata et miserias ex illis gnomis: Ubi abundant peccatum, abundant gratia, et ex malis moribus bonae leges...* (vö. Róm 5,20; kiemelések az eredetiben.)

a legközelebbbről – vagy legalábbis igen közelről – tesz szolgálatokat a teológiának és a Szentírás védelmezésének.”¹²⁶

Amint a nevezetes „szolgálólány” kifejezés mutatja, ismét tomista témával van dolgunk: léteznek olyan tárgyak, amelyekről a teológusnak és a filozófusnak is van mondandója, ám a megismerés elve kettejük számára nem azonos: amíg a filozófus a természetes észre, addig a teológus a kinyilatkoztatásra támaszkodik. Ez a felosztás világos distinkciót tesz lehetővé, de ezzel egy időben olyan hierarchikus kapcsolatot is érvényesít, amelyet a megkülönböztetett elemek belső viszonyrendszere és a jó felé történő közös mozgás logikája indokol.

Bár az idézett sorok meglehetősen tradicionálisnak tűnnek, a tomista elv új árnyalatokkal gazdagodik a karteziánusokkal folytatott vitában. Voëtius ellenfelei azt vetik a teológus szemére, hogy „határátlépést” követ el, amikor a filozófusokat támadja, és „zsarnoki hatalmat akar gyakorolni” a többi egyetemi fakultás felett. Voëtius ezzel szemben azzal vádolja a karteziánusokat, hogy amikor a filozófiai megfontolásokat megpróbálják kitessekélni a teológia területéről, kivonják magukat az igazságok természetes hierarchiája alól. A teológia ugyanis – mint magasabb tudomány – hagyományosan ráépül bizonyos filozófiai elvekre, amelyek segítségével érvelni tud az istentagadók, a szkeptikusok és a szociniánusok ellen, akik nem fogadják el a Szentírás tekintélyét. Voëtius úgy értékeli, hogy Descartes újítása egy évszázadok alatt finoman kimunkált egyensúlyt fenyeget, amikor a tárgyterületek belső összefüggésén alapuló műveltséget elutasítva királyi utat javasol a szkepszisen keresztül az igazságkeresők számára.

E polémia éles fénybe állítja a megkülönböztetések különböző stílusaihoz kapcsolódó tétet. A voëtiusi eljárás olyan súlyponti distinkciókat sugall, amelyek nem engedik meg a megkülönböztetett tárgykörök teljes autonómiáját, mert valamennyi területen a jó hierarchiaképző vonzereje érvényesül, amely egy végső *telos*-ra való tekintettel rendezi el a tárgyterületeket. Az a meggyőződés, hogy nem létezik pusztán spekulatív ateizmus, világossá teszi, hogy a voëtiusi világban – amely tipikusnak mondható a korban – elméleti állásfoglalás és gyakorlati élet szorosan összefonódik egymással. Ám ennek az összefonódásnak, hangsúlyozzuk újra, nem a releváns megkülönböztetések hiánya képezi az alapját, hanem a megkülönböztetett területek *belsőleg artikulált* összefüggésrendszere. Mint láttuk, a tomista metafizikában a dolgok természete hierarchikusan rendezhető, de össze is függ egymással, mert minden esetben intrinzikus utalást tartalmaz a jótól való függésre.

¹²⁶ Uo. 13. §: *Multa sunt quae suo modo et theologus tractat et philosophus: multa sunt quae quamvis formaliter et adaequate non sint theologica, theologiae tamen et scripturae defensionem atque explicationem proxime aut saltem propinque ancillantur.* (Voëtius 1657, 752–753.)

ii. Pierre Bayle az ateizmusról

Amikor a rotterdami filozófus kijelenti: „a bűnösök teljesen meg vannak győződve [...] misztériumaink igazságáról”, nemcsak elválasztja, de szembe is állítja egymással az élet spekulatív és praktikus vonatkozásait. Minthogy a szempontok e szétkapcsolása homlokegyenest ellentmond az ortodox elképzeléseknek, a továbbiakban ennek az új típusú megkülönböztetésnek a háttérét kell feltárnunk. Bayle álláspontja azon a meglátáson alapul, hogy jóllehet az ateista tagadja a létezők isteni eredetű hierarchiáját, továbbra is képes különbséget tenni a dolgok között, mert ezek immanens természete alapján észszerű ítéletet tud alkotni a tárgyak kapcsolatrendszeréről.

„Ha [az ateisták] azzal állnak is elő, hogy geometriailag bizonyított tény, miszerint nem kevesebb realitás és tökéletesség van egy kőben, mint az aranyban, s hogy éppoly ékesség a természet számára, hogy van benne sár, mint az, hogy létezik kenyér, ettől még továbbra is hiszik, hogy az arany és a kenyér hasznosabb a számukra, mint a kő és a sár.”¹²⁷

Attól függetlenül tehát, hogy nem létezik Isten által rendelt értékhierarchia, az ateistát is a kenyér fogja táplálni, és nem a kő, s ezért a mindennapi gyakorlatban az ateistának is különbséget kell tennie az egyes dolgok természete között. Mindebből az következik, hogy az ateista is a tárgyak önmagában vett természetéhez s az ezek között fennálló relációkhoz fog igazodni, nem pedig ahhoz a metafizikai viszonyhoz, amely e természeteket egy végső, isteni princípium vonatkozásában értékeli. Bayle érveléséből már ezen a ponton kirajzolódni látszik a bennünket érdeklő téma, az önmagukban tekintett, valamint az Istenhez fűződő viszonyukon keresztül vizsgált természetek dichotómiája.

E magaslati pontról szétnézve több irányban is folytathatjuk Bayle gondolatainak elemzését. Egyrészt alaposabb elemzést igényelne az a megfigyelés, hogy a mindennapi praxis legtöbbször nem áll összhangban azokkal a teoretikus elvekkel, amelyeket valaki a reprezentációk szintjén alakít ki. Ha Descartes arról beszélt az *Elmélkedések* lapjain, hogy „most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom...”,¹²⁸ azaz elválasztott egy spekulatív és egy gyakorlati szférát, hogy az utóbbit az *Elmélkedések* idejére zárójelbe tegye, Bayle még tovább megy, ő ugyanis azt állítja, hogy a spekulatív reprezentációkkal szemben a gyakorlatot *mindig is* bizonyos elválasztottság vagy autonómia jellemzi: a cselekvés szférái még akkor is saját törvényszerűségeik alapján működnek, ha

¹²⁷ CPD 150. §. 3.: *S'ils avoient prouvé par une demonstration geometrique qu'il n'y a pas moins de realité, ni de perfection dans une pierre que dans l'or, et que c'est un aussi grand ornement à la nature de contenir de la bouë que de contenir du pain, ils ne laisseroient pas de croire que l'or et le pain leur sont plus utiles que les pierres et que la bouë.* (OD 3:404b.)

¹²⁸ *nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbit...* (AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30.)

ellentétben állnak az elméleti érvekkel. Ez a bayle-i tanítás, amely szerint a fennen hirdetett szent elvek erkölcstelen motívumokat rejthetnek, jól látható szálakkal kapcsolódik a 17. századi francia irodalom klasszikus témájához, a reprezentációk és a valóság közötti szakadék kérdéséhez, az álarc és a valóság problémájához, amely vörös fonalként húzódik végig a korszak irodalmán a molière-i *Tartuffe*-től La Rochefoucauld *Maximáin* át Saint-Simon herceg visszaemlékezéséig. De hasonlóan szoros szálak fűzik Bayle töprengéseit ugyanennek a szakadéknak azokhoz az ágostoni ihletésű, kegyelemtani interpretációihoz is, amelyekkel Antoine Arnauld, Pierre Nicole és Pascal írásaiban találkozunk. Mindkét esetben egy klasszikus téma, az ovidiusi *video meliora proboque, deteriora sequor* („látom s helyeslem a jót, de a rosszabbat teszem”) variánsaival van dolgunk, bár az utóbbi szerzők számára e hasadtság nem egyszerűen a szenvedélyek kontrollálhatatlan hatásaira – például Medea szerelmi szenvedélyére – utal,¹²⁹ hanem a bűnbeesés erkölcsi következményeit teszi láthatóvá, amelyeket csak a kegyelem orvosolhat. E két megközelítés, amint azt Racine drámáiban látjuk, nem mindig választható el élesen egymástól. Bayle gondolatai tehát ebbe a kontextusba illeszkednek, mégis különböznek tőlük, mert a rotterdami filozófus számára e hasadtságnak – amint a legutóbbi idézet mutatta – pozitív oldala is van: láthatóvá teszi az emberi természet pszichológiai törvényszerűségeit, amelyek a spekulatív eszméktől függetlenül is egyfajta szilárdságot kölcsönöznek az emberi viselkedésnek: az ateista is kenyérrel táplálkozik. Bayle-nél tehát az ovidiusi mondat megfordítható lenne: *video deteriora, meliora sequor*. Az ateista elméleti értelemben – Bayle ezt sokszor kijelenti – a rosszabbat vallja, ám szabálykövető, sőt erényes polgárnak bizonyulhat, hiszen azok a maximák, amelyek a viselkedését szabályozzák, nem állnak a világképi meggyőződés irányítása alatt. Az elmélet és a gyakorlat szétválasztása Bayle-nél tehát nem erkölcsileg vagy teológiailag értelmezhető, hanem az ember kognitív háztartásának rétegzettségére utal, s olyan pszichológiát körvonalaz, amelyben az emberi együttélés szempontjából releváns gyakorlati elvek nem függenek a spekulatív értelemről. Mindez a modern társadalomszervezés új lehetőségeivel kecsegtet, mert a közös cselekvés elveit egy konfesszionális szempontoktól mentes, ideológiailag semleges szférában rögzíti.

A másik gondolati irány – s mi, skolasztikus témánknak megfelelően, ezt fogjuk követni – a dolgok metafizikai természetével kapcsolatos. Bayle szerint az egyes létezők önmagukban nézve is megegyezést vagy meg nem egyezést mutatnak, azaz természetüket illeszkedés vagy illeszkedés-hiány jellemzi, s az ebből fakadó relációk vallási meggyőződéstől függetlenül szabályozzák a cselekvést. E tézis mögött felsejlik Locke híres meghatározása a tudásról, amely „ideáink összefüggésének és egyezésének, illetőleg eltérésének és nem egyezésének észlelése” (*Essay* 4.1.2; mk. Locke

¹²⁹ *Nam cur iussa patris nimium mihi dura videntur? // Sunt quoque dura nimis. Cur, quem modo denique vidi, // ne pereat, timeo? quae tanti causa timoris? Excuti virgineo conceptas pectore flammis, si potes, infelix! – Si possem, sanior essem. Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido, mens aliud suadet. Video meliora proboque, deteriora sequor.* (Ovidius: *Metamorphoses*, VII. 14–21.)

2003, 595). Az ideák közötti viszonyok észlelése Bayle szerint egy ateista számára is lehetséges, s ez – amint Locke is hangsúlyozta – elégséges vezérfonalat ad kötelességeinek ellátásához (ezekre az ideák közötti viszonyokra tekintettel véli Locke az etikát is bizonyító erejű tudománynak). Bár Locke-nál szó sincs arról, hogy az etikai összefüggések kiemelhetők lennének a tágabb, metafizikai kontextusból, sőt az erkölcs bizonyíthatóságára vonatkozó téziseit azzal vezeti be, hogy a jó és a rossz mércéjének alapja „a végtelen hatalmú, jóságú és bölcsességű Legfőbb Lény ideája, kinek keze műve vagyunk” (*Essay* 4.3.18, mk. Locke 2003, 621), konkrét példái egyáltalán nem utalnak e metafizikai függésre, hiszen egyszerűen csak a vonatkozó ideákból fakadnak: az a tétel például, hogy „ahol nincs tulajdon, ott jogsértés sem történhet”, Locke-nál önmagában belátható (uo, mk. Locke 2003, 622).

Bár a bayle-i érvek kapcsolatot sejtetnek Locke elméletével, e benyomás nagyban annak köszönhető, hogy a tudás említett meghatározása mindkettőjükénél Nicolas Malebranche hatását tükrözi. Malebranche hangoztatta először, hogy tudásunk az ideák közötti viszonyok – a megegyezés vagy ellentétesség – felismerésén nyugszik. Malebranche ebben egyrészt persze Descartes-ot követi, aki szerint a dolgoknak „megvan a maguk igazi és változhatatlan természet”,¹³⁰ s ezek felismerése mintegy törvényt szab az emberi gondolkodásnak, másrészt azonban elutasítja azt a descartes-i tanítást, hogy a dolgok természetét Isten teremti az akaratával, így számára az ideák közti relációk a dolgok örök és változhatatlan rendjét jelentik, amely minden észhasználó számára törvény gyanánt szolgál. Bayle számos megfogalmazása ennek a malebranche-i gondolatnak a hatását tükrözi: amikor például a „gondolkodás törvényeinek igájáról”, az egyes természetek ésszel belátható „viszonyairól” s az ebből fakadó „szabályokról” beszél, amelyek szerinte az ateista filozófust is kötik, akkor egyértelműen a malebranche-i filozófia nyelvével él. Ugyanezt a hatást tükrözi az a meggyőződés is, hogy az ideák között felismert összefüggések morális előírásokat jelenthetnek az akarat számára; az alábbi megfogalmazás félreérthetetlenül a malebranche-i *Traité de morale* gondolatmenetét idézi:

„Ha léteznek biztos és változhatatlan szabályok az értelmi műveletek számára, akkor léteznek az akaratú aktusok számára is. Ezeknek az aktusoknak a szabályai nem mind önkényesek, vannak, amelyek a természet szükségszerűségéből fakadnak, és elmaradhatatlan kötelezettséget rónak rá; ahogyan hiba, ha a szillogizmus szabályaival ellentétesen gondolkodunk, ugyanígy hiba az is, ha valamit az akaratú aktusok szabályával ellentétesen kívánunk.”¹³¹

¹³⁰ *suas habent veras et immutabiles naturas* (AT VII. 64, mk. Descartes 1994, 80.)

¹³¹ CPD 151. §. 5.: *S'il y a des regles certaines et immuables pour les operations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Les regles de ces actes-là ne sont pas toutes arbitraires: il y en a qui émanent de la nécessité de la nature, et qui imposent une*

Malebranche szerint a dolgok közötti tökéletességi viszonyok éppúgy láthatóak minden ésszel rendelkező élőlény számára, mint a nagysággal kapcsolatos viszonyok,¹³² ezért „aki látja a tökéletességi viszonyokat, az látja azokat az igazságokat is, amelyek tiszteletének, s következésképpen a tisztelete által meghatározott szeretetének a szabályai is kell hogy legyenek”.¹³³

Ám ha a bayle-i gondolatok e malebranche-i tézis alkalmazását jelentik is, alaposan eltérnek a mintától, mert a dolgok rendjét elválasztják Istentől, akiben Malebranche szerint az ideák kapcsolata fennáll. Az a tény, hogy ez az elválasztás különösebb nehézség nélkül véghezvihető, sokat elárul a malebranche-i gondolkodásról, amely önképe szerint a kereszténység apológiája kívánt lenni, mégis könnyen lehetővé teszi az ideák rendjének elválasztását attól a metafizikai fundamentumtól, amelyben az ideák Malebranche-nál implementálva vannak. Az erényes ateistának – ha Malebranche műveit forgatja – csupán azoktól az utalásoktól kell eltekintenie, amelyek szerint a dolgok rendje „Istenben áll fenn”, s a második isteni személlyel (az Igével) azonos, illetve amelyek szerint a racionális rend szeretete – ami maga az erény – egyben Isten szeretete is.¹³⁴ Az egyik oldalra állíthatja tehát az ésszel, az igazsággal és a szeretettel kapcsolatos kifejezéseket, a másikkra az Istenre és az Igére történő utalásokat. Ha az utóbbiakat elhagyja, az előbbieket továbbra is érvényes rendszert alkothatnak a számára.

iii. A skolasztikus kapcsolat

Bayle szerint e szétválasztás már az antik szerzőknél is kezdetét veszi. Számos pogány filozófus hitt ugyan az isteni gondviselésben, ám ők „az erkölcsi jó alapjait a józan ésszel való összhangban vették meg anélkül, hogy az Istennek való engedelmesség vagy az isteni harag elkerülése bármiféle motivációs erővel rendelkezett volna” számukra.¹³⁵ Mindez nem zárja ki, hogy az erkölcsös cselekvés egyszersmind az isteni akaratnak is megfeleljen, ám a helyes cselekvés az említett filozófusok szerint nem ezért (azaz nem az isteni parancsnak való megfelelés vagy a várható jutalom miatt) jó. E pogány szerzőkhöz hasonlóan – folytatódik a bayle-i gondolatmenet – számos keresztény is

obligation indispensable, et comme c'est un défaut que de raisonner d'une manière opposée aux règles du syllogisme, c'est aussi un défaut que de vouloir une chose sans se conformer aux règles des actes de la volonté. (OD 3:406a.)

¹³² *Traité de morale*, I. ch. 1. §. 9. (RL 2:427.)

¹³³ Uo. §. 13.: *... celui qui voit ces rapports de perfection, voit des vérités qui doivent régler son estime, et par conséquent cette espèce d'amour que l'estime détermine.* (RL 2:429.)

¹³⁴ Uo. §. 19.: *Nous sommes raisonnables, notre vertu, notre perfection, c'est d'aimer la Raison, ou plutôt c'est d'aimer l'Ordre.* (RL 2:431.)

¹³⁵ CPD 155. §.: *les philosophes païens qui croioient la providence divine, n'établissoient le bien honnête ou le bien moral que dans la conformité avec la droite raison sans nul motif d'obeïr à Dieu, ou d'éviter sa colere.* (OD 3:414a.)

elutasítja, hogy az egyetemes igazságokat vagy az erkölcsi értékeket Isten parancsa vagy az üdvösség reménye teszi igazzá vagy érvényessé.

Bayle e megfontolásai nem különösebben eredetiek, de ismét az imént elemzett distinkciót tapinthatjuk ki a háttérükben: különbség van a dolgok természetéből fakadó igazság és ennek Istenhez fűződő metafizikai viszonya között. Bár az a tény, hogy az előbbiek Istenben állnak fenn és az isteni akarat is megerősíti őket, mintegy isteni jelleggel ruházza fel az esszenciális viszonyokat, az igazság és a jóság nem ezekből a kiegészítő jellegű, metafizikai kapcsolatokból fakad, s ezért – elvben – el is választható tőlük. Ha igaz az, amit Bayle az ókori szerzők művei alapján állít, hogy „az erény a maga természetes minőségei révén *minden törvénytől függetlenül* méltó a szeretetünkre”,¹³⁶ akkor a törvény szeretete nem követeli meg az Istenbe vetett hitet. Ily módon az erényes ateista lehetőségét voltaképpen ismét az a kontrafaktuális feltevés teremti meg, amelyet a már többször hivatkozott grotiusi mondat sugall: a természetes erény akkor sem szűnne meg, „ha megengednénk” (*etiamsi daremus*), hogy nem létezik Isten. E gondolat kísérlet voltaképpen jól elhatárolhatóvá teszi az érvényesség egy – mondjuk így – horizontális tengelyét, amely az esszenciák egymás közötti viszonyrendszerét jelöli ki, és azt a vertikális tengelyt, amely az előbbi metafizikailag szituálja és Istenhez köti. A kettő viszonylagos függetlensége teszi lehetővé az erényes ateista gondolatát.

Annak a körülménynek a fényében, hogy Bayle az *ateizmussal* kapcsolatos gondolatmenetének döntő pontján idézi is Grotius elhíresült szavait, ismét föl kell tennünk a kérdést, amely kezdettől fogva foglalkoztat bennünket: vajon az Isten nemlétével kapcsolatos gondolat kísérlet milyen típusú distinkciókat tesz lehetővé vagy vezet be a világba? Másként fogalmazva: milyen teoretikus és/vagy gyakorlati lehetőségeket tesz elérhetővé ez a kontrafaktuális gondolat kísérlet, hogyan viszonyul egymáshoz a *suppositio impossibilis* tartalmában elgondolt hipotetikus metafizikai szituáció („nincsen Isten”) annak előzetes kijelentéséhez, hogy ez a hipotézis, tehát a *suppositio*ban foglalt tényállás lehetetlen? Egyszerűbben fogalmazva: milyen gondolati modalitás teszi *egyszerre* lehetővé a feltevés lehetetlenségének deklarációját és a feltevésben foglalt gondolati tartalom kiaknázását az érvelés során?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, hasznos lesz előzetesen felvázolni egyfajta tipológiáját annak, ahogyan a korabeli szerzők Grotius gondolat kísérletét fogadták.¹³⁷ A 17. század második felével kezdődő időszakban négyféle attitűdöt figyelhetünk meg az *etiamsi daremus* témájával kapcsolatban. (1) Az első Samuel Pufendorf (1632–1694) tanításával példázható, aki Grotiuszal ellentétben úgy véli, hogy a törvény kötelező ereje nem az ideák vagy a dolgok természetéből, hanem a törvényhozó akaratából fakad, így nála természetjog „egyetemesen feltételezi az

¹³⁶ CPD 155. §.: ...*la vertu par ses qualités naturelles indépendamment de toute loi est digne de nôre amour.* (OD 3:415a.)

¹³⁷ E témát részletesen tárgyalja Negro 1998.

istenség ismeretét és kultuszát: vele áll vagy bukik”.¹³⁸ E megközelítés értelmében az *etiamsi daremus* feltevésének nincsen helye, hiszen ha Isten nem létezne, nem létezhetne természettörvény sem. Mindez nem akadályozza annak, hogy Pufendorf elismeréssel szóljon Grotiusról, aki először tett világos különbséget a természetjog egyetemes és a pozitív jog partikuláris szférái között, s ez – mondja Pufendorf – lehetővé tette, hogy a társadalmi együttélés alapjait egy a felekezeti perspektíváktól függetlenített szférában vessük meg. Elvben Pufendorf is egyetérthet tehát az *etiamsi daremus* egy megszorított változatával, amely a grotiusi *Prolegomena* „képtelen feltevését” a pozitív joghoz hasonlóan az egyes felekezeti teológiák pozitív istenképére korlátozná. Ekkor a grotiusi mondat a következőképpen lenne parafrázálható: amire a természetjog tanít, s aminek alapján a társadalmi élet egy vallási konfliktusoktól szabdalt világban is megszervezhető, az akkor is igaz lenne, ha – ami nem megengedhető – a *felekezetiileg eltérő tulajdonságokkal* definiált Isten nem létezne. Azt az eredeti megfogalmazást azonban, amely túlmegy a konfesszionális istenkép körén, a százszországi professzor istentelenségnek nevezi.¹³⁹

(ii) Egy ettől eltérő attitűd figyelhető meg a svájci református teológus, Francis Turretin (1623–1687) írásaiban, aki a következő kontrafaktuális állítás segítségével választja el egymástól a természettörvényeket és a pozitív törvényeket:

„más törvényeket Isten azért akar, mert igazságosak és helyesek (mint például Isten és a felebarát szeretete), ezek ugyanis önmagukban és a természetüknél fogva ilyenek, s ha – ami lehetetlen – Isten nem adná őket parancsba, akkor sem szűnnének meg igazságosnak lenni, és akkor is meg kellene tartanunk őket.”¹⁴⁰

E Grotius-parafrázis szemmel láthatóan nem a konfesszionális istenképre, hanem általában Isten törvényhozói akaratára vonatkozik. Francis Turretin szerint az olyan ceremoniális törvények, mint

¹³⁸ *Specilegium controversiarum* 1.1.: *nam agnitionem et cultum numinis in universum id ius praesupponit et cum eo stat cadique.* (Pufendorf 2002, 203.)

¹³⁹ A szakirodalomban nem egyértelmű annak a viszonynak a megítélése, amelyet Pufendorf a *Prolegomena* 11. paragrafusának híres mondatával kapcsolatban alakít ki. Patrick Riley szerint Pufendorf a természetjog történetét áttekintő művében (*De origine et progressu disciplinae iuris naturalis*, in Pufendorf 2002) dicsérettel illeti a grotiusi szavakat (vö. Riley 2009, 68.) Michael Boylan ezzel szemben arról ír, hogy Pufendorf teljes egészében elutasította Grotius hipotézisét, mert az a feltételezés, hogy Isten nem törődik az emberrel, a deizmusnak nyit utat (Boylan 2014, 54). Hasonló állásponton van Crowe 1977, 229. Úgy vélem, az általuk idézett szövegek egyértelmű bizonyítékát adják annak, hogy Pufendorf nem tudott azonosulni a grotiusi hipotézissel. Vö. *De iure naturae et gentium*. II. cp. 3. n. 19.: „Nem tudom osztani Grotius véleményét [...]. Mert ha valaki ezt a lehető legistentelenebb és legképtelenebb hipotézist fogalmazná meg, tudniillik úgy gondolná, hogy az emberi nem önmagától fogant, az észnek ezek a diktátumai semmiképpen nem rendelkeznének törvényi erővel, ez ugyanis szükségképpen előljárót feltételez.” (Pufendorf 1744, 1:210.) A Riley által hivatkozott szövegben nem találtam nyomát az *etiamsi daremus* méltatásának.

¹⁴⁰ III. q. 18. n. 3.: *alias [sc. res] Deum velle quia iustae sunt et bonae, qualis est amor Dei et proximi, quia tales sunt per se et natura sua, et si per impossibile Deus eas non praeciperet, non desinerent esse iustae adeoque a nobis praestandae.* (Turretin 1688, 1:257.) Vö. CPD 152. §. (OD 3:408b, jz. [b].) Megjegyzendő, hogy Turretin álláspontja ennél differenciáltabb. Lásd Bruce 2013, 74–75.

az ószövetségi szentélyszolgálat szabályai, kizárólag a törvényhozó *akarátán* alapulnak, ám ha „feltennénk, hogy ez nem létezik”, számos más törvény továbbra is érvényben maradna.

(iii) Egy harmadik attitűd jelenik meg egy strassburgi evangélikus teológus, Johann Joachim Zentgraf írásaiban (1643–1707), aki így fogalmaz az *etiamsi daremus* kapcsán:

„Ha megengednénk a feltevést, hogy nincsen Isten, akkor az, ami összhangban van az ember eszes és társas természetével, összhangban is marad, hiszen a dolgok esszenciái változhatatlanok.”¹⁴¹

Zentgraf számára pozitív jelentősége van annak, amit Grotius a *Prolegomena* 11-ben mond, mert e gondolatkísérlet olyan területet körvonalaz a természetjog számára, amely *de iure* eltekinthet Isten létezésétől, jóllehet *de facto* persze nem engedheti meg ugyanezt, hiszen az esszenciák csak Istenben állhatnak fenn, így az a metafizikai tény, hogy a dolgok lehetősége öröktől fogva össze van kötve Istennel, olyan igazság, amely a maga területén fontos lehet, de a jogi viszonyokat nem érinti. A grotiusi gondolatkísérletnek e harmadik megközelítésben az tehát a hozadéka, hogy az esszenciák ontológiai alapjait biztosító metafizikai ténynek nincs szerepe a cselekvés *morális* megalapozásában.

A pontosság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy Zentgraf nem azt állítja, hogy az esszenciák közötti természetes viszonyok önmagukban, Isten nélkül is morális törvényként funkcionálnak, úgy véli ugyanis, hogy minden törvény parancsot feltételez. Amikor tehát a dolgok természetének autonóm összhangjáról beszél, amely Isten létezése nélkül is érvényes lenne, ezen valami kevesebbet ért, mint ami a szó szigorú értelmében vett kötelezettséget definiál. Mindez a *van* és a *kell* egy korai distinkciójának tűnhetne, ám nem erről van szó, hanem arról, hogy az isteni parancs olyan kötelezettséget erősít meg és emel morális törvényé,¹⁴² amelyet valamilyen gyengébb formában már az esszenciák közötti természetes relációk is sugallnak. Zentgraf szerint ugyanis „más az, hogy valamit helyes megtenni, és más az, hogy valamit törvény parancsol”.¹⁴³ Az erkölcsi törvényeket Isten adja ugyan parancsba, ám nem emiatt helyesek, hanem megfordítva, azért adja őket Isten

¹⁴¹ Zentgraf 1678, 1–2, idézi Pufendorf, in *Specilegium controversiarum*, § 2.: *data hypothesi non esse Deum ea quae congrua sunt rationali et sociali hominis naturae talia fore quia essentiae rerum sint immutabiles...* (Pufendorf 2002, 204.)

¹⁴² Zentgraf a törvények alapjait az isteni akaratot megelőző *esse essentiae* területén veti meg. E kijelentésével egy nagy múltú középkori megkülönböztetéshez kapcsolódik, amely Genti Henrik nyomán az esszenciaként értett létezészt szembeállította az egzisztenciaként értett létezéssel. Ahhoz tehát, hogy a törvények kötelező erővel rendelkezzenek, Zentgraf szerint szükség van ugyan isteni parancsra, ám ez csak olyan érvényességet iktat be a teremtett világba az esszenciák megteremtésével, amely az esszenciák teremtéstől független relációiban vannak megalapozva. Ha nem létezne Isten, a dolgok kongruenciája továbbra is fennállna, bár ennek viszonyait nem nevezhetnénk törvénynek, mert nem volna, aki parancsba adja (vö. Pufendorf 2002, 204).

¹⁴³ *Quia aliud est decere, aliud est lege praecipere.* (Idézi Pufendorf 2002, 204.)

parancsba, mert *önmagukban* helyesek.¹⁴⁴ E megkülönböztetés értelmében gyengébb és erősebb kötelezettségről beszélhetünk. A *kell* a szó egy proto-morális értelmében az esszenciák – mondjuk így – kapcsolati viszonyaiból következik, amihez azután kiegészítésként járul az a megerősítés, amely morális súlyt ad e viszonyoknak. Az erkölcsi kötelesség így e kapcsolatrendszer ontológiai beágyazottságából, pontosabban abból a nem elhanyagolható körülményből származik, hogy az a lény, akiben az esszenciák *per se* kapcsolatrendszere fennáll, e rendszert az akaratával is megerősíti. E magyarázat értelmében a grotiusi feltevés immár nemcsak a kinyilatkoztatott vallások pozitív tanait, s nem is csak Isten akaratát választja le az erkölcsről, hanem azt a metafizikai szempontot is kizárja a természetjog megalapozásának legbelső köréből, amelyet az esszenciák Istenben való fennállása jelent.

(iv) Végül egy negyedik variáns bontakozik ki a tübingeni Johann Adam Osiander (1622–1697) elméletéből, aki részletes kommentárt írt Grotius fő művéről. Osiander úgy véli, különbséget kell tenni a grotiusi megfogalmazás két része között (Osiander 1671, 58–59). Grotius ugyanis egy „vagy” segítségével elválasztva voltaképpen két különböző feltevést körvonalaz: „Isten nem létezik, *vagy* nem törődik az emberek dolgaival.”¹⁴⁵ A *suppositio* e két része Osiander szerint nem egyenértékű, mert amíg az első Isten teljes hiányára, addig a második csupán arra az epikureista elképzelésre vonatkozik, hogy Isten létezik ugyan, de nem ad parancsba semmit. Ez utóbbi helyzetben – véli Osiander – „Isten nem törődne ugyan az ember dolgaival, de ha feltennénk, hogy továbbra is létezik, a jó illeszkedhetne a létező és legszentebb Istenhez”, így a természetes morál továbbra is Istenben megalapozott maradna. Érdekes olvasat ez: a jó erkölcsi értéke eszerint nem az isteni akaratból ered, de nem is az esszenciák illeszkedési viszonyaiból, hanem abból a magasabb rendű megfelelésből fakad, amely a véges természetek és Isten önmagában vett szentsége között adódik egy olyan világban, ahol az esszenciák eszmei viszonyai az isteni szentséggel léteznek együtt. Ha ezzel szemben a grotiusi alternatíva első felét tekintenénk, Isten hiánya Osiander szerint alapvetően ingatná meg a morált (Osiander 1671, 59).

E felsorolásból megállapítható, hogy milyen alapvető szerepet játszott a grotiusi gondolat-kísérlet – és ezen keresztül az esszenciák és Isten viszonyának problémája – a természetjog és a természetes morál 17. századi megalapozásában. Az áttekintett elméletek voltaképpen nem egyebek, mint különféle változatok a grotiusi alaptémára, s jól mutatják, milyen kényes feladat az „elhatárolás művészete”. A korabeli teológusok általában valamilyen kompromisszumra töreksenek nemcsak a voluntarisztikus és intellektuális mozzanatok, de – ami számunkra fontosabb – az

¹⁴⁴ Lásd a Pufendorf által idézettek, uo.: *quae lex naturalis iubet non libero demum Dei arbitrio bona fuerunt [...] sed antecedenter ad legis huius latoris voluntatem se habent, non tamen hoc ipso lege tenebitur homo ad ea facienda aut turpia per se vitanda.*

¹⁴⁵ Grotius 1853, Prolegomena, 11. §.; mk. Grotius 1999, 1:11.

említett két sík, esszenciák viszonyrendszere és az Istenben való fennállás ténye között is.¹⁴⁶ Dacára azonban az eltéréseknek, az eddig tárgyalt (i)–(iv) elmélet egyaránt *mainstream* megközelítés: mindegyikük felekezeti különbségek feletti egyetemességet tulajdonít a természetjognak, vagyis az egyes interpretációk különbsége úgy fogható fel, mint annak a határnak a helyével kapcsolatos vita, amely több vagy kevesebb metafizikai elkötelezettséget foglal bele az emberi együttéléshez szükséges morál körébe vagy zár ki onnan. Bár Pufendorf a törvényhozó akaratából eredezteti a természettörvényeket, ő is igyekszik kialakítani a nemzetközi jog semleges zónáját és mozgásterét, s ehhez ő is a megkülönböztetések egy sajátos stílusához folyamodik bizonyos absztrakciók segítségével:

„Mínthogy ugyanis az volt a szándékom, hogy a természeti jogot valamennyi ember felfogásához igazítsam, *elvonatkoztatva [abstrahendo]* attól, hogy melyik konkrét vallás hívei [...], a keresztény tanítók jó néhány véleményét *félre kellett tennem [sequestrari]* amennyiben kívül esnek a közös észhasználat és az emberi nem egyetértésének körén.”¹⁴⁷

A Pufendorf által foganatosított megkülönböztetések sarkalatos pontjait az itt kiemelt két kifejezés jelenti. Amint az *abstrahere* ige mutatja, a szerző olyan művelettel kívánja megvetni a természetjog alapjait, amely szándékosan tekint el az emberi létezés bizonyos alapvetőnek hitt vonatkozásaitól – például a konkrét vallási meggyőződésektől, amelyek egyébként szerinte is szoros egységet alkotnak az ember lényegével. Másrészt a *sequestrare* szó arra is rámutat, hogy a felekezeti szempontokat mintegy „félre kell tenni”. A szóban forgó ige nemcsak az elválasztás (az absztrakció), de a megőrzés gesztusát is érzékelteti. A felekezeti különbségekkel kapcsolatban olyasmiről van tehát szó, ami nincsen kidobásra ítélve, hanem amit – miként Descartes az ideiglenes etika elveivel teszi – bizonyos célokat szem előtt tartva mintegy félre kell tenni, letétbe vagy biztonságba kell helyezni. Ebben

¹⁴⁶ Ez a *mainstream* kompromisszum látható például a wittenbergi Kaspar Ziegler (1621–1690) írásában, aki szerint nem létezik ugyan törvény parancs nélkül – s ezért az érvelésben még csak egy grotiusi hipotézis erejéig sem szabad elvonatkoztatni Isten lététől –, ám ugyanakkor elismeri, hogy „Istenben van valamilyen örök törvény, tudniillik az isteni bölcsesség észszerűsége [...], van valamilyen immanens, természetes jog, amely a szabad akarat valamennyi aktusát megelőzi.” (Ziegler 1676, 7.) Ziegler művének külön érdekességet kölcsönöz az a Szent Tamástól vett idézet, amelyre a grotiusi mondat előzményeként hivatkozik: „Ha Isten nem létezne, és nem tiltaná törvénnyel a hazugságot, a hazugság akkor is bűn lenne.” (*Tametsi Deus non esset, nec mendacium lege prohibuisset, fore tamen mendacium peccatum*, uo.) E meglepő sorokat Bayle is Zieglertől veszi át (CPD 152. §, OD 3:409a, jz. [f.]), ám amint arra Mariano Campo felhívja a figyelmet, e sorok sem a szerző által hivatkozott helyen (1.2. ST q. 71. a. 6.), sem más tamási szövegben nem találhatók meg (Campo 1980, 474). A Tamásnak tulajdonított szavak tehát a legjobb esetben is csupán az első kontrafaktuális körében mozgó gondolatok szabad, és a grotiusi *dictum* szellemében átalakított parafrázisának tűnnek. Ziegler idézett szavaihoz hasonlóan érvel Leibniz is, akitől – mint mondja – igen távol áll „azoknak a véleménye, akik azt állítják, hogy a dolgok természetében, vagyis az isteni ideákban egyáltalán nincsenek meg a jóság és a tökéletesség szabályai, és hogy Isten művei csak ama formális oknál fogva jók, hogy Isten alkotta őket”, ám aki meg van győződve arról, hogy az esszenciák igazságát nem szabad elválasztani Isten létezésétől. Vö. Leibniz: *Metafizikai értekezés*, 2. §. (GP 4:427, mk. Leibniz 1986, 7–8.)

¹⁴⁷ *Specilegium controversiarum* 1: *Cum enim mihi propositum fuerit ius naturale adaptare ad captum omnium hominum abstrahendo quam peculiarem religionem foveant [...] consequens erat sequestrari quasdam sententias nonnullorum e christianis doctorum quatenus extra communem rationem et consensum generis humani cadunt...* (Pufendorf 2002, 203, saját kiemelésem.)

az esetben az *etiamsi daremus* az absztrakció és a szekvesztráció gesztusával közelítve annyit jelent, hogy jóllehet Pufendorf szerint még csak egy gondolatkísérlet erejéig sem tekinthetünk el annak az Istennek a létezésétől, aki az emberiség egyetemes ismeretének a tárgya, ám ennek az Istennek a felekezeti leírásai ideiglenesen zárójelezhetők a társas élethez szükséges minimális kooperáció érdekében. A természetjogi gondolkodás Pufendorfnál is azt követeli tehát az egyéntől, hogy egyéniségének azzal az „elválasztott” („absztrakt”) oldalával vegyen részt az együttéléshez szükséges jogi-társadalmi 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.

Bár az észhasználat semleges terének eltérő pontokon jelölik ki a határait, ugyanez mondható el a többi állásponttól is. A grotiusi *suppositio* valamennyi esetben analitikus eszköz, amely láthatóvá teszi a morális-társadalmi valóság és ezen keresztül a morális-társadalmi valóságban cselekvő személyiség rétegzettségét, de egyik esetben sem feltételezi, hogy az egyes rétegek faktuálisan, *in natura rerum* (azaz a valóságban) is elválaszthatók egymástól. Ezzel az integrált modellel szakít Bayle.

iv. Bayle és a *suppositio impossibilis*

Pierre Bayle-t az különbözteti meg imént tárgyalt kortársaitól, hogy a grotiusi *suppositio impossibilis* forgatókönyvét nemcsak lehetségesnek, de a spekulatív ateista szemszögéből valóságosnak is tartja. Mivel a világ *spekulatív* reprezentációja egy ateista esetében épp a grotiusi gondolatkísérlet tartalmának felel meg („nincsen Isten”), az ateista morális perspektíváját is az fogja meghatározni, amit a gondolatmenet igazolni kívánt: Isten létének hiánya nem változtat az ember jogain és erkölcsi kötelességein. Bayle ebben az összefüggésben idézi a grotiusi szavakat, majd szembefordulva a gondolatkísérlet imént bemutatott verzióival kijelenti:

„ne nehezteljenek emiatt, de én Grotius tanításához tartom magamat a kérdésben; számomra úgy tűnik, az ember éppannyira köteles a józan észhez igazodni az akaratú aktusai terén, mint a logika szabályait követni az értelem aktusaival. Az pedig vitathatatlan, hogy még az ateizmus feltevése mellett is nevetségessé tennénk magunkat, ha felül akarnánk emelkedni az észszerű gondolkodás szabályain.”¹⁴⁸

¹⁴⁸ CPD 152. §.: *Ne leur en deplaise, je m'en tiens à la doctrine de Grotius: il me semble que l'homme est tout autant obligé de se conformer aux idées de la droite raison dans les actes de sa volonté, que de suivre les règles de la logique dans les actes de son entendement. Or il est incontestable que dans la supposition même des athées on passeroit pour ridicule si l'on se vouloit mettre au-dessus des lois du raisonnement.* (OD 3:409a.)

Bayle a dolgok intrinzikus természetét a viselkedés olyan normatív szabályainak tekinti, amelyek a grotiusi feltevés szellemében metafizikailag semlegesek: teljes mértékben elválaszthatók Isten létének vagy nemlétének a kérdésétől. Amint a kör fogalmával kapcsolatban megállapítja:

„Akár önmagától keletkezett, akár véletlenül jött létre, akár cél nélküli természettörvények alkották, akár egy intelligens ok akarata hozta létre a kört, mindez egyre megy abból a szempontból, hogy egy kerek forma stb. Mármost attól fogva, hogy az ateista is képes észrevenni, hogy az erkölcsi igazságok a dolgok természetén és nem az emberi képzeleten alapulnak, kötelezve érezheti magát, hogy a józan ész ideáihoz igazodjon az erkölcsileg helyes zsinórmértékeként, ami nem azonos a haszonnal.”¹⁴⁹

A gondolatot bevezető *akár... akár* szerkezet világosan megkülönbözteti egyrészt a dolgok természetére és másrészt a dolgok eredetére vonatkozó kérdéseket. Bayle ez utóbbiak félretolásával olyan társadalmi konszenzus alapjait igyekszik megvetni, amely nemcsak a különböző felekezetekre, de az ateistákra is kiterjed.

Bayle természetesen nem azt mondja, hogy egy ateista szükségképp erényes. Csupán annyit állít, hogy az ateistának sem rosszabbak az esélyei az erényes életre, mint az istenhívőnek, ugyanis mindkettőnek azzal a már említett nehézséggel kell szembenéznie, hogy a szenvedélyei kivonják magukat a józan meggyőződés irányítása alól. Így válhat a spekulatív ateista ellenpárjává Bayle-nél a *spekulatív keresztény*, aki hisz ugyan Istenben, ám „a spekulatív keresztények gyakran éppoly rendezetlen életet élnek, mint az ateisták”.¹⁵⁰ A magyarázat mindkét esetben ugyanaz: a cselekvés hajtóerői nem a tudatosan vallott eszmények, hanem a szenvedélyek:

„El kell tehát ismerniük, hogy az elv, amely a rosszra vezet, valójában a szív szenvedélyeiben áll, és nem az értelem vélekedésében, az önszeretet pedig éppoly szabadon irányítja e szenvedélyeket tetszése szerint a gondviselés egyszerű elméletének uralma, mint az ateizmus hatalma alatt, úgyhogy ha jobban megtalálja a számítását a jó erkölcsök külsődleges gyakorlásában, mint a rendezetlen életmódban, akkor egy ateistát éppoly könnyen elvezet a szabályos életvitelre, mint egy bálványimádót.”¹⁵¹

¹⁴⁹ CPD 152. §: *Que ce cercle se soit produit lui-même, qu'il ait été fait par quelque coup de hasard, ou selon la suite des loix naturelles sans direction, ou par la volonté d'une cause intelligente, tout cela revient à la même chose à l'égard de ce point-ci que c'est une figure ronde, etc. Or dès là qu'un athée peut s'apercevoir que veritez morale sont fondées sur la nature même des choses, et non pas sur les fantaisies de l'homme, il se peut croire obligé à se conformer aux idées de la droite raison comme à une regle du bien moral distingué du bien utile.* (OD 3:410b.)

¹⁵⁰ CPD 153. §: *...des chretiens speculatifs sont assez souvent aussi dereglez que les Athées.* (OD 3:412a.)

¹⁵¹ Uo.: *On me doit donc acorder que le vrai principe qui conduit au mal est dans les passions du cœur, et non pas dans les opinions de l'entendement, et que l'amour propre tourne et modifie ces passions avec toute la même liberté sous la simple theorie de la providence que sous*

Foglaljuk össze e nagy jelentőségű megállapítás premisszáit. (i) Bayle szerint a cselekvés elve legtöbbször az önszeretet. Régi, ágostoni eredetű téma ez, amely arra utal, hogy a társadalmi rend a helyes mederbe terelt önzés, nem pedig az önzetlen társiaság és a nemes erkölcsi érzület terméke. (ii) Ahol az önszeretet a társadalmi intézményekkel szemben a törvény megszegésében találja meg a számítását, ott az életmód is rendezetlenné válik. (iii) A cselekvés ilyenkor független az értelmi belátástól.

Ha e premisszák igazak, a harmonikus együttélés feltételeit nem a dogmatikai elköteleződés és az ezeknek megfelelő intellektuális eszmények jegyében, hanem az emberi természet realitása – a szenvedélyek helyes befolyásolása – alapján kell kidolgozni.

Hogyan viszonyulnak e következtetések a grotiusi feltevés imént vizsgált négy magyarázatához, a korabeli *mainstream* attitűdhöz? Amikor Bayle kijelenti, hogy „Isten és a felebarát szeretete akkor is [...] kötelességünk volna, ha Isten nem adta volna parancsba”,¹⁵² akkor tézisének ez a bevezető része a legkevésbé sem botránys, hiszen megfelel egyrészt bizonyos ókori mintáknak, másrészt annak az etikai intellektualizmusnak, amellyel például Turretin vagy Leibniz írásaiban találkoztunk. Amikor azonban e kijelentésen túllépve az *etiamsi daremus* gondolatára hivatkozva azt állítja, hogy e törvények Istentől függetlenül is köteleznek, kívül kerül a teológiai konszenzuson, és ingoványos talajra merészkedik. Ezt a gondolatot ugyanis kétféleképpen érthetjük. Bayle egyrészt számtalanszor kijelenti, hogy az ész nem elég erős ugyan Isten létének belátásához, de a kegyelem nem hagy kétséget Isten léte felől – úgy tűnik tehát, Bayle-nek *de facto* nem állt szándékában jóváhagyni az ateista elméletet. Pusztán annyit állít, hogy még ha valaki tagadja is Isten létét, akkor sincs okunk feltételezni, hogy híján van az erkölcsi törvény ismeretének. Eszerint az ateizmus elvi lehetőség csupán, amely tényszerűen hamis, s a lehetőségek Istenben léteznek. Egy másik értelmezés szerint viszont Bayle annyira meggyengíti a kapcsolatot az esszenciák és Isten között, hogy az minden erőlködés nélkül elszakítható; ha csak a kegyelem tartja össze a rendszert, akkor ennek hatása filozófiai téren még akkor is zárójelezhető, ha a teológusnak dolga van vele. Amikor tehát Bayle *de iure* – elvi lehetőségként – megengedi az esszenciák önállóságát, amit a kegyelemre hivatkozva *de facto* elutasít, a kérdés az, hogy a teista diskurzus határain belül képvisel-e egy szélsőséges álláspontot, vagy már átlépte ezeket a határokat, s a kegyelem csupán szépségtapas az annak a ténynek az elrejtésére, hogy az ateizmus mind elméleti, mind gyakorlati értelemben képviselhető elgondolás.

L'atbeïsme, de sorte que s'il trouve mieux son compte dans la pratique extérieure des bonnes mœurs, que dans le dereglement de la vie, il conduit un athée aussi facilement qu'un idolatre à la regularité. (OD 3:412a.)

¹⁵² CPD 152. §.: *[Il seroit juste] d'aimer Dieu et son prochain, et nous y serions obligez, quand même Dieu ne nous l'ordonneroit pas.* (OD 3:408b.)

A különbség e két olvasat között látszólag jelentős, sőt a kortársak reakciói azt sugallják, hogy egyenesen alapvető; számunkra azonban nem a kettő közötti távolság megállapítása az érdekes, hanem épp a két olvasat rokonsága, a szövegek kétértelműsége, amely abból fakad, hogy hasonló szerkezeti elemek építik fel mindkettőt. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a lehetőségekkel kapcsolatos bayle-i gondolatmenet olyan strukturális vázat tesz láthatóvá, amely teista és ateista ontológiával is kitölthető. Ezért válhat olyan társadalomszervezési eljárások talajává, amelyek metafizikailag semlegesek, és adhat okot gyanúra az egyes interpretációk őszinteségével kapcsolatban. Az őszinteség krízise voltaképpen strukturális probléma, a funkcionális elválasztásnak abból a stílusából táplálkozik, amelyet Bayle a lehető legszélsőségesebb formában alkalmaz, de amely – mint láttuk – a természetjogi megalapozás egyéb formáiban is jelen van.

v. **Összegzés és kitekintés: ambiguitások kora**

A 17. század az ambiguitások virágkora, ami érthető módon arra csábítja az olvasót, hogy a szövegek mögötti szerzői szándékot fürkésze. Eddigi eredményeink azt sugallják, hogy ez az olvasói stratégia terméketlen, fontosabb ugyanis azt megérteni, hogy milyen textuális és gondolati eljárások eredményeként termelődnek ki ezek a jellegzetes kétértelműségek. Természetesen nem mellőzhető szempont a rejtőzködés kényszere és az üldöztetés sem, ám ha az eddigi megállapításaink megállják a helyüket, a kétértelműség gyökereit nem annyira a hatalommal szembeni titkolózás kényszerében, mint inkább azoknak a megkülönböztetési stílusoknak a jellegében kell keresnünk, amelyek egyes tárgyterületeket *de iure* önállónak, *de facto* azonban összetartozónak nyilvánítanak. Minél szélesebb a felekezeti szempontoktól független cselekvés mozgástere a társadalmi béke érdekében, annál nagyobb tere nyílik a gyanakvásnak, mert annál intenzívebb a szerkezeti okokból táplálkozó kétely a zárójelezett szempontokkal, s a szempontok *végsvé* összefüggését érintő reprezentációk őszinteségével kapcsolatban. A továbbiakban azokat a cselekvési stratégiákat igyekszünk feltérképezni, amelyekkel e feszültségekkel teli szituáció kezelhetőnek tűnt a korai felvilágosodás idején.

II. szakasz:

A CSELEKVÉS TEREI

Iménti elemzéseink arra a kora újkori gondolkodásban egyre erősebben érzékelhető tendenciára mutattak rá, amely különbséget kívánt tenni a tárgyi szabályszerűségekből fakadó autonóm összefüggések és az így – tehát az adott tárgyterület logikai kapcsolatai révén – keletkezett egységek metafizikai beágyazottsága között. Az eddigiekben felmerült olyan kérdések, mint a teremtő és a teremtéssel létrehozható esszenciák viszonyai, nem annyira teológiai-filozófiai tartalmuknál fogva tartottak számot érdeklődésünkre, mint inkább ennek a funkcionális differencia és az ehhez tartozó koordináció új formáival kísérletező folyamatnak a dokumentumaiként. Azt találtuk, hogy a *suppositio impossibilis* valamennyi esetben felfüggeszti vagy bizonyos időre zárójelezi a vizsgált összefüggések faktuális igazságának kérdését. Az így keletkező virtuális tér minden esetben azt sugallta, hogy az ideiglenesen elválasztott területek összefüggése külön probléma, melynek megoldása szükség esetén későbbre halasztható, vagy akár más „ügyosztályra” utalható.

Állításunk szerint ezek a gondolati tendenciák összefüggnek azoknak az ekkortájt formálódó új cselekvési lehetőségeknek és kényszereknek a megjelenésével, amelyek a modern világra jellemző mintázatot mutatják, és az ágensre jellemző személyiségstruktúrát is aktívan befolyásolják. Ezeknek a számos regiszterben egyszerre zajló eltolódásoknak az egyik vonulatát Norbert Elias „az individuális, pszichológiai struktúrák, tehát az úgynevezett személyiségstruktúrák és több, egymástól kölcsönösen függő egyén alkotta alakzatok, tehát a szociális struktúrák” olyan együttes változásaként jellemzi, amely „az erősebb és szabályozottabb affektuskontroll” irányába tolja el az egyéni és személyközi viszonyokat.¹⁵³ Ezt a struktúraváltást nevezi Elias *civilizációs folyamatnak*.¹⁵⁴ Elemzéseiben izgalmas összefüggést teremt a „civilizált” viselkedés új normái, bizonyos nyelvi kódok normativitása, a disztíngvált érintkezési viszonyok kialakulása, valamint az államszervezés abszolutista gyakorlata és a hatalmi reprezentáció új formái között, amelyek az egyénben mintegy belsővé válva a modern ember pszichológiai karakterén és affektusháztartásán is mély nyomot hagytak.¹⁵⁵ E folyamatok kiindulópontját Elias szerint az az udvari kultúra jelentette, amely a

¹⁵³ Elias 1987, 32, 35. Az idézetek a mű 1968-as új bevezetéséből származnak.

¹⁵⁴ Az Elias által tárgyalt folyamatot fontos irányból világítja meg Oestreich 1969. és 1982, valamint az *honnéteté* fogalomkörére vonatkozó fejtegetéseivel Magendie 1925-ös könyve (Magendie 1993).

¹⁵⁵ Nem térek itt ki sem általában a civilizációs folyamat gondolatát érintő számos bírálatra, sem Hans Peter Duerr terjedelmes kritikájára (Duerr 1988–2002), amely szerint az Elias-féle civilizációs folyamat csupán mítosz, mivel a modern európai viselkedéskultúra részeként azonosított önfegyelem formái eltérő módokon ugyan, de minden civilizációra jellemző, általános jelenségek. Ezzel kapcsolatban meggyőzőnek találok Mennel–Goudsblom 1997. értékelését, akik szerint Duerr észrevételei részint kevésbé szofisztikált alapokon állnak, mint az eliasi megközelítés, részint integrálhatók Elias elméletébe, hiszen Elias maga is elismeri a civilizációs folyamatok egyetemességét (*people of all societies have always observed certain rules among themselves*), ami azonban nem zárja ki a kora újkori változások specifikus kapcsolatát a

feltörekvő polgári rétegeken keresztül a szélesebb társadalomra is hatást gyakorolt. Ez a közeg termelte ki – elsősorban Franciaországban – azokat az embereket, akik „tudtak reprezentálni, s akik egyúttal az érintkezési formák árnyalásával, az üdvözlés módjával és a nyelvi kifejezések megválasztásával pontosan tudták jelezni viszonyukat felfelé és lefelé is”, hogy azután az itt meghonosodó normák a társas érintkezés és az önmagunkhoz való viszony általános mércéivé váljanak az ösztönélet szabályozása révén (Elias 1987, 392).

Ezek a folyamatok, mint korábban említettük, nem azoknak az intellektuális fejleményeknek a szintjén érthetők meg, amelyhez az általunk tárgyalt források hozzáférést biztosítanak. Ugyanakkor azok az egyházi és világi szerzők, akiknek a műveit olvassuk, többféle értelemben is aktív részesei voltak e változásoknak. Egyrészt jól látható erőfeszítéseket tettek, hogy reagáljanak az említett társadalmi, politikai és vallási kihívásokra, ami esetükben – mint általában az értelmiségi esetében – annyit tesz, hogy pro- vagy retroaktív módon gondolati eszközöket alkotnak a változások értelmezéséhez, s elgondolhatóvá tesznek egy sor új megkülönböztetést, cselekvési vagy erkölcsi stratégiát a maguk kozmológiai, világképi keretei között vagy épp e keretek átalakításával. Másrészt a korai modern értelmiségi elit abban a szerencsés helyzetben van, hogy területileg változó mértékben ugyan, de hatékonyan képes érvényesíteni a maga normáit a társadalom- és államszervezés különböző szinterein.

Természetesen merész vállalkozásnak tűnhet kapcsolatot keresni e bonyolult átalakulások Elias által az evőeszköz-használatig finomított mikroszerkezeti szintje és a szellemi elit teológiai diskussziói között. Ha azonban javaslatunk értelmében úgy tekintünk az itt tárgyalt elméleti vitákra, mint amelyekben bizonyos megkülönböztetési stílusok érvényessége forog kockán, akkor az adott kulturális szituáción belül valósnak kell tekintenünk az összefüggést a differenciálódás általánosabb szintje és az említett szaktudományos témák között. Voltaképpen épp ennek az összefüggésnek a kimutatása jelenti elemzéseink tétjét. Egy olyan nézőpontot szeretnénk láthatóvá tenni, ahonnan egy rendszer részeinek tekinthetők a protestáns és katolikus megújulás különböző szinterein és intézményeiben működő teológus szakemberek és a velük sokszor élesen szemben álló aufklérista avantgárd képviselői. A teológiai problémák és a társadalmi elmozdulások összekapcsolása tehát tézisünk lényegéhez tartozik. Ugyanakkor olyan kapcsolat ez, amely ha valahol, hát leginkább a cselekvés szintjén, s a cselekvési stratégiákkal kapcsolatos reflexiókon keresztül ragadható meg.

Az alább következő három fejezet célja, hogy a gyakorlattal kapcsolatos 16–17. századi útmutatásokra koncentrálna töltse meg tartalommal azt az elméleti keretet, amelyet a spekulatív

modernitással (Elias–Fontaine 1978, 243). Hasonló következtetésre jut Montandon 2016, 331–332. Elias tézisének recepciójáról és a bírálatokról megjelenésének évéig szisztematikus és részletes áttekintést ad Van Krieken 1998, 114–129.

metafizika területén vázoltunk. A kérdés mindhárom fejezetben ugyanaz: milyen elvárásokkal szembesíti a cselekvőt a differenciált részrendszerekben való mozgás követelménye? Az első fejezet hidat képez az eddigi és az ezután következő fejezetek témái között, amennyiben a kor talán legnagyobb horderejű vitáját elemzi, a szabad akarattal kapcsolatban. A szabad akarat természete szorosan kötődik a korábban látottakhoz, az elválasztás és az integráció új formái ugyanis fokozott mértékben tesznek lehetővé és igényelnek személyes döntéseket az autonóm összefüggések közötti mozgás terén. E témával kapcsolatban is ugyanazt a módszertani elvet kell tehát érvényesítenünk, mint amelyikhez eddig tartottuk magunkat. A szabad akarat kérdését elemezve nem annak a metafizikai kérdésnek akarunk a nyomába szegődni, hogy miben áll a szabadság, hanem azt a kérdést fogjuk előtérbe állítani, hogy miként értékelődik fel a szabad választás lehetősége olyan strukturális mozzanatként, amelyre egyre nagyobb mértékben hárul a részfunkciók összehangolásának terhe. A korabeli szövegeket olvasva az autonómia növekedésének elméleti témáját el kell tehát választanunk az ehhez kapcsolódó pozitív vagy negatív értékítéletektől, hogy egyszerűen az említett szerkezeti változásokkal korrelatív jelenségként tudjuk mérlegelni.

Az autonóm részrendszerek közötti mozgás negociatív, vagyis egyeztetésen, a nézőpontok nem-hierarchikus kapcsolatán, hanem taktikai elrendezésén keresztül megvalósuló viszonyt feltételez. Ez az igény jelenik meg a további két fejezet témájában, a probabilizmus és a gondolati megszorítás tanában. Mindkét esetben olyan morálteológiai nézetekkel van dolgunk, amelyek az elválasztott perspektívák közötti átjárás problémájával bibelődnek, s a kötelezettségek összehangolásának egyfajta szabadabb, a platonizáló, hierarchikus szemlélettől elütő stílusát érvényesítik. Ezek az eljárások mindkét esetben számottevő társadalmi ellenállással találkoztak a korban. A kritikai hangok azért lesznek fontosak számunkra, mert fenntartásaik valamennyi esetben az őszinteség és az átláthatóság hiányával kapcsolatosak, így visszavezetnek minket ahhoz a kardinális problémához, amelyet az imént érintettünk, tudniük hogy a differenciálódás új formái kétértelműek. Egyrészt semleges cselekvési teret biztosítanak az eltérő érték- és világszemléletű emberek együttélése számára, másrészt kiválóan kedveznek a gyanakvás légkörének. Pusztán az a tény, hogy bizonyos reprezentációk ténybeli igazsága más „ügyosztályra” tartozik, szükségszerűen – tehát e ténnyel szerkezetileg összefüggő okokból – vezet a hitelesség kérdéséhez. E probléma azért érinti elevenen a modern társadalmak emberét, mert az így keletkezett szituáción belül valamennyi résztvevő azzal a kérdéssel szembesül, hogy ki is ő – ez az adott összefüggésen belül elvárt sajátos szabályokhoz igazodó egyén – *valójában*. E konstelláció mintegy előre elkészíti azt a helyet, ahol a modern ember idegenként találkozhat önmagával, s az elidegenedés problémájába ütközhet. Ám életünk különböző elköteleződéseinek és értékválasztásainak összerendezése egyszersmind pozitív lehetőséget is jelent, s e két szempont szorosan összetartozik. Az önmagát saját választásain keresztül megvalósító

én eszményével egy időben – mintegy ennek az eszménynek az ellenpontjaként – merül fel az egyes részterületeken prezentált cselekvési mintázat hitelességének kérdése nemcsak a külső megfigyelő, de az elvárásokat interiorizáló, a belső tekintet szigorú ítélőszéke elé állított én számára is.

4. fejezet:

Emberi szabadság és isteni szuverenitás

Ma már aligha tűnik többnek, mint magától értetődő közhelynek Georg Simmel 19. század végi megállapítása, amely szerint a világ „túl nagy és túl komplikált ahhoz, hogy elemeinek mindegyikében az egész gondolata juthasson kifejezésre” (Simmel 2009, 116; vö. 139). Annál szokatlanabb, hogy Simmel a modernitásra jellemző funkcionális differenciálódásban nem fragmentációt lát, hanem az individuum kibontakozásának lehetőségét. Nézete szerint a modernsége jellemző „tarkaság” és a „változatos kihívások sokfélesége” (uo. 114.) olyan fejlődés velejárója, amely az egység megszüntetése által lehetőséget ad arra, hogy az *én* különböző érdekkörökhöz tartozó aspektusai egymástól függetlenül fejlődjenek, és így gazdagabbá váljanak. Az ezt megelőző, premodern helyzetet így jellemzi:

„A céh az egész személy fölött felügyeletet gyakorolt, abban az értelemben, hogy a kézműipar érdeke ennek egész tevékenységét szabályozza. Ha a mester felvett egy tanoncot, akkor az a családjának is a tagjává vált; összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a szakszerű foglalkoztatás az egész életet a lehető legenergikusabban centralizálta, beleértve még a politikai és az érzelmi életet is.” (Uo.)

E mindenre kiterjedő centralizációval szemben a modern munkaszervezés lehetővé teszi, hogy a kollektívum többé ne a teljes személyiségre tartson igényt, és az így felszabaduló aspektusok felett az egyén szabadon rendelkezzen. Simmel szerint pontosan azáltal válik lehetővé a valódi individualizáció – amelyet ő elsősorban az egyén szabad önmeghatározása felől közelít meg –, hogy az életnek a centralizáció alól felszabaduló aspektusait (a politikai, a vallási, az érzelmi világot) az ember más és más társadalmi érdekkörökhöz kapcsolódva bontakoztatja ki. Az egyén számára – mondja – „az individualizáló kombinációk hallatlan lehetősége tárul fel azáltal, hogy az egyes körök [...] sokaságához tartozhat” (uo. 108).

Bár a differenciálódás simmeli magyarázatában gyakran keveredik a társadalmakra általában jellemző formális törvényszerűségek és a nyugati társadalmakra jellemző történeti folyamatok leírása, a szerző bizonyos pontokon kísérletet tesz arra, hogy világosan elhatárolja a kettőt. Szerinte az egyén a hagyományos világban is számos érdekkörhöz tartozhat, azaz személyiségének számos különálló vonása és aspektusa figyelhető meg, ám ezek a szférák mintegy koncentrikusak, s így a szűkebb körökhöz tartozás egyszersmind a tágabb körökben is kijelöli az egyén helyét, szemben a

modern társadalmakkal, ahol e körök mellérendelő viszonyban állnak egymással, és az egyéni kombinációk szabad önmeghatározás tárgyai:

„A személyiség meghatározottságát az növeli, ha a meghatározó körök egymás mellett fekszenek, és nem koncentrikusak egymással. Vagyis az egyre szűkülő körök (mint például a nemzet, a társadalmi pozíció, a hivatás és ezen belül a különös kategóriák) a benne részt vevő személyeknek nem tudnak individuális pozíciót kijelölni, mivel a legszűkebb kör már magában foglalja a tágabb körben való részesedést; nem úgy, mintha valaki a hivatási pozíciója mellett még egy tudományos egyesületnek is tagja, felügyeleti tag egy részvénytársaságnál, és a városnál is van tiszteletbeli tagsága. Minél kevésbé következtethetünk az egyik körben való részvételből egy másik körben való részvételre, annál inkább úgy jellemezhetjük a személyt, hogy a kettő metszéspontján helyezkedik el.” (Uo. 107.)

A modernizáció Simmel szerint tehát az érdekkörök koncentrikus elrendezésétől egy olyan mellérendelő viszony felé történő elmozdulásként jelentkezik, ahol a szférák koordinálásában egyre nagyobb szerepe van a szabad választásnak. Az elmélet pozitív felhangjaival kapcsolatban talán ébredhet bennünk némi kétely a 21. században (hiszen nem magától értetődő, hogy valóban a szabad önmeghatározás lehetőségével, vagy a hatalmi viszonyok finomabb mátrixával van-e dolgunk),¹⁵⁶ a simmeli fejtegetésekből mégis kiemelhetünk három mozzanatot, amely találóa írja le az egyén helyzetével kapcsolatos kora újkori változások irányát. Az első az egyes érdekkörök mellérendelő jellegének felismerése, amely finomabb felbontású megközelítést tesz lehetővé, mint amivel eddig dolgoztunk, hiszen lehetővé teszi, hogy a modern fejleményeket ne általában a differenciálódáshoz, hanem annak egy meghatározott stílusához kapcsoljuk. Amikor Simmel a hagyományos munkaszervezésről azt írta, hogy az „az egész életet [...] centralizálta”, akkor nem egy homogén állapotot szegezett szembe a modern szakosodással, hanem aspektusok egy magas szinten szervezett, de erősen hierarchizált világát állította szembe egy olyanal, amelyben – s ezt az összefüggést emeljük ki második szempontként – az egyik körben való részvételből nem következik egy másik körben való részvétel. E tételekhez járul harmadik mozzanatként a személyes döntés igénye, amely az egyes körökben való részvétel esetlegességének korrelátuma az *én* modern felfogásában.

¹⁵⁶ Az autonóm *én* e szabad választásokra alapozott felfogása a modernitás egy jól ismert, ám közismerten problematikus eszményéhez vezet. Aligha lehet egy lábjegyzetben akárcsak utalásszerűen is felsorolni azoknak a szempontoknak a sokaságát, amelyek az elmúlt másfélszáz évben kételyeket ébresztettek az *én* e szuverén választóképesre alapozott gondolatával szemben. Elegendő talán a választásra alapozott individualitás és a fogyasztói társadalom jól ismert összefüggését felidézni, azt a tényt, hogy „az emberek azért versengenek, hogy anyagi javak mind nagyobb sokaságának megvásárlásával különböztessék meg magukat másoktól” (Willmott–Nelson 2003, xiii).

Annak a mellérendelő, tehát a szférák közötti deduktív viszony helyett a szabad választáson alapuló, vagy éppen megfordítva, a szabad választást lehetővé tevő kapcsolatrendszernek a kialakulása, amelyet Simmel a fragmentált, de egyéni kombinációkban konstituálódó *én* lényegi elemének tart, alapvető változás a kora újkorban. E folyamat összefüggésben áll a szubjektivitás felértékelődésével, de sokkal alapvetőbb szinteken zajlik, mint az önmagunkkal kapcsolatos reflexiók. Hátterében új típusú megkülönböztetések, pontosabban a különbségek kezelésének azok az új stílusai állnak, amelyeket az eddigiekben igyekeztünk feltárni, s amelyeket most Simmel nyomán mellérendelőknak nevezhetünk. A megkülönböztetések mellérendelő formái az autonóm érdekkörök koordinációjának problémájára irányítják a figyelmünket. Az alábbiakban azt az állítást szeretném megfogalmazni és történeti érvekkel alátámasztani, hogy ez az új stílusú, mellérendelő – tehát funkcionálisan autonóm területek integrációjában érdekelt – szemlélet vallási közegben éppoly erőteljesen jelentkezik, mint a kora újkori kultúra szinte bármely egyéb területén, következésképpen nem lenne szerencsés a szekularizáció összefüggésében értelmezni. Olyannyira nem a vallási világlátással ellentétes folyamatról van szó, hogy a differenciáció és a koordináció problémái először a skolasztika teológiai diskurzusában váltak igen magas szintű elméleti reflexió tárgyává erkölcsi, politikai, gazdasági, sőt, mint láttuk, ismeretelméleti és metafizikai kérdések tárgyalása során.

Az alábbiakban a simmeli elmélet harmadik kardinális elemét, a szabad akarat témáját vesszük szemügyre, hogy ezen keresztül tegyünk kísérletet a modern énfogalom egy fontos aspektusának vizsgálatára. Feltevésünk szerint az öntörvényű szabadságfogalom megjelenése a differenciált alrendszerekben történő gondolkodás korrelatív mozzanata, amely azonban *par excellence* önállóságánál fogva maga is integratív mechanizmusok kidolgozását igényli ahhoz, hogy beilleszthető legyen a világ metafizikai rendjébe. A szabadság tehát egyszerre eszköze és tárgya az integrációnak. Eszköze, mert egyre nagyobb mértékben hárul rá az elkülönült tárgyterületek összerendezésének feladata, és tárgya, mert ahhoz, hogy az integráció érvényes eszközévé válhasson, elgondolhatóvá kell tenni, el kell különíteni, s el kell helyezni a világ egyéb összetevőinek összefüggésében. Vizsgálódásainkat az a meggyőződés vezérli, hogy a kezdődő modernitásról gondolkodva nem elég a szubjektum, az autonómia és az individuális szabadság felértékelődéséről beszélni, de nem elég a különböző megszólalási regiszterek, a differenciált, önálló törvényszerűségekkel rendelkező szférák, vagy – Georg Simmel kifejezésével élve – a „mellérendelő érdekkörök” kialakulásának a kutatása sem, azokat a koordinatív mechanizmusokat is meg kell figyelnünk, amelyek e szférák együttműködését, s ezáltal az *én* egyfajta gyakorlati egységét lehetővé teszik.

i. A szabad akarat molinista elmélete

A szabad akarat kérdése a reformáció korától kezdve a filozófiai és teológiai viták olyan epicentrumának tekinthető, ahonnan a törésvonalak számos más alapvető téma irányába kiindulnak, vagy legalábbis ahol a tektonikus feszültségek kipattannak. A szabadság és a kegyelem viszonyával kapcsolatban definitívnek szánt katolikus álláspontot a trienti zsinat hatodik ülészsaka állapította meg 1547-ben, azzal a céllal, hogy helyreállítsa az ember aktív részvételének rangját az üdvösség művében. A kánon így fogalmaz:

„Ha valaki azt mondaná, hogy az emberi szabad akarat, amelyet Isten mozgat és ösztökél [*a Deo motum et excitatum*], nem működik együtt jóváhagyása révén az őt ösztökélő és hívó Istennel azért, hogy magát készséggé tegye és előkészítse a megigazulást adó kegyelem befogadására, s hogy akkor se tudná egyetértését megvonni [e kegyelemtől], ha akarná, hanem élettelen tárgyhoz hasonlóan semmit sem cselekszik: átkozott legyen.”¹⁵⁷

Reménytelenül sokértelmű szavak ezek, amelyek csupán annyit rögzítenek, hogy Isten hívása és ösztökélése mellett – amelyek végső célja felé mozgatják a lelket – az ember szabad együttműködésére is szükség van a megigazuláshoz, a lélek ugyanis nem tehetetlen tárgy, amelyet külső erő vagy a saját természete mozgat *egy* irányba. Azt azonban nem tisztázza a kánon, hogy vajon az emberi oldal szabad részvétele mögött nem ugyancsak Isten mozgó ereje áll-e *végső soron*. Másként fogalmazva: a kánon nem igazít el abban a kérdésben, hogy vajon nem Isten segítsége szükséges-e ahhoz is, hogy az ember szabadon igent tudjon mondani a kegyelemre.

E kérdés témánk szempontjából azért központi jelentőségű, mert ha az emberi szabadságnak olyan önállóságot tulajdonítunk, amely képes ellenállni az isteni mozgatásnak, akkor alapjaiban sérül az események Istentől való oksági függése, a világ emanatív szerkezete. Ekkor ugyanis lesz legalább *egy* olyan esemény a világban, amely független az isteni mozgatástól: a szabad akarat választása. Ám ha amellet érvelünk, hogy az akarat választása mögött is az isteni kegyelem dolgozik, akkor megőrizzük ugyan a világ emanatív szerkezetét, kétséges azonban, hogy a zsinat intenciójának megfelelően valódi szabadsággal ruháztuk-e fel az akaratot. A feladat utat találni a teremtményi függést abszolutizáló protestantizmus szkülájája és e függést relativizáló pelagianizmus karübdiszé között.

¹⁵⁷ Vö. DH 1554. § (814): *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendum justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, AS.*

Az ezzel kapcsolatos vitákban az egyik legnagyobb hatású álláspontot egy kasztíliai jezsuita, Luis de Molina (1535–1600) fogalmazta meg,¹⁵⁸ aki mögé a jezsuita rend teológusai szinte egységesen felsorakoztak.¹⁵⁹ Molina szerint csak akkor beszélhetünk tényleges emberi kooperációról – részvételről a megváltás művében –, ha a cselekvéseinket irányító döntések szabadok; szabadságról pedig csak akkor beszélhetünk a döntéseinket meghatározó akarat tekintetében, ha annak választása független *minden* külső erőttől, amely megszüntetné az akarat két irányban nyitott önmeghatározó képességét. Ezt fejezi ki a szabadságnak az a definíciója, amelyet Molina közvetlenül portugál rendtársától, Pedro da Fonsecatól (1528–1599) vett át, s amely a molinizmus központi tételeként híresült el:

„Azt a cselekvőt nevezzük szabadnak, amelyik – miután a cselekvéshez szükséges valamennyi feltételt rögzítettük – képes cselekedni vagy nem cselekedni.”¹⁶⁰

E meghatározás két lényeges mozzanatot tartalmaz. Az első a gondolatjelek közé tett rész, amely a „cselekvéshez szükséges valamennyi feltételről” beszél. Molina ezzel az ágensre ható *összes* motivikus erőre, a cselekvés végrehajtása szempontjából releváns valamennyi pszichológiai, természetfeletti és egyéb oksági tényezőre utal. Nevezzük a cselekvőre ható mozgató erőknél ezt az összességét Σ -nak: ekkor a meghatározás második része azt mondja ki, hogy az akarat akkor és csak akkor szabad, ha Σ -t adottnak tekintve – tehát Σ egy és ugyanazon értéke mellett – az akaratnak hatalmában áll cselekedni és nem cselekedni, illetve ha a cselekvést választja, hatalmában áll alternatívák között választani: *X*-et és *nem X*-et cselekedni.¹⁶¹ Másként közelítve, szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha két alany, akikre történetesen ugyanaz a leírás illik, akikre tehát ugyanazok a pszichikai és egyéb vonzó- vagy taszítóerők hatnak, e hatások azonossága dacára eltérő módon dönthet. Ezt a lehetőséget fejezi ki a skolasztikusoknál az *indifferentia* (semlegesség) kifejezés. Az

¹⁵⁸ A Molinával kapcsolatos terjedelmes szakirodalomból kiemelkednek Alfred J. Freddoso munkái. Rövid, de lényegretörő bevezetést jelent az általa jegyzett két szócikk: Molina, Luis de, és Molinism, in Craig 1998, VI, 463. skk., lásd <https://www.rep.routledge.com/>. Molina elméletének részletesebb klasszikus bemutatása a Freddoso által készített angol nyelvű válogatás terjedelmes előszava: Freddoso 1988. Alapos tanulmányok beillő, máig pótolhatatlan munka továbbá a DThC „Molina, Louis” és „Molinisme” címszava E. Vansteenberghé tollából, in DThC 10-2:2090–2092 és 2094–2187. Hasonlóan máig informatív, de kritikus, antimolinista szempontból adott elemzés: Garrigou-Lagrange 1936b, 145–173 (La prédestination selon Molina et les molinistes). Az újabb szakirodalomból kiemelkednek Kaufmann–Aichele 2014 tanulmányai, valamint Kirk R. MacGregor Molina-életrajza: MacGregor 2015.

¹⁵⁹ A jelentősebb teológusok között kivételt jelentett a portugál Enrique Henriquez (1536–1608) és a spanyol Juan de Mariana (1536–1624). Lásd MacGregor 2015, *Introduction*.

¹⁶⁰ *Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere.* (*Concordia* q. 14. a. 13. disp. 2. n. 3. Modern kiadása: Molina 1588/1953, 14; vö. Soto 1549, I. 16, 58r.

¹⁶¹ Voltaképpen két alternatíváról van tehát szó. Az első tekintetében a *contradictio*, a második tekintetében a *contrarietas* szabadságaról szokás beszélni. Az első a cselekvés szabadsága, amelyik logikai értelemben egymást kizáró (kontradiktórium) lehetőségek közötti választás: valaki vagy cselekszik, vagy nem, harmadik lehetőség nincsen. Ezzel szemben a másodikban a cselekvés specifikációja történik, ilyenkor kontrárius alternatívák közül választhatunk: ha az egyiket nem választom, nem kell szükségképpen a másik mellett döntenem, választhatom a harmadikat stb.

akarát akkor és csak akkor szabad, ha indifferens, vagyis ha a rá gyakorolt vonzerők mértékétől függetlenül megőrzi a semlegesség egy kikezdhetsen magját, amely lehetővé teszi számára, hogy minden külső kényszer nélkül, pusztán belső indíttatásra mozduljon el egyik vagy másik irányba.

Mint látjuk, Σ a cselekvőre ható erőkre utal, szó sincs tehát arról, hogy a szabadság e meghatározása kizárná a választást motiváló pszichológiai vagy egyéb tényezőket. Nem arról van szó, hogy a szabad akarat minden észszerű októl függetlenül határozná el magát erre vagy arra. Sokkal inkább arról van szó, hogy a cselekvő – ha valóban szabad – az indokok alapos mérlegelése után sem lehet soha teljesen determinált. Még a lehető legvilágosabb értelmi felismerés sem kényszeríti ki a döntést: az akarat maga teszi meg az utolsó lépést, *maga mozgatja magát*, engedve vagy ellenállva a felmerült indokoknak és a benne ható késztetéseknek.

Mindez a Fonseca–Molina-féle meghatározás fényében azt is jelenti, hogy Σ ismerete alapján nagy valószínűséggel (vagy amint a korban mondták: „morális értelemben”, azaz a bizonyosságnak a mindennapi életben megkövetelt, józan mértéke szerint) bátran következtethetünk ugyan egy ágens várható cselekedeteire, ám az alany csak akkor szabad, ha Σ ismeretéből soha nem vezethető le *abszolút* bizonyossággal, hogy hogyan fog cselekedni. Ahogyan Descartes fogalmaz egy 1645-ös levelében: „még ha egészen evidens megfontolás indít is az egyik oldal felé, jóllehet morális értelemben aligha tudunk az ellenkező irányba elmozdulni, abszolút értelemben azért képesek vagyunk rá. Mindig megvan ugyanis a lehetőségünk arra, hogy visszatartsuk magunkat a világosan felismert jó követésétől, vagy attól, hogy megengedjünk egy nyilvánvaló igazságot...”¹⁶²

Vessük össze ezt a tézist az arisztotelészi–platonizáló szintézisre jellemző elméletekkel, amelyeket az egyszerűség kedvéért idézzünk fel Dante *Isteni színjátékának* jól ismert zárósoraival:

„Csüggedtem volna, lankadt képzelettel,
de folyton-gyors kerékként forgatott
vágyat és célt bennem a Szeretet, mely
mozgat Napot és minden csillagot.”¹⁶³

Dante a *Divina Commedia* zárlatában a lélek mozgatóerőit – magát az embert – is a kozmosz egészét átfogó erők egyetemes láncolatába illeszti. A szabad akarat iménti értelmezése ezzel összevetve

¹⁶² René Descartes feltehetően 1645. február 9-én kelt levele Denis Mesland-nak, AT IV, 173; mk. Schmal 2010, 245. Hogy Descartes e sorai a jezsuita címzettnek tett verbális engedményként vagy Descartes valódi álláspontjának megfogalmazásaként olvasandók-e, nehéz interpretációs kérdés. Az ezzel kapcsolatos problémák és a szakirodalmi álláspontok áttekintését lásd Schmal 2012, 243–272.

¹⁶³ Dante Alighieri: *Isteni színjáték. Paradicsom*, 33. ének, 142–145, ford. Babits Mihály. (*A l'alta fantasia qui mancò possa // ma già volgeva il mio disio e 'l velle // sì come rota ch'igualmente è mossa // l'amor che move il sole e l'altre stelle*; Nádasdy Ádám új fordításában: „Itt elhagyott a képzelőerő || de már forgatta, kimért lendülettel, || elmémet s szívemet a Szeretet, || melytől mozog a Nap s a csillagok.”)

annyit jelent, hogy az emberi *indifferencia* valamiképpen kivételt képez a szeretet egyetemes törvénye alól. Ez még akkor is igaz, ha sem Molina, sem más teológusok nem vonják kétségbe, hogy a teremtményi akaratra hat az isteni szeretet vonzereje. Bár a mozgatót nem kell kizárni a képből, Molina meghatározásának mégis az a lényege, hogy mindaz, amit a platonizáló metafizikák Istentől jövő motivációs erőként ábrázoltak, a cselekvőre ható Σ része, azaz a szabadság szempontjából zárójelezendő, *külső* körülmény. Még ha jelen van is az emberi lélekben a Napot és a csillagokat mozgó szeretet, még ha „gyors kerékként” forog is „vágyat és célt”, a szeretet pszichológiája a választás pillanatában felfüggesztődik.¹⁶⁴

Bár az isteni mozgató egyetemességének gondolatát (a Dante által megrajzolt univerzum érvényességét) így vagy úgy csaknem minden teológus igyekezett elfogadni a kora újkorban, első-sorban mégis a domonkosok és Szent Ágoston követői kardoskodtak mellette Molinával szemben. A neves domonkos teológus, Jean-Baptiste Gonet (1616–1681) művének címe, *Chypus theologiae Thomisticae (A tomista teológia pajzsa)* jól érzékelteti, hogy e szerzők szerint az ágostoni–tamási szemlélet védelemre szorul egy olyan felfogással szemben, amelyet ők a hagyománytól idegen újításnak ítélték. Természetesen szó sincs arról, hogy e diagnózist névértéken kellene vennünk. Az emanatív felfogást sem hagyták érintetlenül az új tendenciák, s a régről ismert elemek, mint egy kaleidoszkóiban, maguk is új értelmet kaptak egy új mintázat részeként. Egy mindenestre bizonyos: a molinista szabadságfogalom nem könnyen egyeztethető össze azzal a platóni elgondolással, amely a korai keresztény gondolkodást is mélyen befolyásolta, s amely szerint cselekvésünket a (helyesen vagy helytelenül értett) *jó* motivikus ereje határozza meg. Ezt az álláspontot tömören fogalmazzák meg Platón szavai: „A jót keressük tehát, amikor járunk, mert úgy gondoljuk, hogy ez a jobb, és ugyanígy a jóért állunk meg, amikor az ellenkezőjét tesszük, vagyis megállunk.”¹⁶⁵ Milyen formában van jelen ez a hagyományos elgondolás a kora újkorban?

ii. A szabad akarat tomista elmélete

Aquinói Tamás a platóni–arisztotelészi hagyománnyal összhangban úgy véli, minden, ami létezik, a jó felé törekszik, ez a törekvés azonban különböző formákat ölthet a dolgok különböző természetűe szerint: egyes létezők saját természetük készítését követve, determináltan mozognak a jó irányába, mások előbb megismerik a jót, és csak az értelem által felismert, s az akarat elé tárt jó

¹⁶⁴ A tézis természetesen nem újkorai találmány, a középkorból is ismerünk hasonló álláspontot, vö. *nullum bonum apprehensum movet necessario voluntatem superando ipsam quoad possibilitatem respectu contrarii* (Henricus de Gandavo 2004, 124).

¹⁶⁵ *Gorgiasz* 468b.: τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἔσταμεν ὅταν ἐστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ... Mk. Platón 1998, 59–60.

választása révén haladnak a cél felé.¹⁶⁶ Tamásnál mindkét esetben megkülönböztethetjük a változás elsődleges okát, ami a Jó (maga Isten), és a másodlagos okot, amely lehet a természete által determinált ágens, vagy az önmagát szabadon meghatározó cselekvő személy. Ám mind a determinált, mind a szabad dolgok esetében igaz az az általános szabály, hogy a teremtett (másodlagos) ok csak a teremtetlen (első) ok mozgatóereje révén képes cselekedni:

„[A] másodlagos ok csak annyiban tud átfolyni az okozatába, amennyiben befogadja az elsődleges ok erejét. Ahogyan a hatóok befolyása nem más, mint hogy hatást gyakorol, úgy a cél-ok befolyása sem más, mint hogy a dolgok törekszenek rá, és kívánják. S ezért amiként a másodlagos cselekvő csakis a benne létező elsődleges cselekvő hatóereje által cselekszik, úgy a másodlagos célra is csak a benne lakozó elsődleges cél ereje révén törekszik...”¹⁶⁷

Tamás szerint tehát a „másodlagos okok” (a teremtett létezők) csak annyiban képesek változást okozni a világban, amennyiben bennük és általuk az elsődleges ok (Isten) cselekszik. Minthogy azonban Isten nem csupán hatóok, hanem egyben a dolgok célja is, a folyamatok – mint Dante megfogalmazásában láttuk – teleologikusan is függenek Istentől. Ennek kettős következménye van. Egyrészt az isteni gondviselés mindenre kiterjed, még a legkisebb folyamatokra is: „Minthogy ugyanis minden cselekvő cél érdekében cselekszik, a hatások addig vannak célra rendelve, ameddig az első cselekvő oksági hatása terjed.”¹⁶⁸ Másrészt a véges célokat is csak azért tudják követni a teremtmények, mert ezekben is törekvésük legvégső célja, az általában vett jó hatása nyilvánul meg.

A Tamás által leírt viszonyt mindent összevetve nem úgy kell elképzelni, ahogyan a mechanikai filozófia számos szószólója fogja majd állítani: Isten a világban ható egyetlen valóságos ok, a teremtett világ tárgyai pedig csupán „alkalmi okok”, önmagukban tehetetlen entitások, amelyeknek az állapotai „alkalmat adnak” Istennek, hogy kifejtsen oksági hatását. Tamás e viszonyt nem így, hanem úgy gondolta el, ahogyan azt később Leibniz fogalmazza meg igen egyszerűen: a teremtett létezőkben van egyfajta *vis insita*, olyan aktív hatóerő, amelyik „beléjük van ültetve”, s

¹⁶⁶ Az élettelen tárgyak és a racionális képességet nélkülöző élőlények esetében a jó felé mozgató erő *virtus operativa determinata ad unum*, míg az ész lehetőséget ad különböző utak mérlegelésére. Ezért a racionális létezők *seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem*, jóllehet a szabad akarat választása is visszavezethető okságilag Istenre: *Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis.* (1ST q. 22. a. 2. ad 4.)

¹⁶⁷ *De veritate* q. 22. a. 2. resp.: ...*secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem.*

¹⁶⁸ *Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis.* 1ST q. 22. a. 2. resp.

amelynek köszönhetően valóságos okként tudnak hatni, jóllehet ez az erő szakadatlanul függ az első októl.¹⁶⁹

Mint láttuk, a tamási modellben az emberi akarat sem kivétel ez alól az általános törvény alól. Ami az akaratot kitünteti egyrészt a holt tárgyakkal, másrészt a növényekkel és állatokkal szemben, az az intellektussal való kapcsolata: a jóra való törekvés észszerűsége. Az akarat Tamásnál „racionális törekvés” (*appetitus rationalis*), vagyis az ember esetében a jó felé tartó mozgás forrása az értelem által felmutatott jó, a megértett jó. Tamás szerint a mozgások és a törekvések egyetemes hierarchiájában az akarat speciális szerepét az magyarázza, hogy az emberi lélek közelebb áll Istenhez, mint akár az élettelen dolgok, akár a növények és az állatok:

„Mert amennyivel közelebb van egy természet Istenhez, annyival jobban kidomborodik benne az Istenhez való hasonlóság. Az az isteni méltóság előjoga, hogy mindent mozgat, mindent maga felé hajt és irányít, őt magát azonban semmi sem mozgatja, hajtja és irányítja. Ezért minél közelebb áll valami Istenhez, annál kevésbé hajtja valami más, s annál alkalmasabb arra, hogy saját maga mozgassa magát.”¹⁷⁰

Ennek fényében jól látható, hogy Tamás is szuverén önmeghatározóképeséget tulajdonít az akaratnak:

„...az ésszel rendelkező természet (*natura rationalis*), amely a legközelebb áll Istenhez, nemcsak hajlammal rendelkezik valami iránt, mint az élettelen dolgok [...], hanem ezen túlmenően a hajlandósága a saját hatalmában is áll, úgyhogy nem szükségszerűen mozog az általa megragadott, kívánatos dolog felé, hanem képes mozogni és nem mozogni. S ezt a hajlamot nem valami más határozza meg a számára, hanem saját maga.”¹⁷¹

E megfogalmazás második fele közel áll a szabadság molinista meghatározásához: a szabad akaratot semmi sem kényszerítheti – képes mozogni és nem mozogni, s elhatározását saját maga alakítja ki. Ám az önmeghatározás e szuverén képessége Tamásnál mégsem azonos a jezsuiták által népszerűsített tézissel. Miben áll a különbség?

¹⁶⁹ A *vis insita* kifejezés skolasztikus szerzőknél is előfordul, lásd pl. Lessius 1610, 23 (disp. 1. cp. 3. n. 23).

¹⁷⁰ *De veritate*, q. 22. a. 4. resp.: *Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare.*

¹⁷¹ Uo.: *Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata [...] sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.*

Nézzük először a tomista elméletet. Két irányba nyitott szabadságról Tamás szerint csak akkor beszélhetünk, ha a lélek törekvése úgy hat „a” jó, hogy az értelem által felismert formája nem minden szempontból felel meg a lélekben dolgozó vágy természetének. Abban az esetben ugyanis, ha egy tárgy minden szempontból jó, azaz maradéktalanul kielégíti az alany vágyóképeségét, az ágensnek megszűnik a szabadsága: ilyenkor szükségképpen választja a tárgyat. Szabadság tehát csak ott van, ahol valami bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó, vagyis ahol nem „az” abszolút jóval van dolgunk, hanem csak részleges javakkal. Ilyenkor az akarat szabadon határozza el magát, mert a véges tárgy csupán véges motivációt jelent, s nem meríti ki a lélek vágyóképeségét. A tomista felfogás szerint a szabadság „abból az aszimmetriából fakad, amely az egyetemes jó által [...] szükségszerűen mozgató akarat, valamint egy korlátozott, partikuláris jó között áll fenn, amely bizonyos szempontból jó, más szempontból nem jó” (Garrigou-Lagrange 1950, 189). Az utóbbi esetben

„bármennyire hathatósan mozgassa is egy jó az akaratot, nem képes kényszeríteni. Mert attól fogva, hogy feltesszük, hogy [a lélek] akar valamit, azt is feltesszük, hogy hajlandóság van benne e dolog iránt, ami ellentétes a kényszerrel.”¹⁷²

Az akarat, mint látjuk, Aquinói Tamásnál maga is integráns része a világ motivikus szerkezetének, amely az egyetlen tökéletes jó, Isten ígérete alatt áll. Bár a cél felé törekvő képességek legmagasabbikaként hasonlít Istenre, hiszen önmaga határozza meg magát, ez az elhatározás Tamásnál nem más, mint hajlandóság – *inclinatio* –, vagyis *önkéntes* mozgás a felismert jó felé. Ez a hajlandóság azért szabad, mert ellentétes egyrészt a kényszerrel (a dolog természetéhez képest külső meghatározással), másrészt a dolgok természetéből eredő, de csupán egyirányú lehetőséggel. Az utóbbi esetre példa Isten közvetlen szemlélése, ilyenkor ugyanis „az akaratot a jó tökéletessége miatt természeti szükségszerűséggel ható hajlandóság determinálja...”¹⁷³ Annak, aki színről színre látja a jót, nem áll módjában nem szeretni. Tamás tehát arra a következtetésre jut, ahogy aki a felismert jót követi, az az értelem útmutatását követve is szabad, mert (i) a felismert jó megfelel a benne lévő boldogságvágynak, és (ii) a részleges jónak van alternatívája, amelyet a mérlegelő értelem – ha tovább vizsgálódik – az akarat elé tárhat.

Ha összevetjük a tomista és a molinista szabadságmeghatározást, szembevetendő, hogy a *jó* fogalma mindkettőben szerepel ugyan, de eltérő pozícióban. Míg Tamásnál a jóra való törekvés az akaratlagos cselekvés lényegéhez tartozik, s ezért az akarat mozgása be van kapcsolva a mozgató

¹⁷² *De veritate*, q. 22. a. 5. ad 2.: *quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in illud quod est coactioni contrarium.*

¹⁷³ Uo.: *...ex perfectione boni [...] voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.*

erők kozmikus folyamatába, addig Molinánál a jó motivikus ereje jelen van ugyan a definícióban, de Σ részét képezi, s így nem ér el addig az indifferencia-pontig, ahol a szabadság magva található. Ez a „jelen van ugyan, de nem éri el” a szabadság libertariánus koncepciójának a lényege, amely az ember kora újkori felfogásában új szituációt eredményez. Nem arról van szó, hogy a platonizáló világ érvényét veszíti, hanem arról, hogy bár a jó mozgósító ereje továbbra is átjárhatja a cselekvés pszichológiáját, érvényessége nem egyetemes, nem terjed ki mindenre; együtt kell élnie egy másik igazsággal, az emberi választás autonómiájával. A továbbiakban azt kell megvizsgálunk, hogy milyen oksági modelleken keresztül valósul meg e két elv „együtműködése”.

iii. A *cooperatio* formái

A trienti kánonok szellemében a katolikus szerzők a 16. századtól kezdve elismerik az *indifferencia* követelményét. Ez alól a tomista szerzők sem jelentenek kivételt. Általánosan elfogadott meggyőződés, hogy a szabad cselekvéshez valós alternatívák kelljenek, s ha a választás pillanatában bármilyen, az akarathoz képest külső tényező kiiktatja a választási lehetőségeket, nem beszélhetünk szabadságról. E követelmény új kihívások elé állítja annak a hagyományos gondolkodásnak a híveit, amelyet némileg elnagyolva Platón, Arisztotelész és Ágoston neveivel fémjelezhetünk. A kérdés ettől kezdve úgy merül fel, hogy miként állítható *egyszerre* az akarat indifferenciája és az a tétel, hogy a választás képessége – mint minden más a világban – alá van vetve a szeretet motivikus erejének.

A nehézség nyilvánvaló: ha egy teremtett ok önmagát határozza meg, akkor bizonyos értelemben a mozgás első oka, s így megsérti a „mindent, ami mozog, másvalami mozgat” elvét. Ez utóbbi princípium fontosságát mi sem mutatja jobban, mint hogy Aquinói Tamásnál döntő szerepet játszik Isten létezésének bizonyításában. Tamás az úgynevezett *első út* ismertetése során azt fejtegeti, hogy mivel minden mozgás átmenet a potencialitás állapotából az aktualitásba, egy mozgást csak olyasmi tud előidézni, ami maga az aktualitás állapotában van a létrehozandó forma szempontjából (1ST q. 2. a. 3. resp, vö. 1SCG 13). E tézissel voltaképp az arisztotelészi *Fizika* nyolcadik könyvének egy részét parafrázálja, ahol a Filozófus kijelenti: „mindaz, ami mozog, bármi legyen is, valamitől mozgattatik”.¹⁷⁴ Az elv tehát nemcsak a platóni–ágostoni emanációs szemlélettel áll összhangban, hanem az arisztotelészi metafizikával is, amennyiben azt állítja, hogy a világ valamennyi változása a mozdulatlan mozgató *dinamisz*ából ered.

¹⁷⁴ *Fizika* 256a1.: ἄπατα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶντο. Arisztotelész a VIII. 4. fejezetben teljes felsorolást adva mutatja meg, hogy a potencialitásból az aktualitásba való átmenet (tehát a mozgás) minden mozgástípus esetében külső mozgatót kíván. Ez az elve az élőlények esetében is igaz, hiszen a járás során a mozgó végtagokat más szervek mozgatják.

Ha a szabad akarat önmagát mozgatja, akkor ez az elv sérül. Nem meglepő tehát, hogy egyes jezsuita teológusok *bizonyos értelemben* tagadják is a „minden mozgót valami más mozgat” elvet, míg ellenfeleik körömszakadtukig védelmezik. Nézzünk egy-egy példát az ellentétes álláspontra annak a teológiai „konferenciának” a résztvevőitől, amelyet hivatalosan 1599-től folytattak a vitatott kérdések elsimítására a Szentszék előtt (ezek voltak az ún. *de auxiliis*-viták). Jezsuita részről Roberto Bellarmino (1542–1621) egyértelműen úgy nyilatkozik, hogy a szóban forgó elv hamis. Érvelése szerint az élőlények is önmagukat mozgatják, hiszen egyszerre vannak az aktualitás és a potencialitás állapotában, azaz *automatonként* önmagukat mozgatják a kitűzött cél felé. Szerinte ehhez hasonlóan mozgatja magát a szabad akarat is:

„Az akaratot azért mondjuk szabadnak, s azért szabad, mert oly módon meghatározatlan, hogy maga képes határozni. Nem annyiban határozza meg tehát saját magát, amennyiben meghatározatlan, hanem amennyiben aktív és szabad.”¹⁷⁵

Ahogy az állati mozgást az elérni kívánt hely specifikálja (ez határozza meg, hogy hova tart, azaz milyen mozgásról van szó), úgy az akarat esetében is az értelem által célként felmutatott jó határozza meg az akarás jellegét (azt tudniillik, hogy az akarat minnek is az akarata). Ám ahogyan az állat esetében nem a cél – a távoli hely – az a hatóok, amely a mozgást előidézi, hanem maga az élőlény, amely elindul a cél felé, úgy a jezsuita szerző szerint az akaratot sem az elérni kívánt tárgy mozgatja, hanem egyedül önmaga. Nagy jelentőségű kijelentés ez. Ha e gondolatot összevetjük azzal az arisztotelészi tanítással, hogy Isten úgy mozgat mindeneket, mint a vágy tárgya, akkor jól látható Bellarmino álláspontjának újszerűsége. Az ő magyarázatában is jelen van a cél, a mozgás nála is e cél felé tart, ám olyan cél ez, amely teleologikus funkciója dacára is elvesztette motivációs erejét: a valódi mozgató az akarat.¹⁷⁶

A különbség látszólag nüansznyi, hiszen a hagyományos platonizáló kép valamennyi eleme megtalálható Bellarminónál is. A teremtményi akarat – hangsúlyozzuk még egyszer – itt is Isten felé halad, itt is a jóra vágyik, nem hiányzik tehát a képből az Isten felé törekvő lélek, és hangsúlyos szerepet játszik a vágy és a cél is. Úgy tűnhet tehát, hogy a keresztény platonizmus nyelvezete teljes épségében áll előttünk. Ugyanakkor Bellarmino megfogalmazásának több mozzanata is arról árulkodik, hogy e változatlan homlokzat mögött átrendeződések mennek végbe. Először is a *vis motrix*

¹⁷⁵ *Controversia de gratia et libero arbitrio*, III. 11.: *Voluntas ideo libera dicitur, et est, quia sic est indeterminata, ut ipsa determinare possit. Itaque non se determinat qua est indeterminata, sed qua est activa et libera.* (Bellarmino 1873, 601b). Vö. 1.2.ST q. 9. a. 3. és 1ST q. 82. a. 4, *De veritate* q. 22. a. 12.

¹⁷⁶ *Sciendum est praeterea ab objecto in mente concepto specificari quidem (ut diximus) actionem voluntatis, sed tamen specificari finaliter, non active.* „Tudnunk kell továbbá, hogy az elmében elgondolt tárgy (mint mondtuk) specifikálja ugyan az akarat cselekvését, de csupán célként, és nem aktív értelemben.” (Bellarmino 1873, 602b.)

(a mozgatóerő) Bellarmino elméletében nem a cél, hanem az önmagát mozgató akarat. Másodszor: a cél, amely felé az akarat halad, *külső* az akarathoz képest,¹⁷⁷ s a szó reális értelmében az akarat nem kap tőle semmit.¹⁷⁸ Röviden tehát: nem a jó mozgatja az akaratot, hanem az akarat mozgatja magát a jó irányába (Bellarmino 1873, 602ab).

Ezzel szemben a szentszéki viták egy másik vezető teológusa, a domonkos Tomás de Lemos (1555–1629) nemcsak elfogadja,¹⁷⁹ de hosszasan védelmezi is az említett arisztotelészi alapelvet, amely szerint „mindent, ami mozog, valami más mozgat”.¹⁸⁰ Lemos a hagyományos álláspont védelmében a szabad akaratot is e princípium alá rendeli. Ahhoz, hogy fejtegetéseit értelmezni tudjuk, idézzük fel, hogy Aquinói Tamás szerint Isten cselekvése nem helyettesíti a teremtményi okságot, hanem egyenesen lehetővé teszi azt, hiszen a cselekvéshez szükséges erő (a leibnizi *vis insita*) Isten fenntartó és mozgató tevékenységétől függ. Ezt fejezi ki a latin *concursum* szó, amely jelen összefüggésben Istennek a teremtett okokkal való együttcselekvésére utal: a világ emanatív rendjében a teremtett dolgok folyamatosan függenek az isteni *dinamisztól*, hiszen az első ok *concursum* nélkül nem képesek sem létezni, sem cselekedni.

Tomás de Lemos más domonkos teológusokhoz hasonlóan úgy igyekezett visszacsempészni Isten mozgató erejét a szabad akarat *indifferens* döntéseibe, hogy először elfogadni látszott a tézist, amely szerint az akarat semlegessége döntő a szabadság szempontjából, majd egy második lépésben az isteni mozgatót mintegy az akarat legbelsejébe csempészte mint annak lényegi összetevőjét. Így aláírja, hogy egy indifferens akarat választását semmi olyasmi nem határozhatja meg, ami *külső* az akarathoz képest, de amellet érvel, hogy az isteni *concursum* az akarat oksági képessége szempontjából *belső*, hiszen ahogyan semmilyen esemény nem lehetséges Isten részvétele nélkül a teremtett világban, úgy az akarat sem képes választani e felülről érkező együttható nélkül. Ennek megmutatásához a domonkosok is azt a jól ismert analitikus eszközt veszik igénybe, amelyet Duns Scotus dolgozott ki, amikor nem temporális pillanatok rétegeit különítette el egyetlen jelenségen belül.¹⁸¹ Nézetük szerint az isteni mozgató ilyen logikai prioritást élvező réteg *magában az akaratban*.

¹⁷⁷ Uo.: *Est enim haec actio voluntatis valde similis motui locali animalium in quo videmus efficiens et subiectum esse idem, formam intrinsecam esse vim motricem, finem autem esse ipsum (ubi) extrinsecum et ab eo specificari motum.*

¹⁷⁸ Uo. 603a.: *appetitivae autem potentiae [...] simpliciter sunt activae et se ipsa>e movent ad praesentiam obiecti quamvis ab eo nihil recipiant.*

¹⁷⁹ Lásd https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=788. Tomás de Lemos OP a valladolídi domonkos kollégium elöljárója volt, aki Diego Álvarez társaságában a rend hivatalos teológusaként képviselte a tomista álláspontot a *de auxiliis*-viták idején Rómában. Mint az utolsó ülészak meghatározó szereplője később *Panoplia gratiae* című terjedelmes munkájában a tomista tanítás mértékadó összefoglalását adta. Miután a *de auxiliis*-vitákat V. Pál 1605-ben a témával kapcsolatos publikációk tilalmával zárta le, Lemos munkája csak 1676-ban jelenhetett meg nyomtatásban (Lemos 1676).

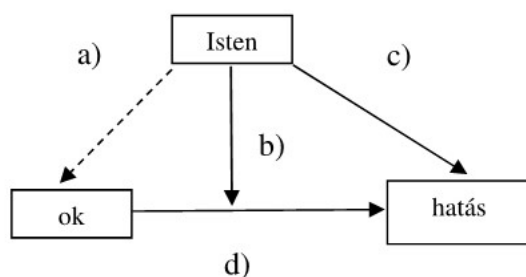
¹⁸⁰ Cp. 2. n. 13; 4b.: *...omne quod movetur ab alio movetur.* (Lemos 1676, lib. 3. p. 1.)

¹⁸¹ Vö. *Ordinatio* I. 43. n. 14 (Johannes Duns Scotus 1950–2013, 6:358). A nem temporális pillanatok jelentőségével kapcsolatban lásd fent az 1. fejezet iii. pontját és az 50. jegyzetet.

iv. Két oksági modell

Roberto Bellarmino és Tomás de Lemos vitája technikailag abban a kérdésben foglalható össze, hogy az isteni mozgatás mint cselekvési együtttható (*concursum*) a definíció melyik részéhez tartozik a szabadság Molina által adott meghatározásában, amelyet mindketten elfogadnak. Vajon Σ részeként kell-e számításba venni (mint a jezsuiták hiszik), vagy a Σ rögzítése után fennmaradó választási képesség alkotórésze (ahogy a domonkosok gondolják)? Mindkét fél egyetért abban, hogy az isteni *concursum* reális oksági hatásokon keresztül, felülről jövő mozgatás révén érvényesül, oly módon, hogy Isten mint első és teremtetlen ok minden másodlagos, teremtett ok tevékenységében részt vesz. Közös tehát az okság e platonizáló felfogása, melynek értelmében a teremtményi okozás az isteni erő állandó emanatív befolyását (*influxusát*) feltételezi.¹⁸² A vita tárgyát ezek után az képezi, hogy vajon Isten emanatív hatása ok-okozati kapcsolatoknak pontosan mely elemeire hat a világban.

A jezsuiták által kidolgozott modell szerint Isten oksági együttműködése nem a teremtett okra hat, hogy az ennek köszönhetően kiválthassa a maga kauzális hatását, hanem közvetlenül az okozásra, illetve a cselekvés eredményeként létrejövő okozatra. Ez annyit jelent, hogy a jezsuita modell szerint alapvetően kétféle isteni „befolyással” (influxussal) számolhatunk. Isten a maga emanatív mozgatóerejével egyrészt hat a teremtett okozatra, amelyik az oksági cselekvés eredményeként létrejön, másrészt hat magára az oksági cselekvésre is, amelyik ezt az okozatot létrehozza. A cselekvésre azért kell hogy hasson, mert az okozás reális esemény, és mint ilyen maga is része a világ emanatív struktúrájának, így nem nélkülözheti a magasabb *concursum*-t. Az a tény, hogy Isten hatása az okozás eseményére is hat, úgy fordítható le, hogy Isten a másodlagos okkal *együtt* hozza létre a hatást. A modell sematikusán így ábrázolható:



E jezsuita modell kapcsán *szimultán concursus*-ról (*concursum simultaneum*) beszélhetünk, hiszen Isten a teremtett okkal együtt és vele egyszerre hat a létrehozott okozatra azáltal, hogy magasabb emanatív cselekvésével (b, c) lehetővé teszi *magának az okozásnak az eseményét* (d) az eredménnyel együtt. Az

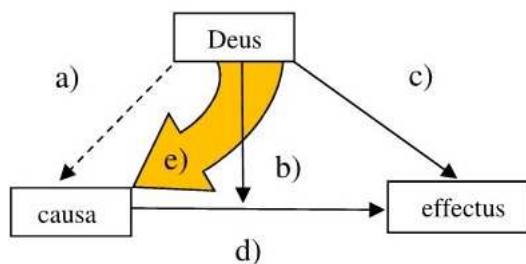
¹⁸² Az *emanatív* kifejezéssel pusztán egy magasabb erő, *energeia* kiadására utalok, amely a keresztény teológiára alkalmazva természetesen nem automatikus folyamat, hanem az isteni akarat elhatározását követi.

Istent és a teremtett okot összekötő szaggatott nyíl arra a további körülményre utal, hogy Isten mindeközben a teremtett ok irányában is hat a maga *influxus*ával (a), ám ennek az általános emanatív befolyásnak nincs különösebb relevanciája az okozás szempontjából, nem arra szolgál ugyanis, hogy az okot mozgatva *beindítsa* annak tevékenységét, hanem egyszerűen létben tartja az ágenst. Összességében tehát úgy néz ki, hogy Isten és a teremtett ok *influxusa* mint két egyenlő partner egyszerre hat és egyszerre hozza létre az okozatot.¹⁸³

A szimultán *concursum* elméletével vitatkozva a tomista modell éppen az imént szaggatott vonallal jelzett iránynak (a), azaz Isten és a másodlagos ok közötti viszonyoknak tulajdonít kiemelkedő jelentőséget. Tomás de Lemos megfogalmazásában a tézis így hangzik:

„Isten általános együttműködése [*concursum*] nem csupán olyan befolyás [*influxus*], amelyet Isten a másodlagos okokkal *együtt* gyakorol az okok működésére és hatásaira, hanem olyan befolyás, amelyet Isten magukra a másodlagos okokra gyakorol, s amikor ezek az okok cselekszenek és tevékenykednek, logikai értelemben előzetesen e befolyás mozgatja és indítja cselekvésre őket.”¹⁸⁴

A megfogalmazás kissé körülményes, de az elképzelés világos. Lemos modelljében a felülről jövő emanatív hatás nem egyszerűen az okozásra, nem is csupán az okozatra, hanem mindezt *megelőzően* magára az okra irányul. Állítása szerint ez az ok csak azért képes egyáltalán okozni, mert Isten előzetesen mozgatja. Erre utal az Isten és a teremtett ok közötti szélesebb nyíl az ábrán (e).



Amint az ábráról leolvasható, Lemos magyarázata szerint több különböző *influxus* teszi lehetővé az okozást. Egyrészt itt is jelen van az a felülről jövő hatás, amely közvetlenül az okozatra irányul (c), továbbá jelen van az a szimultán befolyás is, amely az okozás műveletére hat (b). Mivel ez a kettő

¹⁸³ Luis de Molina a helyzetet egy olyan hajóhoz hasonlítja, amelyet két különböző ember vontat: *Totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo, neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae quae simul exigat concurrsum et influxum alterius, non secus ac cum duo trahunt navim.* (Molina 1588/1953, q. 14. a. 13. disp. 26).

¹⁸⁴ Cp. 1. n. 1, 2a.: *Concursum Dei generalis non solum est influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus, sed etiam est influxus in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur.* (Lemos 1676, lib. 3. p. 1, saját kiemeléseim.)

nem egyéb, mint „a másodlagos okokkal *együtt* gyakorolt befolyás az okok tevékenységeire és hatásaira”,¹⁸⁵ az elméletnek ez a része megegyezik a jezsuita modellel. Lemos azonban egy további *influxus*ról is beszél, amelyet ő *influxus praevius*nak, azaz „megelőző befolyásnak” nevez (e), s amely közvetlenül az okra hat azért, hogy elindítsa benne az okozás folyamatát.¹⁸⁶ Ennek az utóbbi mozzanatnak a létjogosultsága a vita tárgya.¹⁸⁷ Ez voltaképpen nem is meglepő, hiszen az eddigiek alapján világos kell hogy legyen: az *okot* mozgató isteni hatás az a pillér, amelyen most az ágostoni–platonizáló elmélet egésze nyugszik, hiszen a domonkos teológusok ezen keresztül igyekeznek visszacsempészni Isten előzetes cselekvését a szabad akarat aktusába. Ha magának a szabad választásnak az analízisében felmutatható Isten oksági befolyása, akkor a szabad választás eredménye megismerhető lesz ezen a kauzális viszonyon keresztül, és restaurálható lesz a világ emanatív struktúrája, amelyet a szabadság libertariánus eszméje válságba sodort. Az előzetes befolyásnak – az *influxus praevius*nak – a tomista tanítás szerint tehát elmaradhatatlan szerepe van a szabad akarat működtetésében.

Jegyezzük meg ismét, hogy a *praevius* szóban szereplő *prae-* nem olyan előzetességre utal, amely időben előzi meg a választást, hanem logikai prioritást jelez. Ez az *influxus* ugyanis elválaszthatatlan magától a szabad teremtményi döntéstől, azonos vele, vagy – mondjuk így – mintegy belső feltétele annak, hogy az akarat kezdetben passzív cselekvési képessége aktív cselekvésbe menjen át.¹⁸⁸ Ezt az előzetes, ám a szabad döntési aktussal egyidejű, s annak inherens részét képező mozgatót a korabeli tomisták gyakran *praemotio physica* névvel illették.¹⁸⁹ A szó „előzetesen ható természetes mozgatót” jelent. A *praemotio physica* tehát nem más, mint a szóban forgó *influxus* (e), amellyel Isten – miután a cselekvéshez szükséges minden előzetes feltételt rögzítettünk – hatékonyan mozgatja az okot, de nem sérti meg az ágens szabadságát. E mozgatás nélkül az ok képtelen okozni, s az akarat képtelen választani. Mivel e *praemotio* belülről mozgat, Isten ezen keresztül anélkül fejt ki az akaratra hatást, hogy felszámolná a cselekvő szuverenitását. A *physica* jelző a *moralis* szóval van szembeállítva, és azt jelzi, hogy az isteni mozgatás reális alkotóeleme a döntésnek, nem pusztán

¹⁸⁵ *influxus cum secundis causis in earum actiones et effectus* (uo. saját kiemelésem).

¹⁸⁶ E tanítás kapcsán sztederd hivatkozási alap Aquinói Tamás megállapítása, amely szerint „Isten cselekszik mindenben legbelül” (*Deus in omnibus intime operatur*), ám nem úgy, hogy a dolgok saját cselekvését feleslegessé teszi, hanem úgy, hogy háromféleképpen is együttműködik a természetes okkal: *Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem* (1ST q. 105. a. 5. resp). Egyrészt célként mozgat, másrészt folyamatosan fenntartja a teremtményekben azt a formát, amelyen keresztül azok cselekedni tudnak, harmadrészt – s itt ennek van különleges jelentősége – cselekvésre indítja a teremtett ágenst, *quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem* (uo.). Lásd még Aquinói Tamás: *De potentia* q. 3. a. 7. ad 7.

¹⁸⁷ Luis de Molina elutasítja azt a gondolatot, hogy isteni mozgatás szükséges az okozás beindításához. Lásd *Commentaria in primam D. Thomae partem*, q. 14. a. 13. disp. 6. (Molina 1622, 175b.); vö. *Concordia* q. 14. a. 13. disp. 26.

¹⁸⁸ ...*praevius*: in causas ipsas, quo ipsae prius ratione motae et ad agendum applicatae agunt et operantur... (*Panoplia*... lib. 3. p. 1. cp. 1. n. 1, Lemos 1676, 2a, saját kiemeléseim.) Vö. Diego Álvarez, l. 3. disp. 18. n. 3.: *De auxiliis diuinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia* (Álvarez 1620, 71b).

¹⁸⁹ A fogalom először Molina ellenfeleinél, Domingo Báñeznél (1528–1604) és Diego Álvareznél (1555–1632) jelenik meg. Legalaposabb bemutatása máig a DThC „Prémotion physique” címszava: Garrigou-Lagrange 1936a.

rábeszélés útján hat, hanem a természeti okok mintájára működő, tényleges kauzális erő (vö. Álvarez 1620, 372ab: 1. 9. disp. 91. n. 1). Röviden szólva: a *praemotio physica* olyan magasabb rendű mozgatóerő, amely a teremtményi erővel egyszerre, ám annak feltételeként cselekszik.

Mivel az indifferencia követelményét a zsinat utáni tomista teológusok éppúgy elfogadták, mint jezsuita kritikusaik, a *praemotio physica* nem azt jelenti, hogy Isten okságilag determinálja az akaratot a maga akaratával. Ugyanakkor – s ebben áll a probléma másik fele – a domonkos szerzők kitaranak amellett, hogy ez a mozgatóerő soha nem marad hatás nélkül. Ha például az isteni kegyelem a jó irányába mozgatóerő az emberi akaratot, akkor az akarat választása mindig összhangban lesz a mozgatóerő irányával, ezért ez a kegyelem „hatékony” nevezhető (*gratia efficax*). E két tétel – amint azt a jezsuita kritikusok nem mulasztják el kimutatni – feszültségben áll egymással.

v. Kiegészítő mechanizmusok

Az a libertariánus szabadságkonceptió, amelyet a molinisták népszerűsítettek a korban, máig filozófiai viták tárgyát képezi. Nincs is arról szó, hogy e tanítást minden további nélkül el kellene fogadnunk akár a szabadság magyarázataként, akár a modern énfogalom konstituens elemeként. Gondolatmenetünk szempontjából egyedül azt a tényt érdemes rögzítenünk, hogy a szabadság szóban forgó eszménye a 16. századtól kezdődően egyre erőteljesebben jelentkezik nemcsak egyes humanista körökben, de – ettől egyébként korántsem függetlenül – az imént tárgyalt skolasztikus szerzőknél is. A teológiai irodalomban jól megfigyelhető az a szerep, amelyet az új koncepció az emanatív felfogás kritikájában és a modern énfogalom felépítésében játszik, s amelynek főbb sajátosságait a következőkben foglalhatjuk össze.

1. A szabadság libertariánus elmélete több szempontból is komplementer viszonyban áll a differenciálódásnak azzal a modern stílusával, amelyet Georg Simmel fejtegetéseire csatlakozva mellérendelőnek nevezünk. Ennek összetett okai vannak. Egyrészt a szabadság molinista felfogása kikényszeríti a hagyományos metafizikai elképzelések átrendeződését, hiszen ha a teremtményi választás eredménye nem vezethető le Isten kauzális szerepéből (mint a *praemotio physica* esetében), akkor nem is ismerhető meg ezen viszonyon keresztül, s ezért a hagyományos nézeteket fel kell hogy váltsa Isten „noétikus” kitüntettségének tézise. Hogy ez mit jelent, arra máris vissza fogok térni. Másrészt azért is komplementer viszonyról beszélhetünk, mert ha az önálló logikával rendelkező tárgyterületek között a kapcsolat többé nem hierarchikus – vagy legalábbis a hierarchia többé nem a dolgok természetében megmutatkozó szabályszerűség, hanem

utólagos koordináció eredménye –, akkor az összefüggések közötti választás terén érthető módon nagyobb szerep hárul a szabad akaratra, mint ha e területeket a Jó eszméjének felülről jövő kiáradása rendezné egybe.

2. A szabad akarat kérdésében világosan megfigyelhető az a jelenség, amelyet a differenciált én egyik alapvető jellemzőjeként rögzíthetünk, nevezetesen a közvetítő mechanizmusok fontossága. *Közvetítő háttérmechanizmusokon* azokat a koordinatív praxisokat vagy műveleteket értem, amelyek az egyes részterületek egymáshoz rendelését lehetővé teszik.

Ha a szabad akarat molinista elméletét – amint azt a jezsuiták ellenfelei a 16–17. században tették – az én emanatív modelljével szembeni legfontosabb kihívásnak tekintjük, akkor ezen a területen érdemes láthatóvá tenni azokat a műveleteket, amelyek a szétválasztott elemek összeforrasztására (szintézisére vagy integrálására) tesznek kísérletet. A szóban forgó eljárásnak, amely bizonyos értelemben helyreállítja a teológiai univerzum hagyományos épületét, két összetevője van: Isten noétikus kitüntetettsége és az úgynevezett *közbülső tudás*. Ezt egészíti ki, illetve módosítja Francisco Suáreznál a kongruizmus elmélete.

a) Noétikus kitüntettség

Ha az a mód, ahogyan Isten a lelket „mozgatja és ösztökéli”, *valóban* szabadon hagyja a kegyelem elfogadásának vagy elutasításának kérdését, akkor ez az isteni mozgatás a jezsuita teológusok szerint nem lehet *praemotio physica*, hanem csak *praemotio moralis*: inkább hasonlít az erkölcsi rábeszélésre, mint a fizikai mozgatásra, hiszen az ágens tetszőleges mértékű kegyelemnek is ellen tud állni. A jezsuita teológusok ennek ellenére nem tagadják, hogy Isten öröktől fogva tudja, hogy egy jövőbeli szabad döntéssel kapcsolatos állításpár melyik fele igaz, és melyik hamis. Ez az előzetes tudás azonban nézetük szerint nem alapulhat a mozgatás sikerén, hiszen ez csupán morális jellegű. Ezen a ponton illeszkedik a molinizmus rendszerébe Isten noétikus kitüntettségének eszméje.¹⁹⁰ Ez a nézet az isteni megismerésnek arra az ockhamista elméletére támaszkodik, amelyik kisebbségi véleményként a középkortól fogva ismert, s amely szerint a megismerés egyetlen elmélete sem tud

¹⁹⁰ A kifejezés nem a skolasztikus szerzők sajátja, azt az összefüggést jelöli, amelyet Ilaria Acquaviva az alany kitüntettségének nevez egy természete szerint bizonytalan tárggyal szemben. Acquaviva 2020, 141. szerint ugyanis a szabad választás biztos ismerete *è garantita non in forza dell'oggetto, intrinsecamente incerto, bensì in forza dell'eminenza del soggetto che possiede tale scienza*.

kielégítő magyarázatot adni arra, hogy az isteni értelem miként ismerheti öröktől fogva a szabad akarat cselekedeteit.

Érdeemes egy pillantást vetni Ockham fejtegetéseire, ezek ugyanis világossá teszik, hogy a noétikus kitüntetettség gondolata kezdettől fogva közeli kapcsolatban áll a szabadság kérdésével. Ockham az isteni megismerés legfontosabb elméleteit bírálva arra a következtetésre jut, hogy a teremtmények ismerete nem Isten lényegének önismeretéből fakad (mint Tamásnál), de nem is az isteni akarat döntéseinek ismeretében képződik (mint Scotusnál), hanem az az egyszerű, minden másra visszavezethetetlen *tény* magyarázza, hogy Isten végtelenül tökéletes a megismerés rendjében:

„az isteni lényeg oly tökéletes és oly világos intuitív ismeret, hogy önmagában minden elmúlt és jövőbeli dolog nyilvánvaló megismerése, úgyhogy tudja, hogy az ellentmondás melyik része igaz, és melyik része hamis.”¹⁹¹

A kései skolasztika idején számos teológus követi ezt a tanítást. Emlékezzünk vissza, a jezsuita Gabriel Vázquez szerint „a jövőbeli esetleges dolgok, bármennyire szabadok is, *intelligibilisek*, mivel meghatározott igazságértékkel rendelkeznek”, s ezért tárgyát képezik a végtelen intellektusnak.¹⁹² E magyarázat érthető okokból játszik központi szerepet a szabad akarat libertáriánus elméleteiben, hiszen ezeknek minden esetben sarkalatos pontja, hogy a teremtményi döntést még Isten sem ismerheti meg annak okain keresztül. Amint egy flamand jezsuita, Leonard Lessius fogalmaz:

„minthogy Istenben a lehetőségek absztraktív megismerését végtelen tökéletesség s a tárgy elérését tekintve végtelen hatékonyság jellemzi, e megismerés pusztán azáltal válik a létező dolgok intuitív ismeretévé, hogy e tárgyak a jövőben *valóban* létezni fognak – s egyéb erőfeszítésre nincs is szükség.”¹⁹³

Lessius szerint az isteni megismerés a *lehetőségek* tekintetében kezdetben absztraktív, minthogy eltekint a létezésről: Isten egyszerre ismeri a „Júdás elárulja Krisztust” és a „Júdás nem árulja el Krisztust” állításpárt mint olyan lehetőségeket, amelyek kölcsönösen kizárják egymást. Később

¹⁹¹ William of Ockham: *Tractatus de praedestinatione*, q. 1.: *essentia divina est notitia intuitiva quae est tam perfecta, tam clara quod ipsa est notitia evidens omnium praeteritorum et futurorum ita quod ipsa scit quae pars contradictionis erit vera et quae pars falsa* (lásd William of Ockham 1978, II. 517). Vö. Gabriel Biel, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*, 1Sent d. 38. q. 1. a. 2. és dub. 8. (Gabriel Biel 1973, 692. lin. 1. skk. és 711. lin. 11. skk.)

¹⁹² *Atqui futura quantumvis libera et contingentia, intelligibilia sunt, eo quod sunt determinatae veritatis: verum autem et intelligibile convertuntur...* Vö. Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in Primam partem Sancti Thomae tomus I*, q. 14. a. 13. disp. 65. cp. 4. n. 18. (Vázquez 1631, 255a.)

¹⁹³ Leonardus Lessius: *De perfectionibus moribusque divinis*, 6. 1. 3.: *in Deo cognitio [...] possibilium cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo obiecto, hoc ipso quo obiecta illa reipsa sunt futura, fit intuitio existentium, nec opus est alia vi aut conatu.* (Lessius 1620, 81.)

azonban pusztán annak a ténynek az erejénél fogva jön létre Istenben a valóság intuitív (egyedi létezésre vonatkozó) ismerete, hogy az egyik lehetőség realizálódik.¹⁹⁴ Ha történetesen – minden előzetes isteni determináció nélkül – a történelem egy adott pillanatában igazzá válik az az állítás, hogy „Júdás elárulja Krisztust”, akkor e kijelentés igazságértéke öröktől fogva pozitív volt, s Isten – függetlenül attól, hogy milyen *ok* tette e kijelentést igazzá – öröktől fogva látta ennek az igazságát, azaz tudta, hogy Júdás szabadon, mindenféle előzetes kényszer és oksági determináció nélkül elárulja Jézust a történelem e konkrét pillanatában. Az az ok, amely ezt az állítást igazzá tette, történetesen Júdás szabad akarata, amelyről a korábbi definíció értelmében elmondható, hogy választhatta volna e döntés ellenkezőjét is, s ekkor ez lett volna visszamenőleg is mindig igaz, s Isten ezt látta volna öröktől fogva.¹⁹⁵

b) Közbülső tudás

Az a körülmény azonban, hogy Isten öröktől fogva ismerte a jövőbeli szabad döntésekre vonatkozó kijelentések igazságértékét, némi bonyodalommal jár, ha ezt az örök tudást arra a teremtés előtti állapotra vetítjük vissza, amikor Isten még nem határozta el (de e „még nem”-nek természetesen itt se temporális értelmet tulajdonítsunk!), hogy a számos lehetséges világ közül melyiket fogja megteremteni.¹⁹⁶ Ha örök tudásának ezt a rétegét tekintjük, akkor a következőket kell mondanunk: ahhoz, hogy gondviselése *minden* partikuláris eseményre kiterjedhessen, s a szabad emberi választás se legyen ez alól kivétel, nemcsak azt kellett tudnia a teremtést megelőzően, hogy mi lehetséges – azaz hogy milyen lehetséges világok megteremtésére képes –, és nem is csupán azt kellett tudnia, hogy miután az egyik lehetséges világot kiválasztotta, mi fog ebben a világban megtörténni, hanem azt is tudnia kellett, hogy *ha* megteremtené ezt a lehetséges világot, ebben a pusztán lehetséges világban mit döntenének *de facto* a szabad ágensek. Válasszuk elemeire, s tekintsük át ezt a bonyolult szituációt.

¹⁹⁴ A későbbi hagyomány ezt nevezi a kegyelem esetében *infallibilitas connexionis obiectivának*. A kifejezés arra utal, hogy bár a kegyelem nem ellenállhatatlan, Isten csálhatatlanul tudja (*infallibilitas*), hogy össze fog kapcsolódni (*connexio*) a teremtett akarat döntésével, amelynek eredményeképpen a teremtő és a teremtés együttműködik a hatás létrehozásában. Ez a *connexio* már az első aktusként tekintett kegyelemen is olyan valóság (*obiectiva*), amely megkülönbözteti a hatás híján maradó, „pusztán elégséges” kegyelemtől, s mint ilyenre – tehát mint a világ egy igaz összefüggésére – vonatkozik az isteni tudás. Vö. H. Quilliet: Congruisme, in DThC 3:1122.

¹⁹⁵ Lessius voltaképpen azt az igazságot fogalmazza meg, amely mellett Ockham érvelt a 14. században, tudniillik hogy a jövőre vonatkozó kijelentések voltaképpen jelen idejű proposíciókként foghatók fel, amelyeknek az igazságértéke már most rögzített egy jövőbeli esemény függvényében. Vázquez szerint ugyanígy, a jövőre vonatkozó isteni tudás össze van kötve a jövőbeli eseménnyel, így az „Isten előre tudja, hogy *F*” (ahol *F* egy jövőbeli esemény) és „*F*” igazságértéke mindig megegyezik, így bármelyik mondat igazságából következtethetünk a másik mondat igazságára (*Commentariorum...* q. 14. a. 13. disp. 68. cp. 6. nn. 35–36. Lásd Vázquez 1631, 269a).

¹⁹⁶ A lehetséges világokra vonatkozó skolasztikus elméletek igen alapos összefoglalása Schmutz 2006a.

- (i) Az isteni tudás legalapvetőbb rétege mindenre kiterjed, ami önmagában lehetséges, mert nem implikál ellentmondást, és – következésképpen – tárgya az isteni mindenhatóságnak. Ez a tudás Istenben nem több, mint mindannak az egyszerű megértése, ami lehetséges. Ez az ún. „egyszerű megértés alapján definiált tudás” (*scientia simplicis intelligentiae*), amely tehát a lehetséges világok összességére kiterjed. Isten ennek a tudásnak a tárgyaként megérti – emberileg szólva – az összes lehetséges tényállást reprezentáló állítást, és valamennyinek az ellenkezőjét is („Júdás vagy elárulja Jézust, vagy nem árulja el”), minthogy azonban a lehetőségek birodalmában mozgunk, egyikhez sem tartozik határozott igazságérték.
- (ii) Isten ezek után akaratával választ az értelem által felkínált lehetőségek közül, azaz „elköteleződik” az egyik lehetséges világ megteremtése mellett. Amennyiben tisztában van e döntésével, saját akarata ismeretében határozottan tudja (mintegy „látja”), hogy az egymásnak ellentmondó állítaspárok melyik tagja igaz, és melyik hamis. Ez egyfajta intuitív, a látásra emlékeztető tudás (*scientia visionis*).

Ha igaz az, hogy Isten a szó libertariánus (molinista) értelmében szabad létezőket teremt, akkor sem (i), sem (ii) nem alkalmas arra, hogy ezeknek a választásait előzetesen ismerje. Az első nem alkalmas erre, mert, mint láttuk, nem tükrözi, hogy az egymásnak ellentmondó állítaspárok közül melyiknek mi az igazságértéke, a második típus pedig azért nem vezethet el a döntések megismeréséhez, mert bármelyik lehetséges világra essen is a választás, abban – ha a világ tartalmaz szabad ágenseket – lesznek olyan események, amelyek igazságértéke nem függ az isteni akarat választásától.

E kettős kudarcból felismerhetők azok a feltételek, amelyek mellett a szabad döntések előzetes ismerete lehetséges. A szabad döntések megismerése egyrészt meg kell hogy előzze az isteni akaratot – hiszen nem függhet Isten elhatározásaitól –, másrészt határozott igazságértéket kell hogy rendeljen a lehetséges alternatívákhoz. A szóban forgó tudás az előbbi követelményt tekintve (i)-hez hasonlít, amennyiben „pre-volicionális” (pusztán a lehetőségek körében mozog, s így megelőzi annak a világnak a kiválasztását, amelyet Isten meg fog teremteni), ugyanakkor (ii)-höz is hasonlít, amennyiben határozottan tükrözi, hogy a „Júdás vagy elárulja Jézust vagy nem árulja el” típusú diszjunktív állítások melyik tagja igaz az egyes világokban. Minthogy ez a fajta tudás bizonyos vonatkozásait tekintve mindkét korábbival megegyezik, más vonatkozásait tekintve azonban különbözik is mindkettőtől, a teológusok ezt *közbülső tudásnak* nevezik (*scientia media*).

- (iii) Isten közbülső tudása lehetséges világokat reprezentál, s minden egyes lehetséges világban megmutatja, hogy a szabad akarat választása a jövőben lehetséges alternatívák közül melyiket teszi igazzá (és melyiket hamissá) ebben a világban.

Ehhez hasonló „közbülső” tudást a hétköznapi életben is gyakran tulajdonítunk magunknak, amikor például azt mondjuk: „ha pénzhez jut, biztos, hogy elissza”, vagy „ha megkapja az állást, biztosan tudom, hogy szorgalmasan fog dolgozni”. Ezekben az esetekben a tudást kifejező szavak hatókörében olyan kondicionálisok állnak, amelyeknek az a természetük, hogy a szabad akarat döntéseivel kapcsolatban fogalmazznak meg állításokat bizonyos jövőbeli körülmények között. Látható azonban, hogy ha az akarat valóban szabad, akkor ezekben az emberi helyzetekben nem beszélhetünk a szó szigorú értelmében vett valódi tudásról. A „tudom” ebben az esetben annyit jelent, hogy „ismerve az illetőt mélyen meg vagyok győződve”, azaz valójában nem tudással, hanem az okokból levezetett, fallibilis jóslatokkal rendelkezünk. Nem így Isten, aki nem az okok ismeretére hagyatkozik, hanem noétikus kitüntetésénél fogva ismeri a jövőre vonatkozó esetleges kondicionálisok határozott igazságértékét. Amikor például Jézus azt mondja: „ha Tíruszban és Szidónban történtek volna a bennetek végbement csodák, már régen zsákban és hamuban ülve tartottak volna bűnbánatot” (Lk 10,13), akkor ez nem egyszerű jóslás volt a részéről azzal kapcsolatban, hogy mi történne (vagy mi történt volna) egy tényellentétes szituációban, hanem annak a tévedhetetlen ismerete, hogy az említett város lakói *szabadon* miképp dönthettek volna az adott körülmények között. Ugyanezen a módon Isten már a teremtés pillanata előtt tévedhetetlenül, de *saját oksági szerepétől teljesen függetlenül* tudja, hogy egy bűnös együttműködne-e a felkínált kegyelemmel, vagy sem. Ne feledjük, hogy e közbülső tudás az isteni akaratot megelőző, attól logikailag független, prevolucionális tudás, azaz megelőzi az isteni választást. Maga az isteni választás már e közbülső tudás ismeretében történik, azaz Isten azután határoz például Péter megteremtése mellett, hogy tudja, Péter Cezáreában szabadon meg fogja vallani, Jeruzsálemben pedig meg fogja tagadni Krisztust (Mt 16,15).¹⁹⁷

¹⁹⁷ Mivel senki sem maga érdemli ki, hogy Isten azt a világot teremtette meg, amelyben előre látta, hogy az illető elfogadja a kegyelmet, senki nem köszönheti önmagának az üdvösséget. Látható, hogy Isten választása Molina szerint a közbülső tudás birtokában (tehát az érdemek ismeretében, *post praevisa merita*) történik. Ez nem azt jelenti, hogy a kiválasztást az előre látott érdemek magyarázzák, a kiválasztás Molina szerint *post*, de nem *propter praevisa merita* megy végbe. Ez az álláspont azonban kétértelmű. Lessius úgy véli, hogy az érdem előzetes ismerete az az ok, amelynek alapján a kiválasztás megtörténik, míg Suáreznál az érdemek ismerete eszköz csupán a kegyelem megfelelő mértékének kiválasztásához. Vö. Rai 2020.

c) *Kongruizmus*

Az a körülmény, hogy a szabadság molinista elmélete rést üt a platonizmus oksági szerkezetén, s a szabad választás képessége egymásra visszavezethetetlen cselekvési területeket generál, önmagában nem jelenti a teleologikus hierarchia végét, ám ez a hierarchia többé nem egy egységes központból kiinduló emanáció eredménye, amely szükségképpen egyetlen végcél felé tart, hanem az összerendeződés és a harmonizáció feladatként – egyfajta kalkulatív tervként – jelentkezik már a teremtés forrásánál is: a gondviselés olyan tárgyterületek összehangolását igényli, amelyek saját törvényszerűségeikkel lépnek be a kapcsolatok rendszerébe.

Jól megfigyelhető mindez a *kongruencia* (összhang, illeszkedés) elméletében a kor bizonyára legjelentősebb jezsuita gondolkodójánál, Francisco Suáreznál. A kongruizmus szerint (amely 1613 után a jezsuita rend hivatalos álláspontja lesz)¹⁹⁸ Isten a legmegfelelőbb körülmények között kínálja fel az embernek a kegyelmet, azaz Isten annyi segítséget ad annak a cselekvőnek, akit a végső üdvösségre akar vezérelni, amennyiről tudja, hogy az „összhangban lesz” az ember saját indíttatásával, „illeszkedik” (*congruus*) az ágens szabad akaratához, s ezért csalhatatlanul kiváltja az emberi akarat jóváhagyását, anélkül hogy reálsan mozgatná azt.¹⁹⁹ Isten kegyelmi ajándékának elvben így is ellenállhat a cselekvő, a gyakorlatban mégsem ez történik, mert Isten úgy mozgat, ahogy a felőle érkező hatás a lehető legjobban megfelel az ágens saját szándékainak és természetének. A jó cselekedetekhez szükséges e világi és transzcendens okok hierarchiája tehát úgy rendeződik el, hogy mindegyik elem a maga körén belül mozog, de ezek a körök teljes harmóniában igazodnak egymáshoz.²⁰⁰

A suárezi kongruizmusnak az a korábban említett meggyőződés az alapja, hogy a szabad akarattól függő jövőbeli események igazsága nem ismerhető meg az okuk alapján, vagyis az akarat

¹⁹⁸ Vö. Quilliet: *Congruisme*, in *DThC* 3:1120; lásd még Matava 2020, 431. skk. Claudio Acquaviva generális 1613. december 14-i határozata után is voltak ugyanakkor a rendben, akik elutasították ezt a tanítást. A hivatkozott szócikk Adam Tannert említi például a 17. századból: *Universa theologia scholastica*, I. 6. dub. 5. n. 80. (Tanner 1626–1627, 1:1164. skk.)

¹⁹⁹ A *kongruizmus* kifejezés Szent Ágoston e soraiból ered: *Cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocationem non respuat.* (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1.2.13. PL 40:119, saját kiemelésem.) Ágoston kijelentése önmagában többértelmű, hiszen nem tisztázza, hogy miben áll a kongruencia alapja, s az „elhívás” hogyan viszonyul a szabad akarathoz. (Lásd még *De dono perseverantiae* 14.35. PL 45:1014.: *Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturale munus intelligentiae quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant.*)

²⁰⁰ Súlyos kérdés a 16–17. századi jezsuita teológiában ennek az igazodásnak az elve. Molina és követői (Vázquez, Lessius és a „szigorú molinisták”) fontos szerepet szánnak ebben az emberi komponensnek, annak a ténynek, amelyet Isten a közbülső tudás révén előre lát, hogy a cselekvő egy feltételes jövőbeli szituációban elfogadja-e a kegyelmet. E szerzők szerint az események rendjének meghatározása (az üdvözültek tekintetében a predestináció) *követi* a közbülső tudást. A kongruista molinizmus képviselői (Suárez, Bellarmino, Acquaviva, Henriquez, Toletus, Ruiz és mások) ezzel szemben első helyre állítják az abszolút isteni dekrétumot az üdvösségre rendelték felől (predestináció), és csak ezután szánnak szerepet annak a közbülső tudásnak, amely megismerhetővé teszi, hogy mekkora mértékű kegyelem mellett fog a kiválasztott akarata kooperálni Istennel. Vö. Garrigou-Lagrange 1936b, 174–184; Cruz Cruz 2014, 112. skk.

legbelsőbb természetének ismeretében sem tudható, hogy a cselekvő mit fog választani. Suárez megfogalmazásában ez a negatív tétel világos összefüggésben áll a szabad akarat ismerős meghatározásával:

„Az okozatot az okban csak annak a létezésnek az alapján lehet megismerni, amellyel benne rendelkezik. Ám az esetleges okozat a maga közvetlen okában – még ha az közvetlenül cselekvésre diszponált állapotban van is, és minden előzetes feltétel adott – nem rendelkezik egy konkrétan meghatározott létezéssel, hanem csak indifferens létezése van, mivel az ok ereje sem önmagából kiindulva nincs *erre* determinálva, sem az összes előzetes feltétel hozzáadása nem determinálja elégséges módon.”²⁰¹

Suárez szerint tehát az okozat az okban indifferens módon létezik, mivel ha az ok hatóerejét (*virtus*) nézzük, az alternatív lehetőségek bármelyike származhat belőle. A gondolatmenetben fontos szerepe van az előzetes körülmények összességének, mivel elgondolható olyan ok, amelyik önmagában ugyan indifferens, az okozás körülményei mégis az egyik vagy a másik alternatíva létrehozására determinálják.²⁰² Ha a szabad ok is ilyen volna, a körülmények ismeretében megállapítható lenne az okozás kimenetele.²⁰³ Ám a szabad ok nem ilyen, hiszen – mint láttuk – az összes előzetes körülmény rögzítése után is két irányban nyitott: maga határozza meg magát valamelyik alternatíva létrehozására, s amíg ez – tehát a konkrét okozás – végbe nem megy, addig az ok és az előzetes feltételek együttes ismeretéből sem vezethető le az okozat.²⁰⁴ Röviden fogalmazva: a cselekvésre diszponált ok és a körülmények összessége együtt is csak szükséges, de nem elégséges rendszerét alkotják a

²⁰¹ Franciscus Suárez, *Opusculum primum: de concursu, motione et auxilio Dei: [E]ffectus in causa cognosci non potest nisi secundum esse quod habet in illa; sed effectus contingens in causa sua proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus praerequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens, quia virtus causae neque ex se est ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis praerequisitis sufficienter determinatur.* (Vivès 11:303.)

²⁰² Ilyen indifferens ok például a Nap, amely ellentétes hatásokat képes létrehozni, ám azt, hogy melyik jön létre, a tárgy és a körülmények determinálják (az agyagot megkeményíti, a viaszt meglágyítja).

²⁰³ Ezen a ponton Suárez álláspontja eltér Molina és Bellarmino tanításától, akik úgy vélik, hogy a végtelen isteni elme az akarat természetének és a körülményeknek – tehát nem a döntés okának, hanem a döntés külső és belső körülményeinek – az ismeretében tud a jövőbeli döntésekről, amelyek bekövetkeztükig nem rendelkeznek határozott igazságértékkel. (Ennek az állapotnak igen világos kifejtése olvasható Roberto Bellarmino írásában: *Controversia de gratia et libero arbitrio*, I. 4. cp. 15.: Bellarmino 1873, 6:31b–34a.) Suárez ezzel szemben úgy véli, hogy a jövőbeli szabad kontingenciák ismerete Istenben az ezekre vonatkozó állítások határozott igazságértékének az ismeretét jelenti. Vö. Acquaviva 2020.

²⁰⁴ Ez nem azt jelenti, hogy Suárez szerint az emberi jóváhagyás nélkül intrinzikusan ne különbözne a pusztán elégséges és a hatékony kegyelem. A kongruisták úgy vélik, hogy ez a különbség megelőzi az emberi jóváhagyást (tehát a kegyelem hatását), s az eredeti isteni dekrétum tükröződik benne. A kongruitás az eleve hatékonyak szánt kegyelem eszköze (vö. Garrigou-Lagrange 1936b, 179–180). Claudio Acquaviva generális korábban említett rendelete (1613. december 14.) ezt az álláspontot írta elő a rend teológusai számára: *Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quae effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quod una ex usu liberi arbitrii etiam cooperantem gratiam habentis effectum sortiatur, altera non item, sed in ipso actu primo, quod posita conditionalium ex efficaciac Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni de industria ipse ea media seligat, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset.* (*Decretum de gratia efficaci*. Lásd Pachtler 1890, III. vol. 47, kiemelések az eredetiben.)

feltételeknek. Mindebből Suáreznál is az következik, hogy Isten aktívan részt vesz ugyan a jó cselekedet létrehozásában, de ez az aktív részvétel nem lehet az eredmény ismeretének az alapja:

„[E] segítség hatékonysága nem abban áll, hogy természeti módon [*physice*] és a saját erejénél fogva determinálja az akaratot, hanem abban, hogy a segítség Isten előzetes tudása és bőkezűsége folytán oly módon, olyan alkalmas formában és pillanatban érkezik, amelyek mellett – Isten tudja – nem marad el a hatás. Ezért ez a fajta segítség nem lehet elsődleges alapja a jövőbeli hatás megismerésének benne, hanem inkább annak az előzetes ismeretét feltételezzük – ha más nem, kondicionálisan –, hogy ha *ilyen és ilyen* segítség érkezik, annak meglesz a hatása.”²⁰⁵

Ebben a suárezi állásfoglalásban az eddigiekben vázolt kép valamennyi eleme együtt van: Isten előre tudja, hogy *ha* ilyen és ilyen módon ad az embernek segítő kegyelmet, az *de facto* így és így fog dönteni szabadon. Ezért ismeri az alkalmas mértéket és pillanatot, amelyben a kegyelem mozgatóereje – pusztán morális vonzerőt gyakorolva – éppen az elvárt eredményhez vezet. Isten tehát Suárez szerint is „mindent az önmaga által rendelt cél felé mozgat”, amint azt a hagyomány állítja, s ezek a célok soha nem is hiúsulnak meg, mégsem Isten saját célirányos tevékenysége az alapja annak,²⁰⁶ hogy a szabad okok cselekvései megismerhetők. E magyarázatban érintetlen a gondviselés teleologikus rendje, ám mintegy „kerülőútra kényszerül”, mert egy a saját cselekvésétől különböző rendben kell összekapcsolnia a világ illeszkedő elemeit saját elhatározott terve szerint.

A kongruencia többféleképpen jelenik meg Suárez elméletében. Elsősorban a megfelelő helyre és időre, valamint azokra az emberi természethez alkalmazkodó formákra utal, amelyek mellett az akarat jóváhagyására biztosan lehet számítani. „Amikor [Isten] meg akar téríteni egy embert, egyszersmind olyan időpontban és olyan módon akarja a meghívást is, amelyről tudja, hogy az egyet fog érteni vele.”²⁰⁷ Ilyenkor a hatás alapja a meghívás, tehát az Isten felé mozgató kegyelmi segítség „speciális illeszkedése [*congruitas*] és morális hatékonysága” (Suárez, id. hely). Egy másik értelemben

²⁰⁵ Suárez, *Opusculum secundum de scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* 3.16.: [*E*]fficaciam hujus auxilii non consistere in hoc quod physice et vi sua determinet voluntatem, sed in hoc quod praescientia et liberalitate Dei datur eo modo et ea opportunitate et tempore, quo Deus scit habiturum effectum; et ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum, nam potius supponitur praescientia, saltem conditionata, quod, si tale auxilium detur, habiturum est effectum. (Vivès 11:305b–306a.)

²⁰⁶ Nem lényegtelen, hogy Suárez itt *prima ratio cognoscendi*-ről beszél, vagyis – Leibniz későbbi szavával élve – azt az „elégészes észszerű állapot” keresi, amely magyarázatot ad a szabad cselekvések előzetes ismeretére. Ezzel nem tagadja, hogy *miután* Isten eldöntötte, hogy kooperál a szabad akaratral, saját kooperatív tevékenysége alapján is tud a közös cselekvés eredményéről, ám ez a tudás nem az „első” *ratio cognoscendi*: *His positis dico primo: actus liberi boni praedefiniti a Deo, supposita tali praedefinitione, evidenter cognoscuntur futuri in illa, et ex vi illius; illa tamen praedefinitio non potest esse prima ratio cognoscendi futura libera, sed necessario aliam [rationem cognoscendi] supponit seu includit. Prima pars conclusionis certissima est, quia non stat aliquid esse sic praedefinitum a Deo, et non fieri, alioqui voluntas Dei non esset efficax, neque omnipotens.* (Uo. 6.4, Vivès 11:313a.)

²⁰⁷ *De concursu et auxilio Dei* I. lib. 3. cp. 14. n. 9: *Unde quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum...* (Vivès 11:225a.) Ilaria Acquaviva olvasatát lásd Acquaviva 2020.

is beszélhetünk azonban kongruenciáról. Minthogy kétirányú relációról van szó, Suárez olykor az ember természetes diszpozícióit tekinti „egybevágónak” az isteni segítséggel, amely hozzá idomul.²⁰⁸ Végül a kegyelem módja és mértéke nemcsak a bűnös személyéhez és a körülmények adottságaihoz igazodik, hanem ahhoz a tervhez is, amellyel Isten a gondviselés részeként eleve elrendelte, hogy kiket fog üdvösségre juttatni, s e tervre tekintettel bizonyos természetes aktusok (pl. a valódi bűnbánat) kongruensek lehetnek az isteni kegyelemmel ismét csak a teremtmény oldalán (*De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 14. n. 73, Vivès 9:230a).

vi. Összegzés és kitekintés: szabadság és differencia

A közbülső tudás elmélete manapság reneszánszát éli az angolszász teológiai irodalomban. Számos szerző hangsúlyozza, hogy a Molina által javasolt újítás, amely helyet teremtett a szabad akarat libertariánus koncepciójának a gondviselés hagyományos rendjében, nem csorbította az isteni szuverenitást, sőt az a meggyőződés tükröződött benne, hogy „a szuverenitás egyenesen arányos az emberi szabadsággal és véletlenszerűséggel a világban” (MacGregor 2015, *Introduction*). Mindez azt sugallja, hogy az imént tárgyalt fejlemények összhangban vannak a keresztény teológia hagyományos vonulatával, és pusztán a szabadság egy robusztusabb – tehát a modern világ igényeihez jobban illeszkedő – formájával való kiegészítését jelentik. Annak hangsúlyozása, hogy az új elméletek nem kívánták csorbítani az isteni szuverenitást, helytálló, ugyanakkor e kontinuitás megközelítés nem veszi figyelembe azt, ami a közbülső tudás elméletében és a kongruizmusban újszerű. Ezekben az elméletekben a két terület harmonizációjának olyan új stílusa jelenik meg, amely az egyes tárgykörök világos elválasztásán és utólagos összekapcsolásán alapul. A 16–17. századi jezsuita szerzők munkásságában a szuverenitás nem a rendszer egészét átható, s a részeket belsőleg összekötő befolyásként, hanem az alrendszerek összehangolásának művészeteként jelenik meg.²⁰⁹

Vizsgálódásaink ezen a ponton utalnak vissza kezdeti kérdésünkre. Simmel azt a gondolatot fogalmazta meg a modernitással kapcsolatban, hogy a 16. századtól kezdve a nyugati kultúrában a funkcionális differenciálódás új formái váltak meghatározóvá. Az életszférák szétválásának, majd a választáson és érdekegyeztetésen alapuló összekapcsolásának az igénye (modern fogalommal élve) az *interfunkcionális koordináció* szempontjait állította előtérbe. Amint azt már nemegyszer hangsúlyoz-

²⁰⁸ *De essentia gratiae...*, lib. 7. cp. 22. n. 8: *Nilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini nullum habitum, actum vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui convenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem et condonationem posset adjungere.* (Vivès 9:276a.) Vö. cp. 23. n. 12: *congrua dispositio ad placandum Deum...* (Vivès 9:288b.)

²⁰⁹ Ezt támasztja alá az a megállapítás is, amellyel Robert J. Matava a *de auxiliis*-viták tanulságait foglalja össze: *Whereas Molina began from the side of the human person and operated on the assumption that there were two realities that required harmonization, the Dominicans operated on the assumption that there was no tension to be resolved...* Matava 2020, 425.

tuk korábban, természetesen nem arról van szó, hogy a modernizációnak nevezett bonyolult jelenséget a kései skolasztika vagy általában a magasan képzett szűk intellektuális elit szellemi teljesítménye felől kellene megérteni. A tárgyalt elméletek csupán jelzőfények, azokat az erőfeszítéseket világítják meg, amelyeket egy funkcionálisan differenciált kozmosz elgondolása érdekében fejtett ki ez a szellemi elit. A katolikus felvilágosodás különböző helyszínein ugyanis – a széles körben elterjedt meggyőződésekkel ellentétben – voltak ilyen erőfeszítések. A „barokk” skolasztika a 16–17. században érzékenyen reagált a modernizációs változásokra, és úttörő szerepet játszott abban, hogy egy részekre tagozódó világ koordináción alapuló egységének az eszméje elgondolhatóvá váljon a kozmosz emanatív hierarchiájával szemben. A következőkben ennek az erőfeszítésnek két további eredményét vesszük szemügyre, amelyek immár a szabad akarat libertariánus eszményére támaszkodva igyekeznek kidolgozni új cselekvési stratégiákat a változó világban.

5. fejezet:

Probabilizmus

Egy polgár csütörtök este együtt vacsorázik a barátaival, amikor megszólal a szomszédos templom harangja, és éjfél üt. Kisvártatva megkondul egy másik harang is a város egy másik pontján, és háromnegyed tizenkettőt jelez. Vajon az illető elfogyaszthatja-e a tányérján maradt húst, vagy tekintettel a pénteki böjtre tartózkodnia kell a húsevéstől?²¹⁰ E kérdés tipikus példája azoknak a valláserkölcsei dilemmáknak, amelyeket előszeretettel tárgyalnak a kora újkori moráleteológiai tankönyvek. A példa több szempontból is figyelemre méltó. Először is olyan gyakorlati szituációt körvonalaz, amelyben nem állapítható meg egyértelműen, hogy a cselekvés melyik etikai szabály hatálya alá esik, vagyis a korabeli erkölcteológiákban tárgyalt melyik „eset” (*casus*) valósítja meg. Az ilyen jellegű kérdések tárgyalását *kazuisztikának* nevezik a korban.²¹¹ A kazuisztika két rendszer határára mozog: más kérdés elméletileg tisztázni, hogy a különféle cselekvések *de iure* milyen morális követelményeknek kell hogy megfeleljenek, és más kérdés annak megállapítása, hogy egy konkrét élethelyzetet tekintve *de facto* melyik rubrikába sorolható. A kazuisztika e szférák között közvetít. A *de iure* és *de facto* szempontok szétválásával korábban már találkoztunk, és a későbbiekben is lesz még alkalmunk visszatérni erre a distinkcióra.²¹² Itt elég csupán annyit megjegyezni, hogy ez az elsősorban jogi területen ismeretes, s itt korántsem újkeletű megkülönböztetés különös jelentőségre tett szert a trienti vallásosság idején, amikor a katolikus reformok egyik fő célkitűzésévé a mélyebb vallási indoktrináció, a doktrinális szféra és a mindennapi élet kapcsolatának újraszervezése vált egy teológiailag igényes erkölcsi normarendszer jegyében. E célkitűzés megvalósításában döntő szerepet játszott a mind tartalmilag, mind intézményesen megújult pasztorációs gyakorlat, amelynek az elvileg tisztázott erkölcsi eszmények és a vallási közösség tényleges életmódja között kellett hidat vernie. E kísérlet párhuzamos azokkal a protestáns törekvésekkel, amelyek a társadalom mélyrehatóbb krisztianizációja érdekében a mindennapi praxis felett gyakorolt hatékonyabb vallási kontrollt követeltek, s nem független attól a korábban tárgyalt elmozdulástól sem, amelyet Norbert Elias „civilizációs folyamatnak” nevezett.

Az elméleti és a gyakorlati szférák közötti átjárás nehézségei különösen élesen jelentkeztek a gyóntatással kapcsolatban, melynek során a lelkipásztornak az egyedi körülményekkel együtt megvallott cselekedetet kellett a megfelelő szabály alá foglalnia, hogy a tett valós erkölcsi súlya

²¹⁰ Az itt kissé átalakított példa eredetije a németalföldi karmelita Brocard de Saint-Nicolas (Brocardus vagy Burchardus van Sint-Nicolaas, 1680 k.–1747 k.) *Tractatus de conscientia* című írásában szerepel q. 2. a. 6. § 9. s. 2. (Sint-Nicolaas 1839, 11:204.)

²¹¹ Vö. E. Dublanchy: *Casuistique*, in DThC 2:1860–1877.

²¹² Vö. 8. vi. fejezet.

alján adhassa meg a feloldozást és rója ki a penitenciát. Az említett példával kapcsolatban érdemes továbbá regisztrálni azt a mérhetetlen kulturális távolságot, amely ma elválaszt bennünket ettől a problémától. Jogi és morális dilemmákkal természetesen ma is találkozunk, mégis nehéz rekonstruálni a vallási fegyelemnek és önmegfigyelésnek azt a szigorú légkörét, amely a kérdést ebben a formában indokolhatta. Olyan attitűd ez, amelynek születését a történészek a 13–14. századra datálják (Denery 2005, 10). Az 1215-ös IV. lateráni zsinat teszi kötelezővé minden felnőtt keresztény számára az évenként egyszeri gyónást,²¹³ amelyet azután főként a kolduló rendek népszerűsítene a személyes vallásgyakorlás rendszeres elemeként.²¹⁴ A gyóntató segítségével végzett önmegfigyelés nem elégszik meg spontán felismerésekkel, szigorú morális követelményekkel párosul. A pasztorációs kézikönyvek már a kései 11. századtól arra irányulnak, hogy amikor a bűnös vallomást tesz önmagáról, a gyóntató képes legyen megkülönböztetni a látszatot és a valóságot, és a bűnös maga is a gyóntató szemüvegén keresztül tekintszen önmagára. A lelki tükrök állandó fegyelmet várnak el a hívektől, mintha az embert folyamatosan látná valaki, ha más nem, „a szent angyalok”. Dallas G. Denery e folyamat eredményét „új megfigyelési rezsimnek” (*new scopie regime*) nevezi.²¹⁵ Korábban ugyanezekre a folyamatokra hivatkozott Michel Foucault is, aki szerint ettől az időszaktól kezdve a vallomás, vagyis az önmagunktól kicsikart igazság megvallása „a hatalom által kezdeményezett individuáló eljárások szerves részévé, sőt központi elemévé vált”.²¹⁶ Foucault, mint ismeretes, a kora újkori individualizációt nem az emberi szubjektivitás diadalmas felfedezésének tekinti, hanem olyan rendszerszerűen működő hatalmi eljárások produktumának tartja a modern *ént*, amelyek a társadalmi érintkezés és az önmagunkhoz fűződő viszony mikroszerkezetében valósulnak meg és okoznak változásokat.

Végül érdemes megfigyelni, hogy az említett példában a nehézséget a két óra eltérő működése, azaz annak az egységes és rögzített koordináta-rendszernek a hiánya okozza, amelyet számunkra 1884 óta a greenwichi idő biztosít. Az azóta eltelt másfélszáz évben mindennapjaink része lett a sztenderdizáció, a nemzetközileg elfogadott közös mércék és viszonyítási rendszerek használata.²¹⁷ Tudjuk, hogy a 18–19. századig a hossz-, súly- és űrmértékek éppúgy lokálisan változtak, mint ahogyan az idő múlását is csak a helyi időhöz (többnyire a deleléshez) kalibrált órákkal

²¹³ Vö. DH 812. (437): *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum...*

²¹⁴ Vö. Delumeau 1990, 1. fejezet.

²¹⁵ Denery 2005, 10. A széles körben elterjedt *scopie regime* kifejezéssel kapcsolatban a szerző Jonathan Crary és Martin Jay írásaira utal (12, jz. 29). Vö. Crary 1999, 2. fejezet; Jay 1988. Lásd még ehhez Crary 1988; Jay egy későbbi írásában újra áttekinti a témát (Jay 2011).

²¹⁶ Foucault 1996, 61. A Foucault által hangsúlyozott folyamatot számos történész vizsgálta, lásd például Delumeau 1983.

²¹⁷ Levine 2006, 63. skk. kitűnő összefoglalása annak, miként zajlott az idő sztenderdizációjának folyamata az iparosodás korában, egy olyan időszakban, amikor az „új technológiák a cselekvés korábban elképzelhetetlen mértékű szabályozását és összehangolását követelték” (uo. 65). Ellentétben a korábbiakkal, amikor az időhöz fűződő viszonyt

lehetett mérni. Amikor a kora újkor kapcsán differenciálódó alrendszerekről beszélünk, fontos szem előtt tartanunk, hogy e folyamatot egy átfogó koordináta-rendszerek nélküli közegben kell értelmeznünk, voltaképpen lassan centralizálódó, lokálisan kialakított önálló *rendek* egymás mellé helyezéseként kell értenünk. Voltaképpen egymással mellérendelő viszonyban álló, helyileg egyeztetett perspektívákról van szó. A kazuisztika azért válhatott kitüntetett témává a korban, mert a közös viszonyítási rendszer hiánya fokozott mértékben követte meg a helyi érdeklarmonizáció jelentőségét.

Összegezve: a pénteki böjttel kapcsolatos kérdés több eltérő fejlemény metszéspontjában helyezhető el. Az egyik oldalon az önmegfigyelés kultúráját találjuk, amely szoros összefüggésben áll a sztoicizáló, a szigorú belső önfegyelmén keresztül megvalósuló individualizációval. A másik oldalon rögzített viszonyítási rendszerek hiányát regisztráltuk. Mindkét szempont a gyakorlati cselekvés olyan ambiguum szféráira mutat rá, ahol többféleképpen is megkonstruálhatók a releván szempontok: a kazuisztika ezeken a bizonytalan státuszú területeken virágzik. Voltaképpen a korai felvilágosodás és a kora újkor racionalizmus egy eddig nem kellőképpen értékelt terepe ez, ahol az ész elmélet és gyakorlat határán, információhiányos körülmények között igyekeznek megoldásokat találni. Nem más ez, mint a racionalitás alkalmazása azokon a végeken, ahol a világos elvek a társadalmi gyakorlat megvilágításra – vagy egyenesen felvilágosításra – szoruló, homályos közegével találkoznak. Ezeknek az észszerű szabályoknak az alkalmazásával ugyanis a korabeli elit igyekezik a maga világszemléletét érvényesíteni a missziók, a katekézis és a gyónás új formái révén az alacsonyabb státuszú tömegekkel szemben. Ez a praxis nem független a népi vallásosság különböző formái iránt tanúsított türelmetlenségtől, amely teljes mértékben indokolja, hogy számos történéssel együtt „katolikus felvilágosodásról” beszéljünk a korban.

A *katolikus felvilágosodás* kifejezéssel kapcsolatban megkülönböztethetjük a *felvilágosodás* szó egy szűkebb, eszmetörténeti használatát, és egy tágabb jelentését.²¹⁸ Elemzéseink az utóbbihoz igazodnak: a felvilágosodás eszerint olyan társadalmi gyakorlat, amelynek során a kulturálisan és politikailag megerősödő szellemi, gazdasági és sok esetben politikai elit igyekezik (egy legkevésbé sem egyirányú folyamat során) 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. Innen nézve a kazuisztika nem egyszerűen egy a trienti vallásosságra és a korabeli protestantizmusra jellemző teológiai szakterület, hanem

nagymértékben a közvetlen környezeti feltételek határozták meg, a 20. századra – amint az paradigmatis formában valósult meg a fordista termelési modellben – az élet közös ritmusának kialakítása vált a társadalmi kontroll egyik eszközzé (vö. uo. 61, 78).

²¹⁸ A katolikus felvilágosodás fogalmával kapcsolatban lásd az I. Függelékét.

a racionalizáció tágabb folyamatába illeszkedik. Amint az alábbiakban látni fogjuk, olyan szempontokat artikulál, amelyek éppen a bennünket érdeklő témával, a differenciálódással, a kétértelműség problémájával, valamint az egyeztetés kényszerével állnak szoros kapcsolatban.

i. A probabilizmus gyökerei

A probabilizmus elmélete a szó legtágabb értelmében annak meghatározása, hogy a viszonylagos tudatlanság állapotában melyik kínáló lehetőség választása a helyes. Egy ezzel kapcsolatos elmélet sokféle formát ölthet, amint azonban e tézis mellett Ian Hacking úttörő monográfiája nyomán sokan érveltek, a 17. század közepe, egészen pontosan Pascal és Fermat 1654-es, nevezetes levelezése előtt nem történtek számottevő kísérletek arra, hogy a problémát matematikai eszközökkel kezeljék.²¹⁹ Minthogy az alább elemzendő szövegek jellemzően e korszak elé datálódnak vagy a korábbi diszkussziók logikáját követik, a *valószínűség* szót nem a mai értelmében használjuk. Bár esetenként kénytelenek vagyunk a *valószínű*, *valószínűség* kifejezésekkel élni, ezek legtöbbször a latin *probabile*, *probabilitas* helyett állnak, s mint ilyenek nem eseményekre utalnak, hanem véleményeket és kijelentéseket illetnek meg, s az ezekkel kapcsolatos vizsgáldások azt firtatják, hogy ezek – tehát bizonyos vélemények vagy tézisek – mennyire megbízható elvei a cselekvésnek a kételyektől gyötört lelkiismeret (*conscientia dubia*) számára.²²⁰ Bár e vizsgáldásoknak középkori, sőt ókori előzményei vannak, a matematizáló megközelítés előtt is tipikusan „racionalista” diskurzussal van dolgunk: a probábilis döntések elmélete az ész mozgásterét igyekszik növelni a cselekvési lehetőségek közötti szabad választás szempontjainak tisztázásával. Egy neves teológus már a 16. században így jellemzi a probábilis mérlegelések téjtét: „ellenkező esetben az ágens elhamarkodottan, irracionálisan cselekszik, amikor a kevésbé észszerű oldalt választja, amelyik veszélybe sodorja, s amelyre az ész kevésbé beszél rá”.²²¹

²¹⁹ Hacking 2006 (első kiadás: 1975). Hacking az 1660 körüli időszakra teszi a modern értelemben vett valószínűség születését (uo. 11), de ettől világosan megkülönbözteti a *probabilis* jelző nézeteket értékelő használatát („plauzibilis”, „helyeselhető”, „megbízható”), amely azonban ennél jóval korábbra megy vissza. Hacking történeti tézisei a két megközelítés viszonyáról élénk vitát váltottak ki, lásd Garber–Zabell 1979; Brown 1987; továbbá Hacking bevezetőjét a könyv második kiadásához: Hacking 2006, xi–xxxiii, külön. xxv. skk. A mű megjelenése óta számos tanulmány és monográfia látott napvilágot a témában, ezek közül kiemelkednek Lorraine Daston írásai (Daston 1988; 1998; Daston et al. 1989). A fogalom történetét magyar nyelven Hacking nyomán összegzi Szabó 2013, 1. fejezet.

²²⁰ A bennünket érdeklő teológiai jelentésnek is tetemes szakirodalma van. Ezek közül Th. Deman 1936-ban publikált monografikus igényű szócikke (Deman 1936) máig pótolhatatlan. Az újabb szakirodalomból megkerülhetetlen egyrészt James Franklin monográfiája (Franklin 2001), amely igen összetett történeti kontextusban vizsgálja a kérdést az ókortól kezdve a középkori és reneszánsz kánonjogon és cselekvéseméleten át a kora újkori közgazdasági kockázatelemzésig, másrészt Rudolf Schuessler kontribúciója (Schuessler 2003–2006; 2019). A témával kapcsolatos kutatások eredményéről jól áttekinthető ismertetést és naprakész bibliográfiát ad Schuessler 2019b.

²²¹ Lib. 2. q. 3.: *aliter agens agit temere irrationabiliter: dum sine ratione sufficiente eligit partem periculosam minus probabilem quam ratio ipsa minus dicitur...* (Corduba 1569, 12a.)

Mi tehát a probabilizmus? A Domonkos-rendi Domingo de Soto (1494–1560) a 16. században azt a hagyományos tételt fogalmazza meg az igazságosságról szóló művében, hogy a gyakorlatban mindig a *legmegbízhatóbb* vagy *leginkább helyeselhető* (*probabilis*) nézethez kell igazodni. Soto azt is hozzáteszi azonban, hogy az ezzel ellentétes eljárás – tehát a kevésbé helyeselhető követése – nagyon is megengedett spekulatív kontextusban: „a spekulatív iskolai disputációkban ugyanis semmiféle bűn nem származik abból, ha valaki a kevésbé megbízható álláspontot védelmezi elmegyakorlatként; a praxis területén ellenben, ahol mások jogai is érintve vannak, tilos a bírónak a gyengébben alátámasztott véleményt követni.”²²² Soto tehát éles különbséget tesz elmélet és gyakorlat között. Ami az elméletet illeti, hasonló álláspontot foglal el, mint száz évvel később Descartes, aki – mint már többször láttuk – úgy vélte, hogy a metafizikai elmélkedések során az elmélkedő nem eshet „a túlzott bizalmatlanság bűnébe”, mert nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozik.²²³

Hagyományosan Soto ifjabb rendtársának, Bartolomé de Medinának (1528–1580) szokás tulajdonítani az iménti szabály megkérdőjelezését,²²⁴ szerinte ugyanis nemcsak spekulatív, iskolai szituációban, de gyakorlati összefüggésben sem kifogásolható, ha a valószínűbb véleményt mellőzve a kevésbé valószínűt választjuk. Medina elismeri, hogy erős érvek szólnak e szabály ellen, de úgy véli, hogy amint spekulatív kérdésekben azt a nézetet nevezzük megbízhatónak (*probabilis*), amelyik a tévedés veszélye nélkül követhető, úgy a gyakorlatban is az tekinthető ilyennek, amelyik a bűn kockázata nélkül választható.²²⁵ Ha tehát egy nézet *probabilis*, akkor erkölcsileg még akkor sem kifogásolható a követése, ha léteznek még inkább *probabilis* lehetőségek. Ez a gondolatmenet látszólag helyreállítja az elmélet és a gyakorlat párhuzamosságát, és eltörli a két szféra különbségét, azt állítja ugyanis, hogy ha elméleti kontextusban megengedett a kevésbé valószínű álláspont védelmezése, akkor a gyakorlatban sem kifogásolható, ha valaki ezt követi. Voltaképpen azonban nem a Soto által javasolt megkülönböztetés eltörléséről, hanem a releváns különbségeknek a gyakorlatba történő átvezetéséről van szó. Amikor ugyanis Medina azt állítja, hogy ami a *gymnasiumban* (vagyis a szó eredeti értelmében gyakorlólhelynek tekintett iskolai közegben) megengedhető, mert

²²² Domingo de Soto: *De iustitia et iure*, III. q. 6. a. 5. ad 4.: *Igitur in primis necessarium semper est sententiam secundum probabiliorum opinionem subscribere, etiam si altera sit probabilis. In speculabilibus nanque scholarum disputationibus nullum inde conflatur periculum quod quispiam minus probabilis ingenii gratia defendat. In practicis vero quae aliena iura respiciunt nefas est iudici infirmiorum opinionem sectari. Sicuti et medico in practica ex qua salus pendet infirmi, multo magis theologo in his quae sunt fidei.* (Soto 1582, 97a.)

²²³ AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30. A hasonlóság természetesen nem teljes, Descartes ugyanis nem a „kevésbé valószínűt”, hanem a teljesen valószínűtlen elméleti vizsgálatára vállalkozik a hiperbolikus kétely bevezetésével.

²²⁴ Vö. Concina 1743, cp. II. 4. §.: 1:18. Lásd még Deman 1936, 463. skk., Gorce 1928; Franklin 2001, 74. skk. Többen megjegyzik, hogy a Medina által megfogalmazott elv korábban is ismert volt. Gregory Pine újabban Francisco de Vitoria (1483–1546) szerepét hangsúlyozza, aki Medina professzora volt Salamancában (Pine 2019).

²²⁵ Bartholomaeus à Medina: *Expositio in primam secundae angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*. q. 19. a. 6.: *Certe argumenta videntur optima, sed mihi videtur quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi licet opposita probabilior sit; nam opinio probabilis in speculativis ea est quam possumus sequi sine periculo erroris et deceptionis, ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possumus sequi sine periculo peccandi.* (Medina 1582, 309a.)

nem kíván teljes azonosulást az alanytól, s ezért nem hordoz veszélyt, az megengedhető a gyakorlatban is,²²⁶ akkor ugyanolyan gátakat iktat be a *cselekvés* területére is, mint amilyenekkel elődje a spekuláció terét választotta el a gyakorlattól, Medina ugyanis úgy véli, hogy *a praxis maga sem minden esetben követel teljes azonosulást a cselekvőtől*.

Mindez láthatóvá teszi a probabilizmus jelentőségét témánk szempontjából, hiszen a szóban forgó „gát” a jó emanatív logikájának megtörését feltételezi, azt sugallja ugyanis, hogy léteznek olyan helyzetek, ahol látható ugyan az ágens számára, hogy nagy valószínűséggel mi lenne helyes, ám a cselekvő mégsem köteles e feltételezés szerint cselekedni. Egyszerű kis példánkon szemléltetve: ha tíz vendégből kilenc azt állította is, hogy az első óra jelezte helyesen az időt, s így magunk is valószínűbbnek tartjuk, hogy elmúlt éjfél, mégis elfogyaszthatjuk a húst a kisebbségi véleménnyel összhangban, ha a maradék egyetlen tanú szavahihető tekintély, aki megbízható és méltánylandó érvek alapján állítja, hogy még csak háromnegyedet ütött az óra. A probabilizmus szerint bizonytalan helyzetben nem vagyunk kötelesek azt választani, ami erkölcsi szempontból nagyobb valószínűséggel helyes, ha megbízhatónak gondolt tekintélyek állnak a kevésbé valószínű nézet mögött is (vö. Schwartz 2014, 374). Medina magától értetődő igazságnak tekinti, hogy ha egy nézet *probabilis*, akkor méltányolható alapot jelent a cselekvés számára:

„Egy helyeselhető [*probabilis*] nézetet azért nevezünk helyeselhetőnek, mert anélkül követhetjük, hogy megrovásban és feddésben részesülnénk; következésképpen ellentmondást foglal magában, hogy valami helyeselhető, és mégsem szabad követni. [...] Egy helyeselhető nézet összhangban van a józan ésszel, valamint a megfontolt és bölcs emberek ítéletével...”²²⁷

Medina tudatában van annak, hogy a még megbízhatóbb és még inkább helyeselhető vélemény is összhangban van a józan ésszel, e szempont kötelező érvényét azonban nem ismeri el: „senki sincs arra kötelezve, ami jobb és tökéletesebb: tökéletesebb szűznek lenni, mint házasnak, szerzetesnek lenni, mint gazdagnak, de senki sincs ezekre a tökéletesebb lehetőségekre kötelezve.”²²⁸ Medina gondolatmenetében nemcsak a „jobb” feltétlen etikai mozgósítóerejének elutasítása érzékelhető,

²²⁶ Lásd uo. 308b. A jezsuita teológiában Gabriel Vázquez honosítja meg ugyanezt a gondolatot, vö. Vázquez 1631, 1:399ab. 1.2. ST q. 19. a. 6, disp. 62. nn. 14–15. Lásd küln. n. 15. (1:399b): *hoc ipso quod opinio aliqua probabilis est, sicut absque nulla nota possumus eam speculative amplecti et defendere, sic etiam possumus secundum eam operari*. Medina és Vázquez viszonyához lásd Maryks 2008, 119. skk.

²²⁷ Medina 1582, 309a.: *Opinio probabilis ex eo dicitur probabilis quod possumus eam sequi sine reprehensione et vituperatione, ergo implicat contradictionem quod sit probabilis et quod non possimus eam licite sequi [...]. Opinio probabilis est conformis rectae rationi et existimationi virorum prudentium et sapientum (sic!).*

²²⁸ Uo.: *nemo obligatur ad id quod melius et perfectius est, perfectius est esse virginem quam esse uxoratum, esse religiosum quam esse divitem, sed nemo ad illa perfectiora obligatur.*

hanem egy olyan társadalmi vízióval kapcsolatos fenntartások is hangot kapnak, amelyben az üdvösség vonatkozásában legjobb szempont automatikusan határozza meg a cselekvési normákat.

Az említett példában mindez az erkölcsileg kétes cselekvésnek kedvez, hiszen a kevésbé valószínű véleményre utalva megengedi a húsevést. A Medina-féle elvet kritikusai ezért kapcsolják össze rendre az erkölcsi lazasággal, amelyet „laxizmusnak” neveztek a korabeli morálteológiában. Száz évvel később a Domonkos-rendi Noél Alexandre (Natalis Alexander, 1639–1724), a probabilizmus kérelmelhetlen ellenfele, nem kevesebbet állít, mint hogy e tanítás mindazon erkölcsi restség gyökere, amelyet az utóbbi időkben kazuisták csempészték a tiszta keresztény tanításba.²²⁹ Egy bizonyos: a korábbi időszakban ismert volt ugyan a Medina által népszerűsített megengedőbb szabály, de a teológusok többsége elutasította. Az általános meggyőződés azt az elvet követte, hogy ha egy cselekvő bizonytalan helyzetben van, akkor jár el helyesen, ha a valószínűbb, azaz a megbízhatóbb lehetőséget választja. Antonio de Córdoba (1485–1578) szerint egy nézetet „azért nevezünk megbízhatóbb [*probabilior*] véleménynek, mert észszerűbb, és mert erősebb érvekre és alapokra támaszkodik, ezek pedig természetüknél fogva meggyőzik az értelmet arról, hogy inkább ezzel az oldallal értsen egyet, mint a másikkal”.²³⁰ Aki tehát elutasítja a probabilisebb lehetőséget, az megbontja a természetes képességek összhangját, mert felmenti az akaratot a belátott igazságok kötelező ereje alól.

ii. A probabilista tanítás

Ahhoz, hogy megfelelően tudjuk értékelni a probabilizmussal kapcsolatos vitákat, árnyalnunk kell az eddigi képet. Amikor egy cselekvő a kevésbé probábilis álláspont mellett teszi le a voksát, akkor nem ennek az álláspontnak az önmagában vett értéke határozza meg a cselekvését, azaz a választás tartalmának feltételezhető kapcsolata az igazsággal nem áll egyenes arányban a cselekvését motiváló erővel. Ez természetes. Ha a korábbi példában kilenc megbízható vendég állítja egy ellenében, hogy az első óra mutatja helyesen az időt, akkor *caeteris paribus* kilentized a valószínűsége annak, hogy a vacsora elfogyasztható. Minthogy azonban a fenmaradó egy véleményhez aránytalanul magasabb tét tartozik (az üdvösség kérdése), biztonságosabb tartózkodni a hús fogyasztástól. Ezt állítják azok a morálteológusok, akiket *tutoristáknak* nevez a hagyomány.²³¹ Különböztessük meg tehát az alapfogalmakat egy korabeli leírás alapján:

²²⁹ Alexandre 1697, 42: *radix et origo laxitatum omnium...*

²³⁰ *De ignorantia*, lib. 2. q. 3.: *Nam ideo dicitur probabilior opinio, quia rationabilior et quia validioribus innititur rationibus et fundamentis, quibus naturaliter vincitur intellectus ut huic parti potius quam oppositae assentiat.* (Corduba 1569, 12a.)

²³¹ Rudolf Schuessler hívja fel a figyelmet arra, hogy az irányzatként csupán a 17. század második felére rögzült *tutorizmus* (amely a valószínű nézetek konfliktusa esetén *mindig* a biztonságosabb utat írta elő) nem tekinthető a szó szoros értelmében hagyományosnak, mert az azonos névvel illetett középkori tanítás nem merev elvként, hanem pusztán

„[A]zt a véleményt nevezzük plauzibilisebbnek [*probabilior*], amelyik erősebb alapokra támaszkodik; kevésbé plauzibilis véleménynek [*minus probabilis*] azt hívjuk, amelyiknek ugyan ingatagabbak az alapjai, ám amelyik semmiképpen sincs híján a valószínűségnek. Biztonságosabbnak [*tutior*] azt a nézetet nevezzük, amelyet ha magunkévá teszünk, nem tesszük ki vele magunkat a bűn kockázatának, még ha kevésbé plauzibilis is. Kevésbé biztonságos [*minus tuta*] az a vélemény, amely – jóllehet plauzibilisebb – a bűn kockázatával terhes. [...] Plauzibilis [*probabilis*] egy vélemény, ha bizonyos súllyal rendelkező megfontoláson nyugszik, úgy, hogy az ellenkező oldal nem teljesen meggyőző.”²³²

E meghatározások alapján három alapvető morálfilozófiai álláspont körvonalazható a bizonytalan helyzetekben történő választással kapcsolatban:

- a) *Probabiliorizmus*: a nagyobb plauzibilitással rendelkező álláspontot kell választani.
- b) *Tutiorizmus*: azt az álláspontot kell választani, amelyik a plauzibilitás mértékétől függetlenül biztonságosabb.
- c) *Probabilizmus*: a kevésbé plauzibilis álláspont is választható.

A morálteológiai hagyomány Medina újításáig (a) vagy (b) elveket tanácsolta, ezek mindegyike jól látható kapcsolatban áll ugyanis az „igaz” és a „jó” általános motivikus erejével. Említett példánkban a többség által képviselt álláspont sokkal valószínűbb, mint az ellenvélemény, az igazság iránti elkötelezettség mégis abban a választásban nyilvánul meg, amelyik nem ehhez, hanem a kevésbé valószínű, de biztonságosabb állásponthoz igazodik. Nem szabad tehát úgy elképzelnünk, hogy ha a valószínűség fokozatai az igazság felé emelkednek, akkor a jó iránti tisztelet feltétlenül a nagyobb valószínűségnek megfelelő cselekvésben érvényesül. A tutiorizmus összhangban áll a hagyománnyal.

Változtassuk meg azonban az arányokat úgy, hogy a valószínűbb egybeessen a biztonságosabbal, azaz tételezzük fel, hogy kilencen érvelnek amellett, hogy éjfél ütött az óra, és egyetlen vendég állítja ennek ellenkezőjét. Ám ha ez az egy szavahihető, akkor az ő állítása is megalapozott (*probabilis*). A probabilisták szerint – s ebben áll Medina újításának a lényege – a cselekvő még akkor

elsődleges szempontként ajánlotta a biztonságosabb álláspont követését („első a biztonság”) ott, ahol egyik oldal valószínűsége sem egyértelműen túlyomó. (Schuessler 2019a, 145.)

²³² Tomás Sánchez: *Opus morale in praecepta decalogi*, lib. 1. cp. 9. n. 5–6.: *Unde opinio probabilior dicitur quae fortioribus fundamentis innititur, minus autem probabilis quae, etsi debiliora fundamenta habeat, ea tamen probabilitate destituta minime sunt. Tutior autem dicitur, etiamsi minus probabilis sit, qua amplexa nullum est peccati periculum. Minus autem tuta, etsi probabilior, in qua peccati periculum esse potest. [...] Opinio probabilis est quae rationi alicuius momenti innititur, ita tamen, ut opposita parte nil convincens sit.* (Sánchez 1613, 53a.)

is igazodhat hozzá, ha meggyőzőbbnek tartja a másik kilenc álláspontját. A kor neves morálfilozófusa, Escobar ezt így fogalmazza meg kátészerűen:

„*Alkalmazkodhatok-e mások valószínű véleményéhez feladva a magam valószínűbb és biztonságosabb véleményét? Igen, és így sem fogok a lelkiismeretemmel ellentétesen cselekedni, ha úgy vélem, hogy az az idegen vélemény, amelyet követek, plauzibilis [probabilis].*”²³³

Escobar szerint tehát aki a kevésbé plauzibilis vagy kevésbé valószínű lehetőséget választja, az sem feltétlenül jár el lelkiismeretlenül. Bár lelkiismerete azt diktálja, hogy p kevésbé plauzibilis, mint *nem* p , ezzel egy időben azonban azt is tanúsítja a lelkiismert, hogy p sincsen híján a plauzibilitásnak; ha tehát az ágensnek jó oka van arra, hogy az utóbbit válassza, nyugodt lelkiismerettel megteheti. Ilyen speciális helyzetben van például az a gyóntató, aki meg van győződve arról, hogy a megvallott bűn halálos természetű, de a bűnös ezt nem látja be. Mit tehet ilyenkor? A probabiliorista és a tutorista szerint meg kell tagadnia a feloldozást. Ám a probabilista szerint a pap saját meggyőződése ellenére is feloldozhatja a bűnöst, ha tud róla, hogy vannak olyan elismert teológusok, akik egyetértenek a vallomástevővel, azaz nem tartják halálosnak a szóban forgó vétket. Ez a lehetőség pasztorációs elvként azért értékelődik fel a probabilista szerzőknél, mert nagyobb teret enged a hívő saját nézőpontjának, azaz sem erőszakot tenni nem akar ezen a nézőponon, sem elrettenteni nem kívánja a bűnöst egy olyan mérce súlykolásával, amely idegen az illető szubjektív perspektívájától.

Ugyanakkor e szituációnak politikai tétje is van. Jean-Pascal Gay egy izgalmas tanulmányában nemrég részletesen kimutatta, hogy a probabilista pasztorációs gyakorlat összefügg a politikai tanácsadás praxisával, amelyet a jezsuiták a hatalom birtokosainak gyóntatóiként előszeretettel folytattak a kora újkorban. Ebben a helyzetben probabilistának lenni annyit jelentett, hogy a gyóntató – XIV. Lajos esetében például egy-egy olyan neves jezsuita, mint père La Chaise vagy Le Tellier – nem feltétlenül a saját lelkiismerete szerint nyilatkozik, hanem figyelembe veszi az uralkodó által képviselt szempontokat, s az ő nézőpontja alapján is adhat tanácsot, ha ez a nézőpont *probabilis*. S hasonlóképpen egy tisztviselő a hivatala által elvárt szempontrendszernek megfelelően cselekedhet, ha az nem nélkülöz minden valószínűséget, s ez még akkor is így van, ha magán-személyként nem ért egyet e szempontokkal. Hadd idézzem ezzel kapcsolatban Jean-Pascal Gay tanulságos esetleírását, melynek főszereplője Henri-Charles de Beaumanoir (marquis de Lavardin, 1644–1701, vö. Bluche 2005, 838), aki egy feszültséggel terhelt időszakban (1687–1689 között)

²³³ Antonio de Escobar y Mendoza: *Liber theologiae moralis viginti et quatuor Societatis Iesu doctoribus referatus*. Examen III. cp. 3. n. 17. (*De conscientia probabili*): Possum me probabili aliorum sententiae aptare mea probabiliori et tutiore relicta? Ita plane, nec sic operans contra conscientiam agam, modo existimem alienam opinionem quam sequor probabilem. (Escobar y Mendoza 1645, 16, kiemelés az eredetiben.)

XIV. Lajos rendkívüli követe volt a pápai udvarban (Gay 2017, 247). A márki érkezése tudatos provokációnak tűnt, figyelmen kívül hagyva ugyanis a pápa tiltakozását népes kísérettel érkezett a szent városba, ahol fegyvereseivel megszállta a Farnese-palota környékét. XI. Ince válaszul nemcsak az audienciát tagadta meg tőle, de kiközösítéssel is sújtotta a követet. A márki egy kiáltvánnyal válaszolt, kijelentvén, hogy keresztény ember létére nem közösíthető ki azért, amit *ex officio* (hivatalból), azaz törvényes uralkodója képviselőjeként cselekedett (uo. 248). Apológiáját a római inkvizíció megvizsgálta, s arra a meglepő eredményre jutott, hogy a márki védekezése a hit dolgában ugyan téves, de nem eretnek. XI. Ince mélyen elégedetlen volt az inkvizíció döntésével. Számára elfogadhatatlannak tűnt, hogy valaki katolikusként egy világi uralkodó érdekében „felfüggeszse a lelkiismeretét”. Az eset tipikus példája a kazuisták által vizsgált *casus conscientiae*nek. Jean-Pascal Gay szerint az ehhez hasonló vitákat az állam iránti engedelmesség és a vallási meggyőződés közötti konfliktus összefüggésében, egy olyan folyamat epizódjaiként érdemes olvasnunk, amely a nyilvánosság és a magánszféra fokozatos szétválását eredményezte.

A „privát és a nyilvános” szféra elkülönítésének nehézségei annak a semleges politikai szférának a születését kísérik, amely a modern állam sajátja. Az abszolutista állam azon az áron tudott úrrá lenni a vallásháborúk káoszán, hogy lemondott a tartalmi jellegű (vallási) igazságok képviselétéről, s pusztán a közösség politikai elrendezésének semleges eszközeire tartott igényt, ezekre viszont minden korlátozás nélkül. E folyamat valódi jellegét valamelyest elfedte az a tény, hogy az állam olykor maga szabta meg a vallási konformitás feltételeit, vagy – mint a „legkeresztényibb” király Franciaországában – előszeretettel hivatkozott vallási érdekekre és avatkozott bele, olykor egészen drasztikusan, a felekezetek ügyeibe. E lépéseknek azonban, amint azt a későbbiekben látni fogjuk, minden esetben a vallási szempontokkal nem korlátozható politikai szuverenitás biztosítása a célja. Így a felszíni retorika dacára az állam számára a kitűzött feladatához szükséges cselekvési terület – amint Reinhard Koselleck fogalmaz – a vallási szférától elválasztott, „morálisan semleges térként” tételeződött (Koselleck 2016, 46), amelybe az ember nem lényének egészével, hanem pusztán politikai alanyként: alattvalóként lépett be. Az ezzel kapcsolatos kérdésekre hamarosan vissza fogunk térni. Itt elegendő annyit leszögezni, hogy ha ebből a nézőpontból vizsgáljuk a probabilizmust, e tanítás nem egyéb, mint közvetítési kísérlet olyan területek között, amelyek egyre határozottabb formában különülnek el egymástól, eltérő normákat érvényesítenek, és gyakran különböző elvárások elé állítják az individuumot. E folyamatnak olyan ára van a szubjektum számára, amelyet Koselleck igen pontosan jelez, amikor kijelenti: „ezt a teret [...] csak az ember széthasadása árán lehet birtokba venni. [...] Amíg az ember alattvalóként teljesíti engedelmességi kötelezettségét, addig a szuverén nem érdeklődik magánélete iránt.” (Uo. 46–47.) Ez az általános elv természetesen nem egyformán és nem egyenlő mértékben érvényesül az egyes államokban, a

francia politika, mint láttuk, felekezeti terminusokban értelmezi a kormányzati gyakorlatot, és kevésbé tartja távol magát az alattvalók lelkiismeretébe történő beavatkozástól, mint azt az angliai viszonyok alapján gondolnánk. Ennek ellenére Lavardin ügye jól mutatja, hogy egy bonyolultabb formációban (amelyben az állami mellett az egyházi politika is fontos tényező) „az ember széthasadásának” problémája itt is döntő szerepet játszik.

iii. Kontextuális perspektívák: Gabriel Vázquez

Miután megismerkedtünk néhány szituációval, amelyben a probabilista kalkuláció releváns szerepet játszhat, térjünk vissza a gyóntatói lelkiismeret kérdéséhez. A korábban említett példa a következő kérdést veti fel: vajon az a gyóntató, aki a maga számára kevésbé probábilisnak tűnő véleményhez igazodva megadja a feloldozást, gondolhatja-e *egyszerre* azt, hogy a megvallott tett halálos bűn (ami e példában kizárná a rögtöni feloldozást), és azt, hogy bocsánatos (ami lehetővé teszi azt)? Ha az „egyszerre gondolni” egymásnak ellentmondó hiteket jelent ugyanabban az időben, a probabilisták többsége szerint a válasz egyértelmű *nem*. Ez annyit jelent, hogy a probabilista az imént említett hasadtság kérdését nem egymásnak ellentmondó doxasztikus elkötelezettségek (hitek) lehetőségével kívánja orvosolni. Állítása szerint azonban nagyon is működhet az „egyszerre”, ha a cselekvő más és más vonatkozásban teszi magáévá ezeket a hiteket, mert ekkor az egymással ellentétes válaszok különböző szempontrendszerekhez tartoznak, s amikor az ágens cselekszik, akkor voltaképpen ezeket a perspektívákat rendezi valamilyen preferencia-sorrendbe.

Gabriel Vázquez így fogalmazza meg ezt az elvet: ha valaki jóváhagyással illeti egy kontradiktórikus állításpár egyik tagját a propozíció tartalmára vonatkozó, úgynevezett *belső* érvek alapján, nem helyeselheti ugyanebben a pillanatban a páros másik tagját is azonos típusú érvek alapján, az azonban nagyon is lehetséges, hogy *külső* érvekre támaszkodva helyeselje ezt.²³⁴ Az ún. *belső* és *külső* – tehát a dolgok természetére vonatkozó intrinzikus és a dolgok természetétől független, extrinzikus – argumentumok megkülönböztetése olyan distinkció, amely nem lephet meg bennünket, hiszen ehhez hasonlóval már többször is találkoztunk a korábbiakban. Vázquez a következőképpen magyarázza a különbségtételt:

„Tulajdonképpen *intrinzikus* elveknek nevezzük egy dolognak az okát, az okozatát, valamint azt az abszurditást és képtelenséget, amelyekhez azok jutnak végül, akik ennek az

²³⁴ Gabriel Vázquez: *Commentariorum, ac disputationum in primam secundam Sancti Thomæ*. 1.2. ST q. 19. a. 6, disp. 62. cp. 3. n. 11.: ...*observandum est eum qui habet assensum unius partis contradictionis per propria et intrinseca principia, etiamsi assensus ille tantum sit probabilis, non posse habere assensum alterius oppositae partis per intrinseca et propria principia: bene tamen posse per extrinseca principia existimare oppositam partem esse probabilem.* (Vázquez 1621, 1:398a.)

ellenkezőjét állítják – ezt *reductio ad absurdum*nak [*demonstratio per impossibile*] hívjuk. Ezek ugyanis mind – összességükben és egyenként – a predikátumnak a szubjektummal önmagukban való megegyezését mutatják meg. A külsődleges elvek ezzel szemben pusztán azoknak a tekintélye, akik az ellenkező véleményen vannak, s erre tekintettel hozzuk az ellentétes oldalról azt az ígéretet, hogy valószínű.²³⁵

Némileg egyszerűsítve a képletet: egy állításról akkor győznek meg intrinzikus érvek, ha azok az alany és az állítmány összefüggését magyarázzák, míg extrinzikus érvről akkor beszélhetünk, ha a meggyőző erő nem a kijelentés tartalmához, hanem a kijelentést megfogalmazó személy tekintélyéhez vagy szerepéhez kapcsolódik. Amennyiben tehát a gyóntató belső indokok alapján hiszi, hogy *valószínűleg p*, ezzel egy időben és minden ellentmondás nélkül állíthatja azt is, hogy *valószínűleg nem p*, hiszen ezzel nem azt mondja, hogy a dolgok természetét vizsgálva ezt is és azt is hiszi, hanem pusztán annak a felismerésének ad hangot, hogy *nem p* mögött is hitelt érdemlő tekintélyek állnak. (A tekintélyre történő utalás meglehetősen összetett szempontrendszer takar, amelynek elemzésére itt nem térhetünk ki.) Mármost ez a belátás Vázquez szerint elégséges alapja lehet annak, hogy egy adott helyzetben a saját meggyőződésemmel szemben egy idegen véleményt részesítsek előnyben. Amennyiben az alany azt az ítéletet hozza, hogy a kevésbé hihető lehetőséget követi, egy egyedi lelkiismereti döntést hoz (*iudicium singulare conscientiae*), amelynek az alapja nem a tárgyra vonatkozó belátás, hanem más, külsődleges szempontok méltánylása.²³⁶

Összefoglalva elmondható, hogy Vázquez elméletében a „nem tárgyra vonatkozó szempont” a hangsúlyos elem, hiszen amikor az alany külső tekintélyeket követ, véleménye továbbra is a saját meggyőződésemre alapul, amennyiben lelkiismerete azt diktálja, hogy a fennálló körülmények között félre kell tennie a tárgyra vonatkozó saját hiteit, s valamilyen, önmagához – a saját primer perspektívájához képest – külső belátáshoz kell igazodnia. Escobar korábban idézett tételéhez hasonlóan Vázquez sem arra buzdít, hogy lelkiismeretünk ellenében járjunk el. Jól látható azonban, hogy nála a lelkiismeret összetettebb jelenség, olyan lélektani attitűdöt takar, amely képes distanciólni magát a közvetlen tárgyi igazságtól. Akármit gondolunk is a lelkiismeretnek erről a fogalmáról, amellyel szemben határozott kritikák fogalmazódtak meg a korban, jól látható, hogy Vázquez az „önmagaság” egy olyan formáját kívánja érvényesíteni, amely kapcsolatban áll a Koselleck által említett hasadással. A polgári (alattvalói) és személyes (vallási) identitás között differencia itt annyit

²³⁵ Uo. folytatólagosan: *Propria et intrinseca principia vocamus aut causam rei, aut effectus illius aut absurda et impossibilia ad quae deducuntur qui oppositam affirmant quam vocamus demonstrationem per impossibile. Haec enim omnia et singula illorum ostendunt propriam convenientiam praedicari cum subiecto in se ipsis. Extrinseca vero principia sunt auctoritas tantum eorum qui contrarium opinantur ratione cuius de contraria parte habemus hoc iudicium quod illa sit probabilis opinio.* (Vázquez 1621, 1:398ab.)

²³⁶ Ugyanitt a cp. 6. n. 32. szerint a *singulare conscientiae iudicium* azért egyedi, mert az intrinzikus meggyőződés mindig univerzális, az az ítélet viszont, hogy most nem a saját hitemet követem, hanem az előljáró véleményét, egyedi kivételt képez ez alól. (Vázquez 1621, 1:403b.)

jelent, hogy azonosulásaim, amelyek meghatározzák az éneket, bizonyos esetekben megkövetelik, hogy eltávolodjam a saját primer perspektívámtól, és egy másik nézőponthoz alkalmazkodjak. Vázquez szavaival élve: a *propria conscientia* (a saját lelkiismeret) alapja nem csak a *propria opinio* (a saját vélemény) lehet.²³⁷

iv. Kontextuális perspektívák: Juan Caramuel y Lobkowitz és Tomás Sánchez

Az a distinkció, amely Vázqueznál a belső és külső argumentumok különbségeként adódik, kidolgozottabb formában tanulmányozható Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) *Apologema* című munkájában.²³⁸ A cisztercita Caramuel nemcsak kivételes személyisége és gazdag polihisztori műveltsége révén emelkedik ki a kor morálteológusai közül, hanem árnyalt probabilizmusa révén is, amelyet Julia Fleming monográfiájának köszönhetően mélyebben ismerünk (Fleming 2007). Caramuel egyik szemléletes példája a probabilista kalkulációra a szeplőtlen fogantatás tana, amely a középkor óta ismert volt, de 1854-ig nem rendelkezett dogmatikai státusszal. Amennyiben e tanítást tartalmilag, tárgyi oldalról vizsgáljuk, Caramuel szerint joggal tarthatunk tőle, hogy súlyos dogmatikai tévedésbe esünk az elfogadásával. Könnyen belátható ugyanis, hogy azok az érvek, amelyeket Duns Scotus sorakoztatott fel annak igazolására, hogy Mária fogantatása mentes volt az áteredő bűntől, nem bizonyító erejűek, sőt erős ellenérvek sorakoztathatók fel vele szemben.²³⁹ Caramuel az így fennmaradt tartalmi bizonytalanságot a tévedés *objektív* kockázatának nevezi. Ugyanakkor egyes szerzetesrendek megkívánták tagjaiktól e tanítás elfogadását; így azokra az eskükre hivatkozva, amelyeket előmenetele során egyházi parancsra neki is többször le kellett tennie, Caramuel kijelenti: szubjektív értelemben bizonyos, hogy helyesen cselekedett, amikor az *immaculata conceptio* tanát hirdette, ebben az értelemben tehát nem kellett a tévedés kockázatától tartania.²⁴⁰ Ez a második, szubjektív szempont nem a szeplőtlen fogantatással, hanem a szeplőtlen fogantatás *megvallásával* kapcsolatos. Két külön kérdéssel van tehát dolgunk:

²³⁷ Vö. uo. cp. 4. n. 15. (Vázquez 1621, 1:399b.)

²³⁸ Caramuel 1663. A szerző életével és munkásságával kapcsolatos terjedelmes irodalomba kiváló bevezetést kínál a *Scholasticon* honlap: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=316.

²³⁹ A dogma scotusi háttéréről lásd Ingham 2019, 180. skk. Az ezzel összefüggő barokk kori vitákról világos áttekintést ad a következő munka: Pomplun 2016. 105. skk. A szóban forgó vita élesen szembeállította a scotista ferenceseket – akik szerint az Ádám-tól való testi leszármazás szükséges, de nem elégséges feltétele a bűnben való fogantatásnak (s ezért Mária mentes lehetett a bűntől) – a domonkosokkal, akik szerint e leszármazás szükséges és elégséges feltétel, így Mária sem kivétel a *caro infecta* törvényei alól, amelyek a Megváltó engesztelő halálát szükségessé tették.

²⁴⁰ Amikor Caramuel szubjektív és objektív *probabilitas*ról beszél, akkor a szó modern értelmében mindig szubjektív valószínűségekről van szó, hiszen a tárgyi *probabilitas* sem önmagában az esemény (Mária szeplőtlen fogantatása) bekövetkezési valószínűsége utal, hanem az eseményre vonatkozó tudásunkra, amely – mint mondja – messze elmarad a teljes bizonyossághoz megkívánt mértéktől. Mindenesetre ez az episztémikus szempont annyiban „objektív”, amennyiben a tárgy természetére vonatkozik.

- a) Mi a valószínűsége annak, hogy a szeplőtlen fogantatás dogmája helyes? (objektív kockázat)
- b) Mi a valószínűsége annak, hogy helyesen cselekszem, ha a szeplőtlen fogantatás valószínű dogmáját hirdetem (szubjektív kockázat)

Caramuel érvelése azon a ponton válik érdekessé, ahol kimutatja, hogy (a) kérdésnek van ugyan relevanciája (b) szempontjából, ám az utóbbi mégsem redukálható az előbbire. A második kérdéssel kapcsolatban ugyanis olyan szempontok is mérlegelendők, amelyek elvi okokból függetlenek (a)-tól. Tézisszerűen: ahol egy állásponthoz nem kapcsolódik maximális bizonyosság, ott az álláspont képviselőjének helyessége vagy helytelensége nem vezethető le pusztán az adott álláspont tárgyi tartalmából. Caramuel megfogalmazásában: „az a félelem [a tévedéstől], amely minden valószínűség esetén jelen van, a tárgyra – az általunk állított dologra –, nem pedig a tárgy állításának formális aktusára vonatkozik.”²⁴¹ A tévedéssel kapcsolatos kockázat tehát bizonyos esetekben úgy is belátható egy tárggyal kapcsolatban, hogy e belátás konzekvenciái nem terjednek át a tárggyhoz fűződő doxasztikus viszonyunkra.

Caramuel érvelésének fontos lépése, hogy az így létrehozott distinkciót egyetlen cselekvésen belül kívánja érvényesíteni, s mintegy az adott dogmatikai tartalommal kapcsolatos afirmáció aktusába plántálja. Amikor ugyanis kijelenti, hogy az állítás aktusa az *anyaga* (azaz az állítás tartalma) tekintetében megengedi a tévedéstől való félelmet ott is, ahol ugyanennek az aktusnak a *formája* (azaz az állítás végrehajtása) tekintetében kizárja, akkor e tétel szerint hülomorfikus (anyag–forma) egységbe fonódik össze a két szempont. Ennek köszönhetően a cselekvés – bármely egyszeri cselekedet is – egyszerre több koordináta-rendszerben helyezendő el. Ahol a tárggyal kapcsolatban episztémikus deficit mutatkozik, ott ez a tény nem gyűrűzik tovább automatikusan a tárggyal kapcsolatos gyakorlati viszonyaink területére. Mindez azzal az eredménnyel jár, hogy a tartalmi kérdések háttérbe szorulhatnak, vagy mindenesetre kisebb szerepet játszhatnak a praxis területén, mint más, *kontextuális megfontolások*, amelyek a cselekvés helyességének kérdését a társadalmi szituációhoz, az intézményi kerethez, a cselekvő jogállásához stb. kalibrálják. Caramuel példájához visszatérve: egy domonkos teológus még akkor is helyesen teszi, ha a rendi előírásoknak megfelelően Aquinói Szent Tamás negatív álláspontját védi a szeplőtlen fogantatás tanával kapcsolatban, ha nincsenek döntő érvei Duns Scotus tanai ellen, amelyet a ferencesek védelmeznek hasonló kitartással.

E megfontolások jól érzékeltetik a trienti katolicizmusnak a tekintélyhez fűződő bonyolult viszonyát, amely szemmel láthatóan igazolási pótlékként lép fel ott, ahol a tárgyi bizonyosság nem

²⁴¹ *Apologema*, ep. 2. n. 82.: *Formido igitur, quae in omni probabilitate reperitur, cadit supra obiectum et rem assertam, non autem supra formalem actum quo res asseritur.* (Caramuel 1663, 36.)

elégséges. Mielőtt azonban ezt – nem egészen alaptalanul – üres tradicionalizmusként azonosítanánk, érdemes megfontolni, hogy nem azoknak a koordinatív eljárásoknak az egyikével van-e dolgunk, ez alkalommal vallási közegben, amelyekről a korábbiakban mint a modernitás jellegzetes ismérveiről beszéltünk. A Caramuel-féle elmélet rokona a modern abszolutista állam azon preferenciáinak, amelyek inkább a viselkedés, mint a viselkedés mögött álló hitek koordinálására tesznek kísérletet. A legismertebb ilyen eljárás a korai abszolutizmus történetében a konformizmus angliai követelménye, amely mindaddig megengedi az alattvalóknak, hogy *in foro interno* (lelküismertük belső világában, illetve az otthon privát szférájában) tetszőleges hiteket alakítsanak ki, ameddig *in foro externo* (a nyilvánosság terében) az állam által előírt anglikán formákat követik. Olyan eljárás ez, amely radikálisan kényszeríti ki a privát szféra és a nyilvánosság szétválasztását. Bár Caramuel nem megy ilyen messzire, a probabilitizmus egy ezzel rokon cselekvési stratégiát tesz elérhetővé, hiszen a cselekvés értékelését elválasztja a tárgy tartalmi értékelésétől, a annak az intézményi szituációnak a követelményeihez kapcsolja, amelyben helyet kap. Mindez azzal a kérdéssel is összefügg, hogy ki formálhat igényt a cselekvő lojalitására akkor, ha a tárgy a maga belső evidenciájával nem határozza meg, hogy mi helyes és mi helytelen egy adott összefüggésben. Caramuel szerint egy közösség, amelyik a maga statútumaival és hagyományaival évszázadok óta képvisel egy soha meg nem cáfolt, „tiszteletre méltó” álláspontot, még akkor is elvárhatja tagjaitól a lojalitást, ha ennek az álláspontnak az igazsága a saját belső természete szerint vitatott.

Még radikálisabb következtetésre jutott korábban egy ibériai jezsuita, Tomás Sánchez (1550–1610), aki Vázquez véleményével ellentétben nem zárja ki, hogy valaki *belső érvek* alapján is valószínűnek tarthasson két, egymással homlokegyenest ellenkező véleményt:

„Én azonban nem látom be, hogy ha az értelem nem teljesen ragadta meg a dolog természetét, akkor ennek alapján miért ne tudna úgy ítélni, hogy mindkét vélemény egyformán valószínű, vagy hogy az egyik valószínűbb. Lépten-nyomon azt látjuk ugyanis, hogy egymással ellentétes vélemények születhetnek ugyanazokból az elvekből, ha különbözőképpen értjük vagy alkalmazzuk őket, s ugyanaz az intellektus is juthat arra a valószínű belátásra, hogy [ezek az elvek] kétféleképpen is érthetők és alkalmazhatók, s ezért mindkét vélekedés valószínű.”²⁴²

²⁴² Lib. 1. cp. 9. n. 12.: *At ego non video cur ex ipsa rei natura minus bene intellecta nequeat intellectus utranque opinionem aequè probabilem, aut alteram probabiliorem iudicare. Passim enim videmus ex eisdem principiis diversimode intellectis aut applicatis contrarias opiniones oriri, et potest idem intellectus ea utrovis modo intelligi aut applicari posse, probabiliter existimare, et sic utranque opinionem esse probabilem.* (Sánchez 1613, 54b.) A szerzőről lásd Sommervogel 1890–1932, 7:530–538.

Sánchez egyetért tehát Vázquezzel abban,²⁴³ hogy az ágens nyugodt lelkiismerettel választhatja a kevésbé valószínűt, *etiam propria opinione retenta* – vagyis anélkül, hogy feladná a saját véleményét –,²⁴⁴ ám a különböző (belső és külső) nézőpontokkal kapcsolatos iménti érveket egyaránt belülről, mintegy az értelem terébe helyezi. Az elme Sánchez szerint képes annak belátására, hogy egy tárgy különböző perspektívákból nézve eltérő képeket ad, vagyis az értelmi képesség nincsen olyan módon hozzárögzítve a saját vélekedéshez, hogy ne tudná ellenkező perspektívából is szemügyre venni a tárgyat. Sánchez amellet érvel, hogy ez a képesség nem teszi morálisan meghasonlottá a cselekvőt, hiszen nem egy helyes és egy helytelen, hanem két, eltérő szempontból, de egyaránt helyesnek ítélt cselekvés közötti választásról van szó. Ebben a szituációban – Sánchez megismétli a Medina által hangoztatott elvet – „senki sincs arra kötelezve, hogy a jobbat és a tökéletesebbet tegye magáévá”.²⁴⁵ Az ily módon interiorizált, tehát mintegy az elmén belülről helyezett konfliktus így tulajdonképpen a perspektíva-váltás lehetőségét hordozza, ami többet jelent, mint a korábbi elméletek. Nemcsak a „jó” vagy a „lelkiismeretben megjelenő jó” általi közvetlen motivációt – a jó motivikus erejének emanativista tanát – utasítja el, hanem ennek a lépésnek a pszichológiai hátterét is átrajzolja: az elme képes eltérő perspektívákból szemlélni a tárgyat, s bár ezek némelyike valószínűbbnek tűnhet számára, bármelyik mellett elköteleződhet, és bármelyikhez hozzáigazíthatja a cselekvését.

Sánchez tehát nem fogadja el, hogy a helyes cselekvéshez teljes belső meggyőződésre (probabiliorista vagy tutorista megfontolásokra) lenne szükség, „olyan ítélet[re tehát], amelyik biztosan és nyilvánvalóan állítja, hogy ez a tevékenység megengedett”. Meggyőződése szerint a cselekvés helyességével kapcsolatos kétely állapotában is lehet cselekedni.²⁴⁶ Bár sokan megengedhetetlennek tartják az ilyen jellegű kételyt a cselekvés során, Sánchez nem ért egyet ezzel a véleménnyel.

„Sokkal inkább az az igazság, hogy nincs szükség gyakorlati értelemben biztos ítéletre, hanem elegendő olyan valószínűségi ítélet is, amelyből nem hiányzik az ellentétes oldallal kapcsolatos félelem. Az egyik oldalra vonatkozó félelem ugyanis nem zárja ki a másik

²⁴³ Vö. Vázquez: *Commentariorum, ac disputationum in primam secundam Sancti Thomae*. 1.2. ST q. 19. a. 6. cp. 4. n. 14. (Vázquez 1621, 399ab). Hasonló álláspontot képvisel Juan Azor SJ.: *Institutiones morales in quibus universe quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, lib. 2. cp. 17. (*quaeritur septimo*): ...*cuique fas est probabile consilium alterius sequi contra proprium: ergo contra propriam sententiam cuique licet sequi aliorum opinionem. Denique cuique licitum est communem opinionem eligere vel saltem tutiorem vel probabiliorum...* Ezzel szemben: *quidam aiunt oportere nos propriam opinionem excuere si aliorum sententiam sequamur. Sed profecto opus non est ut propriam nos opinionem deseramus, nec inde continuo fit ut simul de eodem sint duo assensus oppositi quia Titius [a példákban szereplő elképzelt személy] propriam opinionem habet ex rationibus et principiis ex re ipsa sumptis [...] at vero ex principiis communibus vel extrinsecus ductis, videlicet ex aliorum probabili consilio, vel sententia (quam sequi cuique licet) hoc se posse tuta conscientia facere et hoc esse sibi faciendum.* (Azor 1602, 1:115b–116a.) E tételek finoman szerkesztett példái annak az igen alaposan kidolgozott skolasztikus perspektívának, amelyet manapság joggal nevezünk társas ismeretelméletnek. E fogalomhoz lásd Goldman–O’Connor 2019.

²⁴⁴ Lib. 1. cp. 9. n. 15. (Sánchez 1613, 55b.)

²⁴⁵ Uo. n. 14.: *Quippe nullus ad melius et perfectius amplectendum adstringitur.* (Sánchez 1613, 55a.)

²⁴⁶ Uo. n. 18.: *iudicium certo et evidenter dictans hoc opus licitum esse...* (Sánchez 1613, 55b.)

oldallal kapcsolatos határozott állásfoglalást, hanem azt kívánja csupán, hogy valaki egy reflexív aktussal úgy ítéljen: azok az érvek, amelyek az általa jóváhagyott oldalt támogatják, nem evidens, hanem pusztán valószínűségi érvek, s így előfordulhat, hogy esetleg az ezzel ellentétes vélemény az igaz.”²⁴⁷

Fontos megállapítások ezek. Amikor valaki egy valószínű véleményt fogad el és ennek megfelelően cselekszik, egyszersmind annak is tudatában lehet, hogy az érvei nem bizonyosak, s ennél fogva tévedhet. Ebben az esetben magában az állásfoglalásban – az asszenzív aktusban – jelen van egy reflexív elem, amely alaposan átrajzolja a választás és az elköteleződés pszichológiáját. Ennek az elemnek következtében ugyanis az alany képes az elköteleződéssel egy időben, de mintegy magasabb szintről ránézni a szabad választás aktusára, s így a határozott döntéssel egyidejűleg számot tud vetni annak hiányos episztémikus hátterével s az ebből következő esetleges tévedéssel. Ez a magasabb szintű belátás Sánchez szerint nem akadályozza az elkötelezett cselekvésnek. Olyan reflexív aktusról (*actus reflexus*) beszél, amely lehetetlenné teszi, hogy a saját meggyőződés (*propria opinio*) a maga primer közvetlenségében uralja a cselekvést.

Hangsúlyozzuk még egyszer: mindez csak annyiban ellentétes Vázquez elméletével, amely külső és belső nézőpontokat különböztet meg, hogy interiorizálja ezeket az eltérő perspektívákat, s tisztázza azt a pszichológiai mechanizmust, amely a perspektívák közötti mozgáshoz szükséges a cselekvő lelkiismeretén belül. Az ágens állást foglal, elköteleződik, s ezért cselekvése meghatározott irányban halad, mindeközben azonban *látja önmagát*, amint – s ebben áll a reflexív elem – bizonyos érvek hatására elköteleződött és meghatározott irányban halad. Mi több, ugyanakkor azt is látja, hogy ezekkel a döntése mögött álló érvekkel szemben más érvek is felsorakoztathatók, amelyek – amint az a reflexív szinten maradéktalanul világos – az ellenkező irányú választást is lehetővé tették volna. A cselekvés lélektana tehát nem egyrétegű szerkezetet mutat, hanem integráns része egyrészt a „másként is cselekedhettem volna” tudata, másrészt a „mások a maguk nézőpontjából jó okkal cselekednek másként” belátása.

Figyeljünk fel azonban arra, hogy Sánchez ebben a helyzetben is egyértelmű elköteleződést vár el a cselekvőtől. Ami mellett érvel, az nem valamiféle mai értelemben vett tolerancia, hanem a *katolikus keretek között* plauzibilis nézetek pluralitásának a joga. Ennek határain túl éppoly elutasító, mint rigorózusabb teológus kollégái, akik elégedetlenek a jezsuita probabilitizmussal.²⁴⁸ Mindennek

²⁴⁷ Uo.: *At multo verius est id iudicium practice certum non requiri, sed satis esse iudicium probabile cum partis oppositae formidine. Quippe formido unius partis non excludit assensum determinatum circa aliam, sed in eo tantum consistit, ut quis per actum reflexum iudicet rationes illius partis, cuius assensum habet, non esse evidentes, sed tantum probabiles; ita posse accidere ut contraria opinio forte sit vera.* (Sánchez 1613, 56a.)

²⁴⁸ Stefania Tutino meggyőzően hangsúlyozza, hogy a jezsuita morálteológia jellegzetes eljárásai (akkommodáció, disszimuláció, *reservatio mentalis*) nem annak az elvnek a feladását jelentik, hogy az igazság egy és oszthatatlan (Tutino 2014).

dacára hiba lenne nem felismerni e szemlélet újszerűségét. Minthogy reflexív jellege alapvetőnek tekinthető a modern énfogalom szempontjából, további elemzést igényel, amire kényelmes lehetőséget ad az a körülmény, hogy egy másik nézőpontból ugyan, de a reflexivitás problémája egy adott ponton maga is explicit témává vált a probabilizmussal kapcsolatos viták során.

v. Metaelmélet és reflexivitás

A probabilizmussal kapcsolatos 16–18. századi diskusszióknak létezett egy speciális sajátosságuk, amelyre idővel a diskussziók résztvevői is felfigyeltek, nevezetesen a vita reflexív jellege. Ez könnyen belátható, ha megfontoljuk, hogy a probabilizmus maga is egy vitatott elmélet, amely több vagy kevesebb plauzibilitással rendelkezik más alternatívák sorában. Olyan *vitatott* elméletről van tehát szó, amely azt vizsgálja, hogy milyen feltételek mellett szabad vagy kell elköteleződni egy vitatott elmélet mellett. Másként fogalmazva: a probabilizmus a disszenzus esetén fennálló doxasztikus kötelezettségeink elmélete, s mint ilyen maga is része a disszenzusnak. Ez a tény tette lehetővé a 17. században, hogy a teológusok magának a vitának a természetére reflektáljanak. Ez a magasabb szintű – a viták „természetrájával” foglalkozó – vizsgálódás középkori gyökerekkel rendelkezik ugyan (vö. Schuessler 2019a, 1. fejezet), bizonyos szempontból mégis modern termék. Olyan jelenség ez, amely némileg vakfoltra esett a kora újkori filozófia történetében, ennek a szempontnak a jelenléte ugyanis elhanyagolható olyan kanonizált szerzőknél, mint Descartes és Spinoza, miközben markáns formában nyilvánul meg Leibniz gondolkodásában. Lássunk egy példát a vita reflexív természetével kapcsolatos reflexiókra.

A Collegio Romano teológusaként és jezsuita rendi cenzorként működő Martín de Esparza y Artieda (1606–1689) egy 1669-es művében, amely a probabilizmus jezsuita hagyományának apológiája,²⁴⁹ egy lényeges distinkció elmaradását róta fel a vitatkozó feleknek:

„Igen nagy jelentőséget tulajdonítok [...] a megkülönböztetésnek, [...] amellyel kapcsolatban fájlalom, hogy nem található meg kifejezett formában az egyes szerzőknél általában az evidens módon és kétségbevonhatatlanul valószínűbb vagy kevésbé valószínű vélemény, illetve a nem evidens módon valószínűbb vagy kevésbé valószínű vélemény között – ahol

²⁴⁹ Lásd Sommervogel 1890–1932, 3:449–452; Scholasticon: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=494.

is a szemben álló nézettel szembeni fölény vagy hátrány némiképp bizonytalan, homályos és kétséges.”²⁵⁰

Esparza kétféle – evidens és nem evidens – probabilitást különböztet meg. Az első esetben biztosan állítható egy nézetről, hogy milyen mértékben valószínű (ennek kvantifikálására ekkor már ismert kísérletek születtek a 17. században), a második esetben maga a valószínűség mértéke sem állapítható meg egyértelműen. Esparza ezek után azt a megfigyelést teszi, hogy a probabilitás kritikusai előszeretettel választanak példát az előbbi, védelmezői pedig az utóbbi csoportba tartozó jelenségek közül. Ami az elsőt illeti, jó érzékkel mutat rá, hogy a probabilitást bíráló érvekben a paradigmatiszituációk egyértelműek, azaz a valószínűbb és a kevésbé valószínű álláspontok nagy biztonsággal elválaszthatók egymástól, s így magukhoz a valószínűségekkel kapcsolatos kijelentésekhez nagy valószínűség (probabilitás) rendelhető. Esparza szerint az igazi erkölcsi dilemmák jellemző módon nem ilyenek. Ahhoz, hogy ezt megmutathassa, további distinkciót javasol objektív és episztémikus probabilitás között. Ha objektíve létezik is különbség az egyes alternatívák valószínűsége terén, legtöbbször nem vagyunk abban az episztémikus helyzetben, hogy ennek mértékét biztosan megállapítsuk. Az általa leírt helyzet tehát a következő: míg a probabilitás kritikusai episztémikusan *tiszta szituációkban* gondolkodnak, addig a probabilitást jellemzően episztémikusan zavaros helyzetekre utalnak. Véleménye szerint a *probabile* jelzőt tipikusan az utóbbi helyzetekben szoktuk alkalmazni, mert ahol a valószínűbb világosan megállapítható, ott inkább „morális bizonyosságról” beszélünk.

Esparza gondolatmenete meglepő éleslátással világít rá magának a vitának a természetrajzára. A két fél látszólag ugyanarról beszél, ám amíg az egyik olyan eseteket tart szem előtt, ahol tisztán látható az egyes álláspontok értéke, addig a probabilitást „lassanként olyan helyzetbe sodródnak, hogy [...] úgy beszélnek, mintha egyáltalán nem is lennének olyan nézetek, amelyeknek az ellentétes nézettel összevetve nyilvánvaló és teljesen kétségbevonhatatlan lenne a nagyobb vagy kisebb valószínűségük”.²⁵¹ Finom észrevétel. Míg a probabilitást nehezen eldönthető dilemmákból indulnak ki, s azt a látszatot keltik, hogy minden információhiányos szituációban ilyenekkel szembesülünk, addig a jezsuiták kritikusai olyan példákat vesznek alapul, amelyek a bizonytalanság dacára tiszta képletet mutatnak, s ezzel azt sugallják, hogy a mérlegelést igénylő élethelyzetek min-

²⁵⁰ Esparza y Artieda: *Appendix ad questionem de usu licito opinionis probabilis*, 152. §. *Maximi imprimis momenti esse puto [...] distinctionem [...] quam doleo me non invenire expresse notatam apud auctores communiter inter opinionem evidenter atque omnino indubitanter seu probabiliorem seu minus probabilem et opinionem non usque adeo patenter seu probabiliorem seu minus probabilem, sed cuius seu superioritas seu inferioritas supra aut infra oppositam sit aliquousque dubia, obscura et anceps.* (Esparza y Artieda 1670, 402b.)

²⁵¹ Uo.: *...eo sensim ferantur, ut [...] perinde disserant atque si nullae prorsus essent opiniones quarum excessus aut inferioritas probabilitatis comparatione oppositarum opinionum sit evidens atque omnino indubitata...*

den esetben ilyenek, majd azt feltételezik, hogy a jezsuita kazuisztika célja *ezeknek* a napnál világosabb helyzeteknek az alattomos kiforgatása. Amikor tehát a bírálók ezekre a tiszta konstellációkra függesztik tekintetüket, azt a látszatot keltik, hogy a probabilisták szerint „akár a legátlátszóbb ürügy alapján is cselekedhetünk, függetlenül attól, hogy az ellenkező oldal melletti érvek nyilvánvalóan és kézzelfoghatóan messze megalapozottabbak”.²⁵²

Esparza gondolatmenete több szempontból figyelemre méltó. Először is a szerző a vita gyökereit egyfajta polarizálódásban látja: mindkét fél joggal talál valami abszurdumot a másik álláspontjában. Ennek megmutatása iskolapéldája annak a finoman egyensúlyozó viszonyoknak, amelyek a szembenállás primer szintjéről egy magasabb szintre, magának a szembenállásnak a megfigyelésére tér át. Aligha tévedünk, ha ezt olyan elméleti teljesítménynek tekintjük, amely szoros összefüggésben áll egy (vallási) ellentétek által szabdalts – sőt a kora újkori Európa kapcsán nem túlzás azt mondani, traumatizált – társadalom lassú felismerésével: az egység nem valósítható meg a megfigyelések primer szintjén, észszerű kompromisszumokra, az ellentétek összehangolására van szükség. Azzal kapcsolatban, hogy a különböző nézőpontok egyeztetésére való törekvés milyen mélyen határozta meg a kor gondolkodását, elegendő a perspektívák algoritmikus összehangolásának nagyszabású kísérletére utalni Leibniz filozófiájában. Az Esparza által javasolt megközelítés tehát nem elszigetelt jelenség. Ha bárki akár csak részlegesen is áttekinti azt az elképesztő terjedelmű irodalmat, amely a barokk korban a doxasztikus kötelességekről íródott, egy következtetést mindenképpen le kell vonnia: a probabilizmussal kapcsolatos morálfilozófiai vitáknak létezett egy metafilozófiai szintje, ahol az érvek és az ellenérvek magukkal a morálfilozófiai vitákkal, a disszenzus tényével foglalkoztak, hiszen azt a kérdést vizsgálták, hogy egy olyan hagyományban, amely egymással ellentétes álláspontok sokaságát termelte ki az évszázadok során, miként választhat helyesen a döntésre kényszerített egyén, s milyen kötelességei vannak a racionális cselekvés terén.

vi. Összegzés és kitekintés: reflexív stratégiák

Nicole Reinhardt szerint a probabilizmus körüli viták a 17. század második felében egy mély morálteológiai válság dokumentumai (idézi Gay 2017, 231). Fejtegetéseink fényében meg kell kérdeznünk ezt az olvasatot. Ha ugyanis a probabilista döntéselmélet valóban rokonságot mutat az abszolutista állam kormányzati technikáival és – amint azt a következő fejezetben látni fogjuk – az államrezon elméletével, akkor sokkal inkább annak a bizakodó, olykor egészen magabiztos törekvésnek a nyomait kell látnunk benne, amely új cselekvési stratégiákat jelöl ki, és tágabb mozgásterek kialakításával kísérletezik egy olyan gyakorlati szférában, amely immár nem áll a „jó” közvetlen

²⁵² Uo.: *ac si docerent licentiam operandi iuxta quemlibet etiam levissimum praetextum reclamantibus in contrarium fundamentis evidenter ac palpabiliter longe maioribus.* (Esparza y Artieda 1670, 403a.)

uralma alatt. Persze hogy e fejleményben pozitív lehetőségeket vagy válságot látunk-e, az nézőpont kérdése. Az 1980-as években Alasdair MacIntyre és Charles Taylor annak a meggyőződésüknek adtak hangot (MacIntyre 1999; Taylor 1989), hogy a modernizációhoz vezető társadalmi és gondolati mozgások „átalakították és széttördelték a moralitást” (MacIntyre 1999, 58), és visszalépést jelentettek az arisztotelészi erényetikához képest. Hogy ez az értékelés helytálló-e, messzire vezető kérdés. Az azonban aligha állja meg a helyét az általunk tárgyalt szerzőkkel kapcsolatban, akiknél a „modern” szemléletmód jellegzetes mintázatát fedeztük fel, hogy el akartak volna távolodni az erényes élet arisztotelészi eszményétől. Amire kísérletet tettek, az nem a jó teleologikus elvének a tagadása, hanem ennek az eszménynek kerülőutakon történő elérése distinkciók beiktatása, önálló szempontrendszerek ideiglenes elkülönítése és – amit kevésbé szokás hangsúlyozni a korszakkal kapcsolatban – alaposan átgondolt koordinálása révén. A jelen fejezet legfontosabb hozadéka a reflexió szerepének felismerése ebben a folyamatban. A jó *telos*jának ez a *stratégiai* érvényesítése, amely bizonyos kereteken belül a sajátunktól elérő élethelyzeteknek és nézőpontoknak is helyet biztosít a saját cselekvés megszervezése során, azt feltételezi, hogy az ágens képes mintegy kívülről nézni önmagát, képes kívülről meghatározott szerepekhez igazodva távolságtartással viszonyulni saját nézőpontjához, az ebben megjelenő célokhoz és preferenciákhoz. A jó motivikus erejének *ideiglenes* felfüggesztése, amely a jezsuita misszióknak is megkülönböztető jegye volt a korban (lásd Alessandro Valignano és Matteo Ricci szerepét, illetve a rítusvitát), a korábban tárgyalt ambiguitásokkal terhes, hiszen egyszerre nyit teret az akkomodáció kulturálisan érzékeny technikáinak és veti fel a taktikai színlelés gyanúját (vö. Fontana 2011, 25. skk.). De akárhogy is értelmezzük is e jelenségeket, a cselekvés új stratégiai fokozott mértékű reflexiót követelnek, és ékes példáját adják annak a szemléletváltásnak, amelyet Niklas Luhmann (mint korábban láttuk) az elsőrendű megfigyelésekről a másodrendű megfigyelésekre történő áttérésnek nevezett, s a modernitás egyik legfontosabb strukturális ismérveként azonosított (Luhmann 2010, 52). Míg az elsőrendű megfigyelések közönséges tárgyakra irányulnak, addig a másodrendű megfigyelések reflexívek, amennyiben magát a megfigyeltet vizsgálják.

6. fejezet:

A gondolati megszorítás

A probabilizmus a 17. század első évtizedeiben széles körben elterjedt morálfilozófiai álláspontnak számított, a század második felére azonban jól érzékelhető ellenállás bontakozott ki vele szemben. Ennek jeleként értékelhető a Domonkos-rend általános káptalanjának 1660-as állásfoglalása, a janzenisták jezsuitaellenes kampányának számos dokumentuma, végül a jezsuita morálteológia egyes téziseit sújtó pápai ítélet (1679).²⁵³ E negatív fejlemények megosztották a magát a rendet is, amelynek soraiban ugyancsak bíráló hangok szólaltak fel a probabilizmus különböző formáival szemben. Ezek viszonylagos sikere a jezsuiták tizenharmadik generálisának, Tirso Gonzáleznek (1624–1705) a nevéhez fűződik, akinek kinevezésére a szigorú erkölcssteológiai nézeteiről ismert XI. Ince pápa nyomására került sor.²⁵⁴ Amint e reakciók mutatják, a jezsuita morálfilozófia eszközei kétélű fegyvereknek bizonyultak: ami védelmezői szerint a kereszténységnek a hely és az idő követelményeihez történő hozzáigazítását jelentette, az a bírálók szerint a krisztusi tanítás elárulásának minősült. Jacob Boonen mecheleni érsek például saját korát jellemezve „a szeretet elhidegülése miatti romlásról” beszélt,²⁵⁵ s a fejlemények fő okát azoknak a gyóntatóknak az elnéző bánásmódjában véli felfedezni, akik „azoknak a teológusoknak az újonnan kimódolt elveiben bíznak, akik nem az evangéliumi igazság és nem is az atyák által ránk hagyományozott életszabály követésére törekszenek, hanem a bűnök mentegetésének a mentegetésére, hogy ezek csúfságát a *probabilitás* köpönyegével takargassák”.²⁵⁶ Az érsek, akinek janzenista szimpátiái közismertek voltak, nosztalgikus érzésekkel tekint vissza a hagyomány szigorára.

Az 1640-es évektől kezdve megélnékülő kritikák legismertebb dokumentumai Pascal *Vidéki levelei*. Ezek az álnéven megjelentetett írások több szempontból is fordulópontot jelentettek a téma történetében. Egyrészt jól érzékeltették a megváltozott széljárást. Antoine Arnauld *De la fréquente communion* című művével, valamint a laxizmussal kapcsolatos pápai állásfoglalásokkal együtt világos dokumentumai annak az erkölcsi felháborodásnak, amelyet az erkölcsileg „lazának” és képmutónak bélyegzett jezsuita pasztorációs gyakorlat váltott ki a közvéleményben. Másrészt Pascal

²⁵³ Az ítéletről és González szerepéről magyarul lásd Bangert 2002, 239. skk. (Az ítélet dátuma itt helytelenül szerepel 1676-ként.)

²⁵⁴ A kinevezés körülményei összefüggnek az előző fejezetben tárgyalt Lavardin-epizóddal. Vö. Gay 2012, 18. sk. Csak röviden érinti ugyan, de rendkívül informatívan helyezi el a González által generált vitát a tágabb (egyház)politikai kontextusban Tusor 2004, 213–214.

²⁵⁵ Vö. Cuyper 1689, 16: *peius et peius refrigescente charitate declinare*. (Saját kiemelésem.)

²⁵⁶ Idézi Johannes de Cuyper uo.: *fidentes quibusdam noviter inventis opinionibus quorundam theologorum quorum studium non tendit ad sectandam evangelicam veritatem et traditam nobis a SS Patribus vitae normam, sed ad excusandas excusationes in peccatis et eorum turpitudinem pallio probabilitatis oblevandam*.

munkája műfaji újdonságot is hozott: ezeknek a nemzeti nyelven, bravúros stílusban megírt, vitriolos hangvételű, ugyanakkor közérthető leveleknek a sikere arra utal, hogy a viták fő sodrát az 1650-es évektől kezdve már nem a skolasztikus traktátusok, nem is a pasztorációs kézikönyvek, hanem azok a laikusoknak szánt írások képezik majd, amelyek egy fokozatosan erősödő polgári nyilvánosság közegében terjednek. Mindez felerősítette azt a – kezdetlegesebb formában a reformáció és a könyvnyomtatás kezdetei óta érzékelhető – tendenciát, hogy az érvek immár nem egy szűk szakmai elit belügyét képezik, hanem a szélesebb közvélemény mérlegén, s ennél fogva nagymértékben propagandisztikus funkcióik alapján mérettetnek meg. Ez a társadalmi nyitás kiemeli a janzenista mozgalmat a kor teológiai-spirituális áramlatai közül: egy magát konzervatívnak tekintő emberkép a legmodernebb kommunikációs eszközrendszer mozgósítja a védelmezni kívánt igazság érdekében. Az a körülmény, hogy a harc egyre kevésbé szól teológiai kérdésekről, s egyre hangsúlyosabb benne a közvélemény megnyerésének szándéka, előrevetíti a janzenizmus későbbi politikai szerepét.

A jelen fejezetben arra a kérdésre keresünk választ, hogy az ellenállás milyen formái bukkannak fel a kora újkori, tehát politikailag, gazdaságilag egyre összetettebbé váló társadalmakban az eddig tárgyalt modernizációs folyamatokkal szemben. Ehhez a jezsuita morálfilozófia két további módszerét állítjuk a középpontba, amelyek a probabilista tanokkal együtt kerülnek a kritikák célkeresztjébe.

i. A kétértelműség kultúrája

A szóban forgó két eljárásra a kétértelműség (*aequivocatio*), illetve a gondolati megszorítás (*reservatio, retentio* vagy *restrictio mentalis*) tanaként szokás hivatkozni. Mindkettő hírhedt fegyvere a jezsuita morálfilozófiai arzenálnak.²⁵⁷ A latin kifejezések jelentése egyrészt ’kétértelmű beszéd’, másrészt ’elménkben elhallgatott gondolat’ vagy ’elménkben megfogalmazott kivétel’.²⁵⁸ A *kétértelműség* a nyelv polisziemiáját használja ki bizonyos információk elrejtésére: azt a lehetőséget aknázza ki, hogy amikor a hallgató a kontextusból természetesen adódó értelmet tulajdonít a szavaknak, a beszélő szándékosan más – kevésbé kézenfekvő – értelemben használhatja a kifejezéseket. A *gondolati megszorítás* ezzel szemben olyan szavakra utal, amelyeket a beszélő nem mond ki hangosan, csupán

²⁵⁷ A *restrictio mentalis* középkori gyökereiről átfogó képet ad Ossa-Richardson 2019, 117. skk. Az elmélet jellemző módon a gyónási titokkal összefüggő nehézségek kapcsán jelenik meg 1315 körül Pierre de la Palud (Petrus Paludanus) szentenciakommentárjában: *In IV. sententiarum Petri Lombardi*, dist. 21. q. 3, a. 3. (Petrus Paludanus 1514, 116ra). Bár az elmélet folyamatosan jelen van a 15. századi kazuistáknál, népszerűségét a salamancai kánonjogász, a „navarrai tanító”, Martín de Azpilcueta *Commentarius in cap. humanae aures* című traktátusa alapozza meg (Azpilcueta 1584).

²⁵⁸ A *retentio mentalis* ritkább kifejezés, de lásd Isaac Casaubon: *Ad Frontonem Ducaem S. J. theologum epistola; in qua de Apologia disseritur communi Iesuitarum nomine ante aliquot menses Lutetiae Parisiorum edita* (London, John Norton, 1611). Itt és a továbbiakban e mű későbbi kiadásának oldalszámaira utalok Casaubon 1656, 726.

magában gondol, ám amelyek szándéka szerint módosítják a kimondott szavak értelmét. Fennhangon kijelenti például, hogy „megtartom a szerződést”, majd magában hozzáteszi: „ha nem lesz módomban kibújni alóla”. Így a *reservatio mentalis* elmélete szerint az illető valójában nem is tett ígéretet, és ezért nem követ el halálos bűnt, ha megszegi a szerződést.

E technikák közös tárgyalását az indokolja, hogy egymáshoz hasonló eljárásokról van szó: amikor valaki a kimondott szavak eltérő jelentései közül szándékosan egy kevésbé kézenfekvő értelmet részesít előnyben, voltaképp gondolati megszorítással él, hiszen tudatában van ugyan annak, hogy létezik egy másik, kézenfekvőbb jelentés, ám elhallgatja azt a kiegészítést, amely egyértelművé tehetné a szavai értelmét, és ezzel megszüntethetné a félreértést. Mindkét eszköz alkalmas tehát arra, hogy a beszélő elhallgassa a valódi véleményét, és megtévessze a hallgatót. A korabeli morálteológiában keresztül-kasul vitatott kérdés: szabad-e élni ezekkel a fogásokkal. Az elmélet hívei szerint mind a kétértelműség, mind a gondolati megszorítás használható ugyan, de csak speciális körülmények között és megszorításokkal (ez a *restrictio restricta* tana): kényszer alatt, halálos veszedelemben, vagy akkor, ha a beszélőnek méltányolható érdeke fűződik az információ visszatartásához.

A szóban forgó elvek egyik legismertebb népszerűsítője egy szicíliai theatinus szerzetes, Antonino Diana (1585–1663), a korszak talán legismertebb kazuistája volt. Diana úgy vélte, hogy szigorúan behatárolt körülmények között engedélyezett a gondolati kiegészítés, s ilyenkor nem történik esküszegés.²⁵⁹ Következő példái jól érzékeltetik, hogy ez az elv erkölcsileg kényes határvonalon mozog:²⁶⁰

„egy házasságtörő asszony, amikor férje kérdőre vonja, hogy házasságtörést követett-e el, [...] tagadólag felelhet, ha elméjében egy másik napra gondol, mint amelyiken elkövette, sőt esküt is tehet, hogy nem követett el házasságtörést, hozzáértve: olyat, amelyet előtted fel kívánnék tárni. [...] ha valaki olyan helyről jön, amelyről – hamisan – azt hiszik, hogy dögvésszel fertőzött, ha megkérdezik, leteheti az esküt, hogy nem onnan jött, ha magában hozzáteszi: *mint* pestissel sújott helyről; sőt úgy vélem, abban az esetben is, ha pestises helyről érkezett, amennyiben biztosan hiszi, hogy sem ő maga, sem a holmija nem pestissel fertőzött, úgy értheti ugyanis, hogy nem onnan jött, ahol bármi fertőzés érthette volna...”²⁶¹

²⁵⁹ Antonino Diana: *Resolutiones morales*, pars III. tr. 6. resol. 30. (Diana 1637, 250b.) A szerzőről lásd https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=447.

²⁶⁰ Ennek megfelelően számos erkölcteológus elutasító állásponton van ezekkel kapcsolatban. Felsorolást (pró és kontra) ad Paul Laymann: *Theologia moralis*, lib. 4. tr. 3. cp. 13. nn. 5–6. (Laymann 1688, 72b–73a.) Az ausztriai jezsuita szerző (1574–1632) maga a negatív oldalon foglal állást azt a tipikus meggyőződést hangoztatva, hogy a pozitív oldalon felsorakoztatott érvek eltörölnék a hazugság és az igazmondás közötti különbséget (uo. nn. 6–7.: Laymann 1688, 73a).

²⁶¹ Diana 1637, 251b.: *adultera rogata a marito an adulterium admiserit [...] potest negare adulterium concipiendo intra se aliam diem ab ea in qua illud admisit; imo potest iurare se non fecisse ullum adulterium, intelligendo intra se ut tibi revelem. [...] veniens ex loco qui*

E példákon keresztül megfigyelhetjük az eljárás néhány alapvonását. A *restrictio mentalis* olyan technika, amely mesterségesen izolál egy-egy területet, hogy ezek szabályait előbb külön-külön érvényesítsék, majd utólag rendeljék őket újra egymáshoz új szempontok szerint. A mentális rezerváció tana a végletekig feszíti ezt az elvet. Mert mit is javasol? Először is meg kell különböztetnünk a kommunikatív céllal kimondott, valamint a pusztán fejben elgondolt szavakat, azaz éles különbséget kell tennünk két rendszer, a „kinti” és „benti” világ, lényegében a nyelv kommunikatív és szemantikai aspektusai között, hogy aztán e két, eltérő szabályok szerint működő területet saját céljainknak megfelelően rendeljük újra egymáshoz. E második lépésben az összekapcsolás szabadságát nem korlátozza az egyes tárgyterületek semmilyen eleve adott, egységes elvből fakadó (emanatív) viszonyrendszere. Az eljárás – amint az iménti példák jól mutatják – könnyen vezethet erkölcsileg kétes értékű eredményre. Kérdés tehát, hogy ezek a tanítások nem hazugságra, alakoskodásra és képmutatásra biztatják-e a cselekvőt egy állítólagos jó cél érdekében. Az ezzel kapcsolatos gyanú mintegy szerkezetileg van kódolva mind a probabilizmus, mind a gondolati megszorítás, mind pedig a kétértelműség gyakorlatában.

Bármennyire igaz is azonban, hogy e fogások állandó gyanú tárgyát képezték a korban, az elv háttérben egy szigorúan alkalmazott morális parancs, a hazugság tilalma áll. Ha a teológusok minden további nélkül azt hirdették volna, hogy helyes letagadni például az igazságtalanul üldözöttek hollétét, nem lett volna szükség a kétértelműség vagy a gondolati megszorítás technikáira. E tanokat pontosan azért dolgozták ki, mert a hazugságot és a hamis tanúskodást halálos bűnnek tekintették. Az elmélet a következő megfontolással igyekszik elkerülni egyrészt a hazugságot, másrészt a kritikus információ kiadását: Isten ismeri a gondolatainkat, így számára a hangosan kimondott és az elménkben némán hozzátett szavak közösen képeznek egy állítást, és így együtt jelzik a beszélő valós szándékát,²⁶² míg az a körülmény, hogy az illető kifelé nem tett meg mindent a kommunikáció sikeréért, csupán bocsánatos mulasztás. Ami az utóbbit illeti, a *reservatio mentalis* eljárását olykor hívei sem tekintik erkölcsileg kifogástalannak,²⁶³ csupán azt állítják, hogy az így

falso putatur peste infectus, rogatus potest iurare se ex eo non venire intelligendo tamquam ex loco pestilenti; atque idem puto quando veniens ex loco pestilenti certo credit nec se, nec aliquid suum peste infectum esse, potest iurare inde non venire, intelligendo ita ut aliquid mali ex loco pestilenti contraxerit. Megjegyzendő, hogy műve e részében a szerző mások tanítását összegzi kézikönyvszerűen, jelen esetben a következő szerzőkre hivatkozik: Navarrus [Martín de Azpilcueta]: *Commentarius in cap. humane aures*. 22. q. 5. in q. 1. n. 9.; Gregorius Sayrus: *Clavis Regia casuum conscientiae*, lib. 5. cp. 4. n. 24.; Francisco Suárez: *De virtute et statu religionis*. tom. 2. lib. 3. cp. 9. n. 7.; Leonardus Lessius: *De iustitia et iure*. lib. 2. cp. 42. dub. 9. n. 47. A Diana által említett példák eredeti kontextusához és értelméhez lásd Sommerville 1988, 169.

²⁶² Az ezzel kapcsolatos fejtegetések egyik kiindulópontja Nagy Szent Gergely *Moralia sive expositio in librum B. Iob* című művének egy megjegyzése: *humanae aures verba nostra talia indicant qualia foris sonant, divina vero iudicia talia ea audiunt qualia ex intimis proferuntur* (26.10.15.: PL 76:357). Ezeket a szavakat veszi át és kommentálja a *Decretum Gratiani*, vö. Ossa-Richardson 2019, 118, jz. 69. és 71.

²⁶³ Vö. Théophil Raynaud (1583–1663) *Disputatio de veritate cum mendacio et locutionibus aequivocis ac mente restrictis comparata*, cp. 3. n. 32.: *Lessius autem et alii infra adducendi tametsi admittunt plerumque in usu intervenire culpam indirecte pugnantem cum veritate, nempe cum absque causa idonea adhibetur, neglectisque limitationibus infra apponendis, negant tamen usum illum semper et ubique*

elkövetett bűn – az emberek megtévesztése – enyhébb megítélés alá esik, mint az Isten előtti hazugság.

Mindez egyfajta „egyezkedésnek” tűnhet a bűnnel, ahelyett hogy – miként a janzenisták követelik – a bűn feltétlen elutasításának megalkuvás nélküli keresztény normája érvényesülne. Ám ugyanez az eljárás tekinthető a kisebbik rossz elvéből következő döntésnek is egy olyan szituációban, amelyben két rossz közül kell választani.²⁶⁴ E vitában jól megfigyelhető a probabilizmus kapcsán tárgyalt körülmény: míg az elmélet ellenzői erkölcsileg tiszta helyzeteket tartanak szem előtt, addig hívei olyan komplex szituációkban gondolkodnak, ahol nem könnyen állapítható meg az erkölcsileg helyes választás.

A *restrictio mentalis* és az *aequivocatio* használata mögötti elméletet a kérdéssel foglalkozó egyik leghíresebb korabeli traktátus, Henry Garnet (1555–1605) *A Treatise of Equivocation* című írása alapján rekonstruálhatjuk.²⁶⁵ A mű tartalma szempontjából, mint látni fogjuk, korántsem mellékes körülmény, hogy a szerző derbyshire-i angol jezsuita, aki 1575-ben csatlakozott a rendhez, Christopher Clavius és Roberto Bellarmino alatt tanult, majd a héber nyelv professzora lett a jezsuiták római kollégiumában. Műve 1598-ban jelent meg névtelenül. Garnet szerint négyféle kijelentés létezik: *mentális*, *verbális*, *írott* és *vegyes*.²⁶⁶ Témánk szempontjából az utolsó kategória az érdekes, az úgynevezett *propositio mixta*. Ebbe a körbe azok a kijelentések tartoznak, amelyek különböző részeit különböző médiumok hordozzák, például a közlés első fele szóban hangzik el, a második felét papírra írva mutatják. Ehhez hasonló a *reservatio mentalis*, amikor a szóban kimondott állítást gondolati elemek egészítik ki. A két eset első látásra alaposan különbözik, hiszen a verbális és az írott jelek összekapcsolása megfelel a kommunikáció követelményeinek, míg a verbális és a gondolati elemek összekötése lehetetlenné teszi a megértést. Garnet a vegyes kijelentések elméletét közvetlenül a „navarrai tanítónak” nevezett salamancai kánonjogásztól, Martín de Azpilcuetától (1492–1586) veszi át, háttérben azonban egy középkori elképzelés, a mentális nyelv elmélete áll. William of Ockham szerint háromféle *terminus*, s ennek megfelelően háromféle kijelentés létezik: az írott és a kimondott terminusok mellett a lelki tartalmak, azaz az emberi elme gondolatai (*intentiones*,

esse illicitum, vel cum illicitus est pertinere ad mendacium proprie acceptum quod veritati opponitur directe estque per se intinsice malum. Affirmant ergo habere malitiam specialem, eatenus mendacio affinem, quatenus sicut veritas mendacio directe et per formalem contrarietatem excinditur, ita aequivocatione vel mentali restrictione illicita labefactatur indirecte eiusque veluti candor infuscatur. (Lessius 1653, 693b.) A szerző véleménye szerint a valódi kérdés nem az, hogy kisebb bűnnel jár-e (hiszen ha bűn, kerülni kell), hanem hogy *iusta causa* esetén tekinthető-e erkölcsileg helyes cselekednek a gondolati megszorítás és a kétértelmű beszéd (uo.).

²⁶⁴ Henry Garnet például elismeri, hogy az emberek előtt bünt követ el, aki a *reservatio* eszközehez folyamodik, a lényeg azonban az, hogy nem hazudik és nem tesz hamis esküt Isten előtt. *...for at the least God understandeth the speech of the mynde, and so he seeth also this wch I reserve, and knoweth all to be trewe.* (Garnet 1851, ch. 2. p. 13.)

²⁶⁵ Garnet később új címet adott a műnek, amelyből eltűnt a kétértelműségre történő utalás: *Értekezés a hazugság és a fondorlatos színlélés ellen* (*A Treatise against Lying and Fraudulent Dissimulation*). Garnet szerzőségének kérdéséhez lásd Allison 1951, 14–15. (Az információk forrása: Sommerville 1988, 168, jz. 16.)

²⁶⁶ A korai modern irodalomban az érvelés Navarrus (*Humanæ aures*, cp. 1.) nevéhez kötődik. Az ő argumentumait idézi fel Suárez is a *De iuramento et adiuratione* III. könyvében (cp. 10. n. 5.: Vivès 14:698a).

conceptus, passiones animi) is lehetnek jelek, mert szemantikailag elemezhető, szignifikatív viszonyban állnak a valósággal.²⁶⁷ Mivel az elmélet értelmében gondolkodásunk önmagában, minden nyelvi megformálást megelőzően is propozicionális szerkezetű, ezért állíthatja Garnet, hogy a fennhangon kimondott állítások ugyanúgy összekapcsolhatók mentális jelekkel, mint írott elemekkel. Miután kimutatta, hogy az így képzett vegyes kijelentések megfelelnek a propozíció formai feltételeinek, Garnet arra hívja fel a figyelmet, hogy a kijelentések igazsága kizárólag a tényeknek való megfelelés függvénye. Ha az említett példának megfelelően hangosan kimondok egy félmondatot, s a másik felét egy papírra írva mutatom, az állítás igazsága nem attól függ, hogy egyes részei szóban vagy írásban kerültek-e bemutatásra, hanem kizárólag azon múlik, hogy megfelel-e annak, ahogyan a dolgok vannak. Garnet elméletében az igazság kérdése élesen elválk a közlés társadalmi funkciójától, a szerző ugyanis határozott különbséget tesz a nyelv szignifikatív és kommunikatív aspektusai között. Nézete szerint egy propozíció nem csupán igaz vagy hamis lehet, hanem kommunikatív szerepét tekintve sikeres vagy sikertelen is. A *reservatio mentalis* elmélete e kérdések elkülönítésére támaszkodva állítja, hogy erkölcsi kötelezettségeink egyenlőtlenül oszlanak meg: az igazság tagadása súlyosabban esik latba, mint a közlés kommunikatív céljának meghiúsítása.

A *mixta propositio*val kapcsolatos érveknek nem Garnet az egyetlen képviselője a korban. Bizonyos módosításokkal elfogadni látszik Francisco Suárez is, ám ő a rá jellemző árnyalt megközelítés jegyében ellenvetéseket is megfogalmaz. Az eltérő – érzéki és szellemi – természetű jelek szerinte nem állhatnak össze valódi kijelentéssé, a jelentés ugyanis nem beszélői szándék, hanem társadalmi *institutio* függvénye.²⁶⁸

„Elvégre, ha nem így volna, nem létezne biztos beszéd az emberek között, hanem mindenki azt mondhatná és írhatná, amit akar, miközben elméjében olyasmire gondol, amit a szavak nem jelentenek, ez azonban ellentétes az emberek közötti bizalommal [*est contra omnem fidem humanam*], s nem kevésbé káros az emberi közösségre nézve, mint a nyílt hazugság.”²⁶⁹

Suárez tehát mintegy funkcionális hazugságnak tekinti a vegyes kijelentések elméletével alátámasztott gondolati megszorítás technikáját, s úgy véli, a gondolati megszorítás negatív társadalmi követ-

²⁶⁷ A mentális nyelv középkori elméleteihez lásd Borbély 2008, 274–275.

²⁶⁸ Nézete szerint a *mixta propositio* elmélete veszedelmes módon választja szét a belső és a külső világot. Ha ugyanis valaki egy darab papírra leírja: *Nincs Isten*, majd magában hozzáteszi: *aki angyal lenne*, az illető külsőleg, a nyilvános szférában eretneknek minősül, *belsőleg* azonban nem az, hiszen Isten valóban nem angyal. Az állítás első felét Suárez azzal indokolja, hogy a leírt szavak jelentése független attól, amit a beszélő gondol.

²⁶⁹ *De iuramento et adiuratione* lib. III. cp. 10. n. 6.: *Denique alias nullus esset sermo certus inter homines, sed quilibet posset loqui et scribere quae vellet, concipiendo mente sensum, quem verba secundum aliquam significationem non faciunt, quod est contra omnem fidem humanam, nec minus nocet societati hominum, quam apertum mendacium.* (Vivès 14:698b.)

kezményekkel járhat. Mindezek dacára nem utasítja el a Navarrustól örökölt tanítást, hanem *probabilis*nek tartja. E szót természetesen pontosan a korábban megismert technikai értelemben kell olvasnunk: a *mixta propositio* elméletével kapcsolatban súlyos ellenvetések fogalmazhatók meg, mégsem tarthatatlan. Nem elgondolhatatlan ugyanis – teszi hozzá Suárez –, hogy érzéki és szellemi jelek sorozatából mégiscsak egységes jel születhet, hiszen a szentségek teológiájában éppen ilyesmivel találkozunk: a gyónás során a külsőleg elmondott vallomásból és a belsőleg átélt töredelemből együtt jön létre a bűnbánat szentsége, az oltáriszentség pedig a látható „színek” és mögöttük Krisztus láthatatlan testének az egysége (*De iuramento et adiuratione* lib. III. cp. 10. n. 7, Vivès 14:698b). Míg több, Suárez szerint a kevert jellegnek a kommunikatív szituációban sincs elmaradhatatlan szerepe, hiszen az is elképzelhető, hogy valaki egy mondat mindkét felét fennhangon mondja ki, a végét azonban olyan halkán, hogy a hallgatóság számára lehetetlen megérteni. Ebben az esetben kétséget kizáróan tisztán verbális propozícióval van dolgunk, a hatás mégis ugyanaz. Suárez ezért arra a következtetésre jut, hogy a „szó szigorú értelmében” nem hazudok, ha csupán a felét mondom ki egy mondatnak, amely egészében nézve mást jelent, mint az a része, amit hangosan kimondtam. Természetesen ő is hangsúlyozza, hogy ezekkel az eszközökkel csak égető szükség esetén szabad élni, csakis olyan esetekben, amikor az őszinteség nagyobb kárt okozna, mint a kétértelműség vagy a megszorítás (uo. cp. 11, Vivès 14:700a skk).

ii. Théophile Raynaud és a reflexív szubjektivitás

A kétértelműség és a gondolati megszorítás e *mainstream* felfogását szemantikainak tekinthetjük, mivel a propozicionalitás elvére támaszkodik. Egy ettől eltérő alternatív magyarázat a kalandos gondolkodású francia jezsuita, Théophile Raynaud (1583–1663) nevéhez fűződik.²⁷⁰ Raynaud terjedelmes életművének nagy része indexre került a korban, a mentális megszorításról szóló 1627-es műve, amelyben flamand rendtársa, Leonardus Lessius erkölcszociológiai nézeteit védi, ritka kivételnek számít.

Raynaud elutasítja a gondolati megszorítás sztenderd nyelvelméleti hátterét, tagadja ugyanis, hogy a lelki tartalmak egy mentális nyelv elemei lennének (Tutino 2014, 33). A *jel* státusza nézete szerint kizárólag a kommunikációban résztvevő érzéki összetevőket illeti meg, így azok a fogalmak, amelyek a természetüknél fogva érzékelhetetlenek, nem lehetnek jelek.²⁷¹ Következésképpen a

²⁷⁰ A szerzőről lásd Jean-Pascal Gay monográfiáját: Gay 2018.

²⁷¹ E felfogás alapja a jelek ágostoni meghatározása: *Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. [...] Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit.* (*De dialectica* V. 5.: PL 32:1410.) Lásd még *De doctrina Christiana* II. 1. 1.: *Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire.* (PL 34:35.)

Garnet által is népszerűsített kevert kijelentéseknek jelekből és nem-jelekből, vagyis olyan heterogén elemekből kellene összeállniuk, amelyek nem alkotnak propozíciót,²⁷² s ezért a kétféle *signum* viszonya nem világíthatja meg a gondolati megszorítással módosított kijelentések természetét. Ehelyett Raynaud abból a megfontolásból indul ki, hogy a másik ember ismereteihez való hozzáférés nem elidegeníthetetlen joga a kérdezőnek. Ellenkezőleg, a beszélőnek van joga ahhoz, hogy a kommunikatív szituáció alaptermészetének megfelelően annyit tárjon fel a gondolataiból, amennyit éppen helyesnek lát, ezért abban az esetben, ha a kérdező jogtalanul faggatja, nem áll fenn olyan kötelezettség, amely tudása őszinte feltárását írná elő. Raynaud megközelítésének középpontjában tehát nem a nyelv természete, hanem a kötelezettségek jogi szempontrendszer áll.²⁷³ A szemantikai megközelítés helyett olyan alternatívát ajánl, amelyet jogelméletinek nevezhetünk.

Raynaud ennek megfelelően bírálja Suárez elméletét. Ha valaki egy tisztán verbális kijelentést részben fennhangon, részben olyan halkán mond ki, hogy az a hallgató számára rejtve marad, éppúgy megsértheti a kérdező jogait – ha az rendelkezett az információhoz fűződő joggal –, mint ha teljesen elhallgatta volna a kijelentés egy részét. Jogi szempontból a két eset teljesen azonos, a kérdés tehát nem nyelvi, hanem juridikus természetű: vajon helytálló-e az az igény, amelyet a kérdező a beszélővel szemben formál?²⁷⁴ Raynaud így összegzi tanítását:

„Mindezek [a megfontolások] azon az egyetemes elven alapulnak, hogy a másik joga nem mindig és mindenhol kötelez, hanem csak akkor, ha a bennünket vagy másvalakit ért súlyos kár nélkül érvényesülhet, aminek méltán nagy súllyal kell latba esnie, s amellyel szemben méltányos, hogy a bölcs ítélet ne részesítse nagyobb figyelemben az őszinteség megsértését, amellyel az emberi együttélésnek tartozunk.”²⁷⁵

Raynaud elmélete két feladatot jelöl ki a kétértelműség és a gondolati megszorítás tanáival kapcsolatban. Egyrészt meg kell vizsgálni, hogy az adott szituációban a hallgatónak van-e joga az informá-

²⁷² Raynaud: *Disputatio de veritate...*, cp. 20. n. 2. (Lessius 1653, 753a.)

²⁷³ Vö. az általa használt kifejezésekkel: *obligatio, obstringi, teneri, ius audientis* stb., uo. cp. 20. n. 3–4. (Lessius 1653, 753b.) Megjegyzendő, hogy a jogi megközelítés nem Raynaud leleménye, integráns része a témával kapcsolatos hagyománynak, s az az eset, amikor a vizsgálóbíró jogosulatlanul faggat, az egyedüli engedményt jelenti ott is, ahol az *aequivocatio* merev elutasításával találkozunk. Lásd a holland jezsuita, Martinus Becanus (Martin Verbeeck, Hilvarenbeek vagy van der Beeck, 1563–1624) értekezését, a kor egyik híres kávinistaellenes kompendiumát („a kis Becan”): *Compendium manualis controversiarum huius temporis de fide ac religione R.P. Martini Becani Societatis Jesu theologi*, lib. 5. cp. 21. n. 3. (Becanus 1673, 354.)

²⁷⁴ Az „azt állítom, hogy x” és az „x” kijelentéseket ebből a szempontból Suárez és Raynaud is különbözőeknek tekinti. Amennyiben az elsőt erősíti meg valaki esküvel, akkor sem esküszik hamisan, ha tudja, hogy x hamis, az ugyanis igaz, hogy azt állítja: x. Raynaud: *Disputatio de veritate...*, cp. 20. n. 2. (Lessius 1653, 753a.)

²⁷⁵ Raynaud: *Disputatio de veritate...*, n. 5.: *Ratio universalis horum omnium est, quia ius alterius non obstringit semper et ubique, sed tantum cum fieri potest absque gravi proprio incommodo vel alieno quod merito magni pendendum sit et prae quo violatio simplicitatis debita humano convictui merito censeatur non attendenda iudicio prudentis.* (Lessius 1653, 754a.)

cióhoz. Ha ez a jog nem teljes, mert akár önmagunk, akár mások nagyobb kárára lenne csak érvényesíthető, visszatartathatunk bizonyos információkat. Másrészt ügyelni kell arra, hogy a kimondott szavak – tehát a *teljes* propozíció – összhangban álljanak a gondolatainkkal, még ha csupán egy részüket mondjuk is ki, ellenkező esetben ugyanis a hazugság bűnébe esünk.²⁷⁶ Ennek a második mozzanatnak az alapján látható, hogy elődeihez hasonlóan Raynaud is el akarja kerülni a hazugság vádját. Bár elemzéseinek középpontjában az a kérdés áll, hogy jogos-e az információ visszatartása, válaszolnia kell arra a kérdésre is, hogy miért nem minősül hazugságnak ez az eljárás. Stefania Tutino kitűnő monográfiája, amelyben a Tridentinum utáni katolikus nyelvhasználatot elemzi, ezzel kapcsolatban arra a következtetésre jut, hogy a francia jezsuita fenntartásokkal ugyan, de végül maga is elfogadta a *mixta propositio* elméletét (Tutino 2014, 33. skk). Tutino érvelése szerint Raynaud pusztán amellet kardoskodik, hogy a verbális és a gondolati elemek maguktól nem képezhetnek egységes kijelentést, ám amennyiben a beszélőnek legális indoka van ezek összekapcsolására, megteheti (uo. 34). Az én olvasatomban Raynaud ennél sokkal radikálisabban szakít a korábbi elméletekkel, amennyiben teljesen elutasítja a mentális nyelvvel kapcsolatos ockhami tanítást, s a *restrictio mentalis* gyakorlatának egy a korábbiaktól független igazolását kívánja adni.

Raynaud ezzel kapcsolatos fejtegetései a következő jelenet elemzéséből nőnek ki. Egy kereskedő valamennyi áruját eladta, s amikor megkérdezik, van-e még terménye, azt feleli: nincsen. Valójában azonban van, az a termés tudniillik, ami a saját megélhetésére van félretéve, azaz a tagadó válasz ebben a formában egészíthető ki: „Nincs olyan gabonám, amit el szeretnék adni.” Mármost a ki nem mondott rész elhallgatása – állítja Raynaud – nem teszi hazugsággá a rövidebb választ, hiszen magában a közlési szituációban implikálva van az az információ, hogy az illető *mint kereskedő* beszél. Hasonló a helyzet azzal a vádlottal, akit a hatóságok jogosulatlanul faggatnak. Ha azt feleli, „nem követtem el”, azt azonban elhallgatja, hogy „olyasmit, amit hajlandó lennék bevallani”, nem hazudik, hiszen a ki nem mondott megszorítás itt is implikálva van magában a közlési szituációban, abban a hatalmi helyzetben, amelyet maga a vallató teremt (Raynaud: *Disputatio de veritate...* n. 6, Lessius 1653, 754b). Ilyenkor tehát a beszélő olyasmit hallgat el, ami a körülmények alapján világos lehet a kérdező számára.

²⁷⁶ Uo.: *Si tamen iusta causa interveniens non exsolveret loquentem obligatione praecepti affirmativi mandantis simplicitatem et candorem humani convictus, non est dubium quin violandum esset aliquale ius alterius ad apertam et integram collocationem menti eius accomodatam, admittendumque peccatum, non quidem mendacii (ob defectum dissensus inter locutionem restrictam et mentem loquentis in quo dissensu sita formalissime est falsitas significationis mendacio interna), sed indirecte impetens veracitatem eamque veluti infuscans...* „Ha ugyanis ügyének igaz volta nem oldozná fel a beszélőt annak az affirmatív parancsnak a kötelezettsége alól, amely őszinteséget és nyíltszívűséget ír elő az emberi érintkezés terén, semmi kétség, hogy meg kellene sérteni a másik ember jogát a nyílt és teljes – a saját elméjéhez igazodó – kommunikációhoz, s meg kellene engednünk, hogy bűn, noha nem a hazugság bűne (hiszen hiányzik a megszorított beszéd és a beszélő szándéka közötti eltérés, a szó formális értelmében ugyanis ebben az eltérésben áll a hazugsághoz belsőleg hozzátartozó jelentéstani hamisság), hanem olyan bűn, amely indirekt módon fenyegeti az igazmondás erényét, s mintegy elhomályosítja azt...” (Lessius 1653, 754a.)

Tutino értelmezésével ellentétben úgy látom, ha bármilyen értelemben beszélhetünk Raynaud-nál vegyes kijelentésről, a hiányzó propozíció szerinte nem a beszélő „fejében”, hanem a közlési szituációban keresendő. Lényeges különbség, hogy amíg a szemantikai elmélet szerint a mentális jelek egy a hallgató elől elzárt szférában képeznek kijelentést, addig itt az elhallgatott információ a nyilvános térben adott. Ez a megközelítés olyan elméleti keretet vázol, amelyben a nyelv pragmatikai funkciói játsszák a főszerepet. A nyelv Raynaud megközelítésében nem csupán jelek rendszere: a közlés nyilvános körülményei is információhordozók, s a szituáció, amelyben a kifejezések elhangzanak, módosíthatja a jelentést.

Lássunk még egy példát a műből. Egy bérgyilkos (*sicarius*) megkérdezi Pétert, hogy Pál nincs-e a házában, mire Péter így felel: *non est domi*. A latin kifejezés kézenfekvő jelentése: *nincs a házában* (*nincs otthon*). Ám egy kevésbé kézenfekvő értelmezés szerint azt is jelentheti: *nem eszik a házában*.²⁷⁷ Raynaud szerint e kétértelműség kiiktathatatlan a nyelvből, ezért ami itt a bérgyilkos tévedését eredményezi, az nem önmagában a válasz, hanem a kontextus, amely az egyik lehetséges jelentést valószínűbbé teszi. Ám a kontextus a szó szigorú értelmében nem határozza meg a jelentést: a beszélő a társadalmilag elfogadott jelentések körén belül szabadon adhat értelmet a szavainak. Raynaud szerint a felelet ilyenkor azért nem vét a megtévesztést tiltó erkölcsi törvény ellen, mert a kétértelmű nyelvhasználat nem oka a hallgató tévedésének, legfeljebb *alkalmat ad rá*.

Ez az indoklás érdekesen kapcsolódik egy jól ismert filozófiai témához, az érzéki csalódás középkori eredetű, de a 16–17. században kiemelten fontos problémájához, amelyet manapság leginkább Descartes *Elmélkedéseiből* ismerünk.²⁷⁸ Raynaud így fogalmazza meg az *okozni* és az *alkalmat adni* különbségét:

„Isten, aki olykor látszólagos tárgyakat tár az emberek elé, nem oka a tévedésnek, még ha alkalmat ad is arra, hogy tévedjünk, amit mi elővigyázatlanul nem is mulasztunk el kihasználni. Még akkor sem volna oka a tévedésünknek, ha belénk pecsételt képzetet [*species impressa*] hozna létre a megismerőképességben, amikor nincsen jelen a tárgy...”²⁷⁹

A párhuzam világos: amint egy képzet jelenléte minden meggyőző ereje dacára sem teszi szükségesszerűvé, hogy hitelt adjunk neki, úgy a nyelvi kétértelműség sem kényszerít arra, bármennyire kézenfekvő is az egyik jelentés, hogy azt részesítsük előnyben. Mindkét esetben egyvalami óvhatna

²⁷⁷ Uo. cp. 6. n. 7. (Lessius 1653, 710a.) Az ige ebben ez esetben az *enmi* jelentésű szó (*edere*) harmadik személyű jelen idejű alakja (*est*).

²⁷⁸ A descartes-i gondolat és a Raynaud által adott megfogalmazás előzményeit jelentő skolasztikus elméletek viszonyát részletesen elemzi Borbély 1997.

²⁷⁹ Raynaud: *Disputatio de veritate...*, cp. 7. n. 1.: *Deus qui interdum hominibus obiecta dumtaxat apparentia exhibet non est causa erroris etiamsi erroris occasionem quae a nobis improvide accipitur, subministret, nec esset etiam causa erroris si speciem impressam in obiecti absentia potentiae inderet...* (Lessius 1653, 710b.)

meg a tévedéstől: az a reflexív megfontolás, hogy mind a képzetek, mind pedig a nyelvi kifejezések többértelműek, és többféleképpen vonatkozhatnak a valóságra.²⁸⁰ Ha a bérgyilkos kellő reflexió birtokában figyelembe venné a kérdés kontextusát – azt a tényt, hogy Péter egy speciális minőségben, *mint* jogosulatlanul faggatott fél szólal meg –, akkor semmi nem kényszerítené arra, hogy a latin *est* igét az első értelemben vegye.

A korábbiak fényében e reflexív mozzanatnak kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk Raynaud elméletében. A jezsuita szerző olyan cselekvést vár el a szituációban szereplő egyénektől, amely a cselekvés közvetlen tárgyára irányul, ám emellett szem előtt tartja azt a kontextust is, amelyben a cselekvésre sor kerül. Nem elég tehát cselekedni, megfigyelés tárgyává kell tenni magát a cselekvést is. E szituatív szempont közelről érinti a társadalmi szerepek kérdését is.²⁸¹ Raynaud a beszélő és a hallgató jogait és kötelezettségeit nem egyszerűen a kommunikatív helyzet jellegétől (a felek szándékainak helyességétől vagy helytelenségétől) teszi függővé, hanem a résztvevők jogállásától és társadalmi szerepétől is:

„Mindenki elismeri, hogy egy fejedelem követének vagy tanácsadójának [*consiliarius*] szabad azt állítania, hogy nem tud arról, aminek a titokban tartásához érdek fűződik, hiszen személyének státusza alapján [*ex personae conditione*] világosan megérthető, hogy nem abszolút értelemben tagadja e dolgok ismeretét, hanem csak annyiban, amennyiben ezek okos megfontolással [*prudenter*] közhírré tehető dolgoknak minősülnek.”²⁸²

Raynaud tehát azt állítja, hogy ha egy politikust (nagykövetet, tanácsost) kérdezzük, a választ a beszélő e hivatali minőségéhez kell kalibrálnunk, azaz tudnunk kell, hogy az illető a kívánt témáról megszorítással, csak *mint* a kérdező számára elárulható dologról fog beszélni. A megszólalás módja tehát a személy hivatalából következő szempontok rendszeréhez kell hogy igazodjon. Itt szemmel láthatóan nem annyira a társadalmi rangról vagy státuszról van szó, Raynaud nem azt a jól ismert elvet érvényesíti, hogy a rang és a méltóság meghatározza az elvárt nyelvi kódot, amelyben egy nemesnek vagy egy közrendűnek meg kell szólalnia. Az ilyen jellegű nyelvi tipizálás ismert volt a

²⁸⁰ E reflexív elem világosan megjelenik a jezsuita Luis de Torres (1562–1655) Tamás-kommentárjában, amelyre Raynaud itt hivatkozik. Az alcalaí teológus így nyilatkozik azokról az érzéki *specie*sokról, amelyeket Isten közvetlenül (a tárgyak oksági hatása nélkül) pecsételhet a megismerőképeségbe, s amelyek így érzéki megismerést váltanak ki: *Deinde quod attinet ad sensibilem cognitionem, non est in ea formalis falsitas [...], sed causalis respectu intellectus a qua potest praeservari intellectus per aliam cognitionem, v.g. si cognoscens dicat, hoc obiectum existit, si non contingit circa illud aliquid supernaturale et miraculosum...* (*Disputationes in secundam secundae D. Thomae de fide, spe, charitate et prudentia*. disp. 3. dub. 4. Torres 1617, 58.)

²⁸¹ Ez a mozzanat igazság szerint már a kérdés középkori tárgyalásaiban jelen van, jellemző módon az általános emberi tudás és a gyóntatóként szerzett – a gyónási titok hatálya alá eső – ismeretek különbségként. Lásd Ossa-Richardson 2019, 117.

²⁸² Raynaud: *Disputatio de veritate...*, n. 7.: *Nemo item est qui non admittat principis legatum aut consiliarium de iis agentem quae tacita esse plurimum principis intersit, licite profiteri ignorantiam eorum quae operae pretium sit non vulgari, quia ex personae conditione satis intelligitur non inficiari notitiam eorum absolute, sed quatenus prudenter evulgandorum.* (Lessius 1653, 754b.)

korban, gondoljunk a vásári komédiák állandó karaktereire. Ezek valamennyi formában jó példával szolgálhattak volna az itt megfogalmazott téziszhez, Raynaud mégsem ezekhez folyamodott, hanem, árulkodó módon, a hivatali pozícióra – mondhatnánk a társadalmi differenciálódásból fakadó körülményekre – fekteti a hangsúlyt. A politikus ezek szerint nem hazudik, amikor politikusként beszél, mert mindenki számára világos kell hogy legyen: politikusként beszél, azaz különbséget kell tennie az elmondható és államtitkot képező információk között. Az elhallgatás ebben az esetben nem egy mentális nyelv ki nem mondott mondatait takarja, hanem olyan mondatokat, amelyeket az illető azáltal közöl, hogy a megfelelő státuszban lép fel. Olyan információról van tehát szó, amelyet megnyilatkozásának performatív dimenziójával közöl. Valamennyi kijelentéséhez hozzáilleszhető lenne ez a záradék: „mondom ezt politikusként”. Raynaud elméletének ez a mozzanata első pillantásra súlyos etikai problémákhoz vezethet a közéletben, hiszen ez a záradék könnyen azt sugallhatja, hogy egy politikus semmilyen körülmények között nem képes hazudni. Ez azonban nem így van. Raynaud nem ezt állítja, hanem pusztán arra hívja fel a figyelmet, hogy a hazugság kérdése azon múlik, vajon az illetőnek joga van-e a kívánt információ elhallgatásához vagy sem.

Raynaud gondolatmenetének az kölcsönöz további érdekességet, hogy az egyén és a személy megkülönböztetéséhez vezet. A személy eredetileg jogi fogalom, olyan szerep, amelyet valaki a státuszánál vagy a tisztségénél fogva visel, s amely a státuszának vagy hivatalának megfelelő viselkedést írja elő számára. Amikor megszólal, másvalaki képviselőként beszél: „valaki másnak az ügyében jár el” – mondja Raynaud – s ezért a követ és a tanácsadó szerinte „olyan személyiséget ölt magára, amelynek alapján jogosan és az igazságnak megfelelően tagadhatja, hogy tudomása van egy ügyről”.²⁸³ A „személy” ezek szerint olyasmi, amit a megszólaló „magára ölt”, s az a tény, hogy megszólalásakor *negotii alieni procurator* („más ügyének az intézője”), úgy módosítja a szavai értelmét, mintha valamennyi kijelentéséhez hozzátenné az említett záradékot.

Nagy jelentőségű fordulat a gondolatmenetben, amikor a szerző e megfontolások érvényességét a magánemberekre, azaz minden egyes beszélőre kiterjeszti:

„Mármost ehhez hasonlóan valamennyi magánember is gondnok [procurator] a saját ügyeinek. S dolgaik helyes és megfontolt intézése szempontjából legtöbbször a magánszemélyeknek sem áll kevésbé az érdekükben, hogy néhány önmagukkal kapcsolatos dolgot eltitkoljanak, mint (megtartva a megfelelő arányt) a fejedelmeknek, hogy titkaik [arcana] közül egyet-mást ne engedjenek kitudódní.”²⁸⁴

²⁸³ Uo.: [...consiliarius et legatus] quatenus negotii alieni procurator induit personam secundum quam licite et vere negare potest perspectum sibi esse certum negotium...

²⁸⁴ Uo.: At similiter unusquisque privatus curator est negotiorum suorum. Et plerumque non minoris interest privatorum ad rectam et prudentem rerum suarum administrationem celari aliqua ad ipsos attinentia quam intesit principum premi quaedam eorum arcana proportione servata. (Lessius 1653, 755a.)

Ha mindenki a saját ügyeinek „prokurátora”, akkor a magára öltött *persona* minden egyes ember esetében olyan szerep, amelyet a gyakorlati okosság (az arisztotelészi *prudentia*) ír elő számára. Talán nem túlzás e sorokban annak a hasadtságának a példaszerű megfogalmazását látnunk, amely az individuuum belső világát megkülönbözteti *émjének* attól a nyilvános részétől, amelyik kifelé fordulva aktívan részt vesz a világgal való kommunikációban. Az egyén itt saját érdekeinek intézőjeként jelenik meg, azaz megmutat és elrejt, s minthogy a szóban forgó hasadtság minden egyes embert jellemez, e mechanizmus konstitutív eleme annak, amit ki-ki önmagának nevez.

További megfontolásra érdemes, hogy az *én* az iménti idézetben mint *magánszemély* jelenik meg. Mielőtt visszakanyarodnánk a *restrictio mentalis* kérdéséhez, érdemes hosszabb kitérőt tenni azokkal a jogi-politikai kifejezésekkel kapcsolatban, amelyekkel Raynaud a megánszemélyeket jellemzi, nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk ugyanis annak a körülménynek, hogy az egyéni cselekvés elveit rögzítő megfogalmazásoknak több ízben is politikai jelentéstartalmuk van az idézett szakaszokban.

Az egyik releváns szó a *consiliarius*. A latin kifejezés a politikai tanácsadóra utal, arra a bizalmas személyre, aki egyfajta szakértőként szólal meg az uralkodó mellett. Ha megfontoljuk, hogy a jezsuiták előszeretettel látták el ezt a feladatot a fejedelmi udvarokban, e kifejezés felbukkanása aligha lehet véletlen. Ennek a szerepnek eredetileg nem egyszerűen a közügyekre gyakorolt befolyás kölcsönzött fontosságot, hanem az a humanista eszmény, amelyet Quentin Skinner így összegzett: „[a humanisták] nagy lelkesedéssel tették magukévá az érvet, hogy ha a filozófusok nem remélhetik, hogy királyok lesznek, a második legjobb dolog a királyok számára, ha filozófusok adnak nekik tanácsot a legszűkebb környezetükből.” (Skinner 1978, 1:216.) A tanácsadói szerep, mint Skinner megmutatja, a humanista életmodell része: a tudástól elvárt gyakorlati és közösségi szerep kiemelkedően fontos azok számára, akik az *otium* és a *negotium* vitájában az aktív politikai szerepvállalás mellett tették le a voksukat. Ily módon a tanácsadó alakja eredetileg egy határozott etikai eszménnyel párosult, azzal a normával, amely akkor is az igazság kimondását várta el a tanácsadótól, ha ezzel veszélybe sodorta önmagát.²⁸⁵ Az igazság közügyekben történő érvényesítésének ez a cicerói elve jelentős módosuláson ment keresztül a 16. században, nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy összekapcsolódott az államérek (*ragion di stato*) szempontrendszerével.²⁸⁶

Az államrezon a közvélekedéssel ellentétben nem – vagy nem elsősorban – a morális megfontolások felfüggesztését sugallja a politikában, hanem azt a felismerést érvényesíti, hogy a hatalom

²⁸⁵ Ezt az erényt nevezte Michel Foucault az „igazság bátorágának” a Collège de France-ban tartott utolsó, 1984-es előadás sorozatában: Foucault 2019, *passim*.

²⁸⁶ Skinner szerint Guicciardini az egyik legelső, aki ténylegesen használja a *ragione di stato* kifejezést (Skinner 1978, 1:248). Hörcher 2016a (2/b alfejezet) Giovanni della Casa egy beszédét említi ebben a szerepben.

megszerzésének, megtartásának és a politikai közösség megszervezésének objektív törvényszerűségei vannak. Nem annyira arról a machiavellista elvről van tehát szó, hogy a fejedelem érdeke felülírja az erkölcsi megfontolásokat, mint inkább arról, hogy az államszervezési és -igazgatási feladatok – a bevételek gyarapításától a védelmi intézkedéseken és az igazságszolgáltatáson át a felkelések megelőzéséig – önálló logikát feltételeznek, melynek szabályszerűségeivel a tanácsadónak *saját meggyőződésétől függetlenül* tisztában kell lennie.²⁸⁷ Az elv tehát, amely az abszolutista állam kiépítésének eszmei hátterét adja, tipikus példája a korra jellemző elválasztási műveleteknek. Giovanni Botero (1544–1617) az államrezonról szóló alaplívében (*Della ragion di stato*, 1589) számos olyan cselekedetet sorol fel, amelyek végrehajtására az uralkodónak észszerű okai lehetnek, ám ezek helyessége – teszi hozzá a szerző, aki 1580-ig maga is a jezsuita rend tagja volt – nem ítélné meg a hétköznapi ész fényében.²⁸⁸

A másik kifejezés, az *arcana*, az uralkodáshoz szükséges titkokra vonatkozik, s félreérthetetlenül a nagy jelentőségű *arcana imperii* fordulatot idézi. Amint arra többen rámutattak, e szókapcsolat Tacitus munkáiban bukkan fel először (*Historiae*, 1.4.2; *Annales*, 1.6.3, 2.36.1, 2.59.3), tőle veszik át a reneszánsz humanisták; az *arcana* Tacitusnál a principátus korára jellemző autokratikus hatalomgyakorlás nyilvánosságtól elzárt praktikáira utal, a kora újkorban azonban a kifejezés többféle irányban fejlődik tovább. Egyrészt továbbra is jelzi a politikai titoktartás gyakorlatát és eszközeit, másrészt kifejezi azt a tényt is, hogy a hatalom eredetének mint olyannak létezik egyfajta misztériuma, amelynek leleplezése lehetetlenné tenné a hatalomgyakorlást. Ahogyan a francia humanista, Gabriel Naudé (1600–1653) fogalmazott: „aki nem képes színlelni, az nem képes uralkodni.” (Idézi Zarka 2006, 5.) Ami a szó első jelentéstartományát illeti, számos kora újkori gondolkodó tekintett úgy Machiavelli *Fejedelmére* (1517), mint arra az alapvető műre, amely lerántotta a leplet a hatalom működésének mechanizmusáról, mintegy deszakralizálva azt. E megközelítés szerint az *arcana imperii* a politikai rendszer mélyén működő érdekek erkölcstelen jellegére utal. E negatív megközelítéssel ellentétben Arnoldus Clapmarius (Arnold Klapmeier vagy Clapmar, 1574–1604) magát az államrezont azonosította az *arcanummal*, így szoros kapcsolatot létesített a hatalomgyakorlás machiavellista elvei és az uralkodói hatalom szakrális eredete között. Gabriel Naudé közvetítésével ez a koncepció határozta meg a francia abszolutizmus nyelvezetét, amelyben a machiavellista technikák nem önmagukban igazolhatók mint érdekvezérelt nyers realitások, hanem

²⁸⁷ Az államrezon Machiavelli utáni klasszikusai gondosan igyekeznek elvi kontroll alá helyezni a hatalomgyakorlás erkölcsileg kétes műveleteit, amelyek jogosultságát az egyéni érdekek közérdeknek történő alávetéséből vezetik le. Vö. Donaldson 1988, 112.

²⁸⁸ Vö. Skinner 1978, 1:249. Botero művének részletes elemzéséhez lásd Hörcher 2016a; szerinte Botero egyrészt elfogadja a Machiavellitől származó szemléleti újítást, amely a politikai szempontrendszeret kiszakítja a vallási és morális megfontolások hagyományos, arisztotelészi–cicerói keretéből, másrészt korlátozza a politikai cselekvés terét, amennyiben nem fogadja el, hogy a fejedelem érdeke önmagában elégséges alapot szolgáltat bármilyen cselekvés igazolásához. Lásd még Hörcher 2016b.

a hatalom numinózus jellege és misztériuma felől nyernek magyarázatot.²⁸⁹ Érdeemes ezzel kapcsolatban idézni Clapmart:

„[A]zok szeme elé, akik előtt zárva van a hatalomra és a méltóságokra nyíló ablak, mégiscsak oda kell állítani a hatalom és a szabadság képeit és hasonmásait [*simulacra*], hogy miközben ezek látszatával [*species*] táplálkoznak, s e látszatot mintegy anyatejként szívják magukba, távol tartásuk magukat a hatalom erejétől és az uralomtól. Ezek a képmások, ha látványosak, félelmetes mértékben elkápráztatják a nép szemét.”²⁹⁰

Aligha tévedünk, ha úgy véljük, nagyjából a *consiliarius* és az *arcana* kifejezések e jelentésrétegei határozzák meg azoknak a gondolatoknak a kontextusát, amelyeket Raynaud az *én* prokurátori szerepével és titoktartási jogával kapcsolatban megfogalmaz. Amikor azt állítja, hogy minden egyes magánember is „gondnoka” a saját ügyeinek, s ezért érdekében, sőt jogában áll eltitkolni bizonyos összefüggéseket, nem egyszerűen politikai terminusokban fogalmaz, hanem az *államrezon* és az *arcana imperii* súlyos és jelentésekkel terhelt nyelvezetét használva üzeni, hogy az *én* lényének speciális, mondhatnánk, jogi vonatkozásával lép be azokba a kommunikatív helyzetekbe, amelyekben az igazságról faggatják. Ez a fellépés tehát minden egyes individuumban *eo ipso* távolságot sugall a nyilvános szférában színre vitt önmaga és a valóságos *én* között. Raynaud természetesen nem használja a „színre vinni” fordulatot, amely a jelen kontextusban pusztán messziről érkező főhajtás az *én* társadalmi szerepgyakorlatainak goffmani elmélete előtt,²⁹¹ ám a közlés *performatív* dimenziója nagyon is valóságosan jelen van a gondolatmenetben, sőt – mint láttuk – a *restrictio mentalis*szal kapcsolatos érv magját képezi.

Foglaljuk össze a látottakat. A kétértelműség és az elhallgatás technikái a modern életformák és a szigorú keresztény erkölcs nehezen összehangolható elvárásai közötti szorításban jönnek létre és terjednek el. A jezsuita teológusok kétféle elmélettel tesznek kísérletet arra, hogy „a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon”, azaz egyszerre feleljenek meg az igazság elhallgatásához

²⁸⁹ Donaldson 1988, 113. Donaldson könyvének 4. fejezetében (*Machiavelli and the arcana imperii*) azt a folyamatot vizsgálja, ahogyan az államérdek Machiavelli-féle fogalmát az utódok elszakítják a machiavellista immoralitástól, s miközben ezeket „rossz államérdeknek” tekintik, lehetővé teszik a technikák használatát a „jó államérdek” címkéje alatt. Ez utóbbi egy a morális és vallási elvekkel újra összekapcsolt, ám ezekkel szemben mégiscsak tágabb cselekvési térre szert tett *ragion di statòt* tart szem előtt.

²⁹⁰ Arnoldus Clapmarius: *De arcanis rerum publicarum (iterato illustratus a Ioanne Corvino)* 1.1.2.: [I]is quibus fenestra ad imperium atque dignitates oclusa est, obtrudantur tamen imagines, sive simulacra quaedam cum imperii tum libertatis, quorum specie sese nutriendes et veluti lactantes ab ipsa imperii vi ac dominatione abstineant. Quae simulacra si speciosa sunt, immane quantum plebis oculos mentemque perstringunt. (Clapmarius 1644, 2.)

²⁹¹ Erving Goffman részint magyarul is olvasható művei (Goffman 1981; Goffman 1999) valójában szoros kapcsolatban állnak a személyiségnek azzal a felfogásával, amely a kora újkorban kialakul. A státusz mint az adott pozícióból fakadó normatív rendszer, az ennek megfelelő szerep s a más szerepekkel való találkozás rituáléi természetesen nem modern sajátosságok, de az a mód, ahogyan az egyén részt vesz e diverzifikálódó szerepekben, jellegzetesen új arculatot ölt az általunk tárgyalt időszakban.

fűződő, társadalmilag méltányolható érdekeknek és a hazugságmentesség keresztény erkölcsi követelményének. Raynaud e dilemmában a megszólalás pragmatikai feltételeire, a kommunikációs aktus performatív vonatkozásaira fekteti a hangsúlyt. Amikor azt állítja, hogy a beszélők nem egyszerű individuumokként, hanem a társadalmi-politikai szerepüket kifejező személyekként lépnek fel a nyilvános térben, voltaképpen arra mutat rá, hogy az őszinteség és a megtévesztés kérdéseit elemezve figyelembe kell venni a kommunikációs tér szerkezetét egy olyan társadalomban, amelyekben funkcionálisan elkülönült érdek- és összefüggésszférák között kell mozogni. Amikor pedig ennek konzekvenciáit a közemberre is kiterjeszti, az így kapott megkülönböztetéseket mintegy az egyéni létezés szférájába csempészi. Az *arcanum imperii* és a *consiliarius* nála olyan politikai fogalmaként jelennek meg, amelyek az államrezon viszonyrendszerét ajánlják az egyes ember modelljeként. Henry Garnet ezzel szemben a maga jeleméleti megközelítésével olyan éles határt von a belső és a külső, azaz az emberi létezés Isten előtt zajló és világi-társadalmi aspektusai között, amely szinte tálcán kínálja a visszaéléseknek lehetőségét. Az a tény, hogy a proposíciók Isten előtti aspektusa elválík a társadalmi nyelvhasználat külsődleges szabályaitól, a képmutatás problémájához vezet, mert e két oldal utólagos összekapcsolásának esetlegességét, s így a kettő eszményi viszonyrendszerének kifordíthatóságát, potenciálisan szubverzív vonatkozásait teszi láthatóvá. Olyan fenyegetés ez, amelyre a vallás- és polgárháborúk korában igen érzékenyen reagáltak mind a társadalom, mind pedig a politikai élet szereplői. Jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a ténynek, hogy a kétértelműséggel és a *restrictio mentalisszal* kapcsolatos példák a 16–17. században már jellemzően nem a gyónás pasztorációs problémaköréből rekrutálódnak, mint a középkori előzmények idején, hanem politikai karakterük van. Ennek megfelelően az eljárással kapcsolatos kritikák is igen erős politikai vonatkozással rendelkeznek. Talán sehol nem olyan világos ez, mint épp Henry Garnet *A Treatise on Equivocation* című említett írásának utóéletében.

iii. **Qui cum Jesu itis, non itis cum Jesuitis**²⁹²

Henry Garnetet a jezsuita rend 1586-ban Angliába rendelte William Weston (1550–1615) kijelölt utódként a titkos angliai misszió élén, arra az esetre, ha az utóbbit baj érné. A baj hamarosan bekövetkezett. Westont az angol hatóságok ugyanebben az évben számos társával együtt letartóztattak, így a konspirációs terveknek megfelelően Garnet vette át az angliai ügyek intézését. Működése teljes titoktartást követelt, a misszió tagjai álnéven és álrühában rejtőzködtek különböző katolikus családoknál. A disszimulációval kapcsolatos kérdések – Péter és Pál korábban említett

²⁹² „Akik Jézus útján jártok, nem a jezsuita úton jártok.” Az államügyész, Edward Coke összegző szavai Henry Garnet perében, lásd *The Trial of Henry Garnet, Superior of the Jesuits in England, at the Guildhall of London, for a High Treason, being a Conspirator in the Gunpowder Plot, 4 Jac. I. 28th of March, A. D. 1606*, in Howell 1816, 2:238.

esete – itt nem elméleti problémaként jelentek meg, a rejtőzködés kényszere a kétértelműséggel kapcsolatos elméleti munka szerzőjét gyakorlati próbák elé állította. Gerry Wills pontosan ábrázolja a helyzetet:

„A jezsuiták igazsággal kapcsolatos dilemmája minden üldözött hívő számára ismerős. Ha valakinek titokban kell gyakorolnia a vallását, milyen messzire mehet el a titoktartás terén? A papok álruhában mozogtak, azt a látszatot keltve, hogy nem papok. Vajon *mondhatták-e* azt, hogy nem papok, ha megkérdezték őket? A jezsuiták számára ez egy ideje fejtörést okozott, és római előljáróikhoz fordultak tanácsért. Idővel kidolgozták az igazság elrejtésének szabályait, ugyanúgy, ahogy korábban a hívő zsidók tették a 15. századi Spanyolországban, vagy a rejtőző protestánsok (a nikodémiták) a katolikus országokban.” (Wills 1996, 94.)

Míndez arra utal, hogy árnyalnunk kell eddigi megállapításainkat: a disszimuláció ügye nem, vagy nem mindig a modern világgal kötött alku lehetőségéhez kapcsolódik, olykor épp a felekezeti önazonosság megőrzésének eszközéül szolgált.

Angliai évei alatt Garnet a tolerancia, az anglikán rendszerrel való észszerű *modus vivendi*, illetve az uralkodói hatalommal való kiegyezés híve volt. A katolikusok számára is elfogadhatónak tekintette Erzsébet királynő szuverenitásának elismerését, Jakab trónra lépése után pedig – a pápai útmutatásokkal összhangban – mindent megtett azért, hogy elejét vegye a katolikusok politikai szervezkedésének.²⁹³ Amikor 1605-ben egy jezsuita kollégája a gyónási titok pecsétje alatt beszámolt neki arról az összesküvésről, amely a Guy Fawkes-féle „lőporos összeesküvésként” vonult be a történelembe (vö. Caraman 1964), Garnet határozottan ellenezte az uralkodó elleni merénylet tervét, azon az állásponton volt, hogy a katolikus hit kizárólag békés eszközökkel terjeszthető, s a katolicizmus angliai megtűrésének esélyeit – amellyel kapcsolatban biztató jelek mutatkoztak Jakab trónra lépésekor – romba döntheti egy fegyveres lázadás. Ugyanakkor úgy ítélte meg, hogy a gyónási titok hallgatásra kötelezi a tudomására jutott szervezkedéssel kapcsolatban,²⁹⁴ információit tehát

²⁹³ A Jakab uralkodásához fűződő remények nem értek véget az összeesküvéssel, az uralkodó prioritásává hamarosan ismét a viszonylagos tolerancia vált azon katolikus alattvalók iránt, akik hajlandók voltak letenni a hűség esküt. Jakab 1610 körül újra visszatért reunionista törekvéseihez, amelyet a pápaság megkerülésével igyekezett a világi hatalmak elé terjeszteni. *Apológiája*, amelyet IV. Henriknek is eljuttatott, pozitív fogadtatásban részesült a megbízott teológus szakértő, Jacques Davy du Perron kardinális (1556–1618) részéről, s mivel Jakab kijelentette, hogy pusztán polgári engedelmességet vár el alattvalóitól, gesztusa reményekre adott alapot a katolikusok szabad angliai vallásgyakorlásával kapcsolatban. A pápai bírálatok miatt e remények gyorsan szertefoszlottak. Lásd Paterson 2000, 3. fejezet, küln. 99–101.

²⁹⁴ Bár úgy vélte, hogy információit nem oszthatja meg a hatóságokkal, Garnet levélben Rómához fordult azzal a kéréssel, hogy a Szentszék intse nyugalomra a szigetországbeli katolikusokat. Az eseményekkel és Henry Garnet szerepével kapcsolatban lásd Fraser 2002, ch. 16.

nem osztotta meg a hatóságokkal. Bár nem volt aktív részese a szervezkedésnek, amikor a merénylet terve napvilágra került, menekülnie kellett. Nem sokkal később, 1606 januárjában letartóztatták, Londonba szállították, ahol a március 28-án tartott perben a bíróság felségárulás vétkében bűnösnek találta, 1606 májusában az ítéletet végrehajtották, Garnetet felakasztották, felnagyelték, és fejét a London Bridge-en tették közszemlére.

A per iratanyaga igen tanulságos, mert a vádlók kiemelt jelentőséget tulajdonítottak a kétértelműséggel kapcsolatos tanulmányoknak, amelynek tanait egyértelműen a jezsuiták számlájára írták, s amelyet az összeesküvés mesterterveként értelmeztek.²⁹⁵ Az ügyész lényegében az *aequivocatio* és a *dissimulatio* kérdésére hegyezi ki a felségárulás vádját. Állítása szerint a jezsuitákat mint az összeesküvés szellemi atyjait (*authores*) nagyobb bűn terheli, mint a végrehajtókat (*actores*, Howell 1816, 2:221–222). A vádbeszédet az ügyész egy evangéliumi idézettel kezdi: „nincs olyan rejtett dolog, amely le ne lepleződnék, és olyan titok, amely ki ne tudódnék.”²⁹⁶ E felütés kijelöli a szerepeket: a vád önmagát az igaz vallás és az őszinte beszéd bibliai pozíciójába helyezi, míg a kétértelműséggel kapcsolatos tanokat a sötétben kitervelt összeesküvés kvintesszenciájaként ábrázolja: az elkövetett bűn „oly emberellenes, oly barbár, oly kárhozatos és utálatos tett, amelyhez hasonlóról soha nem olvastunk, soha nem hallottunk, s amelyhez hasonló soha nem vert fészket az elképzelhető leggonoszabb ember szívében sem”.²⁹⁷ A merényletet a kormányzati propaganda a társadalmi béke ellen az alvilággal szövetkező boszorkányság terveként ábrázolta.²⁹⁸

A vádbeszéd többször visszatér a színlelés problémájára, amely alapjaiban fenyegeti a társadalmat (Howell 1816, 2:233–234). Terhelő bizonyítéknak minősül, hogy Garnet álruhában és álnéven rejtőzködött.²⁹⁹ Az *aequivocatio* jezsuita tana a peranyag szerint a baj gyökereit jelenti: „alakoskodásukat felszínre hozza a kétértelműség tanítása”.³⁰⁰ Garnet a bíróság előtt mondott beszédében maga is kitér e vádpontra, hangsúlyozva, hogy a katolikus egyház elítél minden hazugságot, ám a kétértelműség szerinte olyan eszköz, amely éppen a hazugság elkerülésére szolgál ami-

²⁹⁵ Garnet szerzősége a jelek szerint nem volt bizonyított. A *Treatise* ebben az időben kézirat formában terjedt (nyomtatott kiadására csak 1851-ben került sor, lásd Garnet 1851), s mivel a mű egy példányát megtalálták az egyik összeesküvő iratai között, a perben kitüntetett szerepet kapott.

²⁹⁶ Howell 1816, 2:217: ... *nihil est occultum, quod non manifestabitur; et nihil est secretum, quod non revelabitur et in palam veniet* (vö. Mt 10,26).

²⁹⁷ Howell 1816, 2:219: *The practice so inhuman, so barbarous, so damnable, so detestable, as the like was never read nor heard of, or ever entered into the heart of the most wicked man to imagine.*

²⁹⁸ Ami nem meglepő, ha tekintetbe vesszük, hogy az uralkodó egyike volt a kor legavatottabb szakértőinek a démonológia területén. I. Jakab még skót királyként (VI. Jakab) írja meg a *Daemonologie* (1597) című dialógusát, amelyben eseteírásokkal illusztrálva részletesen osztályozza a rontások és ördögi kísértések különböző formáit.

²⁹⁹ Walley, Darcy, Roberts, Farmer, Philips. Vö. névtelen szerző 1606, a releváns oldalakat lásd www.bl.uk/collection-items/the-trial-of-henry-garnet-1606.

³⁰⁰ Uo. T2r.: *Their dissimulation appearth out of their doctrine of equivocation.*

kor üldözik az igazságot (névtelen szerző, 1606, T4v.). Az ügyész ezzel szemben – kifejezett utalással a kevert kijelentések (*propositio mixta*) elvére – azt a megállapítást teszi, hogy a jezsuiták hazugságra és istenkáromlásra tanítják az embereket, ami súlyos fenyegetés a társas együttélésre nézve.

Az a szokatlan hangsúly, amellyel ez az erkölcsfilozófiai téma megjelenik a perben, érdekes elmozdulást tesz láthatóvá a korabeli teológiai-politikai térben. Közvetlenül a hazugsággal kapcsolatos vád után ugyanis ezt olvassuk a peranyagban:

„S ha a jezsuiták azt kérdezik, miért nem eretnekséget bizonyítunk rájuk, s miért nem emiatt ítéljük el őket, ennek az az oka, hogy kétértelmű válaszokat fognak adni, s így ezen a módon nem foghatók perbe, s a szavaik alapján nem lehet elítélni őket.”³⁰¹

Az idézet világossá teszi, hogy a perben előtérbe állított témák tétje nem dogmatikai. Az *aequivocatio* nem – vagy nem közvetlenül – vallási kérdés, hanem ezt megelőzően, s a dogmatikai nézeteltéréseket bizonyos mértékig háttérbe szorítva, az őszinteséggel kapcsolatos. A színlelés, a rejtőzködés olyan magatartás, amelyet az abszolutizmus a konformizmus követelményén keresztül paradox módon egyrészt felkínál az alattvalóknak, másrészt amelynek a politikai veszélye olykor a megszállottságig foglalkoztatta a hatalom képzeletét. A kétértelműség, amely a szuverenitás szolgáltatásban a különböző szerepek összeegyeztetését tette lehetővé, a szuverén hatalom ellenében az áruzás veszélyeit hordozta a politikai *establishment* számára. Garnet esete tehát világossá teszi, hogy a probléma valóban szoros kapcsolatban áll a szuverenitás kérdésével, hiszen attól a pillanattól kezdve, hogy a hatóság nem lehet biztos abban, hogy a kimondott szavak nem az ellenkezőjét jelentik-e annak, amit érteni szoktunk rajtuk, abban sem lehet biztos, hogy a megkérdezett személy válaszában elfogadja-e vagy éppen megkérdőjelezi a fennálló rendet. Mindez szimptomatikus jele annak a jelenségnek, amellyel az előttünk álló fejezetekben gyakran fogunk találkozni, hogy a vallási ortodoxiával kapcsolatos elméleti kérdések a 17. században egyre inkább az emberi együttélés alapjait érintő morálteológiai és a politikai irányba sodródnak.

Ahhoz, hogy e kérdést első felbukkanásakor alaposabban is megvizsgálhassuk, sajátos irányból nyújt segítséget egy újabb polémia, amely a kor egyik legnevesebb filológusának, Isaac Casaubonnak (1559–1614) a részvételével zajlott Henry Garnet pere kapcsán.

³⁰¹ Uo. T2r.: *And whereas the Iesuits aske why wee conuict and condemne them not for heresie; it for that they will equiuocate, and so cannot that may be tryed or iudged according to their words.*

iv. Isaac Casaubon és a kétértelműség politikája

Isaac Casaubon manapság leginkább a hermetikus iratok datálásának kulcsszereplőjeként ismert. Ő volt az a filológus, aki a görög nyelvhasználat sajátosságai alapján először kérdőjelezte meg a *Corpus Hermeticum* ősiségét, s ismerte fel, hogy e nagy tiszteletben álló szövegek császárkori hamisítványok. Amint ezt később részletesen is látni fogjuk, a kora újkorban virágzó történeti kritika az álcázás leleplezésében érdekelt, s így szoros kapcsolatban áll a disszimuláció és az őszinteség kérdéseivel. Mivel a protestánsok helyzete IV. Henrik meggyilkolása után Franciaországban kockázatosá vált, Casaubon 1610-ben Angliába menekült, ahol az uralkodó kitüntető kegyekben részesítette. A protestáns humanista négy évvel Garnet kivégzése után érkezik Angliába, egy olyan időszakban, amikor még nagyon is elevenen él az összeesküvés emléke, és sorra jelennek meg a jezsuita morálfilozófiát bíráló iratok.

Casaubon 1611-ben részletes beszámolót készített Garnet peréről. Levelében, melyet egy francia jezsuitához intéz, kijelenti: „szentül állítom, semmi sincs, aminek dogmatikai tartalma lenne ebben a kérdésben.”³⁰² A dogmatikai tartalmak háttérbe szorulása ebben a látszólag konfesszionális kontextusban egy humanista nézőpont érvényesítését jelzi Casaubonnál, aki lényegesnek tartja ugyan a felekezeti elkötelezettséget, ám emellett pártatlanságra, a klasszikus műveltségen nyugvó kritikai tisztánlátásra is igényt tart. Bár a címzett jezsuita, a levél tónusa barátságos. A hangnem azt sugallja, hogy a szóban forgó humanista eszmények felekezeti határokon túlnyúló közösséget teremtenek, a szerző tehát olyan értékekre hivatkozik, amelyek egyfajta nem konfesszionális alapú szolidaritást tesznek lehetővé. Casaubon szavaiban nem csak a *res publica litterarum* ideálja dereng fel, e humanista értékközösségnek nézete szerint politikai konzekvenciái is vannak, melyeket ő – a protestáns Casaubon – számon mer kérni filológustársán:

„Jól tudom, milyen szelíd természetű ember vagy, s emlékezetemből nem hulltak ki a beszélgetéseink során gyakran hangoztatott szavaid, amelyek mindig önmérsékleten és szelídségen alapultak, s amelyekből megértettem, hogy mindig a köz nyugalalmát tartod szem előtt, hogy alattvalóként φιλοβασιλεύς [az uralkodók barátja] vagy, s a néhány emberöltővel ezelőtt támadt, még ma is keservesen forrongó viszályok kapcsán a legtöbb embernél sokkal méltányosabban ítélsz a fejedelmek jogáról...”³⁰³

³⁰² *Epistola* 620, Jacques Auguste de Thounek: *Iterum sancte polliceor nihil esse quod ad τὰ δόγματα pertineat.* (Casaubon 1656, 703.)

³⁰³ *Epistola* 624, Fronton de Ducnek: *Novi enim te et quam miti ingenio fies ; neque memoria mihi crebri illi in mutuis colloquiis nostris sermones tui exciderunt omni moderatone et mansuetudine conditi, in quibus te semper publicae tranquillitatis studiosum, subditum φιλοβασιλέα, et in natis ante pauca secula controversiis, nostro hoc acerrime agitatis quæ ad iura principum pertinent plerisque aliis animadverti multo æquiores...* (Casaubon 1656, 708.)

Levelében Casaubon a lőporos összeesküvést ugyanazokkal a sötét színekkel festi le, mint a hivatalos beszámolók, érvelésének azonban fontos eleme, hogy a sátáni merénylet erkölcsi megítélése nála független a felekezeti szempontoktól. A felekezeti meggyőződés érvényesítése a legitim uralkodóval szemben nem más, mint *zelus religionis*, ami a közös emberi erkölcs megsértése (Casaubon 1656, 760). Casaubon érvelésének központi eleme az a kijelentés, hogy e vallási buzgóság magára a vallásra is káros: „Hiszen mi lehet biztonságban azoktól, akik úgy vélik, hogy a vallásilag tőlük különböző emberek förtelmes és kárhozatos meggyilkolása rövidebb utat jelent a mennyek országába és a szentek lakóhelyére?”³⁰⁴ Az ilyen emberek erőszakos fellépése alapján a vallás a világot sújtó legnagyobb bajok forrásának tűnhet az emberek előtt. Mindez még nem az a kereszténységgel szemben megfogalmazott kritika, amellyé majd Pierre Bayle írásaiban fog válni ugyanennek az évszázadnak a végén, a kritikai tisztánlátás eszménye Casaubon szerint (ahogyan azt Erasmusnál és általában a humanistáknál is látjuk) mély összhangban áll a keresztényi szeretettel, ám – s ezt a fejleményt érdemes hangsúlyozni – azzal a politikai konzekvenciával is jár, hogy az igazság barátja még akkor sem támogathat erőszakot vagy összeesküvést egy ország törvényes uralkodója ellen, ha az vallási értelemben eretneknek számít, a felekezeti alapú erőszak ugyanis káoszba taszítaná a politikai közösséget. Casaubon ezzel kapcsolatban a francia vallásháborúk még friss emlékeire, az utolsó Valois és az első Bourbon uralkodó, III. és IV. Henrik meggyilkolására hivatkozik:

„Mert miről is van szó? Nem sok évvel ezelőtt Franciaország – mivel megszegték a legfontosabb jogokat – tanúja volt annak, hogy rútul lábbal tiporják az emberi és isteni jogot, minden zűrzavarba süllyed, ember embernek, polgár polgárnak farkasává válik. Miután Isten felkentjeinek méltóságát a gonosz polgárok lelke és a romlott férfiak ferde tanítása semmibe vette, Franciaország tanúja volt annak, hogy két kiváló és bátor királyát szakították el tőle a legocsmányabb apagyilkossággal (méghez a csaknem ugyanazon a módon). Látta, megsiratta, és siratja még ma is.”³⁰⁵

E magatartás kritikáját Casaubonnál mélyen áthatja az antikvitás tisztelete, nem meglepő tehát, hogy a jezsuita technikákkal szemben is egyik legfontosabb érvként hangoztatja, hogy a *propositio mixta*

³⁰⁴ *Epistola* 624, Fronton de Ducnek: *Nam quid satis tutum abiis esse potest, qui caedes infandas et detestanda parricidia dissidentium a se in religionis causa viam esse in coelos et sedes beatorum compendiarum autumant?* (Casaubon 1656, 754.)

³⁰⁵ Uo.: *Quid enim? Vidit Gallia non ita multos ante annos quia iura principalia violabantur, divina humanae iura foedum in modum subverti, omnia susque deque misceri, homines hominibus, cives civibus lupos fieri: vidit Gallia postquam maiestas unctorum Domini in animis civium malorum et prava doctrina corruptorum evuluit, duos optimos et fortissimos reges suos teterrimo parricidio (et quidem eodem fere pacto untrumque) sibi esse ereptos; vidit et luxit, ac nunc etiam luget.* (Casaubon 1656, 709–710.)

tana olyan újítás, amellyel nem találkozunk a régieknél. Morális állásfoglalása így szinte hozzászólás, *avant la lettre*, a „régiek és modernek” vitájához: „nem meglepő [mondja Garnet elméletéről], hogy a Filozófus erről semmit sem írt a *Hermenentikában* – ez az a hely, ahol valamennyi kijelentés természetét elmagyarázza –, ekkor ugyanis ez a mély titok még rejtve volt az emberek előtt; ennek felfedezését saját korunknak köszönhetjük.”³⁰⁶ A hagyományhoz való hűségnek számos változata létezett a korban, az olyan felekezeti elkötelezett humanizmus, mint amelyet Erasmus képvisel katolikus, Casaubon pedig protestáns oldalon, ezek egyikeként a régi korok eszménye nevében utasítja el a jezsuita *distinctio* különböző formáit. Érdekes megfigyelni, hogy az „újdomság” ellen harcolva igen hasonló érvekkel dolgozik, mint a jezsuitákat bíráló katolikus teológia, azzal a különbséggel, hogy az újdomsággal szemben a kontrasztot itt nem annyira a *traditio Apostolica* és az egyházatyák, mint inkább Homérosz és a klasszikus szerzők jelentik. Lássunk egy példát.

A disszimulációval kapcsolatos vitában központi helyet foglalt el egy különös kérdés, amelyet annak idején az összeesküvők egyik vezetője, Robert Catesby (1572–1605) tett fel Henry Garnetnek: szabad-e egy protestáns uralkodót katolikus hívek halála árán elmozdítani, vagyis – általánosabb megfogalmazásban – szabad-e ártatlan életet feláldozni egy kívánatos cél érdekében? Garnet, ha hihetünk a fennmaradt dokumentumoknak, pozitív választ adott: „szabad, ha a dologból legalább annyi jó származik, amennyi néhány ártatlan ember halálát ellensúlyozhatja.”³⁰⁷ E kétes értékű kijelentés a viták egyik fókuszpontja, a vádlók szerint ugyanis keresve sem lehetne kézzelfoghatóbb bizonyítékot találni e szemlélet sátáni romlottságára. E téma kapcsán élénk vita bontakozik ki. Garnet védelmében katolikus részről egy görög származású rendtársa, Andreas Eudaemon-Joannes (1566–1625) válaszolt a vádakra (minthogy Eudaemon-Joannes Kréta szigetén született, protestáns bírálói nem is mulasztották el felemlíteni a „minden krétai hazudik” paradoxonát).³⁰⁸ Eudaemon-Joannes 1609-ben publikált könyve szűkebb témáját tekintve az ekkor már mártírnak tekintett Henry Garnet apológiája, tágabb összefüggésben azonban része annak a kiterjedt polémianak, amely általában az alattvalói eskü és a szuverenitás kérdése körül bontakozott ki a 17. század első évtizedében.³⁰⁹ Az *alastor Cretensis*, „a krétai rossz szellem”, ahogy Casaubon

³⁰⁶ Uo.: ...*de qua Philosophum in Περὶ ἐπιμνησίας nihil scripsisse (is erat locus proprius ubi natura propositionum omnium explicatur) non est mirandum. Adhuc enim tantum arcanum homines latebat: de cuius revelatione est quod seculo nostro gratulemur.* (Casaubon 1656, 766.)

³⁰⁷ *Licere, si tantum ex ea re boni proventurum esset, quantum aliquot insontium necem compensare potest.* (Eudaemon-Joannes 1610, 15.)

³⁰⁸ Ez a jól ismert mondás a címlapon szerepel Robert Abbot művében (Abbot 1613): *Antilogia adversus Apologiam Andreae Eudaemon Joannis Jesuitae pro Henrico Garneto Jesuita Proditore. Qua mendacissimi monachi adversus Ecclesiam et rempublicam Anglicanam violatae religionis et justitiae nomine calumniae refutantur; et Jesuitarum, Garneti vero maxime, proditoria consilia et conjurationes exploratissima veritate referuntur.* Ugyancsak (és részletesen) kihasználja a paradoxont Casaubon abban a válaszában, amelyet Andreas Eudaemon-Joannes kritikájára ad: *Exervitationes xvi de rebus sacris et ecclesiasticis ad cardinalis Baronii Prolegomena...* (Casaubon 1664, *passim*, küln. 41–42.) Lásd még *Epistola* 624, Fronton de Ducnek (Casaubon 1656, 772).

³⁰⁹ Erről bőszeges szakirodalom áll rendelkezésre: Paterson 2000 mellett lásd Tutino 2016, 5. fejezet.

nevezte (Casaubon 1664, 39), legnagyobb terjedelemben a perirat publikált anyagára reagál, részletesen tárgyalja a kétértelmű beszéd problémáját, majd külön fejezetet szentel az említett kijelentésnek is.

Casaubon elítéli Eudaemon-Joannest, aki koncepciók pernek tekinti a Garnet elleni eljárást.³¹⁰ A Catesby kérdésére adott válasz azért érdekes Casaubon számára, mert nézete szerint ez az állásfoglalás Garnet érintettségét bizonyítja az összeesküvésben (Casaubon 1656, 757). Garnet válaszával kapcsolatban Casaubon megjegyzi:

„Meg tudja-e mondani nekem valaki, hogy teológusként ugyan melyik iskolából merítette magának ezt a tanítást? Nos, ha van olyan iskola, amelyik ezt tanítja, erre a veszettségre buzdítja az embereket, biztosan nem krisztusi. Antikrisztusi, sátáni iskola ez, egy valóságos Abaddon és Apollüón.”³¹¹

Casaubon az említett választ annak a krisztusi és apostoli magatartásnak a fényében értelmezi, amely a gonoszokat is megkíméli a jó érdekében, ellentétben a hitelvek erőszakos terjesztésének katolikus gyakorlatával, amely az igazak feláldozásától sem retten vissza azért, hogy a vélt gonoszságot elpusztítsa.³¹²

v. Kép, kép, kép

Ezen a ponton érdemes figyelmet fordítanunk a vita egy további, mondhatnánk egzisztenciális dimenziójára. Shakespeare *Macbeth* című drámája a kutatók egyöntetű véleménye szerint számos ponton utal Henry Garnet perére,³¹³ s a mű közvetlen kontextusát az összeesküvéssel kapcsolatos közérdeklődés jelenti.³¹⁴ Shakespeare a kivégzett jezsuita alakját a *Macbeth* középponti jelenetében,

³¹⁰ *Epistola* 624, Fronton de Ducnek (Casaubon 1656, 756).

³¹¹ Uo. 761: *Potestne vero aliquis me docere, quanam e schola theologus hic istam doctrinam hauserit: certe quidem si aliqua est, quae ita doceat et ad hanc rabiem homines incitet, Christiana illa non est; Antichristiana est; Satanica est. Homicida namque Satan et nunc et a principio, verus certusque Abaddon et Apollyon.* Az utóbbi két név a halál angyalának bibliai héber és görög neve (a *Vulagatában exterminans*).

³¹² Uo. 761–762.

³¹³ Ezzel kapcsolatban érdemes felidézni Sommerville 1988 fontos megállapítását: a kazuisztika speciális intellektuális feladatai a 16–17. században kezdenek popularizálódni. A *Macbeth* e folyamat egy állomásaként is felfogható. A popularizációnak ez a formája összefügghet azzal a változással is, amelyről Burke 1991-ben olvashatunk, hogy tudniillik a korban nincs éles határ a népi és a magasabb kultúra között (lásd ugyanazoknak az eseményeknek a leképeződését egy Casaubon-féle diskurzusban és a Gay Fawkesra utaló népi szokásokban). Ha ehhez hozzávesszük, hogy a *Macbeth* épp azt a népmesei logikát követi, amelyet ugyancsak Sommerville fejt ki, amikor arról beszél, hogy a korban erőteljesen jelen lévő felfogás szerint a hazugság már itt e világon felszámolja önmagát, akkor érdekesen kapcsolhatjuk össze az említett szálakat.

³¹⁴ A kivégzésnek és a Garnet személye körül spontán kialakuló katolikus szentkultusz egyes mozzanatainak nagy jelentőségük van a dráma datálásában. Vö. Introduction, in Dover Wilson 2009, xxviii–xxix; Wills 1996; magyar nyelven

a királygyilkosság éjszakáján idézi meg egy különös betétdarabban: a kapus monológjában a „kétértelműségek mesterét” (*equivocator*) látjuk a pokol felé haladni. Az 1606-ban (tehát Garnet perének évében) írt dráma felvonultatja mindazokat a kellékeket, amelyekkel a közvélemény és a propaganda ruházta fel a merényletet. Szerepet kapnak a boszorkányság és az alvilági erői, drámai súllyal jelenik meg a véget érni nem akaró éjszaka és a nappal kozmikus szembeállítás, a megbabonázott, erőszakba süllyedő világ látomása, majd a varázslat megtörése. Ennél is fontosabb azonban, hogy a cselekmény középpontjában a kétértelmű beszéd áll. Anélkül, hogy a bennünket érdeklő aspektusokra szeretnénk redukálni e sokrétű drámát, emeljünk ki két elemet, amelyek relevánsak témánk szempontjából.

A történet egyik kulcskérdése az alakoskodás és a látszat összefüggése. A darab során többször is felbukkanó boszorkánylátomások különös viszonyban állnak a valósággal, mint jóslatok igaznak bizonyulnak, azaz sátáni természetük kézzelfoghatóvá válik az események során, lényegük mégis a kétértelműség. A Macbeth köré vont boszorkánykör a hatalom ígézetét sejteti, a hazugságok, az éjszakai rémálmok és látomások labirintusába vezet. Az éjszaka sötétsége egy alapjaiban fenyegetett világra utal: „Gonosz kor ez: senki se tudja, mikor áruló: az sűg híreket, ami ijeszt: s nem tudjuk, mi ijeszt...”³¹⁵ Mindez az elmét is kikezdi, Lady Macbethet az orvos szerint „rémképek zavara őrlí”,³¹⁶ a háttérben tehát a lélek betegségét, a realitás elbizonytalanodását fedezhetjük fel. Aki ugyanis a kétszínűség fegyvereihez nyúl, az maga sem találhat biztos pontot a valóságban, az maga is gyanakvás áldozata lesz, hiszen saját kétszínűségének hatalma keríti hálóba, s arra kényszeríti, hogy hiába keresse azt a bizonyosságot, amelyet maga árult el. Shakespeare pontosan érzékelteti a bizonytalanságnak azt a légkörét, amely újabb és újabb bizonyosságok keresése felé hajszolja azt, aki maga szabadította ki a kétértelműség szellemét a palackból. Hasonló ez ahhoz a helyzethez, amelyről nem sokkal később Hobbes fog értekezni: a hatalom számára minden új szerzemény csak eszköz egy még nagyobb hatalomhoz, amely végre a hatalom stabilitását s a látszatok leküzdését ígéri.³¹⁷ „Idő, elébe vágsz vad terveimnek: – mondja Macbeth e versenyfutásról – elvillan

Kállay Géza érintette különböző írásaiban a *Macbeth* és az 1606-os per összefüggéseit. Lásd pl.: Bevezető, in Shakespeare 2014, 24–26; Kállay 2015, 158. Garnet szerepéről ezek informatív, bár némileg egyoldalú, a hivatalos jakobita propaganda álláspontját tükröző képet adnak.

³¹⁵ IV. 2. 19. skk.: ...*cruel are the times, when we are traitors // And do not know ourselves; when we hold rumour // From what we fear, yet know not what we fear, // But float upon a wild and violent sea...* Mk. Shakespeare 1964, 2:563, Szabó Lőrinc fordítása (ha másként nem jelzem, az oldalszámok erre a kiadásra utalnak). Hosszabban, Kállay Géza fordításában (Shakespeare 2014, 59): „iszonyú // A kor, amelyben árulóvá válunk, // De nem tudjuk magunkról; suttogunk // Félelmekről, de nem értjük, mitől // Félünk, mert az névtelen; csak sodródunk // A vad, nyílt óceánon...”

³¹⁶ V. 3. 53.: ...*she is troubled with thick-coming fancies...*, 2:576.

³¹⁷ Thomas Hobbes: *Leviatán*. I. 11. és 13. mk. Hobbes 1970, 85, 107.

a gyors szándék, hogyha nem száguld vele a tett: ettől a perctől szívem rezzenéseivel együtt rezzen a kezem.”³¹⁸

A látszat és a valóság közötti elcsúszás összefüggésében jelenik meg a darab egyik kulcsfogalma, a *tett*. A tett a bizonytalanság legyűrése során pillanatnyi enyhülést ígér, hiszen ameddig tart, addig a cselekvő úgy érzi, szinkronban van önmagával. Minden újabb gaztett a helyreállítás, az önazonosság ígérete a csalóka jelenések között, a bizonyosság kísértése:

„Se nagy szók, se lázkép:

Addig cselekszem, míg forró a szándék.

Csak jelenést ne többet!”³¹⁹

Macbeth, aki színleléssel szerez hatalmat, a színlelés áldozatává válik, amikor a hamis reprezentációk hatalma ellen küzd. Baljós jel a kezdet kezdetén, hogy amikor elszánja magát a cselekvésre, a tőr, amelyet *lát és tapint*, s amelyet meg akar ragadni, látszatként illan el a kezei közül.³²⁰ Hiába ígér tehát enyhülést a tett, a látszat és a valóság közötti viszony egyre uralhatatlanabbá válik, rémképek gyötrik, s végül maga is a kétértelmű jóslat áldozatává válik. A kétértelműség önmagát számolja fel, de azt is elpusztítja, aki kiszabadítja a szellemet a palackból. Mindez az *aequivocatio* problémájának egyik fontos mozzanatára irányítja a figyelmünket: a kétértelműség jezsuita praxisai szoros kapcsolatban állnak a reprezentáció problémájával. Amint a három boszorkány foglalja össze a rontás alapját: „Kép! Kép! Kép!”³²¹

vi. Összegzés és kitekintés: az énszerepek és az én

Korábbi elemzéseink eredményét három címszóban foglalhatjuk össze: funkcionális differencia, koordináció és reflexió. Legutolsó fejtegetéseink két további szemponttal egészítették ki ezeket. Az egyik annak a kérdése, hogy az általunk vizsgált erkölcszociológiai gyakorlatok hogyan viszonyulnak a hagyományokhoz. Számunkra ez a kérdés nem azt fogja jelenteni, hogy vajon megállják-e a helyüket a teológiai hagyománnyal való szakítással és az újdonság (*novitas*) bevezetésével kapcsolatos vádak, hanem hogy milyen segítséget remélhet a hagyománytól az egyén az itt feltárt nehézségek

³¹⁸ IV. 1. 175. skk. (2:562.): *Time, thou anticipat'st my dread exploits. The flighty purpose never is o'ertook Unless the deed go with it.* (Kállay Géza fordításában: „Idő, előre látod rémes terveim; // A gyorsan tűnő célt sohasem érjük el, // Ha nem jár vele tett.” Shakespeare 2014, 97–98.)

³¹⁹ IV. 1. 153–155.: *No boasting like a fool; // This deed I'll do before this purpose cool. // But no more sights!* 2:562.

³²⁰ „Tőr az, amit ott látok? Markolattal // kínálja magát. Jöjj, hadd kapjalak el!” (II. 1. 20. skk., 2:536.; Shakespeare 2014, 55.)

³²¹ „*Show! Show! Show!* IV. 1. 131–133. (2:561.) Kállay pontosabb fordításában: „Mutasd! Mutasd! Mutasd!” (Shakespeare 2014, 96.)

kapcsán. A másik a reprezentáció és ezzel szoros összefüggésben a disszimuláció problémája, amely – miként azt a Garnet-per megmutatta – a hatalom témájától is elválaszthatatlan. Olyan kérdések ezek, amelyek Théophile Raynaud-nál is világosan összekapcsolódtak, s egyértelműen kiterjedtek a magánember dilemmáira is, hiszen amikor egy ágens megszólal a nyilvános térben, fellépésének aktusa világosan jelzi, hogy speciális minőségben – mint nyilvános térben fellépő aktor – beszél, s ezért Raynaud szerint bizonyos dolgokat elhallgathat, sőt el is kell hallgatnia a kommunikáció során. Mindez súlyos kérdések elé állítja az individuumot, hiszen erősen eltérő összefüggések között kell mozognia, miközben valamiképpen arra a kérdésre is válaszolnia kell, hogy a különböző szempontok, amelyek egyaránt számot tartanak a lojalitására, hogyan is viszonyulnak egymáshoz, és miként egyeztethetők össze a gyakorlatban. Az a reflexív igyekezet – vagy éppen kényszer –, hogy az alany magát az egyes perspektívák fölé pozicionálva szabadon döntsön elköteleződési mértékéről, távolságtartást kíván a „mellérendelő érdekkörök” vonatkozásában, s egyszersmind azt a kérdést is felveti, hogy ki az a cselekvő, aki az egyes területeken mozog, milyen mértékben önmaga, s milyen mértékben azonosítható akár a választás képességével, akár a választás eredményével, akár azokkal a reprezentációkkal és szerepekkel, amelyeket az egyes összefüggések rákényszerítenek. Innen pedig már az a kétely sem áll távol, hogy vajon van-e a lényének nem nyilvános oldala, olyan magja, amelyik nem tiszta reprezentáció.

E kérdések azokat az ambiguitásokat radikalizálják az alannal kapcsolatos gyanú formájában, amelyeket az előző szakasz végén metafizikai kontextusban azonosítottunk, majd a kétértelműség kultúrájaként írtunk körül. A disszertáció következő két szakaszában ennek a radikalizált gyanúnak a szerkezetét, egészen pontosan az iménti két szempontot fogjuk részletesebben is megvizsgálni. Előbb a tradíció és az eddigiekben körvonalazott énszerkezet viszonyát tárgyaljuk, majd a reprezentáció és az én problémáját fogjuk körüljárni, három-három fejezetet szentelve mindkét kérdésnek.

III. szakasz:

TRADÍCIÓ ÉS MODERNITÁS

A korai modernitás időszakát gyakran társítjuk a hagyományok krízisével. E diagnózis sok szempontból helyes, de feltehetően egészen más okból, mint ahogyan azt manapság, az iparosodás és az urbanizáció elidegenítő hatásait visszavetítve hihetnénk. A kora újkori krízis nem a korábbi életformákat felszámoló modernizációval, hanem igen nagy mértékben a *traditio* normatív szerepének megerősödésével áll összefüggésben. A 15–17. század Gerhard Oestreich szerint a szabályozás korszaka, amelyben részint megváltoznak az emberi viselkedés normái, részint írásba foglalják és kodifikálják azt, ami korábban a szokás hatalmának volt alávetve (Oestreich 1969, 1982). Az a törekvés, hogy kétértelműségetől mentesen és előírászerűen rögzítsék a hagyomány igazságát, nemcsak jogi szinten érvényesül, hanem teológiai kontextusban is kitüntetett szerepet játszik. A hit zsinórmértékeként felértékelt múlt nagymértékben a dogmatikai monopóliumok megszűnésének következménye. A reformáció korában a tradíció értelmét erős alternatívákkal szemben kellett érvényre juttatni, így az apologetikus jelleg mintegy a hagyomány alapvető létmódjává vált. Amint arra Michel de Certeau felhívta a figyelmet, a kora újkori vallási életben megváltozik az igazság státusza, erősebb kapcsolat jön létre bizonyos tanok képviselője és a felekezeti identitás között. A dogmatikai tartalmak immár nem az egyetemes keresztény tanítás kifejezéseként, hanem ennek egy-egy részleges, konfesszionalizált olvasata nevében tarthatnak igényt az elfogadásra. Ez fontos elmozdulásról árulkodik. „Az igazság – fogalmaz Certeau – nem annyira az, amit a csoport védelmez, hanem aminek a segítségével a csoport önmagát védelmezi [...], az igazság az a stílus, amellyel önmagát prezentálja, amellyel terjeszkedik, amelyen keresztül centralizálja azt, ami ő maga.” (Certeau 1988, 127.) A hagyomány igazságának megállapítása így határozottabb karaktert kap, és felekezeti jelleget ölt.

A múlt feltárásához számos eszköz áll rendelkezésre ebben az időszakban. A reneszánsz tudományosság módszerei a korábbiaknál sokkal pontosabb hozzáférést tesznek lehetővé a múlt emlékeihez, a humanisták nagy számban tárnak fel, adnak ki és kommentálnak forrásokat görög, latin, héber és közel-keleti nyelveken, új fordításokat tesznek elérhetővé. E folyamatok következtében historizálódik a hagyomány: a tradíció tartalmának és működés módjainak filológiai módszerekkel történő feltárása egy immár *történetivé* vált múlt pontosabb ismeretét ígéri.³²² Bár ez az

³²² Jellemzően fogalmaz ezzel kapcsolatban Richard Bentley, aki 1697–1699-ben megmutatta, hogy az ún. *Phalarisz-levelek* császárkori hamisítványok: szerinte a múlt egyes korszakainak, pontosabban az adott korszakhoz tartozó nyelvhasználatnak más és más az „illata” és az aurája.

igény nem új – jól ismerjük hellenisztikus előzményeit –,³²³ új az a dimenzió, amelyet a kora újkori társadalmak növekvő komplexitása és a kommunikációs eszközök fejlődése kölcsönöz neki: a források minden korábbinál szélesebb körben válnak ismertté és kellő szakértelem birtokában ellenőrizhetővé.

Bár a földrajzi tér kitágul, megelégnék az ipar és a kereskedelem, egyre nagyobb tömegek zsúfolódnak a városokba, azaz a társadalom mély átalakuláson megy keresztül, a tradíció kora újkori krízisében nem annyira a hagyományos életvilágok modern kori széthullásának van döntő szerepe, hanem az említett jelenségeknek. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a krízist nem a kevesebb, hanem a több múlt idézi elő. A múlt öröksége azért nem tud megbirkózni a kihívásokkal, mert megerősítésének igénye – a történelmi idő jelentőségének reflexív tudata – a hagyományok polisziáit hozza felszínre. Mindez kettős eredménnyel jár. Az egyik a tradíció harcias elutasítása a „modernekné” retorikájában,³²⁴ a másik a hagyományok új típusának kialakulása, amelyre nézve fokozottan igaz, amit Anthony Giddens – bár ő későbből eredezteti ezt a jelenséget – a modernitás meghatározó jegyének tekint, hogy tudniillik korunkban a hagyomány nem hagyományosan működik (Giddens 2013). A hagyományok nem hagyományos paradigmája úgy állítja a tradíció *de iure* érvényét, hogy ezzel egy időben tudatában van annak, hogy a hagyomány *de facto* elvesztette magátólététődségét, ami arra készteti az apológiát, hogy az igazolás új, „nem hagyományos” módzataival szerezzen érvényt a múltnak. Az alábbi fejezetekben azt a feltevést igyekszem alátámasztani, hogy ez a viszony

³²³ A hellenisztikus előzmények felől nézve hasonló folyamat megy végbe általában a múlthoz fűződő filológiai viszony és konkrétan az egyházi múlt antikvárius igényű megismerése terén, mint amelyet Gerhard Oestreich kutatásai rögzítettek a kora újkori élet számos területén, ahol az antik minták tudatos feltérképezésére és gyakorlati alkalmazására került sor a jog- és orvostudományoktól kezdve a gazdálkodástudományon és a bányászaton át a hadviselés és az államszervezés területeiig. Lásd *Geist und Gestalt des Frühmodernen Staates* című kötetét (Oestreich 1969) és ennek az angol kiadásban kibővített és átdolgozott változatát, különös tekintettel az előszóra: Oestreich 1982.

³²⁴ Amikor Descartes azt állítja a filozófiai *hagyományról*, hogy „évszázadokon át a legkitűnőbb elmék voltak a művelői, s mégsem található benne egy olyan dolog sem, amelyről ne vitatkoznának”, majd megállapítja: „ilyen gyenge alapra nem lehet szilárd épületet emelni” (*Disc I*, AT VI. 8, mk. Descartes 1992, 21.), elutasító állásponton van, ám az így sugallt kép több szempontból sem felel meg a valóságnak. Egyrészt amikor programszerűen kijelenti, hogy „bennünket már nem kötelez az, hogy a mester szavaira esküdjünk” (*Szabályok az értelem vezetésére*, 2. §, AT X. 364, mk. Descartes 1961, 90), e szavak – egy paradox gesztussal – éppen a hagyományok erejéről tanúskodnak, hiszen Descartes egy Horatiusra történő utalással jelenti be a szellemi függetlenség igényét (vö. Horatius, *Epistulae*, 1.14). Másrészt Descartes annak a meggyőződésének is hangot ad, hogy az igazság keresése – tehát a könyvekben foglalt tudományok helyett a józan ész útmutatásának az elfogadása – a legősibb hagyomány. Végül, harmadrészt, azok a filozófiatörténelmi kutatások, amelyek a 20. század kezdetei óta a „modernekné” működésének 17. századi kontextusát elemezték, egyértelművé tették, hogy e filozófusok munkássága ezernyi szálon kapcsolódik az elődök eredményeihez. Ugyanakkor 17. században rendkívül erős a hagyománytól való eltávolodás tudata, elsősorban vallási kérdésekben. Antoine Arnauld egy széles körben elterjedt distinkciót javasol, amikor megengedi, hogy a természet kutatásában nem helyes a tradíciókhoz ragaszkodni – ezért minősül az „új”, descartes-i filozófia egyik legfontosabb képviselőjének –, az igaz vallás szempontjából azonban semmi sem annyira veszedelmes, mint „letérni a régi utakról, áthágni a határokat, amelyeket atyáink jelöltek ki a számunkra, engedni az idegen tanoknak és a profán újításoknak” (*que de quitter les voyes anciennes, et de passer les bornes que nos peres ont marquées, pour se laisser emporter à des doctrines estrangeres, et à des nouveautez prophanes...* Antoine Arnauld: *De la fréquente communion*. I. 1, in Arnauld 1964–1967, 27:185). Ez a fajta vallási tradicionalizmus egyszerűsége mind a jelen kritikája is, hiszen Arnauld szerint ma az ember messze eltávolodott a „valóban keresztény élet” (*une vie véritablement chrestienne*) eszményétől (uo. 31.; megjegyzendő, hogy ehhez a hívők csak akkor találhatnak vissza, ha helyreállítják magukban „az ősegyház hősi erejét”, vö. uo. 15).

tipikusan modern jelenség, a konzervativizmus kora újkori formája maga is a korábban feltárt reflexív attitűd eredménye. A *laudator temporis acti* jól tud a hagyományok krízisééről, a megalapozás és a polisziémia problémájáról, s éppen ebben a kontingenciákkal terhelt, evidenciahiányos és plurális közegben igyekszik érvényt szerezni annak, amit egy autentikus, azaz a polisziémia modern problémájától nem érintett hagyományként azonosít vagy konstruál meg. Ebből a perspektívából a „régiek” és a „modernek” vitája mindkét oldal felől nézve modern jelenség, hiszen mind az elutasítás, mind a helyreállítás igénye ennek az új konstellációnak a szimptomáit mutatja, s ezért ez a két attitűd – miként ma is – szorosabb kapcsolatban áll egymással, mint azt az eszmei szinten érzékelhető antagonizmusuk sejteni engedi.

E rész első fejezetében még egyszer, utoljára, visszakanyarodunk a teremtményi lehetőség és a szabadság skolasztikus tárgyalásaihoz, most azonban nem tartalmi oldalról, hanem annak a kommunikatív aktusnak az irányából fogjuk őket szemügyre venni, amelyen keresztül a hagyomány és a modern kori kihívások feszültségterében artikulálódnak. Ez a fejezet tehát azokat a szerzők számára belső igényként jelentkező identifikációs erőket vizsgálja, amelyek mélyen meghatározták a klasszikus metafizikai tanok kifejtésének módját a kezdődő modernitás idején. Vizsgálódásaink ahhoz a felismeréshez fognak elvezetni, hogy a múlthoz fűződő viszony változása nem ideológiai preferenciák eredménye a korban, érdemes tehát elutasítani azt a gondolatot, hogy a korai modernitás folyamatai kezdődő szekularizációs mozgásokként lennének megérthetők. A 16–17. század nem egy vallási világból egy vallástalan világba történő átlépés, hanem – bármilyen következményei legyenek is ennek utóbb az egyházi statisztikákra nézve – olyan gondolkodási és viselkedési mintázatok kiformálódásának a kora, amelyek nem hierarchikus módon rendezik össze a vallási preferenciák, a személyes élet és a nyilvános szerep követelményeit. A következő fejezet a biblia-kritika humanista filológiai módszerét állítja a figyelem középpontjába mint egy olyan alternatív módszert, amelytől a múlt normatív igazságának feltárása várható. Mindkét vizsgálódási irány a már említett hasadást teszi láthatóvá *de iure* és *de facto* szempontok között.

Amikor Giddens arról beszél, hogy a kései modernitás idején a hagyomány képtelen biztosítani azokat a kereteket, amelyeken belül a mindennapi tapasztalat értelmes és cselekvést orientáló egésszé formálódhat, azt is hozzáteszi, hogy ennek eredményeként problematikussá válik az önazonosság felépítése (Giddens 1991). A hagyomány krízise és az önazonosság problémája közötti kapcsolat már a 17. századi fejleményeket vizsgálva is jól látható. A kora újkorra nézve is igaz ugyanis, ami a 20. századdal kapcsolatban elmondható: „a múlt rekonstruálásának a feladata, amit korábban a tradíció látott el, jellegzetesen az egyén hatáskörébe kerül: egyéni feladattá, sőt szükségé válik.” (Giddens 2013, 64.) Ez a körülmény nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy az egyén

az „önmagaság” kihívását olyan integratív feladatként értékelje, amelynek megoldása összefügg a múlttal és a múltból adható elbeszélésekkel.

Összefoglalva: az alábbi fejezetekben annak a tézisnek a jegyében járjuk körül a modernitás és a hagyomány kérdéskörét, hogy az *én* konstitúciója szempontjából döntő szerepe van a hagyományhoz fűződő viszonyoknak. Arra teszünk kísérletet, hogy meghaladjuk azokat a közhelyeket, amelyek a hagyományok fragmentálódásáról, a tradicionális életvilágok pusztulásáról, s a modern ember elbizonytalanodásáról szólnak. Mint látni fogjuk, a 16–17. századot a tradíció sokkal határozottabb tudata jellemzi, mint a korábbi időszakot. A hagyományok krízisét a kora újkorban nem a múlttal fűződő viszony megszakadása, hanem e reláció nagy mértékű tudatosodása és professzionalizálódása okozza. Olyasfajta reflexív viszony ez, amely – akár az elismerés, akár a tagadás formáját ölti – bele van építve a hagyományhoz fűződő apologetikus és, mint látni fogjuk, politikai viszonyba. Az alábbi fejezetek olyan kísérleteket mutatnak be, amelyek identifikációs igénnyel a hagyományok jelentésének *rögzítésére* irányultak a korban, végül azonban a hagyományok sokféleségének, lényegi többértelműségének és az alkalmazhatóság problémáinak a feltárását eredményezték. E folyamatok nem szüntették meg a hagyományokat, de elkerülhetetlenné tették a tradíciók esetleges, sőt olykor önkényes voltának felismerését.³²⁵

³²⁵ A hagyományok és a modernitás klasszikus szembenállását a modernizáció-elméletek már az 1960-as években megkérdőjelezték (Knöbl 2003, 103), kimutatva, hogy a modernizáció globális szinten lehetséges trajektóriái sokféleképpen kapcsolódhatnak össze a hagyományokkal. Knöbl 2003, 105. szerint Giddens és Beck elméleteiben is ez a régen meghaladott oppozíció sejlik fel a sorok mögött. Én Giddens 2013 tradícióelméletét másként értelmezem: a hagyomány nem hagyományos működésmódja nem zárja ki a felismerést, hogy a tradíciók és a modernitás nem ellentétes előjelű fogalmak, ugyanakkor érzékennyé tesz arra, hogy a hagyomány és a modernitás együttélésének különböző formái a globális folyamatok részeként új kihívások előtt állnak, s dinamikusan változnak.

7. fejezet:

A hagyományok krízise

Ha léteznek markáns módszertani jellemzők, amelyek elválasztják egymástól a kései skolasztikus szövegeket, valamint Montaigne, Descartes vagy Bacon írásait, ezek közül az egyik legfontosabb bizonyára a múltból örökölt tekintélyek – az *auctoritasok* – kezelésének módjával kapcsolatos. Ez a szempont nem csupán arra vonatkozik, ahogyan az egyes szerzők a korábbi generációk eredményeihez viszonyulnak, hanem arra is, ahogy maguk a szövegek artikulálják ezt a viszonyt. Míg Descartes felfüggeszti a múlt örökségét, addig a skolasztikus szövegek a hagyománnyal való egyiséget hirdetik. Mint tudjuk, egyik attitűd sem felel meg a valóságnak. Étienne Gilson munkássága óta világos, hogy Descartes sokkal mélyebben volt lekötelve elődeinek, mint sugallja,³²⁶ s megfordítva, a skolasztikusok tekintélyelvűsége is sokkal több szakítást engedett meg a múlthoz fűződő viszonyukban, mint amennyit a homlokzat sejteni enged.

Az alábbiakban a skolasztikus szövegek és a hagyomány viszonyának vizsgálatára szorítkozom.³²⁷ Erre a kapcsolatrendszerre nagymértékben hatott a humanista filológia, a korábbiaknál sokkal alaposabb forráskezelés igénye, valamint egy sor olyan probléma felbukkanása, amelyre az elődök nem kínáltak magától értetődő módon választ. Bár a 16–17. századi skolasztikusok érzékenyen reagáltak az új kihívásokra, az „újdonság” (*novitas*) a teológia területén megbélyegző kifejezésnek számított. Ugyanakkor a *novitas* elvi elutasítása rendkívül szerteágazó, szubtilis és finoman rétegzett diskurzushoz vezetett, amely nem a szakítás jegyében, hanem a hagyomány legitím értelmezéséért folytatott harc keretei között kívánt új elemeket bevezetni. A szemben álló felek nem elégszenek meg saját nézeteik megfogalmazásával, hanem a hagyomány előtti főhajtás jeleként s mintegy a keresztény gondolkodás integritását biztosítandó arra is kényszerítve érzik magukat, hogy elszámoljanak vitapartnereik intuícióival, illetve a mögöttük álló *auctoritasok* igazságigényével. A vitatkozó felek ezért textuális engedmények, finomított megfogalmazások, újabb és újabb distinkciók, valamint szubtilis értelmezések eredményeként foglalnak állást, s annak megmutatásában érdekeltek, hogy nézeteik az egyház hagyományos tanítását képviselik. A folytonosság érdekében tett erőfeszítések e kényszere ahhoz a különös eredményhez vezetett, hogy miközben az ellentétes álláspontok a felszínen konvergálni látszottak, tartalmilag gyakran egyre messzebb kerültek egymástól.

³²⁶ Ez több mint száz évvel Étienne Gilson *Index Scholastico-Cartésienje* (1913) után aligha szorul bizonyításra (bővített kiadás: Gilson 1979). Gilson tézisé, mely szerint a descartes-i gondolkodás számos ponton támaszkodik skolasztikus megfontolásokra, úttörő munkássága nyomán tanulmányok hosszú sora erősítette meg. A kutatás eredményeinek egyik legkiválóbb összefoglalása máig Ariew 1999; lásd még Secada 2000.

³²⁷ Descartes és a tradíció viszonyával részletesen foglalkoztam: Schmal 2012, 17–56.

E fejezetben három esettanulmány segítségével szeretném rögzíteni e viszony egy-egy alapvonását, s ezek eredményeként a hagyomány építményén jelentkező törésvonalak keletkezését. Az első két példa szorosan kapcsolódik a megelőző fejezetek témáihoz, most azonban az ismerős gondolatmenetek egy új aspektusát, az *alkalmazkodás technikáit* fogjuk szemügyre venni. E technikákon azokat az irodalmi és argumentatív műfogásokat értem, amelyek segítségével a szerzők az új gondolati képződmények és a hagyományok viszonyát igyekeztek optimalizálni. E kísérletek széles skálán mozoghatnak az óvatos vagy határozott reformok igényétől a konformizmusig, ugyanakkor a legkritikább esetben jelennek meg utólagos kiigazításként vagy szándékosan megtevesztő taktikai műveletekként. Ami ezeket az eljárásokat izgalmassá teszi, az éppen az, hogy egyrészt az új kihívásokhoz történő alkalmazkodás, másrészt az intézményi elvárásokhoz való igazodás legtöbbször a konfesszionális önazonosságból fakadó belső igénnyel párosul, így a hagyomány egysége többnyire nem kívülről oktrojált követelmény, hanem belsőleg ható szövegformáló erő. A harmadik esettanulmányban a távol-keleti missziók egy példáján keresztül vizsgáljuk meg ennek az eljárásnak a működését. Ez a téma arra kíván példával szolgálni, hogy mit jelent radikálisan eltérő kultúrákkal – következésképpen radikálisan új kérdésekkel – szembesülni egy önmagához reflexíven viszonyuló hagyomány számára.

i. Nicolás Martínez és a teremtményi lehetőség

Az első esettanulmány a római jezsuita kollégium (a Collegio Romano) professzoraként ismert andalúziai jezsuita, Nicolás Martínez (1617–1676) *Deus sciens sive de scientia Dei* (A megismerő Isten avagy az isteni tudás) című munkájához kapcsolódik.³²⁸ Martínez műve sikeres volt a maga korában, 1678-as első megjelenése után újabb kiadást ért meg 1738-ban. A szerző az értekezés egy pontján azt a kérdést teszi fel, hogy vajon Isten szükségszerű viszonyban áll-e a teremtmények *lehetőségével*. Ez a kérdés nem igényel hosszabb magyarázatot a korábban látottak fényében. Az a tétel, hogy Isten nem áll szükségszerű kapcsolatban magukkal a teremtményekkel, szilárd oszlopa a keresztény tanításnak, amely a teremtést nem tekinti az isteni lényeg automatikus kiáradásának. Martínez kérdése nem is erre vonatkozik, hanem arra, hogy vajon a dolgok *puszta lehetősége* szükségszerűen következik-e Isten lényegéből. Mint láttuk, Aquinói Szent Tamás szerint a teremtmények lehetősége az isteni lényegből való potenciális részesedés különböző módozataival azonos,³²⁹ s ezért a

³²⁸ A szerző életútját és művének ismertetését lásd Sommervogel 1890–1932, 5:634; Scholasticon: www.scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=877.

³²⁹ Vö. 1ST q. 15. a. 2. resp.: *Ipsa enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Lásd még: *Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat**

teremtmények lehetősége elszakíthatatlan Istentől, hiszen az isteni tökéletességgel együtt a benne való részesedés lehetséges módozatai is öröktől fogva adottak. Ezt a tomista magyarázatot a kései skolasztika idején sokan vitatták – a legfontosabb ellenérvet így foglalja össze Martínez:

„Mások, ellenkezőleg, Istent önmagából fakadóan és belsőleg oly mértékig függetlennek tekintik a teremtmények korábban kifejtett intrinzikus lehetőségétől, hogy azt állítják: Isten ugyanaz maradna, és ugyanazzal a hatalommal rendelkezne, mint most, ha minden lehetőség lehetetlenné, vagy minden lehetetlenség lehetségessé válna is.”³³⁰

Martínez tehát azoknak a szerzőknek az érveit foglalja itt össze, akik Szent Tamással vitatkozva amellet érvelnek, hogy a teremtményi lehetőségek modális státuszának megváltozása nem változtatná meg Isten belső természetét: továbbra is a legteljesebb mértékben szükségszerű létező maradna akkor is, ha a teremtmények lehetetlenné válnának. Ez természetesen csak akkor lehet igaz, ha a dolgok modális státusza független Isten modális státuszától. A szóban forgó teológusok úgy vélik, hogy csak így biztosítható Isten teljes transzcendenciája, azaz abszolút függetlensége nemcsak a ténylegesen létező teremtményektől, de a teremtményi lét puszta lehetőségétől is. Különös gondolatkísérlettel van tehát dolgunk. Amit Martínez az iménti szakaszban felidéz, az nem más, mint a grotiusi *etiamsi daretur* megfordítása. Grotius híres hipotézise, mint láttuk, azt mondta ki, hogy a természetjogi tanok akkor is igazak maradnának, ha megengednénk, hogy Isten nem létezik; a jelen feltevés szerint – megfordítva – Isten az, aki ugyanaz maradna, ha megengednénk is, hogy a teremtmények nem lehetségesek. Ez utóbbi megközelítés azáltal biztosítja Isten abszolút transzcendenciáját, hogy meglazítja a kapcsolatot az isteni lényeg és a teremtmények lehetősége között.

Mi ezzel kapcsolatban Martínez saját álláspontja? Első ránézésre úgy tűnik, hogy a jezsuita szerző a rendi státútumokkal összhangban a tomista tanítás mellett teszi le a voksát, alaposabban megnézve azonban felfigyelhetünk néhány zavaró mozzanatra. Mielőtt ugyanis ünnepélyesen deklarálná a tamási tanok helyességét, tételesen cáfolja azokat az érveket, amelyek a tamási tanokat alátámasztják. Így Martínez végső állásfoglalása a tomizmus mellett feszültségben áll műve argumentatív részével, amely mindent összevetve a tomizmus cáfolatának tűnik. Eljárásában az a

(1ST q. 14. a. 6. resp.); valamint uo. ad 3.: *[Divina essentia] potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.* A részesedés és utánozhatóság e megfeleltetése miatt az előbbit sokszor a hasonlósági reláció helyettesíti a megfelelő kontextusban: *Cum enim [Deus] sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in generali, sed etiam in singulari.* (1ST q. 14. a. 11. resp.)

³³⁰ Nicolás Martínez: *Deus sciens sive de scientia Dei controversiae quatuor scholasticae*, contr. 1. disp. 4. s. 1.: *Alii contra Deum concipiunt adeo ex se et ab intrinseco inconnexum cum creaturarum possibilitate intrinseca explicata, ut dicant eundem Deum futurum et eandem potentiam habiturum ac nunc habet, sive omnia possibilia impossibilia fiant, sive impossibilia possibilia.* (Martínez 1738, 87a.)

meglepő, hogy ennek ellenére sem ellentmondásos, s ha némi fáradságot fordítunk a helyzet tisztázására, akkor a kora újkori skolasztika néhány érdekes sajátosságára figyelhetünk fel a tekintélyekhez fűződő viszony terén.

Martínez érvelése négy lépésben bontakozik ki. Először a tomista érveket ismerteti, amelyek röviden így hangzanak: általánosan elfogadott igazság, hogy Isten egyik tökéletessége az önmagával való teljes azonosság (*summa identitas*). Ami azonos, arról nem tehetők egymásnak ellentmondó kijelentések – ugyanaz a dolog például nem lehet egyszerre fehér és nem fehér. Ám ha egy lehetőség modális értéke az iménti gondolatkísérlet értelmében megváltozna – például a fény természete hirtelen lehetetlenné válna (ez lenne a *lux chymérica*) –, akkor azt kellene mondanunk, hogy Isten maga is megváltozott, és többé nem azonos önmagával. Ennek az a magyarázata, hogy elfogadtuk: Isten együtt létezhet (komposszibilis) a fényvel mint lehetséges létezővel, ám a feltételezett változás után azt kellene mondanunk, hogy a fény lehetetlenségével is komposszibilis. Ez azonban megszünteti Isten önazonosságát, mert – mondják a tomisták – ha az esszenciák öröktől fogva Istenhez tartoznak, akkor az az Isten, aki a *lehetséges fényvel* együtt létezik, és az az Isten, aki a *fény lehetetlenségével* koegzisztens, nem lehet ugyanaz a létező. A tomista argumentáció Martínez szerint arra az eredményre jut, hogy ha a lehetőségek természete megváltozna, ez az isteni lényeg konzisztenciáját is ellehetetlenítené.³³¹

Meggyőző-e ez az érvelés? Martínez így értékeli: „vannak érvek, amelyek, ha papírra vetik őket, nevetségesek, míg szóban ámulatot keltenek azokban, akiket váratlanul érnek – ilyen ez az argumentum is...”.³³² Nézete szerint ugyanis könnyen felismerhető, hogy az ellentmondás az iménti esetben a megismerés tárgyában, azaz a fényben állna fenn: ha például Péter egyszerre lehetne fehér és nem fehér, akkor Isten egyszerre létezhetne a fehér és a nem fehér Péterrel, ám ez nem Isten lényegében szülne ellentmondást, hanem Péterben (Martínez 1738, 88b). Martínez ennek megfelelően különbséget tesz *belső* és *külső* eredetű ellentmondás között. Ha Péter természete belsőleg ellentmondásos, akkor egy másik szubsztancia vele való együttlétezése is ellentmondásos lesz, ez azonban a másik szubsztancia szempontjából csupán külső eredetű ellentmondás. Ennek alapján

³³¹ Bartolomeo Mastri megfogalmazásában ez annyit jelent, hogy a teremtményi és az isteni esszenciák között *koegzigencia* viszony áll fenn, azaz kölcsönösen megkövetelik és feltételezik egymást: „hadd éljünk a *koegzigencia* kifejezéssel, mert ha egy légy a maga lehetőségében felér az isteni szükségszerűséghez, oly módon, hogy ha a légy ellentmondást foglalna magában, Isten is ellentmondásos lenne, akkor Istennek éppúgy szüksége lenne a légyre a maga létezéséhez és ennek a létezésnek a mindenhatóságából következő tökéletességéhez, mint ahogyan a légynek is szüksége van Istenre és az isteni mindenhatóságra ahhoz, hogy lehetséges legyen.” Vö. *utamur verbo coexigentia; plane si musca in sua possibilitate adaequat Dei necessitatem, adeo ut implicante musca Deus quoque implicaret, ita necessario Deus muscam ad suam existentiam et perfectiones illius quam importat omnipotentia exigeret, sicut musca Deum exigit et divinam omnipotentiam ad sui possibilitatem.* (Mastri 1657, 90b.) E sorokat egy másik (1719-es) kiadás alapján idézi és részletesen kommentálja a témának szentelt, informatív tanulmányában Jacob Schmutz 2006b. Schmutz a szóban forgó – a teremtett és teremtetlen lehetőségeket összekapcsoló – metafizikát *konnexionistának* nevezi (472 és *passim*).

³³² Martínez 1738, 87b.: *Aliqua sunt argumenta quae in charta risum in voce admirationem pariunt iis quibus improvisa adveniunt, eiusmodi est argumentum praesens [in quo nihil video acuminis, ut tanti habeatur].*

Martínez arra a következtetésre jut, hogy egy dolog önazonossága szempontjából irreleváns körülmény, hogy ellentmondásos *külső* relációkba állítható-e:

„Azt felelem, hogy egy dolog önmagával való azonossága önmagánál fogva és belsőleg nem követeli meg, hogy ne tehesünk róla igaz módon külsődlegesen ellentmondó állításokat. Mert jóllehet ugyanazzal a dologgal kapcsolatban nem lehetnek igazak a külsődlegesen ellentmondó állítások [*contradictoria extrinseca*], ez ezeknek a predikátumoknak a természetéből és mivoltából fakad; hasonlóan ahhoz, ahogyan egy időben nem lehet igaz két egymásnak ellentmondó kijelentés, ám ez nem azért van, mert az idő lényege megköveteli, hogy a fény és a sötétség ne állhasson fenn egyszerre, hanem a fény és a sötétség természete miatt.”³³³

Mint látjuk, Martínez – s ez gondolatmenetének a második lépése – amellet érvel a tomistákkal *szemben*, hogy az a szituáció, amelyet a gondolatkísérlet vázol (a lehetőségek lehetetlenné válása), egyáltalán nem érintené Isten természetét. „Ahhoz – teszi hozzá –, hogy egy kimérával [vagyis egy lehetetlen létezővel] egyszerre létezhessem, nem az én természetemet, hanem a kiméra természetét kell megváltoztatni és létezővé tenni.”³³⁴

Miután Martínez előbb ismertette, majd elutasította a tomista érvelést, egy másik irányból is megközelíti a témát, és ez a harmadik lépés. Azt a kérdést vizsgálja, hogy vajon a szükségszerűségnek vannak-e fokozatai, azaz Isten tökéletessége nagyobb szükségszerűséggel jellemezhető-e, mint a teremtmények lehetősége. Ezzel kapcsolatban két álláspontot ismertet. Az első Suárezé, aki szerint a szükségszerűségek modális értéke között nem állhat fenn fokozati különbség: a teremtmény intrinzikus lehetősége – amely esszenciájának ellentmondás-mentességéből fakad – pontosan akkora (vagyis pontosan ugyanannyira szükségszerű), mint Isten attribútumainak – például mindenhatóságának – a szükségszerűsége. Suárez szerint ez annak belátásához vezet, hogy a teremtmény nem fosztható meg a maga lehetőségétől anélkül, hogy Istent is meg ne fosztanánk a teremtmény létrehozásának képességétől, azaz mindenhatóságától, s ily módon fel ne számolnánk Isten lehetőségét is.³³⁵ Suárez tehát a tomisták pártját fogja a vitában: a teremtő és a teremtett lehetőség modalitása azonos jellegű, és össze van kötve egymással. A második nézetet Gabriel Vázquez képviseli, aki szerint az egyik szükségszerűség lehet nagyobb, mint a másik, így egy teremtményi esszencia

³³³ Uo. 89a.: *Respondeo identitatem rei secum ipsa non petere ex se et ab intrinseco quod de illa non possint verificari contradictoria extrinseca, licet enim de eadem re non possint dici contradictoria extrinseca, id provenit ex natura et quidditate illorum praedicatorum, sicut licet in eodem tempore non possint verificari duo contradictoria, id provenit non quia tempus exigat essentialiter quod lux et tenebrae sint impossibilia, sed ex natura ipsa lucis et tenebrarum.*

³³⁴ Uo.: *Ut ego sim coexistens chymerae, non est necessarium mutare meam naturam, sed mutare naturam chymerae, et reddere illam existentem.*

³³⁵ Suárez: *De trinitate personarum*, 9. cp. 6. n. 19–21. (Vivès 1:739b–740a.)

szükségszerűségének a lehetlenné válása nem eredményezné Isten lehetlenségét.³³⁶ Martínez így összegzi a vitát:

„E két vélemény között az a különbség, hogy a második [Vázquezé] felteszi a szóban forgó alapelvet – tudniillik, hogy az isteni tökéletesség nagyobb mértékben szükségszerű [...] –, hogy így vegye védelmébe, hogy Isten nem áll kapcsolatban a teremtmények ellentmondásmentességével. Az első nézet ezzel szemben, azt védelmezve, hogy Isten össze van kötve a teremtmények ellentmondásmentességével, mintegy szükségképp amellet kardoskodik, hogy az isteni tökéletesség szükségszerűsége nem nagyobb, mint ezé az ellentmondásmentességé [a teremtményi természetben].”³³⁷

Suárez és Vázquez vitája közelről érinti az előttünk fekvő kérdést, Isten és a teremtmények viszonyát. Suárez szükségszerűnek tartja ezt a relációt, s ennyiben a tomisták elképzeléseihez áll közel, ám ennek az az ára, hogy egy a teremtő és a teremtmények számára közös modális rend mellett kell érvelnie. Vázquez ezzel szemben elutasítja ezt a modális közösséget, hogy megőrizze a teremtő és a teremtett közötti hierarchikus viszonyt a szükségszerűség terén; tagadja tehát, hogy a teremtő és a teremtmény lehetősége együtt áll vagy bukik. Cserébe viszont azt kell sugallnia, hogy sem Isten lehetlenségéből nem következne a teremtmények belső lehetlensége (ami lényegében a grotiusi elv), sem megfordítva, a teremtmények lehetlenségéből nem következhet Istené (ami ennek az imént látott párja).

Mielőtt tovább követjük Martínez érvelésének fonalát, rögzítsünk egy részeredményt. Jól látható, hogy valami, ami a hagyományos metafizikákban egy volt, kettéhasad ebben a vitában. Suárez a teremtő és a teremtmény közötti ontológiai aszimmetriát (egyfajta platonista hierarchiát) csak a modális hierarchia feladása árán tudja fenntartani, míg Vázquez a modális aszimmetria kedvéért lemond az ontológiai hierarchiáról a lehetőségek terén. Érthetőbben fogalmazva: ahol korábban az Istentől függő létezők platonikus hierarchiáját láttuk, amely ontológiailag és a szükségszerűség terén is döntő különbséget mutatott a teremtő és a teremtett esszenciák között, ott most válaszút elé kényszerültünk: vagy fenntartjuk, hogy Isten lehetősége független a teremtmények lehetőségétől, ám ekkor az esszenciák ontológiai függése válik problematikussá, vagy – megfordítva

³³⁶ Gabriel Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus I*, 1a q. 25. disp. 104. cp. 6. (Vázquez 1600, 803b. skk.)

³³⁷ Contr. 1, disp. 4. s. 2.: *Inter utramque sententiam haec est differentia quod secunda, ut defendat Deum esse inconnexum cum non repugnantia creaturarum, assumit hoc principium, videlicet, quod divina perfectio est magis necessaria quam illa non repugnantia. Prima vero sententia ut defendat Deum esse connexum cum illa non repugnantia creaturarum, quasi necessaria consequentiae lege defendit non esse maiorem necessitatem divinae perfectionis quam illius non repugnantiae.* (Martínez 1738, 90a.)

– azt mondjuk, hogy a teremtményi esszenciák szükségszerűen függenek Istentől, ám ekkor osztotznak Isten modális státuszában, vagyis ebben a tekintetben egy szintre helyezzük őket Istennel. Vagy-vagy.

Martínez végül arra a belátásra jut, hogy Isten szükségszerűsége nagyobb, mint a teremtett lényeké, mert Isten semmire nem szorul rá ahhoz, hogy létezessen: végtelenül tökéletes, ezzel szemben a teremtményi szükségszerűség pusztán a létezés *lehetőségét* tartalmazza, s ezért alacsonyabb rendű, mint Istené. Ez tehát Vázquez álláspontja. Ám jóllehet az iméntiek fényében végső konklúzióknak tűnik, mégsem ez a legutolsó lépés Martínez érvelésében. Ha ugyanis az – hangzik a végső állásfoglalás –, „ami nagyobb szükségszerűséggel bír, össze van kötve azzal, ami kevésbé szükségszerű, önmagához hasonlóvá teszi azt, *extrinziкусan*”.³³⁸ Ez a mondat kellően technikai jellegű ahhoz, hogy elrejtse az üzenetet.³³⁹ Martínez amellet érvel, hogy bár a teremtményi esszenciák elvben kevésbé szükségszerűek, mint Isten, az a lényegükhöz képest külsődleges *tény*, hogy Istenben léteznek (azaz mint esszenciák benne állnak fenn, az isteni elmében vannak „implementálva”), ugyanazt a szükségszerűséget kölcsönzi nekik, mint amellyel Isten létezik. Martínez tehát egy végső, negyedik lépésben mintegy utólag „helyreállítja” annak a tomista elvnek a tekintélyét, amelyet korábban a földig rombolt. Ám a helyreállítás, amely így megteremti a hivatalosan elvárt összhangot egy jezsuita teológus tanai és a tomista nézetek között, s így mintegy visszahelyezi a jogaiba az eredeti Szent Tamás-i állítást, nem adja vissza annak eredeti meggyőző erejét. Itt ugyanis az esszenciák és Isten viszonya többé nem a tomisták által szem előtt tartott bensőséges kapcsolatot jelenti, hanem egy extrinziкус viszonyt a teremtő és a teremtményi lényeg között. Röviden: a lehetséges dolgok lényegei nem az isteni tökéletességből való részesedés különböző módozataiként állnak fenn Istenben, hanem az esszenciák olyan *önálló* összefüggések, amelyek a természetükhöz képest külső, ontológiai okoknál fogva csak és kizárólag Istenben képesek valóságosan létezni. Még rövidebben: az esszenciák továbbra is Istentől függenek, de e viszony alapja participáció helyett implementáció.

Sajátos manőverrel van tehát dolgunk. Miközben a szerző *verbatim* a tomista tanítást visszhangozza, az a magyarázat, amelyet ehhez fűz, szöges ellentétben áll a tomisták nézeteivel, s lényegét tekintve annak tagadásával egyenértékű. A tradicionalizmus e sajátos formája azokra az

³³⁸ Uo. s. 2.: *Magis necessarium connexum cum minus necessario illud reddit aequaliter sibi necessarium extrinsece.* (Martínez 1738, 92b.)

³³⁹ A szerző amellet érvel, hogy egy kondicionálisban az utótag modális státusza az előtagét követi. Vegyük például a *ha Isten tudja, hogy Péter meg fogja tagadni Jézust, akkor Péter meg fogja tagadni Jézust* állítást. Mivel az előtag szükségszerű tényt fejez ki, ezért *ha* igaz az előtag, akkor legalább ilyen bizonyossággal igaz az utótag is, még ha az utótag önmagában esetleges is, azaz önmagában lehetne hamis. Martínez ugyanezen az alapon amellet érvel, hogy *ha* a teremtményi lehetőségek Istenben vannak, akkor éppoly szükségszerűek, mint maga Isten, hiszen az ő modális státuszuk annak a feltételnek a modalitását követi, amely itt egy az esszenciákhoz képest külsődleges tényként jelenik meg, hogy tudniillik ezek Istenben léteznek.

építkezésekre emlékeztet, ahol a tervezők megőrzik a historikus homlokzatot, miközben mögötte lebontják és újraépítik a lakhatásra szolgáló tereket.

ii. Leonardus Lessius és a teremtmények függése Istentől

Hasonló jelenségre lehetünk figyelmesek a flamand Leonardus Lessius (Lenaert Leys, 1554–1623) írásaiban, aki korának egyik legképzettebb morálteológusaként egyike volt azoknak a jezsuita gondolkodóknak, akik a protestantizmussal szemben igen korán a szabad akarat libertariánus (molínista) tézisének védelmeztek.³⁴⁰ E tanítással ugyancsak foglalkoztunk a korábbiakban, így itt elég lesz csupán annyit felidézni, amennyi Lessius megértéséhez szükséges. A molinisták szerint az emberi akarat csak akkor szabad, ha döntése a dolgok semmilyen (temporálisan, logikailag vagy metafizikailag) korábbi állapotából nem levezethető, azaz a szabad akarat döntése kizárólag a döntés ismeretében ismerhető.³⁴¹ Másként fogalmazva: a szabad döntés nem ismerhető meg az okain keresztül. Ez a szabadságfelfogás nehézséget jelentett a hagyományos, ágostoni–tomista metafizika számára, hiszen ebben az esetben Isten nem ismerheti meg a szabad akarat döntéseit azon a metafizikai függésen keresztül, amely a teremtményeket hozzá mint legelső okhoz fűzi.³⁴² Mindezek fényében nem meglepő, hogy Lessius szerint a teremtmények isteni megismerése nem (vagy nemcsak) annak az oksági függésnek az ismeretén keresztül valósul meg, amely a teremtményt a teremtőhöz köti, hanem legalább részben független ettől, és az isteni elme végtelen kognitív erejének – ahogyan korábban fogalmaztunk, noétikus kitüntettségének – az eredménye.

Kortárs bírálói e tanítást „újításként”, a keresztény teológiai hagyomány feladásaként értékelték, úgy vélték ugyanis, hogy Lessius (Molinához hasonlóan) szakít azzal a nagy múltú igazsággal, amely szerint a teremtmények tökéletesebben léteznek az okukban – azaz tökéletesebben ismerhetők meg az isteni lényekben –, mint önmagukban.³⁴³ Ha a szabad akarat választása nem ismerhető meg Istenben, s maga a döntés minden egyéb teremtett valósággal ellentétben nem található meg benne kitüntetetten, akkor – hangzik az ellenvetés – a szabad döntés Istenhez hasonló abszolútum. A végkövetkeztetés szerint Lessius álláspontja rést üt a keresztény metafizika falán, hiszen ebben

³⁴⁰ A szerzőről lásd Sommervogel 1890–1932, 4:1726–1751; Scholasticon: https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=795.

³⁴¹ Lásd Molina korábban tárgyalt meghatározását (*Concordia*, pars 1, disp. 2, n. 3.): *illud agens liberum dicitur quod positus omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit.* (Molina 1588/1953, 14.)

³⁴² Mindez nehézségeket okoz az isteni gondviselés értelmezése számára is, hiszen ellentétes a Szent Tamás-i elvvel: *Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdī divinae providentiae.* (1ST q. 22. a. 2. resp.)

³⁴³ Szent Tamás megfogalmazásában: *Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* (1ST q. 14. a. 5. resp.)

az esetben hamis az a hagyományos alapelv, amely szerint minden dolog annál inkább önmaga, minél inkább közelít létezése ősfarmájához Istenben.

E bírálatok fényben zavarba ejtő, hogy Lessius tanai igazolására éppen az általa bírált hagyomány egyik alapító szövegére hivatkozik. A következő szavakat idézi Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Az isteni nevek* című művéből:

„Hiszen az isteni ész nem úgy szerzi meg ezt az ismeretet, hogy a létezőkből érti meg a létezőket, hanem önmagából és saját magában mint *ok* birtokolja és fogja össze eleve a mindenségről való ismeretet és tudást, illetve mindenek lényegét, de nem úgy, hogy az egyedi dolgokat egyenként fontolóra veszi, hanem mindeneket az *okság* egyetlen átfogó köteléke révén ismer meg és tart fenn, amiként a fény is mint ok eleve rendelkezik a sötétségről való tudással, de nem más forrásból ismeri a sötétséget, mint a fényből.”³⁴⁴

Azért zavarba ejtő ezeket a sorokat olvasni Lessiusnál, mert keresve sem lehetne találni jobb összegzését annak a platonizáló elméletnek, amelynek érvényességét Lessius és más jezsuita teológusok is megkérdőjelezték a korban, s amelyet itt Lessius – meglepő módon – *saját* álláspontja melletti érvként idéz. Mit mond ugyanis Pszeudo-Dionüsziosz? Az újplatonista hatást mutató szöveg szerint Isten a dolgokat nem belőlük magukból kiindulva ismeri meg, hanem önmagától (ἐξ αὐτοῦ) és önmagában (ἐν αὐτῷ) mint okban (κατ’αίτιαν). Miután tehát Lessius ezzel az idézettel mintegy felvázolta az olvasó előtt a hagyományos metafizika épületét, egy második lépésben megfogalmazza azt a döntő nehézséget, amely kétségeket ébreszt e pompás építmény lakhatóságával kapcsolatban:

„Lesznek azonban, akik azt fogják mondani: hogyan ismer meg Isten minden igazat a saját lényegének az ismeretén keresztül, holott számos igazság van, amelynek nem ő az oka? Ilyen a szabad akarat valamennyi kapcsolata a bűnnel az emberekben és a gonosz szellemekben, mint például az, hogy Péter meg fogja tagadni a Krisztust, hogy Júdás elárulja, hogy az

³⁴⁴ *De divinis nominibus* 7. 2.: Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθητῶν οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ’ ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ κατ’ αἰτίαν τὴν πάντων εἰδήσιν καὶ γνώσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσουείληφεν οὐ κατ’ ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλον, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ’ αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰδήσιν τοῦ σκότους προείληφεν οὐκ ἄλλοθεν εἰδὼς τὸ σκότος ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός. (PG 3:869AB–870B, pp. 196–197.) *Non enim ex rebus ipsas res discens novit eas divina mens, sed ex se ipsa et in se ipsa, secundum causam omnium scientiam et notionem et essentiam praehabet, et ante comprehendit, non singulis secundum cuiusque speciem intendens, sed secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens; sicut et lux secundum causam tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens.* Lessius: *De perfectionibus moribusque divinis* VI. 1. 3. (Lessius 1620, 71.) Lessius ebben a műben flamand rendtársa, Balthasar Cordier (1592–1650) fordítását idézi, ezt közli újra Jacques Paul Migne is a *Patrologia Graeca* 3. kötetében, amely majd csak 1634-ben lát napvilágot (*Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi*, Antwerpen: Plantin, Balthasar Moretus, 1634). Vagy Cordier emelte be egy olyan kiváló graecista fordítását a későbbi műbe, mint amilyen Lessius volt? Itt mondom köszönetet Vassányi Miklósnak, aki rendelkezésemre bocsátotta *Az isteni nevek* még publikálatlan magyar fordítását, ebből idéztem a szakaszt (saját kiemeléseim).

Antikrisztus üldözni fogja az egyházat, és önmagát teszi imádat tárgyává. Az ilyen összetetteknek és összetett igaz állításoknak nem ő a szerzője. Hogyan ismerheti meg tehát ezeket önmagában *mint okban?*³⁴⁵

A nehézség nyilvánvaló: az oksági elmélet nem ad magyarázatot a szabad akarat műveivel kapcsolatos isteni ismeretre.³⁴⁶ Lessius ezek után elfogadja az ellenvetés létjogosultságát. Elismeri, hogy a szabad akarat nehézséget okoz a hagyományos metafizikák számára, gondolatmenetét azonban tanulságos módon nem úgy folytatja, hogy megtagadja a dionüszioszi szavakat, hanem distinkciókat vezet be, amelyek a hagyományos elmélet poliszémiáját teszik láthatóvá.

Állítása szerint az a tradíciótól örökölt kijelentés (nevezzük *P*-nek), hogy „Isten önmagában mint okban ismer meg mindent”, négy különböző dolgot jelenthet az okság négy különböző értelmének megfelelően:

- (P1) Isten önmagában *mint szükségszerű* okban ismer meg mindent.
- (P2) Isten önmagában *mint szabad* okban ismer meg mindent.
- (P3) Isten önmagában *mint olyan szabad okban* ismer meg mindent, amelyik *megengedi* mindazt, amit meg kell engednie.
- (P4) Isten önmagában *mint részben szükségszerű, részben szabad* okban ismer meg mindent.

Ez a négy jelentés Isten oksági szerepének négy különböző elméletére utal, és – ami igazán figyelemreméltó – mindegyik visszaadható a hagyomány által szentesített *P* formulával. Lessius szerint a dionüszioszi állítás (P1) és (P2) értelemben hamis, (P3) és (P4) értelemben viszont igaz. Lássuk az egyes lehetőségeket! Az első megközelítésben *P* azért hamis, mert a keresztény teológia szerint a világ eseményei nem szükségszerűen emanálnak Istenből, hanem esetlegesen léteznek, s így Isten önmagában *mint szükségszerű okban* nem ismerheti meg a létezőket. Az érvelés döntő pontja (P2) elutasítása. Az a kijelentés ugyanis, hogy Isten önmagában *mint szabad okban* ismer meg mindent, nemcsak általában az egyházatyák, Aquinói Szent Tamás és a tomisták tanaival áll összhangban, de Duns Scotus nézeteinek is megfelel. Ez az állítás annyit jelent, hogy Isten szabadon teremti a világot, s ezért saját szabad akaratú döntéseinek ismeretében ismeri meg a létező teremtményeket is, hiszen akarata, amellyel a teremtésüket elhatározza, kauzálisan hatékony. Lessius ennek ellenére

³⁴⁵ Uo. VI. 1. 5.: *Dicit aliquis, quomodo Deus cognoscit omne verum in essentia sua seu ex vi cogitationis suae essentiae, cum plurima sint vera quorum ipse non est causa: ut sunt omnes complexiones liberi arbitrii cum peccato in hominibus et daemonibus, ut quod Petrus negabit Christum, quod Iudas illum prodet, quod Antichristus persequetur ecclesiam, et faciet se adorari. Talium enim coniunctionum et complexarum veritatum ipse non est auctor. Quomodo ergo cognoscit eas in se tanquam in causa?* (Lessius 1620, 72.)

³⁴⁶ Nem térek ki arra a bonyodalomra, hogy Lessius a nehézséget nem önmagában a szabad választás természetén keresztül vázolja, hanem arra az általánosan elfogadott elvre hivatkozik, hogy a rossznak nem lehet Isten az oka.

elveti (P2)-t, állítása szerint ugyanis e tétel két dolgot jelenthet a teremtmény vonatkozásában: Isten akarata vagy megghiúsíthatatlan a teremtmények által, s ekkor kikerülhetetlen végzetként határozza meg az események bekövetkezését, vagy megghiúsítható a szabad emberi akarat által, ám akkor nem lehet Isten tudásának az alapja, hiszen pusztán valószínű tudást eredményezhetne.³⁴⁷

(P1) és (P2) elutasítása tökéletesen érthető Lessius esetében, ő ugyanis úgy véli, hogy bár általában az isteni akarat dönti el, hogy a lehetőségek közül melyek fognak ténylegesen létezni, ám ami az emberi szabad akarat eredményét illeti, ezt Isten mégsem a saját akaratának elhatározása alapján ismeri, hanem ezt megelőzően tudja. Előzetesen tudja ugyanis, hogy egy teremtmény hogyan döntene majd azokban a szituációkban, amelyekkel akkor szembesülne, ha Isten megteremtené, s ezek a helyzetek megvalósulnának. Isten tehát a teremtésre vonatkozó örök végzése előtt nem csupán az összes logikailag lehetséges világot ismeri, nem csupán ezek valamennyi lehetséges kombinációjáról tud, de – s ez a legfontosabb – azt is tudja minden egyes lehetőségre nézve, hogy a szabad ágensek *ténylegesen* hogyan döntenének e lehetséges helyzetekben, tőle függetlenül. Bölcsessége ugyanis „nemcsak azt ismeri meg, amit az egyes dolgok létrehozhatnak, de azt is, ami az egyes dolgokból az egyes feltevések esetén s az egyes körülmények alkalmával valóban létrejönne.”³⁴⁸ Ezen a ponton Lessius félreérthetetlenül az isteni megismerés noétikus kitüntetettsége mellett kötelezi el magát: „Isten ugyanis mindezeket a lehető legelkülönítettebben és legtökéletesebben látja, s ezeken túl egyszersmind azt is behatóan tudja, hogy az egyes lehetőségek közepe a saját szabad akaratom mi mellett fog elköteleződni, és mit fog választani.”³⁴⁹ Összefoglalva: Isten a szabad választás kimenetelével kapcsolatban nem csupán az egymásnak ellentmondó állításpárokat ismeri (az ágens *vagy* ezt választja, *vagy* amazt), hanem határozottan tudja, hogy e párok közül *de facto* melyiknek lenne pozitív az igazságértéke, ha a megfelelő szituáció megvalósulna.

A végeredmény a hagyomány által szentesített dionüszioszi formula mélyreható átértelmezése. Lessius szerint Isten saját lényegének ismerete révén ismer meg mindent, ám e lényegnek nem az oksági szerepe, hanem a noétikus kitüntetettsége az a tényező, amelyen keresztül a dolgok megismerhetők, azaz a dolgok – ha más nem, az emberi szabadság összefüggésében – nem mint

³⁴⁷ Uo. 22. (Lessius 1620, 78.) Lessius elutasítja azt a böethiusi gondolatot is, hogy Isten azért ismeri előre a világban megvalósuló eseményeket, mert az örökkévalóság mintegy „körülveszi” az időt, és „ko-egzisztens” vele. Körülölelni ugyanis csak azt lehet, ami létezik, s a koegzisztencia is olyan reláció, amely mindkét terminusától valóságos létezését követel. Ám sem a tegnapi nap nem létezik valóságosan, sem a holnap, így a koegzisztencia-viszony sem lehet a tudás alapja. Az örökkévalóság és az idő Lessius szerint olyan, mint egy szikla a folyóparton: a szikla mellett éppen elfolyó víz együtt létezik a sziklával, de amíg nem ért oda, nem érinti, s ha pedig már tovafolyt, többé nem tér vissza, hogy együtt létezhessen vele (VI. 2. n. 20–21, Lessius 1620, 78).

³⁴⁸ Uo. VI. 2. n. 18.: *...non solum quae fieri possunt a singulis, sed etiam quae re ipsa fierent a singulis quavis hypothese facta, quavis occasione proposita...* (Lessius 1620, 77.)

³⁴⁹ Uo.: *Deus autem omnes illas distinctissime et perfectissime videt, et simul ulterius penetrat quidnam in singulis libertas mea esset amplexura, quid factura.*

okukban ismerhetők meg Istenben. Az isteni megismerés Lessius szerint „Isten szemének végtelenül átható erejéből [*ex infinita efficacitate*] fakad, amelynek sugara kiterjed az idő teljességére, mindent érint, s mindenhez eljut, ami az idő bármely pillanatában történik”.³⁵⁰ E sorok kapcsán joggal asszociálhatunk a barokk ikonográfiából ismert isteni szemre, amely nemcsak a „szívek és a vesék vizsgálójára” (Jel 2,23) utal, hanem e tekintet mindent átható erejére is, amely itt az Istenből kiinduló oksági rendtől *függetlenül* működik.

Lessius a hagyományos metafizika épülete iránti mély tisztelettel és pusztán – mint mondja – „a magyarázat nagyobb világossága” kedvéért vezet be olyan distinkciókat,³⁵¹ amelyek kétségessé teszik a hagyományos metafizika működőképességét. E distinkciókon keresztül egy sor összefüggés dereng föl, amely a modern világ felé mutat. Jól kivethető például a teremtményi lehetőség egy olyan felfogásának vázlatára, amely a dolgok létezését szorosan Istenhez kapcsolja ugyan, de a lényegeket mégis *önmagukban*, a teremtőtől való okozati függés nélkül is elgondolhatónak, vagy legalábbis szemügyre vehetőnek tekinti. Hasonló ez ahhoz, ahogyan Martínez munkájában legitim, bár tisztán spekulatív lehetőségként körvonalazódik a grotiusi „még ha megengednénk is”. Bár Lessiusnál ugyanúgy helyreáll Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész tekintélye, mint andalúziai kollégájánál a tamási *auctoritas*, mindkét szerzőnél olyan metafizikai megkülönböztetések kerülnek bevezetésre, amelyek idegenek az eredeti szövegtől.

Mint említettem, ebben a fejezetben nem a már korábban látott összefüggések újabb megvilágítása a célom, hanem az autoritativ szövegek kezelésmódjával kapcsolatban szeretnék megfigyeléseket tenni. E szövegek – amint azt az iménti példák megmutatták – továbbra is a teológiai érvelés bázisát alkotják, amivel azt a képzetet keltik, hogy az új szempontok nem kívülről erednek, hanem az eredeti üzenet egy eddig feltáratlan dimenzióját teszik láthatóvá. E folyamatban intenzív hajtóerőként van jelen a doktrinális egység eszmei és intézményi követelménye, amelynek eredményeként az igazodás kényszere szöveg- és gondolatformáló erővé válik. Ennek a lenyomata azoknak a distinkcióknak a sokasága, amelyek diverzifikálják a hagyományt, s kételyeket ébresztenek annak egységével és koherenciájával kapcsolatban. Megjegyzendő, hogy ezeket a kételyeket az egyházi gyakorlat sokkal jobban tolerálta, mint azt a trienti restauráció deklarativ szövegei sejteni engedik. A gyakorlatban virágzanak a különböző teológiai iskolák, folyik a szövegek filológiai igényű kiadása, szerteágazó interpretációs és fordítói munka zajlik, viták és egyeztetések sokaságára kerül sor a színpalak mögött, ám e sürgés-forgás egyre kevésbé tudja feledtetni, hogy a politikai egység álmával

³⁵⁰ Uo. VI. 2. n. 23.: *...id provenire ex infinita efficacitate oculi divini cuius radius se extendit per totum tempus, tangens et incurrens in omnia quae in aliqua parte temporis existunt.* (Lessius 1620, 79.) Vö. Lessius 1648, 407b (*In III. partem Thomae de incarnatione Verbi*) q. 11. a. 1. dub. 5. n. 14. Miután minden alternatív magyarázatot elutasított, Lessius azt állítja, hogy Jézus Krisztus is az Istentől kapott (*ex peculiari influxu divino*) fény erejénél fogva (*ex efficacia luminis*) volt képes megismerni a jövőbeli kontingens eseményeket.

³⁵¹ VI. 1. n. 7.: *maioris explicationis gratia.* (Lessius 1620, 72.)

együtt az egyház szellemi egységéről szóló álom is a múlté. A viták középpontjában ugyanis egy olyan hagyomány áll, amellyel kapcsolatban egyre távolabb van egymástól az egység látomása és egy kibékíthetetlen ellentéttekkel tagolt, sok jelentésű tér realitása. Amint az utolsó esettanulmányból látni fogjuk, további feszültségek forrásaként jelenik meg e folyamatban az a körülmény, hogy a földrajzi felfedezések és a könyvnyomtatás kora óta a hagyomány szentesített szövegei új kihívásoknak kellett hogy megfeleljenek, s olyan új irányból megfogalmazott kérdésekre kellett válaszolniuk, amelyeket a tekintélyként hivatkozott szerzők nem ismertek.

iii. Problémák a távoli Keleten

Az utolsó esettanulmány egy morálteológiai témával, a házasság szentségével kapcsolatos. A házasság intézménye a 16–17. században kitüntetetten fontos témának számított, egyike volt ugyanis azoknak a pontoknak, ahol a trienti katolicizmus fokozott mértékben igyekezett érvényre juttatni a szélesebb társadalomban a maga erkölcsi eszményeit és intézményi fennhatóságát. A kérdés kiemelt jelentőséggel bírt a keresztény missziók számára is, mivel olyan nexusokat érintett, amelyek elősegíthették vagy akadályozhatták a kereszténység integrálását a helyi társadalomba (Vu Thanh 2019, 145). A házassággal kapcsolatos elvárások – amint azt Pierre Ragon a mexikói missziókkal kapcsolatban megmutatta – olykor mélyebb változásokat okoztak a helyi közösségek életében, mint önmagában a keresztség felvételének a ténye (Ragon 1992). Különösen súlyos problémát jelentett ez Japánban, ahol a trienti reform szigorú előírásainak az európai viszonyoktól merőben idegen szokásrendben kellett volna érvényt szerezni. Ennek súlyos akadályát jelentette egyrészt a magasabb társadalmi körökben divatos poligámia, másrészt a válás széles körű elfogadottsága. E kulturális különbségek ugyanakkor nem önmagukban, hanem a keresztény tradíció egy speciális elvével összekapcsolva okoztak különös nehézséget. Szent Pál első Korintusi levelének értelmében az egyház hagyományosan érvényesnek fogadta el az egyházba betérő, frissen megkeresztelt ember korábbi házasságát, ha a pogány fél nem kezdeményezte a válást. Ez az elv Japánban a poligámia elfogadását követelte volna. A dilemma ennek fényében – némileg leegyszerűsítve – így hangzik: vajon el kell-e fogadni a japán szokások szerint megkötött korábbi házasságokat, s fel kell-e adni az egyház szigorú erkölcsi tanítását a házasság intézményével kapcsolatban, vagy megfordítva: érvénytelennek minősítve a páli alapelvet semmisnek kell-e nyilvánítani a konvertiták korábban kötött házasságait? Hasonló kérdések merültek fel a keresztség utáni házasságkötéssel kapcsolatban is. A keresztény közösségek ugyanis kezdetben olyan kis létszámúak voltak Japánban, hogy a vegyes házasságoknak gyakorlatilag nem volt alternatívájuk (Vu Thanh 2019, 147). Bár a frissen megtértek esetében a *disparitas cultus* (a vallási különbözőség) elvben lehetlenné tette volna új házasságok

megkötését nem keresztényekkel, ahol ezt a korlátozást következetesen alkalmazták, ott az komoly akadályává vált a hit terjesztésének, hiszen a kereszténységet nemritkán egy-egy nemesi család egésze vette fel, s ekkor a helyi vezető (*daimyō*) gyermekeinek kiházásítása számottevő nehézségbe ütközött, ami politikailag előnytelené tette az új vallás elfogadását.

E kérdéskör új irányból teszi láthatóvá a hagyományra vonatkozó kérdéseket, hiszen a felmerült nehézségekkel kapcsolatban nem adnak egyértelmű eligazítást az örökül kapott szempontok. Nem meglepő, hogy a 16–17. század fordulóján egymásnak ellentmondó javaslatok születnek, amelyek egyformán a tradícióra hivatkoznak. Az egyik markáns nézetet Gil (Edigio) de la Mata (1547–1599) képviselte (Gay 1964), aki a jezsuita misszió prokurátora volt Japánban a 16. század végén, s akit a misszió 1592-ben azért küldött Európába, hogy hivatalos döntést eszközöljön ki egy sor etikai kérdésben, amelyet Alessandro Valignano vizitációja idején állítottak össze. De la Mata egy rövid traktátussal készült az útra (*De japponiensium matrimonio*), amelyben amellet érvel, hogy a japán házasságok számos tekintetben eltérnek ugyan az Európában megszokottaktól, mégis érvényesek. Teljes elutasításukat nemcsak azért tartotta elhibázottnak, mert a társadalmi szokások felforgatása ártana a misszió sikerének, hanem elméleti okokból is. Nézete szerint a helyi házasságok érvénytelenítése szembemenne a páli tradícióval, amely érvényesnek ismeri el a pogányok közötti házasságkötést (vö. 1Kor 7,12–15). Mint kimutatja, a házasság intézménye Japánban világosan megkülönböztethető a konkubinátustól, és minden elemében megfelel annak a meghatározásnak, amelyet Petrus Lombardus normatív teológiai alapműve adott a házasságról.³⁵²

A kérdésben megnyilatkozó másik szakértő az a Gabriel Vázquez volt, akivel már többször találkoztunk. Rendtársával ellentétben a spanyol jezsuita úgy véli, hogy a japán házassági szerződés kezdettől fogva semmis, mert bár a szokásoknak megfelelően jön létre, annak tudatában keletkezik, hogy felbontható. Vázquez szerint ez „olyan, mintha kifejezetten hozzátették volna azt a záradékot, hogy megválhatnak egymástól”, ami érvénytelenné teszi a rítust: „aki ilyen módon kötne szerződést, nem hozna létre házasságot, mert olyan záradékot fűzne hozzá, amely ellentétes a házasság lényegével és természetével (amelyhez hozzátartozik az állandóság)...”³⁵³ Vázquez szerint olyan ez, mintha az eladó azzal a záradékkal kötne szerződést a vásárlóval, hogy bármikor visszaveheti az árut. A szerződésszerű forma dacára – érvel a szerző – egy ilyen szerződés nem valósítana meg

³⁵² Vu Thanh 2019, 146–147. E megfelelés óvatosan kezelendő. Louis Frédéric arról ír, hogy a „harcosok (*buke*) családjában a monogámia vált szokássá [...], de a feleség meddősege esetén a férfiak, akárcsak a nemeseknél (*keuge*), »második feleséget« is vehettek a maguk társadalmi osztályából, illetve »alacsonyabb rendű anyákat« az alárendeltebb osztályokból. A XV. század kezdetétől fogva azonban ez a szokás lassanként eltűnt: a fiúörökös hiányát ekkor egy rokon vagy egy vő örökbefogadásával orvosolták.” (Frédéric 1974, 47–48.) Az információért és az idézetért Takó Ferencnek tartozom köszönettel. Valignano fontos szerepéről a keleti missziókban lásd Fontana 2011, 26. skk.

³⁵³ Vázquez szövegét Jesús López Gay adta ki, Gay 1960, 140: *ac si expresse apponerent conditionem libere repudiandi [...], qui autem hoc modo contraheret, nullum efficeret matrimonium, apponeret enim conditionem contra substantiam et naturam matrimonii de cuius ratione est perpetuitas...*

vásárlást, hiszen egy az árucseré intézményével ellentétes kitélet tartalmazna. Vázquez tehát azon a véleményen van, hogy a házasságokkal kapcsolatos páli elv nem alkalmazható a japán helyzetre, mert az ottani intézményrendszer nem felel meg a *matrimonium* definitív követelményeinek.

Ez az állásfoglalás könnyen ahhoz a következtetéshez vezethet, hogy Vázquez a házasság esszencialista megközelítésével dolgozik, amely érzéketlen a kulturális különbségekre. Ez azonban nem egészen felel meg a valóságnak. Mivel Pál a pogány házasságok érvényességéről beszél az első Korintusi levélben, Vázquez sem a szigorú keresztény normákat kéri számon általános érvénnyel, hanem úgy véli, hogy azokban a pogány házasságokban, amelyeket a páli elv értelmében tiszteletben kell tartani, jelen van az állandóság *valamilyen* ígérete: „mert jóllehet [...] éltek a válás gyakorlatával, ezt nem fogadták el szégyenbélyeg vagy a rokonok szemrehányása nélkül, sem pedig rendszeres eljárásként.”³⁵⁴ A házassághoz tehát szükséges az állandóság ígérete, ami összeköti egymással a Pál idejében jellemző pogány és keresztény gyakorlatot, miközben mindkettőt szembeállítja az újabban megismert japán szokásokkal. Ez a körülmény arra utal, hogy Vázquez szerint a kultúrák közötti fordíthatóságnak megvannak a maga határai: a felszíni hasonlóságok, amelyek egyes szokások között felfedezhetők, nem teszik ezeket automatikusan egymás megfelelőivé. Ha pedig ez így van, akkor a páli elv nem tekinthető olyan univerzális szabálynak, amely egy idegen kultúrában automatikusan érvényes. Ez a gondolatmenet elutasítja a kultúrák kommenzurabilitását, és Gil de la Mata érvelésével szemben az akkommodáció ellenében hat. Ebben az összefüggésben a *matrimonium* értelmezésének a hellenisztikus hagyományhoz kötődő elemei magyarázzák meg, hogy a *privilegium Paulinum* miért nem alkalmazható egy olyan szituációban, amely első ránézésre hasonlít ugyan a házasság európai intézményéhez, közelebbről viszont kiderül róla, hogy nem az.

Milyen következtetéseket vonhatunk le mindebből? A keleti missziók a történelemben először szembesítették olyan radikális kérdésekkel a keresztény hagyományt, amelyek kívül estek azon a kulturális horizonton, amelyen belül megfogant, s amelyet a Mediterráneum görög-latin (később muszlim) világának civilizációs összefüggései határoztak meg. Mivel a hagyomány doktrinális egysége igen erős elvárásként korlátozta a szóba jöhető teológiai megoldásokat, valamennyi állásfoglalásnak tiszteletben kellett tartania az első Korintusi levél szavait. Ez a következő alternatívával szembesítette a teológusokat: a páli alapelv vagy csak arra a konkrét kulturális kontextusra nézve érvényes, amelyben megfogalmazódott, s ezen kívül nem rendelkezik egyetemes érvénnyel – ez Vázquez véleménye –, vagy egyetemes, kultúrafüggetlen szabály, ám ekkor olyan speciális viszonyokra is alkalmazni kell, amelyek idegenek a kereszténység kulturális horizontjától. Egyszerűbben fogalmazva: vagy a páli parancsot relativizáljuk az eredeti történeti kontextusára

³⁵⁴ Uo. 141: *nam quamvis [...] in usu babuerint repudium, tamen illud non fuit receptum sine aliqua nota infamiae, neque absque ulla querimonia consanguineorum, neque frequenter...*

hivatkozva, vagy az európai embernek azokat a kulturális elvárásait relativizáljuk, amelyek meghatározták az egyház erkölcsi tanítását. Amíg Vázquez az első lehetőséget választva a páli elv egyetemes alkalmazhatóságát kérdőjelezte meg, addig Gil de la Mata az utóbbi lehetőség mellett tette le a voksát, amikor kijelentette: a japán házasság a különbségek dacára is a *matrimonium* egy változata, így az univerzálisnak tekintett páli elv azt kívánja, hogy fogadjuk el a maga bizarr alakjában. Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Gil de la Mata egzegetikai konzervativizmust párosított kulturális progresszióval, míg Vázquez olyan kulturális konzervativizmust választott, amelyet csak egzegetikai progresszió révén tudott érvényesíteni. Ő ugyanis azon az áron tudta fenntartani a házasság európai definíciójának normativitását, hogy a páli szöveg *Sitz im Lebenjére* mutatott rá, s a textust a korabeli szokások és intézmények természetével relációban értelmezte. Az egyik a jelent, a másik a múltat kontextualizálta.

Mint jeleztem, az általam rajzolt kép leegyszerűsítő, amennyiben sem a missziók politikai sikereiért aggódó Gil de la Mata nem stilizálható a mai multikulturalizmus előfutárává, sem a házasság esszencialista definíciójával dolgozó Gabriel Vázquez nem tekinthető a történeti bibliakritika képviselőjének. Ugyanakkor a kép e leegyszerűsítések dacára mégsem hamis, mert éppen azokat a választási kényszereket teszi láthatóvá, amelyekkel a (Tridentinum után egyre inkább nagybetűssé váló) Hagymány híveinek kellett szembenézniük a 16–17. század fordulóján, s amelyek pontosan azokat az eszmei nyomvonalakat vázolják előre egy konkrét dilemma kapcsán, amelyeken a kezdődő kulturális antropológia és történeti hermeneutika fog haladni majd a 18. században.³⁵⁵

E vita éles megvilágításba állít továbbá egy olyan összefüggést, amely vizsgálódásaink konklúziójaként rögzíthető a hagyományra vonatkozóan. A házassággal kapcsolatos dilemma rávilágít minden hagyomány egy némiképp triviális, mégsem kellőképpen mérlegelt sajátosságára, nevezetesen arra, hogy az idő választások elé állítja az embert. Egyrészt azért, mert felszínre hozza a hagyomány inherens poliszémiáját, másrészt mert megmutatja, hogy a hagyománynak az idő múlásával olyan kérdésekre kell választ adnia, amelyek merőben idegenek attól a környezettől, amelyben a normatív tisztelettel övezett dokumentumok megfogalmazódtak. Végül azért is választás elé kényszeríti az idő a hagyomány tisztelőit, mert – s ez a *matrimonium* kérdése kapcsán világosan megmutatkozott – önmaga nem ad választ, nem is tud választ adni arra az alapvető kérdésre, hogy egy más korban fogant, kellően komplex és polifón szempontrendszer hogyan

³⁵⁵ A kultúra maga is reflexív fogalom: „Az a tény, hogy mi nem tekintjük életmódunkat és a bennünket körülvevő világ értelmezési módját problémátlanul természetesnek vagy eleve elrendeltnek, hanem valamiféle »kulturához« tartozóként fogjuk fel azokat, vagyis olyasmiknek, amiket előző nemzedékek tevőlegesen *alakítottak ki*, s amelyek saját tetteink által alakíthatók – ez az a tény, ami a modern társadalmak kultúrájától megkülönbözteti. Kultúránk olyan kultúra, amely *kultúráként*, sok közül az *egyiként* fogja föl és tudja önmagát: olyan kultúra, mely számára a »kultúra« reflexió tárgyává és egyben gyakorlati problémává vált.” (Márkus 1992, 9.) Revelatív az a tömör meghatározás is, amelyet Márkus a kulturális modernitásról ad: „A kulturális modernitás olyan kultúra, amely kultúrának – több más kultúra között az *egyik* kultúrának – tudja önmagát.” (Uo. 68.)

alkalmazandó a jelenben felmerült kérdések kapcsán. E kérdések alighanem még égetőbbek egy olyan globalizált korban, amelyben a változások léptéke és sebessége fenyegeti a kihívásokkal való megküzdés közösségileg kidolgozott formáit.

iv. **Összegzés és kitekintés: a hagyomány poliszémiája**

A missziók által gerjesztett morálteológiai viták bizonyos értelemben eredménytelenül értek véget a korban. A kérdéssel foglalkozó szakirodalom arról tanúskodik, hogy a távol-keleti missziós területek pasztorációs gyakorlatán inkább egyfajta decizionizmus uralkodott el. Az elméleti kérdések alapos tisztázása híján a praxis a mindenkori erőviszonyoktól, a hatalmi centrumok (Róma, a püspökségek, a missziós központok vagy a helyi elit) érvényesítőképességétől függött. Stefania Tutino a következőképpen foglalja össze az eredményt:

„A Jézus Társaság valójában a kelet-ázsiai házasságok kezelésének egyik merev és átfogó módját sem volt hajlandó legitimizálni vagy elítélni: sohasem jelentette ki, hogy minden japán házasság lényegileg érvénytelen, sohasem jelentette ki, hogy minden japán házasság lényegileg érvényes, és sohasem fogadta el hivatalosan, hogy a disszimuláció a megfelelő módja az ilyen dilemmák kezelésének. Az ázsiai házasságokkal kapcsolatos belső vita a 17. században is hosszan folytatódott, s amikor a század második felében a *De propaganda fide* kongregáció elítélte a jezsuita missziók akkomodációs stílusát, a Társaság védelmébe vette tagjainak eljárását, hogy ugyanis minden egyes esetet egyenként néztek meg, tekintetbe véve az idő és a hely körülményeit.” (Tutino 2019, 228.)

Jóllehet a 17. század második felében a római kúria egyre merevebb álláspontot foglalt el erkölcsi kérdésekben – ezt láttuk a probabilista elvek kapcsán –, a gyakorlatban számos esetben alkalmazta az eseti elbírálás elvét olyan kérdések megoldásában, amelyek próbára tették a teológia képességét az új helyzetekkel való megbirkózás és – ezzel egy időben – a doktrinális egység fenntartása terén (Tutino 2017, 9. fejezet).

Az elemzett szituáció jól mutatja a keresztény hagyomány fogalmának kora újkori válságát. A múltban soha nincsenek olyan válaszok, amelyek a jelen számára megtakaríthatnák az értelmezés feladatát, a hagyomány már annál az egyszerű ténynél fogva sem egyértelmű, hogy – hangsúlyozzuk ismét – az új generációknak új körülmények között kell dönteniük az alkalmazhatóság módjáról és mikéntjéről. Ez állásfoglalást igényel arról, hogy az örökölt fogalmak – gyakran olyan egyértelműnek látszó fogalmak is, mint a *házasság* – alkalmazhatók-e a jelen szituáció releváns elemeire. Ám

amint az érvényesség és az alkalmazhatóság kérdése felmerül – márpedig ez már a korai modernizációs folyamatok eredményeként sem volt elkerülhető a korban –, nincsen olyan álláspont, amely a múlttal való természetes folytonosságot képviselné. A jelen kérdéseivel szembesülve döntést kell hozni az *applikáció* terén, ám arra nézve, hogy ezt miként kell meghozni, a hagyomány nem ad eligazítást. Amikor az alapkérdés úgy hangzik, hogy vajon az örökség alkalmazható-e egy felmerült problémára, s ha igen, hogyan, amikor tehát a hagyomány magátólértetődősége kérdésessé válik, akkor a hagyomány melletti állásfoglalás nem kevésbé modern álláspont, mint a szakítás, hiszen olyan döntéseken alapul, amelyekért a múltbéli formulák már csak azért sem tudnak jótállni, mert a tradíció természeténél fogva ambiguus, sőt – amint azt a következőkben látni fogjuk – reménytelenül sokértelmű.

8. fejezet:

Kísérlet a hagyomány rögzítésére

Mit értünk dokumentumon? Abból a 21. századi perspektívából nézve, amelyet az alternatív tények labirintusa jelent, nem könnyű elgondolni azt a rangot, amelyre a filológia tett szert a formálódó nyilvánosság 17–18. századi terében. A hagyománytól örökölt szövegek a korai felvilágosodás idején lettek dokumentumokká abban az értelemben, hogy értékük elvált a tartalom önmagában vett meggyőző erejétől, és eredetük függvényévé vált. Egy szöveg eredete természetesen mindig fontos szerepet játszott a tekintélyében, a kora újkorban azonban objektív eljárásokkal adatható, történeti-filológiai eszközökkel hitelesítendő evidenciaforrássá vált. Ennek következtében az emlékeket nem a mindennapi szerepük, hanem a szöveg objektív jellemzői ruházták fel normatív értékkel. A következő fejezetekben a szóban forgó eljárások két formáját különböztetem meg. Erősebb értelemben azok a történeti-kritikai módszerek játszanak döntő szerepet, amelyek a humanista filológia eszközeit alkalmazzák a textuális autenticitás megállapítása érdekében. A gyengébb értelem – ezzel a következő fejezetben fogok foglalkozni – azokra a lehetőségekre utal, amelyeknek a könyvnyomtatásnak köszönhetően minden írni-olvasni tudó ember a birtokában lehet, aki a saját szemével akar meggyőződni arról, hogy bizonyos kijelentések benne vannak-e egy szövegben vagy sem.

A filológiai faktumok nem maguktól tettek szert normatív státuszra a korban, hanem fokozatosan kapcsolódtak hozzájuk olyan elvárások, amelyek egyre nagyobb súlyt fektettek a múlt pontos rekonstruálhatóságára, a releváns szövegek hozzáférhetőségére, interszubjektív ellenőrizhetőségére és reprodukálhatóságára. Természetesen nem minden szöveg igényelt kritikai olvasatot, ugyanakkor elvben valamennyi nyitva állt e hitelesítési eljárások előtt, hiszen minden szöveg alkalmas volt arra, hogy az olvasók az eredetükkel kapcsolatos tényeket firtassák, s ezek viszonylatában vegyék számításba a tartalmukat. Szociológiailag nézve ez a helyzet ahhoz hasonló, mint amikor laboratóriumi körülmények között, tehát egy mesterségesen ellenőrzött térben reprodukálódik egy jelenség; ilyenkor nagyon is releváns az a kérdés, hogy egy tudós közösség milyen eljárási szabályok alapján, milyen társadalmi státusszal rendelkező megfigyelők szavára ismeri el és garantálja, hogy hitelt érdemlő ténnyel van dolgunk. Ehhez hasonlóan egy dokumentum is olyan szöveg, amelynek igazsága a használat során nem a textus és a valóság közötti absztrakt korrespondencia függvénye, hanem társadalmi gyakorlatok korrelátuma, hiszen csak a megfelelő hitelesítő eljárásoknak és konszenzustermelő műveleteknek köszönhetően tesz szert a múlt egy-egy emléke bizonyító erőre.

Míndez új szempontból módosítja az egyén és a hagyomány viszonyát, amennyiben kritikai szemléletet honosít meg a múlt vonatkozásában. Bár e filológiai viszony az örökség iránti tisztelet jegyében fogant, a humanista műveltség a hagyomány elsajátításának a legkevésbé sem hagyományos módjait ajánlja, s a legkevésbé sem magától értetődő vagy természetes attitűdöt feltételez a múlt felé forduló megfigyelő részéről, hiszen a dokumentumok kritikai olvasata alapos szaktudást igénylő mesterség, amely a legegyszerűbb esetben is nehezen elsajátítható jártasságokat kíván az olvasótól. Olyan olvasási módot vár ugyanis, amely kiszakítja a szövegeket azokból a közvetlen vallási, jogi és politikai összefüggésekből, amelyeknek azok korábban a részét képezték, hogy a bizonyosság textuális kritériumainak és autonóm szabályrendszerének vesse alá. Ennek az attitűdnek a megnyilvánulása az oklevéltan, amely Jean Mabillon 1681-es alapművének (*De re diplomatica*) tanúsága szerint „az ősi emlékek tiszteletét és tekintélyét” akarja helyreállítani, de ezt speciális eszközökkel, az eredet kritikai tisztázása révén teszi.

Amikor tehát az emlékeket egy eredeti állapot megismerésére alkalmas nyomoknak tekintjük, akkor a múlt elsajátítása határozottan szakít a hagyomány hagyományos öröklődési mintáival. Az a humanista „tradicionalizmus”, amely a szövegek filológiai olvasatára támaszkodik, éppoly mesterséges hozzáállás, mint amilyen mesterségesen viszonyul egy laboratórium a természethez. Ahogyan a természet kutatásának a kísérletező, matematikai programja tudatosan helyezkedik szembe a naiv megfigyeléssel, úgy a dokumentumok értelmezése is egyfajta kopernikuszi fordulaton megy keresztül, amikor a figyelem a szövegek primer – meglehet, gazdagon értelmezhető – tartalma helyett a *szövegre mint szövegre* kezd fókuszálni.³⁵⁶ A tekintet irányának e megváltozása azt sugallja, hogy mielőtt a tartalom megszólalhatna, a hordozónak kell beszélnie, ennek kell előzetesen hitelesítenie az üzenetet. Ezért kell alapos vizsgálat alá vetni a pergamenek korát, a tinta jellegét, a pecsétek előállítási módját, a paleográfiai eltéréseket, egyszóval mindazt, ami – szavatolva a hitelességért – mintegy jogaiba helyezi a szöveg tartalmát, s amit később, némileg megtévesztően (hiszen a bizonyítás alapvető terhének ezek az eljárások hordozzák) segédtudományoknak kezdtek hívni.

Az örökölt szövegek elsősorban a *res publica litterarum* polgárai számára váltak nyilvánosan hozzáférhető és megvitatható dokumentumokká. Ezzel a felekezeti határokon átívelő proto-nyilvánossági formával Isaac Casaubon kapcsán már találkoztunk. A kifejezés olyan eszmei közösségre utal, amely egyszerre rendelkezett egalitárius és elitista vonásokkal. Azokat a „belépési költségeket”, amelyek a kör tagjává avathattak valakit, vallási hovatartozástól, társadalmi származástól és vagyoni helyzetétől függetlenül bárki megfizethette, ugyanakkor e költségek magasak voltak, hiszen a részvétel a szövegek értő olvasatát, az ókori nyelvek alapos ismeretét követelte, csupa olyan jártasságot,

³⁵⁶ A szent szövegekkel kapcsolatban találóan fejezi ki ezt a viszonyt Balázs Péter, amikor úgy fogalmaz, hogy „a Biblia scripturából texturává változott” (Balázs 2013, 9).

amelyre kevesen tehettek szert. Az a tény tehát, hogy a vallási élet és a szellemi világ emlékei dokumentarizálódtak, annyit jelent, hogy bár elvben egy mindenki előtt nyitott, publikus szféra részét képezték, a gyakorlatban megközelíthetetlené váltak a laikusok számára. Ez egyetlen más írás esetében sem jelentett olyan bajosan áthidalható nehézséget, mint az egyéni és csoportos önmeghatározás szempontjából döntő fontosságú bibliai szöveg esetében, amely a szakadék áthidalásával kapcsolatos erőfeszítések dacára egyszerre vált a filológiai kritika kitüntetett tárgyává s ettől határozottan elváló laikus olvasatok forrásává. A Biblia e kétféle recepciótörténete bonyolult kölcsönhatásokat mutat, amelyek során a hatalomért folytatott küzdelmekben pusztán egyetlen szólam a filológus elit kritikai olvasásmódja, amely sokszor maga is meghasonlott, hiszen sokféleképpen interferál azzal a konfesszionális látásmóddal, amely legtöbbször a hagyomány elfogadásának kevésbé kritikus formáit részesítette előnyben.

Különösen jól kitapintható ez a feszültség a Tridentinum utáni katolikus szellemi életben, amely kiváló egzegétákat vonultatott fel. Az alábbiakban az egyik legnagyobb hatású filológus, Richard Simon (1638–1712) munkássága kapcsán igyekszem egy összetett jelenségcsoport,³⁵⁷ a forráskritika, a kritikai gondolkodás és a konfesszionalizáció összefüggéseit megvilágítani.³⁵⁸ Annak megmutatására teszek kísérletet, hogy e kapcsolatrendszer az általunk vizsgált, korai modernizációs folyamatokba illeszkedik, hiszen a teológia területén is olyan váltások mennek végbe a korban, amelyek – amint arra Niklas Luhmann felhívja a figyelmet – a primer bölcsességről való lemondást jelentik, s az írásanyag értelmezése révén a „megfigyelés módjának” problematizálásához vezetnek (Luhmann 2010, 52). A szóban forgó folyamat sajátos irányból világítja meg a modernitás reflexivitását: az a pozíció, *abonnan* a tárgyakat nézzük, konstitutív szerepet játszik a tárgy igazságának kutatásában. E fordulat filológiai értelemben nem más, mint az üzenetnek a szöveghez történő visszavezetése: az üzenet csak szövegeken *keresztül* férhető hozzá számunkra. Mi több, a szövegek materializált formában léteznek, így ki vannak téve a médiumok természetéből fakadó megsemmisülés, a szövegromlás, a polimorf hagyományozás megannyi esetlegességének. A forráskritika

³⁵⁷ Richard Simon, a bibliai és keleti nyelvek egyik legavatottabb 17. századi szakértője, 1638-ban született Dieppe-ben. A Sorbonne-on görög, héber, szír és arab nyelveket tanul, majd belép az oratoriánus rendbe, melynek molinista szárnyához tartozik a janzenizmussal kapcsolatos viták idején. *Az Ószövetség kritikai története* című művének megjelenése körüli botrányok miatt távoznia kell az Oratóriumból. Termékeny szerző, Bossuet támadásai ellenére számos írása jelenik meg életében és 1712-es halála után. Vö. Trenard 2005.

³⁵⁸ Gánóczy Sándor szerint „nagy szolgálatot tett a szentírástudomány fejlődésének Richard Simon 1678-ban kiadott *Az Ószövetség kritikai története* című művével. Méltán látjuk benne a modern egzegézis és hermeneutika egyik úttörőjét. [...] Simon olyan tudományágot indított el, amelyet azóta a főleg német, angol és francia egzegéták serege tett magáévá, s amely lehetővé tette a Szentírás profán és tudományos értelmezését, anélkül hogy bármit is elvett volna »szent« jellegeből és hitet ébresztő szerepéből. Ma minden egyetemi szinten működő hittudományi kar ezt a módszert tanítja.” (Gánóczy 2008, 1471.)

humanista tevékenysége *obtus obliquus* követel, olyan oldalirányú pillantást, amely a „szentre” irányuló közvetlen tekintet mellett – tehát nem annak ellenében – láthatóvá teszi a hagyomány „testét” (az üzenet materiális hordozóit) a tartalom mögött.

i. A fordítás alapelvei

Richard Simon fő műve, *Az Ószövetség kritikai története (Histoire critique du Vieux Testament)* 1678-ban jelent meg először.³⁵⁹ Az egzegéta kiindulópontját az a kézenfekvő megállapítás jelenti, hogy a Szentírást idegen nyelveken, idegen korokban és idegen kulturális közegben írták. Ezért ha valóban szent szöveg, amelynek megértése döntő az emberi üdvösség vagy kárhozat szempontjából, akkor ez a lehető legpontosabb fordítás elkészítését indokolja. Richard Simon kiindulópontja tehát egyszerű: az egzisztenciális értelemben legfontosabb üzenet nem közvetlenül adott, ezért gondos vizsgálódást, értelmezést és – mindenekelőtt – fordítást igényel. Ez az ártatlannak tűnő kiindulópont súlyos következményekkel jár, amennyiben a közvetítés kiiktathatatlanságát teszi láthatóvá az olvasó és az isteni Ige viszonyában. Ha az egyház intézményrendszerének, a tekintélyek közvetítő szerepének elutasítása a protestáns felekezetekben közvetlen viszonyt sugall is az ember és az isteni üzenet között, ez a látszat már protestáns kontextusban is csalóka: egy a távoli múltban keletkezett üzenet megértéséhez nyelvi szakértelemre és filológiai jártasságra, mindenekelőtt autoritatív értelmezői közösségre van szükség.³⁶⁰

Simon szerint e körülmény mindenekelőtt annak megállapítását követeli, hogy melyek a Szentírás helyes fordításának alapelvei. *Az Ószövetség kritikai története* a következő elveket rögzíti:

- (1) A helyes fordításnak az eredeti szövegre kell támaszkodnia, ennek normája kell hogy döntsön a vitás kérdésekben. Vagyis az eredeti az a mérce – *kritérium* –, amelynek alapján az egyes értelmezéseket megítélhetjük, az eredeti textus.

³⁵⁹ A megjelenésre meglehetősen botrányos körülmények között kerül sor. A kézirat először megkapja a cenzori és a rendi jóváhagyást, a király jezsuita gyóntatója, François d’Aix de La Chaise pedig igyekszik kijárni az engedélyt XIV. Lajosnál, hogy a szerző neki ajánlhassa a művet. Végül a hirdetési célokból terjesztett tartalomjegyzék a vallási elitélyedések leglelkesebb korabeli denunciátora, Antoine Arnauld, innen pedig Bossuet kezébe kerül, aki „a vallásatlanság gyűjteményének és a libertinizmus lejtőjének” nevezi az egész munkát, s kieszközli, hogy a rendőrség elkobozza a már kinyomtatott 1300 példányt. A megmentett kézirat alapján mégis egyik kiadás követi a másikat, némelyik számos hibával. A korai kiadások közül a Leers által publikált 1685-ös rotterdami változat tekinthető mértékadónak. Vö. Hazard 1961, iv. fejezet.

³⁶⁰ William Chillingworth 1638-ban így fogalmaz: „A *Biblia*, a *Biblia* – mondom – a protestánsok egyedüli vallása”. Ugyanakkor az elv, amely eleinte a római katolikusok elleni érvelés hatékony eszköze, hamar finomításra szorul a szóciniánusokkal szemben, akik éppen az Írásokra hivatkozva tagadják Krisztus istenségét. Vö. William Chillingworth: *The Religion of Protestants: a Safe Way to Salvation*, idézi Sykes 1963, 175.

Ez az első elv a kezdetekhez való visszatérés humanista programjába illeszkedik, voltaképpen nem más, mint a „vissza a forrásokhoz” (*ad fontes*) reneszánsz imperatívuszának a Biblia esetére történő alkalmazása. Azt állítja, hogy az Írások eredeti formájukban, és nem a sorozatos szövegromlás által eltorzított emberi alakjukban tekinthetők a kinyilatkoztatott igazság mércéjének. Annak a naiv filológiai elvnek a teológiai alkalmazása ez, amely szerint *recentiores deteriores*, azaz az időben későbbi kéziratok romlottabbak, mint a korábbi változatok.

- (2) Az eredeti szövegváltozat megállapításához történeti forráskritikára van szükség, hiszen a birtokunkban lévő kéziratok romlottak.

Richard Simon úgy véli, „lehetetlen tökéletesen megérteni a szent könyveket, ha nem ismerjük előzőleg azokat az eltérő állapotokat, amelyekben a szöveg különböző időpontokban és helyeken leledzett, s ha nem értesülünk egészen pontosan azokról a változásokról, amelyeken keresztül ment”.³⁶¹ Az eredeti, autentikus változat megismerése tehát a szövegromlás azonosítását követeli: ez a kritika feladata.

- (3) Az eredeti többé nem elérhető.

Az ószövetségi könyvek egyéb forrásaival szemben a Richard Simon a *hebraica veritas*, a héber eredetit részesíti előnyben (Denis 1870, 19). Ez azonban olyan mérce, amelyhez – mint mondja – nem tudjuk hozzámérni a mai fordításokat, mert a héber szöveg is romlott állapotban maradt ránk. Simon igyekszik megmutatni, hogy a ma fellelhető héber nyelvű kéziratok számos hibát, grammatikai és tárgyi tévedést tartalmaznak. Ennek egyik oka a maszoréta szöveg (7–10. sz.) bizonytalansága, amire a pontozott változatnál korábbi görög és egyéb ókori emlékek alapján figyelhetünk fel. Az autentikusnak tekintett maszoréta (pontozott) szöveg voltaképpen maga is interpretáció.

- (4) Az eredeti hiányában legfeljebb egy filológiailag rekonstruált, azaz „szubsztitútív” (az autográf szöveg helyett álló) eredetit tudunk elérni (vö. Pécharman 2010, 331).

E megállapítás fényében jól látható, hogy Richard Simon egzegetikai elveiben sajátos kettősség fogalmazódik meg: tételei egyrészt hitet tesznek az eredeti szöveg normatív szerepe mellett, másrészt azonnal „dekonstruálják” is az eredet mítoszát, amennyiben világossá teszik, hogy ami számunkra

³⁶¹ HCVT, *Préface. il est impossible d'entendre parfaitement les livres sacrés, à moins qu'on ne sache auparavant les differens états où le texte de ces livres s'est trouvé selon les differens temps et les differens lieux, et si l'in n'est instruit exactement de tous les changemens qui luy sont survenus.* (1680, *2r)

elérhető, az nem „az” eredeti, hanem annak csupán egy racionális következtetések segítségével helyreállított mása, tehát egy rekonstrukciós modell. Erre a szubsztitútív, helyettesítő modellre a kikövetkeztetett nyelvtani formák jelét alkalmazva a továbbiakban *eredetiként* fogok utalni. A szubsztitútív eredetiség elve Richard Simon egyik legprovokatívabb gondolata. Azt mondja ki ugyanis, hogy egyrészt az interpretációs folyamat egyedüli céljának tekintett forrás számunkra nem létezik, másrészt ennek hűlt helyét egy alapos szakmai felkészültséget igénylő, filológiai műveletnek kell kitöltenie. A szerző nem hagy kétséget afelől, hogy az így kapott *eredeti* humanista konstrukció. Az autentikus szöveg megállapítása az Ószövetség esetében gondos filológiai munka eredményeként megkísérelhető ugyan, ám a végeredmény csupán valószínűségi értékkel rendelkezhet. Ezt a tényt rögzíti az ötödik alapelv.

- (5) Nemcsak az originális szöveg nem lelhető fel, de az *eredeti* is bizonytalanságokkal teli konjektúra lehet csupán, hiszen az a gondos másolási gyakorlat, amelynek keretében manapság a Tóra zsinagógái használatra szánt tekerceit készítik és ellenőrzik, kései fejlemény. Ráadásul a pontozók nem voltak sem próféták, sem tévedhetetlenek, így az általuk kidolgozott mérce nem csalhatatlan.³⁶²

Richard Simon végkövetkeztetése kétszeresen is negatív. Sem az eredeti, sem pedig az *eredeti* szöveg nem töltheti be a neki szánt normatív szerepet. Ahelyett, hogy *kritériumként* – az igaz és a hamis szétválasztására alkalmas eszközként – használhatnánk őket, vagyis ahelyett, hogy akár az egyik, akár a másik a szentírási igékhez igazodó keresztény élet próbaköve lehetne, csupán valószínűségekkel dolgozhatunk. Az *eredeti* maga is alternatívákat lehetővé tevő, értelmezésre váró hipotézisként létezhet.

ii. Az eredet méltósága

E negatív eredmények dacára az *eredet* mégsem üres fogalom Simonnál. Pozitív szerepe van, amennyiben – mondjuk így – regulatív eszmeként részt vesz a helyes olvasat megállapításának a folyamatában. E szereppel kapcsolatban három összefüggést érdemes kiemelni. (i) Az eredet eszméje lehetővé teszi, hogy az általunk birtokolt jelenkori szövegeket ne valamilyen időtlen igazság hordozóinak, hanem egy elveszett üzenet nyomainak tekintsük. Ezeket a nyomokat Simon szerint

³⁶² Vö. HCVT 1.24. (1685, 132a–134b.) ahol Simon egyszerre gúnyolja ki a zsidó kommentátorokat, amiért a maszoréta szöveget Ezdrásig és Mózesig nyúló ősi hagyományra vezetik vissza, és egyszerre ismeri el a pontozott szöveg *filológiai* tekintélyét, hiszen készítői jártasak voltak a racionális szövegkritika elveiben és olyan jó minőségű kéziratokhoz férhettek hozzá, amelyek azóta elvesztek.

a maguk tényleges – gyakran fragmentált – valóságában fel kell kutatni, s a humanizmus szellemében gondosan meg kell tisztítani, hiszen, ha korlátozott formában is, de egyedül ezek biztosíthatnak hozzáférést az autográf szöveghez. Ugyanakkor (ii) a kezünkben lévő emlékek Simon egészében nemcsak megmutatják, de el is fedik az eredetét, hiszen csupán kései másolatai, szövegromlásokkal eltorzított kópiái ennek, ami azzal a veszéllyel jár, hogy az egyszerű olvasó kellő óvatosság és szakmai hozzáértés híján a torzulásokat is az eredeti üzenet részének tekinti. De akár úgy tekintjük őket, mint amelyek közvetett hozzáférést biztosítanak az eredetihez, akár úgy, mint amelyek elrejtik az eredetét, egy bizonyos: a létező iratok csak egy távoli, ideális textus viszonylatában – ehhez mérve – rendelkeznek értékkel. Egy mai kézirat annyiban számíthat az érdeklődésünkre, amennyiben az elveszett igazság helyett áll. A humanista időszemlélettel összhangban a jelen állapot a múltból meríti az igazságát. A jelen tehát nem egyszerűen az idő egy esetleges pontja, értékét (vagy értéktelenségét) valami rajta kívül állótól kölcsönzi; a „ma” értéke az „egykorhoz” viszonyítva adható meg: a jelen állapotnak *történeti* értéke van. Végül (iii) a Simon-féle megközelítés szerint az eredeti azért is kitüntetett, mert az iránta tanúsított tisztelet készíteti az olvasót arra, hogy gondosan azonosítsa mindazt, ami utólagos hozzáadás, betoldás vagy szerkesztési művelet a szövegben. Az emendáció során meg kell különböztetni az egyszerű másolási hibákat a hagyományban fennmaradt alternatív olvasatoktól, a szöveg részévé vált glosszáktól és teológiai magyarázatoktól.

Simon szerint olyan kiadást kellene készíteni a héber szövegből, amely pontosan jelzi az eltérő olvasatokat, amely világosan megjelöli a szerkesztő saját konjektúráit, és meg is indokolja azokat. Az eszményi cél tehát az eredeti, illetve a normatív *eredeti* hiányában a szubsztitútív szövegek egy olyan gazdag korpusza, amelyet különböző margináliák és lábjegyzetek vesznek körül, s amelyhez kritikai apparátus és értelmező szövszedetek csatlakoznak. Simon tehát nem egyszerűen a rekonstrukció végeredményét – a legjobbnak tartott szöveget – kívánja az olvasó elé tárni, hanem a helyreállítás *folyamatát* szeretné láthatóvá tenni, amely így nyitottá, a kompetens olvasók által elvben bármikor ellenőrizhetővé és felülvizsgálhatóvá tenné az eredményt. A Simon által tervezett munka későbbi kifejezéssel élve kritikai kiadás: egyszerre prezentál primer jelentéseket, és mutatja meg, hogy e jelentések milyen feltételek mellett érvényesek, milyen körülmények között jutottak uralomra más lehetséges olvasatokkal szemben. A kritikai kiadás pusztán tipográfiai formájánál fogva is láthatóvá teszi azt a konstrukciós folyamatot, amely a végeredmény mögött áll: alátámasztja, de bizonyos fokig relativizálja is azt. Az *Ószövegség kritikai történetét* tanulmányozó olvasónak óhatatlanul az a benyomása támad, hogy a kritika nem tudós szörszálhasogatás, hanem annak a tiszteletnek a jele, amellyel a kései olvasó adózik az interpolációk, a figyelmetlen átírások, az értelmezői beavatkozások, egyszóval az utólagos változtatások mögött sejtett *eredetinek*. A rekonstrukció

margináliákkal és lábjegyzetekkel dokumentált folyamata, az *apparatus criticus*, az *indices*, az *errata* megannyi humanista főhajtás az eredeti üzenet előtt.

A kommentárokkal ellátott szöveg ebben az értelemben dokumentum: nem egyszerűen primer információkat közöl egy témában – amelyeket az olvasó vagy elfogad, vagy elutasít –, hanem egy sor másodlagos információt is explicitté tesz, amelyeket a szövegek önmagukkal kapcsolatban rendszerint elrejtenek annak érdekében, hogy a primer jelentést minél meggyőzőbben közvetíthessék. Egy szöveg nem a tartalmánál fogva dokumentum, legtöbbször az a tartalmához képest külső státusz teszi azzá, amelyet egy eljárás jogi, államigazgatási vagy a kutatási keretei kölcsönöznek neki. A filológiailag elemzett szöveget az elveszett eredeti iránti odaadó figyelem teszi dokumentummá. Még fokozottabban így van ez a *sacra scriptura* esetében: a forráskritikai apparátus, amely láthatóvá teszi a rekonstrukció folyamatát, a szent távollétében sem kívánja összekeverni az isteni üzenetet a másolói kezek hanyag munkájával.

iii. Az allegorézis kritikája

Mínthogy a rekonstrukció ideális esetben megelőzi a szöveg értelmezését, az interpretáció akkor vehetné kezdetét, ha rendelkeznénk egy megbízható *eredetivel*. Richard Simon szerint azonban – mint láttuk – még csak egy ilyennel sem rendelkezünk. További nehézséget jelent, hogy még ha birtokunkban lenne is egy elfogadható *eredeti*, ennek helyes fordítása újabb akadályokba ütközne. Simon mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy a héber nyelv számos kétértelműsége és szemantikai bizonytalansága miatt lehetetlen megállapítani a szöveg normatív jelentését.³⁶³ Számára a héber nyelv egyik kitüntetett sajátossága az a tömörség, amely megszüntethetetlen kétértelműségek forrása. A „szent” nyelv első és legmeghökkenőbb ismérve a polyszémia. Erre az eredendő bizonytalanságra reagálnak az értelmezések, amelyek a szöveg történetében öltönek testet. A szent szöveg teológiai olvasatai maguk is ahhoz az értelmezéstörténethez tartoznak, amely az eredeti és közöttünk áll. Ha tehát az egzegézis célja az autentikus értelem megtalálása, akkor Simon szerint az évszázados teológiai interpretációkat is gondosan le kell választani az eredetiről.

A teológusi értelmezések leválasztásának kiváló példája a Genézis első mondatainak elemzése *Az Ószövetség kritikai történetében*. Simon a következőket mondja a Biblia jól ismert kezdősorairól, amelyek a teológiai hagyományban egybeforrtak az *ex nihilo* teremtés gondolatával:

³⁶³ HCVT 3.2. (1680, 399.): *Or on doit supposer comme une chose constante, que la plus-part des mots Hebreux sont equivoques, et que leur signification est entierement incertaine.*

„A Genézis első mondatainak legáltalánosabb fordítása a következő: *Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet*, amiből azt a következtetést vonjuk le, hogy minden a semmiből lett megalkotva. Ám ha figyelmesen megnézzük a héber szavakat, két másik grammatikailag helyes módja is adódik a fordításnak. Fordíthatjuk úgy, hogy *kezdetben, amikor Isten megteremtette az eget és a földet*, vagy *mielőtt Isten megteremtette az eget és a földet*, [...] *a föld alakatlan volt* [...]. E különböző változatok mind szó szerinti és nyelvtanilag helyes fordítások. A leghozzáértőbb zsidók még azt is kijelentik, hogy az első – rendszerint ezt követjük – a legkevésbé szó szerinti, azt mondják ugyanis, hogy a *kezdetben* az utána következőkkel van összekapcsolva, s ezért így kell fordítani: *kezdetben, amikor Isten teremtette*, vagy *mielőtt Isten teremtette*. Grotius ezt az utolsó értelmezést részesítette előnyben a többivel szemben, s így a Genézisnek e szavaiból éppenséggel nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy minden a semmiből lett ekkor megalkotva.”³⁶⁴

További releváns szempont Simon számára, hogy a *teremteni* ige helyett a héberben a *csinálni, megalkotni* szó szerepel, amit a hetvenes fordítás is megőrzött.³⁶⁵ Erre hivatkozva Simon valószínűbbnek tartja, hogy a teremtés első szavai a már korábban is fennálló, preegzisztens anyag utólagos megformálásra utalnak.

A Biblia kezdősorának egzegézise jól mutatja, hogy miként működik Simon keze alatt a filológia. A *Vulgata* a latin *teremteni* igét használja (*In principio creavit Deus caelum et terram*), amire később gazdag dogmatikai értelmezések rakódtak.³⁶⁶ A *creare* ige helyett – vagy inkább mellett – Simon láthatóvá tesz egy korábbi, a héber szövegben és a hetvenes fordításban is megőrzött alternatívát, amely azonban a latinhoz kapcsolódó teológiai értelmezés megkérdőjelezését – vagy relativizálását – is jelenti. Simon nem azt állítja, hogy az *ex nihilo* teremtés gondolata hamis, csupán arra mutat rá, hogy akár igaz, akár hamis, a szent szöveg számunkra elérhető, rekonstruált változatai nem használhatók döntő érvként e tétel igazsága mellett. Ugyanilyen prózai okok állnak szerinte a bibliai szöveg következtelenségeinek a hátterében, amelyeket nagy előszeretettel kutatnak fel a

³⁶⁴ HCVT 3.3. (1680, 407–408): *La traduction la plus ordinaire des premiers mots de la Genese est celle-cy: Au commencement Dieu crea le ciel la terre, d'où l'on infere que toutes choses ont esté faites de rien. Mais si on examine les mots Hebreux avec application, il y a deux autres manieres de les traduire selon le sens propre grammatical. On peut traduire au commencement que Dieu crea le ciel et la terre, ou avant que Dieu creast le ciel et la terre, que la terre estoit sans forme, etc. que les tenebres estoient, etc. et que l'Esprit de Dieu, etc. Dieu dit que la lumiere soit, et le reste. Ces différentes traductions sont toutes à la rigueur et selon le sens grammatical. Les plus habiles Juifs mesmes prétendent que la première que nous suivons ordinairement n'est la plus litterale, parce qu'ils disent que le mot Hebreu au commencement est lié avec ce qui suit; et par consequent qu'on doit traduire, au commencement que Dieu crea, ou avant que Dieu créât. Grotius a preferé cette dernière interpretation à toutes les autres, et ainsi on ne peut pas conclure précisément de ces premieres paroles de la Genese, que toutes choses furent faites alors de rien.* (Kiemelések az eredetiben.)

³⁶⁵ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Ter 1,1).

³⁶⁶ Ugyanígy, abból a tényből, hogy *Isten* e versben többes számban szerepel egyes számú állítmány mellett, helytelen azt a következtetést levonni, hogy a Szentháromság tana lett megelőlegezve, miközben egyszerűen héber nyelvtani sajátosságról van szó (ugyanúgy, mint a görögben, ahol semleges többes számú alany után egyes számú ige állhat). A sajátosság oka tehát nem a rejtett típlógia, hanem a *génie de la langue Hébraïque* (HCVT 3.3. 1680, 407–408).

szabadgondolkodók, s amelynek viszont szimbolikus értelmet adnak a zsidó-keresztény kommentátorok. Simon szerint ezeket legtöbbször egyszerűen a redakció története magyarázza.

Richard Simon ennek szellemében nemcsak a teológiai értelmezéseket igyekszik leválasztani az eredetiről, hanem – ezzel szoros összefüggésben – a tipológiai és allegorizáló írásmagyarázatokat is. Hagyományos megközelítés szerint a keresztény olvasónak a *sensus litteralis*, azaz a szöveg betű szerinti értelme felől kell elkezdenie az olvasást, és innen kell emelkednie a szellemi értelem (a valódi szerzői szándék) felé. Simon szövegkritikai módszere az ellenkező irányba halad. Számára a betű szerinti értelem megállapítása nem a kiinduló-, hanem az ideális végpont, amelyhez éppen az allegorikus értelmezések eltávolításával juthatunk el, ezek ugyanis gyakran eltorzítják vagy semlegesítik a szó szerinti jelentést. Elvben egyetért ugyan Aquinói Szent Tamással abban, hogy a szellemi jelentés „a betű szerinti értelemre támaszkodik és feltételezi azt”,³⁶⁷ ám úgy véli, hogy az allegorikus értelmezések gyakorta nem magasabb szintre emelik, hanem eltorzítják a szó szerinti megértést. Egyetértőleg idézi a jezsuita Juan de Maldonado (1533–1583) szavait, aki filológiai érvekre támaszkodva igen határozottan fogalmazta meg az allegorizáló hagyománytól eltérő különvéleményét a 16. században. Richard Simon bizonyos megállapításai arra engednek következtetni, hogy Maldonádóhoz hasonlóan úgy vélte, az allegorizáló jelentés nem engedi a maga radikalitásában szóhoz jutni az Írást. Ennek alátámasztására két újszövetségi példát idézek, amelyek egyikét Richard Simon maga választotta ki Maldonado terjedelmes munkáiból (vö. Simon 1693, 625a).

A hegyi beszéd Máté evangéliumában olvasható szavait kommentálva a jezsuita teológus hosszasan ismerteti azokat a helyeket, ahol az egyházatyák a „lélekben szegények” (Mt 5,3) kifejezést magyarázzák. A hagyományos megközelítés szerint ez a fordulat arra utal, hogy a boldogság várományosai az alázatosak; Jézus tehát nem a valóságos szegénységről, hanem egy lelki erényről, valamilyen átvitt értelemben vett mentalitásról beszél. Maldonado azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy az eredetiben még a *szegényeknél* is erősebb kifejezés szerepel: koldusok (*ptókehoi*), így jó okunk van feltételezni, hogy ez a szó legszorosabb értelmében vett anyagi nélkülözésre utal. Ám ha ez így van, akkor vajon mire vonatkozik a „lélekben” kiegészítés? Maldonado amellet érvel, hogy e szót Jézus igehirdetésének tükrében a szegénység céljaként vagy okaként, s nem korlátozó értelemben, a szegénységet hordozó alanyként kell olvasnunk. Jézus e kifejezéssel azokra utal, akik mindenüket elhagyták a lélekért, *vagyis a mennyek országáért*. A „lélekben” jelentését szerinte a földben talált kincsről szóló példabeszéd világítja meg (Mt 13,44), amelynek reményében az ember eladja mindenét, s a szó szoros értelmében vett szegénységet is vállalja az Isten országáért.

Hasonlóképpen érti Maldonado azoknak a boldogságát, akik „éheznek és szomjaznak az igazságot” (Mt 5,6). A hagyományos, platonizáló olvasat szerint az igazság szomjazása az Isten felé

³⁶⁷ 1ST q. 1. a. 10. resp.: ...*sensus spiritualis qui super litteralem fundatur, et eum supponit.*

törekvő lélek vágyakozásának metaforája. Maldonado e spirituális értelemmel szemben ismét a szó szerintihez közelebb álló olvasat mellett teszi le a voksát. Nem utasítja ugyan el a patrisztikus megközelítéseket, de jelzi:

„Ezeket a számukat és tekintélyüket nézve oly jelentős szerzőket követni szép és biztonságos dolog, ám ha őránuk nekem is szabad elmondanom a saját véleményemet, bevallom, valószínűbbnek látszik, hogy Krisztus nem metaforikus, hanem valóságos éhségről és szomjúságról beszél...”³⁶⁸

Maldonado szerint ugyanis Jézus a hegyi beszédben nem általános erkölcsi buzdítást kívánt adni, hanem a „szűk kaput”, vagyis azt a speciális életmódot akarta megmutatni, amelyet csakis Isten küszöbön álló országa indokol. Meglátása szerint az igazságra törekvés, amelyet az anagógikus olvasat szellemi célként az értelmezés ideális végpontjára helyez, olyan általános erény, amely valójában nem szorul különösebb buzdításra:

„[A]z igazságosságra való törekvést a világ – jöllehet igazságtalan – nem ítéli el, hanem dicséri, míg ellenben a valóságos éhségtől és szomjúságtól fejvesztve menekül, s úgy véli, ezeknek az elszenvedése tiszta esztelenség. Krisztus tehát *erről* beszél.”³⁶⁹

Maldonado nem egy egyetemes összefüggés metaforikus kifejezésének tekinti a krisztusi szavakat, hanem azt a kontrasztot igyekszik helyreállítani, amelyet az allegorizálás nézete szerint eltöröl. Az „igazságosság” említése ebben az összefüggésben arra utal, hogy azokkal, akik éheznek és szomjaznak, vagyis a gyengékkel, az emberi igazságszolgáltatás mit sem törődik: „ilyenek a szegények, az özvegyek és az árvák, akiknek az igazságát Isten oly gyakran és oly nagy gonddal ajánlja a figyelmünkbe: *tegyetek ítéletet az árvának és a szegénynek, hogy az ember többé ne magasztalja föl magát a földön*”.³⁷⁰

Simon megközelítése ugyanebbe a gondolati trendbe illeszkedik. Maldonadóhoz hasonlóan ő sem utasítja el a dogmákat és az allegóriákat, csupán elválasztja őket a szakfilológiai megértéstől.

³⁶⁸ Maldonado 1598, 106aB.: *Hos auctores tot ac tantos et honestum et tutum est sequi, sed mihi si liceat secundum eos meam dicere sententiam, fateor probabilius videri Christum non de metaphorica sed de vera fama sitique loqui...* Maldonado szóhasználata finoman differenciált. A bibliai helyek értelmezése során különbséget tesz „biztonságos” (*tutum*) és „valószínűbb” (*probabilior*) olvasatok között. E megkülönböztetések a korabeli morálteológia terminusai annak az álláspontnak a kifejezésére, hogy morális kérdésekben nem mindig a legvalószínűbb nézet követése a legbiztosabb. Ha pl. valaki az egyházi hagyományhoz igazodva olvassa a boldogságmondásokat, üdvössége szempontjából a legbiztosabb utat választja. Ettől függetlenül lehetséges egy olyan történeti megközelítés, amely a maga önálló vizsgálódási területén ezzel ellentétes eredményre jut.

³⁶⁹ Uo. 106aC.: *...at velle iustum esse mundus non damnat, sed laudat, quamuis iniustus; famem autem et sitim veram maxime refugit, eamque tolerare putat insaniam: de ea igitur loquitur Christus.* (Saját kiemelésem.)

³⁷⁰ Uo. 106aD.: *...quales sunt pauperes, viduae et pupilli, quorum iudicium a Deo tam saepe tamque diligenter commendatur, Psal 9.18. Iudicate pupillo, o humili, ut non apponat amplius magnificare se homo super terram...* (kiemelés az eredetiben, vö. Zsolt 9,18).

Kiváló példája ez annak, ahogyan a szaktudományok differenciálódása, melyet a szekularizáció folyamatához szokás kapcsolni, vallási kontextuson belül is végbemegy a kora újkorban. Simon egzisztenciális összefüggésben nem állít és nem tagad egyetlen teológiai igazságot sem, egyszerűen megállapítja, hogy a szentírási szöveg – mint imént az *ex nihilo* teremtés kapcsán láttuk – nem ad eligazítást ezekben kérdésekben.³⁷¹ Sokak megütközésére azt állítja például, hogy az Ószövetség korai szakaszaiban nem mutatható ki a lélek halhatatlanságának tana, amiből azonban soha nem következett arra, hogy ez a tanítás hamis.

iv. Az írás „teste”

Simon a szellemi jelentések felől elindulva nemcsak a betű szerinti értelemhez jut el, hanem magához a betűhöz is. Úgy véli, hogy mindenfajta jelentés anyagi hordozójaként az írás hús-vér teste kell hogy a vizsgálódások első helyén álljon. Íráson nem valamilyen átvitt értelemben vett szimbólumalkotást ért, megközelítése tehát ellentétes a korban divatos arkánium-teológiákkal, amelyek a betűk titkos, szimbolikus értelmét kutatják. Simonnál az írás a leghétköznapibb értelemben vett betűvetést, az eredeti pontos (vagy éppen hibás) továbbadását jelenti. Az írás folyamata azért érdemel figyelmet a szemében, mert nézete szerint a Bibliában gyakori következetlenségek háttérben az írott dokumentumok hányatott sorsa áll. A szentírási szövegeket ugyanis nem a szerzőként feltüntetett személyek (például Mózes) jegyezték le,³⁷² hanem azok a hivatásos írnokok, akiknek az alkalmazása a pusztai vándorlás idejére nyúlik vissza, s akik később, az államiság idején fontos szerepet játszottak a bürokráciában. Ezeket az írnokokat nevezték prófétáknak:

„A héber *Navi* szó, amelyet a *Septuaginta* prófétaként fordított le, eredetileg semmi egyebet nem jelent, mint szónokot, olyan embert, aki a nyilvánosság előtt beszél. A próféták a hébereknél gyakorlatilag nyilvános szónokok voltak, akik Isten tolmácsainak minőségében Isten akaratát hirdették ki a nép előtt, ugyanakkor azonban – amint azt Josephus, s őt követve néhány egyházatya is megjegyzi – azzal is meg voltak bízva, hogy feljegyezzék az állam legfontosabb ügyeit, s az aktákat megőrizték az archívumokban, ahonnan később a szent könyveket vették...”³⁷³

³⁷¹ Simon egyetértőleg jegyzi fel Maldonádóról: „Ez a tudós kommentátor elveti [...] a szórszálhasogatást, és okosan állapítja meg, hogy a Szentírás e kifejezéseit nem szabad a skolasztikus teológusok szubtilitásaihoz mérni, ezek ugyanis a proferbiális beszédmód sajátosságai, amelyben általában van némi túlzás.” (Simon 1693, 632.)

³⁷² Simon e kijelentésével állást foglal a mózesi szerzőség sokat vitatott kérdésében, amelyet a korban Hobbes és Spinoza munkái állítanak az érdeklődés középpontjába. Vö. Popkin 1996.

³⁷³ HCVT 1.2. 1685, 17a.: *Le mot Hebreu Navi, que les Septante ont traduit prophete, ne signifie dans sa premiere origine qu'un orateur ou une personne qui parle en publique. En effet, les prophetes parmi les Hebreux étoient des orateurs publics, qui en qualité d'interpretes de Dieu annonçoient au peuple sa volonté, et ils étoient en même tems chargés, comme le remarque Joseph, et après lui quelques peres, d'écrire les plus importantes affaires de l'état et d'en conserver les actes dans les archives, d'où l'on a pris en suite les livres sacrés...* (Kiemelés az eredetiben.)

Simon feltételezése szerint az állami írnokok gyakran hanyagnak bizonyultak, mert a levéltárakban őrzött hosszabb-rövidebb tekerceket időnként összekeverték. Lássunk egy példát. A Teremtés könyvének 20. fejezetében azt olvassuk, hogy Abimelek (Gerár királya) beleszeretett Sárába (Ter 20,2; 26,8), akit Ábrahám az asszony szépsége miatt nem mert saját feleségének vallani, félt ugyanis, hogy megölik miatta. A történet azért meglepő, mert nem sokkal korábban arról értesültünk, hogy „Ábrahám és Sára [...] korosak voltak, és Sárának már nem voltak asszonyi dolgai” (Ter 18,11). Simon szerint sokkal helyesebb itt a történet egyes részeinek összekeveredésére gyanakodni, mint valamilyen allegorikus értelmű csodát feltételezni, amellyel Isten visszaadta Sára ifjonti szépségét.

E hipotézis – amely szellemében megelőlegzi a redakciótörténeti kutatásokat – fontos elméleti konzekvenciákkal jár. A ránk maradt szöveg ellentmondásaira az egzegéta nem úgy tekint, mint a rejtett értelem kulcsára, amely az írások valamennyi részét összekötő, magasabb igazságok felé mutat, hanem olyan törésekként érzékeli ezeket, amelyek emberi beavatkozások nyomai. Hasonlóképpen az eltérő értelmezői hagyományok mögött sem mindig eszmei konfliktusokat lát, hanem csupán az írásrendszerek prózai sajátosságaiból fakadó alternatívákat. Ugyanaz a szó egy adott írásrendszerben gyakran nyelvi kontingenciák miatt olvasható (pontozható) többféleképpen, a szavak pedig a szóközt és központosítást nem ismerő antik másolási gyakorlat miatt tagolhatók eltérő módon. Simon tipikus hibának tartja például, hogy a héber kéziratok összetartozó szavait a fordító külön kifejezéseknek tekinti, vagy épp megfordítva, összekapcsolja azt, ami külön áll. Az így kapott jelentésváltozatoknak azonban nincsen teológiai relevanciájuk:

„...mindaz, amit az ókori könyvekben elválasztásnak nevezünk, ugyanúgy a szövegkritika és a grammatika művelőinek a találmánya, mint manapság a pontok és a vesszők a görög és latin szerzőknél. Amikor a zsidók azt mondják, hogy ők *egyetlen verset sem választanak el a törvényben, amit Mózes nem választott külön*, ez egyfajta nagyotmondás, amely csupán annyit jelent, hogy egyetlen verset és szakaszt sem választottak el a törvényben, ami ne lenne összhangban a hagyománnyal, amelyről azt állítják, hogy Mózesről kapták. Ez azonban nem igaz.”³⁷⁴

Ezeknek a szöveg- és hagyománykritikai vizsgálódásoknak az eredményeként végül egy olyan könyv eszméjéhez érkezünk el, amely mintegy anyagában hordozza a saját történetét. A szellemi

³⁷⁴ HCVT 1.21. 1685, 120a.: *...tout ce qu'on appelle division dans les anciens livres, est de l'invention des critiques ou grammairiens, comme sont aujourd'hui les points et les virgules parmi les Latins et les Grecs. Quand les Juifs disent, qu'ils ne distinguent aucun verset dans la Loy, que Moïse n'ait distingué, c'est une maniere de parler hyperbolique, qui signifie seulement qu'ils n'ont fait aucune distinction des versets et de sections dans la Loy qui ne soit conforme à la Tradition qu'ils prétendent avoir reçüe de Moïse, ce qui n'est pourtant pas vrai.* (Kiemelés az eredetiben.)

jelentéseket prezentáló textus ugyanis írott formában, másolások hosszú láncolatán keresztül maradt ránk, jelenlegi állapota tehát híven tükrözi nemcsak azt, ahogyan a mindenkori olvasó értette (félre) az örökül kapott sorokat, hanem az íráshoz használt anyagok és technológiák, a tárolási és másolási eljárások, valamint a fordítások során használt célnyelvek természetét is. A szent és szellemi jelentés nem úgy járja át az anyagot, hogy jelenlétével minden más könyvtől elválasztja, hanem egy olyan, természetét tekintve *valamennyi könyv számára közös* anyagban inkarnálódik, amely a Biblia esetében is vizsgálható „ugyanúgy, mint más könyveknél”.³⁷⁵

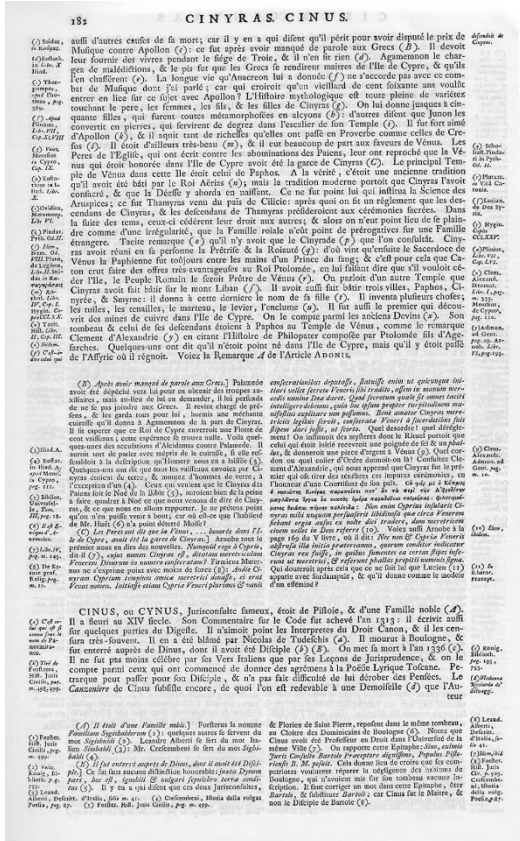
Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a szövegkritikai módszer a hagyományozás ellenében, visszafelé olvassa a szövegeket. Amíg az egymást követő nemzedékek újabb és újabb anagógikus (a szellemi értelem felé vezető) értelmezésekkel gazdagítják a hagyományt, addig az eredeti helyreállításának filológiai igénye mintegy dekonstruálja ezeket. Ugyanakkor az *histoire critique* nem annyira eltöröl, mint inkább – hogy ismét a jól ismert témánkhoz kanyarodjunk – differenciál, gondosan elkülöníti a hagyományozás rétegeit. Ezzel nem az a célja, hogy a későbbi rétegeket egyszerűen eltávolítsa a szövegből, hanem az, hogy a kritikai elválasztás (*kriszisz*) révén láthatóvá tegye őket. A későbbi beavatkozásokat tehát ugyancsak a szöveg történetéhez tartozó elemeknek tekinti. Ezáltal megmutatja, hogy az egyes olvasatok történetileg kondicionáltak,³⁷⁶ s így – amint azt a teremtéstörténet kapcsán láthattuk – ismét a felszínre hozza a hagyomány által háttérbe szorított jelentéseket. Míg az egyes interpretációk – például a pontozott változat elkészítése – csökkentik a szöveg kétértelműségét, addig a kritikai olvasat visszaállítja a szöveg poliszemiáját. Láthatóvá teszi az alternatívákat, a választás helyeit, az egyes változatok mellett felhozható érveket. A kritikai apparátus úgy utasítja el azt, amit mint gyanús és inautentikus olvasatokat kizár, hogy közben nem törli el ezeknek az emléket sem, hanem a láthatóság körén belül tartja valamennyit. Richard Simon elemzéseiből a kommentált szöveg egy olyan eszménye bontakozik ki, amely ideális esetben az olvasás teljes történetét is tartalmazná *parergonként* (lábjegyzetek, apparátusok formájában).

³⁷⁵ HCVT 3.1. 1680, 398: A teljes mondat Richard Simon talán legfontosabb egzegetikai elvét rögzíti: „Mindezen nehézségek dacára mindenekelőtt a héber szöveget kell megállapítani, és meg kell jelölni e szöveg különböző olvasatait a szövegkritika azon szabályai szerint, amelyeket más könyveknél is alkalmazni szoktunk.” *Non obstant toutes ces difficultés, il faut avant toutes choses établir un texte Hebreu et en marquer les diverses leçons selon les règles de la critique, lesquelles on a de coutume d’observer dans les autres livres.* Hasonló gondolat jelenik meg rögtön a mű legelső lapján, ahol Simon nem az egzegetikai elvek egyetemességét állítja, hanem az emberi megőrzés és hagyományozás jellegéről jelenti ki, hogy ez azonos a szentírási és a világi könyvek esetében, uo. 1.1. 1680, 1: *comme les hommes ont esté les depositaires des livres sacrés, aussibien que de tous les autres livres...* Vö. uo. 2.4. 228: *de la mesme maniere qu’on examine les autres livres...*; uo. 233: *Or il n’y a rien de plus facile que de mettre une lettre pour une autre, d’où il seroit arrivé du changement dans les nombres qui sont marquez dans les livres sacrez de la mesme maniere que dans tous les autres livres.* (Saját kiemelésem.) S talán a legfontosabb kijelentés, amely hangsúlyosan megismétli az első oldalon olvasható elvet (uo. 236.): *eux-là se trompent à mon advis qui croient qu’on ne doit pas admettre la moindre faute dans les livres de l’Ecriture, comme si les hommes n’en avoient pas esté les depositaires aussi-bien que de tous les autres livres.* Lásd még 2.14. 1680, 297.

³⁷⁶ Az értelmezői hagyománnyal ellentétes irányban olvasva a szent szövegeket kiderül, hogy az olvasási technikák maguk is történetileg kondicionáltak. Nem véletlen tehát, hogy Simon az Újszövetség szövegtörténetének tárgyalását annak az értelmezési gyakorlatnak a vizsgálatával kezdi, amely Jézus első követőinek körében elterjedt volt. Vö. Simon 1689, 1. fejezet.

v. Kritika és modernitás

A Richard Simon által kidolgozott egzegetikai elvek szoros kapcsolatban állnak a modernitás kritikai vonulatával. Jól megfigyelhető ez a korszak egyik alpművében, Pierre Bayle *Történeti és kritikai szótárában* (*Dictionnaire historique et critique*, 1697), amelyet joggal tekinthetünk az *Enciklopédia* előfutárának. A tartalmi összefüggésektől eltekintve első látásra észrevehető, hogy Pierre Bayle szótára



már külső megjelenésére nézve is olyan szempontok alapján szerveződik, amelyek rokonságban állnak Simon egzegetikai elveivel. A szótár fólió méretű oldalain nem egyetlen szövegfolyam közli az információkat, hanem három, tipográfiaailag jól elválasztott egység. A főszöveg, amely nagyobb betűkkel szedve az egyes szócikkek anyagát tartalmazza, margótól margóig kitölti a lapot. Ennek tükré alatt kisebb betűkkel, két hasábjában, illetve részletes kommentár vagy jegyzetanyag következik, amely a szócikk betűkkel megjelölt pontjaihoz kapcsolódik. Bayle filozófiai kontribúciója elsősorban ezekben a jegyzetekben található. Terjedelmük az esetek többségében jócskán meghaladja a szócikkek – vagyis a kommentált gondolatok – terjedelmét, a főszöveg olykor csak egy-egy sort foglal el a nagy méretű lap tetején, hogy az oldal terjedelmesebb részét a kommentároknak engedje át. Végül harmadik szövegtípusként a lap két oldalán – olykor az iménti két egység közé türemkedve – még kisebb méretű szöveget látunk, ezek részletes margináliák formájában a hivatkozott írárok pontos lelőhelyével szolgálnak, megadják a releváns évszámokat, vagy a korábbi két textushoz kapcsolódó kisebb jelentőségű összefüggések terén igazítják útba az olvasót.

E három szövegegység viszonyát bonyolult többszólamúság jellemzi, különbségük tehát korántsem mellékes vagy külsődleges. A szótár vaskos kötetei már tipográfiai megjelenésükkel is olyan olvasásmódot sugallnak, amelyben a figyelem nem rögzülhet egy kitüntetett ponton, hanem folyamatos mozgásban kell hogy legyen a szótár alfabetikusan rendezett, primer tudásanyaga s az ezt alátámasztó dokumentáció és kritikai értékelés között. E felosztás rafináltan többszólamú közlési technikaként a szótár címében szereplő „történeti és kritikai” jelleget manifesztálja. A

történetiség ugyanis nem csupán a szócikkek tárgyának historikus jellegére, hanem egyszersemind a bemutatás módszerére is utal: az olvasók számára folyamatosan jelezve van az az út, amelyen keresztül a főszöveg állításaihoz eljutottunk, s így a szerzői argumentáció lényeges technikai leleménye az az állandóan manifeszt – hiszen vizuálisan folyamatosan jelzett – felszólítás, hogy az olvasó ellenőrizze az elhangzottakat, és önállóan ítéljen róluk. Ehhez a textushoz többszintű olvasás, vagyis olyan megértés tartozik, amelyik több szálon fut, a szöveghez hasonlóan maga is rétegzett, s így a figyelem fókusz mellett úgyszólván az olvasó perifériális látására is számít. A tárgyra irányuló közvetlen tekintet egyetlen pillanatra sem szakítható el attól, amit korábban *obtus obliquus*nak, olyan *oldalirányú pillantás*nak neveztünk, amely nem engedi, hogy a kimondott tézisek felszíni információtartalmukkal uralják a megértést. Másként fogalmazva: a különböző regiszterek szinoptikus használata nem engedi, hogy az információ episztémikus értékére vonatkozó kérdés – a kijelentéseknek az igazolás kontextusához fűződő problematikus kapcsolata – feledésbe merüljön. A szótár kritikai jellege ebben a sajátos, a felvilágosodás szempontjából döntő jellegű, ám a korszakkal kapcsolatos irodalomban nem kellőképpen méltányolt *elrendezésben* nyilvánul meg.

A másodrendű megfigyelésekre való áttérést jól szemlélteti, hogy miközben az egyes szövegösszegek relatív súlya gyakran változik, az igazán lényeges tartalmak, mint mondtuk, legtöbbször a jegyzet- és kommentáryanagra koncentrálnak. Ez arra invitálja a szótár olvasóját, hogy fordítson a tekintet megszokott irányán, s a tárgyalt témák tágabb összefüggéseit, az adatok és az érvek természetét – a kijelentések e mögöttes tartományát – részesítse kitüntetett figyelemben. A történeti forráskritika ily módon reflexív tudomány. Megfordítja a fókusz és a periféria viszonyát, pontosabban eszközöket kínál ahhoz, hogy a perifériát állítsuk a tekintet középpontjába.

Jól érzékelteti ezt a reflexív nézőpontváltást a fejezet elején említett bencés szerzetes, Jean Mabillon, amikor *De re diplomatica* című művének Colbert-nek címzett ajánlásában kijelenti, hogy a napjainkban virágzó tudományok mind az ókor ajándékai, s immár egyetlen tudomány hever csak műveletlenül: magának az ókornak a tudománya.³⁷⁷ Noha a levél a régiségbúvár feladatát – az archívumok mélyének fáradságos kutatását, a diplomatika elveinek vizsgálatát – kevésbé dicsőséges tevékenységként írja le, mint maguknak a diplomatáknak és a történészeknek a rivaldafényben végzett munkáját, Mabillon világossá teszi, hogy az utóbbiak hitelessége az előbbieket által tanulmányozott alapok függvénye. Ha a diplomatika nem végzi el a válogatás munkáját – ez a szó eredeti értelmében a *kritika* –, s nem üti rá a hitelesség pecsétjét a releváns dokumentumokra, ezek jogi-politikai használata értéktelenné válik. Az anyag ismerete megelőzi a szövegjelentés vizsgálatát. Noha a filológia puszta segédtudománynak tűnik, Mabillon szavai egyértelműen jelzik, hogy a szövegjelentés csak

³⁷⁷ Mabillon 1681, a.ii v.: *Verumtamen una nobis ex tota antiquitate relicta erat ipsius antiquitatis scientia [...] à majoribus nostris neglecta...*

azért játszhat szerepet a diplomácia, a jog és a történettudomány színpadán, mert a kritikus már korábban elvégezte munkáját a színpalak mögött.

Mindezek fényében Richard Simon vagy Jean Mabillon úttörő vállalkozása felfogható úgy, mint ennek a színpalak mögött folyó munkának a színpadra állítása. Pierre Bayle *Történelmi és kritikai szótára* azért nagy jelentőségű teljesítmény ebből a szempontból, mert a reflexió komoly technikai tudást igénylő módszereit, a humanista filológia korábban ezoterikus eljárásait teszi mindenki számára elérhető közkinccsé. Bayle páratlan meggyőző erővel tette hozzáférhetővé a kritikailag vizsgált tények eszméjét egy olyan közösség számára, amely a 17. század végén már nem annyira a *res publica litterarum* elit köre, mint inkább a nemzeti nyelveken olvasó *république des lettres* szélesebb nyilvánossága. Bayle voltaképpen Mabillon és a bencés iskola, a bolandisták és Casaubon kritikai módszerét ülteti át a filozófia, a teológia és számos más tudomány területére, mert felfedezi az eljárásban rejlő általános argumentatív potenciált. Így születik meg a dokumentumoknak egy szakmai értelemben ugyan gyengített, de a felvilágosodás szempontjából annál nagyobb jelentőségű – hiszen egalitárius – kultusza. E fejezet lezárásaként a tények így létrejött új – egyszerre reflexív és kritikai – fogalmával kapcsolatban kell levonnunk néhány következtetést.

vi. Összegzés és kitekintés: *sola traditio*?

A látottak első fontos következménye, amelyet alaposabban szemügyre kell vennünk, a faktuális és a normatív kontextusok szétválása: az a nagy múltra visszatekintő megkülönböztetés, amelyet *de facto* (azaz tényekre vonatkozó, deskriptív) és *de iure* (azaz normákra vonatkozó, preskriptív) kontextusok között szokás tenni, nagy jelentőségre tett szert a korai felvilágosodás idején. Jól példázza ezt Richard Simon munkáinak sorsa. Az Ószövetséggel kapcsolatos könyve megírását annak ellenére súlyos retorziók követték az egyházi hatóságok részéről, hogy a mű a katolikus hagyomány apológiájával zárul. Ahhoz, hogy e reakciókat megértsük, kissé korábbra kell visszatekintenünk. A kora újkori egzegéták számára a Szentírással kapcsolatos katolikus álláspontot a trienti zsinat negyedik ülészaka rögzítette 1546-ban. A zsinati atyák itt hitet tettek a *Vulgata* szövege mellett:

„[Ha valaki] a teljes könyveket valamennyi részükkel egyetemben, úgy, ahogyan a katolikus egyházban olvasni szoktuk, s ahogyan az az ősi *vulgata* kiadásban áll, nem fogadja el szent és kanonikus írások gyanánt, az említett hagyományokat pedig tudva és akarva megveti, átkozott legyen.”³⁷⁸

³⁷⁸ DH 1504. (784.): *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.*

Ez a zsinati kánon – aligha fogunk meglepődni – többféle értelmezést engedett meg. A szigorú értelmezés szerint a trienti dekrétum a szentírásfordítás teljes tilalmát írta elő. Egy megengedőbb olvasat szerint viszont – és Richard Simon munkáját ez tette lehetővé – az atyák nem az eredeti szövegek olvasásának, kommentálásának és fordításának a tilalmát, hanem csupán azt a jogi elvárást fogalmazták meg, hogy doktrinális kérdésekben az *editio vulgata* minősüljön az egyházi tanítás normájának. A zsinati kánon e megengedőbb olvasatában a *de facto* és *de iure* szempontok szétválása sejlik fel.

Richard Simon radikális formában alkalmazza ugyanezt a megkülönböztetést, hiszen egyrészt azt láttuk, hogy nála az eredeti fordításának programja végül az eredet mítoszának dekonstrukciójához vezetett, másrészt azonban ő üdvözli ezt a negatív konklúziót, mert apologetikai szempontból kiaknázzhatónak véli:

„Mindaz, amit e tárgykörben az eddigiekben elmondtam, világosan bizonyítja, hogy a protestánsoknak nincsen alapjuk azzal kérkedni, hogy Isten szava, amelyet az Írás tartalmaz, világos és a legkevésbé sem zavaros.”³⁷⁹

A *sola scriptura* elv Simon szerint nem tudja eljátszani a neki szánt szerepet, mert a szöveg megszüntethetetlenül sokértelmű, s az eredet maga is megszüntethetetlenül történeti. Helytelen tehát, ha a protestánsok a Szentírást tartják a hit egyetlen mércéjének:

„A katolikus egyháznak ezzel szemben – amely az Írás mellett a megbízható hagyományokat is elismeri a vallás alapelveként – nincsen oka szégyenkezni, ha beismeri, hogy a Biblia héber szövege különböző módokon értelmezhető a héber szavak többértelműsége miatt.”³⁸⁰

Simon szerint tehát a kinyilatkoztatott igazság megismerésének faktuális nehézségeit a katolikus egyház egy olyan normatív hagyománnyal tudja ellensúlyozni, amely nincsen kitéve az idő romboló hatásának. A szent szövegek értelmezésével kapcsolatos kérdés tehát Simon szerint is két egymástól jól elhatárolható, *de facto* és *de iure* szempontra osztható. A szövegkritika önállóvá válik és elkülönül a hagyománytól, amennyiben *de facto* érvényes kijelentéseket tesz az írás állapotáról és a szavak

³⁷⁹ HCVT 3.4. 1685, 370b.: *Mais ce que j'ay avancé jusqu'à present sur ce sujet, prouve évidemment que les protestans n'ont pas lieu de se vanter que la parole de Dieu contenuë dans l'Écriture, est claire et nullement embarrassée.*

³⁸⁰ HCVT 3.2. 357b.: *L'Église Catholique au-contre, qui reconnoît outre l'Écriture pour principe de la Religion les véritables traditions, n'a point de honte d'avoüer que le texte Hebreu de la Bible peut être interpreté de différentes manieres, à-cause de l'équivoque des mots Hebreux.*

lexikai jelentéséről. Ám vele szemben a tradíció is önállóvá válik, amennyiben a filológiai tényektől független, *de iure* kijelentéseket tesz a szöveg normatív jelentéséről. Ahogyan a protestantizmus eljut a tradíció nélküli szöveg eszményéig,³⁸¹ úgy jut el Simon a *sola scriptura* elvét vitatva egy szöveg nélküli tradíció gondolatához. Ez derül ki abból a megjegyzéséből, amelyet a Timóteus-levél egy verséhez fűz, amely szerint az egyház „az igazság oszlopa és biztos alapja” (1Tim 3,15). Az apostol e kijelentéssel Simon szerint azt akarta jelezni, hogy

„a vallási igazságot kizárólag az egyházban szabad keresni, amely egyedül van az Írás birtokában, mert annak helyes értelmét birtokolja. Így még ha a Biblia egyetlen példánya sem létezne is a világon, a vallás továbbra is megmaradna, mert továbbra is létezne az egyház.”³⁸²

Aligha szorul magyarázatra, hogy itt ismét egy *etiamsi daretur* típusú gondolatmenettel van dolgunk, amely új helyzetet teremt – ezúttal a hagyományhoz fűződő viszonyban. Simon természetesen nem azt állítja, hogy a szent szövegek nem léteznek, vagy hogy nem játszanak alapvető szerepet az egyház életében. Amit állít, az csupán annyi, hogy ha e tényt mint *de facto* igazságot gondolatban felfüggesztjük, s ezzel zárójelezzük mindazt a filológiai belátást, amelyre a szöveg vizsgálata során tettünk szert, *de iure* még akkor is érvényes lesz az egyházi tanítás. A *de facto* / *de iure* distinkció azért írja át alaposan a múlthoz fűződő viszonyt, mert tisztán hatalmi kérdéssé teszi a hagyományt. Ha ugyanis annak belátása nyomán, hogy a szöveg polyszemiája megszüntethetetlen, az írás normatív értelméről egy autoritativ helyzetben lévő személy vagy közösség dönt, akkor a norma elszakad a szöveg belső igazságától. Ez az eredmény maga is kétértelmű, és Simon végső megállapításai, amelyekkel a filológiai eszközökkel megkérdőjelezett hagyomány rendíthetlenségére utal, nem véletlenül vetették fel a kétszínűség és a disszimuláció gyanúját a korabeli olvasókban. Ha a jelentést rögzítő hatalom nem támaszkodhat a szöveg intrinzikus normáira, akkor a szkepszis csak voluntarista módon haladható meg, s a szöveg értelmének rögzítése – amely Simon szerint *per impossibile* nem igényli a szöveg létezését sem – pusztán hatalmi gesztussá válik.

³⁸¹ Lásd például Heinrich Bullinger (1504–1575) megfogalmazását a református egyházak által legszélesebb körben elfogadott, 1566-os *Második Helvét Hitvallásban* (2.5.): *Pariter repudiāmus traditiōnes humanas, quae, tametsi insigniantur speciosis titulīs, quasi divinae apostolicaeque sint, viva voce apostolorum et ceu per manus virorum Apostolicorum succedentibus episcopis, ecclesiae traditae; compositae tamen cum Scripturis, ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas.* Schaff 1882, 3:240.; lásd még uo. 1:390. skk. (*The History of Creeds*, § 55.)

³⁸² HCVT 3.22. 1685, 489b.: *...on ne doit point chercher la vérité de la religion que dans l'Eglise qui possède seule l'Écriture, parce qu'elle en possède le véritable sens, C'est pourquoi, quand bien même il n'y aurait plus dans le monde aucuns exemplaires de la Bible, la religion ne laisseroit pas de se conserver, parce que l'Eglise subsisteroit toujours.*

Jól látható, hogy e gesztus nem annyira a hagyomány malmára hajtja a vizet, mint inkább – ahogyan arra Bossuet jó érzékkel hívta fel a figyelmet – a hagyomány alapjainak radikális megkérdőjelezését jelenti, hiszen arra mutat rá, hogy „meztelen a király”. Akárhogyan értékeljük is azonban Simon gondolatvilágának e kiegészítő vonását, egy dolgot látnunk kell. Azok a kérdések, amelyeket a történeti-kritikai eljárások felvetnek, a hagyomány modern olvasói számára nehezen elháríthatók, mert az igazság iránt elkötelezett vizsgálódás természetéből, s nem Richard Simon személyes attitűdjéből fakadnak. A következő fejezetben alaposabban is meg fogjuk vizsgálni a deskriptív és a preskriptív szféra szétválasztásának természetét, és a széles körben alkalmazott megkülönböztetés szubverzív konzekvenciáit. Azt fogjuk látni, hogy a hagyományt illető hagyományos viszonyt nem a keresztény tradíciótól való eltávolodás és nem is valamilyen külső eredetű támadás teszi lehetetlenné (ahogy azt a titkos ateisták után kutató kortársak hitték, s ahogyan máig sokan hiszik), hanem azok a distinkciók, amelyek magában a hagyományban jelentek meg.

9. fejezet:

A szubjektum mint ellenállás

Ideje visszatérni a kora újkori szelf problémájához. Az előző fejezetekben annak a meggyőződésnek a jegyében tettük vizsgálat tárgyává a tradíció kérdését, hogy az szorosán összefügg az önmagunkhoz fűződő viszony új formáinak kialakulásával. A jelen fejezetben ennek az összefüggésnek alaposabb körüljárására teszünk kísérletet egy jól ismert teológiai és spirituális mozgalom, a janzenizmus vizsgálatán keresztül, amely minden kétséget kizáróan jelentős szerepet játszott a kora újkori *én* kialakulásában. A janzenizmus több, mint a barokk katolicizmus egy irányzata. Nehezen megfogható attitűd, amely az életmód egészére kiterjed, tehát nem csupán vallási reformprogram, de társadalmi és politikai erő is: szekta vagy összeesküvés (mint ellenfelei állítják), valódi egyház (mint a híveik hirdetik). De akár az egyik, akár a másik, a mozgalomnak mindenképpen meghatározó szerepe volt egy olyan emberkép megrajzolásában, amely szerint – Pascal szavaival élve – „rejtőzünk és alakoskodunk önmagunk előtt”.³⁸³

A rejtőzködő ember a rejtőző Isten (*Deus absconditus*) tükörképe, egy olyan létállapot szimptomája, amelyben nemcsak Istent, de önmagunkat sem találjuk. Hiba lenne ebben egyszerű vallási pesszimizmust látni. Nem azért, amit Nietzsche mond a görögökről, akikben ő a létezés tragikus oldalával való szembenézés bátorságát, s az ehhez szükséges életerőt méltatja, hanem azért, mert e szavak sokféle regiszterben olvashatók, s ezek közül nem mindegyiknek van közvetlen teológiai relevanciája. Az első értelmezési keret fizikai és morális: amikor Pascal az önmagunkkal szembeni alakoskodásról beszél, azokat a belátásokat alkalmazza az emberre, amelyek a végtelen világegyetem gondolatából fakadnak. Minthogy a végtelen térnek nincsen kitüntetett centruma, az ember nem több e térben, mint „a természet [...] félreeső zugában eltévedt lény”,³⁸⁴ hiszen egy középpont nélküli világban a legfényesebb hely is „félreeső zug”, és a legszilárdabb identitás is „eltévedés”. Az ember lakóhelyét tehát a Földön a kitüntetett perspektíva hiánya jellemzi. Olyan viszony ez, amelyet Pascal az önismeret kérdésére is kiterjeszt, s így közvetett összefüggésbe hoz az *én* problémájával:

„Amikor nagyon fiatal az ember, nincs helyes ítélőképessége; ugyanígy vénkorában sincs. [...] Hasonlóképpen, ha túlságosan messziről vagy túl közelről nézzük a képeket; csupán egyetlen, oszthatatlan pont az igazi hely: minden más túlságosan közel, túlságosan messze,

³⁸³ *Pensées* B 377. (L 655) töredék: ...*nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes* (Pascal 1963, 589a; mk. Pascal 1978, 147.)

³⁸⁴ Uo. B 72. (L 199) töredék: *qu'il se regarde comme égaré* (Pascal 1963, 526a; mk. Pascal 1978, 27.)

túlságosan magasan vagy túlságosan alacsonyan van. A festőművészetben ezt a perspektíva jelöli ki. De vajon az igazságban és az erkölcsben ki jelölje ki?³⁸⁵

Vagy egy másik töredékben:

„Szilárd pontra van szükség, hogy dönthessünk. A hajón utazók esetében dönt a kikötő; de hol vegyünk ilyen kikötőt az erkölcs terén?”³⁸⁶

Ezek a kérdések a perspektíva geometriai problémájának segítségével írják körül azt, amit a legutóbbi fejezetben a hagyomány poliszémiájaként és a jelentésekkel kapcsolatos krízisként ábrázoltunk.

Pascalnál a végtelenség gondolata nemcsak a nézőpont relativitásának belátásához vezet, hanem ahhoz a súlyos felismeréshez is, hogy a „végtelennel szemben elvész a véges, merő semmivé válik”.³⁸⁷ Ez a második értelmezési keret: a végtelen teológiája, amely közeli kapcsolatban áll azzal az spiritualitással, amelyet Jean du Vergier de Hauranne (Saint-Cyran apátja) és Pierre de Bérulle bíboros képviseltek a század első harmadában.³⁸⁸ Mindkét szerző egy-egy nagy hatású reformmozgalom elindítója. Saint-Cyran a Port-Royal kolostor körül kialakuló lelkiség spirituális vezetője, Bérulle a francia Oratórium alapítója, akinek az írásaiban nemcsak a végtelenné tágult világ gondolata jelenik meg, de az a folyamat is tetten érhető, amelyet korábban az isteni lényeg Abszolútummá válásaként jellemeztünk, s ami voltaképpen nem más, mint a végtelen teológiai szerepének felerősödése. Egy fohászában Bérulle így szólítja meg Istent:

„Ó, legfőbb, teremtetlen, végtelen létező, és, ami felülmúlja valamennyi véges szellem gondolkodását, legfőbb és végtelen a létezés minőségében! Ó, létező lét, egyetlen önmagától létező lét, minden létezés léte, kútfeje és támasza! Ó, örök, változhatatlan, kimondhatatlan lét [...]. Téged imádlak lényegedben és nagy voltod jeleiben [*grandeurs*].”³⁸⁹

Bár e himnikus megszólítás sok szálon kötődik a megelőző századok lelkiségi hagyományához, így Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész nyelvezetéhez is, ugyanaz mondható róla, mint a korábban

³⁸⁵ Uo. B 381. (L 21): *Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même. [...] Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera ?* (Pascal 1963, 502b; mk. Pascal 1978, 148.)

³⁸⁶ Uo. B 383. (L 697): *Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau, mais où prendrons-nous un port dans la morale ?* (Pascal 1963, 592a; mk. Pascal 1978, 149.)

³⁸⁷ Uo. B 233. (L 418): *le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant* (Pascal 1963, 550a; mk. Pascal 1978, 95.)

³⁸⁸ Bérulle bíboros életrajzát lásd Lesaulnier 2004a; Saint-Cyran abbé életéhez lásd Delforge 2004.

³⁸⁹ *Oblation à la divinité*, in Bérulle 1997, 157: *O Etre suprême, incréé, infini et, ce qui surpasse la pensée de tout esprit créé, suprême et infini en qualité d'être! O Etre existant et seul existant de par soi-même; Etre source et soutien de tout être! O Etre éternel, immuable, ineffable [...]. Je vous adore en votre essence et en vos grandeurs.*

idézett dionüszioszi sorokról: új szemléletet jelenik meg benne. Amikor ugyanis Isten elsődleges tökéletességévé a végtelen „nagyság” (*grandeur*) válik, ez szemmel látható rokonságot mutat a végtelen imént említett kozmológiai tapasztalatával – nem véletlenül írja Pascal az isteni mindenhatóságról: „legnagyobb érzékelhető jellemvonása, hogy ebben a gondolatban [ti. a végtelen tér gondolatában] elvész képzeletünk”.³⁹⁰

A végtelen teológiai hangsúlyozásával párhuzamosan az ember teremtményi státusza is változásokon megy keresztül: a végtelennel szemben a véges semmivé válik. Ez magyarázza Bérulle krisztocentrizmusát, nála ugyanis a megtestesülés az egyetlen esemény, amelyen keresztül létrejöhet az ember és az Isten találkozása, a véges kapcsolata a végtelennel. Minthogy Bérulle teológiájában ez az esemény a létezés feltétele is a teremtmény számára,³⁹¹ a megtestesülés nemcsak a megváltás művéhez tartozik, hanem a teremtés szempontjából is alapesemény. Isten az embert kezdetben *nagynak* teremtette, s elrendelte, hogy a természetben minden az emberi nagyságot szolgálja, ahogy az embernek viszont Isten nagyságára kell vonatkoztatnia mindent. Bár ez a barokk hierarchia látszólag a részesedés platonizáló nyelvét beszéli, szervező elve egyáltalán nem az a *Timaios*-ban említett vágy, amellyel az alkotó a lehető leghasonlóbbá (*παραπλήσιος*) akarta tenni önmagához a művét (*Timaios*, 29e). A kiinduló elv nem a hasonlóság és az oksági leszármazás, hanem a véges és a végtelen paradoxona. Ennek felel meg a bűnbeesés is: elegendő a legkisebb elmozdulás is az emberben ahhoz a helyhez képest, ahová eredetileg Isten állította, s ahol kezdetben mindent az isteni Egynek rendelt alá, és a végtelen kiismerhetetlen labirintusa jön létre ott, ahol korábban a véges és a végtelen rendezett viszonya volt. Ahol az ember hamis szögből néz önmagára és a világra, ott sem a világot, sem önmagát nem látja reálisan.

Pascal egy egyszerű megállapítással jelzi a következményeket: „képtelenek vagyunk saját erőnkből eljutni a boldogsághoz”,³⁹² és itt érünk el a harmadik értelmezési kerethez. A janzenizmus mint teológiai vállalkozás annak a protestantizmushoz sok szempontból közel álló ágostoni teológiának az örököse, amely Leuven egyetemén virágzott a 16. század végén. Ennek a szemléletnek a bűn kényszere az egyik alapmotívuma. A *necessitas peccandi* az augusztiniánus teológusok szerint nem áll ellentétben a szabadsággal, mert olyan kényszer ez, amelyet az ember önmaga okozott magának akarata szabad elhatározásával. Ahogyan a leuveni egyetem egyik rektora fogalmaz: „A bűn olyan kényszere, amelyet bűn okozott, nem ment fel az ebből fakadó bűnök alól, jóllehet mentséget jelentene, ha nem bűn okozta volna.”³⁹³ Ez a felfogás kezdettől fogva szemben állt a szabadságnak

³⁹⁰ *Pensées* B 72. (L 199): *c'est le plus grand caractère sensible [de la toute-puissance de Dieu] que notre imagination se perde dans cette pensée* (Pascal 1963, 589a; mk. Pascal 1978, 26–27, a fordítást módosítottam.)

³⁹¹ Bérulle nyomán hasonló álláspontot képvisel Malebranche is, vö. *Traité de la nature et de la grâce*, 1.1.1–5, RL 2:9–17.; mk. Malebranche 2017, 23–24.

³⁹² *Pensées* B 425. (L 148): *... notre impuissance d'arriver au bien par nos efforts* (Pascal 1963, 519b; mk. Pascal 1978, 161.)

³⁹³ Jacob Janssoon (Jansonius, 1547–1625): *Propositiones ex dictatis Iacobi Iansonii excerptae* 15. §, in Schneemann 1881, 366.

azzal a molinista tézisével, amelyet korábban tárgyaltunk. A vita középpontjában az a kérdés állt, hogy vajon a bűn fogságában élő ember – a *homo captivus* – rendelkezik-e a választásnak azzal az autonóm képességével, amely elfogadhatja vagy elutasíthatja az Istentől érkező kegyelmet, vagy a jó elfogadása maga is a kegyelem műve az akaratban. A jezsuiták leuveni ellenfelei ezt az utóbbi nézetet vallották, s úgy vélték, hogy csak azok menekülnek meg a kárhozattól, akik Isten hatékony – hatás nélkül soha nem maradó – kegyelmében részesülnek, a többiek menthetetlenül elvesznek Isten ítélete nyomán, amely az ágostoni elmélet értelmében nem tekinthető igazságtalannak.³⁹⁴

Cornelis Jansen (Janssen, Jansenius, 1585–1638) ypres-i püspök *Augustinus* című műve (1640),³⁹⁵ amely a franciaországi viták kiindulópontja, éppúgy ennek a leuveni iskolának a hajtása, mint a korábban említett Saint-Cyran apát lelkiisége, aki maga is Leuvenben tanult teológiát, s baráti kapcsolatokat ápolt Janseniusszal. Bennünket nem annyira e szerzők spirituális-teológiai hagyatéka fog érdekelni az alábbiakban, mint inkább az általuk kezdeményezett egyházi reformok politikai aspektusa. A szakirodalomban jól ismert tény, hogy Bérulle bíborost is beleértve mindnyájan annak a vallási érdekek prioritását hirdető, úgynevezett *dévo*t-mentalitásnak voltak a szószólói, amely szembehelyezkedett Richelieu bíboros abszolutista politikájával.³⁹⁶ A janzenista mozgalomnak kezdettől fogva voltak politikai aspektusai, amelyek ráadásul erős vallási meggyőződéssel párosultak, s e kettő összefonódása, sőt esszenciális egysége szálka volt az állami vezetés szemében, amely az „oszd meg és uralkodj” szellemében e szférák differenciálására törekedett.

E kereteken belül helyezhető el a Szentszék 1653-as *Cum occasione* kezdetű bullája, fejezetünk kiindulópontja, amely öt pontban ítélte el az *Augustinus* kegyelemtanát. A X. Ince pápa által kibocsátott konstitúció azoknak a francia kormányzati törekvéseknek a szellemében született, amelyek – a Fronde utolsó évében vagyunk – definitív formában akartak véget vetni a Port-Royal körül kialakult

³⁹⁴ Vö. uo. 18. §, 366.: *Deus hominem reprobum iustum in fine vitae suo iudicio relinquit propter peccatum originale, quia etsi peccatum originale sit remissum, poenae tamen temporales non sunt remissae.*

³⁹⁵ Jansenius életéhez lásd Schmitz du Moulin 2004.

³⁹⁶ Sedgwick 1977; Sedgwick 1998. Az általunk választott perspektívából kitüntetett figyelmet érdemel Taveneaux 1992, amely a kora újkori hatalomkoncentráció összefüggésében tárgyalja a francia katolikus reformmozgalmakat. Egy olyan korban, amikor (Choisy abbé emlékiratai szerint) Richelieu bíboros Tacitus és Machiavelli műveit a breviáriuma mellett tartja, az állam fogalma új jelentést kap: a döntő szemponttá a közjó helyett a hatalom megtartása válik. Taveneaux szerint a *raison d'état* nincs híján morális szempontoknak, hiszen a monarchia minden erőszakossága dacára valamiféle relatív biztonság forrása nagyúri hatalom anarchiájával szemben (uo., 65–66). Taveneaux a viszony elmérgesedését Cornelis Jansen *Mars Gallicus*ának latin és francia nyelvű megjelenéséhez (1635, 1637) köti. A mű egy augusztiniánus történelemteológiai vízió jegyében ítéli el a francia politikát, megerősíti Bérulle a *dévo*t-kör orientációját, s elhinti annak a későbbi oppozíciónak a magját, amelyet a janzenizmus fog jelenteni a század második felében. További lépések a konfrontáció útján Saint-Cyran abbé Gaston d'Orléans házasságának felbontása kapcsán megfogalmazott kritikája, ami az abbé fogságához vezet (1638–1643), illetve a *contritio/ attrito* vita (uo., 68–71). Taveneaux ebbe az eleve átpolitizált összefüggésbe helyezi az *Augustinus* körüli vitákat is: *C'est pourquoi l'Augustinus apparut, au même titre que le Mars Gallicus, comme un danger pour l'État, car en préconisant une société des saints, il menaçait indirectement le pouvoir* (uo., 74). A frissebb szakirodalomból kiemelkedik Anthony D. Wright monográfiája (Wright 2016), amely kitüntetetten foglalkozik a *dévo*t-körrel.

feszültségeknek. Az abszolutizmus sohasem kedveli az alattvalók olyan szolidaritását, amely számára elérhetetlen forrásból táplálkozik, s amely felett nem tud kontrollt gyakorolni. A francia nyomásra megalkotott pápai dokumentum tehát egyértelműen igyekezett lezárni a janseni tanok körül kialakult vitát, ám parlamenti és egyházi beiktatása, amelyre Franciaországban a gallikán szabadságjogok miatt sort kellett keríteni, az erélyes kormányzati nyomás dacára sok helyen késett. Számos egyházmegyében elkötelezett hívei voltak a jezsuitákkal szemben álló, szigorú reformista nézeteknek.

i. Gondrin és a jansenista krízis

Louis-Henri de Pardailhan de Gondrin (1620–1674) sens-i érsek egyike volt azoknak, akik vonakodtak fenntartás nélkül kihirdetni a *Cum occasione* bullát. 1653. szeptember 31-én kelt pásztorlevelében annak az aggodalmának adott hangot, hogy a Szentszék által elítélt öt pont összeállítói az ágostoni tanítás ellenlábasai, akik szándékosan *kétértelmű* kifejezésekkel éltek annak érdekében, hogy a janseniusi tanokat veszélyes közelségbe hozzák a trienti zsinat által elítélt prorestáns eretnekséggel.³⁹⁷ Nincs olyan teológus – állítja az érsek –, aki ne értene egyet azzal, hogy az öt tétel *ebben a formában* tarthatatlan, hiszen többértelmű, s ezért könnyen adható neki eretnek értelmezés.³⁹⁸ A gyanú fő célpontja tehát nem a hamisság, hanem – ismét a jól ismert témát látjuk viszont – a kétértelműség, amely a főpap szerint az összeállítók ármánykodásának jele, s amely mögött gonosz szándék, az ágostoni tanítás ellen irányuló összeesküvés lappang. Ezért a püspök azt kéri egyházmegyéje papjaitól, hogy azzal a tisztelettel olvassák fel ugyan a híveknek a Rómából érkezett apostoli kontitúciót, amellyel Szent Péter utódainak adózik az egyház, ám egyszersmind arról is biztosítsák az egyszerű híveket, hogy ez az ítélet *nem* sújthatja az ágostoni kegyelemtant, hiszen a hippói püspök nézetei az egyház ortodox tanítását jelentik. Figyeljük meg a kétértelműség és a tekintélyek feszültségteli viszonyát a pásztorlevél szövegében:

„[I]eljes főhajtással adózzunk őszentsége előtt, akinek a szavait és megnyilatkozásait tisztelettel kell fogadnunk, különösen ha az ő *valóságos és konkrét szándékát* tartalmazzák (amely mintegy annak a szellemnek tűnik, amely lelket lehel a konstitúció testébe, annak az eleven

³⁹⁷ Gondrin 1653, 10. A levél a következő címen látott napvilágot: *Lettre pastorale de Monseigneur l'archeveque de Sens pour la publication de la constitution de notre saint père la Pape donné à Rome le trente-uniesme May dernier...* A pásztorlevél keletkezésének körülményeihez lásd Dubois 1902, 72. skk.

³⁹⁸ *Lettre pastorale...* 1653, 10–11.

törvénynek, amely az írott törvénye nyomában jár); ne mulasszák el a ránk bízott nép érté-
sére adni, hogy Isten [...] egyedülálló tiszteletet ébresztett egyháza valamennyi vezetőjének
a szívében Szent Ágoston tanítása és tekintélye iránt...³⁹⁹

A főpap tehát szembeállítja az írott törvényt az eleven törvénnyel, azzal a szellemmel, amely életet
lehel a holt szavakba, s amely – szemben a látszatokkal – a pápai állásfoglalás *valóságos* értelmét
nyilvánvalóvá teszi. A kérdés definitív lezárásának szánt apostoli konstitúció e szempontok alapján
értelmezésre váró szöveg.

Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy egy államtitkár, Pierre de Marca iratai között
fennmaradt Jean de Launoy (1603–1678) kézirásos feljegyzése, amelyben a teológus szakvéleményt
ad a püspöki pásztorlevélről. Launoy szerint Gondrin írása „ártalmas, amennyiben a pápa taní-
tásának más konkrét értelmét helyesli, mint amelyet a szavai kifejeznek, s teszi ezt azért, hogy élet
vegye a konstitúciónak”.⁴⁰⁰ Launoy tehát megfontolt rosszindulatot sejt a püspöki körlevél mögött.
Elsősorban azokat az pontokat kifogásolja, ahol a szerző a pápa „valóságos szándékát” igyekszik
megfejtetni, mintha a konstitúció szavai nem magukért beszélnének, hanem értelmezői erőfeszítést
kívánnának az olvasóktól. Az ekvivokáció, amely Richard Simon szerint a biblikus üzenet egyik
alapjellemezője, itt egy egyházi *dokumentum* sajátjaként jelenik meg. Szimptomatikus, hogy a cenzor
doktrinális kérdések helyett mindvégig a kétértelműség vélelmét és az értelmezés gesztusát kifogá-
solja: azokat a megállapításokat ostromozza, amelyek szerint a főpásztori szándék nem hozzáférhető
a felszínen, hanem interpretációt követel az alattvalóktól. Az egész szakértői vélemény úgy hat,
mintha Launoy teológiai szakértelmét félretéve a pápai szöveg egyértelműségéért küzdene. Meg-
győződése, hogy az ágostoni tanítás helyességének deklarálása, s ezzel együtt a szöveg poliszemiá-
jának hangsúlyozása „botrányos, [mert] meggyengíti a főpásztori konstitúciót: értéktelenné és
nevetségessé teszi, és orcátlanul kedvez az elítélt proposícióknak”.⁴⁰¹

Launoy szemmel láthatóan úgy véli, hogy Gondrin állásfoglalása egyrészt azt sugallja a hí-
veknek, hogy a kúria nem ismerte fel az egyértelműség hiányát a szövegben, másrészt lehetetlenné
teszi, hogy a pápai ítélet elérje a megcélzott csoportot (a janzenistákat), hiszen a körlevél szerint az
ítélet nem irányulhat Jansenius ellen, aki – mint ő maga számtalanszor hangsúlyozta – az ágostoni

³⁹⁹ Uo. 12.: *Et pour rendre une reverence toute entiere à sa Sainteté, dont les paroles et les declarations nous doivent estre venerables, principalement lors qu'elles contiennent son intention veritable et particuliere, qui semble estre comme l'esprit qui anime le corps de sa constitution, et comme une loy vivante qui accompagne sa loy escrite: vous ne manquerez pas de faire sçavoir aux peuples, qui nous sont commis, que Dieu a imprimé un sentiment de respect [...] particulier pour la doctrine et l'autorité de S. Augustin dans le coeur de tous les chefs de son eglise...* (Saját kiemeléseim.)

⁴⁰⁰ *Papiers de Marca – Affaire de Henri de Gondrin, archevêque de Sens*. BnF collection Baluze, n. 122. f 10. skk.: *Haec doctrina maligna est, quatenus innuit alium iste sensum particularem Summi Pontificis quam quem verba sonant, idque ad infirmandam constitutionem.*

⁴⁰¹ Uo.: *[Haec doctrina] calumniosa est, constitutionem Summi Pontifici infirmit, eamque nullam ac ridiculam reddit, et damnatis propositionibus insolenter favet.*

teológia híve. Ennek fényében nem meglepő, hogy a janzenisták ellenfelei újra és újra kijelentik a bulla védelmében, hogy X. Ince olyasmivel kapcsolatban foglalt állást, ami feldúlta az egyház békéjét, ez pedig nem más, mint Jansen püspök *Augustinusa*.⁴⁰² Launoy helyesen érzékeli, hogy az *aequivocatio* kimutatása a pápai dokumentumban kibúvót jelent bárki számára, akinek a nézeteit egy hivatal elítéli: ha az illető ki akar tartani a meggyőződésében, nem kell a nyílt konfrontáció útjára lépnie, elegendő, ha a dokumentumok kétértelműségére hivatkozik, azaz egyrészt fejet hajt a tanítói hatalom előtt, s kijelenti: a tételek abban az értelemben, amelyben elítélték őket, valóban hamisak, másrészt azonban azt is hozzáteszi, hogy ez az értelem nem azonos azzal, amit ő képvisel.

Mindez abba a szerepbe kényszeríti a janzenisták ellenfeleit, hogy amellet érveljenek, hogy nem délibábok és ködképek ellen hadakoznak. Ez szemmel láthatóan nem teológiai vagy doktrinális probléma, inkább annak a kérdése, hogy bizonyos mondatok vagy címkék (például a *janzenizmus*) referálnak-e bizonyos álláspontokra vagy bizonyos társadalmi megnyilvánulásokra. Az eredményt nagyon egyszerűen a *referencia krízisének* nevezhetjük. A cenzor helyesen érzékeli, hogy a Gondrin által képviselt attitűd lehetővé teszi, hogy azok a hívek, akik szerint Jansenius műve kifogástalan, külsőleg engedelmességet tanúsítva elsáncolják magukat igazságuk belső tudatában. A további gondolatmenet szempontjából erre a mozzanatra – a belső világba történő bezárkózás lehetőségére – fogok koncentrálni, ám ahhoz, hogy ennek jelentősége a szubjektum szempontjából világosabb legyen, alaposabban meg kell vizsgálni a referencia krízisét.

Gondrinhez hasonlóan a Port-Royal kör vezető teológusa, Antoine Arnauld is úgy véli, hogy a X. Ince által bírált öt tételt *valamennyi* katolikus teológus elítéli, mert *bizonyos értelemben* eretnekséget tartalmaz. Azt is gondolja azonban, hogy ezeket a tételeket épp a kétértelműségük miatt senki nem vallja abban a formában, amelyet jezsuita nyomásra a Sorbonne teológusai kompiláltak, s a Szentszék politikai okokból elítélt. Arnauld tehát kimondja azt, amit Gondrin körlevele csupán sugallt, hogy a pápa egy *nem létező* – tehát *senki által nem képviselt* – álláspontot ítélt el a körlevelében. Ezen azonban, teszi hozzá Arnauld mély tisztelettel, nem kell meglepődni, hiszen a tanítóhivatal egy elméleti tévedés tisztázásával is hozzájárulhat a keresztény tanítás világosságához. Amikor Arnauld kijelenti, hogy a bullában elítélt tételeket valójában senki nem vallja, fontos lépést tesz az adott dialektikai helyzetben: a doktrinális kérdések igazságát Gondrinnél is határozottabban elszakítja attól a faktuális problémától, hogy *kinek* a nézetei ezek, azaz *ki* képviseli az elítélt álláspontot. Amellet érvel, hogy a pápának jogában áll senki által nem vallott tételeket elítélni, de ezzel egyszersmind azt is hangoztatja, hogy a teológiai igazság független a referencialitás kérdésétől, attól a kérdéstől tehát, hogy ténylegesen ki vallja az adott tézist.

⁴⁰² Lásd az alábbiakban François Annat álláspontját.

Arnauld e lépésével olyan megkülönböztetést tesz, amely autonóm részösszefüggéseket határol el, s ennyiben összhangban van az általunk vizsgált modern eljárásokkal. Ugyanakkor az a művelet, amellyel a teológiai témák autonómiáját látszik biztosítani, alapvető mondanivalója számára készíti elő a talajt: azt kívánja megmutatni, hogy a megbélyegzett öt tétel nem Jansenius nézeteit tükrözi. Anélkül, hogy ennek a párhuzamnak történetileg jelentőséget tulajdonítanánk, érdekes megfigyelni, hogy Arnauld stratégiája milyen közeli rokonságot mutat azzal a nevezetes észrevétellel, amelyet több mint egy évtizeddel korábban fogalmazott meg ő maga Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című műve kapcsán az ideák materiális hamisságáról. Descartes szerint az ideák pusztán a „dolgok képei”, azaz az értelem által megragadott összefüggések, amelyek az akarat ítélete nélkül nem lehetnek sem igazak, sem hamisak.⁴⁰³ Ez alól az általános elv alól kivételként a hideg ideáját említi, amely, mint mondja, „*materiálisan* hamis”, mert testek reális tulajdonságaként prezentálja számunkra a hideg minőségét, ami valójában nem egyéb, mint priváció, a meleg hiánya.⁴⁰⁴ A hideg ideája Descartes szerint azért mutatja pozitív létezőnek a hideget, mert az ideában foglalt információ zavaros, s így nem teszi *clare et distincte* beláthatóvá, hogy mi is a hideg. Ám nem egyszerű információs deficitről van itt szó, a helyzet rosszabb ennél: a hideg ideája lépre csalja az alanyt, mert egy az ideák alapszerkezetéhez tartozó strukturális vonás (ti. hogy az ideák mindig *valamit* ábrázolnak valamiként) arra csábítja az észlelőt, hogy az észlelt minőséget *valaminek*, tehát pozitív létezőnek tekintse. Descartes az ideáknak ezt a szerkezeti okokból adódó tartalmi mozzanatát nevezi az ideák materiális hamisságának. Arnauld ezzel szemben úgy véli, hogy ha egy idea nem elég világos ahhoz, hogy az ember megállapíthassa, *minek* is az ideája, akkor ez az idea nem arra csábítja az alanyt, hogy valami hamis dolgot gondoljon az idea által jelölt tárgyról, hanem arra, hogy rosszul állapítsa meg az idea jelölését.⁴⁰⁵ Amennyiben a hideg ideája valamilyen pozitív minőségként prezentálja számunkra a hideget (holott a hideg priváció), akkor ez az idea nem „illik rá” a hidegre, s következésképpen *valójában* nem lehet a hidegnek az ideája. Minek az ideája tehát? Annak,

⁴⁰³ Vö. *Med II.* (AT VII. 37, mk. Descartes 1994, 47); *Med IV.*: „Ezután, ahogy közelebb léptem magamhoz, s vizsgálni kezdtem, milyenek a hibáim – ugyanis egyedül ezek árulkodnak valamifajta tökéletlenségről bennem –, észrevettem, hogy két ok összetalálkozásától függ valamennyi, nevezetesen a bennem lévő megismerő képességtől és a választás képességétől, más szóval a döntés szabadságától, tehát egyrészt az értelemtől, másrészt az akarattól. Hiszen pusztán értelmekkel csupán megragadom azokat az ideákat, amelyekről aztán ítéletet alkothatok, s ameddig az értelmet csakis így tekintem, hibáról – ha megmaradok a szó tulajdonképpeni jelentésénél – vele kapcsolatban nem beszélhetek.” (AT VII. 56, mk. Descartes 1994, 70.)

⁴⁰⁴ *Med III.*: „Jóllehet ugyanis épp az imént jegyeztem meg, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett, azaz a formális hamisság csak ítéletekben található meg, mégis van az ideákban másfajta, és pedig materiális hamisság is, tudniillik akkor, amikor nem dolgokat mint dolgokat jelenítenek meg. Így például azok az ideák, amelyekkel a melegről és a hidegről rendelkezem, oly kevésbé világosak és elkülönítettek, hogy még azt sem tudom megmondani róluk, hogy vajon a hideg pusztán a meleg hiánya-e, vagy a meleg a hideg hiánya, vagy mindkettő reális minőség, vagy netán egyik sem az. S minthogy minden idea csak mint dolgok ideája lehetséges, ha igaz volna az, hogy a hideg nem más, mint a meleg hiánya, akkor azt az ideát, amely a hideget számomra valami valóságosként és pozitívként jeleníti meg, méltán mondjuk hamisnak, s ugyanez elmondható a többi, ehhez hasonló ideáiról is.” (AT VII. 43–44, mk. Descartes 1994, 55.)

⁴⁰⁵ *Az ellenvetések negyedik sorozata* (AT VII. 206). A materiális hamissággal kapcsolatos vitába kiváló bevezetést ad Kékedi 2009.

amit ábrázol: egy pozitív létezőnek, amely hidegként jelenik meg. Az egy másik, további kérdés, hogy egy ilyen fenomenálisan hideg, reális dolog létezik-e a valóságban – akár igen, akár nem, az idea mindenesetre *ezt* ábrázolja, egy ilyen létezőnek az ideája. Függetlenül tehát attól, hogy a dolog létezik-e a valóságban, Arnauld szerint a szóban forgó idea tartalmánál fogva erre referál. A hideg esetben a tévedés akkor keletkezik, amikor mi ezt a privációként létező hideggel azonosítjuk. Amíg tehát Descartes-nál a tévedés abban áll, hogy az ideához tartozó igaz jelöletet hamis tulajdonságokkal ruházzuk fel, addig Arnauld-nál megfordítva, az idea által definiált igaz tulajdonságokat társítjuk egy hamis jelölethez.

Ha jól megnézzük, egészen hasonló a helyzet a szentszéki ítélettel kapcsolatban is. A kúria elítél valamit – bármi legyen is az –, s ezt, mondja Arnauld, teljes joggal eretnekségnek bélyegzi. A probléma szerinte tehát nem a pápai tekintélyt érinti, hanem abban áll, hogy ezt az így meghatározott eretnekséget egyesek – tévesen – azokhoz az emberekhez kapcsolják, akik a Port-Royal kolostor köré csoportosulva Szent Ágoston tanítását követik. A pápa tehát *de iure* helyesen ítél el bizonyos tanokat, ám aki azt sugallja, hogy ezek a hippói püspök híveként alkotó Jansenius nézetei, az *de facto* eltéveszti a referenciát, mert tévesen applikál egy teológiai kifogástalan ítéletet. Mint látjuk, az így előállt helyzetet Arnauld az előző fejezetben látott *de facto / de iure* megkülönböztetés bevezetésével kívánta pontosítani: különbséget tesz a pápai ítéletben szereplő teológiai kérdések elvi és faktuális vonatkozásai között. Az elvi vonatkozások a *ius* (vagy *droit*) kérdéseit érintik: ez az ún. *quaestio iuris*, a vitatott kérdés elvi oldala, amely valóban teológiai jellegű, s amellyel kapcsolatban tekintélye teljes súlyával nyilatkozhat meg a tanítóhivatal. A második összetevő azonban a *factum* (vagy *fait*), amely arra a ténykérdésre utal, hogy az elítélt tanokat vallja-e valaki, s ha igen, kicsoda. Ez a *quaestio facti*, amely – s ez a döntő pontja az érvelésnek – nem doktrinális természetű, nem igényel teológusi kompetenciát, következésképpen, mondja Arnauld, nem tartozik az egyházi auktoritás alá.

Bár maga a *ius/factum* distinkció nagy múltra tekinthet vissza, a janzenista viták idején tesz szert szélesebb eszmetörténeti jelentőségre. Számunkra nemcsak azért fontos, mert ismét funkcionálisan önálló tárgyterületek elhatárolását célzó manőverrel van dolgunk, hanem mert a referencia krízisét is jól megvilágítja. Arnauld szerint a *Cum occasione* elvi és ténykérdéseket egyaránt érint, annak kimondása ugyanis, hogy egy állítás ellenkezik-e a keresztény tanítással, a *droit* területére tartozik, így ezen a téren minden kereszténynek meg kell hajolnia a pápai dokumentum előtt. Arra a kérdésre azonban, hogy az elítélt eretnekséget Jansenius vallotta-e az *Augustinus* című könyvében, nem terjed ki az egyházi kompetencia: ez olyan ténykérdés, amelynek megválaszolására minden

írni-olvasni tudó ember egyformán képesnek érezheti magát. Ezzel a janzenista stratégia egy fontos pontjához érkeztünk, a társadalmi nyilvánosság kérdéséhez.⁴⁰⁶

ii. François Annat és az interpretáció elvei

Érdeemes egy pillantást vetni arra, hogy miként jelenik meg az ekvivokáció kérdése a másik fél oldalán a vitában. François Annat (1590–1670), aki XIV. Lajos gyóntatójaként jezsuita részről vállalt részt a polémiában, arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy a pápai dokumentum egyértelmű. Mint írja, a janzenisták fondorlatos „mesterkedése” két értelmet lát az elítélt kijelentésekben, egy „legitim értelmet”, amelyet sajátjuknak vallanak, és amelyikről azt állítják, hogy összhangban áll az ősi katolikus hagyománnyal, és egy másik – szerintük kiforgatott – értelmet (*sensus alienus*), amelyet, mint mondják, a pápa joggal ítél el eretnekségként, ám ebben az értelemben senki sem vallja ezeket a téziseket. Annat szerint ellenfelei fordítva ülnek a lovon. Mindenkinek egyet kell ugyanis értenie azzal, hogy egy jogi dokumentum esetében a *sensus legitimus* csakis a „természetes vagyis igaz értelem” lehet, ez pedig csakis a szöveg felszínén hordozott, magától értetődő jelentésével lehet azonos, egy deklaratív irat megértése tehát nem igényelhet körmönfont értelmezői munkát. Mármost az írásnak az a legitim értelme, amellyel „a szavak jelentésénél s az emberek között elterjedt és bevett használatánál fogva rendelkezik”.⁴⁰⁷ Annat úgy véli, hogy a bulla ebben a kézenfekvő értelemben ítélte el az öt tételt, hiszen ez az egyetlen természetes értelem, bár a janzenisták – megváltoztatva a szavak értelmét – ezt nevezik „kiforgatottnak”.

A vita ezen a ponton szemmel láthatóan kezd elmerülni az értelmezés mocsarában, holott mindössze annak az egyszerű kérdésnek a tisztázásáról lenne szó, hogy *kei* ellen irányult X. Ince *Cum occasione* kezdetű konstitúciója. Szimptomatikus az az eljárás, amelyet Annat választ: nagy apparátussal felvonultatott filológiai módszert alkalmaz, közöl egy többhasábos táblázatot, amelynek egyes részeit maguk a janzenisták állították össze a tételek többféle értelmét bizonyítandó. Az első oszlopban a pápai dokumentum eredeti szövege olvasható. A második oszlopban az az értelmezés áll, amely a janzenisták szerint csak a szavak kiforgatásával adható az elítélt tételeknek (*sensus alienus*), s amelyet szerintük minden katolikus eretnekségnek kell hogy tartson. A harmadik oszlop azt a jelentést tartalmazza, amely a janzenista olvasatban a tételek természetes, ortodox értelme (*sensus legitimus*). Érvelésük szerint a pápai ítélet nem vonatkozhatott az utóbbira, hiszen ezzel az

⁴⁰⁶ E témáról fontos tanulmányt írt Van Horn Melton (2001), aki Habermasszal vitatkozva annak megmutatására vállalkozott, hogy a modern értelemben vett társadalmi nyilvánosság nem a 18. század szekularizált, polgári miliójében alakult ki, hanem a kor vallási vitáit kísérő pamfletháborúban. Ebben a folyamatban fontos szerepet szán a janzenista mozgalomnak, amelynek képviselői kezdettől, de különösen az *Unigenitus* bulla (1713) utáni időszakban előszeretettel apelláltak a közvéleményre (vö. uo. küln. 48. skk).

⁴⁰⁷ François Annat: *Cavilli Iansenianorum contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam*, cp. 2.: *ex ipsa vocum institutione et communi atque usitata inter homines acceptione*. (Annat 1654, 12.)

ágostoni tanítást ítélné el. Annat a janzenisták által „legitim értelemnek” nevezett tanítást éppúgy elítéli, mint azt a másik, „kiforgatott” értelmet, amelyet a janzenisták mintegy helyettesítő áldozatként kínáltak fel, ő azonban egy negyedik oszlopot is illeszt a táblázathoz, amely a jezsuita tanítást tartalmazza, s azt állítja, hogy ez az igaz katolikus álláspont.

Az így kapott struktúra szempontjából a harmadik oszlop a döntő, ez az, amit Arnauld és társai az ortodox ágostoni tanításnak neveznek, ám amelyet Annat eretnységként ítél el. Vegyük szemügyre egyetlen tételt, hogy világosabbak legyenek az álláspontok, s figyelmünket – zárójelbe téve a teológiai összefüggéseket – összpontosítsuk arra a kommunikációs stratégiára, amellyel a jezsuita teológus meggyőzni akarja az olvasóit. Annat maga is a nyilvánossághoz fordul, amikor egy bárki által tanulmányozható dokumentációt készít, s vegyük észre, kritikai munkát végez: jelentéseket választ szét, ezeket egymás mellé helyezi, azaz az olvasó ítélete elé tárja az egyes megfogalmazásokat mint egy jogi dokumentum lehetséges értelmezéseit.

1.	2.	3.	4.
A PÁPAI DOKUMENTUM SZÖVEGE (AZ ELÍTÉLT TANÍTÁS)	A TERMÉSZETELLENES ÉRTELEM (AMELY BIZTOSAN ERETNEK)	A JANZENISTÁK SZERINT TERMÉSZETES, IGAZ ÉS „KATOLIKUS” ÉRTELEM	A JEZSUITÁK TANÍTÁSA
„A bukott [emberi] természet állapotában a belső kegyelemnek <i>sobasem lehet ellenállni.</i> ”	Az akarat passzívan viselkedik a belső kegyelemmel szemben, s élettelen tárgyhoz hasonlóan semmit sem cselekszik.	Krisztus belső kegyelme mindig szert tesz arra a teljes hatásra, amelyre Isten szánta.	Krisztus belső kegyelme, amely közvetlenül és szabadon alkalmazható képességet ad az embernek arra, hogy jót tegyen, lehetővé teszi a helyes cselekvést, de a szabad emberi akarat vétke folytán gyakran híján marad annak a <i>teljes</i> hatásnak, amelyre Isten szánta.

A janzenisták azt állítják, hogy az első oszlopban olvasható megfogalmazás – amelyet a Sorbonne egyes teológusai nyújtottak be a szentszéki hivatalnak, s amelyet a bulla elítélt – kétértelmű: jelentése (2) és (3) között ingadozik. Az ekvivokáció, mint láttuk, meggyőződésük szerint nem véletlen, hanem annak a fondorlatos tervnek a része, amellyel a jezsuiták az ágostoni tanítást igyekeznek felszámolni. Mivel a janzenisták szerint (3) az ortodox ágostoni tanítással azonos, ezért ők azt vélelmezik, hogy a jezsuiták ezt akarták hitelteleníteni, ám nem merték közvetlenül megtámadni, ezért azt a ravasz stratégiát alkalmazták, hogy (2)-re hivatkozva próbálták meg kieszközölni a tétel

elítélését. A sikeres konspiráció lényege ezek szerint abban állna, hogy a beadvány készítői az első oszlopban olvasható megfogalmazást Janseniusnak tulajdonítják, akinél ilyesmi valóban olvasható ugyan, de mindig (3) értelmében, majd (2)-re hivatkozva kieszközlük az elítélését. Miután a (2) alapján hozott szentszéki ítélet diszkreditálta az (1) oszlopban olvasható megszövegzést, egy második lépésben azt a látszatot keltenék, hogy (1) egyértelmű, s csak (3)-at jelenti, vagyis a Szentszék ebben az értelemben vetette el a tézist.

Annat elutasítja ezt az olvasatot, azaz leleplezi a janzenisták leleplezését, és azt állítja, hogy (1) csak (3)-at jelentheti, és (2)-re, amely a trienti zsinat által elítélt protestáns tanítás, egyáltalán nem is gondoltak a dokumentum szerzői.

Ez a vázlat rávilágít a dialektikai szituációra. A jezsuitáknak azt kellett igazolniuk, hogy az ítélet *egyértelmű*, másrészt ki kellett tartaniuk amellet, hogy igenis Jansenius tanítását veszi célba, vagyis hogy a tétel megtalálható Jansenius írásaiban, mégpedig a janzenisták által vallott értelemben. Ugyanakkor ezt az értelmet a jezsuitáknak el kell tudniuk határolni az ágostoni kegyelemtantól, amelyet a pápai ítélet nem kívánt érvényteleníteni, erre szolgál a (4) oszlopban adott magyarázat. A janzenistáknak az ellenkező irányból indulva azt kellett megmutatniuk, hogy (3) az ortodox ágostoni tanítás, s ezért nem lehet azonos azzal az értelemmel (bármilyen is az), amit a Szentszék elítélt.

Ezek után nem is kell alaposabb figyelmet fordítanunk az egyes megfogalmazások tartalmára, hiszen ezek lényegét korábban már érintettük. Az utolsó oszlopban megfogalmazott molinista formula az isteni kegyelmet nem tekinti önmagában hatékonynak, hanem csak ahhoz tartja szükségesnek – s ennyiben persze hatékony –, hogy helyreállítsa a választás képességét az ágensben. A helyzetet bonyolítja a tomista tanítás, amely ugyancsak kétértelműnek bizonyult, a janzenisták a saját nézeteikhez, azaz (3)-hoz közelítették a korban, a jezsuiták viszont (4) egy variánsának tekintették. Amint azonban említettem, ezen a ponton nem szükséges nyomon követnünk a vita teológiai tartalmát, elég, ha felidézzük korábbi megállapításainkat azzal kapcsolatban, hogy a molinizmus körüli viták tétje a világ ágostoni víziójának integritása, szemben egy az ember autonóm kezdeményezőképeségére nagyobb gondot fordító jezsuita megközelítéssel. Amire itt figyelmet kell fordítanunk, az tehát nem ez, hanem az egymásba ágyazódó problémák sora, amely filológiai és interpretációs kérdések sokaságához vezetett. Kétértelmű-e a X. Ince által elítélt kijelentés? Ha igen, milyen értelemben ítélte el a bulla? Megtalálható-e a kiszemelt kijelentés az *Augustinus*-ban, s ha igen, melyik értelemben? Vajon a janseniusi *Augustinus* tanítása megegyezik-e a hippói püspök tanaival, s vajon Aquinói Tamás tanítása összhangban áll-e Ágoston kegyelemtanával? Végül: miben áll Ágoston valódi tanítása a kegyelemről?

Annat értelmezését a janzenisták egyebek mellett a bulla kezdőszavaira hivatkozva utasították el, amelyek így szólnak:

„[M]ivel Cornelis Jansen ypres-i püspök *Augustinus* című könyvének megjelenése *alkalmával* vita támadt [...] különösen öt tételről, több franciaországi püspök is sürgetve kért minket, hogy ezeket az élénk tárt kijelentéseket mérlegeljük, és egyenként hozzunk róluk biztos és világos ítéletet.”⁴⁰⁸

A nyitómondat a janzenisták szerint nem közvetlenül az ypres-i püspök szavaira hivatkozik, hanem azt mondja, hogy az ezek – vagyis a könyv megjelenése – *alkalmával* támadt vitára reagál. Annat ezzel szemben úgy véli, rosszhiszemű szörszálhasogatás feltételezni, hogy a pápa nem a franciaországi egyházban vitatott tézisekről, hanem egy légből kapott elméleti kérdésről akart nyilatkozni, s ezekkel kívánta lecsillapítani a viharokat, melyek hullámai – amint a bulla fogalmaz –, „az egyház hajóját fenyegetik”. A referencia megkérdőjelezése szerinte nevetségessé tenné a kibocsátó tekintélyét: „El lehet-e képzelni nevetségesebb dolgot, mint hogy a bíró e nagy előkészületek után, miután magára öltötte a talárt, hogy ítéletet mondjon, félredobja a vitatott ügyet, s olyasmiről mond ítéletet, amit senki sem vitat? Ez lenne a »vihar lecsendesítése«, ez lenne a zivatar lecsillapítása, hogy csendes vizeken hajózhassunk?”⁴⁰⁹

Hasonló jelenségre lehetünk itt figyelmesek, mint korábban Lessius és Martínez szövegei kapcsán: a vita eldöntésére szánt definitív dokumentumnak egyetlen sora sincs, amelyet ne értelmezhetnénk többféleképpen. Mindez arra utal, hogy a kora újkorban nem új tanítások fenyegetik a hagyományt, hanem magának a hagyománynak a sokértelműsége. Minden fél „a hagyomány szent és sérthetetlen szabályairól” beszél, de abban nincs megegyezés, hogy melyek ezek, s hogyan kell alkalmazni őket. Annak kérdése pedig, hogy kinek áll jogában meghatározni a jelentéseket, a janzenista krízis során súlyos politikai problémaként jelentkezett, amelyhez nem adott eligazítást a vitatott hagyomány. A *droit* és a *fait* megkülönböztetése olyan szellemet enged ki a palackból, amelyet lehetetlen visszazárni; ha igazuk van a janzenistáknak abban, hogy a *Cum occasione* többértelmű, akkor – kérdezi Annat – létezhet-e valaha olyan szöveg, amelyiknek megkérdőjelezhetetlen a normatív értelme (Annat 1654, 18.)?

1655 januárjában meghalt X. Ince pápa. Utóda, Fabio Chigi, aki hosszú konklávét után VII. Sándor néven foglalta el a trónt, 1656 őszén a francia kormányzat nyomására újabb kísérletet tett arra, hogy véget vessen a janzenista krízisnek, ezért egy újabb, minden korábbinál világosabb és

⁴⁰⁸ [Cherubini] 1692, 4:287a.: *Cum occasione impressionis libri cui titulus Augustinus Cornelii Jansenii episcopi Iprensis, inter alias ejus opiniones orta fuerit, praesertim in Gallis, controversia super quinque ex illis, complures Galliarum episcopi apud nos institerunt ut easdem propositiones nobis oblatas expenderemus ac de unaquaque earum certam et perspicuam ferremus sententiam.*

⁴⁰⁹ Annat 1654, 16: *Potestne quidpiam concipi magis ridiculum, quam post apparatus illum et speciem [sic pro 'speciem'] iudicis accinti ad dirimendam litem totam litigandi causam relinquere deque eo pronuntiare de quo nulla est controversia? Hoc est sedare tempestates? Hoc dissipare procellas et efficere ut tranquillo mari navigetur?*

egyértelműbb dokumentumot bocsátott ki. *Ad sacram* kezdetű bullája, amelyben igyekszik megszüntetni minden kibúvót, azt mutatja, hogy a szentszéki teológusok felvették a kesztyűt, amelyet Arnauld dobott feléjük, mert a tények terén is megkérdőjelezhetetlen hatalmat követeltek a tanítóhivatalnak. A dokumentumnak az az érdekessége, hogy az eredeti teológiai kérdésekről szinte teljes egészében megfelelnek, s elsősorban a *factum* problémájára összpontosít. Így fogalmaz:

„Kinyilvánítjuk és határozottan kijelentjük, hogy a[z előző] ítélet az említett Cornelis Jansen *Augustinus* című könyvéből kiemelt öt tételt sújtotta, *méghezűá abban az értelemben, amely megfelelt az említett Cornelis [Jansen] szándékának.*”⁴¹⁰

Minden bizonnyal kevés szentszéki dokumentum született ennél groteszkebb tartalommal. Az *Ad sacram* három dolgot jelent ki ünnepélyesen, s támogat meg az egyházi tekintély teljes súlyával, ezek közül kettő egy-egy halott ember *szándékával* foglalkozik, hiszen a bulla egyrészt arról foglal állást, hogy a pápa hivatali elődje milyen értelemben ítélte el az öt tételt, másrészt arról nyilatkozik, hogy az *Augustinus* sorait milyen szándékkal vetette papírra a néhai ypres-i püspök, aki ekkor már csaknem két évtizede halott. A harmadik, ugyancsak ünnepélyes tétel annak a rögzítése, hogy az elítélt öt mondat *valóban* szerepel az 1640-es könyvben. E kijelentésekkel – amint azt Antoine Arnauld nem is mulasztotta el hangsúlyozni – a tanítóhivatal olyan kérdésekben nyilatkozott meg, amelyek semmilyen hittartalmakkal nem állnak közvetlen összefüggésben, egyszerűen történeti tényekre vonatkoznak. Noha az érintett faktumok egy része filológiailag megalapozottnak látszik, az a tény, hogy elfogadásukat pápai bulla kényszeríti ki, hatalmi gesztusról árulkodik. Érdeemes megfigyelni, hogy az *Ad sacram* nem vesződik bizonyítással. Nem árulja el, hogy Cornelis Jansen hol írta ezeket a sorokat, vagy hogy milyen hermeneutikai megfontolások alapján állapította meg a kúria, hogy szerzőjük hogyan értette őket, nehéz lenne tehát ellenállni annak a benyomásnak, hogy e dokumentumban az erő politikája dominál.

A francia kormányzat és a Szentszék ezek után oly módon kívánt véget vetni egy társadalmi krízissel fenyegető vitának, hogy egy formanyomtatvány („formulárium”) aláírására kötelezte az egyházi személyeket, melyben az aláírók elítélik az inkriminált tételeket, mégpedig *pontosan abban az értelemben*, amelyben – az egyházi hatóságok szerint – Cornelis Jansen vallotta őket. A nyomtatvány aláírása semmi egyebet nem célzott, mint a véget nem érő értelmezések lezárását, a köntörfalazás feladását, azaz az engedelmesség egyértelmű kinyilvánítását különösebb dogmatikai relevancia nélkül. Ám nem elégedett meg azzal, hogy az érintettek „tiszteletteljes hallgatással” adózzanak az

⁴¹⁰ DH 2012 (1098): *quinque illas propositiones ex libro praememorati Cornelii Jansenii episcopi Iprensis, cui titulus est Augustinus, excerptas ac in sensu ab eodem Cornelio Iansenio intento damnatas fuisse, declaramus et definimus...*

egyházi tekintélyeknek, az aláíróknak őszintén, „szívük meggyőződésével” kellett volna a kifogásolt tételeket Jansenius tanaiként elítélniük.

iii. „Az érsek látogatása”

Amikor 1661-ben meghalt az antijanzenista kormányzati kampányban oroszlánrészt vállaló Mazarin, s az immár nagykorú király úgy döntött, hogy nem nevez ki a helyére államminisztert, hanem személyesen veszi kézbe az ügyek irányítását, a politika egyik legégetőbb gondjaként a janzenizmus kérdését igyekezett dűlőre vinni. A fiatal és energikus uralkodó elszántsága új lendületet adott az eseményeknek. „Ami Mazarin alatt mint stratégiai terv kezdődött, hogy megingassa Retz pozícióit és elfojtsa a gallikán püspököknek és a parlament tagjainak törvényes ellenállását a koronával szemben, az XIV. Lajos idején a király lelkiismereti ügyévé vált, amelyen keresztül személyes uralmát kívánta megalapozni vallási ügyekben.” (Kostroun 2011, 106.) Ebben az összefüggésben vált kiemelt témává a formulárium ügye az abszolutista kormányzat számára. Miután a Port-Royal kolostor számos apácája lelkiismereti okokra hivatkozva megtagadta az aláírást, a párizsi érsek személyesen igyekezett nyomást gyakorolni a szerzetesközösségre.

Madeleine de Sainte-Christine Briquet (1642–1689), a Port-Royal apácája,⁴¹¹ 1664-ben lejegyez egy párbeszédet, amelyet a párizsi érsekkel folytatott egy személyes kihallgatás keretében. Ha Hardouin de Beaumont de Péréfixe (1606–1671, vö. Lesaulnier 2004b), ez a művelt főpap abban a reményben kereste fel a kolostort, hogy tekintélye teljes súlyát latba vetve vegye rá az apácákat a formulárium aláírására, Madeleine nővér esetében csalódnia kellett. A fiatal apáca egyike volt azoknak a szerzetesnőknek, akik hajlíthatatlanul ellenálltak, és dacolva a fenyegetésekkel kitarottak elhatározásuk mellett. Érdeemes egy pillantást vetni a feljegyzések szerzőjére. Ez a polgári világból származó, művelt fiatal lány, aki gazdag örökségéről lemondva választotta a szerzetesi életet, tipikus képviselője annak a feltörekvő osztálynak – a hivatali nemességnek –, amely a Port-Royal körüli mozgalom társadalmi bázisát adta. Madeleine Briquet emlékiratában eleven színekkel festi le a párbeszédet. Írásából egy olyan apáca képe bontakozik ki előttünk, aki racionális érveivel, sziporkázó válaszaival inkább tartozhatott volna a párizsi szalonok művelt világába, mint a szerzetesi élet aszketikus környezetébe.⁴¹² A beszélgetés egyik fordulópontját az a válasz jelenti, amelyet

⁴¹¹ Madeleine Briquet a Port-Royal körével – az Arnauld családhoz hasonlóan – a legszorosabb kapcsolatokat ápoló parlamenti-ügyvédi család sarja. Apja, Étienne Briquet (?–1645) Saint-Cyran barátja. Madeleine Briquet életrajzát lásd Pouzet 2004.

⁴¹² Lásd a Madeleine Briquet-ről rajzolt plasztikus portrét a Péréfixe-szel folytatott megbeszélés kapcsán Charles-Auguste de Sainte-Beuve klasszikus munkájában: Saint-Beuve 1912, 4:192. skk. (5. könyv). Ugyanakkor Madeleine (Christine) Briquet gondolatvilágát inkább a párizsi parlament jogászi nyelvvel rokonítja, s a Rambouillet-palota precíz stílusát egy másik apáca, Anne-Marie de Brégy (Anne-Marie de Sainte-Eustochie de Bregy) megnyilatkozásai-ban véli felfedezni (uo. 4:267).

Madeleine nővér a főpapnak arra a kérdésére ad, honnan ered a makacssága.⁴¹³ Az érsek – jellemzően az ügy politikai beágyazottságára – egy összeesküvés szálait, illetve a Port-Royal kör teológusait gyanítja a háttérben, nem tartja ugyanis lehetségesnek, hogy ez az okosan körülbástyázott ellenállás ettől a fiatal apácától eredjen. Ezért a kihallgatás egy felhevült pillanatában az érsek egy szónokias kéréssel arra buzdítja beszélgetőpartnerét, hogy nevezze meg a felbujtóit. Madeleine Briquet az aláírásra rendelt formuláriumot nevezi meg ellenállása forrásaként:

„Főtisztelendő atyám, miután tudni kívánja, honnan kaptam a tanácsot, elmondom, hogy magától a formuláriumtól, ez ugyanis azt kívánja a számba adni, hogy szívemből hiszek és ajkaimmal vallok olyasmit, amiről nem vagyok meggyőződve, s amelybe hitem szerint nem szabad beleártanom magam, hiszen nemcsak hogy nem tartozik a hit dolgára, de a hivatásom és a nemem korlátainak is felette áll, és jól tudom, hogy a szakértő teológusok véleménye is megoszlik ezzel kapcsolatban.”⁴¹⁴

A válasz nehéz helyzetbe hozza az érseket, hiszen éppen arra a dokumentumra hivatkozik, amelynek ő az egyház morális tekintélyére mutatva követeli az elfogadását. A *formularium submissionis*, mint láttuk, azt kívánta az alattvalóktól, hogy *sincero animo* (őszinte lélekkel) ismerjék el az elítélt tételek janseniusi eredetét. Madeleine nővér tehát olyasmire apellál, amit maga a formulárium betűje követel: őszinteségre. E szellemes fordulat azt üzeni, hogy az érsek az egyház és a formulárium értékeit tiszteletben tartva nem kérheti tőle olyasmin az aláírását, amiről *sincero animo* nincsen meggyőződve. S valóban, Madeleine Briquet érvelésében kitüntetett helyet foglal el a lelkiismeret kérdése. Mint mondja, egyetlen akadálya van az aláírásának, „az a félelem, hogy a lelkiismeretem ellenében cselekszem [*blesser me conscience*]”.⁴¹⁵ A lelkiismeret itt olyan fórumként van feltüntetve, amely felett a szubjektumnak nincs hatalma, amellyel szemben az alany az őszinteség jegyében maga is tehetetlen, azaz ha a lelkiismeret kategorikusan megtiltja az aláírást, egyetlen külső hatalom sem kényszerítheti ki jogosan azt. Innen erednek az apáca bátor replikái: „Monseigneur, ön azt hisz, amit hinni méltóztatik, de...”⁴¹⁶

⁴¹³ E beszélgetést némileg eltérő hangsúllyal (az apácák és az egyházi elöljárók Isten előtti egyenlőségét és a racionális érvelés szerepét kiemelve) elemzi Kostroun 2011, 149–151, 157–161.

⁴¹⁴ [Madeleine Briquet:] *Interrogatoire de ma soeur Madeleine de Sainte-Christine Briquet, le 13 juin 1664: Monseigneur, puisque vous désirez de savoir de qui j'ai pris conseil, je vous dirai que c'est du formulaire même que je l'ai pris: car il me fait dire que je: car il me fait dire que je crois de coeur et confesse de bouche une chose dont je ne suis point persuadée et dont je ne crois point devoir me mêler, puisque non seulement elle ne regarde point la foi, mais qu'elle est même au-dessus de ma profession et de mon sexe, et sur laquelle je sais que d'habiles théologiens sont partagés.* (Plazenet 2012, 605–606.)

⁴¹⁵ Plazenet 2012, 604.: *la seule crainte que j'ai de blesser ma conscience.*

⁴¹⁶ Uo.: *Monseigneur, vous en croirez ce qu'il vous plaira...*

Egy második figyelemre méltó mozzanata is van az idézett válasznak: a tény- és a hitigazság immár jól ismert megkülönböztetése. Az a kérdés, hogy a tételek megtalálhatók-e Jansenius írásai-ban, Briquet szerint nem a hitre tartozik, azaz nem dogmatikai, hanem faktuális kérdés, amellyel kapcsolatban nem várható el, hogy „őszinte lélekkel” nyilatkozzon bárki, aki nem tud a szóban forgó tényről személyesen meggyőződni. Miért nem várható el itt személyes meggyőződés? Amikor Madeleine Briquet a női nem gyengeségére hivatkozik, e sztereotípiát nem annyira az alázat jeleként, mint inkább hatékony fegyverként jelenik meg az érvelésében, annak magyarázatát adja tudniillik, hogy egyszerű apáca lévén miért nem hozhat döntést egy olyan kérdésben, amely a teológusok számára is fejtörést okoz.⁴¹⁷ A formulárium aláírásának kikényszerítése – mutat rá az érv – egyszerre követel a szöveg szellemében őszinte meggyőződést, és igyekszik arra rábírnival, hogy akkor is valljanak színt, ha nem rendelkeznek a meggyőződéshez szükséges eszközökkel. E paradoxon felmutatása egyrészt lehetetlen helyzetbe hozza a hatalom képviselőjét, másrészt az egyéni lelkiismeretet elsáncolja minden külső behatással szemben.

Hardouin de Péréfixe számára az jelent nehézséget, hogy az egyház erkölcsi igényeire tekintettel nem elégszik meg pusztán az engedelmisség külső, politikai jeleivel, hanem a belső meggyőződésre is igényt tart. Pontosabban minden jel arra vall, hogy a nehézségek elsimítása érdekében hajlandó lenne szemet hunyni az őszinteséggel kapcsolatos skrupulusok felett, jóindulatú buzdítása ugyanis azt mutatja, hogy a maga részéről kész lenne megbékélni egy egyszerű gesztussal, egy felemás helyzettel is, amire azonban semmi szín alatt nem hajlandó, az ennek nyilvános beismerése. Érdekes megfigyelni, hogy a Port-Royal apácái egy olyan megoldást javasolnak, amely a *reservatio mentalis* korábban tárgyalt gyakorlatának ellentéte: készek lennének egy olyan záradék kíséretében szignálni a dokumentumot, amelyben kijelentik, hogy a tényekkel kapcsolatos belső meggyőződés nélkül, pusztán a tekintélynek engedelmességgel adják aláírásukat. Egy ilyen záradék azonban elfogadhatatlan a hatalom számára. Világossá tenné ugyanis a követelésben rejlő erőszakot, és leleplezné azt a korábban elemzett mechanizmust, amelyet kissé leegyszerűsítve *raison d'état*-nak nevezhetünk. Az apácák felől nézve viszont az általuk ajánlott kompromisszumnak az elutasítása annyit jelent, hogy az egyház és az udvar nem csupán külső engedelmisséget vár tőlük, hanem azt is, hogy a lelkiismeretük ellenében cselekedjenek. A belső meggyőződés nélküli engedelmisség – amelyet a kormányzat érvényesnek fogad el, ameddig hallgatólagos megegyezésként titokban marad – orcátlan kihívásnak minősül abban a pillanatban, amikor egy záradék formájában a nyilvános térbe kerül. A disszimuláció, pontosabban a különböző perspektívák párhuzamos érvényesítésének igénye, amely a kora modern hatalom működéséhez tartozik, csak olyan szerződés formájában

⁴¹⁷ Kostroun 2011 részletesen feldolgozta az eseményeknek ezt az aspektusát.

hatékony, amely nem rántja le a leplet önmagáról, a reprezentációként sugallt őszinte egység barokk látomásáról.

Noha az érsek minden igyekezete hiábavalónak bizonyult az apácák hajthatatlanságával szemben, a történet nem ért véget. Harduin de Péréfixe nem sokkal később újra felkeresi a monostort. E decemberi vizitáció során ismét az őszinteség áll a viták középpontjában. Az újabb kihallgatás alkalmával Madeleine nővér felidézi egy oratoriánus teológusnak, Thomas Esprit-nek (?–1671) a véleményét (Lesaulnier 2004c), akit maga Harduin de Péréfixe bízott meg azzal, hogy rávegye a nővéreket a formulárium egy kompromisszumos szövegének az aláírására. Ez az újabb változat nem követelte volna meg, hogy az aláírók Isten előtt vallják, hogy az öt pont Jansenius véleményét tükrözi, elegendő lett volna minimális hajlékonyságot tanúsítva azt elismerni, hogy a pápa, helyesen-e vagy sem, *de facto* Janseniusnak tulajdonította az inkriminált tételeket. A hatalom tehát egy újabb lépést tesz a megegyezés irányába, az érsek kompromisszumkészségéhez nem férhet kétség. Ez a gyengített verzió immár teljes egészében lemond a kérdés minden hittani aspektusáról, s tisztán egyházfegyelmi szempontból tekinti az ügyet. Ezt fejezi ki az „isteni hit” és az „emberi hit” megkülönböztetése: azt az emberi hitet követeli csupán, amelyik az emberi együttéléshez szükséges attitűdökről szól, arról, hogy egy hivatali dokumentum értelmezése során joga van-e az egyház tanítóhivatalának kijelenteni, hogy ki ellen irányul az ítélete. Thomas Esprit azzal biztatja a nővéreket, hogy ő maga is ebben a szellemben szignálta a dokumentumot. Amikor Madeleine nővér a decemberi kihallgatáson felidézi az oratoriánus szavait, az érsek kapva kap a lehetőségen, ám ismét csapdába sétál:

„azonnal megkérdezte tőlem [Madeleine Briquet-től], hogy ez miért nem elégít ki engem, és miféle nehézséget találok abban, hogy úgy írjam alá, ahogyan Esprit atya tette. Azt válaszoltam, hogy a keresztény őszinteség tiltja számomra, s megkérdeztem, hogy őt megalégedéssel töltené-e el, ha ezzel a lelkülettel [ti. hazugság árán] írnám alá, hiszen éppen ő maga mondta nem sokkal korábban, hogy ha a ténnyel kapcsolatos hit nélkül íránk alá, az hazugság lenne.”⁴¹⁸

A nővérek tehát meggyőződésükre támaszkodva a *factum* és *ius* olyan ártatlannak tűnő szétválasztására sem hajlandók, mint amit Thomas Esprit javasolt nekik, hogy tudniillik a *factum* elfogadásával csupán tiszteletüket fejezzék ki az egyház előtt, a hittani elvek érintése nélkül. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a lelkiismeretnek az az erős formája, amelyre Madeleine nővér a vitában hivatkozik,

⁴¹⁸ Briquet 1718, 1:4.: *il me demanda aussi-tôt pourquoi elles me satisfaisoient pas, et quelle difficulté je trouvois à signer comme le P. Esprit l'avoit fait? Je lui dis que la sincérité chrétienne me le défendois, et je lui demandai, s'il se contenteroit que je signasse dans cette disposition; puisqu'il m'avoit dit un peu auparavant que c'étoit mentir que de signer sans croire le fait.*

nem hajlandó arra a „koordináló szétválasztására”, amelyet Simmel a modernizációs folyamatok lényegéhez társított (Simmel 2009, 115), s amely a különböző szempontok összhangját egyfajta „akkommodációval” tenne lehetővé, ők ugyanis még egy teológiai vonatkozásaitól megfosztott szituációban sem mondanak le az őszinteség követelményéről. Számukra ugyanis nem létezik teológiailag semleges terepe a cselekvésnek: nem léteznek olyan önálló tárgyterületek, amelyek ne attól az egy szemponttól függenének, amelyet a Bérulle- és Saint-Cyran-féle lelkeség Istenben rögzít, azaz a nővérek számára nincsenek olyan ideiglenesen körülhatárolt, autonóm szférák, amelyek nem állnak genetikus viszonyban egymással. Ezen a ponton érhető tetten az ellenállásuk gyökere. Ez a követelmény ugyanis – dacára a *fait/droit* megkülönböztetésnek, amelyet a janzenisták maguk vezettek be a vitába – egységesen vallási természetű, egy olyan antropológia áll mögötte, amelyik nem hajlandó önálló részterületekre osztani az emberi viselkedést, pontosabban amelyik a kérdéses distinkciókat elfogadja ugyan, de a közöttük fennálló kapcsolatokat egyetlen lelkeségi szempontnak veti alá. Az érsek kompromisszumokban gondolkodik: hajlandó felosztani a teret, lemond a téma dogmatikai vetületéről, ám olyan elzárkózás falába ütközik, amely saját eszményeit kéri rajta számon. Madeleine nővér szerint „csupán azért tesznek bennünket tönkre, mert nem voltunk hajlandók hazudni az egyháznak, s Isten törvényét valamennyi érdekünk elébe helyeztük”.⁴¹⁹ Olyan perspektíva ez, ahonnan nézve nem működtethető a különböző érvényességi területek distinkciója. De nem az érsek által javasolt megkülönböztetéssel van baj, hanem azzal, hogy Hardouin de Péréfixe – aki végül maga is a *droit/fait*-distinkcióhoz folyamodik – attól az egyszerű, de aszketikusan erkölcsös attitűdtől elválasztva szeretné érvényre juttatni ezt a megkülönböztetést, amelyet a szerzetesnőket jellemzi. Innen nézve az ajánlat nyers hatalmi machinációként jelentkezik. Miután a főpap a kompromisszum kedvéért végül hajlandó kimondani, hogy a dolog hatalomtechnikai kérdés, amelyet a *sincero animo* szavak alá rótt egyszerű aláírással el lehet intézni, még keményebb falba ütközik, hiszen saját szavainak igazságát szegezük vele szembe: azt kívánja-e, hogy az aláíró vakon fogadja el az „őszintén” szót akkor is, ha nem tud őszintén hinni benne? Amint Madeleine nővér fogalmaz:

„semmi más bünt nem vethet a szemünkre, csak ezt [ti. hogy nem voltunk hajlandók hazudni az egyháznak], hiszen azt kívánta, hogy írjuk alá anélkül, hogy hinnénk a *tényben*, s az emberi hűség e hiányát csak azért tekinti büntetendőnek, mert nem voltunk hajlandók a kétszínűségre. Ezt akartam neki elmondani a tőlem telhető legnagyobb tisztelettel, ám ő mélyen megbántódott, s azt felelte, hogy nem kellett volna meghallgatnia: tudta jól, hogy

⁴¹⁹ Briquet 1718, 1:4.: *on n'achevoit de nous détruire que parce que nous refusions de mentir à l'Eglise, et que nous préferions éa loi de Dieu à tous nos intérêts...*

milyen vagyok, nincs más bennem, mint mély tudatlanság mérhetetlen önbecsüléssel párosítva, ami szemtelenségre és visszataszító gögre ragadtat, jóllehet tudatlan vagyok.”⁴²⁰

Ha a főpap e válaszában zárójelbe tesszük a szenvedély kitörését, tartalmilag érdekes mozzanatokra lehetünk figyelmesek. Újra felbukkan a női tudatlanság ügye; az irracionalitás, a felületesség és a magasabb szellemi képességeket elfojtó érzéki természet vádja olyan társadalmi sztereotípiát a korban, amely – mint láttuk – a szerzetesnők saját önképéből sem hiányzik, sőt a nemének gyengeségével és a szerzetesnőkre vonatkozó egyházi előírásokkal kapcsolatos utalások stratégiai szerepet játszottak Madeleine Briquet érvelésében. E sztereotípiát ugyanakkor az ő szájából maga sem mentes némi kétszínűségtől, hiszen annak az egyszerűen őszinte attitűdnek a forrásaként van feltüntetve, amely ellenállásként jelenik meg a tanult teológus és a hajlékony politikus akaratával szemben. A tanulatlan szerzetesnő együgyűsége, amely itt a polgárság egy különlegesen szellemes képviselőjével kapcsolatban jelenik meg, az érsek szájából szitok, a szerzetesek részéről azonban – hangsúlyozzuk még egyszer – ellenállás, a *self-fashioning* része, a hatalommal szembeni önreprezentáció eszköze. A tudatlanság vádja kétségkívül sértés, de az érsek helyesen érzékeli: a beszélő részéről nemcsak alázat jelenik meg a nővér szavaiban, hanem valamiféle megtörhetetlen erő is.

Amikor Hardouin de Péréfixe „magas önbecsülést” (*haute estime de moi-même*) vet az apáca szemére, olyan gyanút fogalmaz meg, amely rendszeresen visszatér a korszak irodalmában. Az aszketikus vallásosság mögött a kortársak egy olyan *én* jelenlétét érzékelik, amelyik veszélyes a társadalomra nézve. Ez legismertebb módon Tartuffe alakjában fogalmazódik meg, s jóllehet a rajongó képébe bújt imposztor kritikája a jezsuitákat vette célba, az érsek kirohanása érthetővé teszi, hogy a kortársak miért érzékelték egyfajta fenyegetést az intranzigens vallási eltökéltségben. Egy bizonyos: a párizsi érsek az érvek nyelvéről a fenyegetés nyelvére vált. Mindez csak annyiban érdekes számunkra, amennyiben egy olyan *énre* mutat rá, amely a maga belső világába zárkózva, s Istent maga mellett tudva ellenállást képez minden külső hatalommal szemben. Az önmagaság egy olyan formája jelenik itt meg – nem először és nem utoljára a történelemben –, amely az üldöztetés, a vértanúság szenvedéseit is vállalja, s ezért elérhetetlen a földi hatalmak számára. A főpap dühkitörése előrevetíti azt a napot, amelyen az idős király – addigra a történet többi szereplője rég halott – a lehető leghatározottabb megoldását kívánja adni a janzenista krízisnek. Hogy az államtanács határozatának érvényt szerezzen, d’Argenson márki 1709. október 29-én kiürítetteti a zárdát. Hamarosan exhumálják a temetőt, majd a templom és az épületek földig rombolása után a Port-

⁴²⁰ Uo.: ...il n’avoit donc plus d’autre crime à nous reprocher que celui-là, puisqu’il vouloit bien qu’on signât sans croire le fait, et qu’il ne jugeoit ce défaut de foi humaine punissable, que parce qu’on refusoit de le dissimuler. C’est ce que je tâchai de lui représenter le plus respectueusement qu’il me fut possible: mais il ne laissa pas de d’en blesser fort, et de dire qu’il ne me falloît point d’écouter; qu’il reconnoissoit assez ce que j’étoit; qu’il n’y avoit rien en moi qu’une profonde ignorance jointe à une haute estime de moi-même, qui me faisoit parler avec une insolence et une élévations d’esprit épouventable, quoique je ne scusse rien du tout.

Royal des Champs minden látható nyomát eltüntetik a környékről. Amint egy korabeli visszaemlékezésben olvassuk:

„Amikor az egész közösség egybegyűlt, a rendőr hadnagy úr kihirdette küldetésének további célját, s miután röviden jelezte fájdalmát azért, amit tennie kell, világossá tette, hogy alapos okokból, s az állam javát szem előtt tartva Őfelsége elrendelte, hogy ugyanezen a napon valamennyi szerzetesnő hagyja el a monostort, hogy különböző egyházmegyékbe szállítsák, s ott egymástól elkülönítve távoli konventekbe helyezték őket.”⁴²¹

iv. **Összegzés és kitekintés: tradíció és ellenállás**

Anthony Giddens szerint a premodern társadalmakban „a hagyomány egy viszonylag rögzített cselekvési horizontot határolt le” (Giddens 2013, 71). E megfogalmazásban a *cselekvési horizont* fogalma érdemel figyelmet: Giddens a hagyomány szerepét a jelen cselekvési lehetőségeire vonatkoztatva vizsgálja, azaz nem a hagyomány állandóságát vagy megőrző szerepét hangsúlyozza, hanem épp ellenkezőleg, arra hívja fel a figyelmet, hogy a hagyomány állandó változásban van, hiszen a benne való részvétel „aktív rekonstrukciós folyamatokat követel meg” (uo.). Az aktív rekonstrukció – tehát az átértelmezés és átalakítás – mozzanatai nélkül egyáltalán nem is beszélhetünk hagyományról. Hasonlóan nyilatkozik Alasdair MacIntyre:

„Könnyen félrevezethet bennünket ezen a ponton a hagyomány fogalmának a konzervatív politikai filozófusokra jellemző, ideologikus használata. Ezek a filozófusok, jellemző módon, Burke-öt követik a hagyománynak az ésszel és a tradíció stabilitásának a konfliktussal való szembeállításában. Mindkét szembeállítás zavart okoz. Ugyanis minden okoskodás valamely hagyományos gondolkodási stílus kontextusában történik, kritikával és új elemek kigondolásával meghaladva az ebben a tradícióban már elgondoltak határait [...]. Sőt, ha egy hagyománnyal minden rendben van, akkor e hagyományt részben az e hagyomány sajátos értelmét és célját megadó jókkal kapcsolatos vita alkotja.” (MacIntyre 1999, 297.)

MacIntyre úgy véli, hogy „döntő részben az vagyok [...], amit öröklök, vagyis egy sajátos múlt, amely bizonyos mértékig jelen van a jelenemben” (uo.). E megállapítás és a giddensi perspektíva

⁴²¹ Jacques Fouillou: *Second récit qui contient ce qui arriva le mardi 29 du mois d'octobre 1709, jour de l'enlèvement et de la dispersion: Toute la Communauté étant assemblée, M. de Lieutenant de police acheva de déclarer le surplus de sa commission et, après avoir témoigné quelque peine d'être obligé de le faire, il manifesta enfin que, pour de bonnes raisons et pour le bien de l'État, Sa Majesté ordonnait que dans le jour même toutes les Religieuses sortiraient du Monastère pour être conduites en différents diocèses et y être mises seul à seul dans des couvents séparés.* (Plazenet 2012, 888.)

között csupán hajszálnyi, ám annál lényegesebb az eltérés. MacIntyre a bennünk élő múlt meghaladását és az ezzel kapcsolatos vitákat, amelyeket nézete szerint a hagyományhoz tartozó jó kérdéséről kell lefolytatni, a tradíció éppoly lényeges elemének tartja, mint a megőrzést, az idézett szakaszban azonban mintha azt feltételezné, hogy a hagyományt minden további nélkül vonatkozásba tudjuk állítani a jóval, hogy a kettő eltérését megvitassuk és identitásunk örökölt elemeinek a meghaladása révén korrigáljuk. Giddens ezzel szemben a megőrzést rekonstrukciónak tekinti, s Pascal Boyer-ra hivatkozva úgy véli – nézetem szerint helyesen –, hogy a hagyományt a jelen nemcsak fenntartja, de retrospektíve létre is hozza. Ez az apró eltérés magyarázatot kíván, úgy vélem ugyanis, hogy közvetlenül érinti az iménti fejezetek konklúzióit.

Pascal Boyer írásbeliség nélküli afrikai népek között végzett antropológiai kutatásai arra hívják fel a figyelmet, hogy jóllehet a tradicionális cselekvéseknek legtöbbször megjelölhető a céljuk (gyógyítás, engesztelés stb.), az a kérdés, hogy miért meghatározott módon kell az egyes cselekvéseket végrehajtani, a résztvevők szerint nem igényel különösebb magyarázatot (Boyer 1990). Tarthat éppen hozzá magyarázat, azaz ha az antropológus egy a múltból örökölt rituális forma értelmét firtatja, kaphat bizonyos felvilágosítást, ám az így adott magyarázat legtöbbször utólagos, *ad hoc* konstrukció, a lényeg ugyanis az, hogy a dolgot „*így és így* kell csinálni”, „*ezt mindig is így* csináltuk”, esetleg „*így* csinálták az őseink is”. E jelenség Boyer szerint két további megfigyeléssel hozható kapcsolatba. Az egyik szerint a hagyományos eljárások végrehajtásának módja sokkal tartósabb, sokkal nagyobb állandóságot mutat, mint azok a magyarázatok, amelyeket a résztvevők az eljárások értelméről adnak. A másik szerint a hagyományokhoz kapcsolt jelentésképződmények meglepően inkonzisztens viszonyban állhatnak az élet egyéb jelenségeivel, mintha külön rekeszben kapnának helyet a résztvevők elméjében, s nem lennének alávetve a konzisztencia követelményének.

A szóbeli hagyomány a résztvevők általános meggyőződésével ellentétben Boyer szerint nem intencionális teljesítmény, fő mozgató ereje nem az a tudatos szándék, hogy a társadalom tagjai megőrizzenek az együttéléshez szükséges valamilyen tudást vagy világképet, s ezért a hagyományképződést irányító társadalmi és pszichológiai tényezők nem azonosak a hagyomány értékékre és céljaira vonatkozó meggyőződésekkel. Ez azt sugallja, hogy a megőrzést eredményező tényezők között nem állnak előkelő helyen a hagyomány értelmét és célját jelentő „jókkal” kapcsolatos viták. Boyer szerint a megőrzés és a felejtés folyamatait olyan kognitív törvényszerűségek szabályozzák, amelyek nem hozzáférhetők az érintettek számára. A Boyer által leírt hagyományt ahhoz a jelenséghez hasonlíthatnánk, amelyet a pszichológiában villanófény- vagy vakuemlékezetnek neveznek (Brown – Kulik 1977, vö. Baddeley–Eysenck–Anderson 2010, 228–230). A szakemberek régóta felfigyeltek arra, hogy a traumatikus élmények körülményei gyakran olyan páratlan élességgel

„égnek bele” az emlékezetbe, hogy akik átérték őket, évtizedekkel később is vissza tudják idézni a részleteket. A kutatók azt is megmutatták azonban, hogy a vakuemlékezet pontatlan, sőt – más emlékezeti rendszerekhez hasonlóan – jelentősen romlik az idő múlásával. Ami ezeket az emlékeket különlegessé teszi, az nem a retenció hűsége, hanem annak a benyomásnak a tartóssága, hogy az alany helyesen emlékszik. Amíg egy közös eseménnyel kapcsolatban az emlék és az emlékehez tartozó meggyőződés együtt hanyatlik (nem emlékszem, mit csináltam egy hete, de nincs is olyan benyomásom, hogy emlékszem), addig e traumatikus pillanatokkal kapcsolatban szétválik a kettő, s a „tisztán emlékszem, mintha csak ma történt volna” érzése mintegy önállósítja magát. Ez a szituáció arra utal, hogy az emlékezés nem pusztán megőrzés, hanem megőrzés és *egyszermind* a megőrzés tudata, s e kettő el tud válni egymástól, vagyis amint létezik megőrzés anélkül, hogy tudnánk róla, úgy létezik a megőrzés tudata is valós emlékezeti teljesítmény nélkül. Mindez annyiban világítja meg Boyer téziseit, amennyiben az általa festett képen kitüntetett szerepet kap a hagyomány tudata, amely független a tényleges megőrzés mértékétől.

Amikor Giddens a hagyománynak azt a funkcióját hangsúlyozza, hogy egy adott pillanatban „sok dolgot elzár az emberi hozzáférés elől”, mert a „formulaszerű igazság a rítus stabilizáló hatásával megerősítve egyszerűen kizárja a cselekvési lehetőségek szinte korlátlan számát”, ott a látottak fényében e kizárási formákat nem kapcsolhatjuk össze valamilyen, a hagyományban megőrzött konszenzuális – vagy akár vitatott – jó szempontjával (Giddens 2013, 71). Ahol kizárás van, ott hatalmi viszonyok is jelen vannak, s e hatalmi viszonyok nem szelídíthetők az értékek identifikáló szerepére vagy az értékek körüli vitákra, mert nem – vagy nem teljesen – a résztvevők számára hozzáférhető jelentésképződményeken múlnak. A múlt továbbadása nemcsak annyiban rekonstrukció, amennyiben minden új generáció képet alkot magának arról, hogy mi is a múlt értéke és értelme, hanem, sőt még inkább annyiban, amennyiben minden nemzedék módosítja a múlt emlékeit, hozzátesz és elvesz, gyakran öntudatlanul torzít, miközben meg van győződve az azonosság fenntartásáról.

Ha a tradíció kora modern fogalmát ezeknek az antropológiai megfigyeléseknek a háttéré előtt vizsgáljuk, a hagyományhoz fűződő viszony néhány jellegzetességére figyelhetünk fel. Először is nyilvánvaló, hogy a keresztény tradíció elemei egy nagy múltú írásbeli kultúra részeként fejlődtek, következésképpen kezdettől fogva más módon öröklődtek, mint az antropológusok által vizsgált folyamatok: az írásbeliség rögzíthetővé teszi a hagyomány elemeinek nemcsak a formáját, de a jelentését is, lehetővé teszi a hagyományhoz fűződő *reflexív* viszonyt: számot vet az ismétlés céljával, s e vonatkozások – tehát a hagyomány jelentéséről és céljáról szóló tanítás – átörökítése maga is

részévé válik a tradíciónak.⁴²² E folyamatok természetesen nem a kora újkorban kezdődtek, de a kora újkorban a kommunikáció sűrűségének gyarapodásával egyfajta léptékváltás megy végbe ezen a téren. Kitérített szerepet kap a magyarázatok konzisztenciája, az az eszmény, amelyet a hagyomány normatív egységének nevezünk.

A normatív egység ideálja a kora újkorban nem csak dogmatikailag és nem csak az „egyházi rendtartás” terén érvényesült, azaz nem csak a felekezeti vitákban játszott szerepet. Az *én* kora újkori fogalmát vizsgálva fontosabb számunkra az a hatása, amely, ha eltérő mértékben is, de mindenhol érvényesül a konfesszionalizáció korában: amikor a 16–17. századi teológusok a *traditio* kifejezést használják, akkor felekezeti perspektívától függetlenül jellegzetes türelmetlenséggel lépnek fel az olyan alternatív hagyományokkal szemben, amelyek kibújnak az intézményes formák ellenőrzése alól. A hagyományokhoz fűződő reflexív viszony tehát nem csak horizontálisan, azaz nem csak a teológiai polémikák szintjén játszik normatív szerepet, hanem a dogmatikai ellentétektől nagyban függetlenül vertikálisan is, például a népi kultúrával szembeni kritikai attitűd formájában. A népi kultúra, bár soha nem független az elit által képviselt normáktól, a korai felvilágosodás idején is sokkal inkább megfelel a Boyer által leírtaknak, mint a tradíció teológiailag kimunkált, egyházfegyelmi szempontból is normatív fogalma. A teológusok által népszerűsített hagyomány jelentésközpontú: olyan tudatos viszonyt feltételez, amely a hívekben elméletileg alátámasztott elköteleződést, az egyház történeti emlékezete terén pedig konzisztenciát követel. Ami a hagyományokkal a kora újkorban történik, az ezeknek az elitkultúrára jellemző vonásoknak a felerősödése. A hagyományokról szóló fejezetek bevezetésében azt a hipotézist fogalmaztuk meg, hogy a hagyományok krízisét nem a kevesebb, hanem a több hagyomány okozza, azaz olyan tudatosan reflexív viszony alakul ki a múlt emlékeivel kapcsolatban, amely kontrasztba állítható a hagyományok imént jelzett, „hagyományos” hatásmechanizmusával. Amit Giddens a hagyományok hagyományos működés módjának nevezett, az – mint láttuk – igen nagyfokú eltérést képes tolerálni a tartalom tekintetében. Hogy ismét egy pszichológiai párhuzammal éljünk, a perceptuális konstanciáknak jelentős szerepük van egy állandó és kiszámítható környezet fenntartásában azon az áron, hogy az ingermintázat különbségei dacára az észlelő azonosnak érzékel bizonyos tárgyakat (például egyformán fehérnek tapasztaljuk a fal minden pontját, jóllehet a fény-árnyék viszonyok különféleképpen módosítják az alapszínt). A hagyomány vélt állandóságához kapcsolódó konstanciákat felül tudja írni egy olyan reflexív látásmód, amely képes a legkisebb eltéréseket is dokumentálni. Mindez a kiszámítható „észlelési környezet” megszűnéséhez vezet a hagyomány vonatkozásában. Mint láttuk, a hagyomány „hagyományos” működése nem valóságos megőrzésen, hanem konstanciák –

⁴²² Természetesen nem arról van szó, hogy az antropológusok által vizsgált népek ne viszonyulnának reflexíven a múlthoz, helyesebb tehát úgy fogalmazni, hogy a reflexió más formái válnak lehetségessé az írásbeliséggel, s különösen a könyvnyomtatással.

vagyis faktuálisan hamis, de funkcionálisan működőképes állandóságérzések – létrehozásán alapul, így a reflexió a múlthoz fűződő új típusú viszony kialakítását követeli.

Különösen jól látható ez ott, ahol a múlt egyes emlékeinek autenticitását sikerül filológiailag alátámasztani. Ezeken a pontokon világossá válik, hogy a hagyomány változatlansága *a megőrzés tényei dacára* pusztán illúzió. Nem azért, mert nem lehet konstans elemeket azonosítani akár a cselekvésben, akár a bizonyos elméleti igazságok terén, hanem azért, mert az emlékek jelentésrendszerekbe illeszkedve kapnak jelentést, s e kulturális rendszerek olyan állandó mozgásban vannak, amelyek motorja – ha igazat adunk Pascal Boyer-nak – nem rögzíthető a jelentések szintjén. Az eredményt jól mutatják a nyugati típusú házassággal kapcsolatos dilemmák, amelyekkel annak ellenére – vagy talán éppen azért – kénytelen szembesülni az európai ember, mert rendelkezik bizonyos filológiailag jól alátámasztott és normatív erővel rendelkező tényekkel, amelyekről, ha új kontextusban látjuk őket, nem könnyű megmondani, hogy *valójában* mit is jelentenek.

Amint a hagyománnyal foglalkozó íménti három fejezet mutatja, a jelentések *de iure* rögzíthetlenségére többféle *modus vivendit* tesz lehetővé. Egyrészt ahhoz a jól ismert törekvéshez vezethet, hogy valamilyen *de facto* tekintélytől várjuk a normatív érvényes jelentések megállapítását. Ezt az utat követi az abszolutista állam, amikor – mint Angliában – hatalmi szóval írja elő a vallási konformitás külsőségeit, de hasonló konklúzióra jut Richard Simon is, amikor a szent szövegek dekonstrukciója után a szöveg autentikus értelmének megállapítását szinte ugyanazzal a mozdulattal a római egyház intézményrendszerére testálja. Mint láttuk, a helyreállítás e gesztusa messze nem tökéletes, mert a két szempont – a textuális igazság és az interpretatív tekintély – külsődleges összekapcsolása nem helyettesíti a kettő eredeti és szerves egységét. Végül ugyanezt a törekvést fedezhettük fel a párizsi érsek érvelésében, amikor a formulárium aláírását az intézményes hatalom előtti főhajtásként követelte meg a Port-Royal szerzetesnőtől. Hardouin de Péréfixe szavaiban azonban egy másik stratégiát is megfigyelhettünk, nevezetesen a taktikai megegyezésre való törekvést, a lokális érdekek egyeztetésének szándékát, ami nála a perspektívák ideiglenes szétválasztásának és utólagos összeillesztésének diplomáciai gyakorlatához kapcsolódott. Olyan eljárás ez, amely egyszerre mutat rokonságot az erő ravasz alkalmazásával és azzal a kulturálisan érzékeny, gyakorlatias attitűddel, amely hajlandó méltányolni a helyi viszonyokat (ahogyan az a távoli Keleten történt a kérdések elvi tisztázásának kudarca után). S végül ott van az a harmadik stratégia, amelyet Madeleine Briquet válasza tett láthatóvá, aki éppen a plurálissá vált perspektívák taktikus összekapcsolásának és szétválasztásának ezzel a kultúrájával szemben definiálja a szempontok szerves egységére épített, hajthatatlanul makacs és kérlelhetetlenül következetes önmagaság étoszát. Amint a janzenista érvek vizsgálata megmutatta, ez az attitűd ellenáll annak a politikai igénynek,

amely a társas kapcsolatok rendszerét és az állam iránti kötelességeket egy pusztán külső reprezentációiban felekezeti, pragmatikusan azonban indifferens szférán belül szeretné szabályozni. Ez az ellenállás sokféleképpen értékelhető. Egyszerre mutat rokonságot az akkommodációs elvek merev elutasításának politikájával a missziós területeken, tehát olyan magatartással, amelyet gyakran jellemez egyfajta kulturális érzéketlenség, s tesz igen sokat az abszolutizmus jogainak korlátozásáért, az állammal szemben kialakuló társadalmi nyilvánosság megerősödéséért Franciaországban. Az egyéni lelkiismeret jogai páratlan erővel jelennek meg abban a vitában, amelyet a janzenisták folytattak az egyház és az állam képviselőivel, ám ezek a megváltozott körülmények között végül ugyancsak a modernitás jellemző distinkcióit erősítették meg. Abban a lelkiismereti présben, amelyet az egyház normatív egységéhez való hűség és az ellenállás kényszere jelentett számukra, eljárásuk a privát és a nyilvános, a *de iure* és a *de facto* szempontok szétválasztását eredményezte. A lelkiismeret (*conscientia, conscience*) integritása egyszerre vágyott ideál és gyanú tárgya egy olyan kultúrában, amely kétellyel tekint a közvetlenség minden formájára, amely az ösztönös reakciók visszatorzítását ajánlja, azaz kitéríti a dolgokra irányuló egyenes pillantást, és – amint a következő fejezetekben részletesebben is látni fogjuk – az önmagunkhoz fűződő reflexív viszonyt favorizálja.

IV. szakasz:
REPREZENTÁCIÓ ÉS SZORONGÁS

Michel de Montaigne egy rövid esszéjében, melyet a lelkiismeretről – erről a makacs vádlóról és kegyetlen kínvallatóról – írt, ezekkel a szavakkal idézi fel egy nemes úrral való találkozását a polgárháború éveiből:

„a mienkkel ellentétes párthoz tartozott, de én mit sem tudtam erről, mert másnak mutatta magát; és az ilyen háborúkban az a legrosszabb, hogy összekeverednek a lapok, vagyis az ellenségünket semmiféle szemmel látható jegy nem különbözteti meg a mieinktől, sem nyelv, sem viselet, [sem modor,] ugyanazokon a törvényeken és szokásokon, mi több, ugyanazon a levegőn nőttünk fel, úgyszólván bajos elkerülni a zavart és a keveredést.”⁴²³

Montaigne visszaemlékezése arról a kínzó érzésről számol be, amelyet ezzel a „jó modorú” emberrel (*un honeste gentil homme et de bonne façon*) való találkozás idézett elő benne.⁴²⁴ A jó modor e leírásban annyit jelent, hogy az illetőt „semmiféle szemmel látható jegy nem különbözteti meg [...], sem nyelv, sem viselet”, s ezért a külszín – ahogyan Montaigne néhány sorral később megjegyzi – nem más, mint „álarc”.⁴²⁵ Ilyen körülmények között tehát – teszi hozzá a következtetést – „bajos elkerülni a zavart és a keveredést”.

Civilizált viselkedés és álarc: a jó modor e nyugtalanító ambiguitása pontosan megfelel a Norbert Elias által civilizációs folyamatnak nevezett változás két eredményének. Egyrészt létrejön az emberek közötti kommunikáció egy új étosza a kora újkorban, amelyben visszaszorul az agresszió, s amely a csiszolt modornak köszönhetően fennakadásoktól mentes társadalmi érintkezést tesz lehetővé, másrészt – ezzel szoros összefüggésben – az arc álarcává válik, ami lehetetlenné teszi a barát–ellenség megkülönböztetést. E kettősségnek köszönhetően a társadalmi érintkezéstől elválaszthatatlanná lesz a szorongás: „összekeverednek a lapok”.

Az idézett sorokban mindez azért is különösen nyugtalanító, mert a halálos ellenség itt nem annyira álcázza magát, egyszerűen csak éli az életét, amely – s ez a zavar forrása – minden szempontból megkülönböztethetetlen a szerző életétől: „ugyanazokon a törvényeken és szokásokon, mi

⁴²³ Michel De Montaigne: *De la conscience (A lelkiismeretről)*, Essais II. 5.: *Il étoit du party contraire au nostre, mais je n'en sçavois rien, car il se contrefaisoit autre ; et le pis de ces guerres, c'est que les cartes sont si meslées, vostre ennemy n'estant distingué d'avec vous de aucune marque apparente, ni de langage, ny de port, ny de façon, nourry en mesmes loix, meurs et mesme foyer, qu'il est mal-aisé d'y éviter confusion et desordre.* (Montaigne 1906–1933, 2:44, mk. Montaigne 2002, 2:47.) A számunkra lényeges *modor* [façon] kifejezés hiányzik a magyar fordításból.

⁴²⁴ Az *honeste* kifejezés az 1580-as és 1582-es kiadásokban szerepel, vö. Montaigne 1906–1933, 640.

⁴²⁵ ... *au travers de son masque*, Montaigne 1906–1933, 2:44, mk. Montaigne 2002, 2:47.

több, ugyanazon a levegőn nőttünk fel”.⁴²⁶ Van azonban ezekben a sorokban egy árnyalatnyi ironia is; a konfliktus és a nyomában járó félelem éllítológos oka ugyanis – a *vallási* különbségből fakadó háború – meg sem jelenik a szövegben. Olyasmí ez, ami elhalványodik az életmód közössége mögött, s ezért a szituáció egyszerre drámai és komikus, mindenekelőtt pedig mélyen érthetetlen. Az ellenség *alter-ego*: akár én is lehetnék. Ugyanakkor a konfliktus oka egy szolid ecsetvonással mégis jelezve van, ám nem – ahogyan azt egy vallási alapú polgárháború esetében várnánk – dogmatikai tételek vagy politikai kiáltványok formájában, hanem a rossz lelkiismeretből fakadó szorongás alakjában: a Montaigne által jellemzett férfit az a félelem tartja rettegésben, hogy az álca felmondja a szolgálatot:

„Emezt [...] olyan kétségbeesett rémület tartotta hatalmában, olyannyira halálra vált, valahányszor lovasokkal találkoztunk és a királyhoz húzó városokon haladtunk át, hogy végül kitaláltam, a lelkiismerete vert riadót. Úgy tűnt szegény fejének, hogy az álarc mögött és a köpenyén hordozott feszület alatt egyenesen a szívéből olvashatók ki titkos szándékai.”
(Montaigne 2002, 2:47.)

A lelkiismeret Montaigne-nél az ember legbelső szférájához – az *én* középpontjához – tartozik, de nem áll a szubjektum ellenőrzése alatt, épp ellenkezőleg: domesztikálhatatlan hatalom, olykor a hordozója ellen tanúskodik, vádolja őt, sőt attól lehet tartani, hogy elárulja a titkos szándékait. A lelkiismeret így módon szorongások forrása, azt a félelmet ébreszti, hogy lemezteleníti a viselőjét. Amint Montaigne Juvenalis szavaival mondja: a lelkiismeret „titkos ostor”, meg hasonlottság forrása önmagunkban. A Montaigne által rajzolt kép két világ határán áll. Egyrészt az a félelem érezhető benne, amellyel a *Macbeth* kapcsán találkoztunk, hogy tudniillik a gonosztett már itt a földön megbosszulja magát, mert a lelkiismerete titkos szemrehányásokkal illeti, és kétségbeesésbe hajszoja, végül pedig arra készíti a bűnöst, hogy akaratlanul is elárulja magát. Ez a félelem tehát a lelepleződéssel, az álarc elégtelenségével kapcsolatos. Másrészt legalább ennyire erős az a szorongás, hogy az udvarias érintkezés hozzáférhetetlenné teszi a másik valódi személyiségét: az álarc túlságosan is jól működik. Mindenesetre a látható ellenségtől való félelem eltolódik, s egyrészt a társadalmi érintkezésben szükséges reprezentációkhoz, másrészt az alany saját belső világához kezd hozzátapadni.

Az alábbi fejezetekben ezt a két témát járjuk körül. Először – Foucault szavaival élve – a „normalizáló hatalomnak” a közösségi viselkedés terén előidézett változásait vesszük szemügyre az agresszió visszaszorítására tett kora újkori kísérleteken keresztül. Az ezzel kapcsolatos fejtegetések

⁴²⁶ Jóllehet a kéziratban áthúzva szerepel, itt ugyanaz a *façon* szó bukkan fel, amely a korábbi, „jó modorú nemes úr” kifejezésben. Lásd Montaigne 1886–1889/1900, 3:49, jz. 2.

megmutatják, hogy miként jönnek létre a reprezentáció új formái, amelyek az egyén önmaga felett gyakorolt ellenőrzését, a külső megjelenés gondosan megtervezett prezentációját igénylik. E folyamatot Gumbrecht egy megkülönböztetését véve kölcsön a *jelenléthatásoktól* a *jelentésbatások* felé történő elmozdulásként írjuk le, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a jelentéseket a korábban feltárt reflexív viszonyrendszerben helyezzük el, s a modernitásra jellemző tipikus szorongás kifejezésekként azonosítsuk a kérdést: van-e jelenlét a jelentések mögött. E kérdés radikalitása a megjelenített nélküli megjelenítés nyugtalanító paradoxonához vezet a harmadik fejezetben.

Ha a *simulacrum* a személyiség elidegeníthetetlen része, akkor az ezzel szembeni kritikai attitűd része az igazság iránti elkötelezettségnek. Azok a *én*-stabilizáló eljárások, amelyek a személyiség világi státuszához fűződnek, s amelyet a janzenisták az önszeretetet (az *amour-propre*) öntudatlan hatásának tekintenek, vagyis a homlokszát, amely mögött az ember elrejtőzik, amikor fellép a társadalomban, állandó témái a 17. századi francia irodalomnak (Stiker-Métral 2007). Az ezzel kapcsolatos témák a descartes-i *larvatus prodeótól* Pascalon és Nicole-on át La Bruyère-ig és La Rochefoucauld-ig az önmegaság krízisét teszik láthatóvá, s olyan kritikai attitűdöt igényelnek, amellyel leleplezhető az *én*-konstrukciók. Az *én* sokféle módon fonódik össze a hatalommal és az önérdelkel, s mivel e folyamatok nagyrészt öntudatlanul zajlanak, a „valódi” *én* (bármit jelentsen is ez) csak a kegyelem által elérhető valóságként jelenhet meg a kegyességi gyakorlatok távoli horizontján. Mindenesetre ez a vallási attitűd világossá teszi, mennyire távol áll a 17. századi lelkiségtől az a posztmodern program, amelyet Jürgen Habermas a neokonzervatív Daniel Bell vallásfelfogásából emel ki: „Bell szerint az egyetlen megoldás a vallási megújulás, elsősorban a kapcsolódás azokhoz a természet adta tradíciókhoz, melyek immunisak a kritikával szemben, lehetővé teszik a világosan körülhatárolt identitást, és egzisztenciális biztonságot nyújtanak az egyes embernek.” (Habermas 2006, 767.) Fejtegetéseink megerősítették Habermas kritikáját. Mi sem áll távolabb az általunk vizsgált vallási univerzumtól, mint a „természet adta tradíciók” egyértelműsége, a „világosan körülhatárolt identitás” és az „egzisztenciális biztonság”.

10. fejezet:

Agresszió és rítus

Amint azt Georges Vigarello részletesen dokumentálja,⁴²⁷ a 16. században az udvari játékokat olyan frontális erőszak jellemezte, amely megdöbbeníti a mai olvasót. A játék során mímelt harcok gyakran véres verekedéssé fajultak, a mitológiai küzdelmekké stilizált összecsapások súlyos sebesülésekkel jártak. Mintha a játék és a realitás terét elválasztó határ nem lenne rögzítve, vagy híján volna a szilárdságnak: a cselekvés játékká alakított – azaz távolságtartó – formái könnyen csúsznak át valós agresszióba. Ugyanakkor a korabeli dokumentumok arról is tanúskodnak, hogy a kora újkori társadalom bizonyos rétegei egyre érzékenyebben reagálnak erre a frontális erőszakra. Az 1517-es valladolidi tornán a véres jelenetek valósággal sokkolták a nézőket. Miután pedig 1559-ben egy lovagi tornán végzetes baleset történt (a skót testőrséghez tartozó Montgomery kopjája áthatol II. Henrik francia király sisakján, s az uralkodó életéért hiába küzdenek a kor legnevesebb orvosai, Andreas Vesalius és Ambroise Paré), e veszedelmes játékok ideje leáldozik az európai udvarokban. A 17. századra véget érnek a lovagi tornák, a test testtel folytatott küzdelmei, amelyek az egyéni virtust voltak hivatottak bizonyítani.

Az agresszió a szó etimológiai értelmében egy határ átlépése: az a pillanat, amikor az egyik test belép a másik terébe, amikor a testek összekeverednek. Az a folyamat, amely Európában a 16–17. század fordulóján átalakítja a társas érintkezés viszonyrendszerét, e határátlépést ritualizálja. Ez annyit jelent, hogy a mozdulatok ceremoniálisan rögzített, olykor teátrális szabályok közé kényszerülnek, ami ezzel egyszersmind utalásszerűvé is teszi az eredeti gesztusokat mind a magaskultúrában, mind pedig – egyre fokozódó mértékben – a mindennapi érintkezésben.⁴²⁸ E folyamatot sokan vizsgálták történeti és eszmetörténeti szempontból, bennünket az *én* kora újkori felfogásaira gyakorolt hatása miatt érdekel. Az agresszivitás témája példa csupán e hatásra, hiszen a viselkedés szóban forgó átalakulása a társas érintkezés szinte valamennyi területére kiterjed, és – különböző módokon – az affektivitás valamennyi formáját érinti (Montandon 2016). Az agresszió ritualizálódása ugyanakkor különlegesen alkalmas terepet kínál arra, hogy e változás részleteit alaposabb vizsgálat tárgyává tegyük, itt ugyanis kézzelfogható formában jelentkezik az önmagunkkal szembeni távolságtartás követelménye – az a normatív igény, hogy a megfigyelő mintegy kívülről tekintsen

⁴²⁷ Vigarello 2005. Az alábbiakban nagymértékben támaszkodok erre a munkára a játékok terén mutatott agresszió leírásában.

⁴²⁸ E folyamat széles körű történeti vizsgálódások tárgya az 1960-as évektől kezdve. Norbert Elias korábbi munkáira (Elias 1987, 2005), amelyeknek a hatásai ekkorra érnek be, már többször hivatkoztunk. Az átalakulás esztétikai aspektusait (amelyek összefüggnek az ízlés kultúrtörténetileg meghatározóvá váló szerepével) s a vonatkozó irodalmat bőségesen tárgyalják Szécsényi Endre és Hörcher Ferenc írásai, amelyek közül kettőt emelek ki: Szécsényi 2002; Horkay Hörcher 2013.

önmagára, s egy külső perspektívát integráljon az önmagával kapcsolatos viszonyába. E viszony eredménye lesz az a fogalom, amelyet a további fejezetekben igyekszünk kidolgozni: a *reprezentáció* fogalma. Ahhoz, hogy e kulturális átalakulás, az agresszió és a reprezentáció témái közötti kapcsolat plasztikusabbá váljon, egy rendhagyó kitérővel kezdem. Minthogy az alábbi fejtegetésekben sok a bizonytalanság, ezért csak *probabilis* nézetekként osztom meg őket, elfogadásuk vagy elutasításuk nem érinti azt az összefüggést, amelyre szükségünk lesz a továbbiakban, s amelyre – akárhogyan kapcsolódnak is az egyes mozzanatok – többen felhívták a figyelmet a kora újkorral kapcsolatban, nevezetesen hogy az agresszió különböző formái visszaszorulnak a társas érintkezésben, s az emberi kapcsolatok sematizált, ritualizált formáinak adják át a helyüket.

i. Agresszió és kifejezés

Számos jel utal arra, hogy az agresszió és a rítus biológiai szinten is szoros kapcsolatban áll egymással. E kapcsolat megvilágításának egyik lehetséges módja annak az etológiai összefüggésnek a bemutatása, amelyet Konrad Lorenz tárt fel az agresszióról szóló könyvében (*Das sogenannte Böse*, Lorenz 2013). Lorenz szerint az agresszió egyike az élethez szükséges alapösztönöknek. A táplálkozás, a szaporodás és a menekülés ösztöneivel együtt pozitív, fajfenntartó szerepe van, ugyanakkor a fajon belüli agresszió csak akkor éri el evolúciós célját, ha olyan gátlásokkal párosul, amelyek megakadályozzák a fajtársak elpusztítását. Ezek a szükségszerű gátlások magyarázzák a ritualizáció folyamatát. Rítusról etológiai értelemben akkor beszélünk, ha az agresszió lefolyásának bizonyos elemei a velük szemben álló gátlások hatására eltérülnek eredeti céljuktól, és önállósulva új, rögzített funkcióra tesznek szert. Egy támadó mozdulat például, amely eredetileg frontálisan valamelyik fajtárs felé irányul, gátlással találkozva kitérő mozdulatban folytatódik, hogy az agresszió levezetése egy idegen tárgyon – például egy darab kövön – történjék meg. Az ily módon ismétlődő cselekménysor lassanként kommunikatív szerepre és jelentésre tesz szert az egyedek közötti interakcióban: „Nézd, milyen erős vagyok!”, vagy „Nem kell tőlem félned!”. A céljukban gátolt agresszív ösztönök tehát a kommunikáció eszközeivé stilizálódnak: *kifejezéssé* válnak. Ettől kezdve a rítus a maga kifejezőerejével egy olyan evolúciósan rögzült cselekménysorként veszi át az agresszió helyét, amelynek végrehajtása önálló ösztönkésztetések tárgyává válik. Jellemző rá az egyes mozzanatok stilizált hangsúlyozása, teatralitása.

Mindez azt a kérdést veti fel, hogy vajon a kifejezés ereje nem a ritualizálódó mozdulatsor eredeti, agresszív komponenséből származik-e. Hiszen a rítus által közvetített jelentés mögött mikrotörténekek sora fedezhető fel, amelyek eredeti dinamikája a feszültségkeltés és feloldás dramaturgiáját követi. Az első lépés – ha mégoly stilizált formában is – a test megsértésének gesztusa,

míg a második a kitérésé, a realistól a mimetikus felé történő elmozdulásé. Ily módon a ritualizált kifejezés nyomaiban őrzik a fenyegetés, a testtel való konfrontáció eredeti aktusát; az agresszió – akár célhoz ér, akár megtorpan és kitér az összecsapás elől – a szó etimológiai értelmében továbbra is egy határ átlépése: odalépés a másik testéhez (*ad-gredi*), potenciálisan a másik terének megsértése. Az így termelődő feszültség annak a rendkívül erős „jelenléthatásnak” (Hans Ulrich Gumbrecht) a következménye (vö. Gumbrecht 2010), amelyet a másik felbukkanása kelt a saját test terében.⁴²⁹ Ez a feszültség toódik el azután a jelentés irányába, amikor eredeti céljától eltérül, s feloldódik egyfajta mimetikus cselekvéssorban.

Ha a mimetikus vagy egyéb kifejezéseket – általában a kifejezést – ennek az etológiai háttérnek az analógiájára gondoljuk el,⁴³⁰ olyan jelentésekkel van dolgunk, amelyeknek az intenzitását egy erőteljes, ám a ritualizáció folyamatában elhalványult testi érintkezés, a másik test közelségének potenciálisan fenyegető jelenléte adja. Az így kapott jelentéshordozó tehát nem egyszerűen valamilyen tartalmilag jól meghatározható összefüggést közöl, nem pusztán információt ad át, hanem egy cselekvés része. A jelentések e feszültségkeltő gyökerét, amely mindig minden közlésben egy az információátadáson túli reziduummént van jelen, a továbbiakban a *kifejezés pragmatikai* vagy *performatív* magjának nevezhetjük.⁴³¹

Világosan érzékelhető ez a performatív elem például az áldozati rítusokban, amelyek különböző vallási képzetekkel kapcsolódnak össze, ám amelyek középpontjában – a cselekvéssor gondosan szabályozott, mimetikus stílizált és teátrális jellege dacára is – egy nagyon is valóságos esemény, az áldozat meggyilkolása áll. Ennek a fizikai tettnek a performatív erejét hangsúlyozza a klasszika-filológus Walter Burkert *Homo necans* című könyvében (Burkert 1972), amikor a *homo religiosus* a gyilkosságot végrehajtó emberrel, a *homo necans*szal azonosítja. Az áldozat leölésében Burkert az antik vallási világ olyan alapvető jegyét fedezi fel, amelynek gyökerei egészen az emberré válás korai időszakáig, a vadászó közösségek kialakulásáig vezethetők vissza. Burkert szerint az embert a közös gyilkosság tette emberré. Ennek emlékeként az áldozati rítusokban nem annyira a mítoszok nyelvén kifejeződő vallási hiedelmek vagy világképi tartalmak jelennek meg, hanem ezek legősibb magjaként egy veszedelmesebb határ kollektív átlépése, az ölés, ez a közös és megfordíthatatlan – azaz visszavonhatatlan – cselekvés áll a háttérben. Egy olyan ritualizálódott, másra (az

⁴²⁹ Vö. az *ασσων ιόν* („közelebb lépve”) homéroszi fordulatával, amely eufémisztikus jellege dacára is a legsúlyosabb fenyegetést takarja. (Vö. pl. *Iliász* I. 566–567: μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν ὄσοι θεοί εισ’ ἐν Ὀλύμπῳ // ἄσσωσιν ἰόνθ’, ὅτε κέν τοι ἄαπτους χεῖρας ἐφείω.)

⁴³⁰ Lorenz gondosan hangsúlyozza, hogy a szóban forgó etológiai összefüggések nem a kultúra vagy az emberi erkölcs biológiai magyarázatát jelentik, pusztán olyan analóg folyamatokról van szó, amelyek szerkezetüket tekintve hasonlóságot mutatnak az emberi társadalmakban megfigyelhető jelenségekkel.

⁴³¹ Amennyiben érzékelhető ez a pragmatikai mag, a kifejezés mindig őriz valamit a kommunikatív helyzet testi realitásából. A nyelvi jelentés és a jelenlét összeolvadásának az egyik – s talán legalapvetőbb – formája ez, amelynek különböző paradigmatis megnyilvánulásait ugyancsak Gumbrecht igyekezett rendszerezni (Gumbrecht 2014, 1.2. fejezet).

áldozati állatra) átirányított agresszió ez, amely a maga véres realitásával teremt közösséget a résztvevők között.

A *praxis* az áldozatbemutató görög gyakorlatában a rítus központi magjára, magának az áldozati állatnak a leölésére utal egy egyszerre eufémisztikus és mégis lényegretörő nyelven: ami a rituális jelentések háttérében áll, az nem más, mint amit „megteszünk”: egy „tett” a maga nyers valóságában. Ugyanezt a körülményt hangsúlyozza Catherine Bell a rítusokról írt könyvében (Bell 2009), ahol arra hívja fel a figyelmet, hogy a rituális rendszerek nem érthetők meg pusztán a vallási eszmetörténet jelentés-összefüggései felől; a rítusok ugyanis nem egyszerűen kifejezések – közösen vallott értékek dramatikus megfogalmazásai –, hanem mindenekelőtt közös cselekvések. Olyan *praxis*okon alapulnak, amelyeknek elsődleges funkciójuk nem ideológiai, hanem gyakorlati. Nem a közösen vallott értékek ismételt kinyilvánítása és szentesítése révén kovácsolják egybe a csoportot,⁴³² hanem ezt megelőzőleg cselekvési közösséget hoznak létre.

ii. A test új kultúrája

A 17. században megváltoznak a test kulturális reprezentációi. Egyre kevésbé a robusztus, nyers testi erő számít, egyre inkább az elegancia, a szép tartás, a kellem és a jó modor. E folyamat szemmel láthatóan éppen azokat a határokat szilárdítja meg, amelyeket az agresszió átlépni készül: szétválasztja a testeket, amelyek többé nem találkozhatnak férfias összecsapásban, ehelyett egy megfelelő távolság megtartását előíró, szigorú kódokkal szabályozott kapcsolatrendszer részévé válnak (Montandon 2016, 339). E folyamat során a ritualizáció imént idézett biológiai processzusával analóg változások mennek végbe. Az átalakulás Georges Vigarello szerint már a 15. században elkezdődik (Vigarello 2005, 242). Az udvari játékokban ettől kezdve egyre nagyobb szerepet kapnak a teátrális elemek, a lovagi tornák egyre gyakrabban visznek színre irodalmi fikciókat, a játékosok nem a saját személyükkel jelennek meg a küzdőtéren, hanem mitológiai jelmezekben lépnek fel, s így – e dramatikus elemek egyre hangsúlyosabb szerepe révén – a játék egésze egyre inkább az allegorikus elrendezés és az ünnepet adó hatalom apoteózisává válik. Ugyanakkor az ily módon ritualizálódó eseménysor „pragmatikai magja” egészen a 16. század végéig világosan felismerhető. Bármilyen mitológiai történetet jelenítsen ugyanis meg a forgatókönyv, a dráma csúcspontját mindig a tényleges összecsapás jelenti, s az elnyerhető díj is mindig e harc kimeneteléhez kapcsolódik.

⁴³² Lásd Émile Durkheim elméletét, aki szerint az a közös realitás, amely a mitológiákban sokféle alakban jelenik meg, maga a társadalom. Ez hozza létre a vallási élet formáit, amelyben a társadalom tagjai részt vesznek, s e közös cselekvéssel önmaguk fölé emelkednek, miközben cselekvésük újra és újra megerősíti az egységet, a társadalmat fenntartó kollektív értékeket és gondolatokat (Durkheim 2002, *passim*, külön. 20. fejezet).

A kora újkor e kezdeti évtizedeiben valami mégis megváltozik: az összecsapások performatív magja elveszni látszik a következő évszázadokra.⁴³³ Jól látható ez a változás, ha összevetjük a korábban említett 16. századi ünnepet, amelyen II. Henrik halálos sebet kapott (1559), egy száz évvel későbbi játékkal, például azzal a *carrousel*nek nevezett lovas felvonulással, amelyet 1662-ben tartottak a Napkirály személyes uralkodásának kezdetén. Ez utóbbinál, amelynek részletes forgatókönyvét a meseíró Charles Perrault leírásában ismerjük, érdemes elidőzni (Perrault 1670). A látványosság első fontos eleme a *marche*, a felvonulás pompás lovak, dobosok, kürtösök, lovászok és kengyelfutók hosszú sorával. A királyi lovascsapat (*quadrille*) tagjai – élükön Noailles hercegével – aranyba, csipkébe öltözve római katonákat mintáznak, míg a három másik csapat lovasai perzsa, török, indiai és indián jelmezekben vonulnak fel:

„Nem csupán a ruhák alakja volt eltérő az egyes csapatokban, hanem az uralkodó színek is megkülönböztették őket, amelyek az arany, ezüst és a drágakövek között kellemes és ragyogó tarkaságot eredményeztek. A tűz színei és a fekete volt az első, rómaiaknak öltözött csapat színe, a rózsaszín és a fehér a másodiké, amely perzsáknak öltözött, kék és fekete a harmadik, török ruhában felvonuló csapat színe, testszín és sárga volt az indiai jelmezt viselő negyedik, a zöld és a fehér pedig az ötödik csapat színe, amely amerikaiaknak volt öltözve különféle vadállatok bőrével.”⁴³⁴

Az antikvitás klasszicizáló tisztelete az egzotikum regényességével és az érzékek elkápráztatásának vágyával párosul e barokk jelenetben. Eközben a pazar pompát latin nyelvű jelmondatok egészítik ki, amelyek a hatalom misztériumát voltak hivatva megjeleníteni szimbolikus formában.

„Éljenezés zaja és felharsanó üdvrivalgás jelzi a király megjelenését. Az a gyengéd érzés, amely oly természetes a francia emberben az uralkodója iránt, s amelyet a király elragadó tulajdonságai a végletekig hevítettek, e magasztos megjelenés miatt örömujjongásban és a meglepetés kiáltásaiban tört ki...”⁴³⁵

⁴³³ Montandon 2016, 333–336. Jérôme Thomas munkájára hivatkozva korábbra teszi ezt az átalakulást, amelyben az udvari kultúra mellett a középkori monostorok és az urbanizáció szerepét hangsúlyozza (vö. Thomas 2003).

⁴³⁴ *Non seulement la forme des habits de chaque Quadrille étoit différente: mais qu'elles étoient encore distinguées par les diverses couleurs qui dominoient en chacune, et qui étant mêlées parmy l'or, l'argent, et les pierreries, faisoit une agreable et brillante variété. La couleur du feu et le noir étoient les couleurs de la première Quadrille vêtue à la Romaine: l'incarnat et le blanc étoient les couleurs de la seconde, vêtue à la Persane: le bleu et le noir étoient celle de la troisième, vêtue à la Turque: la couleur de chair et le jaune étoient celle de la quatrième, vêtue à l'indienne, et le vert et le blanc étoient les couleurs de la cinquième Quadrille, vêtue à l'Americaine, avec des peaux de toutes sortes d'Animaux Sauvages.* (Perrault 1670, 6.)

⁴³⁵ *Le bruit des louanges et des acclamations qui s'éleverent alors, fit bien connoître que c'étoit le Roy qui paroissoit. Ce fut à cette auguste presence que la tendresse qui est si naturelle aux François pour leur Souverain et que les charmantes qualités du Roy ont portée dans le dernier excès, éclata en cris de joye et d'admiration...* (Uo.)

Perrault szavai a felvonulás politikai üzenetét hangsúlyozzák: a király „elragadó tulajdonságai” között ott van a lovagiasság és a vitézség, vagyis azoknak a hagyományos értékeknek a sora, amelyek puszta formájukat tekintve is utalást tartalmaznak az agresszióra: a tényleges konfrontáció során tanúsított helytállás, az a katonai virtus van itt megidézve, amely a királyt népe fejedelmévé és – fenyegetettség esetén – védelmezőjévé teszi. Világos azonban, hogy ezeknek az értékeknek a tényleges bemutatása semmilyen formában nem része a felvonulásnak. Amit látunk, gondosan megtervezett jelrendszer, a hatalom politikai reprezentációja. Perrault leírásának gerincét a ruhák és a menet bemutatása képezi, s még csak nyomokban sem tűnhet itt fel egy olyan „határátlépés” lehetősége, amely 1559-ben a király tragikus halálához vezetett. Jóllehet a felvonulók a hősi virtus jeleivel hivatkoznak, kizárólag a hatalom apoteózisa a cél, s az ezzel kapcsolatos üzenetet itt csupán a reprezentáció közvetíti. Barokk ünnepi pompa ez, olyan szemkápráztató látványosság, amelyben elsorvad vagy radikálisan elhalványul az a pragmatikai mag, amely eredetileg a kifejezés erejét hordozta. Az így kapott reprezentáció tiszta látványban és zenében oldódik fel, s ekként kizárólag nézőként (illetve hallgatóként) szólítja meg a közönséget, nem pedig egy valóságos konfliktus tanújaként.

Noha a konfliktus e látványosság során utalások formájában van csak jelen, ebből a szempontból is igen fontos a „jelenlét” és az uralkodói „megjelenés” összefüggése. Világos ugyanis, hogy az ünnep a maga militáris koreográfiájával együtt elsősorban ennek a pregnáns jelenlétnek a bemutatását célozza. A hatalom forrásaként az uralkodó személyes jelenléte (a „király teste” vagy akár a testi érintése) nagyon is konkrét és látványos erőt sugall,⁴³⁶ ám ezzel együtt ő – a hierarchia csúcán álló személy – sem tudja kivonni magát annak a virtualizálódási folyamatnak a hatása alól, amely az alattvalók hatalmi státuszát tekintve oly nyilvánvaló az abszolutizmus kiépülése idején. Miközben a feudális szolidaritás helyét a 17. századi monarchiákban egy udvarcentrikus látványosság veszi át, ennek részeként az uralkodó maga is egyre inkább szimbolikus testté válik, így az uralkodói jelenlét maga is „színre vitt”, stilizált és mimetikus. Egy teljes viszonyrendszer változik meg eközben. Amint Jean-Marie Apostolidès fogalmaz, „az alattvaló és a király közötti feudális kapcsolat nem tűnik el nyomtalanul, hanem ugyanazon torzító hatásoknak esik áldozatul, mint a harcias praxis – a monarchia teszi rá a kezét, másik irányt szab neki, s megváltoztatja a formáit” (Apostolidès 1981, 49). Ugyanezen a változáson megy keresztül a kifejezés pragmatikai magja is. Az udvaronc önkifejezése, amelyre a versailles-i udvarban szüksége van az érvényesüléshez, nem

⁴³⁶ Lásd a királyi érintés középkori eredetű, thaumaturgikus felfogását, amely elevenen él ebben az időszakban. Vö. Marc Bloch 1923-as alapművével (Bloch 1961): *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et Angleterre*. Lásd még Perez 2018.

valódi *virtus bellicosa*, hanem annak idézőjelbe tett mása csupán: olyan jelenlét, amely távolságtartást kíván, distanciát a testek között.⁴³⁷

A távolság lehetővé teszi, hogy a test megfelelő perspektívából váljék láthatóvá, s így kifejtse megjelenése legkedvezőbb hatását. Ismét Apostolidès szavait idézve: „Az udvaronc úgy építi fel magát, mint ahogy egy kastély épül: teljes egészében a homlokzati látványként: csak akkor fejt ki teljes hatását, ha egy meghatározott távolságból nézzük.” (Uo. 53.) A Fronde turbulens időszaka után átalakuló arisztokrácia számára az eredeti, harcias erények pszeudo-militáris utalások rendszerévé módosulnak.⁴³⁸ Ennek az új önkifejezésnek az eszközeként kifinomult szimbólumrendszer áll az érintettek rendelkezésére olyan mitológiai utalások formájában, amelyek jelentésrétegeit csak bizonyos mértékű beavatottság birtokában lehetett felfejteni, így ennek alkalmazása egyszersmind társadalmi presztízst jelző, közösségképző funkcióval is rendelkezett. Akár a *carrousel* klasszicizáló koreográfiáját, akár a főúri kastélyok freskóit, akár az ókori mintákat idéző irodalmi klasszicizmust nézzük, az erőszak és a szerelem olyan mitológiájával találkozunk, amelyben a megidézett jelenségek mozgósító erejüket vesztett utalásokként, azaz mint reprezentációk jelennek meg. „Az erőszak a magánszférában többé nem külső, hanem interiorizálódik, pszichológiai, és nem fizikai többé.” (Uo.) A 16–17. századi udvari kultúra e fejlemények következtében a „spektákulum társadalmának” (Guy Debord) egy korai formáját valósítja meg az európai kultúrában:

„Az arisztokrácia lefegyverezve, megfosztva szokásaitól, katonai előjogaitól, egy látványosságának [*spectacle*] hódoló kaszttá kezd válni. Még mindig privilegizált helyzetében azok a ceremóniák jelentenek ellentételezést, amelyek során a király oldalán áll. Az a nyelvezet, amelybe e reprezentációt öltöztetik, kettős szerepet játszik: egyrészt folytonosságot biztosít a feudális erkölcsök és az abszolút monarchia szokásai között. Tagadja a változást, mert a múltba vetíti vissza azokat a praxisokat, amelyek viszonylag újszerűek...”⁴³⁹

A szimbólumok, az emblematikus feliratok eközben az udvari nemesség új funkcióját teszik láthatóvá: visszatükrözni a Napkirály ragyogását. Mindeközben mi sem világosabb, mint hogy a kora újkorban kibontakozó társadalmi, politikai rend a maga új kulturális kódrendszerével együtt a

⁴³⁷ Elias találó kifejezéssel „affektív falról” beszél a testek között. Amellett érvel, hogy a szóban forgó elválasztás és izoláció olyan új jelenség a korban, amely nemcsak a saját és az idegen test között érvényesül, de a saját testhez fűződő viszonyt is meghatározza a szégyen és az önfegyelem jegyében (Elias–Fontaine 1978, 245. és 247).

⁴³⁸ Mint említettük, hasonló folyamat megy végbe a királyi hatalom vonatkozásában, ahol az első nemesként és *chef des guerriers*-ként ábrázolt uralkodó képe továbbra is integráns része a hatalmi reprezentációnak, miközben a királyi hatalom gyakorlásának alapjai mélyreható változásokon mennek keresztül, hiszen az uralkodói szuverenitás valódi fundamentumát egyre inkább a városok és a hivatali bürokrácia képezik a feudális nemességgel és a nemesi szolidaritással szemben. Vö. Muchembled 1998, 1. fejezet.

⁴³⁹ Apostolidès 1981, 46. A látványosságnak ez az értelme nem áll messze attól, amivel Guy Debord a barokk művészetet azonosítja (Debord 2006, 189. §.)

legkevésbé sincs híján az agresszióknak a mindennapi érintkezésektől kezdve a felekezeti villongások különböző formáin át egészen a társadalmi konfliktusokat és háborúk sorát gerjesztő bel- és külpolitika erőszakos megnyilvánulásaiig. Ezzel kapcsolatban természetesen Michel Foucault elmélete szorul mérlegelésre, aki szerint a közvetlen *jelenlét* eltávolítása vagy utalásokkal történő tompítása nem valós humanizálódást jelent, hanem maga sem egyéb, mint az agresszív cselekvés egy lehetséges s ráadásul igen sikeres rendszere, amelyben a hatalom a részletek feletti ellenőrzés különböző formáiba diszpergál (Foucault 1990, 190. skk). Ebben a rendszerben olyan tevékenységmód határozza meg a közösségi kapcsolatokat, amelyben az ágensek konkrét, eleven testekként egyrészt fokozott mértékben el vannak választva egymástól, másrészt azonban szoros relációba is vannak állítva egymással olyan interakciókon keresztül, amelyeket fegyelmező szabályoknak alávetett, stilizált viselkedésminták irányítanak. E normák – amint azt ugyancsak Michel Foucault írásaiból tudjuk – úgy koordinálják a társadalmi cselekvést, hogy minimalizálják a testek „összekeveredésének” lehetőségét (uo.). Jó példa erre az, ahogy az erő helyett az ügyesség, a kombattív jelenlét (*présence*) helyett az udvaronc megjelenése (*préstance*) válik döntővé az udvari életben, vagy ahogy az energikus összecsapások helyét a vívás új, tervszerű – balettire emlékeztető – kultúrája veszi át, egy geometriai térben kivitelezett kalkulatív mozgásrendszer.

iii. **Összegzés és kitekintés: titkold, ami mesterséges!**

Természetesen e folyamat nem egyszálú és nem is egyirányú jelenség. Határait jól jelzi az a tény, hogy a 17–18. században a párbajkultúra – amelyből kiiktathatatlan az összecsapás mozzanata – mindvégig virágzik a világi és egyházi tiltások dacára. Ugyanakkor ennek az ellenállásokkal és eltérő törekvésekkel tagolt változásnak mindvégig meghatározó eleme az a változás, amelyet Gumbrecht későbbiekben kifejtendő elméletére utalva a *jelenléthatások* felől a *jelentéshatások* irányába történő elmozdulásként érthetünk. Az utóbbi a testi jelenlét robusztus hatása helyett olyasfajta jelenlétre utal, amely intellektuálisan dekódolható jelzések rendszerén keresztül hat, s az *én* megmutatását a kellem, az elkápráztatás, az elegancia és az önuralom szublimált formáin keresztül valósítja meg. E változás a reflexió – tehát az önmegfigyelés és az önkontroll – igen erőteljes formáival jár együtt. Ezt figyelhetjük meg Baltasar Gracián tanácsában:

„...ne mutasd ki: titkolj el mindent, ami mesterséges, mert gyanús, kivált azonban az óvatosságodat, mert gyűlöletes. A csalás gyakori, légy hát sokszorosán elővigyázatos, de ne

mutasd ki gyanúdat, nehogy bizalmatlanságot kelts. [...] A megfontolt cselekvés [*reflexión en el proceder*] nagy előny: nincs ennél jobb bizonyítéka az okosságnak.”⁴⁴⁰

Gracián szavai nemcsak e viszony reflexív jellegét érzékeltetik, hanem e reflexió kettős jellegét is, két olyan réteg jelenlétét, amelynek egyaránt kulcsszerepe van az érvényesülésben. Az idézett tanács ugyanis egyrészt az érzelmek elrejtését írja elő, vagyis olyan önkontrollt kíván, amely az agresszió nyers formái felől a viselkedés rítusai felé mozgat. Másrészt azonban azt is megmutatja, hogy az ehhez szükséges önmegfigyelés nem elegendő a sikerhez, mert a rejtőzködés – amint a jezsuita szerző írja – „visszatetszést szül, és kihívja a bosszút” (uo.). A cél tehát a rejtőzködés elrejtése, ezért van szükség a reflexió egy második formájára, amely egyfajta privát machiavellizmus keretében tökéletessé teszi a reprezentációt azáltal, hogy az elzárkózást a nyíltság, a rezerváltságot a megszólíthatóság, a titkolózást pedig a kommunikativitás leple mögé rejt. Mindez annak a képnek a tudatos megkomponálását követeli, amelyet az egyén kifelé mutat. Az a belátás, hogy a társadalmi érintkezés közegében nem elég mesterséges képet festeni magunkról, mert „a mesterséges gyanús”, s ezért a tartózkodást kellő gráciával kell színre vinni és a keretlenség látszatával kell felruházni, a tartalom felől a végrehajtás módja felé tereli a figyelmet. Az az „okosság” és „megfontoltság”, amelyet Gracián tanácsol, az arisztotelészi prudencia megfelelően átalakított párja, olyan távoli rokon, amelynek az értékét immár nem a szubsztantív szempontok határozzák meg, hiszen az udvari közegben a „tettek legfőbb tökéletessége végrehajtásuk módjának fölényességétől [*señoría*] függ.”⁴⁴¹

Az érintkezés utalásszerű, formailag azonban gondosan kidolgozott módozatai közeli kapcsolatban állnak a civilizáció „forradalmával”, amelyet Norbert Elias – mint már többször is érintettük – az udvari kultúrából eredeztetett. Elias óta sokan vizsgálták azt a folyamatot, amelynek eredményeként a feudális arisztokrácia a maga militáris „erényeivel” az uralkodói kegyek függvényévé vált a 17. századi királyi udvarban, ahol az érvényesülés új normái alakulnak ki. Arról is sokan írtak, hogy miként szívárogtak át az udvar viselkedési mintái a feltörekvő polgári világba, s váltak a társadalmi érintkezés bizonyos mértékig máig érvényes normáivá. Az agresszió szublimálása azzal, hogy a fegyelmezett távolságtartás követelményét érvényesíti az egyénnel szemben, kettős változást indít el. Egyrészt egy újfajta társadalmi nyilvánosság pozitív formái felé mutat. Ezt a vonást hangsúlyozza Richard Sennett *A közéleti ember bukása* című, nagy hatású könyvében (Sennett 1988). A klisék, az udvariassági formulák, az álarcok alkalmazásának Sennett szerint azért pozitív a mérlege, mert ezek a távolságtartó és megkülönböztetési eljárások teremtik meg egy olyan társadalmi

⁴⁴⁰ Baltasar Gracián: *Oráculo manual y arte del prudencia: No se han de afectar, menos dar a entender; toda arte se ha de encubrir, que es sospechosa, y más la de cautela, que es odiosa. Usase mucho el engaño: multiplíquese el recelo, sin darse a conoicer, que ocasionaría la desconfianza [...]. La reflexión en el proceder, es gran ventaja en el obrar; no hay mayor argumento del discurso.* (Gracián 1918, 200; mk. Gracián é. n., 35, 45. §.)

⁴⁴¹ Uo.: *La mayor perfección de las acciones está afianzada del señorío con que se ejecutan.*

érintkezés lehetőségét, amely nem a születési előjogokra, nem a származási helyre vagy a szakmai kötődésre alapozva határozza meg az egyén helyét a kapcsolatok rendszerében, hanem neutrális viselkedési szabályokat ír elő a nyilvánosság terében való részvételhez. Sennett szerint maga a nyilvánosság *per definitionem* olyan kapcsolatrendszer, amelynek jelentésem elemei elválnak a benne résztvevők személyes jellemzőitől, fizikai vagy társadalmi állapotától. Ebben a térben az „emberek érzelmeket keltettek egymásban anélkül, hogy meg kellett volna próbálniuk meghatározni önmagukat egymás előtt” (uo. 77). Az önmeghatározás hiánya itt tartalmas lehetőségként jelenik meg: a jómodor szabályrendszere „elősegítette, hogy az emberek valamiféle személytelen módon kerülhessenek társas kapcsolatba egymással” (uo.). E folyamatnak Sennett szerint lényeges 18. századi fejleménye a jeleken alapuló beszéd prioritása a szimbólumokkal szemben. A szimbólum valami más helyett áll, tehát olyan jel, amely dekódolható, s amely a megértés során háttérbe kell hogy húzódjon a referenciával szemben. Ugyanakkor a jeleket egyfajta távolságtartás jellemzi a jelöletekhez képest, a jelek – amint azt a 18. századi színészi stílus igazolja – ebben a felfogásban önmagukban is jelentős kifejezőerővel bírnak: ebben „a korszakban a beszéd azt jelentette, hogy valamilyen erőteljes, hatásos, s mindenekelőtt önmagában egész emocionális kijelentést teszünk”.⁴⁴² Az „önmagában egész” ornamens jellegre utal, arra, hogy a beszéd az öltözködéshez és a divathoz hasonlóan a kifejezés konvenciókkal tagolt, de szabad választásokon alapuló, kreatív eszköze volt, amely éppen azért tölthette be feladatát – a közéleti viszonyok szervezését –, mert nem volt szükségszerűen egy mögöttes személyiségben lehorgonyozva. Ez a fajta kifejezés a szabad játékok terepe.

Másrészt azonban a külső tekintet reflexív interiorizálása a reprezentációk jelentésem világában a közvetlenség elvesztésének érzését is elülteti az egyénben, ami utat nyit az autenticitással és a természetességgel kapcsolatos nosztalgikus érzések előtt. De bennünket itt nem annyira a „rossz közérzet a kultúrában” genezise érdekel, hanem az a körülmény, hogy ezek a nyilvánosságtörténeti változások a személyiség szerkezetét sem hagyták érintetlenül. A szóban forgó változások ugyanis a Gracián által javasolt tanáccsal ellentétben nem tudatos választások révén, hanem a személyiségformálódás habituális formáin keresztül érvényesülnek, s bizonytalanítanak el nemcsak a másik szándékaival, hanem önmagunkkal kapcsolatban is. Amint a Montaigne által leírt nemesúr példája mutatta, az érvényesülés feltételei azzal a szorongással fenyegetnek, hogy a *simulacrum* előállításuk kicsúszik a szubjektum ellenőrzése alól, vagy – másként fogalmazva – hogy a differenciált alrendszerekben való részvétel során az ember szem elől téveszti önmagát, s a cselekvés *formális* tökéletessége netán magát az alanyt is reprezentációvá teszi. E szorongás szorosan összefügg a modern *én* születésével. Az a folyamat tehát, amelynek során a kora újkori ember a jelenléthatásokra

⁴⁴² Sennett 1988, 92. A fordítást a következő kiadás alapján módosítottam: Sennett 1974, 79.

építő asszertív szerepeket a kreatív társadalmi önkifejezésnek és a színleléssel kapcsolatos szorongásoknak egyaránt tág teret nyitó jelentéshatásokkal cseréli fel, része egy olyan praxisnak, amely a saját privát terével és interioritásával együtt „feltalálja” az önmagunkról való gondolkodás kora újkori formáit.

11. fejezet:

A szubjektum invenciója

Az „én gondolkodom, én vagyok” kijelentésben szereplő *én* a descartes-i filozófiában minden evidens megismerés kiindulópontja, s mint ilyen, általános meggyőződés szerint a modern kori szubjektivizmus emblemikus kezdete. Az *ego sum* sarokpont, amely a gondolkodás tapasztalatában válik nyilvánvalóvá, s mivel megtörik rajta a szkeptikus érvek ereje, tökéletes ellenállást fejt ki mindazzal szemben, ami kétségbe vonható vagy megkonstruált. A *cogito ergo sum*ban megjelenő *én* az első nem konstruált valóság: abszolút tény, olyan adottság, amely függetlennek bizonyul minden szándéktól és akarattól, mert minden lehetséges szándék és akarat fundamentuma. Az *én* ebben az értelemben redukálhatatlan. Egy ilyen gránitszilárdságú létezőre legfeljebb rábukkanni lehet, azok a konstrukciós műveletek pedig (például a módszeres kétely), amelyek eredményeként rátalálunk, szükségképpen külsőlegesen hozzá képest: csupán lehetővé teszik az *ego* megtalálását, de nem konstituálják magát az *egót*.

A descartes-i filozófia e széles körben elfogadott olvasatával szemben azonban, úgy vélem, jó érvek hozhatók fel. Megmutatható, hogy ennek a filozófiának a kezdőpontja nem a *cogito ergo sum*, még csak nem is a módszeres kétely vagy az ezekből kiinduló gondolati építkezés, hanem azok az útmutatások, amelyek nélkül nem lehet eljutni az *én* megfelelő szemléletéhez. Ezek az útmutatások nem egyszerűen egy eleve adott *ego* felleléséhez nyújtanak segítséget, azaz nemcsak elének állítják, hanem bizonyos értelemben elő is állítják azt az *ént*, aki a tudás megbízható rendszerét lesz hivatva megteremteni. Ezek az *ego cogito* fellépését megelőző eljárások egy sor megkülönböztetést vezetnek be, amelyek kijelölik a filozófiai vizsgálódások terepét, azt a vonatkozási rendszert tehát, amelyen belül az *én* bizonyos megkülönböztetések és szkeptikus eljárások korrelátumaként meg tud jelenni.

A *cogito ergo sum* descartes-i gondolata tehát többféleképpen értelmezhető. Az egyik olvasat szerint az „én gondolkodom, tehát vagyok”⁴⁴³ mintegy a modernitás szimbolikus kezdőpontja, az az összefüggés, amelynek középpontba állítása Descartes-ot a modern filozófiai kánon kintüntetett pontjára helyezte, a másik olvasat szerint a modernitás kezdeteinél a szubjektum megkonstruálásának a gesztusait látjuk. Ez utóbbi szerint a konstrukciós eljárások már az *ego* színre lépése előtt kifejtik a hatásukat, mert vonalvezetőt adnak az *én* helyes elgondolásához, különböző diszkurzív praxisokkal lehetővé teszik, hogy önmagunkat egy speciális nézőpontból értsük, vagy – még inkább – alkossuk meg: olyan *énként*, aki a világgal szembeni kétely alanya, s ennyiben a társadalmi és természeti környezettől elkülönítetten kezelhető.

⁴⁴³ PP I. 7.: ...*ego cogito, ergo sum*. (AT VIII-1. 7), *je pense, donc je suis*, AT IX-2. 27, mk. Descartes 1996, 28.

De mit érthetünk pontosabban a szubjektivitás megkonstruálásán? A karteziánus egót sokan hasonlították ahhoz a reprezentációs technikához, amely egyetlen kitüntetett nézőponthoz rendeli a látvány valamennyi elemét. Erwin Panofsky szerint a perspektivikus ábrázolás technikája

„teljesen racionális, vagyis a végtelen, állandó és homogén tér létrehozása érdekében hallgatólagosan két igen fontos előfeltevésből indul ki: először abból, hogy csupán egyetlen, mozdulatlan szemmel nézünk, s másodsor abból, hogy a látógúla síkmetszetét az általunk látott kép egyenértékű megfelelőjének tekinthetjük.” (Panofsky 2011, 154.)

Panofsky azonnal hozzáteszi: „Valójában mindkét feltevés a valóságtól való igencsak merész elvonatkoztatás eredménye.” (Uo.) Olyan elvonatkoztatás ez, amely szoros kapcsolatban áll a „monokuláris” megfigyelőként értett szubjektum fogalmával, amelyet igen sokan illettek kritikával az elmúlt évtizedekben (lásd elsősorban Jonathan Crary *A megfigyelő módszerei* című művét, Crary 1999, külön. 2. fejezet). Ám ha a modernitást nem az adottságként kezelt *én* felfedezése, hanem az általunk javasolt második nézőpont, azaz a szubjektivitást létrehozó eljárások felől igyekszünk megérteni, akkor Panofsky észrevétele a következő kérdéshez vezet minket: vajon milyen előzetes megkülönböztetések révén jöhetett létre az a tér, amelyen belül az *én* a bizonyosság abszolút kiindulópontjaként jelenhetett meg? Ha van kapcsolat a karteziánus *ego* és a perspektivikus ábrázolás között, az nem feltétlenül a „monokuláris rezsimben”, hanem a megfigyelői pozíció e mesterséges létrehozásában, azaz a releváns nézőpontnak ebben a valóságtól való „igencsak merész elvonatkoztatással” történő megkonstruálásában keresendő.

Meggyőződésem szerint az említett konstrukciós technikák kidolgozása nem külsődleges vagy propedeutikus eleme a descartes-i gondolkodásnak, hanem lényegi részét képezi. Descartes gondolkodásának egyik legmarkánsabb sajátossága az a tudatosság, amellyel elméleti vizsgálódások tárgyává teszi és kézben tartani igyekszik a filozófia művelésének *gyakorlati* feltételeit. A descartes-i *Elmélkedéseket* olyan eljárások sora vezeti be és kíséri végig, amelyek nem egyszerűen megelőzik és előkészítik a filozófiai rendszerépítést,⁴⁴⁴ hanem amelyeket az elmélkedő kezdettől fogva gondosan megtervez, és mindvégig az ellenőrzése alatt tart. A descartes-i *ego* csak akkor lép majd a színpadra,

⁴⁴⁴ Vagyis e technikák nem tekinthető analógnak azokkal a megfontolásokkal, amelyek Husserlnél a naiv beállítódás meghaladását célozzák. Husserlnél az alapító gesztus – „a radikálisan kezdő filozófus” attitűdje, Descartes-nál „nézeteim emez általános fölforgatása” – a filozófia lényegének érvényre juttatása, amely „valamilyen időtlen értelmességet” hordoz, és egyszersmind a „filozófiai felelősség szellemével” is összefügg. (Husserl 2000, 14. és 16, 2. §) Descartes bevezető megjegyzései ezzel ellentétben vázlatos, de gyakorlati útmutatások egy olyan *én* számára, aki élete idejében egy meghatározott pillanatban, *semel in vita* szembesül a megalapozás kérdésével, s akinek ennek megfelelően kell berendeznie a további életét, ha „valami szilárdat és maradandót” akar létrehozni „a tudományok területén” (*Med I*, AT VII. 17–18; mk. Descartes 1994, 25).

amikor az elmélkedő a Második elmélkedésben kijelenti: *én vagyok, én létezem*, de bizonyos értelemben valóban színpadra lép ekkor, mert megjelenését hosszas előkészületek előzték meg a színpalak mögött.⁴⁴⁵ Az én „arkhimédészi pont” ugyan,⁴⁴⁶ de olyan képződmény, amelyre természetes módon nem figyelhetünk föl, hanem csak mesterségesen létrehozott körülmények között, a karteziánus meditáció terében. Ha ez így van, akkor léteznie kell egy olyan ágensnek is, amelyik létrehozza a vizsgálódások terepét. Ha a descartes-i szövegeket hajlandók vagyunk többszálú éndokumentumokként olvasni, akkor azt találjuk, hogy a tulajdonképpeni filozófiai argumentáció kezdete előtt egy olyan szubjektum szólal meg bennük, amely szuverén intézkedéseket hoz, megkülönböztetéseket tesz, elméleti és gyakorlati szabályokat foganatosít, vagy éppen módszertani eljárásokat dolgoz ki, egyszóval megteremti a módszeres reflexió lehetőségeit, s létrehozza az *én* filozófiai megpillantásának feltételeit. Amit Descartes csinál, az invenciózus előállítás annak az *émnek*, aki ily módon egyszerre ágense és produktuma az előállításnak.

Ezeket a téziseket egy korábbi írásomban igyekeztem részletesen alátámasztani (Schmal 2012), ezért a jelen fejezetben nem az ott előadott érveket kívánom megismételni, hanem tágabb perspektívát választva azt az általános problémát fogom megvizsgálni, hogy vajon lehetséges-e, s ha igen, miként lehetséges a klasszikus énfogalomnak egy performatív szempontú megközelítése, amely a mondottakkal összhangban nem adottnak tekinti az *émt*, hanem azokra a megkülönböztetési gyakorlatokra vonatkoztatja, amelyek lehetővé teszik a szubjektum egy sajátos irányból történő elgondolását.⁴⁴⁷ Másként fogalmazva: néhány kulturális és eszmetörténeti jelenség elemzése révén azt a kérdést fogom megvizsgálni, hogy miként fedezhető fel az invenció gyakorlati működése egy olyan filozófia mögött, amely kiindulópontként a hagyományos olvasat szerint a kulturális befolyásoktól mentes, tiszta *émt* állítja elének.

i. Interiorizáció

Közismert, hogy a szubjektum újszerű megkonstruálása szerves részét képezi annak a korábban többször is említett átalakulásnak, amely a 14–16. századtól kezdődően új technikákat alkalmazva

⁴⁴⁵ *Med II* (AT VII. 25; mk. Descartes 1994, 34).

⁴⁴⁶ Vö. *Med II: Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum.* („Semmi másra nem vágyott Arkhimédész, mint egyetlen szilárd és mozdíthatatlan pontra, hogy aztán ott megvetve lábát az egész Földet kimozdíthassa helyéből. Nagy dolgok megvalósulását remélhetjük akkor is, ha rábukkanok valami egészen csekély dologra, ami bizonyos és megrendíthetetlen.” AT VII. 24, mk. Descartes 1994, 33.)

⁴⁴⁷ Performativitáson itt nem azt a Descartes-szakirodalomban jól ismert kérdést értem, hogy vajon a *cogito*-érv logikai következtetésnek vagy valamilyen performatív cselekvésnek köszönheti-e az erejét (vö. Hintikka 1962; a kérdéstről magyarul lásd Boros 2010, 248. skk.; Komorjai 2000). E problémakörrel ellentétben én a *performativitás* fogalmát arra a filozófiai gesztusra vonatkozatom, amely lehetővé teszi, hogy az *én*hez az egyetemes kételyen mint minden evidenciát lehetővé tevő „mozdulatlan ponton” keresztül közelítsünk (vö. Descartes 1961, 315).

hozza létre az intimitás tereit az emberben. Dallas G. Denery nagy hatású monográfiájában a 14. századra teszi a folyamatot, amelynek eredményeként az európai ember vizuális terminusokban kezd el gondolkodni önmagáról.⁴⁴⁸ Ettől fogva fokozott mértékben kerül előtérbe valóság és látszat ellentéte mind az *én* elgondolásában, mind az „öngondozás” praxisaiban.⁴⁴⁹ Denery azt mutatja meg, hogy a perspektivista optika eredményei, amelyek eredetileg a látást elemző középkori specialisták szűk rétegét foglalkoztatták (Roger Bacon, John Peckham), elkezdenek átszivárogni a spirituális és pasztorációs irodalomba. Ez a folyamat – mint arra korábban utaltunk – szorosan összekapcsolódik a személyes gyónás kultúrájával, amely folyamatos fegyelmet vár el a szubjektumtól abban a tudatban, hogy Isten szeme mindig látja (Denery 2005, 8).

A Jean-Jacques Courtine és Claudine Haroche szerzőpáros szavaival élve ez a folyamat nem egyéb, mint a külső kontroll „egyre erőteljesebb interiorizálása a szubjektum által” (*l'intériorisation progressive par le sujet*) és az alanyban (Courtine–Haroche 2007, 135), ami fokozatosan megteremti azt a privát, belső szférát, a „lelkiismeret kamráját”, amely az önmagát megfigyelő – s a világtól elvben elválasztható – szubjektum figyelmének kitüntetett tárgyává válik a 16. századra. Erre utal az önfegyelem (a *maîtrise de soi*, a lipsiusi *constantia*) kialakításának az az eszköztára, amellyel az előző fejezetben foglalkoztunk, s amely az önmagára irányuló tekintet és – ezáltal – az önkontroll technikáin alapul (uo. *passim*; Montandon 2016). Amint Michel Foucault számos írásában világossá tette, az a mód, ahogy önmagunkra tekintünk, a mindennapi életet átszövő mikromechanismusok, a hatalom ezeken keresztül ható „fizikája” (Foucault 1990, 283.) eredményeként formálódik ki. Ez az észlelésmód azonban olyan szociokulturális praxisok eredménye a kora újkorban, amelyek szoros kapcsolatban állnak az *intus habitat veritas* („az igazság bensőnkben lakozik”) ágostoni lelkiségével, a szüntelenül önmagunkra irányuló kritikai pillantás igényével, tehát a fegyelmezett – adott esetben fegyelmező – önismeret imperatívuszával.⁴⁵⁰ A különbség abban áll, hogy önmagunk privát alanyként történő észlelése során a „privát” immár nem egyedi, önként vállalt életforma következménye, mint a monasztikus *vita contemplativa*, hanem a mindennapi *én* egy mindenki számára folyamatosan jelen lévő, s elvárásként önmagunkat folyamatosan alakító dimenziója. A modern ember azonban, mint láttuk, nemcsak a modern szubjektumot találta fel a maga bensőséges és privát természetével, hanem ezzel együtt és ezzel szoros összefüggésben a szubjektummal szembeni gyanút is. Ez a két szempont szorosan összetartozik. A lelkiismeret-vizsgálat tere egyidős az önbecsapás leleményes módozataitól való félelmeinkkel s a hamisan megkonstruált *éntől* való szorongásunkkal.

⁴⁴⁸ Denery 2005; lásd még az 5. fejezetben és a 215. jegyzetben.

⁴⁴⁹ A kifejezés természetesen Michel Foucault *souci de soi* fogalmára utal a hozzátartozó történeti perspektívával együtt. Vö. Foucault 2001.

⁴⁵⁰ Ez a magyarázata annak, hogy a janzenizmus a maga ágostoni interioritásfogalmával Franciaországban oly nagy jelentőségre tesz szert a modernitás születésének kora újkori történetében. Vö. Sedgwick 1977.

ii. Illúzió és reprezentáció

Ha az előző fejezetben az 1662-es *carrousel* leírásához fordultunk, a jelen témát egy másik ünnepi játék segítségével szeretném megvilágítani, amely 1664 májusában zajlott a versailles-i udvarban, s amelynek bonyolult koreográfiáját ugyanolyan népszerűsítő kiadványok őrizték meg propagandisztikus céllal, mint a két évvel korábbi lovas felvonulását.⁴⁵¹ E részletes beszámolóknak köszön-



hetően az 1664-es játékokat és az ehhez hasonló királyi ünnepeket sokan elemezték – helyesen – a hatalom színre vitelének kontextusában.⁴⁵² A fesztivál egyik központi eseményeként került sor Molière *Az elisi hercegnő* című darabjának bemutatására (Molière 2002), amelynek díszletezése a barokk teatri-

tás és ünnepi reprezentáció egyik páratlanul szellemes leleménye volt.⁴⁵³ A *Plaisirs de l'île enchantée* („az elvarázsolt sziget gyönyörei”) című ünnepi játék színpadképe a perspektíva és a barokk illuzionizmus egyik kiemelkedő példája. Invenciózus szerkezete a reprezentáció egy újabb, nagy jelentőségű vonására hívja fel a figyelmet, arra, hogy a barokk pompa és formavilág mélyén nem – vagy nem csak – a propaganda és az elkápráztatás igénye működik, azaz nem csupán az uralkodói hatalom káprázatos színre vitelével van dolgunk, hanem ezek mellett és ezekkel szoros összefüggésben a látszat és valóság viszonyának problematizálásával is. Az elkápráztatás tág értelemben vett politikája természetesen jelen van ebben a dekorációban is,⁴⁵⁴ ám nem közvetlenül, hanem mintegy derivatív formában, olyan problémaként, amely egy ennél sokkal alapvetőbb metafizikai kérdésnek, a látszat és a valóság viszonyát illető bizonytalanságnak az alete. Ez szorosan összefügg a reprezentációk lényegi természetével. *Az elisi hercegnő* színpadképe ugyanis olyan játékos trükkel él, amely a képként értett reprezentációk (mondjuk így: a képi tartalmak) helyett a reprezentáció aktusára, azaz az ábrázolást létrehozó cselekvésre irányítja a figyelmet. Másként fogalmazva: a díszlet

⁴⁵¹ *Les plaisirs de l'île enchantée. Course de bague faite par le roy à Versailles, le 6. May. 1664.* Paris, L'Imprimerie Royale, 1673, a képet lásd a 20. és 21. oldal között.

⁴⁵² Lásd mindenekelőtt Apostolidès 1981, 5. fejezet. A témát tágabb összefüggésben tárgyalja továbbá Burke 1992; Petitfils 2002, 293–294; Petitfils 1998; Solnon 1987, 16. fejezet.

⁴⁵³ Itt fejezem ki köszönetemet Hörcher Ferencnek, aki először hívta fel a figyelmemet *Az elisi hercegnő* színpadképére.

⁴⁵⁴ Az első Bourbon uralkodók alatt felerősödött propaganda és reprezentációs gépezet működéséről lásd Perez 2018, 9. fejezetét.

kreatív játéka nem annyira látványt hoz létre, mint inkább arra a konstrukciós aktusra mutat rá, *amely létrehozza a látványt*, azaz magának a reprezentálásnak a gesztusát teszi láthatóvá. Miről is van szó?

A központi leleményt e látványos színpadi dekoráció esetében a keret jelenti. Ez azért meglepő, mert a reprezentáció általában a megjelenített tartalom, és nem a keret révén tart igényt a néző figyelmére, azaz maga a keretezett látvány az elsődleges megfigyelések tárgya, nem pedig az az eszköz, amely a látványt tematizálja, amennyiben kiemeli a környező világból. A keret eredeti funkciójánál fogva elválaszt és kiemel, kimetsz valamit a valós térből, azaz egy önálló szabályok alapján szerveződő vizuális teret hoz létre, és – a klasszikus reprezentációk esetében – ezen belül megteremt az illuzórikus élmény feltételeit. Jelen esetben (akárcsak számos korabeli perspektivikus ábrán, metszeten vagy festményen) egy természetes tér, egy kert távlati látványát látjuk a keretbe foglalt színpad hátterében. A díszlet a versailles-i kertet ábrázolja. A kert nem ártatlan jelkép, hanem önmagában is fontos helyszín, egyike a szubjektivitás privilegizált tereinek (vö. Ranum 1985–1999, küln. 214. skk), a bensőségesség és az intimitás helye, amelyet a korban számos képi és irodalmi alkotás tett művészi ábrázolás tárgyává. A francia kert, mint ebben az esetben is, persze bonyolítja az intimitással kapcsolatos sztereotípiát, hiszen a zárt világ e mértani struktúrában a végtelen távlatokhoz viszonyítva jelenik meg. Mindenesetre, amint azt oly sok metszet bizonyítja, a francia kert a maga geometrikus sétányaival különösen alkalmasnak mutatkozott a perspektivikus illúzió segítségével történő ábrázolásra. A versailles-i parkban álló színpad díszleteként tehát egy geometrikus kert látványa jelenik meg, de nem a megszokott módon: az ábrázolás aktusa itt egy játékos gesztussal ki van fordítva önmagából. Amit ugyanis látunk, az nem a kert képe, *hanem maga a kert*, hiszen a versailles-i parkban felállított színpad hátulról nyitott, így a kert perspektivikus illúziója nem festett díszleten tűnik fel, hanem a kert mint fizikai valóság határolja a tekintetet a maga természeti formáival. A valóság itt az illúzió helyét bitorolja. A játékos jelleg abban áll, hogy a valóság képnek álcázva magát éppúgy egy másik létszféra helyét foglalja el, mint ahogy – fordított irányban – a perspektivikus illúzió szokta elfoglalni a valóság helyét. A megszokott viszony tehát e színpadkép esetében fordított.

Mivel e színpadon a valóság – a ténylegesen létező park a végtelenbe nyúló sétánnyal és bokraival – a kert képét helyettesíti, úgy is fogalmazhatunk, hogy a kert illúziójának az illúziójával van itt dolgunk. Amikor a valóság perspektivikus látványa perspektivikus képnek álcázza magát, az alkotó egyfajta tükörszobát hoz létre, olyasfajta teret, mint amilyen – bő évtizeddel később – a versailles-i tükörterem lesz majd, hiszen itt a valóság egy olyan képet ábrázol, amely a valóságot ábrázolja és így tovább. Megfordítva ugyanakkor azt is mondhatjuk, hogy a valóságos kert maga a tökélyre vitt reprezentáció, amennyiben az ábrázolás itt éri el a hasonlóság legvégső fokát, hiszen

azonos a mintával: a ténylegesen létező kerttel. Ám ebben az esetben egyszersmind azt is érezzük, hogy az így kapott azonosság egy erősen problematikus, mondhatnánk, „megesett” tökéletességet eredményez, hiszen egy jellegzetesen barokk játék eredményeként a valóság kezd most hasonlítani a saját reprezentációjához, s *ekként* – mint reprezentáció – nem tökéletes. A reprezentáció alapesetben jel, amelynek lényegi eleme, hogy különbözik a jelzett dologtól, míg *Az elisi hercegnő* színpadképén a valóság a valóság reprezentációjának az illúziója: *imago* és *simulacrum*.

Van ebben a játékban egy a korra jellemző morális tanítás, Calderónnal szólva, *az élet álom*.⁴⁵⁵ Amit valóságnak hiszünk (a földi élet egészét), arról kiderülhet, hogy tünékeny látszat csupán, s amit viszont távoli látszatnak gondolnánk, az a legszilárdabb valóságnak bizonyulhat – Bossuet egy híres predikációjának a szavait véve kölcsön – „az örökkévalóság nagy napja” felől.⁴⁵⁶ Ám a moralizáló üzeneten túl van ebben a leleményben valami más is, ami a témánk szempontjából döntő jelentőségű. A művész egy egyszerű keret felállításával, tehát e fokozhatatlanul egyszerű gesztussal egy fokozhatatlanul összetett önreferenciális játékot generál. A színpadkép ugyanis egyrészt számít arra, hogy a néző illúzió áldozata lesz, másrészt azonban le is leplezi az illúziót, s így arra is számít, hogy átlátunk a szitán. Szándékosan tudatosítja bennünk, hogy reprezentációval van dolgunk, vagyis arra mutat rá, *ahogyan* az ábrázolás aktusa rámutat a dolgokra, *ahogyan* a reprezentáció működik. Másként fogalmazva: maga a reprezentáció – a reprezentálás gesztusa – az, ami ennek a képnek a tárgya, e dekoratív háttéren maga a reprezentálás van ábrázolva.

A barokk – tág értelemben használva itt a kifejezést – modern jelenség. Ahogy egy korabeli templomi freskó sem csupán egy illuzórikus teret hoz létre, hanem olyan nyugtalanító ábrázolást, amely le is leplezi saját reprezentáció voltát és kulisszajellegét, úgy *Az elisi hercegnő* színpadképe is olyan játékot teremt, amelyben az elkápráztatás szándéka – hiszen ne feledjük, hogy erre irányul a versailles-i ünnep a maga antik mitológiai allegorézisével, az álarcok, a szerepjátékok, a „mássá válás” titokzatos és csábító örömeivel – leleplezi magát. A perspektivikus reprezentációk létrehozása, ez az ókori mintákat követő reneszánsz invenció, nem egyszerűen az illúzió létrehozásának technikáját érintette, hanem a valóság kérdését is, hiszen a valóság megkonstruálásának problematikus volta szinte a kezdetektől fogva el van benne rejtve egy erős önreferenciális mozzanat formájában.

iii. Jelenlét és jelentés

E megfontolások felől nézve kiigazításra szorul az a (heurisztikusan egyébként igen hasznos) dichotómia, amelyet Hans Ulrich Gumbrecht és Erika Fischer-Lichte egyaránt hangsúlyoz a

⁴⁵⁵ Vö. Pedro Calderón de la Barca színdarabjának a címével: *La vida es sueño*. Mk. Calderón: *Az élet álom*, ford. Jékely Zoltán, in Benyhe 1967, 2:139–253.

⁴⁵⁶ Jacques-Bénigne Bossuet: *Sermon sur la providence: [le] grand jour de l'éternité...* (Bossuet 1996, 85.)

szövegalapú „jelentéshatásokra” épülő klasszikus, karteziánus látásmód és a performatív, „jelenléthatásokra” koncentráció – a modernitás problémáját meghaladó – megközelítések között (Gumbrecht 2010; Fischer-Lichte 2005, *passim*, küln. *Prologue*). A jelenléthatás és jelentéshatás fogalmaival az előző fejezetben már találkoztunk, de a téma alaposabb kifejtését ott későbbre halasztottuk. Gumbrecht szerint a karteziánizmus a dolgokhoz fűződő viszonyainkat a megértés viszonyaivá redukálja, s így a világot képzetekre alapozott jelentéseken keresztül teszi hozzáférhetővé az alany számára. Ennek a jelentéselvű attitűdnek a művészeti megfelelője a klasszikus francia színház, amely a színpad mesterséges terét – a reprezentációk helyét – függönnyel élesen elválasztja a nézőtér valóságos terétől (Gumbrecht 2010, 32). Molière, Corneille és Racine drámáinak előadásában a színészek minimális mozgást végeznek, s olyan módon szavalják az alexandrinusokat, hogy a nézők minél tisztább jelentéshatásoknak legyenek kitéve. Radikálisan különbözik ez a *commedia dell'arte* (francia környezetben a *comédie italienne*) gyakran obszcén, testi, gesztusokra alapozott vásári stílusától, amely a színész fizikai jelenlétét hangsúlyozza egy olyan térben, ahol a néző és az előadó funkciói rendszeresen összekeverednek vagy sokkal kevésbé élesen válnak el egymástól.⁴⁵⁷

E gumbrecht-i distinkció pontosan megfelel annak a kora újkori folyamatnak, amelyet Peter Burke a népi kultúrával szembeni türelmetlenségként ábrázolt (Burke 1992, 8. fejezet), mégis úgy vélem, hogy némi helyesbítésre szorul. A *plaisirs de l'île enchantée* színpadképe azért rendkívül szemléletes, mert világossá teszi, hogy amit Gumbrecht a klasszikus francia színház paradigmájaként idéz, az nem egyszerűen jelentéseket visz színre (azaz nem csupán ábrázol), hanem jelenlétet is teremt, performatív módon, bár e jelenlét nagymértékben eltér a *commedia alla maschera* erős testi gesztusokkal kísért pantomimjátékaitól és trágár improvizációitól. A versailles-i díszlet, mint láttuk, valóban elválaszt, azaz a Gumbrecht által idézett klasszikus színházhoz hasonlóan élesen megkülönbözteti a nézőteret és a drámai teret, ennél azonban jóval többet tesz: felhívja a figyelmet magára az elválasztásra, az elválasztás aktusára. Nemcsak megteremti az illúziót, de játékos gesztusával rá is mutat ennek megteremtésére, vagyis tudatosítja a nézőben, hogy egy mesterséges elválasztással, az illúzió létrehozásának aktusával van dolgunk. Egyrészt tehát itt is sor kerül két mesterségesen elválasztott tér megalkotására, amelyben különböző színészi és befogadói műveletek végezhetőek el előre rögzített relációk szerint, másrészt egy cselekvésnek, nevezetesen a tér felosztásának a láttatására is sor kerül. Az így létrejött tér (Gumbrecht javaslatával ellentétben) nem annyira a tiszta jelentésekhez, mint inkább ahhoz a performatív téralkotáshoz kapcsolható, amely elkülöníteni

⁴⁵⁷ Gumbrecht 2010, 33. Ezt a dichotómiát ugyanakkor jelentősen árnyalják Elena Russo kutatásai, aki a földszinti nézőtér (a *parterre*) szociológiáját vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az az „eleven színházi kultúra, amely a földszinti nézőtér aktivitásában nyilvánult meg, annak a jele volt, hogy a teatralitás megzabolázhatatlan formái mindegyike jelen voltak a 18. században dacára a drámaírók (és a hatóságok) erőfeszítéseinek, hogy mederbe tereljék és ellenőrzés alatt tartsák a közönség reakcióit.” Russo 2007, 252.

igyekszik a tiszta jelentések tartományát, azaz teret kíván biztosítani a jelenléthatásoktól maximálisan mentes jelentéseknek. A különbség látszólag elhanyagolható, voltaképpen azonban alapvető, mert az elsődleges reprezentációk (jelentések) felől az elsődleges reprezentációk *létrehozása* felé tereli a figyelmet. Ez a művelet, mint korábban láttuk, a modernitás egyik legjellegzetesebb, s gyakran nem kellőképpen méltányolt gesztusa: egy olyan reflexív attitűd megnyilvánulása, amely a tárgyra irányuló megfigyelés felől a megfigyelés megfigyelése felé orientálódik.

A Gumbrecht által elemzett klasszikus színházi tér tehát nem a primer és közvetlenül ható jelentések tere, hanem olyan jelentéseké, amelyek egy elválasztás eredményeképpen, megkülönböztető gyakorlatok termékeként állnak elő. Az a dramaturgiai törekvés, amely mind a résztvevők testi mivoltát, mind a térhasználatot az átláthatóságnak és a transzparens jelhasználatnak rendeli alá, reprezentációkkal dolgozik a kerettel kiemelt színpadon, ám a versailles-i ünnep díszletezése fel is hívja a figyelmet arra a performatív aktusra, amely bizonyos megkülönböztetések foganatosításával létrehozza a tiszta kommunikáció terét, s lehetővé teszi a jelentéshatásokat. Hasonló ez ahhoz, amit Panofsky a homogén képtér eszményéről állít: „[a] homogén, egynemű tér tehát nem a valóságosan adott, hanem egy mesterségesen létrehozott tér”, amelyben lényeges, hogy „minden térirányban ugyanolyan szerkesztéseket lehessen végrehajtani” (Panofsky 2011, 154). Ennek érdekében az ábrázolás elszakad a reális dimenzióktól, és egy matematikai teret feltételez a képi konstrukció alapjaként: ezt nevezi Panofsky *rendszerterem*. A rendszerter feltalálása éppúgy invenció, mint a modern színpad megteremtése: megkülönböztetések speciális rendszerét vezeti be, amely szabályozott praxisokat tesz lehetővé mind az alkotó, mind pedig a befogadó számára, miközben másokat kizár. Hamarosan látni fogjuk, hogy ehhez a gesztushoz meglehetősen hasonló módon jön létre a modern filozófia alapszerkezete Descartes írásaiban, és hasonló értelemben beszélhetünk a modern *én* megszületéséről olyan szabályozott gyakorlatok összefüggésében, amelyek bizonyos önmagunkkal kapcsolatos viszonyokat és attitűdöket lehetővé tesznek, míg másokat kizárnak vagy háttérbe szorítanak. *Az elisi hercegnő* színpadképének jelentősége ezzel kapcsolatban abban áll, hogy nem az előzetes lehatárolások eredményeként létrejött jelentésterekben mozog, hanem e terek létrehozásának az előzetes aktusát problematizálja. Láthatóvá teszi, hogy a jelenlét és a jelentés gumbrechtli megkülönböztetése nem abszolút, hiszen a jelentés maga is a jelenlét egy speciális formája, vagyis őriz valamit abból, amit a kifejezés „performatív magjának” nevezünk korábban. Az eredmény egy olyan jelenlét, amely magát tiszta jelentésként igyekszik prezentálni, ezen keresztül képes ugyanis optimalizálni a maga műveleteit.

iv. Reprezentáció és reflexivitás

Sem társadalmi, sem biológiai rendszerek nem léteznek megkülönböztetések nélkül, ám mindkét területen jelentős különbségek adódnak a megkülönböztetések stílusai között. Niklas Luhmann úgy véli, hogy az európai racionalitás abban különbözik más racionalitásformáktól, hogy e szemantika a saját „megkülönböztetéseinek tudatában lévő racionalitás”, s ez – teszi hozzá Luhmann – „reflexiótöbblettel” jár (Luhmann 2010, 34). Az európai racionalitás ezek szerint nem a racionalitás fokában, nem is a megkülönböztetések tényében, hanem abban különbözik más társadalmaktól, *ahogyan* a megkülönböztetéseihez viszonyul, vagyis ahogyan a különbségek kezelésében kitüntetett szerepet szán a reflexiónak. Minthogy Luhmann e tézisére nagy súlyt fektetünk a továbbiakban, meg kell állnunk ezen a ponton, hogy eloszlassunk egy lehetséges félreértést. Természetesen nem létezik olyan társadalom, amelyik ne viszonyulna reflexív módon a saját praxisaihoz, hiszen reflexivitás nélkül nem létezhet komplex emberi tevékenység és kultúra. Valamiféle kolonizáló antropológiai szemlélet nélkül még kevésbé gondolhatunk arra, hogy az európai kultúrát a reflexiótöbbletnek köszönhetően nagyobb mértékben jellemzi a racionalitás, mint más kultúrákat. Luhmann tézisének bizonyára akkor értjük helyesen, ha nem ilyen gondolatokat olvassunk ki belőle, hanem azt állítjuk, hogy a bennünket érdeklő időszak sajátosságai a reflexió kezelésének speciális módozataiban érhetőek tetten, amelyek bizonyos típusú reflexiót várnak el az alanytól. Mire gondolunk?

A reflexivitásnak az a kezelésmódja, amely az általunk vizsgált korszakban kibontakozik, az imént látott önreferenciális imperatívusszal írható körül: cselekedj, ám eközben ne csak a cselekvés tárgyára figyelj, hanem arra is, hogy miként cselekszel, azaz hogy amit a cselekvéssel létrehozol, *miként* hozod létre.⁴⁵⁸ Ez a megfogalmazás minden bizonnyal még mindig túl általános, ha nem helyezük mögé a korábban tárgyalt példákat, mindenekeelőtt az „elvárszolt sziget gyönyöreinek” versailles-i színpadképét, amely oly módon hajtja végre a tér kettéosztását, hogy egyszerre mind felszámolja azt a komfortos pozíciót is, amelyet ez a kettéosztás kínál, mert a felosztás konstruált jellegére mutatva rá úgy lokalizálja a nézőt e tér egy meghatározott pontján, hogy egyszerre mind ki is mozdíttja ebből a pontból, s annak átgondolására kényszeríti, hogy ki ő és hol van a helye a valóság és a valóság látszatának a játékában. Tézisünk szerint ez a probléma – tehát az önmagunktól való reflexív *eltávolodás* követelménye – áll a reprezentáció iránti modern érdeklődés háttérében. Mindez melleleg arra is rámutat, hogy a reprezentációk episztemológiai felértékelődése

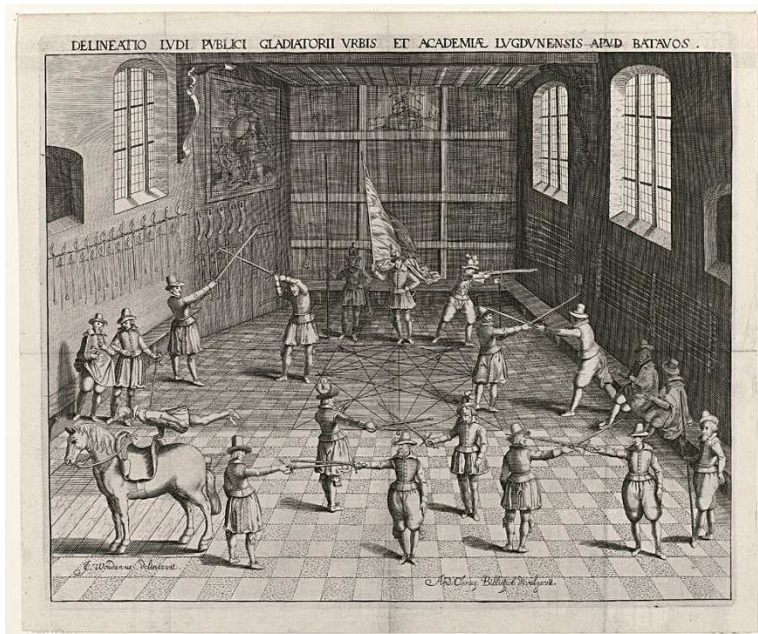
⁴⁵⁸ Ez a szerkezet nagy vonalaiban megfelel annak a leírásnak, amelyet Luhmann ad a modern világ alapkérdéseiről: „Minden megfigyelés megjelöl valamit, s ezáltal megkülönbözteti ezt minden más dologtól. Amit megjelöl, az lehet egy másik megfigyelő. Amikor a megfigyelés egy másik megfigyelőt figyel meg, a megkülönböztetés egy komplexebb, két vágányon futó eljárásával él. Először is meg kell különböztetni a megfigyelőt attól, amit megfigyel, s ugyanakkor meg kell hogy különböztesse a megfigyelés műveletét [*Beobachtungsoperation*] más műveletektől, például egy különbség pusztán létrehozásától. Hogyan képes erre a megfigyelés? Vegyük észre, a kérdésünk: hogyan?” (Luhmann 1990b, 15.)

mögött sem azt a nehézséget érdemes keresni, amelyre a szakirodalomban az „ideák fátyla” kifejezéssel szoktunk utalni. E kifejezés azt sugallja, hogy a világhoz fűződő viszonyunk mélyén egyfajta ismeretelméleti talány fedezhető fel, s ennek nyomán – ha kellő szkepticizmussal közeledünk a kérdéshez – el kell ismernünk, hogy tudatos szubjektumként nem a világgal, hanem kizárólag saját mentális reprezentációinkkal állunk közvetlen megismerő viszonyban (vö. Rorty 2009, 45–50). Ezzel az elmélettel szemben én úgy vélem, hogy a reprezentáció kora újkori problémája tágabb kulturális átalakulásokkal áll összefüggésben, és nem a külvilággal kapcsolatos szkepszisből ered. A „honnan tudom, hogy létezik-e a világ” kérdése persze releváns kérdés, de nem ok, hanem okozat: episztémikus konzekvenciája az általunk elemzett viszonyoknak, azaz nem a szkeptikus kérdés miatt válik kitüntetetté a reprezentáció témája, hanem annak a felismerésnek köszönhetően, hogy a dolgok megfigyelése számításba kell hogy vegye a megfigyelőt, mert ez a perspektíva a maga képalkotási szabályaival konstitutív a világgal kapcsolatos ismereteink szempontjából.

Mi a helyzet azonban a világszemlélet egységével akkor, ha a kérdést így, azaz a differenciálás eredeti aktusa felől tesszük fel, s ha reflexív nézőpontot választva belekalkuláljuk a leírásba a leírást végző személy nézőpontját és cselekvését is? E konstelláció sajátos nehézségekkel terhes, s ha igaz az, aminek a megmutatására kísérletet tettünk, hogy tudniillik ez a reflexív viszony az énkonstitúció elmaradhatatlan komponensévé válik a korban, akkor nem meglepő, hogy az ebből fakadó problémák súlyos kihívásként jelentkeznek az egyén számára is, s voltaképpen az „önmagamnak lenni” nehézségeként köszönnek számára vissza. Azt mondhatjuk tehát, hogy a modern szubjektum krízise egyidős a szubjektum megalkotására tett kísérletekkel: a modern szubjektum egy krízisfogalom.⁴⁵⁹ E kifejezéssel olyan koncepciókra utalok – s a legtöbb valódi érdeklődésre számot tartó filozófiai fogalom ilyen –, amelyek abban a történeti pillanatban kezdenek láthatóvá válni és konceptuálisan tisztázható alakot öltetni, amikor többé nem maguktól értetődőek, és érvényességük kétségessé válik. Így válik az akarat és a cselekvőképesség központi problémává egy olyan korszakban – a 18–19. század fordulóján –, amikor többé egyáltalán nem magától értetődő, hogy az egyes ember hatással tud lenni bármire, s ehhez hasonló értelemben gondolom krízisfogalomnak a modern kori *émt* és a szubjektivitást is. Kétségtelen, hogy a korban felértékelődik az individuum, ugyanakkor abban a versailles-i játéktérben, amelyet a szcenográfus alkot, semmilyen szilárd referenciapontot nem találunk annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy a tiszta befogadói pozícióba helyezett néző számára mi valós, és mi nem az: vannak ugyan referenciák, például a színpadra épített keret, vagy a sétány enyészpont felé futó vonalai, de ezek

⁴⁵⁹ Vö. Niklas Luhmann szavaival: „De akkor hol marad a megfigyelő? Hol az elbeszélő? Vagy a költő egy már felosztott világban? Hol van az, aki leír? Hol van az, aki megkülönböztetésekkel él annak érdekében, hogy valamit megkülönböztessen és megjelöljön? Hol van az, akit megkérdezhetnénk, miért így van, és miért nem másként?” Luhmann 2010, 38.

nem jelentenek biztos támaszt a szemnek, inkább lépre csalják. Olyan referenciális labirintus ez, amely a szubjektumra vonatkoztatva egyes 18. századi regények (például a *Veszedelemes viszonyok*) kompozíciós technikáját vetíti előre.



A versailles-i színpadkép elemzése természetesen egy esettanulmány csupán, amely csak a korábbi megállapításainkkal összekapcsolva árul el valamit a korra jellemző folyamatokból, s az itt levont következtetéseket a továbbiaknak is meg kell erősíteniük. Ugyanakkor ez a leleményes díszletezés nézetünk szerint páratlan világgossággal mutatta meg a bennünket érdeklő összefüggés néhány

alapvető aspektusát. Összegzésként emeljük ki a három legfontosabbat. Mindenekelőtt jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a ténynek, hogy a díszlet egy a gumbrechtli jelentéshatásokat szem előtt tartó színházi előadást keretez, s teszi ezt abban az udvari környezetben, amelyben – ha hihetünk Norbert Elias kutatásainak – először munkálódik ki a saját megjelenését reflexív ellenőrzés alatt tartó modern szubjektum pszichológiai alkata. Ez az a társadalmi kör, ahol a férfias arisztokrata eszmények „maladaptív” tényezőkké válnak az abszolutista udvarban, többé már nem saját genuin energiájukkal tarthatnak számot elismerésre, hanem mimetikus, sematizált viselkedési kódokká lesznek, s allegorizáló utalásrendszereken keresztül hatnak. A rejtőzködés és a megmutatkozás együttes kényszere mások pillantása előtt egyaránt az önellenőrzés technikáit alakítja ki az udvaronban. Nem áll távol ettől a színpadon látható tánc, amely ugyancsak az önfegyelem jegyében fogant, kiszámított mozgáskultúra terméke a korban. Amint arra Georges Vigarello kutatásai rávilágítottak, mind a balett, mind a színpadi mozgás, mind pedig az egyébként ekkor elterjedt új stílusú vívás annak az előzőekben tárgyalt változásnak a dokumentuma, amely a nyers erő kifejtéssel szemben az *esprit de finesse*-t tünteti ki, s olyan kontrollált cselekvésnek tekinti az ideális mozgást, amely egy geometriai viszonyok összességéként felfogott kalkulatív térben zajlik (lásd a fenti képet; Vigarello 2005, 248–252).

Másodszor ki kell emelnünk azt a karteziánus éleslátást, amellyel a versailles-i díszlet megalkotója láthatóvá tette magának a reprezentációnak a természetét. Azáltal, hogy az elsődleges tárgy, azaz a színpadi pompa felől egy másodlagos tárgy, azaz a színpadi világ létrehozása felé terelte

a nézői figyelmet, rámutatott az utánzás problémájára. Szándékosan használom itt az *éleslátás* kifejezést és a *karteziánus* jelzőt, hiszen ez az egyszerű keretezés *clare et distincte* feltárja a reprezentációt lehetővé tevő megkülönböztetéseket, ami magasabb fokú tisztánlátással ajándékozta meg a nézőt. Ám – s ez a harmadik szempontunk – ez a tisztázás csak azon az áron valósulhat meg, hogy kiemoldítja a megfigyelőt az elsődleges látvány önfelelt élvezetéből. E kép ugyanis a reprezentálással egy időben a reprezentáció szerkezeti problémáit is reprezentálja, ami elbizonytalanítja a nézőt, hiszen egyfelől arra biztatja, hogy szemével szilárd támpontokat keressen az értelmezés folyamatában, amint azt a perspektivikus képek „olvasása” során megszokta, másfelől azonban azonnal meg is vonja tőle ezeket a támaszokat. Mindez játékos formában történik. Ám az a körülmény, hogy a versailles-i parkban e problémakör egy gyönyörködtető enigma labirintusaként jelenik meg, nem feledtetheti, hogy a feltárt összefüggés voltaképpen szorongató, hiszen a reprezentációkkal kapcsolatos mély gyanú fogalmazódik meg benne. Nagyon hasonló ez ahhoz, ahogyan Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757) mutatja be a kozmosz végtelenségét *Beszélgetések a világok sokaságáról* című népszerűsítő művében, melyben egy vidéki kastélyban tett látogatásáról számol be az elbeszélő, ám ott ünnepek, játékok és vadászatok helyett – *aut digito male pertinaci* – csillagrendszerekről, világokról és karteziánus örvényekről folyik a beszélgetés egy holdfényes éjszakai parkban.⁴⁶⁰ Azok a viszonyok azonban, amelyek feltáruznak a márkinő előtt, pontosan azok, amelyekről Pascal híres sorai szólnak: „e végtelen terek örök némasága rettegéssel tölt el.”⁴⁶¹

v. Összegzés és kitekintés: *theatrum sui ipsius*

A descartes-i szubjektum az *ego cogito* evidenciájában adott fundamentumnak és a *générosité* (a nemeslelkűség) etikájának köszönhetően számos olyan kételytől megmenekül, amely az udvaronc személyiségét a „veszedelmes viszonyok” labirintusába vezeti. Ugyanakkor a reprezentáció és a szubjektum problémájának descartes-i kezelésétől nem idegen az a reflexív, kalkulatív racionalitás, amely aktívan megszervezi és lehetővé teszi e szilárd és magabiztos *én* színpadra lépését. Az általunk elemzett összefüggések arra invitálhatják a mai olvasót, hogy a descartes-i filozófiát se csupán az

⁴⁶⁰ Lásd a mű „L*** Úrnak” címzett bevezetőjét: Fontenelle 1979, 15.

⁴⁶¹ *Pensées*, L 201, B 206: *Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie*. (Pascal 1963, 528a, mk. Pascal 1978, 90.) A rettegésre utaló *effrayer* ige fordítási problémáiról lásd Pavlovits 2014, 52–53. E tanulmány izgalmasan tárja fel a reprezentáció és a végtelen világegyetem közötti összefüggést, amelynek jegyében itt e töredékre hivatkozunk. Pavlovits Pascal e sorait elemelve arra a következtetésre jut, „hogy a végtelen természet kontemplációja egyszerre vált ki rettegést és csodálatot. Mindezek alapján [...] joggal vonhatjuk le a következő konklúziót: a képzelet kudarca a végtelen természet reprezentálására tett kísérlete során kettős affektust eredményez: örömet és örömtelenséget, vonzást és taszítást, csodálatot és rettegést, amely ugyanahhoz a tárgyhoz kapcsolódik, tudniillik a végtelen természethez” (uo. 53). Pavlovits tehát az általunk is hangsúlyozott ambivalenciát emeli ki, s a szóban forgó viszonyt ő e kettősségre utalva a fenséges, sőt a szakrális tapasztalatával kapcsolja össze. A Fontenelle-lel való összevetés azt mutatja, hogy a csodálat és rettegés (az *effroyable*) együttese által jelzett affektív skála annak a játékos gyönyörnek az irányába is nyitott, amelyet a versailles-i színpadkép ébreszt a nézőkben.

arkhimédészi pontként felfogott *éntől*, de még csak ne is a módszeres kételytől elindulva vizsgálja, hanem a spekulatív igazságok rendszere mellett azokat a performatívumokat is észrevegye, amelyek az *ego* filozófiai megkonstruálását, s az ebből levezethető igazságok megtalálását lehetővé tették. Amikor Descartes megválogatja a kutatás módszerét, amikor az *Elmélkedéseket* elhelyezi az életrajzi idő egy konkrét pontján, amikor alaposan mérlegeli a kétely gyakorlati vonatkozásait és lehetséges következményeit (gondoljunk a vallással kapcsolatos megjegyzéseire vagy az „ideiglenes” etikára),⁴⁶² végül amikor szokatlan gondossággal állapítja meg az *Elmélkedések* idejét, és rendezi be színhelyét (mondhatnánk: a színpadot), akkor nem olyan tevékenységeket végez, amelyek külsődlegesek a *cogitō*hoz és az ebből levezethető igazságokhoz képest, hanem a versailles-i kerethez hasonlóan – bár jóval kevésbé enigmatikus formában – *láthatóvá teszik* azokat a műveleteket, amelyeknek köszönhetően az *én* elgondolása lehetségessé válik. Descartes megkülönböztetéseket tesz, előír, felszólít, számos előzetes cselekvést hajt tehát végre, amelyek segítségével biztosítani kívánja a megfelelő olvasói viszonyt. Az ehhez hasonló műveletek természetesen egyidősek az irodalommal. A descartes-i filozófia nem is azért különleges, mert ilyen eszközökkel él, hanem annak a tudatos-ságnak köszönhetően az, amellyel a filozófus ezekhez a műveletekhez viszonyul. A luhmanni értelemben vett reflexió világosan tetten érhető abban a módszertani tudatosságban, amellyel Descartes megteremtí a filozófiai vizsgálódás feltételeit, de tetten érhető magában a *cogitō*ban is, amelynek alapvető bizonyossága csak egy reflexív pillantás számára tárul fel. Nem szabad azonban, hogy a filozófiai módszerrel végrehajtott reflexió eltakarja előlünk azt az alkotói eljárást, amely a filozófiai útkeresést lehetővé teszi. A modern *én* Descartes-nál nem csupán a *sum* alanyaként bukkan fel, hogy szilárd alapzatként hordozza a megújított tudományokat, hanem öntudatos cselekvőként is. Mint döntéseket hozó és megkülönböztetéseket végző ágens a szubjektum Descartes-nál azoknak a pragmatikus műveleteknek is a szuverén alanya, amelyek megteremtik az *én* újfajta megragadásának lehetőségét. Mielőtt azonban közelebb lépnénk az *én* descartes-i felfogásához, amelyre az ötödik szakasz első fejezeteiben fogunk sort keríteni, még egy további, utolsó irányból is szemügyre kell vennünk a reprezentáció kora újkori problémáját.

⁴⁶² Vö. *Disc III*, AT VI. 22. skk., 28. mk. Descartes 1992, 35. skk., 40.

12. fejezet:

Az önszeretet labirintusa

Eddigi fejtegetéseink arra tettek kísérletet, hogy összekapcsolják az autonómmá váló tárgyterületek, a reflexivitás és a reprezentáció problémáit az *én* nem platonizáló felfogásával. E tézis igazolásának kísérlete könnyen azzal a veszéllyel járhat, hogy a kutató tértől és időtől, nyelvi és műfaji különbségektől elvonatkoztatva mindenhol ugyanazt a mintázatot véli felfedezni a szövegekben. Ezt az ellenvetést elhárítandó ismerjük el: elemzéseink szelektívek, olyan területeket vesznek célba, ahol az előző fejezetben említett összefüggések jól kitapinthatók, s bár a vállalkozást az a remény élteti, hogy mindebből egy a korszakra általánosan jellemző képet kapunk, az is világos, hogy a modernitás folyamatai sokkal összetettebbek, semhogy a kapott eredmény mindenhol egyformán alkalmazható lenne. Számos olyan területet nem érintünk például, ahol a platonizáló egység hierarchikus elve megőrződni látszik. Nem tárgyaltuk a cambridge-i platonizmus lélektanát, vagy a kegyességi irodalomnak azokat a fejezeteit, amelyek mintha átmentenék a hagyományos modell egyes elemeit a lélek útjának ábrázolásában. Ennek tudatában hangsúlyoznunk kell: a feladat nem annak a megmutatása, hogy a feltárt összefüggések egyetemesen érvényesek, hanem annak tanulmányozása, hogy ezek a képletek miként vannak jelen különböző területeken, s hogyan interferálnak más szempontokkal.

Igen közel áll például a szeretet hagyományos felfogásához az a platonizáló kép, amelyet a kor egyik legnagyobb hatású lelkiismereti szerzője, François de Sales (1567–1622) körvonalaz a *Traité de l'amour de Dieu* (*Értekezés az istenszeretetről*, 1616) című művében:

„[A]z akarat, amelyre a tárgyában érzett gyönyör [*délectation*] gyakorol vonzást, sokkal erőteljesebben sodródik a vele [tudniillik a gyönyör forrásával] való egyesülés felé, amikor az értelem a maga részéről ragyogóan mutatja meg a tárgy jóságát, mert ilyenkor minden ebbe az irányba vonzza és löki: a megismerés taszítja előre, a gyönyör pedig vonzza...”⁴⁶³

Az affektív mozgás e leírása példaszerűen fogalmazza meg a jó felől érkező vonzás elvét. Annál tanulságosabb, hogy ennek a hagyományos koncepciónak is a kétértelműség vádjával kellett szembenéznie a korban. A „tisza szeretetről” (*amour pur*) folytatott késő 17. századi vitában a nem sokkal korábban szentté avatott François de Sales (Szalézi Szent Ferenc) állandó hivatkozási alapként szerepelt, s a szeretet általa népszerűsített koncepciója ellentétes értelmezések kiindulópontjává vált.

⁴⁶³ François de Sales: *Traité de l'amour de Dieu*, VI. 4.: *Il faut néanmoins avouer que la volonté attirée par la délectation qu'elle sent en son object, est bien plus fortement portée à s'unir avec luy quand l'entendement de son costé luy en propose excellemment la bonté, car elle y est alors tirée et poussée tout ensemble ; poussée par la connoissance, tirée par la délectation...* (Sales 1894, 4:317–318.)

E vita több szempontból is figyelmet igényel. Egyrészt módot ad arra, hogy olyan szövegekkel is számot vessünk, amelyek látszólag az *én* hagyományos fogalmát képviselik, másrészt láthatóvá teszi, hogy a 17. század végén miért kezdtek pontatlannak, kétértelműnek, sőt – mint Martínez és Lessius példáin is láttuk – ismét csak distinkciókkal pontosítandónak találni a szeretet korábban egyértelműnek ható, emanatív koncepcióját.

i. Az ágostoni alapok

Elmének a kora újkori gondolkodás fő sodrába tartozó szerzők szerint anyagtalan létező. Szellemi természete azonban nehezen felismerhető, aminek Szent Ágoston óta az a hagyományos magyarázata, hogy jelen van ugyan önmaga számára – hiszen azonos önmagával –, ám ez az egyszerű jelenlét nem elegendő az önismerethez: a lélek éppoly kevésbé értheti meg magát e pusztán azonosságon keresztül, mint amilyen kevésbé láthatja magát a szem tükör nélkül.⁴⁶⁴ Itt ugyanakkor az önismeret hiánya a látás szervével ellentétben nem az észlelő térben elfoglalt pozíciójából következik, hanem abból, hogy a lélek megfedkezik önmagáról, s szem elől téveszti saját valódi természetét. Ágoston szerint mindez valamiképpen a lélek vágyaiból ered,⁴⁶⁵ s a felejtés nemcsak az ént, hanem a világot is érinti. Amikor ugyanis a lélek engedi magát saját alantas vágyaitól vezetett, e tényt szeretné természetesen láttatni, s ezért úgy konstruálja meg önmaga és a dolgok manifest képét, hogy saját alantas vágyait elrejtse önmaga elől. A valóság objektívnek hitt rendje ezért nem a természetes állapotot mutatja, hanem azt, amelyet az alany szeretne természetesen hinni: a bűnös ember nem ismeri azt a torzító perspektívát, ahonnan a dolgokat nézi.

Ebben a helyzetben az önismeret feladata nem abban az első rendű kérdésben fogalmazódik meg, hogy hogyan illeszkedünk a dolgok rendszerébe. E kérdéssel John Searle szavaira utalok, aki az elmefilozófia nagy problémáját a *how do we fit in?* kérdésben foglalta össze – azaz hogyan „passzolunk a képbe”, értve ezen a természettudományok által feltárt összefüggések rendszerét. Ez a megközelítés a világ tudományos magyarázatába vetett bizalomból fakad. A kora újkori kérdés legtöbbször nem így, hanem másodrendű, reflexív problémaként jelentkezik. Nem pusztán az *én* helyének a kérdését érinti a világban, hanem egyszerre vonatkozik az *énre* és a világára, amelyet a lélek önmagával együtt félreismer. Az ágostoni filozófia tehát teljes szemléletváltást kíván mindkét vonatkozásban, ami nem pusztán elméleti feladat, hanem etikai kötelesség is. Ágoston következő

⁴⁶⁴ Vö. *De trinitate* 10.3.5.: *Quod si ut oculis corporis magis alii oculi noti sunt, quam ipsi sibi; non se ergo quaerat [mens] numquam inventura. Numquam enim se oculi praeter specula videbunt; nec ullo modo putandum est etiam rebus incorporeis contemplandis tale aliquid adhiberi, ut mens tamquam in speculo se noverit.* (PL 42:975.)

⁴⁶⁵ Vö. uo. 10.5.7.: *Multa enim per cupiditatem pravam, tamquam sui sit oblita, sic agit.* (PL 42:977.) A lélek „a benne lévő rendezetlen sóvárgás miatt sok mindent mintegy magáról megfedkezve cselekszik”.

soraiban a „gondoljon önmagára” felszólítás egyszerre episztémikus és erkölcsi imperatívusz, hiszen az önismeret mellett az öngondoskodás erkölcsi feladatát is kijelöli:

„Vajon miért kapta [a lélek] azt a parancsot, hogy ismerje meg önmagát? Úgy vélem, azért, hogy *gondoljon önmagára* és saját természetének megfelelően éljen, azaz hogy a saját természete szerinti rendre törekedjen az alatt, akinek alá kell hogy vesse magát [ti. Isten alatt], s azon dolgok fölött, amelyeknek az előjárója kell hogy legyen [ti. a testek fölött]...”⁴⁶⁶

Amint az idézet mutatja, a felejtés Ágoston szerint nemcsak episztémikus, hanem morális esemény is, nem egyszerűen az ismeretek kihullása a lélekből, hanem a dolgok valóságos rendjének érdekvezérelt tagadása. A felejtés természetesen platonizáló kifejezés, s a platóni háttér az ágostoni gondolatok háttérében is félreismerhetetlen, ám olyan metafizikát feltételez, amely, mint láttuk, a kora újkorban egyre inkább elveszíti magátólértetődőségét. Korábban e folyamatot a színpalak mögött végbemenő átrendeződésként jellemeztük, amely érintetlenül hagyta a homlokzatot. Most viszont az ágostoni gondolkodás néhány olyan aspektusát kell fontolóra vennünk, amely továbbra is meghatározza az önismerettel kapcsolatos kora újkori gondolkodást. Az első megmaradó mozzanat rögtön az *én* konstitúciós felfogása, amely elszakad a háttérben álló egységmetafizikától, s olyan szerzőknél is megjelenik, mint La Rochefoucauld, Saint Simon herceg vagy La Bruyère, akiknél nem ágyazódik be semmilyen keretbe. A lélek ebben az irodalmi hagyományban helyesen vagy helytelenül konstruálhatja meg önmagát, s ezáltal válhat boldoggá vagy boldogtalanná. E konstrukciós folyamatnak döntő eleme a felejtés, amely nem csupán a lélek helyének elvétele a világban, hanem önfelejtés is: az alany önmaga elől is elrejtí látása tendenciózus jellegét, s az eredményül kapott torz reprezentációt objektív realitásnak tekinti mind önnön lényege, mind a dolgok vonatkozásában.

A lélek természetét tekintve két szempontot különíthetünk el ebben a diskurzusban: beszélhetünk az *én* szubsztanciális szellemi mivoltáról, amely meghatározott pozíciót foglal el a létezők hierarchiájában, de beszélhetünk arról a módról is, ahogyan önmagához viszonyul, felismeri vagy félreismeri magát, azaz a maga számára jól vagy rosszul konstruálja meg önmagát. E két szempont eredetileg összhangban volt a léleekben: a lélek kezdetben mindkét irányból nézve *önmaga* volt, mert saját természetét olyan valóságként értette meg, amelyik attól az Istentől függ, aki „belsőbb, mint ami bennem legbelül van, és magasabb, mint ami bennem legfelül van”.⁴⁶⁷ A lélek tehát önmagát

⁴⁶⁶ Uo.: *Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsa cognoscat? Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.* (PL 42:977.)

⁴⁶⁷ *Confessiones* 3.6.11.: *interior intimo meo, surerior supremo meo.* (PL 32:688.) Vö. 10.19.28.

megismerve eredetileg saját valódi természetét ismerte meg, minthogy azonban ennek a természetnek lényege egy értékeőbb valóságtól való függés, önmagán keresztül – mitegy keresztüllátva önmagán – boldogsága transzcendens forrását is látta. Ezt a harmonikus állapotot azonban megtöri egy különös baleset, a lélek figyelmének kisiklása önmaga felé:

„[Ö]nmaga felé fordulva [*intrinsicus*] gyönyörű dolgokat lát abban az értékeőbb 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...”⁴⁶⁸

Amikor tehát az *én* elfordul Istentől, hogy önmaga felé orientálódva önmaga lehessen, ezzel nem-hogy magára találna, de éppenséggel elválik önnön lényegétől, mert az alatta álló anyagi létezőktől kezd függni, s önmagát is anyagi terminusokban látja.

E folyamat alapja a helytelen önszeretet. Az önszeretet ágostoni fogalma számos 17. századi szerzőre hatott, ám népszerűsége pszichológiai önértékén túl egy speciális történelmi körülménynek is sokat köszönhetett. Azzal a korszakra jellemző alapvetéssel kapcsolódott össze, amelyek a vallás- és polgárháborúk káoszában a létfenntartás elemi érdekét tekintette olyan minimális alapigazságnak, amelyre támaszkodva újjáépíthető az emberi társadalom. Az *önszeretet* (*amor sui, amour-propre*) elve tehát egyszerre érintkezik az ágostoni teológiával, amelyben az önmaga felé orientálódó lélek bűnére utal, és azokkal a megfontolásokkal, amelyek – mint Grotius vagy Hobbes írásaiban – a létfenntartás princípiumára hivatkozva újfajta stabilitást ígérnek a társadalmi krízisek idején. E kétféle jelentéskör együtt határozza meg az *amour-propre* 17. századi szemantikáját. Együttesen azt a kérdést teszik láthatóvá, hogy vajon a társadalmi intézmények háttérében nem az önző ösztönök hatnak-e, amelyek erényeknek álcázzák magukat, s ennek az önzésnek megfelelően konstruálják meg a valóságot. Ágoston szerint a lélek elfordulása a teremtőtől, s visszahajlása önmagához, minden törekvése alfájához és ómegájához, olyan mozgást jelent, amely magát altruisztikus erényeknek álcázza. Ebben a folyamatban is megjelenik a disszimuláció: az egyén szebb képet mutat magáról a társadalom felé, mint amit a létfenntartás nyers vágya indokol. Ami azonban még rosszabb, mindez nemcsak mások megtévesztését jelenti, hanem önmaga becsapását is. A lélek olyan mesterséges reprezentációt alkot tehát önmagáról, amelyben narcisztikus gyönyörűségét leli.

⁴⁶⁸ *De trinitate* 10.5.7.: *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.* (PL 42:977.)

E motívumok nehezen szétválaszthatók: az *én* mindenekelőtt s mindenáron létezni akar, ám ahhoz, hogy ez az emberi közösségben lehetséges legyen, lepleznie kell e nyers önzését, kifelé morális értékeket kell prezentálnia, s az így alkotott képet hamarosan maga is elhiszi önmagáról. Az a reflexív önkonstrukció, amelynek logikáját az előző fejezetekben az udvari ember érvényesülési technikáin keresztül vizsgáltuk, itt az *én* legmélyére hatol, s magát a szubjektumot is vakká teszi önmagával kapcsolatban. Ez a fordulat azért alapvető, mert arra mutat rá az ágostoni teológián keresztül, hogy a szelffel kapcsolatban korábban feltárt reflexív viszony öntudatlan formában is meghatározhatja a személyiség szerkezetét, s döntő szerepet játszhat a hamis énkép kialakulásában.

Különösen aktuális ez az ágostoni nyelv abban a kora újkori környezetben, ahol az embernek szerepek sokaságát kell egyszerre működtetnie, itt ugyanis óhatatlanul felmerül a szerepek mögötti valódi *én* problémája. Ez a kérdés ráadásul gyakran vallási dimenziót kap. Ez a dimenzió sejtésem szerint nem egészen azonos az ágostoni elmélet eredeti teológiai vonatkozásaival, hanem a kora újkori helyzet speciális nehézségi terhelődnek rá, s fogalmazódnak meg azon az augusztiniánus nyelven, amely – mint láttuk – el tud szakadni a mögötte álló metafizikától. Mivel az önkép álarcként rejti saját szervezőelvét, az önszeretetet, az alany az eredményül kapott reprezentációkat valóságosnak hiszi, ám az az elfojthatatlan gyanú, amely az önismeret megbízhatatlan természetéről suttog, megbízhatatlanná teszi az ember erkölcsi önértékelését és Isten előtti igazságát. Ez a konstelláció az üdvösséggel kapcsolatos szorongásban ölthet testet. Michel Terestchenko javaslatát követve (vö. Terestchenko 2000.) talán nem túlzás azt állítani, hogy erre a félelemre válaszol a „tisza szeretet” tana, melyet itt a modern *émre* vonatkoztatva fogunk szemügyre venni.

ii. Az *én* elvesztése

A „tisza és érdek nélküli szeretet” (*amour pur et desinteressé*) körül zajló, úgynevezett *kvietista* vitáknak az az egyik alapkérdése, hogy létezik-e tiszta szeretet, amely kizárólag a szeretett személy érdekét nézi anélkül, hogy cserébe bármilyen viszonzásra számítana (Cognet 1958; Bremond 1967; Armogathe 1973; Coleman 2014, 2–3. fejezet). A problémát az okozza, hogy a kölcsönös szeretetben legtöbbször egyszerre van jelen a másik iránti jóakarát és a másik személyében talált gyönyör. A „tisza szeretet hívei” az utóbbi mozzanatra utalva állítják, hogy amikor az ember a szeretet tárgyában saját boldogsága forrását keresi, akkor nem mentes az önszeretettől, hiszen a másik kizárólagos java helyett a saját öröme is tekint. Nem egyszerűen arról van szó, amit François de Sales korábban idézett szavai tükröztek, hogy a szeretett lény gyönyört ébreszt és ezen keresztül mozgatja az akaratot, hanem arról, hogy ennek a hagyomány által közvetített erotikus képletnek az egyik mozzanata gyanúba keveredik, hiszen konfliktus keletkezhet az önzetlen jóindulat és az alany

boldogságvágya között.⁴⁶⁹ E konfliktus akkor alakul ki, ha a tárgy felé tartó szeretet meginog, mert felismervén a szeretetből fakadó gyönyört, mozgása elhajlik az alany irányába.

E gondolat nem új. Ennek az oldalirányú kitérésnek a nyomait láttuk abban az ágostoni szövegben, amely szerint a lélek kezdetben Istenre szegezte a tekintetét, ám figyelme egyszer csak „eltérült”, kitért az eredeti irányból, azaz önmaga felé hajlott, amivel a lélek nem többé, hanem kevesebbé vált.⁴⁷⁰ Itt is az *én* megingásáról, majd önmaga felé történő visszahajlásáról, röviden tehát egyfajta reflexióról van szó. Témánk szempontjából alá kell húznunk ezt a kifejezést. Ami a szeretet tisztaságát veszélyezteti, az nem egyszerűen a szeretetkapcsolatból fakadó gyönyör, hanem az a tény, hogy a lélek mintegy észreveszi ezt a gyönyört, figyelme elfordul a szeretett személytől, s a szeretetből fakadó gyönyörben gyönyörködik. A léleknek ezt az egocentrikus kimozdulását jól ismeri a platóni hagyomány. Plótinosz például Narcissus történetén keresztül érzékelteti, aki megpillantván a víz tükreben önmagát, beleszeret saját képmásába, azaz alacsonyabb valóságok felé fordul, de hasonló ehhez Erósz és Pszühké híres mítosza is, amelyben a lélek nem elégszik meg a teljes önátadással, hanem *látni akarja* azt, ahogyan szeret, birtokolni akarja a kedves szeretetét, ezzel egy kozmikus balesetet indít el, és szerencsétlenségek sorába taszítja magát. Ez utóbbi történet egyik legszebb irodalmi megfogalmazása, La Fontaine *Les Amours de Psyché et Cupidon* című 1669-es írása különösen is értékes lehet számunkra, mert e platonizáló bukástörténetet összekapcsolja azzal, amit korábban a reprezentációk természetéről mondtunk (La Fontaine 1991). A szerző a versailles-i udvarba helyezi a szereplőket, ahol a palota tükrei, a park vízfelületei és sétányai szimbolizálják a reflexió labirintusába tévedt *én* tévelygéseit. Az a tény, hogy a tiszta szeretettel kapcsolatos lelkiség ezzel egyező szerkezetet mutat, arról árulkodik, hogy az Istenre irányuló figyelem elhajlása, ez a fajta öntudatlan „elmozdulás” és a nyomában járó hanyatlástörténet egyaránt elbeszélhető a világi mítoszok és a keresztény teológia nyelvén. Madame Guyon alábbi sorai akár La Fontaine történetében is szerepelhettek volna:

„[A szeretett személy] látva, hogy amaz [a lélek] önnön ékességeiben leli kedvét, hogy gyönyörködve néz önmagára, hogy önmagát csodálja, önmagát szereti, látva tehát mindezeket észreveszi, hogy a lélek olykor már nem is űrá pillant, hanem maga felé fordítja a tekintetét, s már szerelme is – amellyel hajdan őt szerette – fogatkozni kezd túlzott önszeretete miatt, s önmaga szemléletében leli gyönyörét, megfosztja ruháitól, s elveszi tőle valamennyi

⁴⁶⁹ E két komponens eredetileg olyan egyensúlyban van egymással, amelyet Leibniz találóan jellemez, amikor a boldogságot a másik boldogsága felett érzett örömmek nevezi.

⁴⁷⁰ Ezzel analóg szerkezetet mutat az a folyamat, amiről Plótinosz ír az V.6.5-ben: „A megismerés ugyanis nem első sem léténél, sem rangjánál fogva, hanem második, és akkor keletkezett, amikor már megvolt a Jó, amely azután önmagára irányította azt, ami létrejött, ez pedig megmozdult [ἐκινήθη] és látni kezdett.” (Plotinus 1984, 211; mk. Plótinosz 1986, 285.)

szemmel látható szépségét és gazdagságát. A lélek javai teljében örömet talál abban, hogy önmagát nézi, látja azt, ami benne szeretetre méltó, s ezek önmagukhoz vonzzák a szeretetét, amelytől megfosztja jegyesét. Nyomorult lélek, mily ostoba! Nem látja, hogy csak Kedvese szépségei teszik széppé, s ha ő megfosztja ezektől, oly csúnyává válik, hogy megijed önmagától.”⁴⁷¹

Mindebből egy szorongató kérdés olvasható ki, amely lelkiismereti kontextusban az önértékeléssel kapcsolatos gyanúban realizálódik: vajon az Isten felé törekvő ember számára a lelki életből származó elégedettség nem csapda-e, amely a lélek figyelmét önmaga felé hajlíthatja, s eltérítheti Istentől? Ez a kérdés áll a tiszta szeretettel kapcsolatos viták háttérében. Vajon a külsőleg önzetlennek ható lelki élet nem válhat-e észrevétlenül önzéssé oly módon, hogy az alany erről semmit sem tud? Vajon nem tartuffe-i csapdája-e a lelki életnek, hogy az alany a maga affektusait szeretetnek hiszi, s épp ebben – vélt önzetlenségében – találja meg önbecsülése forrását? Ez esetben a kifelé mutatott vallási erények nem egyebek, mint az önimádat (az *amour-propre*) szimptomái. Hogy ami mind az *én*, mind a társadalom szemében a legtisztább erénynek látszik, valójában nem kifinomult önzés, hamis reprezentáció-e, olyan gyötrő kérdés, amelyre soha nem adható megnyugtató válasz, hiszen bármilyen kritikai szembenézés is csak egy újabb énképhez vezet, amellyel kapcsolatban az eredeti kérdés újra felvethető.

Az a válasz, amelyet a század utolsó évtizedeinek ismert misztikusa, Jeanne Guyon (1648–1717), illetve az őt pártfogoló cambrai-i érsek – François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651–1715) – ad erre a kínzó szorongásra, a lehető legradikálisabb: e szerzők a megbízható énképről való lemondást javasolták orvosságként. Ha igaz, amit Fénelon állít, hogy „az illúzió mindig is a legtökéletesebb utak közelében ólálkodott”,⁴⁷² s minél messzebb halad előre az ember, annál inkább ki van téve a hatásának, akkor – szól a diagnózis – a megbízható önismeret eszménye elérhetetlen. Ezzel a kudarccal szembesülve a „tiszta szeretet” hívei arra hívják fel a figyelmet, hogy az önmagunkkal kapcsolatos szorongás, a szilárd énkép utáni hajsza maga is az önszeretet jele, s egyedül annak a gyötrő gondnak a felszámolásával kezelhető, hogy ki is vagyok *valójában*. A léleknek ugyanis

⁴⁷¹ Madame Guyon 2004, 111. (a szöveget a 176. oldal 56. jegyzetében olvasható variáns szerint idézem): *...cet Époux jaloux, qui n'aime cette âme que pour Lui, voyant qu'elle s'amusait à ses ornements, qu'elle s'y plaisait, qu'elle s'y admirait, qu'elle s'aimait elle-même, voyant, dis-je, cela, et qu'elle cessait quelquefois de Le regarder afin de se regarder elle-même, et qu'elle diminuait l'amour qu'elle avait pour Lui à force de se trop aimer, la dépouille et fait disparaître toutes ses beautés et ses richesses de devant les yeux. L'âme dans l'abondance de ses biens trouve du plaisir à se contempler: elle voit des amabilités en elle qui attirent son amour et le dérobent à son Époux. Pauvre folle qu'elle est ! Elle ne voit pas qu'elle n'est belle que des beautés de son Époux et que s'il les lui ôtait, elle deviendrait si laide qu'elle se ferait peur.*

⁴⁷² Fénelon 1911, 99: *...l'illusion a toujours suivi de près les voyes les plus parfaites.* Vö. 107, ahol „a hitre és az erkölcsökre nézve legveszedelmesebb illúzió a tökéletesség látszata (*apparence de perfection*) alatt” jelentkezik: *[...la seconde partie de mes articles montrera toute la suite des faux principes qui peuvent former] l'illusion la plus dangereuse contre la foi et contre les moeurs sous une apparence de perfection.*

a szeretet állapotában nem kell, talán nem is szabad tudnia arról, hogy ki ő, nem kell tudnia a saját szeretetéről, következésképpen arról sem kell tudnia, hogy az a tisztának hitt szeretet, amellyel szerelmese felé fordul, nem bizonyul-e illúzióknak az „igazság nagy napján”. Az ezzel kapcsolatos szorongást csak az enyhítheti, ha a lélek, lemondva az üdvösség gondjáról, nem ennek reményében gyakorolja az erényeket, hanem egyedül és kizárólag Isten nagyobb dicsőségéért. Nem más ez, mint lemondás a szeretetviszony imént említett egyik komponenséről, arról a gyönyörőről, amely a szeretetből a szeretet alanyára hárul. Másként fogalmazva: Madame Guyon és Fénelon szerint a boldogságvágyról kell lemondani, elfogadva, hogy e lemondás ahhoz az állapothoz vezethet a lelki életben, amelyet a misztikus irodalom *akédiaként*, a kedvetlenség sivatagaként, vagy – mint Keresztes Szent János – a lélek sötét éjszakájaként ír le (Keresztes Szent János 1999).

Mit jelent ez a gyakorlatban? A tiszta szeretet (*amour pur*) hívei a szeretetben önmagát végsőkéig kiszolgáltató, „könnyen alakítható és hajlítható lélek” eszményével válaszolnak az *én* önmagával kapcsolatos dilemmáira (Sahler 1998, 402). Az ilyen lélek tökéletesen idomul az isteni gondviseléshez, és semmiféle ellenállást nem képez az isteni akarattal szemben. A jezsuita misztikus, Jean-Joseph Surin (1600–1665) *A szerelem kobója* (1677) című költeményében az engedelmes lelket olyan golyóhoz hasonlítja, amelyet az asztal lapján egyik irányban sem mozdul el a saját természete szerint, viszont a legkisebb hatásra is gurulni kezd.⁴⁷³ Ez a fajta indifferencia, a gondviseléssel szembeni ellenállás teljes hiánya azt feltételezi, hogy az alany feladja önmagának mint vonatkoztatási pontnak az eszményét, s megszabadul a saját boldogságához fűződő érdekétől. A kiszolgáltattságnak és az eseményekkel szembeni közömbösségnek ez az állapota a lélek számára paradox módon úgy fog szilárd fundamentumot jelenteni, hogy egyszer s mindenkorra megszabadul a szilárd talaj keresésének a gondjától. Elfogadja tehát, hogy a reflexív önismeret nem nyújt megbízható ismereteket sem önmagunkról, sem önmagunk morális értékéről. Mintha az így keletkezett *én* annak a descartes-i *egónak* az ellenpárja lenne, amely szilárd arkhimédészi pontot keres a kételyek közepette.⁴⁷⁴

Madame Guyon szerint a realitás, azaz a lélek valódi állapota a lelki élet bármely pontján gyökeresen eltérhet attól a reprezentációtól, amelyet az ember önmagáról konstruál. Ez annyit jelent, hogy az Isten felé való közeledés a lélek számára nem fordítható le nagyobb bizonyosságra, nem konvertálható episztémikus gyarapodássá, sőt még affektív többletet sem eredményez. Aki közelebb áll a célhoz, nem tud többet önmagáról, mint aki távolabb van.⁴⁷⁵ Ez a bizonytalanság

⁴⁷³ Vö. 9. ének (*Fournaise de l'amour*): *Un globe mis sur une table, || N'a pente vers aucun costé || Allant comme il est agreable || Par tout avec facilité.* („Mint egy asztalra tett golyó, mely egyik irányba se mozdul, de könnyen megy mindenfelé, amerre csak tetszik.” Surin 1677, 137.)

⁴⁷⁴ Vö. 446. jegyzet.

⁴⁷⁵ Ez az összefüggés képezi annak a kritikának az alap gondolatát, amelyet Fénelon fogalmaz meg a malebranche-i racionális teológiával szemben. Vö. Fénelon 1997.

ismét annak a sokszor említett folyamatnak a szimptomája, amelyben Isten abszolútummá válik a kora újkorban, s a végtelenség vagy a „nagyság” válik az elsődleges isteni attribútummá. Isten végtelensége ugyanis annyit jelent, hogy a véges összemérhetetlen vele, így a megtett út hossza semmilyen analogikus viszonyban nem áll a célban való részesedéssel. Egy hasonlattal élve: a zárt és véges középkori kozmoszt, amelyben a legkülső szféra, a *habituaculum Dei et sanctorum* arányos távolságban van, spirituális értelemben is egy olyan végtelen világegyetem képe váltja fel, amelyben egy tetszőlegesen hosszú út is semmi a végtelennel szemben. Ha azonban a lélek feladja önismertének, s ezzel együtt saját boldogságának a vágyát, újfajta békére tehet szert az Istennek való teljes önátadás révén. A Fénelon–Guyon-féle lelkiesség háttérében nem a referenciapontok keresése, hanem az eseményekkel kapcsolatos passzív nyugalom dominál, ezért nevezik *kvietizmus*nak.

iii. A kvietizmus kritikája

A kvietista nyugalom nem rezignált lemondást jelent, hanem szemlélődő viszonyt. Ez jól látszik a mozgalom kezdeteinél: ez az itáliai eredetű lelkiesség Miguel de Molinos (1628–1696) írásaiban a lélek teljes önátadásig menő belső nyugalomát az úgynevezett *szemlélődő imádsággal* azonosítja.⁴⁷⁶ A kvietizmus voltaképpen egy nagy múltú misztikus hagyomány egyik leágazása, amely nemcsak spirituális téren hat, de François Malaval (1627–1719) és Madame Guyon írásain keresztül az egész francia szellemi életre nagy hatást gyakorol. Ebben jelentős szerepet játszott az a vita, amelyet a kor két kiemelkedő egyházi szerzője, Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) és François de Salignac de la Mothe-Fénelon folytatott a tiszta és érdek nélküli szeretetről a 17. század utolsó évtizedeiben.⁴⁷⁷ Ez az úgynevezett kvietizmus-vita. Jeanne Guyon, mint láttuk, szoros lelki kapcsolatban állt Fénelonnal, sőt tanai Madame de Maintenon közvetítésével (aki 1683-tól a király titkos felesége) utat találtak a versailles-i udvarba is, ahol egyfajta spirituális frakció szerveződött azzal az igénnyel, hogy vallási szempontok alapján befolyásolja a politikát. A janzenizmus körüli retorziók kapcsán láttuk, hogy milyen élesen reagált a hatalom a politikai agendával rendelkező (vagy ilyesmivel vádolt) vallási csoportosulások jelenlétére. E spirituális kör lelepleződése Madame de Maintenont is arra kényszerítette, hogy eltávolodjon Madame Guyontól, akinek a tanítását 1687-ben egy teológusi szakbizottság vizsgálta felül a Párizshoz közeli Issyben. Ennek a bizottságnak a tagja volt Bossuet mellett Fénelon is, akit ebben az időben neveznek ki Cambrai érsekévé. A két főpap 1687-ben még

⁴⁷⁶ Molinos életrajzát lásd Émile Amann „Molinos, Michel” szócikkében in DThC 10-2:2187–2193. Fellépésének és 1687-es elítélésének szövevényes egyházpolitikai háttéréhez lásd Tusor 2004, 208–209.

⁴⁷⁷ Teljes lánykori nevén Jeanne-Marie Bouvière de La Motte (1648–1717) Montargis-ban született, a Guyon nevet férje után (Jacques Guyon du Chesnoy) viselte. Életének számos részletét ismerjük önéletrajzából (Madame Guyon 1983), illetve ennek a fogság idejével kapcsolatos kiegészítéséből, amelyet Marie-Louise Gondal fedezett fel az 1980-as években (Madame Guyon 1992). Összefoglalásként lásd azt a részletes életrajzi vázlatot, amelyet Ronney Mourad és Dianne Guenin-Lelle ad az utóbbi mű angol fordításának előszavában (Mourad–Guenin-Lelle 2012, 4–18).

együtt szignálja azt a harmincnégy cikkelyt, amely elítéli Madame Guyon számos nézetét. Az ezután kezdődő viták ebben az esetben is abból fakadtak, hogy a bizottság által összeállított dokumentumot az érintett felek eltérően értelmezték.⁴⁷⁸ Fénelon az *Explication des maximes des saints* (1697) című művében védelmébe vette a guyoni lelkiséget, Bossuet pedig, aki ekkortájt ismerkedik a misztikus irodalommal, *Instructions sur les états d'oraison* (1697) című írásában fejt ki negatív véleményét. Arra a következtetésre jut, hogy a guyoni misztika gyökerei alig néhány száz éves múltra tekinthetnek vissza az egyházban, így a hagyományoktól idegen „újításnak” számítanak.

Az a vita, amelyet a felek az Issy-dokumentum körül folytattak, sok tekintetben hasonló ahhoz, amellyel az előző fejezetekben találkoztunk. A középpontban itt is egy autoritatív szöveg áll, s a defenzívába szorult Fénelon antijanzenista meggyőződése dacára épp ugyanazt a stratégiát választja, mint korábban a janzenisták, akik ekvivokációra hivatkozva elismerték ugyan, hogy az általuk védelmezett szöveg *bizonyos értelemben* eretnekséget tartalmaz, ám kitartottak amellett, hogy a dokumentumoknak létezik egy kifogástalan és a hagyományokkal összhangban álló értelme. Fénelon sorra veszi az Issyben elfogadott dokumentum tételeit, s minden elítélt tézis esetében megkülönböztet egy téves és egy helyes értelmezést. Eljárása a korábban tárgyalt folyamatoknak, a „jó modor forradalmának” is kiváló példája: az ortodox értelem meghatározása egyszersmind a misztikus beszéd zabolátlan erejének – mintegy a misztikus beszédben érzékelt „agresszív magnak” – a megrendszabályozását célozta. A *Maximes des saints* ebben az értelemben maga is kétértelmű szöveg: szerzője egyrészt felkarolja a guyoni lelkiséget, amelynek spirituális tartalmával azonosul, másrészt képzett egyházi személyként elhatárolódik ennek a tanulatlan misztikusnak a szertelen rajongásától, amely felrúgja a művelt beszéd szigorú szabályait. Fénelon munkája ily módon éppúgy a katolikus felvilágosodás jellemeztes trendjébe, a laikus vallásosság elleni „normalizáló eljárások” folyamatába illeszkedik, mint Bossuet bírálatai. Innen nézve a két főpap közötti vita nem egyszerűen a misztikus irányzatok emberképéről, hanem ezen keresztül az eliasi értelemben vett „civilizációs folyamatról”, azoknak a határoknak a kicövekeléséről is szól, amelyek a társadalmilag megengedett tapasztalati formákat keretezik.

Ami a tézisek felszínét illeti, Fénelon sem állít egyebet, mint ellenfelei: *Isten az emberi boldogság forrása*. Úgy véli azonban, hogy ez a tiszteletre méltó formula, amelyet a keresztény teológia a hagyománytól kapott, kétértelműséggel terhes. A spirituális élet legmagasabb fokát szerinte ugyanis csak az a teljes önátadás jelentheti, amelyben a lélek Isten dicsőségét tartja szem előtt, s egyedül az isteni akarat teljesülését kívánja. Ebben az állapotban a lélek nem a maga boldogulását keresi, hanem engedi, hogy Isten vezesse tetszése szerint. A szeretet e legmagasabb foka, az úgynevezett „ötödik

⁴⁷⁸ Fénelon már az aláírás előtt jelzi, hogy ezeket a cikkelyeket „igaznak tartja, csak éppen úgy véli, alkalmatlanok bizonyos kétértelműségek [équivoques] elosztatására”. Vö. Bausset 1839, 3:183–184.

szerepet”, Fénelon szerint elmerül a szeretett személyben, teljesen átadja magát a szeretett személynek, és – ami a döntő mozzanat – eközben nem tekint vissza önmagára, hogy a saját boldogságát keresse. A teljes érdeknélküliség állapotában tehát a lélek Istenre *nem* mint saját boldogsága forrására tekint. Mármost az idézett formula egy *másik értelemben* mégis igaz, mert Isten *de facto* azt akarja, hogy a teremtett lelkek benne találják meg a boldogságukat, s ezért a lélek, amely passzívan követi az isteni akaratot, ennek rendelkezéseként elfogadja a saját boldogságát is. A formula mindent összevetve helytálló tehát: Isten a boldogság forrása, de nem azért kell keresni, hogy elérjük a boldogságot, hanem – megfordítva – azért kell keresni a boldogságot, mert Isten így kívánja. Az ellenkező eset – állítja Fénelon – érdekvezérelt szeretet lenne, olyan, mint a napszámosok szeretete, akik bérért dolgoznak (ez az úgynevezett *amor mercennarius*). Az a lélek, amelyik a saját boldogságát keresi, instrumentalizálja a vágy tárgyát, hiszen – akárcsak a libertinusok – a saját gyönyörét tartja szem előtt.

Fénelon gondolatmenete több szempontból is ismerős szerkezetet mutat. Egyrészt itt is a hagyomány kétértelműsége a kiindulópont: Isten és a boldogság kapcsolatának kijelentése a tradíció által megszentelt formulaként mindkét fél számára normatív érvénnyel bír, Fénelon tehát nem tagadni, hanem differenciálni akarja ezt a hagyomány által szentesített megfogalmazást. Másrészt azonban e differenciálás, mint Lessius Dionüsziosz-olvasatában, újszerű megkülönböztetéseket érvényesít. Miután elválasztotta a szeretetben együtt létező szempontokat, Fénelon előbb szembeállítja őket egymással, hogy végül azután ismét összekapcsolja azt, amit előzőleg a lehető leghatározottabban szétválasztott.⁴⁷⁹ Az utólagos egyesítés alapja azonban már nem a részek genetikus kapcsolata, hanem egy kontingens összefüggés, tudniillik az isteni akarat döntése, amelyik egymáshoz rendeli ezeket a külön álló elemeket, s ezáltal rehabilitálja a szeretet és a boldogság egységét. Az a platonizáló formula tehát, amelyhez az Issy-dokumentumban Fénelon és Bossuet is jóváhagyásukat adták, érvényben marad, csak éppen határozott szerkezeti változásokon megy keresztül Fénelon írásaiban, szintetikus egységgé alakul: a kapcsolat nem az összerendezett mozzanatok természetéből, hanem egy kifürkészhetetlen isteni hatalom döntéséből ered. A szeretett tárgy dicsősége és az emberi boldogság így reális, de kontingens egységet alkot.

Árulkodó, de a korábbiak fényében voltaképpen nem meglepő tény, hogy a szétválasztás e gesztusát a tiszta szeretet hívei egy „lehetetlen hipotézisnek” (*supposition impossible*) nevezett gondolkísérlettel vezetik be. E feltevés szerint a szeretet legmagasabb fokán álló lélek abba is belenyugodna, ha Isten történetesen kárhozatra ítélné, s boldogtalanná tenné. Nem más ez, mint a boldogságelv hipotetikus eltávolítása a szeretetviszonyból egy olyan, előre hamisnak nyilvánított

⁴⁷⁹ A tiszta szeretettel kapcsolatos tanításnak pontosan ezt a merev dichotómiáját emeli ki Boros Gábor, amikor megállapítja, hogy egy „vagy-vagy” áll a vita középpontjában: *The crucial and most controversial point in this conception is its presupposition of a strict either-or: Either the believer's own ego occupies the soul, or it is God who does this.* (Boros–Santangelo 2019, 648.)

feltevés segítségével, amely érintetlenül hagyja a szeretet másik komponensét, a jóakaratot. Fénelon hangsúlyozza, hogy ez a hipotézis *de facto* hamis, ám ragaszkodik hozzá, hogy *de iure* nem a dolgok természete, hanem kizárólag Isten rendelései teszik hamissá. Ha pedig ez így van – vagyis ha a szeretet egységesnek vélt fogalmában heterogén komponensek vannak összekapcsolva –, akkor e szituáció két szempontból is megerősíti a korábban látottakat.

Egyrészt megfontolandó, hogy miként alakult át a 17. századra a szeretet platonista diskurzusa, amely látszólag érintetlenül vészelte át az évszázadokat. Itt olyan szerelemfelfogással van dolgunk, amelyből úgyszólván „ki lett operálva” az erotikus vonzás, hiszen a jóindulat és a gyönyör nem lényegszerűen függ benne össze: a tiszta szeretet nem tartalmaz utalást a beteljesülés ígéreterére. Természetesen a korábbi spirituális hagyomány is ismerte e mozzanatok időleges szétválását, a sivatagi tapasztalat élményét, ám ez inkább a szerelem kacskaringós utakon vezető, enigmatikus jellegének volt a dokumentuma, semmint a szeretet lényegét megvilágító elv. Amikor ellenben Fénelon azt állítja, hogy „a szent szeretet Isten szeretete önmagáért, *függetlenül* attól a boldogságtól, amelyet benne lelünk”,⁴⁸⁰ akkor ez a meghatározás normatív érvényre emeli a megfosztottság tapasztalatát, amely ettől kezdve a szeretet lényegéről árul el valamit. Bossuet jó érzékkel tapint rá arra, hogy itt e „még tisztább” szeretet jegyében a hagyomány mélyreható átalakítása zajlik.

Másrészt figyelmet érdemel, hogy ismét egy lehetetlen gondolatkísérlettel van dolgunk, amely a Grotius kapcsán már megismert gondolatkísérletek nagy családjába tartozik. A grotiusi *suppositió*val összevetve releváns egyezésekre és különbségekre figyelhetünk fel. Megegyezik a két gondolatkísérlet abban, hogy mindkettő analitikus eszköz olyan mozzanatok differenciálásához, amelyek a szerzők – minden bizonnyal őszinte – meggyőződése szerint is egységet alkotnak. Ennek szellemében az egység mindkét esetben helyreállítatik, de mindkét esetben *de facto* kell összekötni azt, ami *de iure* külön kérdésként jelentkezik. Különösen jól látszik ez Fénelonnál, aki szó szerint ugyanazt a formulát használja, mint Bossuet, ám a szeretet és a boldogság egységét az isteni akarat döntéséből eredezteti. Ez a tényszerűség – az isteni akarat mint eredeti tény – egyszersmind az emberi sors kifürkészhetetlenségét is jelenti nála: olyan mélységet tár fel az *én* belső szerkezetében, amely nem tölthető fel az önismeret semmiféle anyagával. Másrészt azonban különbözik is a két gondolatkísérlet, sőt bizonyos értelemben egymás ellentétei. Amíg a grotiusi szcenárióból Isten hiányzik, addig Fénelonnál az ember tűnik el, hiszen a szubjektum lényegének tűnő törekvése, a boldogság vágya van zárójelre. Míg Isten hiánya Grotiusnál a dolgok önmagában vett természetének elvi érvényességét teszi láthatóvá – egy olyan igazságot, amely független az isteni akarattól, s amelyet magának Istennek is respektálnia kell –, addig az örömev eltávolítása a szeretetből olyan

⁴⁸⁰ Bossuet idézi Fénelon álláspontját: *la charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la béatitude qu'on trouve en lui.* (OB 10:226b.)

engedelmességben jelöli meg a szeretet lényegét, amelyet nem kísérhet semmilyen lényegileg hozzátartozó affektív hatás, s amelyet ezért a boldogtalanság ténye sem változtathat meg.

Véleményem szerint ez az aszimmetria nem magyarázható egyszerűen az intellektualizmus és a voluntarizmus ellentétével, inkább azt az összefüggést teszi ismét láthatóvá, hogy az elvi-ideológiai ellentétek mögött mélyebb strukturális hasonlóságok húzódnak az egyes szerzők között. Mindkét *suppositio impossibilis* arra invitálja az olvasót, hogy a tradícióban együtt szereplő tényeket válasszon szét elvi formában, azaz autonóm összefüggéseket tartson szem előtt, zárójelbe téve („más ügyosztályon iktatva”) olyan tényeket, amelyeknek – s itt mindkét esetben egy-egy „őszinte” vallomás következik – az egész képet tekintve *persze* kitüntetett jelentőségük van. Noha Grotius és Fénelon álláspontja a felszínen ellentétes egymással, mind a dolgok önálló természetének, mind pedig az emberi boldogságnak a függetlenítése hasonló nehézségekre kínál szerkezetileg hasonló választ. Ha nem a tézisek tartalmára, hanem a gondolkodói praxisra figyelünk, ismét olyan távolságtartó, elválasztáson alapuló attitűdöt fedezhetünk fel a vita háttérében, amely a korábban elemzett folyamatokra utal.

iv. Társadalmi vonatkozások

A tiszta szeretet körüli vita társadalmi szempontból sem érdektelen, vessünk tehát rá egy pillantást a korabeli vallási gyakorlatok felől. A tiszta szeretet hívei zárójelbe tesznek egy sor kegyességi előírást, amelyet a trienti reformok előtérbe állítottak. Fénelon nem annyira az egyes gyakorlatok ellen szólal fel, inkább azt kifogásolja, amihez „hozzászoktatták a keresztényeket”, hogy tudniillik „Istent csak a saját boldogságuk és önnön érdekük miatt keressék”.⁴⁸¹ Jeanne Guyon radikálisabb hangot üt meg, ő egyetlen devóciós gyakorlatot ajánl a tökéletesség útjaként, egy olyan egyszerű praxist, amely nemcsak „könnyű, édes és kellemes”,⁴⁸² de a korabeli morálteológiában megszokott osztályozást – tehát a sokféle erény gyakorlását – is feleslegessé teszi:

„Amikor Istennel foglalkozunk, akkor – anélkül, hogy elfordulnánk tőle – *minden* szükséges diszpozícióra gondunk van; ilyen a bűneink felett érzett fájdalom, ilyen a szeretet, az engedelmesség és a többi, mert amikor Istennel törődünk, mindez megvalósul, még hozzá sokkal tökéletesebben.”⁴⁸³

⁴⁸¹ Idézi Bossuet (*Réponse à une lettre de M. l'Archevêque de Cambrai*): *On a, poursuit-il, accoutumé les chrétiens à ne chercher Dieu que pour leur béatitude, et par intérêt pour eux-mêmes.* (OB 10:224b.)

⁴⁸² *aisé, douce et agréable.* (Madame Guyon 1995, 4. 1, 71.)

⁴⁸³ *En nous occupant de Dieu, l'on occupe (sans se détourner de lui) de toutes les dispositions nécessaires, comme de douleur de ses péchés, d'amour, de conformité, et le reste, car tout cela se fait en s'occupant de Dieu d'une manière plu parfaite.* (Madame Guyon 1995, 6.4, 75, jz. 1; saját kiemelésem.) A szöveg Jeanne Guyon 1694-ben írt saját megjegyzése a *Moyen court* 6.4-hez, lásd a Pierre Poiret által *Justifications... écrites par elle-même* címmel publikált háromkötetes gyűjteményt (Poiret 1720).

Bossuet szerint ez a „könnyű és rövid út” súlyos fenyegetést jelent a bűnbánat, a böjt, a jótékonykodás praxisaira, vagyis a keresztényektől elvárt fegyelmezett életformára nézve, mert a kvietista lelkiség mindent a szemlélődésből eredeztet. Az „új misztikusok” mozgalmában (ahogyan ő nevezi a tiszta szeretet híveit) Bossuet azt kifogásolja, hogy e tanítók a hagyományt félretéve mindent a kontemplatív tapasztalatból származtatnak, s úgy vélik, hogy a misztikus szemlélődésnek független szabályai vannak, következésképp ennek értékét lehetetlen kívülről, valamilyen doktrinális-intézményi nézőpontból megítélni: „a kontemplációt csak azok ítélik meg, akik szemlélődnek.”⁴⁸⁴ Hogy a szubjektum személyesen átélt igazsága milyen erőt képviselhet, azt a janzenista krízissel kapcsolatban láttuk. Abban a szellemi térben, ahol még elevenen él a vallásháborúk emléke, az egyéni tapasztalat szabálytalan – a teológiától elválasztott és külső szempontból megítélhetetlen – formáit a társadalmi békére leselkedő veszélyként érzékelték. Bossuet ebbe a kategóriába sorolja a misztikus tapasztalat fogalmát is, amelyet illúziónak tart, s amellyel szemben az intézményes egyház megkülönböztetései hivatkozik.

„Ezekről az állítólagos tapasztalatokról függetlenül is világos [...], hogy léteznek biztos szabályok az egyházban a helyes és a rossz imádságok megítélésére, s valahány tapasztalat ellentétes ezzel: illúzió.”⁴⁸⁵

Bossuet célja tehát a vallási gyakorlatok egy ellenőrizhető mezőben való megtartása, ezért bírálja Jeanne Guyon és Fénelon, valamint a korábban említett François Malaval „egyszerűsége” törekvő programját. Az egyszerűség eszménye lehetetlenné teszi az intézmények által előírt, pontos és számonkérhető devóciós eljárásokat. Érdeemes figyelni arra, hogy – amint az idézet utolsó szava mutatja – ez az intézményi kérdés szorosan összefügg a realitás és az illúzió témájával, amelyet az előző fejezetben tárgyaltunk.

Ennél is érdekesebb azonban, hogy a misztikus tapasztalat kérdése – mintegy harmadik szempontként – szorosan összefügg az értelem és a reflexivitás problémájával is. Malaval szerint

⁴⁸⁴ Bossuet Miguel de Molinos XI. Ince által az 1687-ben, a *Coelestis pastor* kezdetű bullában elítélt 64. tételét idézi (*Ordonance et instruction pastorale sur les états d'oraison*): *la contemplation ne reçoit point d'autres juges que les contemplatifs.* (OB 10:7b.) Ugyanakkor a DH 2264 (1284) nem tartalmazza az idézett mondatot, amely az ezután következő 2265–2268 (1285–1288) összefoglalásának tűnik. Megjegyzendő, hogy Molinos ennél árnyaltabb képet fest a kérdéstről a *Guida spirituale* lapjain (e mű először olasz fordításban jelent meg Rómában, 1675-ben): *Benche la scienza mistica per ordinario sia degli humili e semplici, non per questo i dotti sono incapaci, se non cercano se medesimi, nè fan caso della loro artificiosa scienza, maggiormente se di essa si scordano, come se non l'hauessero, e solo se ne servono a suo luogo, e tempo, per predicare, e disputare quando importa, e poi attendono alla semplice e nuda contemplatione de Dio senza forma, figura o consideratione.* (*Guida spirituale*, 3.18. 178. §; Molinos 1678, 193–194.)

⁴⁸⁵ Bossuet: *Ordonance et instruction pastorale sur les états d'oraison. Préface: Mais il est clair [...] qu'il y a des règles certaines dans l'Eglise pour juger des bonnes et mauvaises oraisons, et que toutes les expériences qui y sont contraires sont des illusions.* (OB 10:8a.)

ahhoz, hogy eljussunk a szemlélődéshez, azaz elérjük a lelki élet e magasabb állapotát, „el kell hallgattatni az értelmet...”.⁴⁸⁶ A diszkurzív értelem meghaladásának e programja több szinten is kihívást jelent a Bossuet által képviselt szemlélettel szemben: egyrészt azt hirdeti, hogy a szeretet legmagasabb formája a maga egyszerűségében több, mint a *raison*, több, mint bármilyen diszkurzív gondolkodás, mert magasabb fokon áll az Isten felé vezető úton, mint a meditációs technikák. Másrészt az egyszerűség kvietista eszménye arra hivatkozva, hogy Isten bölcsessége megszegyeníti az emberek bölcsességét, azokat a laikus híveket is megszólítja, akik nem rendelkeznek teológiai képzettséggel.⁴⁸⁷ A misztikus *egyszerűség* követelménye így egyszerre apellál a kontemplációra mint a hagyomány által szentesített legmagasabb lelki diszpozícióra, és utal egy a katonákat, a földműveseket – tehát az egyszerű közembert – megszólító erasmusi lelkiség jegyében a legalacsonyabb társadalmi státuszra. Így két irányból is kihívást jelent az elit intézményes garanciákkal alátámasztott, reflexív és észszerű dogmatikai univerzumára nézve.

Bossuet-nak igaza van abban, hogy a kvietisták a teológiai tételeket vagy egyházi hagyományokat mellőzve előszeretettel hivatkoznak arra az erőre, amelyet Jeanne Guyon szerint „Isten jelenlétének tapasztalati íze” (*goût expérimental de la présence de Dieu*) jelent.⁴⁸⁸ Ráadásul a kvietista szerzők a passzivitás elvéből fakadóan gyakran azzal az igénnyel lépnek fel, hogy az olvasó ne a saját szerzői kezdeményezésüket lássa a leírt mondatokban: amit mondanak, a tiszta szeretet hívei nem a saját nevükben jelentik ki, hanem magasabb forrásból érkező tapasztalatok közvetítőjeként adják tovább. Amint *Torrents (Vadpatakok)* című könyve legelején Madame Guyon leszögezi:

„olyasminék a leírásába kezdek, amit magam sem ismerek, s közben tőlem telhetőleg igyekszem engedni, hogy ők [Jézus, Mária és Szent József] vezessék elmém és a tollam mozgását.”⁴⁸⁹

Janus-arcú bejelentés ez, hiszen egyrészt a legteljesebb alázat kifejezéseként hitet tesz a szerző tudatlanságáról – ami melleleg a kora újkori női irodalom jellegzetes fordulata –, másrészt páratlanul erős szerzői pozíciót vindikál magának, amennyiben az önfelszámolásig vitt alázat mellett – vagy épp ezen keresztül – arra formál igényt, hogy szavait az olvasó Isten és a szentek szavaival azonosítsa. Ez a pozíció tehát egyrészt közvetlen tapasztalatokra, másrészt a közvetítői beavatkozás teljes hiányára hivatkozik. Olyan önalávetés ez, amely, mint láttuk, egyszerre lelkiségi program és

⁴⁸⁶ *faire taire l'entendement pour laisser agir la volonté.* (Malaval 1670, 1:335.)

⁴⁸⁷ *Ceux qui n'ont pas la force de discourir se doivent réduire à la simplicité, de peur que se faisant violence, leur cerveau ne vienne à succomber, ce qui n'arrive que trop souvent.* (Malaval 1670, 1:336.)

⁴⁸⁸ Guyon 1995, 70. Vö. Guyon 2004, 99: *Elle goûte et savoure les dons de Dieu.*

⁴⁸⁹ *...je vais commencer à écrire ce que je ne sais pas moi-même, tâchant autant qu'il me sera possible de laisser conduire mon esprit et ma plume à leur mouvement...* (Madame Guyon 2004, 71.)

elbeszélői technika, hiszen narrátori attitűdként még akkor is markáns vonása ennek a spirituális irodalomnak, ha az emberi és az isteni nyelv közötti távolság időről időre jelezve van a szövegekben. Különös kettősséggel van tehát dolgunk: a tiszta szeretet logikájából következő dekonstrukció egyrészt az *én* teljes feladását, a szubjektív tapasztalatok értékének kétségbevonását követeli, másrészt – miként a janzenista nővérek alázata – megfellebbezhetetlen szubjektivitásként kibújik mind az intézményes kontroll, mind pedig a társadalmi konvenciók alól, hogy olyan élményekről számoljon be, amelyekre a vallási praxis rögzített formáinak meghaladása révén tett szert. Bár Guyon és Malaval e lelkiséget nem az egyház gyakorlataival szemben ajánlják, hiszen megengedik, hogy a szeretet alacsonyabb fokai is elvezetnek Istenhez, a misztikus szemlélődést mégis jól látható módon a bevett devóciós praxisok fölé emelik, úgy vélekednek ugyanis, hogy a szemlélődés a maga egyszerűségében eminensen tartalmaz s ezáltal feleslegessé is tesz minden más gyakorlatot.

Vadpatakok című művében Jeanne Guyon a különböző lelki alkatokat és spirituális életformákat a tenger, azaz a végtelen isteni lényeg felé futó vizekhez hasonlítja. A bevett kegyességi gyakorlatokat e hosszan kibontott hasonlatban széles folyamoknak felelteti meg, amelyek árukkal megterakott hajókat visznek a hátukon, malmokat működtetnek, azaz sokféle módon hajtának hasznat az embernek, míg a tiszta szeretetet egy megfellebbezhetetlen sodrású, vad hegyi patak képével érzékelteti. Ez utóbbi szabályozhatatlan, és nem fogható hasznos munkára:

„Sodrásuk esztelen, ide-oda kanyarognak, amerre olyan helyet találnak, ahol keresztül tudnak vágni. Nincs szabályos medrük, mint a többinek, sodrásuk nem ismer rendet. Azt látjuk, hogy mindenek keresztülzaladnak, és semmi sem tartóztatja fel őket. Sziklákon törnek meg, és hatalmas robajjal zuhannak a mélybe. [...] Olykor üregekbe és barlangokba vesznek, sokáig nem látjuk őket, végül megpillantjuk, amint rövid időre előtűnnek, hogy annál sebesebben szakadjanak egy újabb, még mélyebb és még hosszabb víznyelőbe. Felbukkanni és elveszni, szikláknak csapódni játék e pataknak. Sodrása oly sebes, hogy a szem nem tudja követni. Végül azonban oly sok szakadék és mélység után, a sziklák annyi sok ütése után, elveszve és megtalálva, e lelkek elérik a tengert, melybe valóban belevesznek, és többé nem találjuk őket.”⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ *Elles coulent comme des folles, ça et là par tous les endroits qu'elles rencontrent propres à leur faire passage. Elles n'ont ni leurs lits réguliers, comme les autres, ni leur démarche dans les ordres. Vous les voyez courir par tout ce qui leur fait passage sans s'arrêter à rien. Ils se brisent contre les rochers. Ils font des chutes qui font bruit. [...] Quelquefois ils se perdent dans des fonds et dans des abîmes où l'on est bien de l'espace sans les retrouver; enfin l'on les voit un peu paraître, mais ce n'est que pour se mieux précipiter de nouveau dans un nouveau gouffre et plus profond et plus long. C'est un jeu de ce torrent de se montrer et de se perdre, et de se briser contre des rochers. Sa course est si rapide que les yeux ne la discernent pas. Ce n'est qu'un certain bruit général et confus. Mais enfin après bien des précipices et des abîmes, après avoir été bien battues des rochers, après s'être bien perdues et retrouvées, elles rencontrent la mer, où elles se perdent heureusement pour se jamais retrouver.* (Madame Guyon 2004, 86–87.)

E képek egyszerre világítják meg a mozgás végcélját, az Istennel való misztikus egyesülést, és tanúskodnak arról a domesztikálhatatlan erőről, amelyet az érdek nélküli szeretet kölcsönöz az alanyak. Ha az Isten felé tartó mozgás platóni koncepciója felől olvassuk e sorokat, azt látjuk, hogy a zuhanó tömegek ugyanahhoz a képzetkörhöz tartoznak, mint a jól ismert ágostoni metafora: „a tömeg, amely mozgat engem, a szeretet bennem.”⁴⁹¹ Mégsem e hagyományos képi világ egyszerű fordításával van itt dolgunk, hanem egy olyan egyéni hanggal, amelynek intenzitásában Bossuet fanatizmust gyanít. Alázat és szubjektív dac itt is összetartozik. Az önfelszámolásig menő alázatos-ság nyelve nem ellentétes az autonóm *én* önállítással.

Tanulságos az a mód, ahogyan Fénelon e fejleményekkel kapcsolatban kettős – szinte felemás – pozíciót foglal el. Egyrészt maga is igyekszik az egyházi hagyomány medrébe terelni a Guyon-féle „vadvizeket”, másrészt azonban úgy szeretne eljárni, hogy e spirituális élmények ne veszítsenek erejükből. Szemmel láthatóan az a remény élteti, hogy lehetséges a fordítás e két világ között, azaz egyrészt megőrizheti a misztika lényegét, másrészt a katolikus felvilágosodás normalizáló programjával összhangban rendet tud kölcsönözni e „vad” tapasztalatnak. Az alábbi szavak, amelyeket Fénelon művének bevezetőjében olvasunk, valahol félúton helyezkednek el a lelkeségi irodalom közhelyes invokációi és egy guyoni értelemben vett erős *én* proklamatív megszólalása között:

„Nem magamtól várom az erőt, hanem Istentől, akinek úgy tetszik, hogy a legértéktelebb és legméltatlanabb eszközzel éljen. Tanításom nem szabad hogy az én tanításom legyen, hanem Jézus Krisztusé, aki szétküldi pásztorait. Jaj nekem, ha magamtól mondanék valamit.”⁴⁹²

Bossuet veszedelmes gőgöt érzékel ebben az attitűdben, s diagnózisát számunkra igen értékes formában fogalmazza meg, amikor *megkülönböztetések* hiányával vádolja a guyoni lelkeséget. Az az egyszerűség, amely egyetlen tökéletességgel kívánja felcserélni a kegyességi praxisok sokféleségét, a releváns *distinkciók* hiánya miatt kifogásolható. „Csupán szeretni kell” – mondja Madame Guyon – „csupán meg kell maradni az Isteni iránti figyelemben, s minden igen nagy tökéletességgel megy

⁴⁹¹ *Vallomások* 13.9.10.: *Pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror.* (CCSL 27:246–247; CSEL 33:331–332; PL 32:849) Igen hasonló ehhez az, amit Guyon ír a *Vadpatakok*-ban: „az ember szíve szakadatlan mozgásban van, és sehol sem lel nyugalmat, amíg vissza nem tér kiinduló- és középpontjához, aki Isten...” *le coeur de l'homme est dans un perpétuel mouvement, et ne peut trouver de repos qu'il ne soit retourné à son principe et à son centre, qui est Dieu.* (Madame Guyon 2004, 88.)

⁴⁹² *J'en entends la force non de moi, mais de Dieu, qui se plaît à se servir du plus vil et du plus indigne instrument. Ma doctrine ne doit point être ma doctrine, mais celle de Jésus-Christ qui envoie les pasteurs. Malheur à moi si je disais quelque chose de moi-même.* (Fénelon 1911, 108.)

végbe”.⁴⁹³ Bossuet szerint ez a „csupán” szubverzív erő, amely elfogadhatatlan az intézményes egyház számára.

Bossuet feladatát nagyban nehezíti, hogy a „csupán” háttérben álló misztikus tapasztalatok valóban részét képezik az egyházi hagyománynak. Fénelon nem véletlenül emlegeti művének címében a „szentek maximáit” (*maximes des saints*), olyan tanításokat, amelyek elismert, kanonizált szerzők műveiből származnak. Bossuet-nak egyebek mellett Szent Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, Ávilai Szent Teréz és Szalézi Szent Ferenc kijelentéseit kell elperelnie Fénelontól. Kettős stratégiát alkalmaz. Egyrészt a *traditio* fogalmának differenciálásával arra mutat rá, hogy a szentté avatás nem jelenti automatikusan az adott személy valamennyi tanításának a helyeslését az egyház részéről, másrészt elismeri a misztikus tapasztalat lehetőségét, csak épp ennek túlzásait, az egyházi gyakorlaton belüli helyét vitatja. Mindez ismét verbális konvergenciákat tesz lehetővé a megfogalmazások felszíni rétegében, miközben – mint azt oly sokszor tapasztaltuk – egyre mélyülő szakadék mutatkozik a formulák *értelmezése* terén. Bossuet ugyanis a misztikus tapasztalatot szigorúan csak az egyház pasztorációs rendjében és doktrinális keretei között hajlandó méltányolni, alapjaiban kérdőjelezve meg a misztikusok által sugallt prioritásokat. Mint mondja:

„azt állítom, hogy a *tapasztalat* [...] a maga egészében alá van vetve a teológia tudományának, amely a hagyományhoz fordul felvilágosításért, és birtokában van az alapelveknek.”⁴⁹⁴

Mindez annyit jelent, hogy az én határait eltörlő eksztázist – azt a kétértelműen szubverzív állapotot, amelyet Bernini oly érzékeletesen helyezett az átszellemültség és az erotika határára Szent Teréz szobrában – Bossuet a *különbségekre* és a *megkülönböztetési praxisokra* építő teológia alá rendeli, ami magának a misztikus élménynek a természetét sem hagyja érintetlenül. Utolsó lépésként vessünk tehát egy pillantást a kvietisták által művelt *pensée sauvage* episztémikus szerkezetére.

v. A tudattalan és a reflexió

A tiszta szeretet tapasztalata nem áll tudatos kontroll alatt: „minél tisztább, annál kevésbé észlelhető”, írja François Malaval.⁴⁹⁵ Minthogy nem vezet önismerethez, meghaladja az értelmet, nincs is intelligibilis tartalma, Isten látása és a vele való egyesülés nem a *clara et distincta* percepció karteziánus logikája szerint szerveződik: „Isten néha olyan tökéletes egyszerűséggel osztja meg magát a lélekkel,

⁴⁹³ 9.3. és 10.3: *Il ne faut qu'aimer. [...] Il faut donc seulement se tenir attentif à Dieu et tout se fait avec beaucoup de perfection.* (Madame Guyon 1995, 79. és 80–81.)

⁴⁹⁴ Bossuet: *Préface sur les états de l'oraison*, 8. §. (*Instruction sur les états de l'oraison*): ...je dis que l'expérience [...] est subordonnée dans son tout à la science théologique, qui consulte la tradition et qui possède les principes. (OB 10:10a; saját kiemelésem.)

⁴⁹⁵ *Plus il est pur, moins il est perceptible: et moins il est pur, plus on l'aperçoit.* (Malaval 1670, 1:342.)

hogy az többé se fényt, se sötétséget nem lát”.⁴⁹⁶ A marseille-i teológus ezt az állapotot a *felejtés* szóval jelöli: Istenben elmerülve a lélek sem önmagáról, sem a világról nem tud, s már csak ezért is képtelen tagolt fogalmakkal beszámolni arról, amit átélt. Malaval szerint ebben az állapotban nemcsak a gondolatok, de az érzések is elhallgatnak:

„Amikor valamilyen spirituális gyakorlatot végzett, amely gondolatokat és kegyes érzéseket ébresztett önben, ön szívesen fogadta ezeket olyan témák gyanánt, amelyek Isten ismeretéhez és szeretetéhez vezetnek. Gondolatsorok [*raisonnements*] és megszakítatlan reflexiók voltak ezek az értelem, nagy elszánások és helyes elhatározások az akarat részéről. Most másféleképpen kell eljárni, mert amikor gondolatok jelentkeznek majd az elméjében, vagy érzelmek, amelyek Istenhez emelhetik, ezeket csupán önmaga összegyűjtéséhez szükséges diszpozícióként szabad fogadni, és nem olyan témákként, amelyekkel foglalkoznia kell. Mihelyt megjelenik tehát a gondolat vagy az érzelem a lélekben, faképnél kell hagyni, s csak Istenben szabad megállapodni, nem folyamodva többé sem az értelemhez, sem az akarathoz, sem pedig az emlékezethez...”⁴⁹⁷

Malaval a gondolatok meghaladásának szükségességéről szólva egyrészt az aszketikus szerzetesi hagyományból jól ismert *logizmosz* témáját elveníti fel, másrészt – s bennünket ez az utóbbi összefüggés érdekel – láthatóvá teszi a misztikus tapasztalat „episztemológiáját”. Amikor Jeanne Guyonhoz hasonlóan arról beszél, hogy a tökéletes imádság „egyszerű”, akkor e kijelentésnek háromféle értelmét különíthetjük el. Mindenekelőtt arra utal a szó, hogy ez az állapot nem alany–tárgy szerkezetű. Olyan körülmények között megy végbe, amelyek nem engedik meg semmiféle distinkció észlelését. Amikor a véges lélek elvész Istenben, az Madame Guyon szerint annyit jelent, hogy „ez a kicsiny patak [...] egyetlen dologgá vált a tengerrel”.⁴⁹⁸ Az egyszerűségnek ez az első értelme az *én* szubsztanciáját érinti, amely képtelenné válik arra, hogy alany–tárgy relációban értse meg magát, hiszen végesként megkülönböztethetlenné válik a végtelentől. Ez a viszony ugyanakkor nem „ellobbanást” jelent, azaz nem az *én* teljes megsemmisülését feltételezi, hanem

⁴⁹⁶ *Quelquefois aussi Dieu se communique à l'âme avec une si grande simplicité, qu'elle ne voit plus ny lumière ny obscurité.* (Malaval 1670, 1:343.)

⁴⁹⁷ *Lors que vous estiez dans quelque exercice spiriuel, qui fournissoit des considerations et des pieux mouvemens, comme une matiere propre à vous faire connoistre et à vous faire aymer Dieu: c'étoient des raisonnemens et des reflexions continuelles du costé de l'entendement, de grandes resolutions et de bons propos du costé de la volonté. Maintenant il faut agir d'une autre façon, car lors qu'il se presentera à vostre esprit des pensées, ou des affections qui vous pourront élever à Dieu, vous les devez recevoir comme une simple disposition pour vous recueillir, et non pas comme une matiere pour vous occuper. C'est à dire, qu'aussi-tost que la pensée ou l'affection seront entrées une fois dans l'ame, il les faudra laisser là, et s'arrester en Dieu seul, sans plus recourir à l'entendement, ny à la volonté, ny à la mémoire, comme si vous ne les aviez point.* (Malaval 1670, 1:7–8.)

⁴⁹⁸ *...il est devenu une même chose avec la mer.* (Madame Guyon 2004, 87.)

inkább arról van szó, hogy a distinkció megmarad ugyan, de végtelenül kicsivé zsugorodva minőségileg megfoghatatlanná válik:

„Meg kell azonban jegyezni, hogy a folyam, amely ily módon a tengerbe ömlött, nem veszíti el a természetét, jóllehet a természete annyira megváltozott és annyira beleveszett a tengerbe, hogy felismerhetetlenné vált. De még mindig az, ami volt, lénye azonban elvegyült, elveszett, nem realitását, hanem a minőségét tekintve, mert olyannyira átvette a tengervíz természetét, hogy immár semmit sem látunk, ami az ő sajátja volna.”⁴⁹⁹

Az egyszerűség második értelme etikai: a léleknek meg kell maradnia a szent egyszerűség állapotában, nem szabad magára vonatkoztatnia azt, amit átél, hanem a szeretett lény akaratát kell teljesítenie. Az érdeknélküliség e parancsa vezet el az egyszerűség harmadik, elmefilozófiai aspektusához, amely a reflexív aktusok hiányára utal.

Mint láttuk, az emberi megismerés az ágostoni hagyomány szerint nem jut el annak az *émek* az ismeretéhez, aki Istenben van, ezért a „ki vagyok én” gondját a gondviselésbe vetett feltétlen bizalommal kell helyettesíteni. François de Sales így ír erről:

„Egyedül Isten látja a maga végtelen tudásánál fogva elménk valamennyi tévelygését, ő messziről is *ismeri gondolatainkat* [...], s tudása erről oly csodálatos, hogy meghaladja felfogásunkat, nem is érhetünk fel hozzá. Ha elménk vissza akarna tekinteni önmagára reflexió révén, aktusainak visszahajlásával, olyan labirintusba tévedne, ahol biztosan elvétí a kiutat; a figyelem számára elvislehetetlen lenne *arra gondolni, hogy miket gondolunk, szemlélni, amiket szemlélünk*, megpillantani elménk minden pillantását, megfigyelni, hogy figyelünk, és emlékezni, hogy emlékezünk. Olyan kacskaringós utak ezek, amelyekből nem tudnánk kigabalyodni.”⁵⁰⁰

A reflexió François de Sales számára a legkonkrétabb értelmében jelent problémát. Az idézett sorok kétféle ismeretet állítanak szembe egymással, az isteni látást, amely jobban ismer minket, mint

⁴⁹⁹ *Il est à remarquer que le fleuve ainsi précipité dans la mer ne perd pas sa nature, quoiqu'elle soit si changée et si perdue que l'on ne la connaisse pas. Il est toujours ce qu'il était, mais son être est confondu et perdu ; non quant à la réalité, mais quant à la qualité ; car il a pris tellement la nature de l'eau marine, que l'on ne voit plus rien qui lui soit propre.* (Uo.)

⁵⁰⁰ *Traité de l'amour de Dieu*, VI. 1.: *Dieu seul est celui qui, par son infinie science, voit, sonde et pénètre tous les tours et contours de nos esprits ; il entend nos pensées de loin [...], sa science en est admirable, elle prévaut au dessus de notre capacité, et nous n'y pouvons atteindre. Certes, si nos esprits vouloyent faire retours sur eux memes par les reflexions et replis de leurs actions, ils entreroient en des labyrinthes esquelz ils perdroient sans doute l'issue ; et ce seroit une attention insupportable de penser quelles sont nos pensées, considerer nos considerations, voir toutes nos vies spirituelles, discerner que nous discernons, nous resouvenir que nous resouvenons: ce soient des entortillemens que nous ne pourrions desfaire.* (Sales 1894, 4:302–303; vö. Zsolt 138,3–5.)

ahogyan mi ismerjük önmagunkat, valamint az önmegismerésnek azt a formáját, amelyre a *reflexió* szó utal. Ez utóbbi François de Sales szerint az imádság nagy akadály. Ilyenkor ugyanis a lelkek ahelyett, hogy a szeretett személyre összpontosítanak, „elfordulnak tőle, hogy megfigyeljék, miként viselkednek a jelenlétében, hogy kikutassák, vajon elégedettek-e benne, mert tudni akarják, hogy békeességük valóban békés, nyugalomuk valóban nyugalmas-e”.⁵⁰¹ Ez a szándékos reflexió a lélek figyelmének azzal az eredeti megingásával azonos, amelyről Ágoston beszélt, s amelyet La Fontaine meséje a tükörbe pillantó *Psyché* képével ábrázolt (La Fontaine 1991, 78). A valódi imádságot ezek szerint a reflexió teljes hiánya jellemzi. Madame Guyon e kontemplatív imádság kapcsán olyan látásról beszél, amely egyenesen a tárgy felé tart, nem hajlik vissza önmaga felé, s ezért a lélek a tiszta szemlélődés állapotában nem tud önmagáról: „nem látja a saját látását”. Amint Guyon az *Énekek éneke-kommentárban* írja:

„[A szerelmes] nem tudja, hogy tekintete annyira megtisztult, hogy jóllehet egyenesen és reflexió nélkül halad [*direct et sans réflexion*], nem ismeri a saját tekintetét, és észre sem veszi, hogy [...] lát. Mi több, attól kezdve, hogy többé nem láthatjuk [a látást], s megfélekedünk magunkról és minden teremtményről, Isten felé kell hogy tartson a pillantásunk, belső látásunknak őbenne kell megállapodnia.”⁵⁰²

Nem látmi a látást – e viszony a kvietisták szerint többről szól, mint az önkeresés labirintusában utat vesztett önvonatközás kudarcáról. Mint láttuk, a reflexió hiánya egyszersmind annyit is jelent, hogy a lélek nem tudja értékelni a valódi állapotát, a tapasztalat tárgya nem tárja fel az alany tényleges helyzetét. Mintegy szétválk a lélek valós állapota és az ezzel kapcsolatos tudás: a lélek Isten közelségét is teljes elhagyatottságként érzékelheti. Mivel a megismerés reflexió híján nem tudja követni a lélek útját, az alanynak le kell mondania arról, hogy kézben tartsa a gyepőt, a helyzettel kapcsolatos reprezentációkban bízson vagy képet alkosson a saját állapotáról, s ennek birtokában számot adjon arról, amit átélt. A lélek számára döntő események mintegy teljes sötétségben, a támasz nélküli kiszolgáltatottság moduszában, a tapasztalás egy olyan „vad” tartományában zajlanak, ahol a jelentések nem kiszámíthatók, hiszen lehetetlen rögzített referenciákat rendelni az adott állapothoz. Nem véletlenül ábrázolta Guyon ismételt talajvesztésként és zuhanásként a patak útját. Az események itt olyan területre csúsznak át, ahol – hogy egy korábbi megkülönböztetéssel éljünk

⁵⁰¹ Uo. VI. 10.; *ilz le quittent volontairement pour voir comme ilz se comportent en iceluy et pour examiner s'ilz y ont bien du contentement, s'inquietans pour sçavoir si leur tranquillité est bien tranquille et leur quietude bien quiete...* (Sales 1894, 3:336.) Vö. Bossuet *Instruction...* V. 9. (OB 10:50b–51a.)

⁵⁰² *Commentaires au Cantique des cantiques de Salomon*, ch. IV. 9.: *Elle ne sait pas que son regard est devenu si épuré que, étant toujours direct et sans réflexion, elle ne connaît pas son regard, et ne s'aperçoit pas qu'elle ne cesse point de voir. De plus, dès qu'on ne peut plus le voir et que l'on s'oublie soi-même, aussi bien que toutes les créatures, il est nécessaire que l'on regarde Dieu: et c'est sur lui que s'arrête le regard intérieur.* (Madame Guyon 2004, 255.)

– a „jelenléthatás” nem konvertálható „jelentéshatássá”. Ezen a területen a tapasztalat nem attól az, ami, hogy az alany tudatában van annak, amit átél, sőt az átélés épp attól lehet teljes, hogy nem reflexív. Ha a jelentésről való teljes lemondás a tiszta jelenlét igényével párosulhat, akkor ezen a ponton kapunk magyarázatot arra a nyugtalanító ellentmondásra, amely egyrészt a tapasztalat közvetlensége, másrészt a tapasztalat értékével kapcsolatos kétely között feszült a misztikus irodalomban. A szóban forgó tapasztalat *vak* abban az értelemben, hogy nem tud magáról, viszont épp a reflexió hiánya miatt – és csak emiatt – léphet fel azzal az igénnyel, hogy tökéletesen egyesült a tárggyal.

Bossuet a kvietista szerzők kritikájában világossá teszi: nem hisz ebben a reflexió nélküli állapotban vagy e reflexió nélküli állapot értékében.⁵⁰³ „Ez az állapot igazság szerint oly kevésbé természetes, hogy amikor [a lélek] azt mondja, nem reflektál, akkor sem szűnik meg a reflexió, s amikor ez a reflektáló lélek egyszerűen kijelenti: *többé nem tudok önmagamra tekinteni* [...], ez az egyik legmesterkétebb reflexió önmagával és önnön állapotával kapcsolatban a reflexiók látszólagos megszűnése közben.”⁵⁰⁴ Bossuet tehát az önmagunkhoz fűződő reflexív viszonyról való lemondásban – a kor jellegzetes gyanújával összhangban – illúziót vél felfedezni. A dolog nézete szerint pszichológiai képtelenséget rejt magában, ráadásul olyan énfelfogást sugall, amely, még ha lehetséges volna is, a legkevésbé sem lenne vonzó. A keresztény spiritualitás Bossuet olvasatában olyan *ént* feltételez, aki a *calcul de soi* korábban látott eszményének megfelelően állandó felügyeletet gyakorol önmaga felett. Bossuet olyan *ént* tart tehát szem előtt, aki úgy cselekszik, hogy miközben cselekszik, látja önmagát, távolságot tart önmagától, azaz a *reflexió* korábban definiált értelmében megfigyeli azt, ahogyan cselekszik. Ez teszi számára lehetővé azt az attitűdöt, amely a helyes kegyességi gyakorlatok alapja: „az elővigyázatosság, a körültekintés, a lelkiismeret-vizsgálat és a többi, amit előírnak, jelentik a *biztonságot* az életben.”⁵⁰⁵ E felsorolás nemcsak arra utal, hogy a korai felvilágosodás keresztény praxisa, amely az önfegyelem értékeit hirdeti, tetemes méretű átfedést mutat az udvari kultúra, sőt az ekkortájt bontakozó polgári élet civilizációs folyamataival, hanem az is megfigyelhető, hogy a Bossuet által említett *biztonságos élet* szöges ellentéte a támasz nélküli *én* féneloni–guyoni eszményének. Bossuet lelkiismereti programja nem a gyanú tárgyává tett önreprezentációk feladását vagy meghaladását javasolja egy önvonatközás nélküli, tiszta szeretet

⁵⁰³ Ez az egyik kontroverziális téma Bossuet és Fénelon vitájában. Fénelon szerint a reflexiónak nincs szerepe a misztikus tapasztalatban, bár elfogadja azt a gondolatot, hogy *valamiféle* reflexió, ami magához a tudatossághoz tartozik, jelen lehet. Ez azonban – állítja – nem hagy nyomot az emlékezetben. Vö. *Maximes des saints*, § 13. (Fénelon 1983, 1:1013). A kérdést Fénelonról szóló könyvében részletesen tárgyalja Vető Miklós (Vető 2017, 96. skk).

⁵⁰⁴ *Instruction*... V. 3.: *Il est pourtant véritable, tant cet état est peu naturel, qu'on ne cesse de réfléchir en disant qu'on ne réfléchit pas, et quand cette âme non réfléchissante dit tout court: Je ne suis plus en état de me regarder [...], c'est dans la plus apparente extinction des réflexions une des réflexions les plus affectées sur soi-même et sur son état.* (OB 10:49a.)

⁵⁰⁵ Uo.: *les précautions, les circonspections, les examens de la conscience, et les autres qu'on nous prescrit font la sûreté de la vie.* Az általam kiemelt kifejezés a fenti 5. fejezetben (Probabilizmus) megismert cselekvési stratégiák egyikére utal, vagyis az egész keresztény életet (Pascal fogadás-érvéhez hasonlóan) a kockázatkalkuláció összefüggésébe állítja.

formájában, hanem olyan távolságtartó viszonyt vár el az *éntől* önmaga felé, amelyben a szelf prudenciális törődés, egyfajta spirituális „öngondoskodás” tárgya.

Innen nézve nem meglepő, hogy Bossuet bírálattal illeti a reflexió nélküli szemlélődés eszményének episztémikus alapjait is. Nem mintha lehetetlennek tartana egy önmagára nem vonatkoztatott mentális aktust – nézete szerint sem Istenben, sem az arkangyalokban nem található meg az a hasadtság, amely a reflexivitásra jellemző –, ám úgy véli, hogy az emberi megismerésben e megkettőződésnek kulcsfontosságú szerepe van:

„Úgy tetszett Istennek, hogy erőt adjon az emberi elme aktusainak a – mondjuk így – reflexió révén történő megkétszerezésére, hogy ezzel szilárdságot kölcsönözzön az egyenes irányú mozgásoknak; így az egyenes irányú aktusokban van valami egyszerűbb és természetesebb, talán őszintébb is, valami, ami, ha úgy tetszik, mélyebbről jön, de a reflexiók, amelyek felülről érkezve képesek ezeknek szilárdságot adni, nos, ezek mondatják Dáviddal: *megesküdtem, s eltökéltem, hogy megőrzöm igazságosságod törvényeit.*”⁵⁰⁶

Megvilágító erejük ezek a kijelentések. Bossuet azt az aktust nevezi egyenes irányú mozgásnak, amelyik közvetlenül irányul a tárgyára. Ha ehhez reflexív művelet járul, az nézete szerint nem gyengíti, hanem erősíti – mintegy kívülről támogatja – az eredeti mozgást, amelyhez a reflexió azért hajlik vissza, hogy tudatosítsa, s ezáltal tökéletesebbé tegye azt. Bossuet érveléséből azonban az is kiderül, hogy a reflexivitas bizonyos szempontból tökéletlenebb, mint az egyenes irányú mozgás, amely „egyszerűbb és természetesebb, talán őszintébb is”, minthogy azonban az emberi lélek alacsony szinten áll a szellemek hierarchiájában, kognitív értelemben gyenge, és támogatásra szorul. Ehhez a támogatáshoz szükséges számára a reflexió, amely teret nyit az akarat megerősítő szerepének; lehetővé teszi a trienti lelkiesség által sulykolt önfegyelmet, hiszen, mintegy kívülről tekintve rá a közvetlen aktusra, lehetővé teszi az aktus ellenőrzését, s annak megállapítását, hogy helyes irányba tart-e vagy sem.⁵⁰⁷

Ez az elmefilozófiai érvelés pontosan rímel arra a „normalizáló” attitűdre, amelyet a misztikus mozgalmakkal mint egyházfegyelmi problémával szemben foglal el Bossuet.⁵⁰⁸ Amikor

⁵⁰⁶ *Instruction... V. 5.: Dieu a voulu mettre dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, de redoubler ses actes par la réflexion, pour donner de la fermeté à ses mouvements directs; ainsi les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond si vous voulez; mais les réflexions qui ont la force de les confirmer venant par dessus, elles font dire à David: J'ai juré, et j'ai résolu de garder les lois de votre justice. (OB 10:49b.)*

⁵⁰⁷ E felfogás skolasztikus hatást tükröz, s elsősorban azt a cselekvés kivitelezése során szükséges „monitorozó” reflexiót veszi alapul, amely Suárez cselekvéseméletének is fontos összetevője. Vö. pl. DM 25. s. 1. n. 39, 25:910a. A direktív vagy monitorozó reflexió skolasztikus felfogásához lásd Pink 2004; Pink 2005.

⁵⁰⁸ Abban a karteziánizmus által mélyen meghatározott szellemi közegben, amelyet a 17. század utolsó évtizedei jelentettek, hasonló, de a Bossuet-féle kritikával ellentétes előjelű kísérletet tesz a misztikus pozíció kognitív alapjainak tisztázására Pierre Poiret. Ezzel kapcsolatban lásd a következő tanulmányomat: Schmal 2020a.

minden körülmények között előnyben részesíti a teológiai tudás *jelentéseikkel* dolgozó diskurzusát a reflektálatlan tapasztalattal szemben, érvelésében szorosan összefonódnak az intézményes kontroll, a megértés és a spirituális önfegyelem szempontjai.⁵⁰⁹ A trienti eszmények legtöbbször nem külső erőszakra támaszkodva kívánnak hatást gyakorolni a hívekre, hanem egyéni döntésen alapuló, belsővé vált kötelességtudást várnak el tőlük. A reflexió ennek érdekében követeli az „ártatlanság” feladását, s kettőzi meg az *émt*. Ebben az értelemben nem a lélek primer aktusai a legfontosabbak, Bossuet – árulkodó módon – a reflexiót nevezi a „lélek szemének” (*l’œil de l’âme*), hiszen ez teszi lehetővé, hogy az egyén óvintézkedéseket fogadosítson saját gyengeségeivel szemben.

„[Az így kapott látás, amely] a szívbe belevési, beleírja és megszilárdítja az aktusokat, elővigyázatosságra sarkall, s ha valaki azt mondja, hogy a tökéleteseknek nincs szüksége erre ebben az életben, az meghazudtolja Dávidot, aki kijelenti [...]: *számba vettem útjaimat, s lép-teimet törvényedhez igazítottam.*”⁵¹⁰

A reflexió e felértékelése dacára – amely sok szempontból a karteziánus fejleményekkel is rokon – Bossuet is ismeri a tudattalan állapotok szerepét a lelki életben: „ha azt kérdezzük, hogy jó és rossz belső aktusaink miként és mi okból maradnak észrevétlenek a tudatunk számára, végtelen sok okot találunk.”⁵¹¹ Ugyanakkor annak a meggyőződésének ad hangot, hogy „egy erényes cselekvés,

⁵⁰⁹ Az, hogy a misztikus élménnyel szembeni 17–18. századi kritikák tipikus példái a „normalizáló diskurzusnak” (Foucault), amely bizalmatlanul nézi a tapasztalat közvetlenségét, világosan látható abban a bírálatban, amelyet egy itáliai jezsuita, Paolo Segneri (1624–1694) fogalmazott meg Malaval tanítását elemezve. Malaval egy 1670-es munkája Molinos és Guyon írásaihoz hasonlóan a tiszta szemlélődést (a *contemplatiót*) állítja a lelki élet középpontjába, és „könnyű utat” ajánl a híveknek (Malaval 1670). Segneri kritikája hasonló érzékenységről tanúskodik, mint Bossuet írásai: nézete szerint a „tisza szeretet” leértékeli a vallási gyakorlatot és a tridenti egyház kegyességi előírásait, miközben felértékeli a szemlélődést, amelyen keresztül gyors és közvetlen egyesülést ígér Istennel. Még ott is, ahol a lelkivezető hagyományos devóciós gyakorlatokat ajánl a léleknek, Malaval Isten belső jelenlétére fekteti a hangsúlyt, s nem az emberi aktivitásra. (Lásd pl. az *Ave Maria* közös elmondását az út elején: *sans rien prononcer d’esprit et de bouche, mais seulement avec intention d’écouter intérieurement [...]. Silence donc et de l’esprit et de la langue pour écouter Dieu.* (1670, 1:4.) Ebből a kezdeti gyakorlatból bontakoznak ki a szemlélődés felé vezető első lépések a műben, amelyek azonnal a külsődleges praxisok lefokozásával járnak: *Jusques aujourd’hui, Philothée, vous avez volontiers écouté les prédicateurs, les directeurs, les livres spirituels, et tous ceux qui vous parloient de la part de Dieu. Mais maintenant il est question, mais plus que jamais d’écouter Dieu même au fond du cœur qui vous parlera plus doucement, plus efficacement, plus intelligiblement...* (uo. 4–5.). Amikor Segneri illúzióknak bélyegzi ezt az eljárást – lásd a második fejezet címét: *Illusione è persuadere a Filotea ch’ella con tal atto di pura fede conosca Dio qual è in se medesimo* (Segneri 1845, 3:775ab) – kritikáját megalapozandó különbséget tesz kétféle kognitív viszony, „megismerés” és „ráismerés” között. A hit Isten megismerése (*conizjone*), amely azonban itt a földi életben nem lehet ráismerés (*agnizjone*), ami a szeretett tárgy közvetlen szemlélése lenne. A két megismerési forma tárgya ugyanaz, de a hit közvetett, diszkurzív – tehát időben kibomló, lépésről lépésre haladó – aktus, amely nem lehet azonos a színről színre látással, mert az isteni lényeg szemlélése a földi életben, ahol „tükör által homályosan” látunk, nem lehet tartós viszony (*perchè la nostra non è al presente cognizjone immediata ma è metiata: e videmus in aenigmate*, uo. 776a). Segneri egy ilyen tartós közvetlenség ígérését tartja illúzióknak ebben az életben (uo. 3:781a). Hasonlóan nyilatkozik Bossuet is. *A tapasztalat* tehát gyakran visszatérő, de teológiailag terhelt kifejezés a kvietista szövegekben.

⁵¹⁰ *Instruction...* V. 5.: *Tout cela grave, fortifié, imprime les actes dans le cœur, inspire des précautions ; et si l’on dit que les parfaits n’en ont pas besoin tant qu’ils sont en cette vie, on dément encore David, lorsqu’il dit [...]: J’ai considéré mes voies, et j’ai tourné mes pas du côté de vos préceptes.* (OB 10:49b.)

⁵¹¹ *Instruction...* V. 17.: *Si l’on cherche comment et pour quelles causes nos actes intérieurs bons et mauvais échappent à notre propre connoissance, on en trouvera d’infinies...* (OB 10:53b.)

amelyet reflektáltabban és tudatosabban [*avec une connoissance plus expresse*] hajtunk végre, több jót tartalmaz”,⁵¹² mint a tudattalan cselekvés. Ehhez hasonlóan azt is elismeri, hogy az elragadtatás állapotában Isten „felfüggeszti a reflexiót, amikor óhajtja”, ám – teszi hozzá – „kérdés, vannak-e olyan életállapotok, amelyekben teljesen megszünteti”.⁵¹³ E megfogalmazások azt mutatják, hogy a kvietizmus kritikája nem a szóban forgó – s a tradíció által sok tekintetben hitelesnek elismert – misztikus tapasztalat teljes elutasítását jelenti Bossuet-nál, hanem ennek tartós lelki diszpozícióként történő, normatív felfogása ellen irányul.

Bossuet álláspontja mindent összevetve némi kettősséget mutat. Míg korábban azt láttuk, hogy a reflexiót a hierarchia alacsonyabb fokán álló szellemekhez rendelve leértékeli, más megfogalmazásai arra utalnak, hogy abszolút értelemben is azt az embert tartja tökéletesnek, „aki érzékeli önmagát, és reflektál önmagára”.⁵¹⁴ Ezzel összhangban – a kvietista felfogással pedig szöges ellentétben – annak a reményének ad hangot, hogy a reflexió a színről színre látással sem fog megszűnni, ez az állapot ugyanis nemcsak Isten, de önmaguk megismerését is ígéri az üdvözültek számára. A végső beteljesülés tehát nem a reflexió megszűnését, hanem az önismeret tökéletességét implikálja egy tökéletesebb reflexiónak köszönhetően: „Az öröm, amelyben az üdvözült lelkek elmerülnek a mennyben, csak még tisztábbá teszi *azt az ismeretet, amellyel önmagukról rendelkeznek*, s azokat az aktusokat, amelyek boldoggá teszik őket.”⁵¹⁵

vi. Összegzés és kitekintés: vágy erotika nélkül

A reflexió eltérő felfogásai éles megvilágításba helyezik azt az átalakulást, amelyen a platonizáló elméletek mennek keresztül a korban. Noha valamennyi vitatkozó fél számára fontos az isteni szeretet, más és más szerepet szánnak annak a „szent váagnak”, amely a lelket a keresztény platonizmus tanításának megfelelően mozgatja. Bossuet esetében a vágy – összhangban az ágostoni tanítással – „biztos birtoklásra” (*possession assurée*) törekszik (*Instruction...* V. 33, OB 10:58b). A tiszta szeretet hívei ezt az attitűdöt a saját javát kereső lelki fősvényiség, az *amor mercennarius* szimptomájának tekintik, s olyan alternatív vágyfogalmat dolgoznak ki, amelyből paradox módon hiányzik mindaz, amit az ágostoni hagyomány a szeretett tárgy „élvezetének” (*frui*) nevez. A kvietisták szerint az önszeretet salakjától megtisztított vágy nem birtokolni akar, hanem – emlékszünk a formulára – „azt akarja, amit a vágy tárgya akar”. Két szempontból is paradox megközelítés

⁵¹² *Instruction...* V. 16.: *un acte vertueux produit avec réflexion et avec une connoissance plus expresse ait plus de bonté.* (OB 10:53b.)

⁵¹³ *Instruction...* V. 8.: *Dieu suspend la réflexion quand il lui plaît: la question est de savoir s'il y a des états en cette vie où il l'ôte tout-à-fait.* (OB 10:50b.)

⁵¹⁴ *Instruction...* V. 11.: *un homme parfait, qui se sent lui-même, qui réfléchit sur lui-même...* (OB 10:51b.)

⁵¹⁵ *Instruction...* V. 27.: *La joie où les âmes saintes sont abîmées dans le ciel, ne rend que plus nette la connoissance qu'elles ont d'elles-mêmes, et des actes par lesquels elles sont heureuses.* (OB 10:56b; saját kiemelésem.)

ez. Egyrészt éppen a mozgás eredeti hajtóerejét iktatja ki a szeretetviszonyból, a boldogság ígétét, amellyel az eredeti felfogás szerint a vágy tárgya mozgatja a lelket. Ez a lépés annak ellenére „dezerotizálja” a vágy fogalmát, hogy a hagyományos lelkeségi irodalom nyelvezte látszólag érintetlenül vészeli át e változást a tiszta szeretettel kapcsolatos kegyességi irodalomban. Bossuet ezzel szemben a birtoklás és a tudatosan átélt személyes beteljesülés ígétét hangsúlyozza. És mégis minden jel arra vall, hogy a vágy tárgya az ő megközelítésében is egyfajta erotikus deficitben szenved. A devóciós praxisokról adott leírása ugyanis óhatatlanul azt a képzetet kelti az olvasóban, hogy a szeretett lény felől érkező vonzerő állandó támaszra, külső, az intézményes egyház és a hagyomány által biztosított segítségre, tehát a közvetlen spirituális viszonyt helyettesítő mankókra és támasztékokra szorul. Persze a mozgóerő e külső pótlására a bűnbeesés hatása miatt van szükség, tehát e tézisek nem nélkülözik a teológiai indoklást, de az összkép mégis egy dezerotizált vágyfogalom felé mutat ebben az esetben is. A jó felől érkező mozgatás platonizáló kerete itt is világosan felismerhető, csak éppen a lélek alig érzékeli a vonzóerőt, s ez teszi indokolttá a reflexiót, amelynek úgy kell ellenőriznie a lélek cél felé tartó mozgását, mintha a cél nem gyakorolna elégséges hatást.

Az erotikus tartalmától megfosztott vágy, valamint az önmegfigyelés kultúrája beszédes szimptomája azoknak a változásoknak, amelyeken az *én* platonizáló fogalma megy keresztül a korban. Bossuet-nál egy hatás nélküli vagy – pontosabban – redukált, rövid hatóerejű vágy dominál, amelynek erejét szervezetenként ellenőrizhető eszközökkel kell támogatni. Sajátos platonizmus ez: az a gondolat, hogy a lélek folyamatos segítségre szorul a szeretett tárgy részéről ahhoz, hogy az szeretni tudja, nem új, hiszen e segítség (*auxilium*) nem más, mint az az fentről jövő mozgóerő, amelyet a teológia régóta ismer, és kegyelemnek nevez; ellenben az a gondolat, hogy ez az erotikus deficit pótlására hivatott segítség reflexív gyakorlatokon keresztül hat, az általunk elemzett korra jellemző, és – középkori előzményei dacára – a korai modern fejlemények jellegzetességeit mutatja.

S ezen a ponton lényeges aláhúzni, hogy az egymással kibékíthetetlen vitában álló két főpap törekvései sok szempontból közösek. Fénelonnál a vágy tárgya felől érkező vonzerő zárójelezése maga is olyan érényfelfogásához vezet, amely az önfegyelem aszketikus gyakorlatain keresztül realizálódik. E fejlemények tehát – hadd hangsúlyozzam újra – az eszmei szinten zajló konfliktus dacára kiegészítik egymást; az antagonisztikus elemek azokra az ellentmondásokra utalnak, amelyek a felvilágosodás – jelen esetben a katolikus felvilágosodás – emberképét jellemzik, ám ezek a kibékíthetetlen perspektívák maguk is reakciók, a modern *én* paradox helyzetének következményei. Amint azt Richard Simon kapcsán is láttuk, az önreprezentáció barokk pompája mögött vagy az öngazolás hatalmi gesztusa (egyfajta körben forgó megalapozás), vagy a gyanú végtelenbe futó tükörszobája (egyfajta végtelen regresszus) sejlik fel. A hagyományos énképet ért kihívásokkal vagy

a megrendült hagyomány restaurációja – a restauratív struktúrák által megerősített *én* –, vagy megfordítva, a reprezentációkkal szembeni kritika kultúrája és a gyanúba keveredett *én* önfeladása szegzhető szembe.

V. szakasz:

AZ INTEGRATÍV ÉN

Az alábbi fejezetekben azt a folyamatot tekintjük át Descartes, Locke és Leibniz írásain keresztül, amelynek során az én szubsztanciaalapú elméleteit fokozatosan felváltotta egy integratív felfogás. A *felváltani* ige némileg félrevezető. Valóban új szempontok jelennek meg az említett szerzőkénél, s ezek javára valóban hangsúlyeltolódás figyelhető meg, arról azonban nincs szó, hogy a hagyományos felfogás meghaladottá vált volna. Ellenkezőleg, a szubsztanciaelvű megközelítésnek számos képviselője van, akik a 17–18. században mindvégig figyelemre méltó ellenvetéseket tesznek az integratív énfogalommal szemben, helyesebb tehát úgy fogalmazni, hogy az integratív elméletek jelentős vonzerőt gyakoroltak, mert alkalmas eszközöket kínáltak egy sor aktuális probléma kezelésére. Helyesebb tehát olyan elmozdulások soraként leírni a folyamatot, amelyek egyrészt alternatívákat tettek elérhetővé az önmagunkról való gondolkodásban, másrészt a többi perspektívát is gazdagították, mert ettől kezdve a szubsztanciaalapú felfogásnak is számot kellett vetnie az integratív megközelítés kihívásaival.

E folyamatot sokan vizsgálták különböző irányokból. Charles Taylor *Sources of the Self* című könyvében például sok szempontból hasonló kontextusba ágyazza a modern szelf születését, mint amit mi vázoltunk az eddigiekben. A szubjektum újszerű felfogása szerinte is közvetlen kapcsolatban áll a kiszámítható, racionális rend eszményével, amely az élet különböző területein érvényesül a hadviseléstől a hivatali adminisztráción át a kormányzati politikáig (Taylor 1989, 159). Taylor elemzései világosan megmutatják, miként függ össze ez az új kulturális eszmény az önmaga felett reflexív ellenőrzést gyakorló *én* ideáljával: a reflexió modern formája nézete szerint elszakít mindattól, ami korábban a dolgokban rejlő természetes értéként tartott számot az ember tiszteletére. Az alábbiakban azt is igyekszem megmutatni, hogy ez a kép egyoldalú. Annak ellenére, hogy árnyaltan ábrázolja a modern szelf születését, a háttérben mindenhol egyetlen alapvető eseményt vél felfedezni: elmozdulást egy jelentésses világ felől a természet instrumentalista felfogása felé, amelyben a dolgok önmegnyilatkozása többé nem támaszt követelményeket az emberrel szemben a jó élet eszménye jegyében. A modern ember ettől kezdve egy értéksemleges természettel áll szemben, amely semmit nem mond a jóról, s amely ezért elveszíti a normativitását. E semlegesség ellenpárjaként születik meg Taylor szerint az a szubjektum, amely maga dönt a tárgyak értékéről és felhasználásáról a saját céljai érdekében. Ezáltal nemcsak a dolgoktól szakad el, hanem önmagától is.⁵¹⁶

⁵¹⁶ E viszony egyik plasztikus leírása a másodlagos minőségek descartes-i elmélete, amely Taylor észrevétele szerint megfosztja a tapasztalati világot a tapasztalat bizonyos minőségeitől, s a mechanikai filozófia víziója kedvéért az elmében relokalizálja azokat. Ez tipikus megvalósulása annak a távolságtartó viszonyoknak (*withdrawn stance, disengagement*),

Taylor a világtól eloldódott ént „pontoszerűnek” nevezi, olyan alanyként ábrázolja ugyanis, amelyet egyetlen természetes adottsága sem helyez el a jó élet szempontjából releváns értékek terében, s amely így mintegy híján van a valós tartalomnak vagy kiterjedésnek. E folyamatban, amelynek során a modern ember elveszíti a keretet önmaga és a világ megértéséhez, döntő szerepe van a Taylor által „radikális reflexiónak” nevezett viszonynak. A radikális reflexió az egyes szám első személyű perspektíva kitüntetése mind az önmagunkhoz, mind pedig a világhoz fűződő viszonyunkban. Ez az attitűd Taylor szerint Ágoston írásaiban válik meghatározóvá. A reflexió gyengébb formái jól ismertek az ókori filozófia korábbi hagyományaiban is, ám ezek az önmagunkkal való törődést, a lélek ápolását (*epimeleia*) írták elő a boldog élet feltételeként, s ez a lelki egészség szempontjából semmiféle jelentőséget nem kölcsönzött annak a ténynek, hogy a megismerő és a megismert egybeesik a lélekben. Ágostonnál ezzel szemben az önmagát megismerő szubjektum került az önmagunkra irányuló figyelem középpontjába. A látszólagos értékek felől a magasabb értékek felé vezető út nála a külsőtől a belső felé halad, s így egy interiorizált szféra megvagy feltalálását követeli. Taylor fejtegetései meggyőzően mutatnak rá arra, hogy a platóni filozófia hagyományos oppozíciói – testi–szellemi, időbeli–örök, alacsonyabb–magasabb – Ágoston írásai-ban a külső–belső meghatározó ellentétévé formálódnak. Ez magyarázza a befelé fordulás kitüntetett szerepét a modern szelf genealógiájában:

„Aligha túlzás azt állítani, hogy Ágoston honosította meg a radikális reflexivitás bensőségségét, s ő hagyta ezt örökül a gondolkodás nyugati hagyománya számára. Végzetes lépés volt ez, hiszen biztosan nagy feneket kerítettünk az első személyű nézőpontnak. A modern episztemológiai hagyomány Descartes-tól kezdve, s mindaz, ami innen származik a modern kultúrában, alapvető szerepet tulajdonít ennek a nézőpontnak – egészen az aberráltságig, gondolhatnánk. Odáig fajult a dolog, hogy azt kezdtük hinni, létezik a »belső« tárgyknak egy speciális világa, amely csak ebből a nézőpontból érhető el, vagy hogy az »én gondolom« perspektívája valamiképpen kívül van az általunk tapasztalható dolgok világán.” (Uo. 131.)

A descartes-i filozófia ezzel az „elfajulással” áll összefüggésben Taylornál. Egyrészt ugyanis az interioritás ágostoni hagyományának az örököse, másrészt Descartes egy alapvető változtatást hajtott

amelyet a modern ember nemcsak a dolgokkal, de önmagával szemben is elfoglal, hiszen képtelenek vagyunk ennek az elméletnek megfelelően szemlélni a világot. Nem más ez tehát, mint az első személyű nézőpont feladása egy tudományos elmélet érdekében. Mint fogalmaz, „Descartes arra szólít minket, hogy ne a tapasztalatban vagy a tapasztalaton keresztül éljünk, hanem magát a tapasztalatot is tárgynak tekintsük, vagyis – ami ugyanezt jelenti – olyan tapasztalatként tekintsünk rá, amely ennyi erővel valaki másnak a tapasztalata is lehetett volna.” (Taylor 1989, 162.) A tapasztalat tényeinek ez az instrumentalizálása egy elmélet kedvéért lemondás a közvetlen fenomenális adódtól, a személyes viszonyról, ami nem más, mint „az első személyű tapasztalat áthelyezése egy objektívált, személytelen üzemmódba” (Uo. 163).

vége ezen a hagyományon, amikor a lélek belső világát a dolgoktól elkülönült reprezentációk helyeként rögzítette, s ugyanezzel a gesztussal egyszersmind a külső, jelentés nélküli világgal is szembeállította. Taylor szerint „a karteziánus azáltal fedezi fel és állítja a maga anyagtan természetét, hogy a testi természetet tárggyá teszi. [...] A karteziánus lélek nem azzal szabadítja meg magát, hogy elfordul a testi tapasztalattól, hanem azzal, hogy tárgyiasítja azt.” (Uo. 146.) Bár a lélek Descartes szerint is képes a testtől függetlenül létezni a halál után, földi élete során nagyon is függ a testtől, mert – miként a viasz képe mutatja a Második elmélkedésben – azáltal talál rá önmagára mint a reprezentációk hordozójára, hogy a testi világot megfosztja a mindennapi életben ismert tulajdonságoktól.

E folyamattal kapcsolatban Taylor azt a kritikát fogalmazza meg, hogy a racionalitás Descartes-tól kezdve nem az alanynak a világ feletti és a dolgokban megmutatkozó jó rendje felé történő odafordulását jelenti, mert Descartes-nál nincs ilyen, a dolgokba beleíródott rend. A racionalitás Descartes-tól kezdve az önkontroll képességét jelenti, amelyet egy jelentések nélküli világban önmagunk és a világ dolgai felett kell gyakorolnunk. A szükséges belátás tárgya – teszi hozzá Taylor – „nem a jó rendje, hanem olyasvalami, amiből egy ilyen rend minden korábbi koncepciójának üressége következik: az elme határozott elválasztása egy mechanisztikus anyagi univerzumtól, amely hangsúlyosan nem a gondolat és a jelentés hordozója, hanem kifejezetten halott” (uo. 148). Taylor elemzéseinek alapján két megismerési és etikai modellt állítanak szembe egymással: az egyik oldalon a „résztvevő kutatás” (*engaged exploration*), a másik oldalon a modern világra jellemző „részvétel nélküli eltávolodás” (*disengagement*) áll. Ez a kettő, teszi hozzá, „két meglehetősen eltérő dolog” (uo. 164). Az elsőre a jelenségek *eidosz*ára történő ráhangolódás jellemző, mint a középkori ismeretelméletben, amely engedi a dolgokat a maguk normatív természete szerint megnyilvánulni. Ahhoz hasonló ez, mint amikor valaki működni hagyja az érzéseit, hogy önmaga előtt is tisztázza, hányadán áll velük. Az erről történő lemondás vezet a második modellhez, a reflexió távolságtartó és instrumentalizáló formájához, amelynek paradigmátikus formája a mechanikai természetszemlélet Descartes-nál. Taylor értékelése szerint ebből származik a modern szubjektivitás.⁵¹⁷

Sok igazság van e képben, az egész mégis mintha egyfajta gyászunka hatná át, amely torzítólag hat. Taylor teljes mértékben magáévá teszi a világ varázstalanításának weberi elméletét, s ezért nem igazán érzékeny arra, hogy az identitás szempontjából milyen nyereséggel járhat az a reflexív viszony, amely képes különböző perspektívák összeegyeztetésében keresni az identitás forrásait. A korai felvilágosodás embere a fejleményeket azonban többnyire nem a varázslat elvesztéseként érzékelte, hanem – fejtegetéseinkben mindvégig erre szeretnének rámutatni – egy a varázslat

⁵¹⁷ Vö. uo. 132: *in our imprisonment within modern subjectivism...*

*modus operandi*jával kapcsolatos alternatív koncepció bűvkörében mozgott. Ebben annak a belátásnak jutott a főszerep, hogy bár a természet önmagában nem testesít meg értékeket, de az értékek egy másik regiszterben, egy másik tárgyterületen jelen lehetnek, s minthogy a világ autonóm tárgyterületek összhangja, ezért a természet mechanikai szemlélete kompatibilis lehet az emberi és természetfeletti jelentések rendjével. A döntő kérdés – amint azt Leibniz gondolkodásában kifejezett formában fogjuk látni – az egyes perspektívák viszonyát érintette, vagyis a hangsúly az önálló perspektívákat konstituáló szabályok genezisére, és ezen keresztül a tárgyterületek összefüggésére helyeződik. Nem mintha ez a folyamat ne okozna belső feszültségeket, s ne járna együtt a veszteség kínzó érzésével. Korábban alaposan tanulmányozhattuk, hogy a részterületek elválasztásának stílusa, amelyet a modern társadalmak az integráció és a koordináció sajátos formáival együtt kényszerítenek az egyénre, milyen szorongások forrása a fragmentációval, a középpont nélküli létezéssel, vagy épp a színlelt, immoralis cselekvés elharapózásával kapcsolatban. Magam – hogy egy szubjektív mondatot ékeljek e bevezető fejtegetésekbe – úgy vélem, az általunk vizsgált differenciálódásnak, amely a globális folyamatoknak köszönhetően meglehetősen kiszámíthatatlan röppályára állt, nincsen alternatívája. Az egyetlen lehetőség reflexív viszonyba kerülni ezzel a folyamattal, s ezzel együtt újra felfedezni, megtisztítani, tanulmányozni a felvilágosodásnak azt a találmányát, amely manapság kevesebb figyelemben részesül, s amit korábban az integráció technikáinak nevezünk. A korai felvilágosodás gondolkodói ugyanis nagy súlyt fektettek arra, hogy amit az egyik kezükkel szétválasztottak, azt a másik kezükkel összekössék.

Ahhoz, hogy ezek a technikák láthatóvá váljanak, arra a folyamatra érdemes figyelmet fordítani, ahogyan az egyes részterületek elválasztása és szabályozása kialakul. Ha az *ént* a maga interioritásával ilyen autonóm területnek tekintjük, akkor azt kell megvizsgálunk, hogy miként hozzák létre az „új” filozófia képviselői ezt az evidens pozíciót és a hozzá tartozó szubjektivitást és interioritást. Ezek a kérdések erősen Foucault témáira emlékeztetnek. Az a vizsgálódás azonban, amely ebben az utolsó három fejezetben előttünk áll, nem az ő nyomdokain jár, hanem filozófiai tézisekre koncentrál, s az *émmel* kapcsolatos elméleti teljesítményeken belül veszi szemügyre azt a módot, ahogyan a filozófiai gondolkodás reagál az eddigiekben feltárt problémákra. Amikor az *én* korai modern elméletei egy integratív felfogás irányába mozdulnak el és a szubjektivitás új formáit teszik elgondolhatóvá, tézisünk szerint ezekre a kérdésekre keresnek választ. Charles Taylorrel ellentétben azonban úgy vélem, e válaszok nem a szétválasztással kapcsolatos veszteségek forrásai, hanem tapogatózó – és természetesen sok tekintetben sikertelen – kísérletek a szétválasztás és az *összefüggés* új módszereinek kidolgozására. Descartes, Locke és Leibniz szövegei egy sok szempontból sikeres időszak dokumentumai, amelyben ugyanakkor fokozottan érződik számos korábbi megoldás tarthatatlansága. Egy olyan koraszakban, amelyben erőteljesen jelen van a krízis érzete, az a

tapasztalat, amelyet John Donne híres elégiája (*An Anatomy of the World*) az *all coherence gone* panaszán keresztül érzékeltet, az önmagunkhoz fűződő viszony és a társadalmi érintkezés új formái kerültek kidolgozásra, s az alapoktól kezdve kellett újragondolni az *én* helyét és szerepét.

13. fejezet:

Az én szerepei Descartes-nál

Descartes filozófiai eredményei szoros kapcsolatban állnak gondolkodása szisztematikus jellegével. Rendszere mindenre kiterjedő kételkedéssel veszi ugyan kezdetét, de attól kezdve, hogy az első bizonyosság elérhetővé válik, a *cogito* fundamentumára további ismeretek sokasága építhető. Isten létezése, a test és a lélek különbsége, az anyagi világ fennállása és a természet törvényei mind ebből a forrásból erednek. Descartes a *Válaszok* második sorozatában e tételeket geometriai módszerrel is kifejti, hogy az így kapott szisztematikus elrendezéssel egy olyan rendszer körvonalai váljanak láthatóvá, amelyben minden tézis kis számú axiómából következik matematikai szigorral. Ha tehát az *én* problémáját a descartes-i filozófia keretei között akarjuk megvizsgálni, úgy tűnik, ezen a rendszeren belül kell azonosítanunk a releváns megállapításokat, és a geometriai módszert követve kell feltárnunk ezek kapcsolatrendszerét. Ez a módszertani megfontolás azonban csak féligazsághoz vezet. Ha ezen a ponton megtorpanunk, lényeges tendenciákat hagyunk figyelmen kívül az *én* descartes-i felfogásával kapcsolatban, ami ugyanis Descartes munkáit témánk szempontjából kitüntetetté teszi, az nemcsak az *énre* vonatkozó rendszeres filozófiai reflexió, hanem a szubjektum sokféle megjelenése az életműben, az *én*ről szóló beszéd polifóniája.

Mindez azonnal világossá válik, ha egy pillantást vetünk a descartes-i filozófia műfaji változatosságára. Descartes az *Értekezés a módszerről* lapjain egy autobiografikus vázlatba illeszti a tanítását, az *Elmélkedések az első filozófiáról* szövegében a meditáció műfajához folyamodik, *A filozófia alapelveiben* a skolasztikus tankönyvek szerkezetét követi, míg *Az igazság kutatása* dialógus, s ekkor még nem beszélünk az ajánlások, az előszavak, a levelezés és a polemikus írások változatos formáiról, amelyekben az *én* sokféle hangon szólal meg, úgy is mondhatnánk, sokféle *én* szólal meg számos különböző regiszterben. Ha tehát az *én* descartes-i felfogását eddigi szempontjainkkal összhangban kívánjuk feltárni, vizsgálódásainkat nem korlátozhatjuk a rendszeres filozófiai tanításra, hanem a prezentáció formáit is tekintetbe kell vennünk, s arra kell kísérletet tennünk, hogy e kétféle perspektívát összefüggésbe hozzuk egymással. Minthogy azonban e téma olyan hatalmas, hogy egyes részei önmagukban is monografikus kifejtést igényelnének, az alábbiakban csupán néhány határozottabb vonal meghúzására vállalkozhatunk.

Mindenekelőtt azt a kérdést érdemes feltenni, hogy Descartes miért fordított oly nagy gondot filozófiai nézeteinek változatos formában történő bemutatására. A kérdésre kézenfekvő válasz adható. Szembesülve azzal az ellenállással, amelyet az új filozófia váltott ki a kortársakban, Descartes különös figyelemmel igyekezett megválasztani azokat az irodalmi eszközöket, amelyek

segítségével nézeteit eljuttathatta a hallgatóság különböző köreihez. Ebben a válaszban sok igazság van, mégis torz képet fest a szituációról, amennyiben azt sugallja, hogy a descartes-i filozófia különböző regiszterei merőben külsődlegesek a tulajdonképpeni üzenethez képest, amely egyedül lényeges a filozófiában. Ha éles különbséget tennénk a tulajdonképpeni filozófiai tartalom és a közlés formája között, akkor ezzel implicit módon a filozófiai munka jellegével kapcsolatban is állást foglalnánk, elébe vágva annak, hogy a szövegek alapján mérlegeljük e tényezők viszonyrendszerét.

A szövegekre tekintve azonnal szembeötlő, hogy a descartes-i gondolkodás nem a *cogitó*val, de még csak nem is az egyetemes kétellyel kezdődik, hanem egy sor előkészítő műveletet tartalmaz, amelyek bizonyos értelemben valóban külsődlegesek az igazság kutatásához képest, mégsem egészen függetlenek attól, hiszen azokkal a programszerű filozófiai útmutatásokkal állnak rokonságban, amelyek a „mi az igazság” helyett a „hogyan kell megismerni az igazságot” kérdésre koncentrálnak Descartes egyes műveiben (elsősorban a *Szabályok az értelem vezetésére* és az *Értekezés a módszerről* lapjain). Ezeknek a módszertani szövegeknek a legnagyobb része a helyes megismerés mikéntjét állítja előtérbe az elsődleges ismerettárgyak vizsgálata helyett. Márpedig nyilvánvaló, hogy a módszer kérdése Descartes-nál maga is első rangú filozófiai problémává válik. Mindez ismét világossá teszi, hogy a descartes-i gondolkodásban megjelenő *é*nt több irányból is megközelíthetjük, hiszen egyrészt azonosíthatjuk a filozófiai kutatás tárgyával, azzal az *é*nnel, amelynek meg akarjuk ismerni a természetét és a világban elfoglalt helyét, másrészt tekinthetjük e vizsgálódások alanyának is, annak a szubjektumnak, akinek a megismeréshez szükséges kognitív műveleteket végre kell hajtania. Végül jól körvonalazható az az alany, akinek a módszertani útmutatások szólnak, vagyis akinek gondosan kontrollálnia kell a megismerő tevékenységét és önmagát, hogy megfelelően hajtsa végre a különböző tárgyak – mindenekelőtt önmaga – megismerését. A szerző ezeket az irányokat egyszerre jelöli ki az *Elmélkedések* nyitómondatában.

„Már évekkkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül fel kell forgatnom, s az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.”⁵¹⁸

E sorok olvashatók önéletrajzi utalásként, annak az autobiografikus elbeszélésnek egy sűrített változataként, amelyet az *Értekezés a módszerről* hosszabban és részletesebben is kifejtett 1637-ben.

⁵¹⁸ *Med I: Animadverti jam ante aliquot annos quam multa inenunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire.* (AT VII. 17, mk. Descartes 1994, 25.)

Ákárcsak a korábbi ábrázolás, ez a néhány sor is az elbeszélő életidejében lokalizálja a filozófiai elmélkedéseket, arra a szubjektumra utal tehát, akinek „egyszer az életben” gyökerestül fel kell forgatnia minden korábbi ismeretét valami „szilárd és maradandó” reményében. Az olvasót az életrajzi utalás még ebben a kezdetleges formájában is arra invitálja, hogy egy döntő belátás pillanatában csatlakozzon az elbeszélőhöz, akkor, amikor az felismeri, hogy a rá váró „hatalmas munka” nem halogatható tovább anélkül, hogy „fontolgatással fecsérelné el azt az időt, amely a cselekvésre még megmaradt”.⁵¹⁹ Tanulságos, hogy itt még nem az az apodiktikus észhasználat működik, amely majd az *Elmélkedéseket* irányítja, hanem egy kalkulatív, stratégiai észhasználat van dolgunk, hiszen egy információhiányban szenvedő – a korábbiakra utalva húzzuk alá: probabilista megfontolásokra hagyatkozó – alany szavai ezek, aki a cselekvés végrehajtása szempontjából releváns kockázatokat mérlegel, s eközben a rendelkezésre álló idő végességével kell hogy számot vessen. A descartes-i gondolkodás ezen a kritikus ponton veszi kezdetét. Az első lépés tehát nem a mindenre kiterjedő kétely, hanem egy kockázatos és hangsúlyosan időhöz kötött döntés, egy alkalmas időpont megragadása, hiszen az *én* elhamarkodottság és halogatás között kell hogy köztes utat találjon terve megvalósításához. A mű legelső sorában az a szuverén akarattal jellemezhető szubjektum szólal meg, amelyik „a legalkalmasabb időben” cselekvésre szánja el magát, kizárja a külvilág hatásait, s az elmélkedés feltételeit megteremtve újtára indítja a megismerő vállalkozást: „miután megszabadítottam elmémet minden gondtól [...], félrevonulok, s végre komolyan, szabadon hozzákezek nézeteim emez általános fölforgatásához”.⁵²⁰

Ha a descartes-i gondolkodást nem azonosítjuk rendszerszerű elemeivel, hanem figyelmet szentelünk annak a szubjektumnak is, amelyik az *Elmélkedések* első soraiban lép színre, akkor azoknak a nyelvi-fogalmi regisztereknek az egymáshoz fűződő viszonyát kell tisztáznunk, amelyekben az *én* megszólal a descartes-i szövegekben. Ahhoz, hogy ezzel a feladattal megbirkózzunk, az alany négy eltérő megjelenési módját fogjuk elkülöníteni az alábbiakban. Igyekszem megmutatni, hogy e négy különböző *én* relatíve jól megkülönböztethető az időhöz fűződő viszonyukon keresztül, az a négyféle szerep ugyanis, amelyet az *én* magára vesz, eltérő temporális keretet jelöl ki számára. E négyféle *én*te az egyszerűség kedvéért mint szerzőre (*auctor*), elbeszélőre (*narrator*), elmélkedőre (*meditator*) és a szemlélődődés alanyára (*contemplator*) fogok utalni.

⁵¹⁹ Uo.: [*Quare tamdiu cunctatus sum ut deinceps essem in culpa,*] *si quod temporis superest ad agendum, deliberando consumerem.* Descartes szavait harmadik személybe tettem át.

⁵²⁰ *Med I: Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo.* (AT VII. 17–18, mk. Descartes 1994, 25.)

i. A biográfiai én

Az első temporális réteget a szerző (*auctor*) életének az ideje jelenti.⁵²¹ A szerzői hangra koncentrálna azokra az irodalmi praxisokra érdemes figyelmet fordítanunk, amelyekkel a 17. századi írók igyekeztek megteremteni maguk számára a megszólalás és a hitelesség feltételeit. Brit kontextusban e hitelességteremtő gyakorlatok példaszerű elemzését adta Steven Shapin és Simon Schaffer, akik *Leviathan and the Air-Pump* című nagyszerű könyvükben „integrált cselekvési mintázatokként” írták le a tudományos praxisokat, nem pedig – mint a tudományok önképe sugallná – episztémikus szempontból (Shapin–Schaffer 1985, 15). Ahogyan Wittgenstein „a *nyelvjáték* terminus segítségével azt a tényt kívánta kidomborítani, hogy egy nyelvet beszélni egy cselekvés vagy egy életforma része”, úgy Shapin és Schaffer is életmódnak tekintette a kora újkori tudomány művelését, olyan cselekvésnek, amelynek célja a „tudástermelés”. Ennek megfelelően azokat a nyelvi, irodalmi és társadalmi gyakorlatokat igyekeztek megragadni Robert Boyle és a korai Royal Society működésében, amelyek segítségével az új tudomány hívei a tapasztalati tények elfogadásának a feltételeit kívánták biztosítani egy-egy jól megcélzott befogadói körben. A tapasztalati tények ugyanis nem maguktól teremtenek konszenzust: ahhoz, hogy egy közösség elfogadott normáivá váljanak és megbízható alapnak minősüljenek, a tanúsítás feltételeit kell biztosítani részint a szükséges episztémikus elvek tisztázásával, részint közös értékek szimbolikus megfogalmazásával vagy intézményi garanciákkal. A szerzők az irodalmi praxisokat is ennek a gyakorlatnak a részeiként elemezik.

Ehhez hasonlóan a descartes-i életmű irodalmi formái is megközelíthetők lennének egy tágan értelemezett tudásszociológiai irányból. Számos olyan hitelességteremtő eljárást figyelhetünk meg Descartes írásaiban, amelyek segítségével a szerző egy-egy célközönséghez igyekezett eljuttatni az üzenetét.⁵²² Bár tudatosan választott stratégiai fogások sokaságával találkozunk az életműben, az eljárás mégsem redukálható a marketing kérdésre. Szerzőnek lenni itt annyi, mint részt venni a *res publica litterarum*, e félig reális, félig eszmei közösség gyakorlatában, amelyet maga a részvétel teremt és erősít meg újra és újra, miközben a participáció egyes módozatai meg is kérdőjelezhetik, át is

⁵²¹ Ezen a ponton természetesen tovább lehetne finomítani az elemzést, hiszen a szerzői azonosítással kapcsolatban számos alapvető kérdés vethető fel. Ezek közé tartozik például, hogy – amint Paul de Man fogalmaz – a szerző „tulajdonnévének biztosra vett olvashatósága” miként befolyásolja az olvasási stratégiáinkat (Man 1997, 94). Vajon a szöveg esztétikai megformáltságában megjelenő szelf egybeesik-e egy történelmi *émmel*?

⁵²² Ebben az értelemben mérlegeli Losonczi Péter a descartes-i filozófia és a retorika összefüggését, elemzései során azonban arra a belátásra jut, hogy a retorika és a nyelviség a közvetítésen túl is fontos szerepet játszik a descartes-i gondolkodásban, amennyiben az észhasználat filozófiai normáira alapozott belátások körét az „igazi ember”, tehát egy testében, nyelviségében létező, közösségi, sőt teológiai reményekkel és vágyakkal is jellemezhető szubjektum irányába tágitja. Losonczi ezért meggyőzően állítja, hogy Descartes-nál a „tudományos és retorikai beszédmód konkurenciája helyett azok kooperációjáról kell tehát beszélnünk. Descartes nem szűkíti a filozófiailag releváns nyelvhasználatot a szigorúan tudományos értelemben vett nyelvhasználatra, már csak azért sem, mert ehhez maga a nyelv hiányzik. Úgy vélem, hogy a nyelviség karteziánus értékelésének vizsgálata további adalékokkal szolgálhat annak megértéséhez, milyen viszony áll fenn az ember kognitív tevékenységének a filozófiai észhasználatához, valamint az azon kívül eső formái között.” Losonczi 2003, 239, és külön. 240–241.

alakíthatják, vagy új lehetőségekkel gazdagíthatják a közösség szabályait.⁵²³ Amennyiben tehát a filozófia konkrét praxisaira koncentrálunk, azokat az eljárásokat lenne érdemes szemügyre vennünk, amelyek a konkrét befogadói igényeket és a szerzői kifejezés lehetőségeit szem előtt tartva fenntartják vagy átalakítják az „igazság kutatásához” szükséges nyelvjátékot. Sajnos erre a vizsgálatra itt nem keríthetünk sort. Elegendő csupán annyit rögzíteni, hogy a narrátor, a meditátor és a kontemplátor olyan *én*-szerepek, amelyek a szóban forgó hitelességtermelő eljárásokkal állnak összefüggésben. Olyan narratív pozíciókat jelölnek ki vagy alkotnak meg – hiszen a megszólalás helyei nem eleve adottak –, amelyek lehetővé teszik, hogy valaki (Foucault gondolatait idézve) *az igazság kimondásának az igényével* lépjen fel.

A szerzői pozícióval kapcsolatos elemzéseknek persze további distinkciókat kellene érvényesíteniük, hiszen *auctornak* lenni maga is egy szerep, a szerző helyzete tehát maga sem azonosítható minden további nélkül annak az individuumnak a helyzetével, akinek a nevét a címlapon olvassuk. Még kevésbé azonos a szerzővel a narrátor. Az elbeszélésben megjelenő alany, akinek az élete „képként” bontakozik ki előttünk, még akkor sem téveszthető össze a szerzővel, ha az elbeszélés események nagy vonalakban megfelelnek a szerzői életrajznak. Ami miatt már a kezdet kezdetén különbséget kell tennünk e kétféle *én* között – hogy kapcsolatuk további tisztázás tárgya lehessen –, az az elbeszélésben megrajzolt kép sematikus jellege. Mint láttuk, az az *én*, aki az *Elmélkedések* első soraiban jelenik meg, az *Értekezés a módszerről* lapjairól ismert önéletrajzi keretbe illeszti az előtte álló filozófiai feladatokat.

A descartes-i narrátor kétségtelenül olyan szubjektív hangon szólal meg, amelyhez hasonlót hiába keresnénk a korabeli skolasztikus szövegekben, de amely a montaigne-i esszék hangjával sem azonos, mert szisztematikus filozófiai gondolatokat vezet be. A korábbi fejezetekben láttuk, hogy a janzenista és kvietista írárok is egy erős szubjektivitás megjelenésének a dokumentumai, ám ritkán kapcsolódnak össze explicit formában az *ego* természetére vonatkozó elméleti kérdésekkel. Az alanyi megszólalás valamennyi pregnáns formájával kapcsolatban azonban el kell oszlatnunk egy esetleges félreértést az általunk tárgyalt időszakokra vonatkozóan. Jóllehet az elemzett szövegekben valóban egy erős szubjektum szólal meg, az a tapasztalat, amelyre az alany hivatkozik, s amely, mint láttuk, egy megfellebbezhetetlen *én* tapasztalata, nem úgy ágyazódik bele az életrajz narratívájába, ahogyan arra manapság számítanánk. Az erős szubjektivitás e kora újkori formáit talán úgy jellemezhetjük a leghelyesebben, ha megkülönböztetjük a személyességtől. A szubjektivitás nem azonos a személyességgel: e distinkció kidolgozását nagyban segíti, ha ismét egy pillantást vetünk „tapasztalat” guyoni és féneloni formáira, amelyek egyszerre tartalmaztak hagyományos és újszerű

⁵²³ Vö. Jean Mabillon Colbert-hez intézett szavaival: *Quippe in republica litteraria omnes liberi sumus. Leges ac regulas proponere omnibus licet, imponere non licet.* (Mabillon 1681, a.iii v.)

elemeket. Ami az előbbieket illeti, a tapasztalat bizonyos rétegei szubjektív jellegük dacára az arisztotelészi *empeiriával* mutatnak rokonságot. Az *empeiria* olyan tudás, amely túlmutat az ember személyes élményein, megbízhatóságát éppen az adja, hogy amit egy individuum átél, az a „mindig, mindenhol megtapasztalt” egy-egy esete, s ez az általánosság kölcsönöz neki episztémikus súlyt. A modern tapasztalatfogalom – ha szabad ilyen általánosságban fogalmazni – gyökeresen különbözik ettől. A modern ember jellegzetes tapasztalata éppen attól az, ami, hogy egyedi és megismételhetetlen, azaz független attól, amit mások átéltek, független a régi korok vagy az emberiség általános meggyőződésétől. Ezt a megismerési formát a szubjektum élménye hitelesíti *itt és most*, és megfordítva, az az igazság, amelyet az alany *itt és most* átél, hitelesíti a szubjektumot. Mindez nem azt jelenti, hogy a modern tapasztalatformának nincsen közösségi dimenziója, vagy hogy ami e tapasztalatban szétválasztásra került, az utólag, kiegészítő praxisokkal, ne lehetne összekapcsolható mások élményeivel, és ne tehetne szert közösségi dimenzióra. Bár az egyedi tapasztalat a *sensus communis* egyetemessége felé tágulhat, döntő eleme manapság mégiscsak az, ami a narratív identitás szempontjából jelentést kölcsönöz neki és személyes életépítőddá teszi. Ha ezek után arra a szubjektív hangszínrre gondolunk, amellyel például Madame Guyon írásaiban találkoztunk, e háttér előtt jól látható, hogy ez egyik típussal sem azonosítható, hanem valahol a kettő között helyezkedik el. Azok az életrajzi beszámolók ugyanis, amelyeket Guyon a lelki fejlődéséről ad, általános összefüggéseket példáznak, de példázatos jellegük dacára sem az általános jóváhagyás hitelesíti őket. Jeanne Guyon egyrészt életrajzi elemekben gazdag szövegeket teremt, másrészt azonban az így keletkezett írásoknak még a biografikus elemeiben is van valamilyen példaszzerű, sematikus jelleg, amelyben „a” keresztény ember magára ismerhet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy írásaiban egy egyedi mozzanatnak nem azok a keresztviszonyok kölcsönöznek relevanciát, amelyek más konkrét életrajzi elemekhez kötik egy egyszeri és megismételhetetlen élet folyamatában – egy egyéni élet elbeszélésében –, hanem az a reláció, amely a tapasztalat korábbi értelmével rokon, mert – mint Arisztotelész írja – „egy és ugyanazon tárgyra vonatkozó sokféle [értsd: nemzedékeken át halmozódó] emlék” kapcsolatába vonja be az eseményt.⁵²⁴ Ebben a viszonyban tehát nem az úgynevezett „epizodikus” emlék számít, amely az élményt egy narratív összefüggés időszerkezetébe állítja, hanem a „szemantikai” emlékezet, mert olyasmí jelöli ki az egyedi tapasztalat értelmét, ami szándéka szerint *tekhniként* továbbadható jártasságot eredményez.

Visszatérve a descartes-i élettörténethez tartozó narratív *én* kérdéséhez, azt a feltevést szeretnénk megfogalmazni, hogy az *Értekezés a módszerről* biografikus elbeszélése pontosan ebben a köztes értelemben teremt egyrészt szubjektív, másrészt mégsem egészen személyes perspektívát. A

⁵²⁴ *Metafizika* A1 980b29–981a1.: αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος [μῆτις ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν]; *Analytica posteriora* II. 19, 100a4.: ἐκ δὲ μνήμης πολλῶν τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρίας.

Discours lapjain természetesen nem az Istennel való lelki egyesülés áll a középpontban, mint a guyni életrajzban, hanem a *scientia mirabilis* megtalálása, amelyhez az elbeszélő alany egyéni úton jutott el, s amelyet egyedül ő tud teljessé tenni,⁵²⁵ ám amely mégiscsak annak a Descartes által hangsúlyozott „józan észnek” a képe és példája, amely „a legjobban oszlik meg az emberek között”.⁵²⁶ Amint az *Értekezés*ben olvassuk: „képben rajzolom meg benne életemet”⁵²⁷ – ennek az útnak a hitelességét nem, vagy legfeljebb csak részben igazolja az a narratív logika, amelyre az események felfűzhetők, sokkal inkább a józan ész hasznának egy esetleges, ám esetlegességében is példaértékű mintájaként jelenik meg ez az élet. Ez magyarázza az elbeszélői pozíciónak azt a bizonytalanságát, amelyre már a kortársak is felfigyeltek. Descartes egyrészt lebeszéli az olvasót arról, hogy az *Értekezés* lapjain olvasottakat követendő példának, netán előírásnak tekintse, másrészt mégis olyan módszertani elveket fektet le, s olyan igazságok mellett tesz tanúságot, amelyek egyetemes érvényességre tartanak számot. Ebben az értelemben szubjektív az a pozíció, amelyet elfoglal, és mégsem személyes, mert azt a nézőpontot, amelyet az elbeszélő események a maguk esetleges viszonyaival körülrajzolnak, elvben bármelyik szubjektum elfoglalhatja.

A narratív *én* időszerkezete a látottak alapján szintén köztes jellegű, mert egyszerre kötődik egy biográfiai időhöz és egy átfogóbb, „mindig” (*aei*) rokonítható időbeliséghez. Ez magyarázatot kíván. Az Arisztotelész által említett, „egyetlen dologra vonatkozó gyakori emlékezet” olyan kognitív teljesítmény, amelyet soha nem nélkülözhet az ember, hiszen az így nyert háttértudás nélkül sem a megismerés, sem a gyakorlat nem lenne lehetséges. Szó sincs tehát arról, hogy a modern tapasztalatforma érvénytelenítene az arisztotelészi összefüggést. Helyesebb úgy feltenni a minket érdeklő kérdést, hogy vajon az *én* konstitúciója szempontjából, vagy annak szempontjából, ahogyan önmagunkról gondolkodunk, milyen jelentőségük van az *itt és most* átélte, egyszeri tapasztalatoknak, illetve annak a társadalmilag kontextualizált, közös tapasztalatnak, amely emlékek sokaságából származik. Közismert az a változás, amely a történelem felfogásában megy végbe a kora újkorban, s amelynek eredményeként a historikus tudás elveszíti azt a szerepét, amelyet Thuküdidész „örökre szóló szerzeményként” (*ktéma esz aei*) jellemzett az ókorban. Ebben az értelemben a guyni és descartes-i tapasztalatok köztes helyzete abban áll, hogy nem a „mindig és mindenhol” általánossága hitelesíti őket, hanem a szubjektív átélés; ám miközben kivonják magukat a hitelesítés közösségi vagy intézményes normái alól, mégis megőriznek valamit a *ktéma esz aei* igényéből. Bár szubjektív átélés hitelesíti őket, a jelentésük nem abban áll, hogy a szubjektum átélte

⁵²⁵ Vö. *Olympica* I. (AT X. 179.) A *scientia mirabilis* értelmezéséhez lásd Boros 2010, 64. skk. Nádor György egy 1965-ös írása az ezzel kapcsolatos descartes-i törekvéseket a *panszophia* kora újkori hagyománytörténetének részeként elemzi, s az analízis módszerének egyetemességét hangsúlyozza, vagyis a szóban forgó tudomány végső soron egy egyetemes módszer, amely a *scientia universalis* alapját képezi: Nádor 1965, küln. 146–147. A tudomány teljessé tételével kapcsolatban lásd továbbá *Disc VI*, AT VI. 72–74, mk. Descartes 1992, 76–77.

⁵²⁶ *Disc I: Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* (AT VI. 1, mk. Descartes 1992, 15.)

⁵²⁷ Uo.: [*Mais ie seray bien ayse... d'y représenter ma vie comme en un tableau...*] (AT VI. [3]–4, mk. Descartes 1992, 16.)

őket. Ennek segítségével újrafogalmazható, amit a szubjektivitás és a személyesség különbségéről mondtunk: akár életrajzi eseményekről, akár spirituális tapasztalatokról van szó, az egyes élmények határozottan szubjektívek, s ezért képezhetnek „végtelen ellenállást” a külső elvárásokkal szemben, mégsem veszítették el azt a jelentésüket, amelynek alapján elmondható róluk, hogy az egyéni tapasztalat idején túl is érvényes összefüggéseket példáznak. Ugyanez igaz az *éme*kre arra a központi magjára, amely a janzenista írásokban jelenik meg, és arra a kvázi-önéletrajzi elbeszélésre is, amelyet Descartes ad az *Értekezés a módszerről* első részében.

ii. A „narrátor” és a „meditátor”

Az elbeszélői és az elmélkedői szerep közötti átmenetet a következő sorok jelzik az *Elmélkedések az első filozófiáról* elején: „Ma tehát, a legalkalmasabb időben, miután megszabadítottam elmémet minden gondtól, és zavartalan nyugalmat biztosítok magamnak, félrevonulok...”⁵²⁸ Ebben a mondatban Descartes vázlatos képet fest a meditáció megkezdésének előkészületeiről, s bár a megfogalmazás tömör, több konvencionális mozzanat is egyértelműen utal a meditáció műfaji sajátosságaira. Amit látunk, az az elmélkedésekhez szükséges tér- és időbeli keretek kijelölése. A *meditatio* hagyományos műfaja esetén ez annyit jelent, hogy aki el akarja mélyíteni a kapcsolatát Istennel, az félreteszi a napi gondokat és kivonul a világból, hogy egy nyugalmas helyen élete alapos átgondolásának szentelje a figyelmét. Az ehhez szükséges spirituális gyakorlatoknak elengedhetetlen feltétele a hétköznapi idő felfüggesztése, az elvonulásban fellelt magány, azaz egy olyan mesterségesen elkülönített tér és idő, amelyen belül más törvények uralkodnak, mint a mindennapi életben.

Az *Elmélkedések* szövegében számos további utalás mutat a vallási meditációk konvencióira, az egyes fejezetek például különálló napoknak felelnek meg, melyek egy-egy gyakorlat fiktív idejét jelölik, de a szöveg műfaji modelljét már a cím is világossá teszi. A vallási meditáció Fénelon szerint „át kell hogy járjon minket az Isten által kinyilatkoztatott igazsággal. [...] Ezek hosszasan belénk kell hogy hatoljanak, mint ahogy a festék ivódik bele lassanként a gyapjába, amelyet meg akarunk festeni.”⁵²⁹ Minden jel arra vall, hogy az elmélkedések itt látható aspektusai, a világtól való félrevonulás, az *én* befelé forduló tekintete, az önmagára vonatkozó korábbi nézetek radikális elutasítása s végül az igazságok egész személyiséget átformáló hatása tették e műfaji modellt vonzóvá Descartes számára.

⁵²⁸ *Med I: Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo...* (AT VII. 17–18, mk. Descartes 1994, 25.)

⁵²⁹ *Manuel de piété: Avis sur la prière et sur les principaux exercices de piété*, 9. §.: elle nous sert à nous remplir des vérités que Dieu nous a révélées [...], il faut que ces vérités nous pénètrent longtemps, comme la teinture s'imbibe peu à peu dans la laine que l'on veut teindre. (Fénelon 1845, 1:241ab.)

Az elmélkedő *én* így nem azonos a korábban látott énszerepek alanyával. A „meditátor” speciális helyzetben van, mert speciális feladatokat kell elvégeznie egy olyan világban, amelynek kereteit a műfaj szellemében maga határozza meg saját szuverén akaratával. E minta descartes-i használatának négy mozzanatát érdemes kiemelni. (i) A meditációnak mint irodalmi-lelkiségi műfajnak soha nem az a célja, hogy tisztán intellektuális ismeretekkel lássa el az olvasót, hanem gyakorlati attitűdöt, előírt praxisokban való tevőleges részvételt vár az alanytól. Az olvasónak a szerző útmutatásait követve időt kell szánnia arra, hogy e gyakorlatok elvégzésével olyan tapasztalatokra tegyen szert, amelyek átformálják az életét. Descartes művében az elmélkedéseknek ez a formatív aspektusa játszik fontos szerepet: a szerző nem egyszerűen gondolatok megértését várja az olvasótól, hanem arra számít, hogy az olvasó a meditációk alanyának helyére lépve maga is szert tesz bizonyos belátásokra, s ezekben elmélyülve nemcsak jóváhagyását adja a leírt gondolatokhoz, hanem ezek szellemében át is alakítja szellemi diszpozícióit. Amikor Descartes arról beszél, hogy a szkeptikus érvek nem pusztán intellektuális belátást kívánnak, akkor Ágostonhoz hasonlóan olyan berögzült készségeket tart szem előtt, amelyek csak a kognitív képességek fáradtságos átalakításával módosíthatók. Nem elegendő tehát figyelni a szkeptikus érvek igazságára, belátásainkat az emlékezetbe kell belevésnünk:

„Ám az még nem elegendő, hogy erre fölfigyeltem. Gondoskodnom kell róla, hogy minderre emlékezzem is, hiszen szakadatlanul visszatérnek a megszokott nézetek, és szinte még akaratom ellenére is rabul ejtik hiszékenységemet, amit mintegy a hosszú megszokás és a hosszú ismeretség jogán lefoglaltak a maguk számára.”⁵³⁰

Az a képesség, amelybe felismeréseinket a meditációs technikákkal bele kell írunk, a hosszú távú emlékezet, s bár az előírt gyakorlatok akaratlagosak – azaz tudatos bevéődéshez kell vezetniük –, a végcél a tiszta és elkülönített belátásoknak megfelelő automatizmusok kialakítása, amelyek mintegy a procedurális emlékezetben vannak elraktározva. A meditáció műfajára történő utalás azonnal érthetővé teszi a lelki működéseknek azt a logikáját, amelyre Fénelon az „átítatódás” kifejezéssel utalt, s amely egyszersmind az elvárt olvasói attitűdöt is meghatározza.

(ii) Az *Elmélkedések* műfaja Descartes számára nem vallási tartalmánál fogva tűnhetett vonzónak, hanem elsősorban azért, mert egy sor olyan technikát bocsátott a rendelkezésére, amelynek hasznát vette filozófiája kifejtése során. E technikák egy része az ókortól fogva ismert – gondoljunk az *exercices spirituels* Pierre Hadot által tanulmányozott formáira (Hadot 2010.) –, más

⁵³⁰ *Med I: Sed nondum sufficit haec advertisse, curandum est ut recorder, assidue enim recurrunt consuetae opiniones, occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam, fere etiam me invito...* (AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30.)

részük a meditációk barokk műfajához tartozik.⁵³¹ Descartes minden valószínűség szerint ismerte Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyvét*, amely nemcsak elmélkedésre alkalmas témákat, de az egyes élethelyzetek szerint differenciált, szigorú időbeosztást is előírt az elmélkedő számára. Annak az embernek például, akit „közügyek vagy hasznos elfoglaltságai akadályoznak”, Ignác azt javasolja, hogy ha egyébként „képzett és tehetséges ember, [...] fordítson a gyakorlatokra napi egy vagy fél órát”.⁵³² Szigorúbb elvonulást tanácsol annak, aki „nincs ennyire akadályozva és a lehető legnagyobb előhaldást akarja elérni”.⁵³³ A cél mindkét esetben az idő pontos beosztása, egy határokkal tagolt életforma kialakítása, voltaképpen egy olyan „művelési terület” kijelölése az *én* számára, amelyen belül az ellen tud állni a henyeség kísértésének, s akaratlagos kontrollt gyakorolhat az élete felett. A fegyelmezett keretek között tanúsított elmélyülés egyik kulcsmozzanatát az elkülönülés jelenti Ignác számára:

„[Az elmélkedő] annál inkább fog előmenetelt tenni a rendes körülmények szerint, minél inkább elkülöníti magát minden barátjától és ismerősétől és mentesíti magát minden földi gondtól például azáltal, hogy rendes lakásából távozik és más házba vagy más szobába megy, hogy ott a lehető legelvonultabban tartózkodjék úgy, hogy teljesen szabadon mehesse naponkint a szentmisére és vecsernyére anélkül, hogy félnie kellene attól, hogy ismerősei zavarni fogják.”⁵³⁴

Ami miatt tehát a meditációs műfaj megfelelőnek bizonyulhatott Descartes számára, az feltevésünk szerint nem a vallási tartalom, hanem az a forma, amely nagy hangsúlyt fektet a „színhely kialakítására”, azaz egy mesterséges – a mindennapi élet összefüggéseiből kimetszett – teret és időt segít létrehozni.⁵³⁵ Ez teszi érthetővé Descartes korábban már többször idézett szavait: „most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom”,⁵³⁶ a meditáció ugyanis mint műfaj kedvez az olyan gondolatkísérleteknek, mint amilyen például a csaló démon ötlete – ezeket korábban a *supposition impossible* műfajába soroltuk –, hiszen a hétköznapi realitásérzéktől idegen, imaginatív

⁵³¹ E műfaj alapos ismertetését adja Gábor Csilla tanulmánya: Gábor 2004, küln. 17–35.

⁵³² *Annotatio XIX.: ...ei, qui implicatus [s. occupatus] esset in rebus publicis vel negotiis convenientibus [utilibus, necessariis], sive litteris sive ingenio [v. industria ad mechanica] polleat [dari Exercitia possunt], si sumat unam horam cum dimidia...* (Loyola 1920, 35; mk. Loyolai Szent Ignác 1986, 40.) Az ignáci gondolatok összefoglalása során Vukov János fordítását is felhasználtam: Loyolai Szent Ignác 1931, 14, innen származik az „egy vagy fél óra” kifejezés, ami a szó szerinti latin alapján inkább másfél óra lenne.

⁵³³ *Annotatio XX.: ei, qui magis expeditus est [liber a negotiis] et qui desiderat, quantum possibile est proficere, [tradantur omnia Exercitia spiritalia eodem ordine, quo procedunt]* (Loyola 1920, 37; mk. Loyolai Szent Ignác 1986, 41.)

⁵³⁴ Uo.: ...eo plus proficiet [sc. qui desiderat procedere], quo magis segregaverit se ab omnibus amicis ac notis et ab omni sollicitudine terrena, verbi gratia migrando e domo, in qua habitabat, et eligendo aliam domum vel [aliud] cubiculum, ut ibi degat, quam secretissime possit; ita ut in ejus potestate sit ire quotidie ad Missam et ad Vesperas, absque timore, ne noti sui eum impediunt. (Loyola 1920, 37; mk. Loyolai Szent Ignác 1931, 14. Az eredeti kiemeléseket elhagytam.)

⁵³⁵ A színhely kialakításának preparatív követelményéről meditációs gyakorlatban lásd Gábor 2004, 25.

⁵³⁶ *Med I: nunc non rebus agendis, sed cognoscendis tantum incumbo...* (AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30.)

gyakorlatokat ír elő a kívánt lelki diszpozíció elérése érdekében. Amint Descartes a hétköznapi meggyőződéseink kapcsán írja: „úgy gondolom, nem cselekszem majd helytelenül, ha szándékosan teljesen ellenkező irányba fordulván önmagamot tévesztem majd meg, s egy bizonyos ideig azt képzelem, hogy ezek a nézetek teljességgel hamisak és kitaláltak...”⁵³⁷ E műveletekre – a képzelet munkájára – olyan terepen kerül sor, amely egyrészt nem tartozik közvetlen számadással a hétköznapi realitásérzéknek, másrészt mégsem függetleníti magát a realitástól, hiszen a cél nem a valóságtól való végleges elfordulás, hanem a valósághoz fűződő viszony újraalkotása a látás átalakítása révén. A szuverén akaratnak ebben éppoly döntő szerepe van, mint az ignáci lelkigyakorlatokban, amelyek egyfajta katonai fegyelmet írnak elő a lelkigyakorlatozók számára. A fegyelmezett életmód, a tudatos időbeosztás és a térbeli határok prudenciális kezelése mind a körülmények ellenőrzését és a lelki önkontroll képességének kialakítását követelik. Az *Elmélkedések* műfaja tehát – hangsúlyozzuk még egyszer – nem zárja ki ugyan a vallási tartalmakat, de a descartes-i gondolkodással nem annyira ezek, mint inkább a tér- és időkezelés technikái, a megkülönböztetés eljárásai mutatnak rokonságot. Az elmélkedések alanya (a „meditátor”) olyan *én*, amely ebben a distinkciókkal tagolt, mesterséges közegben jelenhet meg azután önmaga számára tiszta *egő*ként.

(iii) Ha elfogadjuk is, hogy Descartes számára nem a meditáció vallási vonatkozásai az elsődlegesek, azok az eszközök, amelyeket használ, kétségtelenül ugyanazok az eszközök, amelyekkel az ágostoni hagyomány törekedett az interioritás vallásilag releváns formáinak kialakítására. Ez azt sugallja, hogy egy privát tér, az élet egyéb vonatkozásaitól elválasztott belső szféra kialakításának az igénye – röviden tehát a bensőségesség kora újkori kultúrája – nem radikális újdonság, hanem az interioritás történetének hosszú hagyományába illeszkedik, ezt módosítja és alakítja át, adott esetben háttérbe szorítva a felekezeti vonatkozásokat. A meditatív eljárások Descartes-nál úgy rögzítik a *kint* és a *bent* határait, hogy ezzel megteremtik az önmegismerés feltételeit, márpedig enélkül Descartes szerint nem lehetséges valódi tudás. A tudás Descartes-nál reflexív viszonyt feltételez: az *én* nélkül nem lehetséges számunkra világ, az *én* a maga ideáin keresztül konstitutív szerepet játszik minden megismerésben, s ezért e viszony világos felismerése, valamint az isteni garancia ismeretelméleti szerepének tisztázása minden valódi tudás feltétele. A *kint* és a *bent* e distinkciója az interiorizáció episztémikus hozadékát erősíti fel a morális és devocionális aspektusokkal szemben. Kiaknázva a műfaj technikai lehetőségeit, csupa olyasmi kerül itt szétválasztásra, ami Ágostonnál és a kappadókiai atyáknál egységbe fonódik.

(iv) Az utolsó megjegyzés ezzel a szétválasztással kapcsolatos. Dacára azoknak a szerkezeti hasonlóságoknak, amelyek a descartes-i *Elmélkedéseket* a meditáció hagyományos műfajához kötik,

⁵³⁷ Uo.: *ut opinor, non male agam, si voluntate plane in contrarium versa me ipsum fallam, illasque aliquamdiu omnino falsas imaginariasque esse fingam...*

az a szféra, amelyet Descartes a reflexió számára elkülönít, nem azonosítható azzal a spirituális térrel, amelynek megteremtését az ignáci lelkigyakorlat írja elő. A leglényegesebb különbség abból adódik, hogy a meditatív keret Descartes-nál éppoly utalásszerű, mint az életrajz bizonyos mozzanatai. Az *Elmélkedések* szerzője aligha várja el az olvasótól, hogy valóban hosszabb időre álljon meg az egyes fejezetek végén, s a spirituális hagyományból ismert ruminatív gyakorlatokkal mélyítse el a látottakat. Az sem tűnik valós elvárásnak, hogy az olvasó „egyszer az életben” a világtól elvonulva teljes magányban vágjon neki az elmélkedéseknek, s a naponkénti beosztás fikatív idejét követve haladjon a feldolgozással. A szerzői instrukciók ugyanis inkább ismert műfaji konvenciókra utalnak, s nem valódi követelményeket rögzítenek. Mindez annyit jelent, hogy az *Elmélkedések* meditatív szerkezete nem egészen reális. Nem mintha külsődleges retorikai forma lenne, hanem mert a szóban forgó irodalmi konvenciókra utalva olyan félig valóságos, félig fikatív szituációt teremt, amely ideális körülményeket biztosít az igazság kutatásához.

iii. A kontempláció alanya

Ha a meditációk alanyáról most annak az *éme*nek az irányába fordítjuk a figyelmünket, amelyre a meditátor az általa megkonstruált térben rálel, egy olyan *ego* áll előttünk, akinek a létezése a gondolkodás aktusán keresztül ragadható meg teljes bizonyossággal. Az *én vagyok, én létezem* kijelentés arkhimédészi pontot jelöl ki, mert „valahányszor kimondom, vagy elmémmelegragadom – szükségszerűen igaz”.⁵³⁸ Az az entitás, amelyre az *én* kifejezés referál, mindenekelőtt *gondolkodó dologként (res cogitans)* ismeri meg magát, hiszen – mint olvassuk – „egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem”.⁵³⁹ Ez az *én* pusztán annyit ragad meg evidensen önmagából, amennyi a gondolkodás számára megkérdőjelezhetetlen. A korábban mondottakra hivatkozva érdemes megfigyelni, hogy mindez egy *suppositio*, egy „feltételezés” keretében történik:

„El fogom képzelni, hogy nem vagyok a testrészeknek ama összekapcsolódása, amit emberi testnek szokás nevezni. Nem vagyok valamely lágy légfuvallat sem, amely e részekbe áramlott [...], sem bármi más, amit elképzelek magamnak [*mibi fingo*], hiszen föltételeztem [*supposui*], hogy mindez egyáltalán nem létezik, s e feltevéshez tartom magam [*manet positio*]. Ám ennek ellenére mégiscsak vagyok valami.”⁵⁴⁰

⁵³⁸ *Med II: quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* (AT VII. 25, mk. Descartes 1994, 34.)

⁵³⁹ Uo.: ...*haec [sc. cogitatio] sola a me divelli nequit* (AT VII. 27, mk. Descartes 1994, 36.)

⁵⁴⁰ Uo.: *Imaginabor: non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur: non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mibi fingo, supposui enim ista nihil esse. Manet positio, nihilominus tamen ego aliquid sum* (mk. Descartes 1994, 37). Bár az idézés tekintetében a magyar kiadáshoz tartom magam, itt jelzem egy alternatív fordítás lehetőségét: „El fogom képzelni, hogy nem vagyok a testrészeknek ama összekapcsolódása, amit emberi testnek szokás nevezni. [...] Továbbra is érvényes a tétel: ennek ellenére mégiscsak vagyok valami.”

Amikor arról beszél, hogy „mindez egyáltalán nem létezik”, akkor a gondolkodó egy fiktív térben mozog, hiszen – mint később kiderül – egy faktuálisan hamis *suppositi*ót vesz igénybe. Annyit állít, hogy még ha ez a feltevés igaz lenne is, annyi mindenesetre elmondható az *egóról*, hogy *res cogitans*: valami, ami gondolkodik. Ugyanerre utal a gondolatmenetben a skolasztikus eredetű *praecise* kifejezés: „Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; csak és kizárólag [*praecise*] gondolkodó dolog vagyok tehát.”⁵⁴¹ Ezzel a terminussal gyakran találkozunk Francisco Suárez írásaiban, ahol olyan absztrakt gondolati műveletre utal, amely eltekint a tárgy egyes tulajdonságaitól, amelyek a valóságban megilletik azt. Nem alaptalanul feltételezhetjük, hogy itt is hasonló műveletről van szó, amikor az *Elmélkedések* során arról értesülünk, hogy minden más tulajdonságtól elvonatkoztatva gondolkodó dolog vagyok. Az *elme*, az *értelem*, a *lélek* és az *ész* szavak Descartes szerint önmaguknak erre a speciális, minden egyébtől elvonatkoztatott fogalmára utalnak, az *é*nek arra a redukált részére, amelyről – bármilyen további igazságok derülnek is ki róla a későbbiekben – e fogalomképzésnek köszönhetően belátható, hogy „szükségszerűen igaz”.

A kontempláció alanya természetesen nem feleltethető meg sem a szerzői, sem pedig az elbeszélői *é*nek, érdekes módon azonban még az elmélkedések alanyával sem azonos, mert olyan redukált alakban jelenik meg, amely kizárólag egy szinte transzcendentális *én*-minimumot tartalmaz. Ez az *én* minden egyébtől elválasztva – *praecise* – szemlélhető, mert a gondolkodással együtt akkor is hozzáférhető, ha a gondolatok tárgyai – köztük az *én*re vonatkozó korábbi ismeretek – hamisnak bizonyulnak is. Az, hogy valóban hamisak-e, vagyis a kiterjedés, a mozgás és a többi testi tulajdonság valóságosan is elválasztható-e az *éntől*, olyan további kérdés, melynek tárgyalására csak az *Elmélkedések* utolsó részében kerül majd sor. A kontempláció alanya egy minimális *én*, amelynek létezése feltétele az önmagunkkal kapcsolatos valamennyi további meggyőződésnek.

Mint korábban láttuk, bizonyos distinkciók megállapítása során a kései skolasztikus szerzők éppoly rutinszerűen éltek hamis gondolatkísérletekkel, mint a modernek. A descartes-i eljárás azonban egy szempontból alaposan különbözik az előzményektől. Descartes nem egyszerűen kontra-faktuális feltevésekkel él, hogy ezt a minimális *ént* láthatóvá tegye, hanem a fikciók létrehozásának aktusát is bevonja a vizsgálódásába: az *ego* a csaló démon elképzelésének és a világ tagadásának a műveletein – tehát magukon ezeken a mentális aktusokon – keresztül is megbizonyosodhat a saját létezéséről:

⁵⁴¹ Uo.: *sum igitur praecise tantum res cogitans* (AT VII. 27, mk. Descartes 1994, 36.) Vö. később uo. lin. 29–30.: *certissimum est hujus sic praecise sumpti notitiam non pendere...*

„Hiszen hogy én vagyok az, aki kételkedem, aki megértek, aki akarok, mindez olyannyira nyilvánvaló, hogy semmit sem találok, ami által evidensebbé volna tehető. De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg – amiként föltételeztem – egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzelőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak.”⁵⁴²

Az *Elmélkedések* alanya tehát olyan feltevésekkel él a képzeletére támaszkodva, amelyeknek a tartalma a józan ész mérlegén könnyűnek találhatik ugyan, de elgondolható. Az ezeket elgondoló alany nemlétezése – mint az *imaginatio* egy lehetséges tartalma – nem ilyen. Ha a gondolatkísérlet ennek az alanynak a tagadására is kiterjed, akkor itt a feltételezés aktusa – mivel maga is cselekvés – konfliktusba kerül a feltételezés tartalmával. Ahhoz azonban, hogy e konfliktus explicitté váljon, s a létezéssel kapcsolatos konklúziót le tudjuk vezetni, észre kell venni magát a gondolkodást: azt a mentális aktust, amelyen keresztül a *suppositio* megvalósul. Nem más ez, mint annak felismerése, hogy a *cogito* egyes szám első személyű alanya konstitutív eleme minden elgondolásnak, így semmilyen tárgy nem adódhat az *én* számára anélkül, hogy ebben központi szerepet ne játszana a tárgyat az *én*hez fűző reláció.

iv. Nyitott és zárt léteszekezet

Amikor Descartes a gondolkodáson keresztül megismerhető *énről* beszél, kísértést érezhetünk, hogy az így megismert alanyt eldologiasítsuk. Descartes ugyanis olykor *valaminek* (*aliquid*) mondja, máskor *dolognak* nevezi, megint máskor pedig a *szubsztancia* kifejezéssel illeti, olyan entitásnak tartja tehát, „amelynek csak önmagára van szüksége ahhoz, hogy létezzen”.⁵⁴³ E kijelentéseket olvasva nem kerülhetjük meg a kérdést: vajon szubsztancia-e a descartes-i *ego*, s ha igen, milyen értelemben?

Descartes a gondolkodó alanyról azt állítja, hogy az anyagi tárgyaknál jobban ismerjük, mert „nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelhetnék, mint az elmémet”.⁵⁴⁴ Ennek az a

⁵⁴² *Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur. Sed vero etiam ego idem sum, qui imaginor, nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit* (AT VII. 29, mk. Descartes 1994, 38.)

⁵⁴³ PP I. 51.: *ut nulla alia re indigeat ad existendum* (AT VIII-1. 24), vö. *elle n'a besoin que de soi-même pour exister* (AT IX-2. 47, mk. Descartes 1996, 51). Boros Gábor ezt a descartes-i gondolkodásban a *szubsztancia* fogalmával jelentkező eldologiasító tendenciát elválasztja az *Elmélkedések* eredeti szemléletétől, és a tudományok megalapozásának a tendenciájával társítja, amely *A filozófia alapelveinek* iskolafilozófiai célkitűzéseivel erősödik fel (Boros 2004, 132; vö. Boros 2010, 459–472, kül. 464.)

⁵⁴⁴ *Med II: ... nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* (AT VII. 34, mk. Descartes 1994, 43.) Vö. a Gassendinak adott válasz szavaival: *ejus natura omnium est notissima* (AT VII. 360, vö. AT VII. 387).

magyarázata, hogy a descartes-i eljárás az *ént* maradéktalanul evidens adottságként teszi szemlélhetővé, olyan cselekvő tudatként,⁵⁴⁵ amely – mint láttuk – minden megismerés előfeltétele. Néhány évtizeddel később Nicolas Malebranche arra hívja fel a figyelmet, hogy magáról a gondolkodó *énről* e kognitív viszony dacára nincsen reprezentációknak, s így közvetlen úton nem is tudunk ismereteket szerezni a természetéről. Bár a gondolkodó *én* tagadhatatlanul létezik, ennek felismerése nem eredményez fogalmi alakra hozható önismeretet.⁵⁴⁶ Descartes és az őt követő karteziánusok másként látják e kérdést.⁵⁴⁷ Számukra az, amit anakronisztikusan tiszta „tudatnak” – a descartes-i terminológiával *cogitatio*nak – nevezhetünk, nem egyéb, mint a gondolkodó szubsztancia lényegét alkotó attribútum, amelynek természete minden egyes gondolatban felismerhető. Olyan attribútum ez, amely mindvégig önmaga marad, miközben az aktuális gondolatok függvényében sokféle alakot ölthet.

Mindez arra utal, hogy amikor Descartes az *ént* szubsztanciának nevezi, nem dolognak tekinti más dolgok között, hanem annak a speciális viszonyoknak a folyamatosan fennálló alapjaként írja le, amelynek köszönhetően a megismerés számára dolgok adódhatnak. Az *Elmélkedések* szkeptikus érvei, s különösen a csaló démon ahhoz kellett tehát Descartes-nak, hogy ezt a viszonyt láthatóvá tegye, vagyis hogy – mint Boros Gábor fogalmaz – „elménk tekintetét *bármely* gondolatunkat illetően elfordíthassuk az általa célba vett dologtól amaz önmagunk felé, amely szintén benne van ebben a gondolatban, ám teljesen másképp, mint a megcélzott dolog. »In einer eigentümlich unauffälligen Weise«, sajátosan nem feltűnő módon.»⁵⁴⁸ Ez a „sajátosan nem feltűnő” benne-lét a reprezentációk befogadásának aktív képessége, s erről a mindig tisztán megismerhető alapról – és nem valamiféle rejtett szubsztrátumról – állítja Descartes, hogy szellemi szubsztancia.⁵⁴⁹ Mindez azt

⁵⁴⁵ A *tudat* szó kora újkori használata óvatosságot kíván. A téma kutatói között viszonylagos egyetértés mutatkozik abban, hogy a tudatosság (s különösen a fenomenális tudat) mint speciális filozófiai téma csak a 18. század elejére vív ki önálló rangot magának (vö. Thiel 2011, 6). A ma ismert distinkciók sporadikus formában korábban is azonosíthatók ugyan, de más filozófiai vagy teológiai témákkal összefüggésben jelentkeznek. A szóhasználatl kapcsolatban lásd Balibar 1998, 45–63. elemzéseit a tudatosság locke-i fogalmának előzményeivel kapcsolatban.

⁵⁴⁶ Lásd pl. Nicolas Malebranche: *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, III. 3. (RL 2:701; mk. Malebranche 2007, 62.) A részletes kifejtését a XI. *Éclaircissement* tartalmazza a *De la recherche de la vérité* harmadik kötetében (RL 1:933–941).

⁵⁴⁷ Ezzel kapcsolatban lásd Antoine Arnauld kritikáját: Arnauld 1986, 23–24. fejezet. A szóban forgó kérdés a Malebranche és Arnauld között zajló ismeretelméleti vita egyik legfontosabb témája marad 1683 (tehát e mű megjelenése) után is. Ferdinand Alquie ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet, hogy Malebranche elszakadása Descartes-tól nem teljes, mert a lélek létének bizonyossága nem lehetséges a gondolkodás lényegének minimális ismerete nélkül. Vö. Alquie 1974, 94. Élesebb ellentétet feltételez Martial Gueroult az 1939-ben kiadott Malebranche-előadásában: Gueroult 1939, 41. skk. Lásd még Gueroult 1955, 1:48. skk. A téma talán legrészletesebb, történetileg mindnesetre legalaposabb bemutatása Tad M. Schmaltz monográfiája: Schmaltz 1996.

⁵⁴⁸ Lásd Boros 2004, 131. Ugyanezeket a gondolatokat megtaláljuk Boros Gábor Kant-tanulmányában: Descartes és Kant, in Boros 2010, 456. Az itt idézett sorokat gondolja tovább Tóth Olivér István érdekes írása: Tóth 2019.

⁵⁴⁹ PP I. 63.: *spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae...* (AT VIII-1. 30, vö. AT IX-2. 53, mk. Descartes 1996, 59.)

sugallja, hogy az így kapott alapszerkezet különbözik a szubsztanciák önmagukban nyugvó metafizikai felépítésétől.⁵⁵⁰ Ugyanakkor a szubsztancializálás gesztusa azt sugallja, hogy amikor Descartes *egóról* beszél, ezt a hagyományos metafizika keretein belül teszi, vagyis egy a teremtett világon belül létező entitást, nem pedig egy kanti értelemben vett transzcendentális *egót* tár fel. A gondolkodó alany nála a valóság egyik alapvető összetevőjeként a testek mellé helyezhető mint „dolog”, illetve „szubsztancia”: míg a szellemi létezőknek a gondolkodás az alapattribútumuk, addig az anyagi létezőknek a kiterjedés. Ez a párhuzamosság mégsem érvényteleníti a mondottakat. Az *én* szubsztanciaként történő jellemzése során ugyanis egyszerre kell szem előtt tartanunk, hogy a „világ lakójaként” önálló természettel rendelkező létezővel van dolgunk, s hogy ugyanakkor az ehhez tartozó szubsztancialitás nem érhető meg a tárgyi világ jellemzői alapján, mert az a közelebről meghatározatlan viszony jellemzi, amit reprezentációkra s affektív viszonyulásokra való nyitottságként jellemezhetünk. Sokkal inkább az „én gondolom” analízise során feltárt szerkezet módosítja tehát a szubsztancia hagyományos fogalmát, mint megfordítva, azaz Descartes az *Elmélkedések* során szerzett belátások segítségével nem annyira egy készen kapott fogalom magyarázó erejéhez folyamosodik, mint inkább átformálja a szellemi szubsztancia metafizikai terminusát.

Ugyanez a tendencia figyelhető meg egy másik irányból is, az „én gondolom” alanyát ugyanis egy másfajta nyitottsággal is jellemezhetjük: azzal a függőséggel, amely Istenhez kapcsolja. Ez nem csupán ontológiai, hanem ismeretelméleti viszony is, hiszen minden véges ismeret a végtelen ismeretétől függ.⁵⁵¹ Az *Elmélkedések* egyik csúcspontja a harmadik fejezet vége, ahol a megismerő felemelkedik a végtelen tökéletesség szemléléséhez:

„De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersmind más, ebből származó igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjám.”⁵⁵²

⁵⁵⁰ Hasonlóan érvel Pierre Guenancia, aki szerint az *én* ideája nem áll egy sorban a dolgok ideájával: „a lélek ideája nem úgy helyezkedik el más ideák mellett, ahogyan az egyik kép a másik mellett egy képtárban” (Guenancia 2010, 133).

⁵⁵¹ *Med III*: „bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé...” (*priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti...*) (AT VII. 45, mk. Descartes 1994, 57.) Vö. Descartes beszélgetése Burmannal, 1648. április 16. (AT V. 153, mk. lásd az *Elmélkedések* lábjegyzeteként: Descartes 1994, 57): „Implicit módon azonban Isten s az isteni tökéletességek ismeretének [...] meg kell előzniük önmagunk s önmagunk tökéletlenségeinek az ismeretét. Ugyanis valóságosan előbb van Isten végtelen tökéletessége, mint a mi tökéletlenségünk, mivel a mi tökéletlenségünk Isten tökéletességének lehatárolása és tagadása. Ámde minden lehatárolás és tagadás előfeltételezi azt a dolgot, amelyet lehatárol s amelyet tagad.” (*...sed tamen implicite [...] praecedere debet cognitio Dei et eius perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio praesupponit eam rem a qua deficit, et quam negat.*)

⁵⁵² *Med III*: *Sed prorsusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram; placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere, et immensi huius luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae maiestatis contemplatione summam alterius vitae*

Korábbi tanulmányaimban amellet érveltem, hogy a szemlélődés e leírása a kontemplatív hagyomány más dokumentumaival összevetve meglehetősen erőtlen, az a sietség pedig, amellyel Descartes a kontemplációt – amely állítólag a földi életben elérhető legnagyobb gyönyörűség (uo.) – maga mögött hagyja, olyan feszültségben áll e viszony klasszikus felfogásaival, amely erősen megkérdőjelezi az idézett sorok hitelességét (Schmal 2012, 17–26). Ma másként látom ezt a kérdést.⁵⁵³ Bár továbbra is azt gondolom, hogy e sorok némileg sematikusán idézik föl a szemlélődés, a csodálat és az imádás gesztusait, láttuk, hogy a narraív és meditatív elemek is erősen sematizáltak a descartes-i szövegekben, így ez a tény semmit sem árul el az egyes szerepek értékéről és az ezeken keresztül kifejtett gondolatok jelentőségéről. A szemlélődésnek az a leírása, amellyel a Harmadik elmélkedés végződik, végső soron az *én* szubsztancialitásának legfontosabb mozzanatára hívja fel a figyelmet, arra a csak speciális körülmények között, csakis a figyelem fokozott erőfeszítésével elérhető felismerésre, hogy az *én* csak a végtelenhez fűződő viszonyában lehet az, ami, és csak ennek a viszonynak köszönhetően képes tárgyakat elgondolni. Amikor tehát az *én* szubsztanciaalapú felfogásáról beszélünk, ezen nem szabad az élettelen dolgokra jellemző zártságot érteni. De nem is csupán arról van szó, hogy az *én* az élettelen dolgokkal ellentétben tudatában van saját metafizikai függésének; a „nem szorul rá semmi másra”⁵⁵⁴ szubsztanciális karaktere egy gondolkodó alany esetében inkább arra utal, hogy saját véges természetének megértése *közvetítő* *nélkül* elvezet a végtelenhez, s így gondolkodása – mint a *luminis immensitas* kifejezés jelzi – nem lehetséges a végtelen percepciója nélkül. Amikor Descartes az *én* szubsztancialitásáról beszél, s tagadja, hogy e szubsztancia a gondolkodástól megkülönböztethető szubsztrátum lenne, közvetlenül ezt a látens viszonyt – a gondolkodás valamennyi aktusában hozzáférhető implicit reflexiót, s ezen keresztül a végtelenhez fűződő, egy még inkább implicit kapcsolatot – teszi a világban való létezésünk reális alapjává.

felicitatem consistere fide credimus, ita etiam iam ex eadem licet multo minus perfecta maximam, cuius in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur. (AT VII. 52, mk. Descartes 1994, 65.)

⁵⁵³ Lényegében tehát meggyőzőtt az az olvasat, amelyet Pavlovits Tamás ad a szóban forgó szakasról, aki szerint a Harmadik elmélkedés végén megfigyelhető „sajátos eljárás magyarázható a descartes-i program természetével is anélkül, hogy ebben komolyabb szembeszegülést látnánk a kontemplatív hagyománnyal”. Vö. Pavlovits 2020, 162. Lásd továbbá Pavlovits monográfiájának 7.1. fejezetét, amelyet az idézett szakasz értelmezésének szentel.

⁵⁵⁴ PP I. 51: *quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* (AT VIII-2. 24.); *n'avoir besoin que de soi-même...* (AT IX-2. 47, mk. Descartes 1996, 51.)

v. Összegzés és kitekintés: Descartes és a reflexív én

A descartes-i *én* ilyen módon többszörösen rétegzett szerkezetet mutat. Filozófiailag megragadható középpontja a gondolkodás egy minden elválasztható mozzanattól megfosztott (vagy fogalmazunk inkább paradox módon: saját belső gazdagságára redukált) tapasztalata. Ebben a képzetben egyszerre fedezhetjük fel eddigi három legfontosabb témánkat, az elválasztást, a reflexiót és az interioritást. Kezdjük az elválasztással. Mint láttuk, a *suppositio impossibilis* a megkülönböztetés eszköze, a gondolat kísérletek skolasztikus hagyománya azonban Descartes-nál átalakuláson megy keresztül. Korábban arra szolgált, hogy láthatóvá tegye a dolgok metafizikai szerkezetét, azokat az illesztékeket és konceptuális összefüggéseket, amelyek mentén a valóság faktuálisan összetartozó rendjei *de iure* elválaszthatók. A csaló démon érv mint *suppositio impossibilis* Descartes-nál is hasonló szerepet játszik, ám az előzményekhez képest speciális többlet tesz szert. Ez a többlet reflexív jellegű, hiszen a megfigyelőnek itt nem egyszerűen egy feltevés tartalmával kell számot vetnie, hanem a feltevés végrehajtásának az aktusával is, s ebben az igeileg értett *suppositio*ban kell észrevennie azt a tény, ami ellentmond a feltevés tartalmának. Az alany létezése ugyanis bármilyen elgondolás esetében az elgondolás előfeltétele, s így ellenállást képez a hipotézisek tartalmával szemben: az *én* nemlétezése elgondolhatatlan.

Descartes-nál az *én* egyszerre vesz részt elhatároló műveletekben, és fedezi fel önmagát mint e műveletek feltételét egy olyan reflexív pillantás segítségével, amely közvetlen bizonyosságot eredményez. Ez az eredmény zavarba ejtő, azt látjuk ugyanis, hogy a *cogito* egyrészt az önmagunkkal való azonosság alapjaként jelenik meg, azaz a legbensőségesebb evidencia forrása, másrészt reflexív természetű, s így valamiféle közvetettséget tartalmaz. Az első perspektíva az interioritás kora újkori történetébe ágyazódik, s némiképp megvilágítja, miként érzékelhetek a kortársak rokon mozzanatok a karteziánizmus és a megtörhetetlen szubjektivitás janzenista formái között. A második perspektíva előrevetíti mindazokat a feszültségeket, amelyeket Habermas a modernitásról szólva a „tárgyasító önmagára vonatkozás fájdalmas konzekvenciáiként” jellemezett egy helyen (Habermas 1998, 274). De nem muszáj ennyire előreszaladnunk, és nem szükséges a reflexió „önhasadást” (vö. Gallagher–Zahavi 2008, 62), azaz a *cogito*ban foglalt közvetettséget azonnal az ember morális konstitúcióját deformáló civilizációs kényszerekkel asszociálnunk; elegendő, ha közbülső láncszemként arra a kitüntetett vallási-társadalmi szerepre gondolunk, amellyel Bossuet ruházta fel a relexió egy kvázi-karteziánus elméletét a Guyon-féle misztikus közvetlenséggel vitatkozva. De akármeddig akarunk is elmenni ezen az úton, Descartes-tal kapcsolatban egy dolgot biztosan kijelenthetünk. Ahhoz, hogy a gondolkodásban adott első bizonyosság hozzáférhetővé váljon, többféle értelemben is a figyelem önmagára irányuló mozgására van szükség: egyrészt a szó kognitív értelmében, hiszen

az egész vállalkozás azon a reflexív belátáson alapul, hogy ha „úgy ítélek, hogy létezik viasz, még-hozzá annak alapján, hogy látom, akkor bizonyára sokkal evidensebben áll előttem az a tény, hogy én magam is létezem, éppen azon az alapon, hogy a viaszt látom”,⁵⁵⁵ másrészt reflexióról van szó abban az értelemben is, hogy az alanynak ez az önmagához fűződő viszonya speciális attitűdöt, akaratlagos önkontrollt feltételez. Az én a maga minimális formájában, mint láttuk, csak speciális körülmények között mutatja meg magát, melyeket oly módon kell megteremteni, hogy az olvasó a környezetéhez fűződő természetes viszonyok ideiglenes felfüggesztése révén a megfelelő kognitív helyzetbe hozza – *maga magát*.

Descartes filozófiai szövegei részletes leírását adják az ehhez szükséges konstruktív eszközöknek, s így az általa folytatott praxis szerves része az *idéal d’autocontrainte* (Montandon 2016, 330.) modern kori történetének. A művekből kibontakozó összkép nem egyetlen *ént* jelenít meg, hanem különböző énszerepeket tesz láthatóvá. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az *ego* pusztán konstrukció – szerencsére e kérdésben ezen a helyen nem kell állást foglalnunk. Elegendő arra utalnunk, hogy akár konstrukció, akár valóság, önmagunk megértésének olyan formáit feltételezi, amelyek nem maguktól értetődnek. Nem maguktól értetődnek, mert – mint láttuk – a körülmények elrendezését feltételezik, s csak körültekintő „rendezői munka” eredményeként válnak láthatóvá, de nem magától értetődik az sem, hogy az *ergo sum* descartes-i módszerekkel láthatóvá tett alanyának kell kitüntetett szerepet szánunk önmagunk megértése vagy elgondolása során. Descartes nemcsak tudatosan építi fel azt a környezetet, amelyen belül rá tud mutatni a kritikailag megtisztított *egóra*, hanem arról is meg akar győzni, hogy így – ezeken az eljárásokon keresztül – érdemes önmagunkat elgondolni. Miután a jelen fejezetben igyekeztünk hidat verni a korábbi, eszmetörténeti fejtegetések, valamint a descartes-i életmű filozófiailag kidolgozott magja közé, ideje az utóbbi felé fordulnunk, és szemügyre vennünk, miként reflektál az *én* filozófiai analízise azokra a problémákra, amelyek az önmagáság integratív felfogása felé mutatnak.

⁵⁵⁵ *Med II: Nam, si indico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam.* (AT VII. 33, mk. Descartes 1994, 42.)

14. fejezet:

Az én konstitúciója

„Azzá válni, aki vagy” – olyan feladat ez, amely kihívások elé állítja az embert, mert távolságot feltételez önmaga és önmaga megjelenései között.⁵⁵⁶ A felszólításban foglalt „azzá” és „aki” egyaránt az *énre* referál, ám ha e névmások jelölete azonos is, értelmük eltér egymástól, s a kettő közötti rés jelzi az önmagunkon elvégzendő munkát. A platóni hagyományban ez a távolság – hogy egy egyszerű képlettel éljünk – vertikális feladatot jelöl ki: azzá válni, aki vagyok, annyit jelent, mint megismerni önmagam, s ezáltal felemelkedni ahhoz az *énhez*, aki nem változik, mert, mint Plótinosz tanítja, a lélek egy része soha nem ereszkedett alá az érzéki világba.⁵⁵⁷ Ma ezzel szemben a feladat – ismét némi leegyszerűsítéssel – horizontális cselekvésre szólít: ismerd meg önmagad, azaz fedezd fel a lélek állapotai között feltárható viszonyokat, ismerd fel a tényleges vágyaidat és lehetőségeidet, értsd meg életed történetét, és (az eredeti téma legújabb kori variációjaként) alakítsd úgy életed menetét, hogy minél teljesebben kibontakoztasd azt, ami mint lehetőség adva van benned.⁵⁵⁸

Természetesen sem a klasszikus hagyomány, sem a jelen nem redukálható ilyen tiszta képletekre, s különösképpen a kora újkor olyan időszak, amelyben egyszerre vannak jelen eltérő tendenciák. Ennek tudatában mégsem haszontalan nagy vonalakban jelezni azokat az irányokat, amelyeket az önmagaság problémája jelöl ki az egyén számára. A descartes-i filozófia különösen is ideális vizsgálódási terep ebből a szempontból. A jelen fejezetben azt a mozgást igyekszünk láthatóvá tenni, amelynek eredményeképp az *én* felfogása Descartes gondolkodásában az azonosság vertikális problémája felől az azonosság horizontális problémája felé mozdul el. Amint az *ego* természetének vizsgálata az egymást követő gondolatok síkjára tevődik át, az egyénhez tartozó különböző megnyilvánulások mögötti egység is itt, a gondolatok viszonyrendszerében válik megragadhatóvá, s nem – vagy nem csak – egy metafizikai szubsztrátum szintjén.

⁵⁵⁶ A kifejezést Paulína Remes írásának címéből kölcsönöztem: Remes 2017.

⁵⁵⁷ Lásd pl. *Enneades*, 4.8.8. (*Arról, hogy miként száll alá a lélek a testekbe*): „a mi lelkünk sem merült el egészen a testben, hanem valami örökké a szellemi világban maradt belőle.” (Mk. Plótinosz 1986, 221.)

⁵⁵⁸ A reflexió vertikális és horizontális formáinak a megkülönböztetése egyszerre mind annak a tételnek is igazságot szolgáltat, amely a reflexivitás erőteljes megjelenését a modernitás kezdeteivel asszociálja (e tétel kritikáját lásd Wiley 1994, 88). Az általunk javasolt megkülönböztetés felől nézve e tételben van igazság, de pontosításra szorul: a 16–17. századi fejlemények nem a reflexió elméleti felbukkanása miatt érdekesek, hiszen az ezzel kapcsolatos tanok az ókortól kezdve a filozófiai hagyomány integráns részét képezik (Toohey 2003, 211), hanem a vertikális összefüggések *elbárványulása* és a horizontális reflexió *megegyesülése* miatt, ennek következtében tekinthetők tehát újszerűnek. A kiemelt kifejezések azt kívánják hangsúlyozni, hogy korábban is jól ismert összefüggések (lásd Sorabji 2006) felértékelődhetnek, s az eszmei, társadalmi, kulturális és technikai vagy gazdasági fejlemények új konstellációiban új szerepeket játszhatnak.

i. Az én mint szubsztancia

A korábbiakban azt láttuk, hogy az *én* a descartes-i felfogásban két szempontból is ambiguus státuszú szubsztanciának tekinthető. Egyrészt bizonyos ingadozás figyelhető meg egy klasszikus szubsztanciaalapú elmélet és egy transzcendentális értelmezés között, másrészt a *res cogitans* dologi szerkezete csalóka, mert olyan szubsztanciáról van szó, amelynek lényege a gondolkodás, s amely így nemcsak önmagához és a tárgyaihoz viszonyul, hanem létezése feltételeihez is, mindenekelőtt a végtelenhez. Most egy harmadik szempontból is szemügyre kell vennünk, hogy miért nem tipikus szubsztancia az én. Descartes nem előzmények nélkül,⁵⁵⁹ de a kortársak számára meglepő módon átkalkította a szubsztancia fogalmát: a szubsztancia nála – a skolasztikus felfogással ellentétben – nem a megismerhető tulajdonságok hordozója. Bár a megfogalmazások nem mindenhol egyértelműek, talán akkor fogalmazunk helyesen, ha kijelentjük, a szubsztancia Descartes-nál a tulajdonságok egyikével, a dolog úgynevezett „fő attribútumával” azonos.⁵⁶⁰ Ez annyit jelent, hogy minden szubsztancia esetében létezik egy alaptulajdonság, s a tárgy valamennyi megjelenési formája ennek egy-egy konkrét módosulása csupán. Az anyag fő attribútuma a kiterjedés, az elméé pedig a gondolkodás.

Ez a technikainak tűnő változtatás döntő következményekkel jár az *én* descartes-i felfogására nézve. Amikor ugyanis az elme szubsztancialitását a *cogitatio*val azonosítja, Descartes két dolgot csinál. Egyrészt kiiktatja *én*ünk szubsztrátumként elgondolt alapzatát, amely a megfigyelhető tulajdonságok mögött – egyfajta okkult entitásként – hordozná az akcidenseket, s ezzel határozott lépést tesz önmagunk egy intelligibilis, az értelem számára maradéktalanul áttekinthető ismerete felé. Másrészt azonban az első lépés következményeként azokat az elméleti terheket, amelyeket korábban a szubsztancia klasszikus fogalma hordozott, Descartes most magának a gondolkodásnak a folyamatára, magukra az aktív gondolatokra kell hogy áthelyezze. A valóság metafizikai szerkezetének funkcióit a tudat szerkezetére ráterhelni egyebek mellett annyit jelent, mint a gondolkodás folyamatában keresni azt az egységet, amely az eltérő tudatállapotok sokaságát összeköti. E nehézséggel szembesülve érkezik el Descartes olyan kérdésekhez, amelyek teljes körű megoldása Kantig váratott magára.

Amikor e fejezetben az *én* mibenlétének vizsgálatát a *res cogitans*shoz kötjük, figyelmen kívül hagyjuk a test szerepét.⁵⁶¹ Erre jó okunk van. Bár az alábbi fejtegetések nem léphetnek fel azzal az

⁵⁵⁹ Azok a skolasztikus előzmények jelentik ennek az ontológiai takarékoságnak az előzményeit, amelyek az arisztotelészi kategóriák redukciójára tettek kísérletet. Lásd Borbély 2008, 285, 310 skk.

⁵⁶⁰ Vö. PP I. 53: *...praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur.* (AT VIII-1. 25, vö. AT IX-2. 48, mk. Descartes 1996, 52.)

⁵⁶¹ Egy ezzel ellentétes irányú megközelítése a személy descartes-i fogalmának a test és a lélek közös funkcióit és a szenvedélyek szerepét veheti alapul. E fontos megközelítésnek számottevő szakirodalma van Magyarországon. Első

igénnyel, hogy akár csak megközelítőleg is teljes képet adjanak az *én* descartes-i felfogásáról, erre itt nincs is szükség, a feladat csupán annyi, hogy Descartes tanítását összekössük eddigi témáinkkal. Tézisünk a következő: a szubsztancia fogalmának descartes-i átalakítása önmagunk egy olyan felfogása felé vezet, amelyben nem a szubsztancialitásnak, hanem a tudatállapotok integrációjának van döntő szerepe. Az *én* integratív felfogásával a korábbiakban gyakran találkoztunk, az itt következő elemzések ennek elméleti kidolgozására tesznek kísérletet.

ii. Mi a gondolkodó szubsztancia?

Azt a tényt, hogy létezik gondolkodó *szubsztancia*, Descartes abból az elvből vezeti le, hogy „a semminek nincsenek tulajdonságai”,⁵⁶² ahol tehát egy gondolatot észreveszünk, ott gondolkodó dolognak is léteznie kell. A gondolkodó dolog és a gondolkodás között nincsen különbség: amikor megismerjük gondolatainkat, Descartes szerint magát a szubsztanciát ismerjük meg, e kettő ugyanis egy és ugyanaz, noha kétféleképpen alkothatunk róluk fogalmat.⁵⁶³ Az így kapott eredménnyel kapcsolatban sokan fogalmaztak meg ellenvetést. Antoine Arnauld egy 1648-as levelében arra hívja fel például Descartes figyelmét, hogy ha az elme lényege a gondolkodás, akkor a gondolkodásnak konkrét létezőnek kell lennie:

„[E]gy egyedi és meghatározott lényeggel rendelkező létezőnek egyedinek és meghatározottnak kell lennie, ha tehát az elme lényege a gondolkodás volna, nem az általában vett gondolkodás, hanem *ez* vagy *az* a gondolat kellene hogy a lényegét alkossa, ilyesmit azonban nem állíthatunk.”⁵⁶⁴

helyen említendő Boros Gábor munkái, lásd pl.: Descartes és Garber Erzsébet hercegnő udvarában, in Boros 2010, 381–401; Uő: Descartes és a testi szeretet, in Boros 2010, 403–418. Lásd még Szalai 2000.

⁵⁶² PP I. 52: *...nihil nulla sint attributa, nullae proprietates aut qualitates.* (AT VIII-1. 25, vö. AT IX-2. 47, mk. Descartes 1996, 52.) A „gondolkodó szubsztancia” (*substantia cogitans*) kifejezést a *res cogitans* szinonimájaként Descartes ugyanitt használja (lásd még AT VII. 48).

⁵⁶³ Azaz csak gondolati különbség (*distinctio rationis*), és nem reális distinkció (*distinctio realis*) tehető közöttük, (vö. PP I. 62, AT VIII-1. 30, vö. AT IX-2. 53, mk. Descartes 1996, 58–59), Descartes szerint ugyanis csak ez a megközelítés eredményez világos és elkülönített belátást önmagunkról: „a gondolkodást és a kiterjedést úgy tekinthetjük, mint amik az értelemmel rendelkező és a testi szubsztancia természetét alkotják, s ekkor nem szabad másként elgondolni őket, mint magát a gondolkodó szubsztanciát és a kiterjedt szubsztanciát, azaz az elmét és a testet, s ez az, ahogyan a legvilágosabb és legelkülönítettebb felfogást alkotjuk róluk.” (PP I. 63: *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur.* [AT VIII-1. 30–31, vö. AT IX-2. 53, mk. Descartes 1996, 59.]

⁵⁶⁴ Arnauld levele Descartes-nak 1648 júliusában: *Deinde res singularis et determinatae essentiae singularis et determinata esse debet, ideoque si mentis essentia cogitatio esset, non cogitatio in universum, sed haec vel illa cogitatio, essentiam illius constituere deberet, quod tamen dici non potest.* (AT V. 214, mk. Schmal 2010, 45.)

A nehézséget nyilvánvalóan az elme folyamatos változása okozza: gondolataink – írja Arnauld – „hol ilyenek, hol olyanok”, s ha önmagunkat ezekkel akarjuk azonosítani, akkor „úgy tűnik, az elme lényege is hol ilyen, hol olyan” lesz.⁵⁶⁵ Arnauld észrevételei azt a feladatot jelölik ki, hogy magában a gondolkodásban találjunk valami maradandót, ami elménk folytonosan fennálló lényegét képezheti, s így azt a szubsztanciális létezőt határozza meg, amelynek léte Isten folyamatos oksági működésétől függ.⁵⁶⁶

Arnauld igen lényeges dologra tapintott rá ezzel az ellenvetéssel. Nézetünk szerint olyan probléma ez, amelyre Descartes nem kínált megnyugtató megoldást sem ekkor, sem korábbi műveiben. Descartes még Arnauld-nak címzett utolsó levelében is pusztán megismétli korábbi állítását, amely szerint az elme lényegét a „gondolkodó természet” alkotja, ami „egészen más, mint a gondolkodás egyik vagy másik aktusa”,⁵⁶⁷ azt azonban, hogy túl a változó tartalmakon és a gondolatok közös, de absztrakt alapszerkezetén miben is áll ez az időben állandó természet, itt sem világítja meg. Descartes hivatkozhat arra, hogy a gondolkodás mibenlétét ki-ki világosan ismeri a saját tapasztalata alapján,⁵⁶⁸ ám ez önmagában nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi is az a konkrét valóság, amely a változó tartalmú gondolatokban állandó. Talán többre megyünk, ha a „gondolkodó természet” kifejezést a gondolkodás valamelyik korábbi meghatározásával egészítjük ki. Descartes a *Válaszok* második sorozatában azt nevezi gondolatnak, „ami olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk”,⁵⁶⁹ ám ez az útmutatás is rejtélyes, ha a folytonosság alapját keressük benne, hiszen azok a dolgok, amelyek e definíciónak megfelelően „bennünk vannak”, s amelyeknek „közvetlenül tudatában vagyunk”, éppen azok, amelyek Arnauld szerint „hol ilyenek, hol olyanok”. Ha a konkrét tartalmaktól elvonatkoztatunk, nem tűnik informatívnak a rájuk vonatkozó tudás lehetőségére mint valamennyi gondolatban közös elemre hivatkozni. Olyan ez, mintha a „mi a közös x -ben és y -ban” kérdésre így válaszolnánk: „az, ami hol x , hol y ...”.

Descartes természetesen maga is egy konkrét alaptermészetet keres – azt a valóságot tartja szem előtt, amely éppúgy recipiálja az egyes gondolatokat, ahogyan a szubsztanciaként fennálló

⁵⁶⁵ Uo.: [Cum] cogitationes nostrae aliae subinde atque aliae sint, alia quoque subinde atque alia mentis nostrae essentia videretur. (AT V. 213, mk. Schmal 2010, 45.)

⁵⁶⁶ Vö. PP I. 51–52. (AT VIII-1. 24–25, vö. AT IX-2. 46–47, mk. Descartes 1996, 51–52.)

⁵⁶⁷ Descartes Antoine Arnauld-nak 1648. július 29-én: *natura cogitans [...] longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi* (AT V. 221, mk. Schmal 2010, 48.)

⁵⁶⁸ Vö. PP I. 10, ahol Descartes arról beszél, hogy a maguktól értetődő és legegyszerűbb igazságok definiálásának kísérlete csak homályosabbá teszi a dolgot, amit ki-ki kitűnően ismer. Ezek között szerepel a *gondolkodás* is. „S ahol azt mondtam, hogy az én gondolkodom, tehát vagyok kijelentés valamennyi közül a legelső és a legbizonyosabb, ezzel nem tagadtam, hogy ezt megelőzően tudni kell, mi a gondolkodás, mi a létezés és mi a bizonyosság.” (AT VIII-1. 8, vö. AT IX-2. 28–29, mk. Descartes 1996, 29–30.) Lásd még *Med III: nam quod intelligam, quid sit res, [...] quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura...* (AT VII. 38, mk. Descartes 1994, 48.) Descartes a *Szabályok az értelem vezetésére* lapjain ugyancsak azon ismeretek közé sorolja a gondolkodást, amelyeket intuitíve ismerünk, vö. III. szabály, AT X. 368.; mk. Descartes 1961, 93.

⁵⁶⁹ *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscius simus.* (AT VII. 160, mk. Descartes 1994, 124; kiemelés az eredetiben.)

kiterjedés fogadja be a különböző alakzatokat:

„A gondolkodáson [...] nem egy egyetemes dolgot értek, ami a gondolkodás valamennyi moduszát tartalmazza [*comprehendere*], hanem azt a konkrét természetet, amely mindezek moduszokat befogadja [*recipere*], miként a kiterjedés is az a természet, amely befogad minden formát.”⁵⁷⁰

E válaszból továbbra sem derül ki, hogy mi az a közös valóság, ami „befogadja” a módosulásokat. Összefoglalva tehát két dolgot állít Descartes. Egyrészt azt mondja, hogy elménket minden másnál jobban ismerjük, másrészt a gondolkodást a benne végbemenő folyamatok tudataként határozza meg. Ez utóbbi tétel azonban – ha a gondolkodás konkrét tartalmaitól elvonatkoztatunk – olyasfajta tautológiával fenyeget, mint amilyenről a platóni *Kharmidész*-ben olvashatunk, ahol az a kérdés merül fel, hogy vajon a „tudás tudása” (*episzttémé episzttémész*) nem éppoly üres és tartalmatlan viszony-e, mint az a látás, amely kizárólag a látást látná.⁵⁷¹ A probléma abból fakad, hogy amit Descartes az elme időben fennmaradó, szubsztantív lényegeként ír le, az egy a konkrét tárgytól elválasztott, pusztán intencionális viszony, tehát egyfajta közös és általános, ám tartalom nélküli relációs szerkezet.⁵⁷²

E nehézséget Descartes megoldatlanul hagyja az utókorra. A korai karteziánusok többféle válasszal próbálkoztak. A legmarkánsabb véleményt Nicolas Malebranche alakította ki, aki elutasította azt a descartes-i tanítást, hogy világos ismeretekkel rendelkezünk az elménkről. Malebranche úgy véli, hogy önmagunkba tekintve pusztán a gondolkodás tényét tudjuk regisztrálni, ám a gondolkodás – azaz saját lelkünk – mibenléte felől teljes sötétségben vagyunk. Tapasztalunk, de nem tudjuk, hogy mi is az, ami ennek a tapasztalásnak az alanya, és mi ennek az alanynak a természete.⁵⁷³ Malebranche ezáltal egy empirista pszichológia felé mozdul el, s úgy véli, hogy nem rendelkezünk a lélek ideájával. Antoine Arnauld másik utat választ. Amikor évekkkel később *Des vraies et des fausses idées* (1683) című műve lapjain Malebranche-sal vitatkozva nekilát kidolgozni a descartes-i ismeretelméletet, arra a kérdésre is megpróbál választ adni, amelyet Descartes nyitva hagyott. Legalábbis

⁵⁷⁰ Descartes Antoine Arnauld-nak 1648. július 29-én: *Per cogitationem igitur non intelligo universale quid omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras.* (AT V. 221, mk. Schmal 2010, 48.)

⁵⁷¹ Platón: *Kharmidész*, 167a–169c.

⁵⁷² A reflexív mentális működések tárgynélküliségének problémájához, amelyet az antikvitásban alaposan tárgyaltak, lásd Sorabji 2012, 4. fejezet, 134. skk.

⁵⁷³ Lásd pl. Nicolas Malebranche: *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, II.10: „Tudom [...], hogy semmiféle intelligibilis realitást sem foglalom magamba, s nemhogy az összes dolog ideáját nem lelem föl a saját szubsztanciámban, de még tulajdon lényem ideáját sem. Mert önmagam számára értelemmel teljesen fölfoghatatlan vagyok, és sohasem fogom meglátni, hogy mi vagyok, hacsak Isten föl nem fedti előttem az elmék ideáját avagy ősképet, amelyet az egyetemes Ész magába zár.” (RL 2:696–697, mk. Malebranche 2007, 62.)

csábító ebben az összefüggésben olvasni e több mint harminc évvel a levelezésük után keletkezett mű egy szakaszát, ahol Arnauld a következőképpen foglalja össze a problémát:

„Mivel azonban az igazi módosulások nem foghatók fel annak a szubsztanciának a felfogása nélkül, amelynek a módosulásai, ha a gondolkodás a természetem, akkor ahhoz, hogy különböző dolgokra gondolhassak anélkül, hogy a természetem megváltozna, e különböző gondolatok annak a gondolatnak az eltérő módosulásai kell hogy legyenek, amelyik a természetemet alkotja.”⁵⁷⁴

De mi ez a gondolat? – teszi fel a kérdést, hogy egy sejtést fogalmazzon meg:

„Talán létezik olyan gondolat bennem, amelyik egyáltalán nem változik, s amelyet lelkem esszenciájának lehetne tekinteni. [...] Két olyat találok, amelyről ezt lehetne hinni: az egyetemes létezés gondolatát, valamint azt a gondolatot, amellyel a lelkem önmagáról rendelkezik, számomra úgy tűnik ugyanis, hogy egyik is, másik is megtalálható az összes többi gondolatban.”⁵⁷⁵

Arnauld ezek szerint úgy véli, hogy két alapgondolat létezik, amelyet folyamatosan gondolunk, pontosabban gondolataink folyamában két tárgy szakadatlanul és változatlanul adva van az értelem számára, s ezeknek a nem változó tárgyakkal az állandó észlelése alkotja a *res cogitans* időben változatlan lényegét, amelyet a változó tartalmak csupán részlegesen modifikálnak. Ez a két tárgy az egyetemes lét és az *én*. E tárgyak Arnauld szerint genetikusan összetartoznak, nem egyebek ugyanis, mint annak az egységes összefüggésnek a szorosan kapcsolódó elemei, hogy az *én* egyszerre tud önmagáról és a létezőkről, pontosabban azáltal tud magáról, hogy tud a dolgokról, s viszont. A két tárgy szoros kapcsolata abból fakad, hogy egy gondolat egyrészt mindig a lét valamilyen véges megnyilvánulására irányul, hiszen a gondolat primer tartalmaként mindig valamilyen (lehetséges vagy valóságos) létező jelenik meg, másrészt minden egyes gondolati aktushoz hozzátartozik az *én* implicit ismerete. Azt az alapvető igazságot, hogy minden egyes gondolatnak van egy dimenziója, amely az alanyra vonatkozik, Arnauld a *virtuális reflexió* fogalmával fejezi ki, ami annyit jelent, hogy bármely *X*-re irányuló gondolatnak része annak a látens tudása, hogy „én vagyok, aki *X*-re gondol”.

⁵⁷⁴ Arnauld 1986, ch. 2, 23: *Mais, les vraies modifications ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications, si ma nature est de penser, et que je puisse penser à diverses choses, sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne soient que différentes modifications de ma pensée qui fait ma nature.*

⁵⁷⁵ Uo. (folytatólagosan): *Peut-être qu'il y a quelque pensée en moy qui ne change point, et qu'on pourroit prendre pour l'essence de mon ame. [...] J'en trouve deux qu'on pourroit croire estre telles: la pensée de l'estre universel et celle qu'a l'ame de soy même ; car il semble que l'une et l'autre se trouve dans toutes les autres pensées.*

Másként fogalmazva: nem létezik tudatos gondolat anélkül, hogy a gondolat alanya a tárgy ismerete mellett azt is meg ne ismerné, hogy megismeri az adott gondolat tárgyát.

E megoldás három összefüggésre hívja fel a figyelmünket. Egyrészt láthatóvá teszi, hogy az *én* alapján véve olyan önismeret, amely az egyetemes lét észleléséhez van kötve. Ha erre a formára hozzuk Arnauld javaslatát a gondolkodás állandó tartalmával kapcsolatban, vélelmezhető, hogy ez a megoldás Descartes-tól sem lenne idegen, hiszen – mint láttuk – ő maga is a véges észlelés állandó feltételének tekintette a végtelenhez fűződő viszonyt.⁵⁷⁶ Másrészt Arnauld fejtegetései láthatóvá teszik a descartes-i *én* egy alapvető vonását, a *res cogitans* gondolatainak mélyén rejlő reflexív elemet. Bár Descartes ebben az összefüggésben nem használja a *reflexio* kifejezést, amikor a gondolatokat annak tudataként jellemzi, ami az alanyban végbemegy, ő is egyfajta reflexív alapszerkezetet tételez a *res cogitans* minden egyes módosulásában. Harmadszor érdemes kiemelni, hogy Arnauld világos jelentést ad a *res cogitans* időbeli aspektusának: azt az alanyt jellemzi folytonos szellemi szubsztanciaként (lélekként), amelyet a gondolkodás reflexív alapszerkezete definiál, ám Descartes-tal ellentétben ő nem egyszerűen egy intencionális struktúrát ír le, hanem időben megmaradó tartalmat is ad a gondolkodásnak, amikor kijelenti, hogy az egyetemes lét s ezen keresztül az *én* észlelése minden gondolat közös alapja. Miközben a lét megnyilvánulásai folyamatosan változnak az egyes ideákban, a létezés tapasztalata mozdulatlan.⁵⁷⁷

Az *énre* vonatkozó e megfontolások annak ellenére sem egészen újszerűek, hogy a lélek *res cogitans*ként történő azonosítása a karteziánus filozófia öröksége. Ha Arnauld-t követve a gondolkodás reflexív alapszerkezetét az egyetemes létezésre utalva töltjük meg pozitív tartalommal, azaz a lélek önmaga felé irányuló reflexióját nem a *Kharmidész*-ben említett üres tautológiaként, hanem az egyetemes lét szemléleteként értjük, akkor jó okunk van azt feltételezni, hogy az elme descartes-i koncepciójában a lélek újplatonikus felfogásának egy kései változatával dolgozunk.⁵⁷⁸ Ezen a ponton, mint a megelőző fejezetekben annyiszor, ismét az *én* platonikus felfogása felé kell fordulnunk.

⁵⁷⁶ Pavlovits 2013b meggyőzően érvel amellett, hogy „Descartes-nál a végtelen az elme transzcendentális struktúrájának részét képezi, és, mint ilyen, minden evidens megismerés alapjául szolgál” (uo. 11). Lásd még Pavlovits 2008.

⁵⁷⁷ Arnauld szerint az egyetemes lét szemléletén keresztül önmagáról örökké tudó *én* természetesen nem áll a figyelem fókuszában, hanem *atematikus*, azaz a megszokottságánál fogva láthatatlan, ám annál valóságosabb háttérét képezi minden tematikus észlelésnek.

⁵⁷⁸ Az egyetemes lét természetesen nem üres absztrakció, hanem a legtartalmasabb fogalom, ezért tudja kikerülni e válasz a *Kharmidész*-problémát abban a formában, ahogyan azt Arisztotelész is teszi a *Metafizika* XII. 9-ben, ahol a „legistenibb és legértékesebb” megismerését tulajdonítja Istennek (vö. 1074b 26.: τὸ θεϊότατον καὶ τιμιότατον).

iii. A reflexió két fogalma

A lélek platonista elméletét az rokonítja a karteziánus felfogással, hogy a gondolkodó alany önmagára irányuló reflexiója mindkét esetben az egyetemes lét szemléletéhez kapcsolja az elmét. Ugyanakkor jelentős eltéréseket is felfedezhetünk a két megközelítés között. A reflexió mozgása mind Descartes-nál, mind pedig a platonikusoknál integratív mozgás, amely nélkül nem gondolható el az *én* egysége, ám e mozgás vertikális komponense, amely a korábbi hagyományban meghatározó, Descartes-nál annak ellenére háttérbe szorul, hogy a végtelenhez fűződő viszonyának alapvető szerepe van a megismerésben. Ez a kettősség magyarázatra szorul, s minthogy e fejezet legfontosabb tézise a vertikális reflexiótól a horizontális felé történő elmozdulás, nem odázható tovább e fogalmak tisztázása.

A reflexió platonista elméletében a reflexió egyszerre jelenti a lélek önmaga felé forduló figyelmét és – ettől elválaszthatatlanul – azt a felfelé tartó mozgást, amely a világ létszintjei között emeli egyre feljebb a lelket. Marsilio Ficino a 15. században szorosán összekapcsolja ezt a két irányt, amikor arról beszél, hogy a lélek csak akkor tesz szert intellektuális megértésre, „ha önmaga felé fordul és magasba emelkedik”.⁵⁷⁹ E kettős mozgás első komponensét nevezem horizontálisnak, a másodikat vertikálisnak. Az újplatonikus elméletben mind a szellem (*intellectus*, νοῦς), mind a lélek legfelső része reflexív szerkezetet mutat. A szellem a pogány szerzőknél önmagában nyugvó megismerés, ami azáltal válik hasonlóvá a felette álló Egyhez, hogy önmagát szemléli, benne tehát – az arisztotelészi νοεσις νοεσησως mintájára – azonos a megismerő és a megismert.⁵⁸⁰ A szellem tehát szakadatlan aktivitás, amely saját tartalmain keresztül egyszerre ragad meg mindent, hiszen egyszerre és időtlenül birtokolja önmagában a megismerés valamennyi tárgyát. Ugyanakkor ez az önvonatkozás nemcsak önmagára vonatkozik, hanem a tartalmak végső egységének keresésén keresztül azt a forrást veszi célba, ahonnan minden realitás ered. Ennek magyarázatát korábban már érintettük. Az újplatonikus elmélet szerint az okozat mindig az ok képmása, tehát nem egyéb, mint részesedés útján keletkezett *imago* vagy *eikón*, s így a képmás lényegét tekintve egyszerre azonos azzal a mintával, amelyből származik, és különbözik tőle. E viszony fokozatokat enged meg: egy kép annál inkább az, aminek lennie kell, minél inkább megközelíti a mintát, amelytől képként eltávolodott. Annál inkább lesz tehát az, ami, minél közelebb van az eredetihez, így a *μιμησις* is annál inkább önmaga, minél tökéletesebben közelíti meg az egységet.

E modellben az önmagává válás két vertikális irányát különböztethetjük meg, a *kathodoszt*, azaz a kiinduló princípiumtól való alászállást (az okozatként történő keletkezést), másrészt az

⁵⁷⁹ *Theologia Platonica* VI.2.17.: *si reflectitur in se ipsam sursumque attollitur* (Ficino 2001–2006, 2:150; saját kiemelésem).

⁵⁸⁰ Vö. Arisztotelész, *Metafizika*, XII. 9. 1074b 34–35.: καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

anodosz, az eredethez (az okhoz) történő felemelkedést és visszatérést. Az első irány látszólag önállósulást jelent, voltaképpen azonban kevesebbé teszi azt a dolgot, amelyik így eltávolodik az eredetétől; a második irányba tartó mozgás látszólag önfeladás, elszakadás a testtől (ami a szétszóródás elve), voltaképpen azonban önmagunk megtalálása, egybegyűjtése, közeledés az Egy felé. Ezen a ponton jelenik meg a reflexió. A reflexió nem más, mint az Egy irányába történő visszafordulás, görögül *episztrophé* – ezt a kifejezést fordítják a latin szerzők gyakran a *reflexio* (visszafordulás, visszahajlás) főnévvel és igei rokonaival.

A reflexió az eddigiekből következően kétféleképpen érthető. Egyrészt horizontálisan a dolog visszatérését jelenti önmagához, másrészt ugyanennek a mozgásnak a vertikális komponenseként visszafordulás a lélek ideális lényege felé, ami nem benne magában, hanem létének forrásában van. E megközelítésben a reflexió a létezés dinamikus szerkezetét kifejező terminus, közvetítés egy olyan mezőben, ahol az *önmagasság* többpólusú, s ahol „önmagunknak lenni” egyfajta feszültségként jelentkezik a létezőben. Ez a feszültség jelöli ki azt a feladatot, amelyre e fejezet elején az „azzá válni, ami vagy” kifejezéssel utaltunk. Az *én* önmaga egyik pólusán ideális alakban áll előttünk, a másik póluson az alászállás eredményeként jelenik meg. Ami létrejön, az bizonyos értelemben mindvégig megmarad az okban, hiszen – amint Proklosz fogalmaz – „valamiképpen a létrehozott is a létrehozóban marad”.⁵⁸¹ Lényének épp e mozdulatlan középpontja az, ami felé másik, eltávolodott része az *episztrophé* aktusával visszafordul, miközben önmagát keresi.⁵⁸² Ily módon a reflexió annak a visszaszerzése felé halad, amit – bizonyos értelemben – soha el sem veszett.

E vázlatos ismertetéshez két kiegészítés kívánkozik. Egyrészt a képmás minden pozitív mozzanatát a felette álló valóságtól kapja, ezért a gondolatai tartalmát, amikor önmaga felé fordul és tudomást szerez önmagáról, nem egyszerűen a tudat reflexív szerkezete szolgáltatja, hanem az a valóság, amely fölötte van, s aminek a szemlélete tárgyi tartalmat ad a gondolatoknak. A tartalmak forrása a lét, vagy ami az újplatonista hagyomány szerint még a léten is túl van: az Egy. Ha hihetünk Arnauld interpretációjának, Descartes-nál is hasonló a helyzet: a *res cogitans* a végtelenhez fűződő kapcsolatán keresztül tesz szert önmagára, s csak ehhez, az egyetemes létezéshez viszonyulva lehet az, ami. A második kiegészítés az *én* imént látott dinamikus felfogására vonatkozik. Az újplatonikus elméletben az önismeret vertikális iránya annak a folyamatnak a logikája szerint alakul, amely az önmagunkhoz való visszatérést túllendíti önmagunk mindenkori határain, hogy egy valóságosabb *én* ismerete felé mozgassa. Ennek a mozgásnak a vágy a hajtóereje: „minden, ami vágyakozik, a vágy

⁵⁸¹ 30. §.: μένει πη και τὸ παραγόμενον ἐν τῷ παράγοντι. (Proclus 1963, 34.)

⁵⁸² Proklosz érzékletesen fejezi ki ezt a viszonyt, amikor egy tömör főnévi szerkezettel az okozatot az okban preegzisztens valóságnak nevezi (18. §): τὸ ἐν αὐτῷ τῷ δεδοκῶτι προυπάρχον („ami előbb létezik abban magában, ami adja”). Állítása szerint a dolognak ez a formája valóságosabban létezik, mint az, ami adottként létrejött. (Proclus 1963, 20).

tárgya felé fordult” – mondja Proklosz –,⁵⁸³ s itt a *fordulatot* ismét a reflexiónak megfelelő *epi-sztrepheszthai* ige jelzi. Az önmegaság és az önmegaság meghaladása tehát szoros kapcsolatban áll egymással; erre utalt a misztikus hagyomány az *eksztázis* és a *megistenülés* kifejezésekkel. A reflexió vertikális koncepciója itt tehát egy olyan keretbe illeszkedik, amelyben az önismeret a vágy erotikus logikájának megfelelően az *én* ekstatis (szó szerint: az önmagából való kilépést hangsúlyozó) felfogása felé mutat.

Marsilio Ficino a *Theologia Platonica* kilencedik könyvében tárgyalja azt a prokloszi érvet, amely szerint a testek nem képesek önmaguk felé fordulni, azaz „reflektálni önmagukra”, hiszen a gondolatokkal ellentétben, amelyek belsőleg jelen lehetnek önmaguk számára, a testekben egyetlen testrészt sem fordulhat önmaga felé, hanem csak külsőleg tudja érinteni a másikat.⁵⁸⁴ A testek csak külsődleges viszonyokra képesek, hiszen kiterjedésük alapja a *partes extra partes*, az egymáson kívüli részek relációja. A lélek ezzel szemben nemcsak hogy képes a reflexióra, de egyenesen a lényegéhez tartozik az a körkörösség, amely interioritást hoz létre: „a lélek *esszenciája* [abban áll, hogy] önmaga felé fordul vissza” – mondja Ficino.⁵⁸⁵ Ez az önmagára irányuló mozgás egyfajta önkonstitúció: a lélek azáltal, ami, hogy képes megtalálni önmagát, s egyre inkább eggyé válik benne mindaz, ami az ellenkező irányban haladva – amikor figyelmét a külsődleges anyagi világ foglalja le – szétszóródik. A reflexió ezért a testtől való elfordulást és elszakadást is jelenti.⁵⁸⁶ E mozgásoknak természetesen etikai és vallási értelmük is van; amikor Ficino reflexióról beszél, e kifejezés szinonimájaként gyakran a „hazatérésre” utaló *reditio* és a „megtérésre” utaló *conversio* szavak szerepelnek (uo.). Mindkét kifejezésnek jól látható biblikus vonatkozásai vannak.

Ehhez hasonló viszonyoknak a reflexió karteziánus elméletében nem találjuk nyomát. Descartes ugyan maga is abban jelöli meg az *Elmélkedések* célját, hogy megtanítsa az olvasót a testtől való elfordulásra, az önmagához való visszatérésre és önnön anyagtalan természetének a felismerésére, ám e reflexív mozgásnak nála nincs magától értetődő morális és vallási szemantikája, nem indít „haza-” vagy „megtérésre”. Descartes – amint azt már többször is láttuk – az *Elmélkedések* legelején leszögezi, hogy kizárólag elméleti kérdéseket vizsgál, és nem a gyakorlattal foglalkozik,⁵⁸⁷ és vállalkozását a teológiától is gondosan elhatárolja.⁵⁸⁸ Bizonyos kérdések tárgyalását – mondja Burmannak – meghagyja a teológusok számára, az ő célja ugyanis az, hogy „az embert filozófusként vizsgálja, úgy, ahogy a maga természetes állapotában önmaga ura (*sui iuris*)”.⁵⁸⁹ Olyan mesterséges

⁵⁸³ 31. §: πᾶν γὰρ τὸ ὀρεγόμενον ἐπέστραπται πρὸς τὸ ὀρεκτόν. (Proclus 1963, 34.)

⁵⁸⁴ *Theologia Platonica* IX.1.2.: *Res divisibiles in seipsas minime reflectuntur.* (Ficino 2001–2006 3:8–9.)

⁵⁸⁵ Uo. IX.1.4; 3:10.: *...essentia animae in se convertitur*; vö. IX.4.18 (Ficino 2001–2006, 3:54.)

⁵⁸⁶ Uo. IX.1.3; uo.: *conversio... a corpore...*

⁵⁸⁷ *Med I*: „most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom...” (AT VII. 22, mk. Descartes 1994, 30.)

⁵⁸⁸ Lásd pl. *Disc III*, AT VI. 28, mk. Descartes 1992, 40.

⁵⁸⁹ Descartes beszélgetése Burmannal, 1648. április 16.: *Hoc Theologis explicandum relinquendum; sufficit modo philosophus hominem consideret prout in naturalibus sui iuris est...* (AT V. 159.)

lehatárolások ezek, amelyek végrehajtását a modernitás egyik alapvonásaként rögzítettük korábban. A természet értéksemleges szféraként jelenik meg, amely vallási meggyőződésektől függetlenül kutatható: „úgy írtam a magam filozófiáját [folytatja Descartes az iménti sorokat], hogy mindenhol befogadható legyen, akár a törökök között is, nehogy bárkiben megütközést keltsen.”⁵⁹⁰

Ez az elválasztás a reflexió descartes-i fogalmában is érezteti a hatását. Míg a reflexió az újplatonikus hagyományban több a lélek önmagán belüli körmozgásánál, mert olyan mozgás, amely valamiképpen az örökkévalóság képmása a világban, s amely ennél fogva az eredeti mintához közelítve felfelé kell hogy emelje a lelket, addig a karteziánus reflexiónak nincsen vertikális iránya: eikónikus vonatkozás híján a *res cogitans* gondolatainak körén belül marad.⁵⁹¹ Teljes mértékben hiányzik belőle az a kozmikus dimenzió, amely Ficinónál – amint a következő idézet mutatja – az Istentől jövő fény körmozgásába kapcsolja a lélek megismerőképességét:

„Ily módon ez a nevezetes isteni fénysugár mindenbe behatolván a kövekben is ott van, de nem él, a növényekben ugyan él, de nem ragyog, az állatokban felragyog, de nem hajlik vissza önmaga felé, és nem tér vissza a forráshoz. Az emberekben jelen van, él, ragyog, és visszahajlik önmagához először azzal, hogy valamiképpen tudomást szerez magáról, majd eredetét boldogan megismerve visszatér Istenhez, önmaga forrásához.”⁵⁹²

Descartes-nál a lélek „a fény szemlélője”,⁵⁹³ reflexiója azonban nem egy metafizikai dráma szereplője. Először is a lélek nem az élet elve, nem azért merült bele az anyagi világba, hogy megelevenítse, étellel és mozgással lássa el a testi kiterjedést, hanem a teremtés egy szegmense csupán, egy nagy jelentőségű szféra, de önálló terület, amely elválasztható más szegmensektől. A *cogitatio* autonóm törvényszerűségekkel rendelkezik, s a reflexió – ha az örvényelméletben nem látjuk a platóni körmozgások távoli visszfényét – egyedül ennek a jól definiált szegmensnek a leírásához szükséges autonóm összefüggésként jelentkezik.

Mindezek ellenére a descartes-i elmélet is tud a reflexió vertikális vonatkozásairól: emlékezzünk az *ens perfectissimum* csodálatára a Harmadik elmélkedés végén. Még ha ennek – a végtelenhez fűződő viszonyának – nagy jelentőséget kell is tulajdonítani a descartes-i programon belül, az isteni tökéletesség szemlélése ekkor is olyan tevékenységet jelent, amelyre Descartes szerint „egyszer az

⁵⁹⁰ Uo. folytatólagosan: ...*et ego ita scripsi meam philosophiam, ut ubique recipi possit, vel etiam apud Turcas, ne ulli offendiculo sim.*

⁵⁹¹ Ficino szerint az örökkévaló (*sempiterna*) élet és gondolkodás addig illeti meg a létezőket, ameddig létezik *conversio*, azaz ameddig a lélek önmaga felé fordulva vissza tud térni saját forrásához. Vö. *Theologia Platonica* X. 2. 9. (Ficino 2001–2006, 3:124. X.)

⁵⁹² Uo. X. 5. 8.: *Ita divinus ille radius omnia penetrans, in lapidibus est quidem sed non vivit, in plantis vivit quidem sed non fulget, in brutis fulget sed non replicatur in seipsum neque redit in fontem. In hominibus est, vivit, fulget, replicatur in seipsum, primo per quandam sui ipsius animadversionem, deinde in deum, fontem suum, reflectitur, originem suam feliciter cognoscendo.* (Ficino 2001–2006, 3:160.)

⁵⁹³ *Disc V: en est la spectateur [sc. de la lumière]* (AT VI. 42, mk. Descartes 1992, 54.)

életben” kell sort keríteni,⁵⁹⁴ vagy amelynek évente legfeljebb néhány órányi figyelmet szabad szentelni.⁵⁹⁵ E megjegyzésekben nem is önmagában a kontempláció időbeli behatárolása az érdekes, hanem az, hogy élesen el van választva az élet egyéb érdekeltségeitől. Ahogyan Descartes Erzsébet hercegnőnek írja:

„Végezetül, miközben igen fontosnak tartom, hogy egyszer megértsük a metafizika alapelveit, [...] úgy gondolom, felettébb káros lenne, ha folyton a róluk való elmélkedés kötne le a gondolatainkat [...]. A legjobb tehát, ha meglegszünk azzal, hogy megőrizzük emlékezetünkben a levont következtetéseket...”⁵⁹⁶

Bármilyen szerepet játszik is a descartes-i programban a testtől való elfordulás és az isteni „fény fölfoghatatlan szépségének” imádata, nem lehet nem észrevenni, hogy az idézett sorokban Descartes egy ellenkező irányú mozgást preferál. Amikor attól tart, hogy a metafizikai kérdések „elvonják az elmét a fizikától s az érzékek tárgyaitól”, ez utóbbiakat önálló tárgyterületeknek tekinti, amelyek legfeljebb az alapelveiket kapják a metafizikai vizsgálódásoktól. Nem mintha ez az utóbbi aggodalom érvénytelenítené a kontempláció igazságait. Szó sincs ilyesmiről; a lényeg csupán annyi, hogy a figyelem e kétféle iránya világosan megkülönböztetett szempontokként áll *egyénél mellet*t, s kölcsönös összefüggésüket és értékviszonyaikat – ha tetszik, az egyiknek és a másiknak szentelendő órák számát az élet egészében – olyan akaratlagos döntésekkel kell tisztázni, amelyek mindkét területtől függetlenek. Bármily mértékben mutat is tehát rokonságot egymással a kontempláció descartes-i motívuma és az Egyhez való visszatérés ficinói programja, más a felhasználásuk módja. A descartes-i reflexió elszigetelt tárgyterületet alkot, s ezért nem rendeli maga alá a létezés valamennyi más területét egyre táguló körökben.

Descartes-nál, mint láttuk, nem felülről lefelé vagy alulról felfelé haladó mozgás egyesíti a vállalkozás különböző részterületeit. Ami a metafizikai elveket illeti, nézete szerint „elegendő az, ha [...] visszaemlékszünk a következtetésekre”.⁵⁹⁷ Mindez arra utal, hogy az egyes belátásokat nem egy *eikónikus* dinamizmusnak, hanem igen nagy mértékben az *emlékezetnek* kell összekapcsolnia, s

⁵⁹⁴ *Med I: semel in vita* (AT VII. 17, mk. Descartes 1994, 25.)

⁵⁹⁵ Descartes levele Erzsébet hercegnőnek, 1643. június 28. (AT III. 692–693, mk. Descartes 2000, 113–114.)

⁵⁹⁶ Descartes levele Erzsébet hercegnőnek, 1643. június 28.: *Enfin, comme ie croy qu’il est tres-necessaire d’auoir bien compris une fois en sa vie, les principes de la Metaphyfique [...] ie croy aussi qu’il seroit tres-nuisible d’occuper souvent son entendement à les méditer, [...] mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa memoire et en sa créance les conclusions qu’on en a une fois tirées...* (AT III. 695, mk. Descartes 2000, 115.)

⁵⁹⁷ *Sed sufficere [...] recordari conclusionem.* (AT V. 165.) Az idézet kontextusa is releváns: „Nem kell túlságosan sok figyelmet fordítani sem az *Elmélkedésekre*, sem metafizikai kérdésekre [...]. Teljesen elegendő az, ha egyszer általánosságban megismerjük őket, aztán pedig visszaemlékszünk a következtetésekre. Máskülönbben túlságosan elvonják az elmét a fizikától s az érzékek tárgyaitól, és alkalmatlanná teszik vizsgálatukra. Márpedig az ő tanulmányozásukra kell az embernek leginkább törekednie, mert az élet minden kényelmének ők a forrása.” A magyar fordítás megtalálható Boros Gábor monográfiájában: Boros 2010, 229–230.

belefűznie az élet egyéb teendőinek a sorába. Fontos ponthoz érkeztünk ezzel, e kijelentés fényében ugyanis megfogalmazhatjuk azt a tézist, amelyet e könyv hátralévő szakaszaiban igyekszünk alátámasztani: az *eikónikus* jelleg hiányában a differenciált részterületek egységét a kora újkori szerzőknél egyre inkább az emlékezet integráló erejének kell biztosítania. Ezen a ponton tehát az emlékezet felé kell fordulnunk, s meg kell vizsgálnunk, hogy Descartes-nál milyen szerepet játszik az *én* egységének létrehozásában.

iv. Emlékezet és önkonstitúció

Az emlékezetről szóló tanítás természetes kiegészítője a *res cogitans*-szal kapcsolatos elméletnek. Erre az az ellenvetés világított rá először, amelyet Pierre Gassendi (1592–1655) fogalmazott meg az *Elmélkedések* olvasójaként. Gassendi a *res cogitans* descartes-i definíciójára utalva arra hívta fel a figyelmet, hogy tapasztalataink szerint nem mindig gondolkodunk, hiszen semmiféle bizonyítékunk nincsen arra, hogy az anyaméhben vagy csecsemőkorunkban gondolkodtunk volna (Obj. V, AT VII. 264). Descartes válasza az emlékezet hiányosságaira utal:

„Fennakadsz [...] azon, hogy »vajon úgy vélem-e: a lélek mindig gondolkodik«. Hát hogyan gondolkodnék mindig, ha egyszer gondolkodó szubsztancia? S mi csodálatos van abban, hogy nem emlékszünk azokra a gondolatokra, amelyekkel az anyaméhben vagy mély álomban stb. volt elfoglalva, amikor még sok olyanra sem emlékszünk, amelyekről pedig tudjuk, hogy megvoltak bennünk, amíg ifjak voltunk és egészségesek, s nem is álmodtunk.”⁵⁹⁸

Descartes tehát az emlékezet hiányára hivatkozva veszi védelmébe a Gassendi által bírált tézist („a lélek mindig gondolkodik”); számára a feladat annak megállapítása, hogy egyes gondolatokra, amelyeknek egy adott pillanatban tudatában vagyunk, miért nem tudunk visszaemlékezni a későbbiekben, s így miért alakul ki az a szinte ellenállhatatlan benyomásunk, hogy a gondolkodás folyamatát hosszabb-rövidebb szünetek szakítják meg. Descartes szerint az emléknymok a testben kódolódnak, s ha az emléknymok megőrzésének nem adottak a fizikai feltételei az agyban, később lehetetlenné válik a felidézés. „Az elme birtokában lévő gondolatok felidezéséhez ugyanis, amíg az a testtel össze van kötve, az szükséges, hogy a gondolatok nyoma belevésődjék az agyba, hogy az

⁵⁹⁸ *Válasz az ellenvetések ötödik sorozatára: Haeres vero, [...] an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitare, cum sit substantia cogitans? et quid miri quod non recordemur cogitationum quas habuit in matris utero, vel in lethargico etc., cum nequidem recordemur plurimarum, quas tamen scimus nos habuisse, dum essemus adulti, sani et vigilantes.* (AT VII. 356–357, mk. Descartes 1994, 196.)

elme azok felé fordulva vagy hozzájuk illeszkedve visszaemlékezzék.”⁵⁹⁹ Ám életünk egyes szakaszaiban az agy alkalmatlan az emléknymok befogadására, így hiába gondolkodik a lélek, élményei később nem idézhetők fel.

E témához Descartes újra meg újra visszatér, legrészletesebben az Antoine Arnauld-val folytatott kései levelezésében. Arnauld 1648-ban arra hívja fel a figyelmét, hogy az agyba bevésődő nyomok nem lehetnek a visszaemlékezés feltételei, hiszen az elme önálló intellektuális emlékezettel rendelkezik: „Ki hinné el [...], hogy az elme képes az agy segítségével nélkül megismerni, a megszerzett ismeret felidézésére azonban nem képes az agy segítségével?”⁶⁰⁰ Minthogy egy ilyen elme képtelen volna logikai műveleteket végezni, Arnauld annak a meggyőződésének ad hangot, hogy „az agyba bevésott nyomok nélkül is képes visszaemlékezni a saját gondolataira”. Descartes válaszában elismeri, hogy létezik tisztán intellektuális emlékezet.⁶⁰¹ Minden jel arra utal, hogy ezt a tézist nem Arnauld érvei hatására fogadta el *ad hoc* engedményként, hiszen már 1640-es levelezésében is beszélt az emlékezet testtől független formáiról.⁶⁰² Arra azonban minden bizonnyal ez a kései levelezés ébresztette rá, hogy e tézis fényében tarthatatlan az a magyarázat, amelyet Gassendinak adott az agyi bevésődés hiányosságaira hivatkozva. E felismerés hatására Descartes módosítani látszik korábbi nézeteit. Továbbra is azt állítja, hogy a külső eredetű benyomások nyomokat hagynak az agyban, ám ezt most azzal egészíti ki, hogy a lélek ezeknek azért nem mindig tudja később hasznát venni, mert még ha a nyomok fel is idéznek valamit, ami megfelel egy korábbi gondolatnak vagy észleletnek, ez önmagában nem eredményezheti annak a felismerését, hogy az így kapott tapasztalat *azért* jelenik meg az elménkben, mert korábban már tapasztalta az alany. „Ez ugyanis – teszi hozzá Descartes – az értelem, vagy az értelmi emlékezet egyfajta reflexiójától függ, ám ilyesmit az anyaméhben nem végeztünk.”⁶⁰³ Descartes tehát ismét összekapcsolja az önismeret és a reflexió témaköreit, ez alkalommal azonban hangsúlyosan az emlékezet szempontja teremt kapcsolatot az intellektuális reflexió és a lélek *res cogitans*ként történő megismerése között.

E módosított magyarázat meggyőzőbb, mint a korábbi. Descartes arra mutat rá, hogy emlékezéshez két feltételnek kell teljesülnie; nemcsak felidézésre, azaz nemcsak arra van szükség,

⁵⁹⁹ Uo.: *Ad recordationem enim cogitationum quas mens habuit, quamdiu corpori est coniuncta, requiritur ut quaedam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quae se convertendo, sive se applicando recordatur.* (AT VII. 357.)

⁶⁰⁰ [Antoine Arnauld levele] Descartes-nak, 1648. június 3.: *...quis credat mentem sine ope cerebri intelligere posse, suae verae intellectionis sine cerebri ope recordari non posse?* (AT V. 187, mk. Schmal 2010, 40.)

⁶⁰¹ Descartes válasza: Descartes Antoine Arnauld-nak, 1648. június 4. (AT V. 192, mk. Schmal 2010, 43.)

⁶⁰² Vö. Marin Mersenne-nek, 1640. április 1. (AT III. 47–48.); Marin Mersenne-nek, 1640. június 11. (AT III. 84–85.) Később az is kiderül, hogy nemcsak a testtől független, intellektuális tárgyakra vonatkozik, hanem a múltban zajlott egyedi epizódok felidézésére is alkalmas. Igaz, Descartes mindezt a túlvilági élet alanyáról mondja: „akik meghalnak, minthogy egy a mienknél sokkal édesebb és békésesebb életbe lépnek át, s hogy egy napon megtaláljuk őket, sőt emlékezni fogunk a múltra, mert úgy vélem, van bennünk egyfajta intellektuális emlékezet, amely egészen biztosan független a testtől.” (Descartes levele [Constantijn Huygensnek], 1642. október 10, AT III. 798–799. = AT III. 579–580 [eltérő datálással], mk. Descartes 2014.)

⁶⁰³ Descartes Antoine Arnauld-nak, 1648. június 4.: *...hoc pendet a quadam reflexione intellectus sive memoriae intellectualis, cuius in utero nullus usus fuit.* (AT V. 193, mk. Schmal 2010, 43.)

hogy egy gondolatunk tartalmilag hasonló legyen egy korábbihoz, hanem arra is, hogy *tudjunk* e kapcsolatáról, arról, hogy amit jelenleg észlelünk, azért észleljük, mert korábban már találkoztunk vele. Két különböző kritériummal van tehát dolgunk. Ahogyan Descartes 1648. július 29-i levelében fogalmaz:

„Ahhoz, hogy valamire visszaemlékezzünk, nem elég, hogy e dolog korábban jelen volt az elménk számára, s valamilyen nyomokat hagyott az agyban, amelyek alkalmat adnak, hogy ugyanez a tárgy ismét felbukkanjon a gondolkodásunkban. Ezenfelül arra is szükség van, hogy amikor másodszor jelenik meg, felismerjük, hogy ez azért van így, mert korábban már észleltük.”⁶⁰⁴

A továbbiakban egy példával világítja meg azt a szituációt, amikor a második kritérium nem teljesül:

„a költőknek gyakran jutnak eszükbe olyan verssorok, amelyekkel kapcsolatban nem emlékeznek, hogy valaha is olvasták volna más szerzőknél, ám mégsem jutottak volna az eszükbe, ha nem olvasták volna őket máshol.”⁶⁰⁵

Descartes szerint ilyesfajta tévedés áldozatai vagyunk a csecsemőkori vagy a mély álomban szerzett észleleteinkkel kapcsolatban is. Semmi akadálya annak, hogy ezek a későbbi életünkben újra és újra felidéződjenek, minthogy azonban a második feltétel ilyenkor nem teljesül, későbbi tapasztalatainkat nem tudjuk emlékeként azonosítani.

Hogyan kapcsolódik mindez a reflexív önismeret kérdéséhez? Descartes úgy véli, hogy a második követelmény csak akkor teljesíthető, ha a lélek képes reflexív viszonyba kerülni önmagával, hiszen e kritérium nem az idea tartalmával kapcsolatos, hanem az alany élettörténetével: annak a megállapítását igényli, hogy a gondolkodás alanya korábban találkozott-e már az ideában adott tartalommal vagy sem. Ehhez nemcsak a szóban forgó tartalmat kell ismernie, de saját korábbi észleleteivel is tisztában kell lennie, mert csak ezek fényében képes már ismerősként vagy még ismeretlenként azonosítani az újonnan felbukkanó ideákat. Az emlékezet esetenkénti hiánya tehát Descartes szerint a reflexív önismeret esetenkénti hiányával kapcsolatos, ezt pedig az eredeti észlelés

⁶⁰⁴ Descartes Antoine Arnauld-nak, 1648. július 29.: *Non satis est, ut alicuius rei recordemur, quod illa res menti nostrae antehac obversata sit, reliqueritque nonnulla in cerebro vestigia, quorum occasione ipsa eadem cogitationi nostrae iterum occurrit; sed insuper requiritur ut agnoscamus, cum secunda vice occurrit, hoc ideo fieri, quod antehac a nobis fuerit percepta.* (AT V. 220, mk. Schmal 2010, 47.)

⁶⁰⁵ Uo. (folytatólagosan): *sic saepe poetis occurrunt quidam versus quos non meminerunt se apud alios unquam legisse, qui tamen tales iis non occurrerent, nisi alibi eos legissent.*

körülményei magyarázzák. Ha az elme az észlelés pillanatában olyan szorosan kapcsolódott a testhez, hogy az érzéki tárgyak kötötték le a teljes figyelmét, akkor nem tudott önmaga felé fordulni, és így nem viszonyulhatott reflexív módon a saját élményeihez, vagyis nem volt képes explicitebb formában regisztrálni, hogy „*ezt tapasztalom*”.⁶⁰⁶ Így volt ez az anyaméhben, és így van az ájulás vagy a mély álm állapotában: ilyenkor nem működik reflexió, mert elménk, írja Descartes, „midőn a külső vagy belső tárgyak erőteljesen megzavarják, nem képes elszakítani magát az érzékektől”.⁶⁰⁷ Ugyanezzel a gondolattal találkozunk a Burmannal folytatott beszélgetésben is:

„a test oly módon hat a lélekre, hogy akadályozza, s ezt érezzük is önmagunkban: amikor túvel vagy más eszközzel megsúrjuk magunkat, ez úgy hat ránk, hogy képtelenek vagyunk másra gondolni. Így a félig elálmosodott emberek is jóformán semmi egyébire nem gondolnak. Az elme tehát a csecsemőkorban oly mértékig merült alá a testben, hogy a testi dolgokon kívül *semmi egyébire* nem gondolt.”⁶⁰⁸

Ez a „semmi egyébire” magyarázza a reflexió hiányát, s ennek következményeként az emlékezet hiányát. Az intellektuális emlékezet csak akkor képes regisztrálni azt, ami a lélekkel történik, ha a lélek egyfajta minimális szabadságra tesz szert a testi folyamatokkal szemben. Csak az érettség bizonyos foka után veheti hasznát a testi bevésődéseknek emléknymokként:

„Ebből világosan látszik, hogy az emlékezethez nem elégséges bármilyen nyom, amit a megelőző gondolatok hagytak az agyban, hanem csupán azok a nyomok, amelyekről az elme felismeri, hogy *nem mindig voltak bennünk*, hanem valamikor újonnan kerültek oda. Úgy vélem azonban, ahhoz, hogy ezt az elme felismerje, tiszta értelmi belátással kellett volna élnie akkor, amikor először bevésődtek, hogy észrevegye, hogy az ekkor megjelenő dolog új, vagyis korábban még nem jelent meg előtte, erről az újdonságról ugyanis semmiféle testi nyom nem árulkodhat.”⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Az *explicit* jelzővel arra szeretnék utalni, hogy a reflexió Descartes-nál fokozatokat enged meg. Mint hamarosan látni fogjuk, minimum három réteggel számolhatunk. Lásd ehhez Lähteenmäki 2007.

⁶⁰⁷ Descartes Antoine Arnauld-nak, 1648. július 29.: *...a sensibus avocare se non posse, cum ab obiectis externis vel internis vehementius percillitur.* (AT V. 219, mk. Schmal 2010, 47.)

⁶⁰⁸ Beszélgetések Burmannal, 1648. április 16.: *...nam corpus ita afficit animam, ut eam impediatur, et hoc in nobis sentimus, cum acu aut alio instrumento pungimur, hoc ita nos afficere, ut de alia re cogitare non possimus. Sic homines semisomnolenti de nulla alia re vix cogitant. Sic igitur etiam mens in infantia corpori immersa fuit, ut nihil aliud nisi corporeum cogitaret.* (AT V. 150, saját kiemelésem.) Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Descartes e beszélgetésben (amelyet csak Burman feljegyzéseiből ismerünk, azaz csak megszorításokkal tekinthető autentikusnak) ellentmondani látszik annak, hogy az intellektuális emlékezet képes számoltartani az élet egyedi epizódjait: „Ám ez az intellektuális emlékezet inkább vonatkozik az univerzális, mint az egyedi dolgokra, s ezen keresztül nem tudunk minden egyes egyedi tettünkre visszaemlékezni.” (Uo.)

⁶⁰⁹ Descartes Antoine Arnauld-nak, 1648. július 29.: *Unde patet, ad memoriam non sufficere quaelibet vestigia, quae a praecedentibus cogitationibus in cerebro relicta fuere, sed illa dumtaxat quae talia sunt, ut mens agnoscat ea non semper in nobis fuisse, sed aliquando de novo advenisse. Ut autem mens possit istud agnoscere, existimo ipsam, quando primum imprimebantur, intellectione pura uti debuisse,*

E descartes-i gondolatoknak az kölcsönöz kitüntetett jelentőséget számunkra, hogy az Arnauld-val folytatott levelezésben elmozdulást figyelhetünk meg az *én* szubsztanciaalapú felfogása felől egy integratív énfelfogás irányába. Descartes-nál minden egyes gondolat transzparens abban az értelemben, hogy, ha más nem, implicit módon mindegyikhez hozzátartozik az aktus végrehajtásának a tudata, így elvben a *cogito* bármely „példányából” levonható a következtetés: „vagyok”, hiszen minden egyes gondolattal együtt adva van az az *én* is, aki a megfelelő gondolati aktust végrehajtja. Ezért bizonyos értelemben a descartes-i *én*ről is elmondható, amit Plótinosz a szellemről állít, hogy tudniillik „önnön lényegében át van világitva”.⁶¹⁰ Descartes-nál még sincs szó az elme teljes transzparenciájáról, hiszen a gondolkodó alany önmagával kapcsolatban számos ténynek nincs a birtokában. A gondolat egy önmagára irányuló, reflexív komponense minden ideában jelen van ugyan, ám mégsem mindig áll a figyelem középpontjában, sőt bizonyos körülmények között a lélek egyáltalán nem képes figyelmet szentelni neki. Másrészt még ha képes is arra, hogy megfigyelje saját gondolatait, ezeken keresztül csak addig a határig ismerheti meg önmagát, ameddig az *aktuális* gondolatai terjednek.

Ezért az *én* egy időben kiterjesztett ismerete attól függ az alany számára, hogy jelenlegi tudatosságát hogyan tudja összekapcsolni korábbi állapotaival. A hangsúly itt a *kapcsolatra* helyeződik. Bár elvben valamennyi gondolati műveleten keresztül levonható a saját létemmel kapcsolatos következtetés, s bár elvileg ugyanaz az *ego* tartozik valamennyi gondolati művelethez, az alany szubsztanciális azonossága mégsem elegendő ahhoz, hogy az egyén képes legyen önmagát mint időben létező, önmagával azonos entitást megkonstruálni. Ehhez arra van szükség, hogy jelenlegi gondolatait össze tudja kötni saját történetével, *émjének* azokkal a múltbeli mozzanataival, amelyek kizárólag az emlékezeten keresztül hozzáférhetők a számára. Annak a tudatához kell tehát hozzáférnie, hogy „*én*, aki most *ezt* és *ezt* észlelem, *ugyanaz az én vagyok*, aki korábban már észleltem *ezt*”, mert az alany csak ezen az automatikus felismerésen keresztül képes emlékként azonosítani a jelenlegi észleletét.

Bár a levelezés e kései darabjai aligha gyakoroltak számottevő hatást a korban, az eddigiekben elemzett felismerések egy nagy jelentőségű perspektíaváltás dokumentumai. A szubsztanciális *én* védelmében Descartes azt teszi világossá, hogy az *én* szubsztanciális nem elég önmagunk tapasztalati egységének magyarázatához. A tapasztalati egység megértéséhez nem elég a *res cogitans* moduszaiként számba venni az egyes gondolatokat, hanem arra van szükség, hogy a jelen tapasza-

ad hoc scilicet ut adverteret rem, quae illi tunc obversabatur, novam esse, sive illi antea obversatam non fuisse, nullum enim corporeum vestigium istius novitatis esse potest. (AT V. 220, mk. Schmal 2010, 47–48.)

⁶¹⁰ *Enn. V. 6. 4.: πεφωτισένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ.* (Plotinus 1984, 210, mk. Plótinosz 1986, 285.)

latait horizontálisan más gondolatok összefüggésében helyezük el. A lélek háttérben zajló tevékenysége azáltal fűzi egymáshoz az egyes ideákat, hogy összekapcsolja őket az alany korábbi tapasztalataival. Így nem csupán egy-egy izolált gondolattal van dolgunk, s nem is csak arról van szó, hogy egy új gondolat magától értetődően kapcsolódik egy időben folytonosan fennálló, s önmagával azonos *émszubsztanciához*, hanem arról, hogy mihelyt a figyelem el tud szakadni a testi érzetektől, minden új gondolatot az *én* reflexív tevékenysége fűz össze a korábbi gondolatokkal. Ezeknek az akarlatlagos erőfeszítés nélkül zajló, automatikus tevékenységeknek az eredményeként olyan *én* ölt alakot, amelyeknek hiátusokkal megszakított, mégis összefüggő története van, s ennyiben nem szubsztantív adottság, hanem integratív teljesítmény.

Descartes-nál a szubsztanciaalapú és az integratív megközelítés egyszerre van jelen. Az elsőnek köszönhetően a személyes azonosság nem jelent különösebb problémát (nem is merül fel ebben a formában), hiszen a *res cogitans* időben folyamatos fennállása magyarázatot ad rá. Az azonban nagyon is problematikus Descartes számára, hogy ez a tudatos szubsztancia nem fér hozzá önmaga időben változatlan azonosságához, mert sem a múltjáról, sem a jövőjéről nem rendelkezik evidens ismeretekkel, sőt úgy tűnik számára, hogy időbeli történetét az emlékezet hiátusai szakítják meg. Ez a nehézség vezeti el Descartes-ot egy konstitúciós teljesítményként felfogott *én*hez. Az Arnauld-val folytatott levelezés arra ébreszthette rá, hogy ha a lélek állandó gondolati aktivitás, akkor ennek diakrón tudati egysége további kérdéseket vet fel, s ezeket nem elég metafizikai szinten megoldani. A diakrón egység problémája a *res cogitans*szal kapcsolatos tanításon belül a *res* felől egyre inkább a *cogitans* felé mozdítja el a figyelem irányát.

v. A rétegzett én

Elemzéseink eredményeként immár tartalommal tudjuk megtölteni azt a tételt, hogy a reflexió kora újkori megközelítései a tematikus hasonlóságok dacára is markánsan különböznek a platonizáló magyarázatoktól, s új típusú filozófiai problémák felé mutatnak. A reflexiónak az az elmélete, amelyet a descartes-i szövegek tárnak elénk, abban az értelemben horizontális, hogy a gondolatokat egymással összekapcsoló integráció kérdését helyezi előtérbe. Az *én* tapasztalatilag megjelenő, időbeli alakja, amelynek epizódjait az emlékezet fűzi egybe, nincsen tudatában valamennyi tartalomnak, amely a *res cogitans* szintjén egymást követő gondolati aktusokként adott, hiszen a mindennapi *én* sok mindent elfelejt abból, amit a *cogitatio* egyes módosulásaiként észlelt. Ily módon távolság keletkezik a *res cogitans*ként értett *én* és ennek emlékezeti teljesítményként megkonstruált párja között. Ez a távolság azonban nem jelöl ki morális feladatot úgy, ahogyan azt a platonista elméletekben láttuk. Nem osztja hierarchikusan rendezett rétegekre az embert, hanem egyfajta

temporális, fejlődéslélektani szempontot visz az önmagunkkal kapcsolatos gondolkodásba. Voltaképpen három, időben is elkülönülő, egymásra rakódó réteget tesz elkülöníthetővé az önmagunkhoz fűződő viszonyban.

Az első és legalapvetőbb réteget az egyes gondolati aktusok szintje képezi. Mint láttuk, valamennyi gondolati aktus a *res cogitans* egy-egy módosulása, s *elvben* bármely módosulás alkalmas arra, hogy belőle levonjuk az *ergo sum* következtetést. Ahhoz azonban, hogy ez a gyakorlatban is lehetséges legyen, további feltételeknek kell teljesülniük. Mindenekelőtt arra van szükség, hogy a lélek el tudja választani saját állapotait az érzéki tartalmaktól, amelyek – miként a platóni *Timaiosz*-ban – megzavarják a köreit,⁶¹¹ s az érzékelt világhoz láncolják a figyelmét. Amint a lélek képes észrevenni az önmagában zajló folyamatokat – ez a második szint –, ismerős vagy ismeretlen észleletekként képes felismerni az agyi nyomok által felidézett gondolatokat. Ez teszi lehetővé számára az emlékezést, s ezzel együtt egy olyan *én* megjelenését, amelynek időbeli története van. Ezen a szinten ösztönösen zajlik a reflexió, amely az akarat döntéseitől függetlenül, mintegy automatikusan regisztrálja az *én* állapotait. Végül a harmadik, legmagasabb szinten az *én* akaratlagos megfigyelésnek vetheti alá az ideáit, explicit módon felismerheti ennek tartalmait, a háromszög ideájából például kiolvashatja, hogy belső szögeinek összege két derékszöggel egyenlő, vagy felfigyelhet arra, hogy bármelyik gondolati aktusban implikálva van a saját létezése, s ezért – immár tudatosan – bármelyikből levonhatja a következtetést: „vagyok”. E három szintnek az *én* háromféle rétege felel meg. Az egyes gondolatokban adott minimális *én* a második szinten egy – nevezzük így – biográfikus *énnel* egészül ki. Nem abban az értelemben nevezhető ez a második forma biográfikusnak, hogy az alanyak valamilyen életrajzi formában kellene prezentálnia a saját élettörténetét, hanem abban az értelemben, hogy tudatában van önmaga időbeli azonosságának, s annak, hogy története van: bizonyos élmények és tapasztalatok, amelyeket az emlékezet szervezett formában tesz számára hozzáférhetővé, hozzá tartoznak. Végül a harmadik szint az *én* egy olyan öntudattal bíró fogalmát teszi lehetővé, amelyik – Antoine Arnauld szavaival élve – „kifejezett reflexióra” képes, s ezért képes tudatosan megvizsgálni a saját állapotait. Bár Descartes e rétegek sajátosságait nem fejt ki részletesen, e perspektívák jól felismerhetően jelen vannak a kései levelezésben.

Az *én* rétegei hierarchiát alkotnak, de ez nem egy vertikális értelemben vett metafizikai hierarchia, mint a platonikus hagyományban, hanem horizontális, mert bár e rétegek egy érett, a saját testi folyamataival szemben kellő szabadsággal rendelkező alanyban egyszerre vannak jelen, az életrajzi időben kibontakozó lélektani fejlődést tükröznék, s nem a *kata-* és *anabaszisz* drámájának a

⁶¹¹ *Timaiosz* XV, 43a–44b. Lásd külön. 44b.: „E viszontagságok következtében lesz most is [...] a lélek első ízben értelmetlenné, mikor halandó test kötelékébe jut. Mídon azonban a növekedés és a táplálék folyama már nem önti el olyan bőségben, a körforgások ismét elérve a szélcsendet a maguk útján járnak, s az idő előrehaladtával mindjobban megszilárdulnak...” (Ford. Kövendi Dénes, in Platón 1984, 3:343.)

helyszínei. Az így létrejött szelf legmélyebb rétegét az az *ego* jelenti, amely személyiségünk kétségbevonhatatlan magja. Ez az *ego* az esetek többségében már csak azért sem áll a figyelem középpontjában, mert az *én* nem minden körülmények között képes a meditációs gyakorlatok által megkövetelt figyelemre. Ez az *ego* bizonyos értelemben személytelennek tekinthető, hiszen megelőzi azokat az életrajzi összefüggéseket, amelyeknek tudata lehetővé teszi önmagunk biografikus alanyként történő felismerését.

vi. Összegzés és kitekintés: az én és az emlékezet

A lélek állapotainak integrációját a platonista elméletek szerint az egyesülés vertikális viszonyai teszik lehetővé, ezért a reflexió e hagyományban visszafordulás ahhoz, ami a sokféle észleletben egy. A reflexió lehetővé teszi, hogy a lélek a testi világban való szétszóródásból „megtérve” egyetlen pontba koncentrálódjon.⁶¹² Az eredmény a lélek állapotainak – Aquinói Szent Tamás szavaival élve – „egységesítő összeolvadása” (*unitiva concretio*).⁶¹³ Tamás e kifejezéssel Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész tanítását magyarázza, aki az egyesülés általános modelljeként érti azt, amit a közös tudásban részesülő emberekről mond:

„Mert ahogyan a tudatlanság szétválasztja azokat, akik tévelyegnek, úgy a szellemi fény jelenléte összekapcsolja és egyesíti azokat, akiket megvilágosít; tökéletessé teszi, s a valóban létező [*οντός on*] felé fordítja vissza őket, mivel elfordítja őket a sokféle vélekedéstől; a tarkabarka nézeteket pedig [...] az egyetlen igaz, tiszta és egyszerű tudásba gyűjti össze, megtöltve őket [...] az egységteremtő fénnel [*henótikon phósz*].”⁶¹⁴

Az oda- és elfordulás itt az egység irányába mozdít, mert a „valóban létező”,⁶¹⁵ illetve a létezés felett álló Egy – az „egységteremtő fény” forrása – felé orientál.⁶¹⁶ Még tisztább formában érvényesül ez

⁶¹² Vö. Ficino: *Theologia Platonica* VI. 8. (Ficino 2001–2006, 2:170. skk.)

⁶¹³ *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio a capite IV ad caput VIII.* cp. 4. lectio 12.

⁶¹⁴ *De divinis nominibus* IV. 6.: Καὶ γὰρ ὡς περ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν, οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἐνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστὶ καὶ τελειωτικὴ καὶ ἐπι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὄν ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις [...] εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γινώσκει καὶ ἐνὸς καὶ ἐνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα. (Pseudo-Dionysios Areopagita 1990, 150.) A fordítás során a számunkra releváns mozzanatokat emeltem ki. Vassányi Miklós kéziratosa fordításában ugyanez a szakasz: „Hisz amiként a tudatlanság a tévelygők ismertetőjegye, úgy a szellemi fény jelenléte összetereli s egyesíti [ἐνωτικῆ] a megvilágosulókat és beteljesíti [τελειωτικῆ] s odafordítja a valóságos létezőhöz, amennyiben elfordítja őket a tömeg véleményeitől, és a változékony képeket [...] összegyűjti egyetlen igaz és tiszta s egyszerű ismeretbe azáltal, hogy megtölti őket egyetlen egységesítő világossággal.”

⁶¹⁵ *Phaidrosz*, 247e2–3.

⁶¹⁶ Pseudo-Dionysios Areopagita 1990, 150. Vö. *A mennyei hierarchiáról* 1.1: „De az Atyától induló fényáradat [φωτοφανεία] minden sugara, mely kegyes ajándékként eljut hozzánk, egyúttal egyesítő erőként [ἐνοποιὸς δύναμις] fel is emel minket, és az egybegyűjtő Atya egysége és megistenítő egyszerűsége felé fordít [πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα].” (PG 3:120–121, mk. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész 1994, I. 213.)

az összefüggés Proklosznál, aki szerint minden jó „egységet teremt abban, ami részesedik benne; minden egyesülés jó, a jó és az egy pedig egy és ugyanaz”. Ez tehát az integráció vertikális modellje: a jó felé tartó mozgás tartja össze és fűzi egybe a dolgokat.⁶¹⁷

Mint láttuk, a karteziánus elmélet eredetét tekintve számos ponton kötődik ehhez a hagyományhoz, mégis egészen más jelentést ad a reflexiónak. Annak ellenére hiányzik belőle a létezés középpontja felé sodró mozgás, hogy a végtelenhez fűződő viszony fontos szerepet játszik benne. A reflexió problémája Descartes-nál annak a kérdésnek rendelődik alá, hogy mi alkotja a mentális állapotok lényegét. Válasza kettős: egyrészt arra mutat rá, hogy minden egyes gondolatunk tartalmaz egy reflexív önvonatkozást, másrészt beleütköztet abba a nehézségbe, hogy korábbi gondolatainkról nem mindig tudunk, kísérletet tesz egyfajta diakrón énkonstitúció elveinek lefektetésére. A karteziánus reflexió e második lépésben a képzetek integrációjának biográfikus formáihoz vezet. Bár Descartes nem mondja ki, elemzése világossá teszik, hogy miközben egyes gondolatok elvesznek, az emlékezet az *én* olyan részleges reprezentációját hozza létre, amely valamiképpen az elbeszélhető élettörténettel azonos. Bár e fejleményt nagyon hosszú út választja el a mai megközelítéstől, Descartes kései felfogása egy olyan elmozdulás dokumentuma, amely a manapság *narratív*nak nevezett azonosságelméletek irányába mutat: „[m]indnyájan egy-egy »narratívát« konstruálunk, ezt éljük, [...] s ez a narratíva mi magunk vagyunk: ebben áll az azonosságunk.”⁶¹⁸ Descartes-nál az általunk elemzett összefüggés mintegy a *res cogitans*szal kapcsolatos tanítás megcsiszolásaként és védelmében jelenik meg, ezért semmiképpen sem merészkedhetünk odáig, hogy bármiféle proto-narratív elméletet tulajdonítsuk neki. Ami elgondolkodtató, az pusztán az elmozdulás iránya. Descartes e kései fejtegetései új típusú kérdéseket vetnek fel, hiszen a „mi az én” helyett a „miként jön létre az az én, akit *önmagamként* ismerek fel” kerül itt előtérbe. E kérdések John Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művének a személyes azonossággal kapcsolatos részeivel mutatnak rokonságot, amelyek, amint azt a következő fejezetben tárgyaljuk, már explicit formában kapcsolják össze a személyt, „aki mi magunk vagyunk”, az emlékezettel.

⁶¹⁷ *Elementatio theologica* I. 13.: Πᾶν ἀγαθὸν ἐνωτικὸν ἐστὶ τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἐνωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῶ ἐνὶ ταῦτόν. (Proclus 1963, 14.)

⁶¹⁸ A megfogalmazás Oliver Sackstól származik, és Galen Strawson idézi „Against Narrativity” című írásának mottójában (Strawson 2004, 429).

15. fejezet:

Személyes azonosság

A descartes-i filozófiában az *én* integratív fogalmának azt a szakadékot kellett áthidalnia, amely egyrészt a *res cogitans*, másrészt az emlékezeti teljesítményként adott *én* között tátongott, ezért Descartes-nál az integratív műveletnek nem az *én* létezését magyarázták, hanem azt a módot, ahogyan a mindennapi életben tudunk önmagunkról. Nála tehát az *én* azonosságát nem az emlékezet műveletei biztosították, hanem a *res cogitans* szubsztancialitása. E megközelítéshez képest újdonság a személyes azonosság egy a szubsztancialitástól elválasztott kérdésnek explicit megfogalmazása a 17. század második felében. A döntő lépést csaknem egy időben, s amennyire megállapítható, egymástól függetlenül tette meg két filozófus, John Locke Angliában és Gottfried Wilhelm Leibniz a kontinensen.⁶¹⁹ Mindkettőjüket az a kérdés foglalkoztatta, hogy milyen alapon tekinthetem jelenlegi magamat azonosnak egy korábbi énállapottal.

E kérdés mesterkéltnek tűnhet, de nem az. Első modern kori megfogalmazása annak az alapvető viszonynak, amelyre ma előszeretettel szoktunk utalni a legkülönbélebb kontextusokban az *identitás* kifejezéssel. Az identitás relációs fogalom. Minimálisan két jelenséget kell összevetnünk ahhoz, hogy elmondhassuk: azonosak. Önmagammal kapcsolatban e kérdés akkor merülhet fel, ha önmagam különféle megjelenései nem maguktól értetődően kapcsolódnak össze vagy alkotnak egységes egészet. Eddigi vizsgálódásaink arra mutattak rá, hogy e probléma fokozottan jelentkezik egy olyan világban, amelyben az *éme*k különböző szerepekben kell megjelennie, s ahol kérdés, hogy az egyes énmegjelenítések milyen viszonyban állnak egymással. Mint láttuk, az *én*-reprezentációk viszonya gyanú tárgya nemcsak a társadalmi érintkezésben, de az egyén önmagához fűződő viszonyában is, hiszen szerepei mögött az alany önmaga elől is elrejtőzhet: rejtélyessé válhat számára, hogy különböző megjelenései milyen kapcsolatban állnak egymással, és azzal, amit önmagának hív. Ahol a különböző logikájú életproblémák viszonya egyre kevésbé artikulálható egységes szempontok alapján, ott az eltérő kötelezettségek alanya fragmentálttá válhat. E nehézségekkel szemben az önmagammal való azonosságot egyre kevésbé garantálja a lélek egysége, vagy azért, mert az *én* szubsztanciaként történő felfogása filozófiai nehézségekbe ütközik, vagy azért, mert a szubsztancia fogalmával többé nem mondható el az, amit érdemesnek tartunk magunkról elmondani.

⁶¹⁹ Michael Ayers a személyes azonosság locke-i elméletének első felbukkanását egy 1683-as feljegyzésben állapítja meg. Eszerint „a személyek azonossága nem abban áll, hogy szám szerint ugyanazzal, ugyanazokból a részecskékből felépített testtel rendelkeznek, s ha az elmék testi szellemekből állnak, nem is abban, hogy ezek ugyanazok. Hanem az ember korábbi önmagával [*self*] és cselekedeteivel (a korábbi törődéssel együtt) kapcsolatos emlékezetnek és tudásnak a folytonosságában, annak tudata jegyében, hogy ugyanaz a személy (egy bizonyos tudás jegyében), s az ember ennek köszönhetően önmaga sajátja”. (Bodleian MS, Locke f. 7, p. 107. Idézi Ayers 1991, 209.) A kihúzott részek Locke törlései a kéziratban. Leibniz első ezzel kapcsolatos feljegyzései 1679 körül jelennek meg.

Leibniz és Locke műveiben hangsúlyos szerepet kap az önmagaság egy olyan fogalma – ezt nevezzük szelfnek –, amely nem adottság, hanem azonosulások eredménye. E felismerés mindkettejüknél az *én* diakrón identitásának problémájához kapcsolódik, de következményeit tekintve messze túlmutat azon a technikai kérdésen, amely az időbeli azonosíthatóság feltételeit kutatja az emberi személlyel kapcsolatban. Úgy vélem, kettejük ezzel kapcsolatos nézetei a kor egyik legfontosabb filozófiai fejleményeit jelentik, olyan gondolati teljesítményeket, melyek jelentősége csak a descartes-i *cogitó*éval mérhető. Megközelítéseik számos rokon elemet tartalmaznak. A személy fogalmát mindketten úgy dolgozzák ki, hogy egyikük sem tagadja a szubsztanciális alapok létezését, ám mindketten elutasítják azt a descartes-i alapelvet, amely szerint *émünk* szakadatlanul gondolkodik. Locke számára a szubsztancia ideája pusztán egy közelebbről meghatározatlan hordozóra utal, amely megmagyarázza más ideák együttjárását, és ekként – minthogy közvetlenül nem jelenik meg a tapasztalatban – valamennyi idea közül a legüresebb.⁶²⁰ Leibniz ezzel szemben úgy véli, hogy a szubsztancia fogalma a legtartalmasabb, hiszen a valóság alapegységeként olyan individuumot jelöl, amely maximálisan meghatározott, s tartalmazza mindazt, ami igaz módon állítható róla.⁶²¹ A *szubsztancia* fogalma azonban Locke számára túl szegény, Leibniz számára túl gazdag ahhoz, hogy kifejezze azt, amire a *személy* szóval utalunk. A személy ugyanis mindkét gondolkodónál kapcsolatteremtő műveletek eredménye, amelyek bizonyos szempontok szerint foglalnak egybe természetüknél fogva különböző állapotokat. Röviden szólva a személyként értett *én* azonosság helyett azonosítás kérdése.

i. Locke és a személyes azonosság problémája

A személyes azonosság e locke-i elmélete John Barresi és Raymond Martin ezredfordulón megjelent könyve szerint a leglényegesebb filozófiatörténeti lépés volt az elme naturalizálásának modern kori folyamatában (Martin–Barresi 2000). A lélek naturalizációjának történetét a szerzőpáros a korai felvilágosodás időszakából eredezteti; állításuk szerint Locke azért játszott döntő szerepet ebben a folyamatban, mert ő fogalmazta meg először azt a gondolatot, hogy a személyes azonosság nem

⁶²⁰ Vö. *Értekezés az emberi értelemről*, 2.23.2.: „Ha tehát valaki vizsgálatnak veti alá önmagát a tiszta szubsztanciáról általában alkotott eszméjét illetően, azt fogja találni, hogy ezen idea valójában nem más, mint pusztán föltételezése valamiféle számára ismeretlen alátámasztónak...” (*Essay* 295, mk. Locke 2003, 322.)

⁶²¹ Vö. *Discours de Métaphysique*, 8. §.: „Ha ez így van, akkor azt mondhatjuk: egy individuális szubsztanciának vagy egy teljes létezőnek az a lényege, hogy oly tökéletes fogalma van, amely elegendő, hogy felfoghassuk és levezethessük belőle annak a szubjektumnak összes predikátumát, amelynek a fogalma.” (GP 4:433, mk. Leibniz 1986, 15.) Vö. NE 2.23.2 és 4–5. (GP 5:202–203, mk. Leibniz 2005, 194–195.)

függ sem a testi, sem a lelki szubsztancia, sem pedig az összetett ember azonosságától, hanem kizárólag a tudatosság függvénye.⁶²²

E téma 1694-ben, az *Értekezés az emberi értelemről* második kiadásában bukkant föl először, az azonosság és a különbözőség ideáit tárgyaló fejezetben.⁶²³ Az *azonosság* és a *különbözőség* Locke szerint viszonyokat megjelenítő ideák. A viszony ideáira úgy tesz szert az elme, hogy „túlnéz” egy ideán, mintha egy másik dologhoz közelítené, mintegy „melléje helyezi, majd tekintetével előbb az egyikre, majd a másokra pillant”.⁶²⁴ Az *azonosság* ideája úgy alakul ki, hogy egy konkrét pillanatban létező dolgot összehasonlítunk ugyanazzal a dologgal, amikor az egy másik pillanatban létezik. De ha e két időpillanatnak két különböző idea felel meg az elmében, vajon honnan tudjuk, hogy ezeknek az ideáknak a tartalma valóban ugyanarra a dologra vonatkozik? Mivel magához a dologhoz nem férhetünk hozzá, milyen feltételek mellett hihetjük, hogy két idea ugyanazt a tárgyat prezentálja?

Locke e kérdésre válaszolva először az egyediség feltételeit tisztázza: ha a tárgy a tér és az idő egy adott pontját foglalja el, akkor szükségképpen egyedi, mert nem elgondolható, hogy „két azonos fajtájú dolog egyszerre létezzék ugyanazon helyen és időben”.⁶²⁵ Egy dolog azonossága tehát a tér- és az időkoordináták alapján egyértelműen meghatározható, s gondolatainkat megvizsgálva arra a belátásra juthatunk, hogy a dolgok egyediségének alapja a konkrét létezés.⁶²⁶ A kérdés ezek után az eltérő időpontok közötti azonosítás, amiről Locke eredetileg annyit mond, hogy ha egy dolog ideája az idő múlásával nem változik meg az elmében, akkor ugyanarról a tárgyról van szó az összehasonlítás különböző pillanataiban. Ily módon minden egyes atom, amely egy adott helyen és pillanatban individuusként létezik, önmaga, és ameddig a létezése folyamatos, mindvégig önmaga marad.⁶²⁷ Hasonlóképpen gondolkodhatunk azokról az atomokból összetett testekről is, amelyeket szám szerint (numerikusan) ugyanazok az atomok alkotnak, még ha az atomok pozíciói egymáshoz képest változnak is, ám ha csak egyetlen új elem kerül is hozzá ehhez az összetett tömeghez (*mass*), vagy távozik el belőle, a dolog immár nem ugyanaz, mint ami korábban volt. Az élettelen testek

⁶²² Locke személyes azonosságot tárgyaló sorainak tengernyi szakirodalmából hadd emeljek ki csupán néhány alapvető munkát: Ayers 1991. 2.23. fejezet; Forstrom 2010; Strawson 2011; Thiel 2011; Kaufman 2015; Forrai 2005, 10.2. fejezet.

⁶²³ Lásd William Molyneux 1693-as levelét az *Értekezés* 2. kiadásában (*Essay* 2.9.8, 146, mk. Locke 2003, 153).

⁶²⁴ *When the Mind so considers one thing, that it does, as it were, bring it to, and set it by another, and carry its view from one to t'other* (*Essay* 2.25.1, 319, mk. Locke 2003, 350).

⁶²⁵ *...that two things of the same kind should exist in the same place at the same time* (*Essay* 2.27.1, 328, mk. Locke 2003, 360). Ebben a tanításában fontos szerepe van az „ugyanolyan fajta” megszorításnak; Locke tézise ennek köszönhetően itt összhangban áll a cambridge-i platonisták ontológiájával, akik szerint a kiterjedésnek ugyanazt a részét egyszerre foglалhatja el egy testi és egy szellemi létező.

⁶²⁶ „Az eddig mondottak alapján most már könnyű fölismerni azt, amit oly igen keresnek, a *principium individuationis*, hisz ez nyilvánvalóan nem más, mint maga a létezés; amely tehát egy tetszőleges fajtájú létezőt egy meghatározott és két ugyanolyan fajta létező által egyszerre nem birtokolható időben és helyen helyez el.” (*Essay* 2.27.3, 330, mk. Locke 2003, 362.)

⁶²⁷ A folytonosság minden bizonnyal olyan ideákat feltételez, amelynek tartalma térben és időben kapcsolt, így például egy atom változtathatja a térben elfoglalt helyét, de a változást megjelenítő ideák összefüggő trajektóriát mutatnak.

azonosításának tehát szigorú feltételei vannak: numerikusan ugyanazoknak a részecskéknek kell alkotniuk őket.

Másként van ez az élő szervezetekkel, ezekre ugyanis úgy gondolunk, mint amelyek nem veszítik el önazonosságukat egyes részeik megváltozása, gyarodása vagy csökkenése révén. Egy tölgyfa azonossága szempontjából például lényegtelen, hogy numerikusan mely atomok alkotják a testét, pusztán a szerveződés azonossága a döntő, mert ez teremt folyamatosságot a csíráállapot és a kifejlett tölgyfa között, miközben a szervezetet alkotó részecskék állandóan cserélődnek.⁶²⁸ Az élő szervezetek azért jelentenek fontos állomást Locke gondolatmenetében, mert gondolkodásunkban itt válik el először egy létező azonossága azoknak a komponenseknek az azonosságától, amelyek egy adott pillanatban alkotják.⁶²⁹ Az élet itt egyfajta relatív függetlenséggel rendelkezik: mivel nem azonos azokkal a részekkel, amelyek egy tetszőleges időpontban egy növény testét képezik, egy növény a változásai dacára „mindig ugyanaz a növény is marad, amíg ugyanabban az életben részesedik, még ha ezt az életet új anyagrészecskékkel megosztja is, melyek eleven egységet alkotnak az élő növényvel, egy hasonlóképp folytatódó szerveződésben”.⁶³⁰

Locke szerint ugyanilyen típusú azonosságról beszélhetünk a gépeknél is, amelyeknek az identitása nem szűnik meg a részek fokozatos kicserélésével, hiszen az új alkatrészek ugyanabba a célszerű szerveződésbe tagozódnak be (Vö. *Essay* 2.27.5, mk. Locke 2003, 364). A gépi és az állati szerveződés között pusztán annyi az eltérés, hogy az állatban a részek organizációja és mozgása egymással szoros kapcsolatban keletkezik, szemben például egy órával, amelynek a saját mozgása nem járul hozzá önmaga gépként történő fenntartásához. Az állatok mozgása belülről ered, míg a gépeknél a mozgás forrása külső, ezért gyakran előfordul, hogy megvan ugyan a mozgás fogadására alkalmas szerkezet, de maga a mozgás hiányzik. Az ember azonossága az állati azonossághoz hasonló: „Mindez fölfedi előttünk azt is, miben áll az ember azonossága; ti. nem másban, mint az egyazon folyamatos életben való részesedésben, olyan, állandóan cserélődő anyagrészecskék révén, melyek egymást váltva eleven egységet alkotnak ugyanazon, szervezett fölépítésű testtel.”⁶³¹

⁶²⁸ „...anyagrészecskék olyan elrendeződése, amely egy tölgyfa részeit alkotja; s e részek olyan szerveződése, amely alkalmas arra, hogy fölvegye és elossa a táplálékot, hogy ezáltal fönmaradhasson, és létrehozassa a tölgy fáját, kérgét és leveleit, mert ebben áll a növényi élet.” (*Essay* 2.27.4, 331, mk. Locke 2003, 363; a fordítást módosítottam.)

⁶²⁹ Ez a magyarázata annak, hogy Joseph Butler már ezen a kiindulóponton elutasítja Locke érvelését. Szerinte laza hétköznapi értelemben használjuk csupán a szavakat, amikor azt mondjuk, hogy egy terebélyes fa ma ugyanaz, mint amelyik a magból kikelt. Ilyenkor ugyanis csupán az élet és a funkció folyamatosságára vagyunk tekintettel, holott *filozófiai* értelemben a mai tölgyfa nem azonos az akkorival, hiszen egyetlen elemük sem egyezik meg, ami a valódi azonosság feltétele lenne. Vö. Butler 1897, 320.

⁶³⁰ *it continues to be the same plant as long as it partakes of the same life, though that life be communicated to new particles of matter vitally united to the living plant, in a like continued organization...* (*Essay* 2.27.4, 331, mk. Locke 2003, 363–364.)

⁶³¹ *This also shows wherein the identity of the same man consists; viz. in nothing but a participation of the same continued life, by constantly fleeting particles of matter, in succession vitally united to the same organized body.* (*Essay* 2.27.6, 331–332, mk. Locke 2003, 364–365.)

Locke gondolatmenete eddig a pontig nem különösebben eredeti. Annak az arisztotelészi hagyományban is jól ismert összefüggésnek a transzponálása csupán az ideák nyelvezetére, hogy a szerveződés növekvő komplexitása egyre nagyobb függetlenséget jelent az alkotórészeketől. Ugyanakkor Locke írásában nem ez a metafizikai tanítás alapozza meg az eddig tárgyalt téziseket, hanem az a kritikai attitűd, amely a használat feltételeire kérdez rá az egyes ideák esetében. Locke szerint világos különbséget kell tenni az *azonos* szó jelentései között, s gondosan meg kell figyelni, hogy milyen ideához társítjuk a kifejezést: nem mindegy, hogy ugyanarról a *szubsztanciáról*, ugyanarról az *emberről*, vagy – és itt egy új fogalom jelenik meg – ugyanarról a *személyről* beszélünk-e. Locke-ot az azonosság abban a formában érdekli, hogy milyen feltételek mellett használhatjuk az egyes kifejezéseket az egyes ideák esetében.⁶³² Ami az embert illeti, mint láttuk, ugyanaz a meghatározás illik rá, mint az állati azonosságra.⁶³³ A személy azonosságának megértése azonban további erőfeszítéseket igényel, mindenekelőtt a *személy* mibenlétét kell hozzá tisztázni. Locke a következő definíciót adja:

„nem más, mint egy gondolkodó, értelmes létező, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, s képes szemügyre venni önmagát mint önmagát, tehát mint olyan gondolkodó dolgot, amely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz...”⁶³⁴

Mivel a „gondolkodó létező” jelenti a kiindulópontot, e meghatározás emlékeztet a descartes-i *res cogitans*-ra, s e benyomásunkat tovább erősítheti a Locke által rögzített első fajalkotó különbség: „amely ésszel és reflexióval rendelkezik”. Vajon megállja-e a helyét ez az összehasonlítás? Úgy vélem, a hasonlóság csupán látszólagos, a személy locke-i meghatározása már kiindulópontját tekintve sem áll összhangban a descartes-i előzményekkel. Először is Locke, amikor „gondolkodó létezőről” beszél, Descartes-tal ellentétben nem zárja ki, hogy ez anyagi tulajdonságokkal is rendelkezzen.⁶³⁵

⁶³² Locke esetében tehát nem igaz az az, amit a személyes azonosság modern problémája kapcsán gyakran hangsúlyoznak, hogy a kutatás tárgya nem az azonosság felismerése, hanem az a metafizikai tény, amely az azonosság alapja. Lásd Schechtman 1996, 1. fejezet.

⁶³³ *Essay* 2.27.8, mk. Locke 2003, 366–368. Locke azt is hozzáteszi itt, hogy az ember azonossága nem az észről függ, s ezért az ember nem is *animal rationale*. Ha egy ember alakú élőlényt látunk, aki nem használja az esztét, azért még embernek – ostoba embernek – fogjuk gondolni, s nem valamilyen más élőlénynek. Ha viszont egy macska vagy egy papagáj beszél, következtetéseket von le vagy filozofál, nem fogjuk embernek nevezni, hanem csak értelmes papagájnak.

⁶³⁴ *a thinking intelligent being, that [ii] has reason and reflection, and [iii] can consider itself as itself, the same thinking thing at different times and places...* (*Essay* 2.27.9, mk. Locke 2003, 369; a fordítást módosítottam.)

⁶³⁵ Ez a *gondolkodó anyag* híres problémája, amelyet az *Essay* 4.3.6-ban (540–541) vet fel: „Rendelkezünk ideával az anyagról és a gondolkodásról, de alkalmasint soha nem leszünk képesek megtudni, hogy vajon egyetlen, pusztán anyagi lény is gondolkodik-e vagy sem; miután kinyilatkoztatás nélkül, csupán a saját ideáinkra irányuló szemlélődés által lehetetlen föltárnunk, hogy a Mindenhatóság vajon nem adott-e az anyag valamely kellőképpen kialakított rendszerének észlelő- és gondolkodóképességet, vagy nem csatolt s rögzített-e az ily módon elrendezett anyaghoz valamely anyagatlan, gondolkodó szubsztanciát; elvégre ami képzetünket illeti, fölfogóképességünkötől nem áll távolabb annak elgon-

Ugyancsak különbséget jelent, hogy Locke a gondolkodást nem azonosítja a lélek szubsztanciájával, hanem úgy véli, hogy a gondolkodás művelete csupán időszakos aktivitása a léleknek (*Essay* 2.1.10, 108–109, mk. Locke 2003, 111–113). Ezeknek az eltéréseknek a dacára az iménti meghatározás első fele önmagában egy többé-kevésbé hagyományos képet fest az *émről* mint gondolkodásra képes szubsztanciáról. A második *differentia specifica* ezzel szemben új szintre emeli a problémát, arra utal ugyanis, hogy a *személy* meghatározása szempontjából nem önmagában a gondolkodás számít, hanem az a speciális képesség, hogy a gondolkodó önmagát önmagaként tudja azonosítani, s nem is csak egy-egy időpillanatban, hanem diakronikusan, különböző időpontokra vonatkoztatva is.

Az a reláció, amelyet Locke itt a definíció részévé tesz, azért újszerű, mert a reflexív önvonatkozás itt nem egyszerűen az *ém*hez tartozó gondolati aktusok egy lényegi vonását ragadja meg, mint Arnauld értelemezésében Descartes-nál, hanem azt a centrális mozzanatot, amely valakit változásainak közepette *önmagává* tesz. Locke azt állítja, hogy ez az önmagára vonatkozó reflexív képesség határozza meg a személy mibenlétét. A személy nem azonos sem a lélekkel, sem az emberrel, hiszen nem a személynek vannak gondolatai (ahogyan egy ember vagy egy gondolkodó lélek a gondolatok alanya), hanem megfordítva, a gondolatok viszonyrendszere definiálja a személyt. Személyről akkor beszélhetünk, ha az alany képes önmagára mint önmagára gondolni. Személy tehát nem valamilyen független metafizikai tény jóvoltából lehet valaki, hanem annak köszönhetően, ahogyan önmagához viszonyul. A meghatározás végén Locke nem tesz mást, mint kiterjeszti ezt a viszonyt időben is. Attól vagyok *én magam*, hogy képes vagyok jelenlegi önmagamot korábbi cselekvések alanyaként is felismerni, s ezért önmagamot mint időben megmaradó létezőt vehetem szemügyre.

ii. Az önmegaság feltételei

Személynek lenni tehát az önvonatkozás egy formája, amelynek időbeli vonatkozása van. Az alábbiakban azt kell megvizsgálunk, hogy közelebbről mi jellemzi ezt a viszonyt Locke felfogása szerint. Locke három támpontot ad annak megértéséhez, hogy miképpen tekinthetem önmagamot időben folytonos valóságnak, olyan *émnek*, amely „különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz”. E szempontok a *tudat*, az *önmagunkhoz fűződő érdek* és a *számonkérhetőség*. Lássuk őket sorban.

(i) Ami egy gondolkodó dolog számára lehetővé teszi, hogy önmagára gondoljon, az mindezekelőtt a tudatosság (*consciousness*). A tudat Locke szerint „elválaszthatatlan a gondolkodástól, sőt

dolása, hogy Isten képes, ha úgy tetszik neki, az anyaghoz hozzátenni a gondolkodás tehetségét, mint annak elgondolása, hogy az anyagot kapcsolja hozzá egy másik szubsztanciához, amely már rendelkezik a gondolkodás tehetségével; hisz sem azt nem tudjuk, miben is áll a gondolkodás, sem pedig azt, hogy a Mindenható mely szubsztanciákat kívánta felruházni ama képességgel, melyhez egyetlen teremtetett lény sem juthat hozzá másként, csupán a Teremtő tetszése és bőkezűsége révén.” (Mk. Locke 2003, 612.) E témához lásd Yolton 1984; lásd még Forrai 2005, 10.3. fejezet (291–295).

[...] lényegi része annak”.⁶³⁶ Úgy véli továbbá, hogy a tudatosság mindig öntudatot is jelent egyben, hiszen „lehetetlen, hogy bárki úgy észleljen, hogy ne észlelné, hogy észlel”.⁶³⁷ Mint láttuk, e reflexív jelleg a gondolkodás descartes-i felfogásának is az alapja, azt is tisztáztuk azonban – s ez is szakítás a karteizianizmussal –, hogy Locke számára a gondolkodás nem a lényege, hanem csupán esetenkénti megnyilvánulása az elmének. Az elme tehát nem mindig gondolkodik, de amikor gondolkodik, akkor a tudatos is, s ez teszi lehetővé, hogy az alany a gondolatain keresztül viszonyuljon önmagához. Locke elméletében az önmagunkra vonatkozó tudat annak a kapcsolatnak az alapja, amely nélkül nem lehetséges személy, s a személy fogalma ennek a viszonyoknak köszönhetően tudja átvenni a szubsztancia hagyományos szerepét:

„[[]óllehet ugyanazon anyagtalan szubsztancia avagy lélek egymaga, bárhol és bármilyen állapotban legyen is, még nem határozza meg az ember azonosságát; mégis nyilvánvaló, hogy a tudat, ameddig csak kiterjeszthető (legyen bár szó elmúlt korszakokról), egyetlen személyben kapcsolja össze az egymástól időben nagyon is távol eső létezéseket és tetteket, éppúgy, ahogyan a közvetlenül megelőző pillanat létezését és cselekedeteit is...”⁶³⁸

Figyeljük meg, hogy a személyes azonosság különböző állapotok összekapcsolásának vagy egyesítésének a kérdése (vö. *unites existences and actions*, uo), nem pedig valamilyen metafizikai egység folyamánya. Ennek ellenére Locke – amint azt az idézet is jól mutatja – nem tagadja, hogy ilyen metafizikai egység is létezhet, sőt egyenesen feltételezi ezt (vö. *Essay* 2.27.22; 4.3.6, mk. Locke 2003, 612), miután azonban ez az alap számunkra – a szubsztanciák reális lényegéhez hasonlóan – nem megismerhető,⁶³⁹ őt sokkal jobban érdekli az a ténylegesen hozzáférhető „virtuális” egység, amely tudásunk elemeinek relációból és kapcsolatrendszeréből szövődik. Ezek a kapcsolatok ugyanis a metafizikai egységgel ellentétben egy további tulajdonsággal is rendelkeznek: nemcsak ismereteink körén belülre helyezik az önmagával azonos *én* problémáját, de gyakorlati érdekeink szférájához is hozzákötik.

⁶³⁶ *is inseparable from thinking and (it seems to me) essential to it. It is impossible for anyone to perceive, without perceiving that he perceives. (Essay 2.27.9, 335, mk. Locke 2003, 369.)*

⁶³⁷ Uo.: *It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive.*

⁶³⁸ *though the same immaterial Substance, or Soul does not alone, where-ever it be, and in whatsoever State, make the same Man; yet 'tis plain consciousness, as far as ever it can be extended, should it be to Ages past, unites Existences, and Actions, very remote in time, into the same Person, as well as it does the Existence and Actions of the immediately preceding moment... (Essay 2.27.16, 340, mk. Locke 2003, 376.)*

⁶³⁹ Locke Edward Stillingfleetnek címzett második levelében érinti a szubsztanciák reális lényegének kérdését a *személy* vonatkozásában, amelyre Stillingfleet 1697-es válaszában utal. Vö. Stillingfleet 1710, 3:608.

(ii) Amikor Locke azt állítja, hogy a tudat az a képesség, amelynek köszönhetően „önmagam számára önmagam vagyok”, nála ez egy gyakorlati orientáltságú kijelentés. Nem egyszerűen annak a némiképp tautologikus ténynek a leírását adja ezzel a megfogalmazással, hogy csakis a tudatosság révén tudhatok önmagamról, hanem egyszerre mind egy pragmatikus feladatot is körvonalaz: a tudat az, aminek révén önmagam számára úgy jelenek meg, mint akihez közöm van, akivel törődnöm kell, s akinek a jólétéhez alapvető érdekem fűződik. Ezzel az én azonosságának hátterében egy morális feladat körvonalazódik, amely Locke szerint fontosabb bármilyen metafizikai kérdésnél. Locke e belátással olyan elmefogalom alapjait veti meg, amelynek megértéséhez nem elég megvizsgálni a lélek természetét: ennek az elmefogalomnak az értelmezéséhez a törődés, a *self-concern* jelenti a vezérfonalat. Ez a gyakorlati szempont alaposan átrajzolja az *émel* kapcsolatos elméletek térképét. Az *Értekezés* 2.27. fejezetének 17. paragrafusában a személy egy második meghatározásával is találkozunk, amely épp ezt a gyakorlati aspektust domborítja ki, s az önmagunkkal való törődés kényszerének szellemében hangolja át korábbi definíciót:

„Az én [*self*] tehát ama tudatos, gondolkodó dolog (s nem számít, milyen szubsztanciából áll, szellemiből-e vagy anyagiból, egyszerűből-e vagy összetettből), mely gyönyört és fájdalmat érez, illetve amelyben ezek tudatosulnak, s amely boldogságra vagy nyomorúságra képes, és addig törődik önmagával, ameddig ama tudat nyúlik.”⁶⁴⁰

Ez a meghatározás szintén tartalmaz utalást a *res cogitansra* („tudatos, gondolkodó dolog”), de a hangsúly itt nem a lélekkel kapcsolatos esszencialista problémákra, hanem a gyönyörré és a fájdalomra, valamint a boldogság kérdésére esik. Locke az *ém* itt egyedül annak alapján határozza meg, ami a boldogságunk szempontjából „számít”. Addig tart egy személy, ameddig a gyönyör és a fájdalom lehetősége terjed számára, s ameddig ennek nyomán indokolt az önmagával való törődés. Jól látható, hogy az egész összefüggés „a boldogságra való törekvésen alapszik, ami” – teszi hozzá Locke – „a tudat elháríthatatlan velejárója”.⁶⁴¹ A tudat reflexív jellege ezen a ponton gyakorlati dimenziót kap (Balibar 1998, 90): az önismeret elválaszthatatlanná válik az öngondoskodástól, s mindez az *én* egy nem metafizikai fogalmához vezet.

(iii) Ugyanez a gyakorlati orientáció mutatkozik meg abban a locke-i megállapításban is, hogy a személy törvényszéki fogalom (*forensic term*), amelynek segítségével – mint mondja – „különböző cselekvéseket rendelünk hozzá elkövetőjükhöz, a velük járó jutalommal vagy büntetéssel

⁶⁴⁰ Self is that conscious thinking thing, (whatever Substance, made up of whether Spiritual, or Material, Simple, or Compounded, it matters not) which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concern'd for it self, as far as that consciousness extends. (Essay 2.27.17, 341, mk. Locke 2003, 376; kiemelés az eredetiben.)

⁶⁴¹ All which is founded in a concern for Happiness the unavoidable concomitant of consciousness... (Essay 2.27.26, 346, mk. Locke 2003, 383.)

együtt”.⁶⁴² Azt a tényt, hogy „közöm van” magamhoz, Locke a felelősség viszonyrendszerébe ágyazza, hiszen összekapcsolja azzal a gondolattal, hogy bizonyos cselekedetek rajtam kérhetőek számon. E szempont szoros egységet alkot az előző kettővel. Az erkölcsi felelősség annyiban kapcsolódik az önmagammal való törődéshez, amennyiben a világ morális-politikai, sőt ha az örökkévalóság nagy napjáig tekintünk előre, eszkatologikus berendezkedésének köszönhetően ezen keresztül várható számomra jutalom vagy büntetés, boldogság vagy szenvedés. Továbbá erkölcsileg csak azért vagyok felelősségre vonható, aminek tudatában vagyok, mert a számonkérhetőség nem attól a szubsztanciától függ, amelyben a tudat fennáll, hanem a tudattól:

„Az én azonosságának szempontjából ugyanis nem számít, hogy e jelenlegi *önmagam* ugyanabból a szubsztanciából áll-e vagy másból, ha egyszer ugyanúgy *reám tartozik* minden olyan cselekvés, és ugyanolyan jogosan felelősségre vonható is vagyok minden olyan cselekvésért, amely ezer évvel ezelőtt ment végbe, amennyiben jelenlegi öntudatom most nekem tulajdonítja azt, mint amennyire *reám tartozik* az, illetve *felelek azért*, amelyet épp az imént követtem el.”⁶⁴³

Abban a kifejezésben, hogy „jelenlegi öntudatom nekem tulajdonít” bizonyos dolgokat, fölsejlik az említett morális vonatkozás, ami a szót összekapcsolja a *consciousness* eredeti értelmével, a lelkiismerettel. Locke egy olyan fórumra hivatkozik itt, amely – mint azt a janzenizmus témája kapcsán korábban érintettük – vádlóként bizonyos fokú függetlenséggel rendelkezik attól, akinek kifelé, vagy akár önmagam számára is mutatni szeretném önmagammat. Ugyanakkor a „tulajdonítás” fogalmának (*to appropriate*) ez csak az egyik értelme. Amikor Locke úgy fogalmaz, hogy a tudat „nekem tulajdonít” bizonyos cselekvéseket, ez azt is jelenti, hogy „sajátként ismer el”, vagy „kisajátít” valamit az *én* számára (Martin–Barresi 2000, 18). A múltbéli cselekvést a tudat „összekapcsolja a jelenlegi énjével”.⁶⁴⁴ A tudat nemcsak a kapcsolódás alapjaként jelenik meg – ami önmagában is figyelemre méltó filozófiai fejlemény –, hanem a kapcsolttság ténye itt további jelentésekkel is gazdagodik. Az a mód ugyanis, ahogyan a gondolkodás a korábbi éneket a jelenlegihez fűzi,⁶⁴⁵

⁶⁴² Uo.: *It is a Forensic Term appropriating Actions and their Merit...*

⁶⁴³ *For as to this point of being the same self, it matters not whether this present self be made up of the same or other Substances, I being as much concern'd, and as justly accountable for any Action was done a thousand Years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am, for what I did the last moment.* (Essay 2.26.16, 341, mk. Locke 2003, 376; az idézett magyar fordításban a kiemelések a sajátjaim, az angolban a kiemelés eredeti.)

⁶⁴⁴ *reconcile [or appropriate] to that present self by consciousness* (Essay 2.26.26, 346, mk. Locke 2003, 383; a fordítást módosítottam). Ez az összekapcsolás vagy elsajátítás Sorabji szerint nagymértékben emlékeztet Locke-nál a sztoikus *oikeiászis*-tanra. Vö. Sorabji 2006, 107.

⁶⁴⁵ Ezen a ponton jól látható a körben forgás problémája, amely Joseph Butler óta a locke-i elmélettel kapcsolatos egyik klasszikus ellenvetés alapja, hiszen ha „önmagam korábbi állapotát” kapcsolom a jelenlegi énemhez, ezzel éppúgy feltételezem, hogy ez az állapot már a kapcsolatot megelőzően az *én* állapotom volt, ahogy az emlékezet is csak akkor tud egy korábbi emléket a jelenlegi énemhez kapcsolni, ha az az én emlékem, azaz magam voltam az alanya. E kérdés

egyszerre utal a tudat működésének időbeli mechanizmusára, a számonkérhetőség morális problémájára és az önmagunkkal kapcsolatos törődés gyakorlati szempontjára. Amit a tudatunk hozzánk kapcsol, az Locke szerint mi magunk vagyunk, nem térhetünk ki előle, s ezért az egyes események tudata tanúskodik ellenünk vagy mellettünk. Éppen ez az a tény, ami miatt a jutalom és a büntetés nem egy idegen önkény jegyében alakítja a jövő sorsunkat. Ha igaz lenne a lélekvándorlás tana – állítja Locke –, s a lelke a maga szubsztancialitásában azonos lenne egy korábbi gaztett elkövetőjével, ettől még nem lennék ugyanaz a személy, aki a tettet elkövette, ha nem emlékeznek a korábbi életemre, hiszen a – mondjuk így – pszichológiai kapcsoltág teljes hiánya elkülönít az akkori illetőtől.⁶⁴⁶ Ha ezek után olyasmiről érne büntetés, amiről nem tudok, vagyis amit nem vagyok képes összekapcsolni a jelenlegi énemmel, ez csak váratlan sorscsapásként lenne értelmezhető, hiszen ha feltesszük, hogy olyasmiről büntetnek valakit, aminek elkövetéséről mit sem tud, vajon – kérdezi Locke – „mi a különbség az ilyen büntetés és aközött, hogy az illető eleve nyomorúságra teremtetett”.⁶⁴⁷

iii. A személy mint gyakorlati fogalom

Az ismeretelméleti, morális és jogi jelentések e szoros egysége összhangban áll a locke-i megközelítés leginkább újszerű mozzanatával, azzal az említett összefüggéssel, hogy a gyakorlati vonatkozások (az önmagunkhoz fűződő érdekek) nem az *én* egy ezt megelőző metafizikai alaprétégére épülnek rá. Pontosabban fogalmazva: a személy egzisztenciális értelemben tartalmas fogalma az *Értekezés*-ben egy metafizikai értelemben csaknem teljesen üres *én*mel kapcsolódik össze, legalábbis egy olyan *én*mel, amelyet nem tudunk tartalommal megtölteni a tudatlanságnak abban a – mint Locke mondja – „mérhetetlen éjszakájában”, amelyben ismereteink csak pislákoló fényt jelentenek.⁶⁴⁸ Abban a kijelentésben, hogy a személyiség „magának ismeri el és önnön magának tudja be múltbéli tetteit”,⁶⁴⁹ többről van tehát szó, mint arról, hogy az illető képes emlékezni arra, amit cselekedett; e szavak – hangsúlyozzuk újra – arra utalnak, hogy a tudat az emlékezeten keresztül olyasmit kapcsol

bővebb tárgyalására s a *kvázi-emlékezet (q-memory)* fogalmának ezzel kapcsolatos bevezetésére Derek Parfit által itt nincs módunk kitérni. Butler szerepéhez és a cirkularitás problémájához lásd Martin–Barresi 2000, 39. skk., a Parfit 1984. által javasolt megoldáshoz pedig Martin–Barresi 2006, 284–285.

⁶⁴⁶ Ez a gyakorlati megközelítés mutatkozik meg egy a személyes azonosság témájához köthető teológiai problémával, a feltámadással kapcsolatban is, amelyet Locke ugyancsak a 2.27. fejezetben érint. Locke szerint az utolsó ítélet során kizárólag azokért a tettekért leszünk felelősségre vonhatók, amelyekre emlékszünk. Jövőbeli sorsunk szempontjából tehát ismét csak nem annak a szubsztrátumnak a fennmaradása a döntő, amely különböző cselekvések vagy események alanya volt a földi életünkben, hanem az emlékezet által meghatározható azonosság.

⁶⁴⁷ ...*what difference is there between that Punishment, and being created miserable?* (Essay 2.26.26, 347, mk. Locke 2003, 383.) Locke idézett szavai az eredetiben a lélek preegzisztenciájára utalnak: ha nem emlékszünk arra, amit állítólag egy korábbi életünkben követtünk el, az illető cselekedet nem tartozik az *én*ünkhöz, és nem kérhető rajtunk számon.

⁶⁴⁸ Vö. Essay 1.1.5. és 7, 46–47. Lásd még uo. 4.3.22, 553.

⁶⁴⁹ *owns and imputes to it self past Actions...* (Essay 2.27.26, 346, mk. Locke 2003, 383.)

magához, ami „számít”, s éppen ezáltal hozza létre a morális értelemben egységes és tartalmas *ént*. Az, hogy én magam valamilyen szubsztanciával vagyok azonos, Locke szerint igaz, de a számunkra releváns értelemben „nem számít”, mert pusztán erre az azonosságra hivatkozva sem jogosan büntethető, sem igazságosan jutalmazható nem vagyok, így e tény fennállása vagy hiánya sem hozzátenni nem tud a boldogságomhoz, sem el nem vehet belőle egy igazságos világban. Locke tehát nem számol le a szubsztancia metafizikájával, hanem egyszerűen elvitatja tőle azt, amit önmagunknak hívunk, s akivel törődni érdemes.

Az a mód, ahogyan itt egy gyenge metafizika egy erős morális perspektívával párosul, a locke-i gondolkodás legfontosabb tendenciáit tükrözi. Locke szerint tudásunk köre szűkös, de a gondviselésnek köszönhetően ahhoz biztosan elég, hogy a kötelességeinket teljesíthessük. Ahhoz a gyertyához hasonlít, amely ugyan nem világítja meg az éjszaka mélységeit, azt azonban lehetővé teszi, hogy lássuk szűk környezetünket és fénykörében elvégezzük a feladatainkat (*Essay* 1.1.5, 46, mk. Locke 2003, 34). Locke a személyes azonosság kapcsán felhozott érvek szokatlanságát is azzal a mély tudatlansággal mentegeti, „amelyben a bennünk lévő és *önnönmagunknak* tekintett, gondolkodó dolog természetével kapcsolatban vagyunk”.⁶⁵⁰ Olyan tudatlanság ez önmagunk valódi természetével kapcsolatban, amelyhez hasonlóval a korban Malebranche-nál találkozunk, nála azonban nem jelenik meg egy kompenzatív, emlékezetalapú énfogalom (vö. Malebranche, *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*, 3.3, Malebranche 2007, 68; RL 3:701).

A metafizika és az etika viszonyrendszerének ez az átrendeződése azzal a kérdéssel szembe-sít bennünket, hogy amikor Locke a személyes azonosságot a tudathoz kapcsolja, vajon melyiket tartja szem előtt a szelf korábban megkülönböztetett jelentései közül. Úgy tűnik, nem arra a „minimális szelfre” gondol, amelyet manapság minden tudatos tapasztalat pre-reflexív komponensének tekint számos elmélet. Dan Zahavi szerint a minimális szelf a tapasztalatok szubjektív pólusához tartozik, ahhoz a nem tematizált „enyémséghez”, amely minden tapasztalat esetében egy a tartalomtól független szelf-mag (*core self*) jelenlétéről tanúskodik (Zahavi 2005, 106). A szelf e megjelenési módja azért minimális, mert nem kívánja sem azt, hogy az alany mint szubjektumhoz viszonyuljon ezen keresztül önmagához, sem azt, hogy önmagát megkülönböztesse a tárgyi világtól vagy más szubjektumoktól, azt pedig végképp nem kívánja, hogy az alany konceptuális és nyelvi eszközökkel is ki tudja fejezni saját szubjektivitását. Amikor Locke arról ír, hogy a személy képes szemügyre venni „önmagát mint önmagát”, s hogy képes önmagát gondolkodó dologként észlelni, „amely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz”, akkor világossá teszi, hogy a szelf valamilyen bonyolultabb szerveződésére gondol, nem egy minimális szelfre.

⁶⁵⁰ *we are in of the Nature of that thinking thing, that is in us, and which we look on as our selves* (*Essay* 2.27.27, 347, mk. Locke 2003, 384; kiemelés az eredetiben.)

Az *én* határait Locke gyakorlati szempontok alapján rajzolja meg, s ezek a szempontok – ha itt nem is beszél róluk – a személyiségfejlődés magasabb szintjét feltételezik, ahol lehetséges morális felelősség, mert jelen van a cselekvések önmagunkkal kapcsolatos konzekvenciáinak a tudata. Ennek az összefüggésnek a felmerése kölcsönöz szilárdságot annak, akik vagyunk, s ez stabilizálja a tudatállapotok kapcsolatait, amelyek ettől kezdve nem csupán asszociatív összefüggések,⁶⁵¹ hanem egy olyan *én* állapotai, amely képes magát azonosnak tekinteni azzal, aki korábban volt és aki a jövőben lesz.

A szelfnek ez az integratív fogalma fontos lépés azoknak a későbbi elméleteknek az irányába, amelyek az önmagunk releváns fogalmát a lelki állapotok összefüggéséhez, sőt valamiképpen az önmagunkról elmondható történetekhez és azokhoz a morális értelemben meghatározó döntésekhez kapcsolják, amelyeket életünk során hozunk. Ennek ellenére kétséges, hogy e fejleményeket egészen a személyes azonosság locke-i problémájáig vezethetjük-e vissza. A kétségeknek az az alapja, hogy a személy és a szelf fogalma Locke elméletében bizonyos fokig az *én* egy gazdagabb, de számunkra elérhetetlen fogalma helyett áll egyfajta pótlék gyanánt. A *pótlék* kifejezéssel arra utalok, hogy mindazok a jövőbe mutató elmozdulások, amelyeket az *Értekezés* 2.27. fejezete alapján azonosítottunk, voltaképpen arra szolgálnak, hogy lehetővé tegyék az *én* diakron azonosíthatóságát, azaz egy olyan, meglehetősen hagyományos szerepet játszanak el, amelyet korábban az *én* metafizikai fogalma biztosított. Ha ez így van, akkor Locke a személy integratív fogalma kapcsán fontos szerepet szán ugyan az emlékezetnek és a tudati relációknak, de nem akarja azt sugallni, hogy az *én* az emlékeivel lenne azonos. E különbséget a következő formulával rögzíthetjük: a szelfet Locke-nál az *én* történetének tudatán, azaz az emlékein keresztül azonosíthatjuk, de az *én* nem feltétlenül azonos azzal, ami a története, és amire emlékszük.

E különbség megmutatásához Marya Schechtman egy gondolatmenetét hívjuk segítségül. Schechtman a szelf két formáját különbözteti meg a felelősségre vonás két szakasza alapján (Schechtman 2014, 17. skk). Amikor egy szülő a gyerekszobába lépve megpillantja az összetört lámpát, először arra kíváncsi, hogy melyik gyerek verte le, s csak ezután következhet annak kiderítése, hogy szándékosan vagy véletlenül történt-e a dolog, azaz hogy az első lépésben azonosított cselekvő *erkölcsi értelemben* felelős-e a tettért. Az első kérdés Schechtman szerint a törvényszéki értelemben vett személy azonosítására szolgál, akivel szemben az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos gyakorlati kérdések *egyáltalán* felvethetők. A személynek ez a fogalma gyakorlati természetű ugyan,

⁶⁵¹ A *természetes* szóval pusztán az ideák összekapcsolódásának az elmén belüli szabályaira utalok, s nem tulajdonítok olyasfajta asszociacionizmust Locke-nak, mint amilyen David Hartley-nál és Hume-nál megjelenik. Locke az *Értekezés* negyedik kiadásában (1699) megjelenő két újabb szakasz (2.33. és 4.19.) tanúsága szerint nem asszociacionista (vö. Ayers 1991, 224; Aarsleff 1994, 268–269), a nyelvi jelekre jellemző kivételektől eltekintve egyfajta *'natural connexion'* magyarázza nála az ideák közötti összefüggéseket (*Essay* 3.2.1, 405, mk. Locke 2003, 453.) Vö. uo. 4.7.11.; 4.1.2, mk. Locke 2003, 595.

de nem azonos az erkölcsi személlyel, mert ha sikerült is azonosítanunk azt a *locust*, ahol a felelősséggel kapcsolatos kérdéseknek helyük van, ezzel még semmit nem mondtunk az illető erkölcsi felelősségéről.

E megkülönböztetés fényében kétféleképpen vethető fel az a gyakorlati kérdés, hogy x és y ugyanaz a személy-e. Ha Locke példái alapján feltételezzük, hogy valakinek a lelke másvalaki testébe került, intuíciónk általában azt súgja, hogy az így létrejött emberi egész a lélekhez tartozó személy erkölcsi felelősségét örökli meg a múltból. Képzeljük el azonban – javasolja Schechtman – a következő szituációt: valaki fiatalon, kialakulatlan személyiséggel szexuális visszaélések elszenvedője volt nevelőapja részéről, akit egy alkalommal végső kétségbeesésében megölt. Később megbánja a tettét, a börtönben mély lelki átalakuláson megy keresztül, a jövőben pedig altruisztikus céloknak szenteli az életét. Vajon évtizedekkel később ugyanaz a személy-e még, mint aki fiatalon gyilkolt, vagy új személlyel van dolgunk? Fennáll-e az azonosság az illető korábbi és jelenlegi *énje* között, azaz joggal tarthatjuk-e ma is felelősnek azért, amit elkövetett? Schechtman számára nem az az érdekes, hogy e kérdésekre igennel vagy nemmel válaszolunk, hanem hogy itt két különböző problémát azonosíthatunk. Más kérdés az, hogy kinek kell feltennünk a megfelelő erkölcsi kérdéseket, s egy másik, ettől független probléma az, hogy miként fogjuk ezeket a kérdéseket megválaszolni. Schechtman amellettt érvel, hogy amikor Locke a személy azonosságáról beszél, az első kérdést tartja szem előtt. Bár elismeri, hogy Locke álláspontja nem egyértelmű ezen a téren, nézete szerint az *Értekezés* szerzőjét alapvetően nem az foglalkoztatja, hogy mi tesz valakit erkölcsi személlyé, hanem az, hogy kire kell rámutatni akkor, amikor az erkölcsi felelősség kérdését firtatjuk. Locke válasza az, hogy arra (és csak arra), aki tudatában van annak, hogy ő hajtotta végre a szóban forgó cselekedetet.

Helyes-e Marya Schechtman értelmezése? Locke kétségtelenül azt hangsúlyozza, hogy bizonyos cselekvésekről nekem kell majd számot adnom, mert én vagyok az, aki e cselekvést végrehajtotta, s ezért e cselekvés konzekvenciái az én sorsom szempontjából relevánsak. Ez tesz engem *énmé*, de nem feltétlenül erkölcsi értelemben, hiszen a felsorolt szempontok nem arra válaszolnak, hogy azonos vagyok-e azzal az önmagammal, aki bizonyos értékekkel jellemezhető, hanem abban az értelemben, hogy azért, amit tettem, nem más, hanem egyedül én vagyok erkölcsileg felelősségre vonható. Jó okunk van tehát azt gondolni, hogy Locke-nál a tudat és az emlékezet ennek, nevezetesen az azonosíthatóságnak a feltétele. Az emlékezettel kapcsolatban persze számos probléma adódik: mi van akkor, ha valaki rosszul emlékszik arra, hogy mit cselekedett? Lehetséges-e, hogy többen emlékezzenek sajátjukként ugyanarra a cselekvésre? S végül megszűnik-e a felelősség, ha hiányzik az emlékezet? Úgy vélem, e kérdésekre Locke a feltámadással kapcsolatos soraiban válaszol, ezt ugyanis olyan eseményként ábrázolja, amely helyreállítja a felejtés által megszakadt oksági

kapcsolatokat a cselekvés, az emlékezet és a cselekvő, tehát a felelősség szempontjából kulcsfontosságú tényezők között. Az „igazság nagy napján” ki-ki arra fog emlékezni, amit ő maga követett el, s ki-ki emlékezni fog arra, amit elkövetett (*Essay* 2.27.26, 347, mk. Locke 2003, 383). Ez az eszkatológiai kiegészítés fontos körülményre hívja fel a figyelmünket. Jól mutatja, hogy Locke érdeklődésének valóban nem az áll a homlokterében, hogy miként integrálódik, épül fel vagy fejlődik az egyén, hanem az, hogy az egyes cselekvések alanya – tehát az, akinek a számára kitüntetetten *számit*, ami történt – miként követhető nyomon az idő múlásával. Locke elmélete ezek szerint döntően fontos, de korai lépés az integratív szelf felé vezető úton.

iv. Leibniz a személyről és az emlékezetről

Minden jel arra vall, hogy Leibniz a személy mibenlétét már jóval Locke művének elolvasása előtt a tudat folytonosságához – és nem a hordozó szubsztancia pusztá azonosságához – kapcsolta. Már bizonyos korai szövegei igen közel járnak a locke-i állásponthez. Egy kritikájában például, amelyet a karteziánusokkal szemben fogalmazott meg, a lélek halhatatlanságának descartes-i tanítását a következő megfontolások alapján bírálta:

„Azt állítom [...], hogy a lélek halhatatlansága úgy, ahogyan azt Descartes megállapította, teljesen haszontalan, és semmi vigaszt nem adhat nekünk. Mert tegyük fel, hogy a lélek egy szubsztancia, és egyetlen szubsztancia sem pusztul el [...]. De ez a halhatatlanság emlékezet [*souvenance*] nélkül teljesen haszontalan az erkölcs szempontjából, mert lehetetlenné tenne minden büntetést és jutalmat. Mi haszna lenne, uram, abból, ha Kína uralkodójává válhatna azzal a feltétellel, hogy el kell felejtene azt, ami volt? Nem ugyanaz lenne ez, mintha Isten, ugyanabban a pillanatban, amikor Önt megsemmisíti, teremtené egy kínai uralkodót?”⁶⁵²

Ehhez hasonló az a megfogalmazás, amelyet az 1686-os *Metafizikai értekezés* 34. paragrafusában olvashatunk, ahol Leibniz az értelmes lélek jellemzése során ugyancsak a tudatosság szerepét, a lélek önmagára vonatkozó megismerésének jelentőségét emeli ki, és a szubsztanciális azonosság helyett azokra a szempontokra fektet hangsúlyt, amelyek erkölcsi értelemben biztosítanak folyto-

⁶⁵² Leibniz levele Molanusnak, 1679 körül: *Je dis [...] que l'immortalité de l'ame telle qu'elle est établie par des Cartes ne sert de rien et ne nous sauroit consoler à aucune façon ; car supposons que l'ame soit une substance et que point de substance ne déperisse [...]. Mais cette immortalité sans souvenance est tout à fait inutile à la morale ; car elle renverse toute la recompense et tout le châtement. A quoy vous serviroit il, Monsieur, de devenir le Roy de la Chine à condition d'oublier ce que vous avés esté? Ne seroit ce pas la même chose que si Dieu en même temps qu'il vous détruisoit, creoit un Roy dans la Chine [?]* (GP 4:300.)

nösságot a lélek számára. Nézete szerint az értelmes lélek csak erre az erkölcsi – vagyis a számonkérhetőséggel kapcsolatos – kontinuitásra tekintettel minősül személynek. Ahol ez a folytonosság az emlékezet hiánya miatt megszakad, ott a halhatatlanság ígérete sem vonzó. Leibniz e megállapítását itt is a kínai uralkodó példájával illusztrálja.

„Az értelmes lélek viszont – amely tudja magáról, hogy micsoda, és amely ki tudja mondani a sokatmondó *én* szót – nem csupán metafizikai értelemben marad meg és áll fenn sokkal inkább, mint a többi szubsztancia, hanem erkölcsi értelemben is ugyanaz marad, és ugyanazt a személyt alkotja. Mert a lelket az emlékezés és az énről való tudás teszi büntethetővé vagy jutalmazhatóvá. Továbbá az erkölcsben és a vallásban megkövetelt halhatatlanság sem merül ki egyedül az örökös fennmaradásban, amely megilleti az összes szubsztanciát; mert ha nem emlékeznénk arra, amik voltunk, akkor egyáltalán nem is volna kívánatos a halhatatlanság. Tegyük fel, hogy egy magánembernek hirtelen Kína királyává kell lennie, de azzal a feltétellel, hogy el kell felejtene, mi volt ő azelőtt, úgy, mintha egészen újjászületnék; vajon a gyakorlatban vagy az egyáltalán érzékelhető körülmények tekintetében nem annyit jelent-e ez, mintha neki meg kellene semmi-sülnie, s ugyanabban a pillanatban teremtés által létre kellene jönnie helyette egy kínai királynak?”⁶⁵³

E dokumentumok alapján – amelyek tehát időben megelőzik Locke hasonló értelmű gondolatait – nem csodálkozhatunk, hogy Leibniz sok tekintetben szimpatizál majd azokkal a megállapításokkal, amelyeket a brit filozófus művében fog olvasni.⁶⁵⁴ Amikor az *Újabb értekezések az emberi értelemről* lapjain párbeszédet folytat a locke-i *Értekezés* egyes tételeivel, a 2.27. fejezet kapcsán a következő sorokkal vezeti be a személyes azonosság tárgyalását:

„Elismerem, hogy ha valamennyi jelenséget az egyik elméből egy másikba cserélnénk és helyeznénk át, vagy ha Isten cserét végezne két elme között úgy, hogy a látható

⁶⁵³ *Discours de Métaphysique*, 34. §: *Mais l'ame intelligente, connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce moi, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connoissance de ce moi, qui la rend capable de chastiment et de récompense. Aussi l'immortalité qu'on demande dans la morale, et dans la religion, ne consiste pas dans cette subsistance perpétuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car sans le souvenir de ce qu'on a été, elle n'auroit rien de souhaitable. Supposons que quelque particulier doive devenir tout d'un coup Roy de la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a été, comme s'il venoit de naître tout de nouveau; n'est ce pas autant dans la pratique, ou quant aux effets dont on se peut appercevoir, que s'il devoit estre aneanti, et qu'un Roy de la Chine devoit estre créé dans le même instant à sa place? Ce que ce particulier n'a aucune raison de souhaiter.* (A VI.4. 1584.)

⁶⁵⁴ Leibniz egyre intenzívebbé váló találkozása a locke-i filozófiával az 1690-es években kezdődik. Érdeklődése nemcsak az *Értekezés* gondolataira terjedt ki, de nyomon követte Locke és a worcesteri püspök, Edward Stillingfleet vitáját is. Vö. Antognazza 2009, 382, 406. skk. Lásd még Leibniz és Locke tanainak klasszikus összevetését: Jolley 1984.

testet, a jelenségeket és a tudatokat az egyikből a másikba helyezné, akkor a személyes azonosság, ahelyett hogy a szubsztancia azonosságához kötődne, követné az állandó jelenségeket, amelyeket az emberi morálnak szem előtt kell tartania.”⁶⁵⁵

Leibniz tehát elismeri, hogy a személyes azonosság nem a szubsztancia azonosságán múlik. Ha tudatunk a számára hozzáférhető valamennyi jelenséggel – így a saját testünkre vonatkozó vizuális és egyéb érzetekkel – együtt átkerülne egy másik hordozóba, akkor ezzel a tudattal együtt a személyes azonosság is áthelyeződne egy új szubsztanciába.

Bár Leibniz e műben kritikát fogalmaz meg a személyes azonosság locke-i magyarázatával szemben, bírálata szemmel láthatóan nem azzal kapcsolatos, hogy miben áll vagy miként rögzíthető a személyes azonosság kritériuma. Elfogadja, hogy ezt alapvetően nem a szubsztancia, hanem a tudat és az emlékezet folytonossága definiálja, ugyanakkor úgy véli, hogy ezek a személyes azonosság szempontjából döntő kritériumok nem önmagukban állnak: a tudat és az emlékezet alapja túlmutat a tudaton és az emlékezeten. Ezt mutatja meg a leibnizi *ikerföld-érv*. Leibniz a két tudat kicserélésének gondolatkísérletét tárgyalva a következő szavakat adja az *Újabb értekezések* egyik szereplője, Théophile szájába, aki a leibnizi filozófia szólamát képviseli a műben a locke-i álláspontot fejtegető Philalèthe-tel szemben (teljes hosszában idézem a szakaszt oly módon, hogy betűk közbeiktatásával elválasztom a leibnizi szöveg releváns mozzanatait, majd az egyes szakaszokhoz kommentárt fűzök):

„Íme még egy feltevés, mely [a locke-i gondolatkísérletnél] sokkal elfogadhatóbb: [A] lehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz, mely észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk. [B] Ennélfogva lenne egyszerre tízmilliónál több hasonló ember-pár, vagyis egy-egy személy ugyanazokkal a jelenségekkel és tudatokkal, Isten pedig át tudná vinni a szellemeket önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének. [C] Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükről szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben. [D] Persze Isten és azok a

⁶⁵⁵ NE 2.27.23: *J'avoue que si toutes les apparences estoient changées et transférées d'un esprit à un autre, ou si Dieu faisoit un échange entre deux esprits, donnant le corps visible, et les apparences et consciences de l'un à l'autre; l'identité personnelle au lieu d'estre attachée à celle de la substance suivroit les apparences constantes, que la morale humaine doit avoir en vue.* (A VI-4. 244, mk. Leibniz 2005, 219–220.)

szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítések megfigyelésére is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket. Ám az ön feltevése szerint egyedül a tudatosság [*conscienciosité*] látja és különbözteti meg a személyeket anélkül, hogy törődne a szubsztancia valóságos azonosságával vagy különbözőségével, vagy akár azéval, ami a többieknek megjelenne. És mi akadály lehet, hogy azt mondjuk, az a két személy, akik egy időben a két hasonló glóbuszon vannak, ámde kifejezhetetlenül távol egymástól, egy és ugyanazon személy – ami mindazonáltal nyilvánvaló képtelenség. [E] Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupáncsak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.⁶⁵⁶

Leibniz érvelése egy *reductio ad absurdum*, amely a következőképpen foglalható össze: Feltesszük (Locke alapján), hogy a személyes azonosságot a tudat definiálja. Tegyük föl továbbá, hogy két típusát tekintve azonos tudat létezik egymástól térben vagy időben elválasztva; ekkor két, típusosan azonos tudatpéldánnyal fogunk rendelkezni. Ezek azonban, minthogy típusosan azonos jellegüknél fogva fenomenálisan nem különböznek, Locke kritériuma alapján egyetlen személyt definiálnak. Ám – hangzik az érvelés – a két személy nem azonos, hiszen egyéb módokon megkülönböztethető, következésképpen a személyes azonosság meghatározásához nem elégséges a két tudatpéldány tartalmi azonossága. Nézzük az érvet szakaszokra bontva, részletesebben.

[A] „[L]ehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz, mely észlelés tekintetében [*sensiblement*] nem különbözik attól a földgolyótól,

⁶⁵⁶ NE 2.27.25: *Voicy une autre supposition bien plus convenable: il se peut que dans un autre lieu de l'univers ou dans un autre temps, il se trouve un globe qui ne diffère point sensiblement de ce globe de la terre où nous habitons, et que chacun des hommes qui l'habitent, ne diffère point sensiblement de chacun de nous qui luy repond. Ainsi il y aura à la fois plus de cent millions de paires de personnes semblables, c'est à dire de deux personnes avec les mêmes apparences et consciences; et Dieu pourroit transférer les esprits seuls ou avec leur corps d'un globe dans l'autre sans qu'ils s'en apperçussent, mais soit qu'on les transfère ou qu'on les laisse, que dirat-on de leur personne ou de leur soy suivant vos auteurs? sont ce deux personnes ou la même? puisque la conscience et les apparences internes et externes des hommes de ces globes, ne sauroient faire de distinction. Il est vray que Dieu et les esprits capables d'envisager les intervalles et rapports externes des temps et des lieux, et même les constitutions internes, insensibles aux hommes des deux globes, pourroient les discerner, mais selon vos hypotheses la seule conscienciosité discernant les personnes sans qu'il faille se mettre en peine de l'identité ou diversité réelle de la substance ou même de ce qui paroistroit aux autres; comment s'empêcher de dire que ces deux personnes qui sont en même temps dans ces deux globes ressemblans mais éloignées l'un de l'autre d'une distance inexprimable ne sont qu'une seule et même personne. Ce qui est pourtant une absurdité manifeste. Au reste parlant de ce qui se peut naturellement, les deux globes semblables et les deux ames semblables des deux globes ne le demureront que pour un temps. Car puisqu'il y a une diversité individuelle, il faut que cette différence consiste au moins dans les constitutions insensibles, qui se doivent développer dans la suite des temps.* (A VI-6, 245–246, mk. Leibniz 2005, 220; a fordítást módosítottam.)

melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk.”

Három megjegyzés kívánkozik e bekezdéshez. (i) A szakaszt nyitó „lehetséges” szó modalitása szemmel láthatóan nem egy teljesen alternatív (azaz párhuzamosan lehetséges, de nem reális) világra utal, hanem az *itt és most* létező világegyetem egy másik helyére vagy korszakára. Jóllehet Leibniz kapcsán szokás beszélni párhuzamosan lehetséges világokról, ezek státusza nála olyan bonyolult kérdés, amelynek elemzését a jelen gondolatkísérlet nem követeli meg (vö. Adams 1994, 46–56), Théophile szavai ugyanis nem egy ilyen lehetséges világra utalnak; feltevése szerint ebben a világban, de e kozmosz egy előttünk ismeretlen szegletében – egy másik reális tér- vagy idő-parcellában – létezik egy ikerföld, amely „észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk”. (ii) Ez az ikerföld *nem* teljesen azonos a Földdel. A kikötés, mint látjuk, csupán annyi, hogy „észlelés tekintetében” nincs különbség közöttük. Mit jelent ez? A Leibniz által használt *sensiblement* határozószó (A VI-6, 245.) többféleképpen is fordítható. Az egyik lehetséges olvasatban csupán annyit jelent, hogy nincsen jelentős különbség közöttük: „nem különbözik *jelentősen* attól a földgolyótól, melyen most lakunk”. Egy másik lehetséges olvasat szerint *nem érzékelhető* közöttük semmiféle különbség: ezt az értelmezést tükrözi az idézett fordítás, helyesen, hiszen a gondolatkísérletben nyilvánvalóan erről van szó. Az utóbbi olvasat alapján azt mondhatjuk, hogy a leibnizi ikerföld *fenomenális klónja* a földgolyónak. (iii) Vajon mi tartja vissza Leibnizet attól, hogy a típusazonosságot az észlelhető jelenségeken túl a két glóbusz valamennyi mozzanatára kiterjesztve egyetemesnek tekintse? Értelmezésem szerint egyrészt a modalitás említett felfogása, amelyben nincsenek párhuzamos világok, e kérdést azonban, mint említettem, nem fogom tárgyalni. Másrészt – és számunkra ez lesz a döntő – a Leibnizről elnevezett elv: az azonosak megkülönböztethetetlenléte. Leibniz nem tartja lehetségesnek, hogy két tetszőleges világ között csupán az *itt és az ott* vagy az *akkor* és az *akkor* tegyen különbséget. Minden reális különbségnek valamilyen fogalmilag megragadható differenciából kell erednie, azaz a dolgok belső konstitúciójából kell fakadnia. A Théophile által megfogalmazott feltevés tehát a következő: *létezik a reális világnak két numerikusan különböző része vagy parcellája, amelyek konstitúciójukat tekintve különböznek, de fenomenálisan azonosak.*

[B] „Ennélfogva lenne egyszerre tízmilliónál több hasonló ember-pár, vagyis egy-egy személy ugyanazokkal a jelenségekkel [*apparences*] és tudatokkal [*conscience*], Isten pedig át tudná vinni a szellemeket [*esprit*] önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének.”

Leibniz e feltevésében nem egyszerűen a típusazonos jelenségpárok, azaz tudatpárok cseréjéről van szó úgy, ahogyan azt Locke példái alapján várnánk. Locke-nál a herceg és a foltozóvarga lelke ki tud cserélődni úgy, hogy a herceg és a foltozóvarga teste változatlan marad (*Essay* 2.27.15, 340, mk. Locke 2003, 375), sőt Locke azt a lehetőséget is felveti, hogy a tudat úgy is kicserélődhethet, hogy közben a lelkek – tehát a tudatot hordozó szubsztanciák – is a helyükön maradnak (*Essay* 2.27.13, 338, mk. Locke 2003, 373). Itt azonban nem az történik, amit e locke-i felvetés alapján várnánk, hanem maguk a tudatot hordozó elmék cserélnek helyet önmagukban vagy akár a hozzájuk tartozó testekkel együtt. A kérdés tehát szemmel láthatóan az, hogy az új környezetbe plántált test és lélek azonos személy-e azzal, akinek a helyére kerül, azzal tehát, amelyik korábban élt az adott glóbuszon. Erre a kérdésfeltevésre utal a következő szakasz:

[C] „Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükéről [szó] szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben.”

Leibniz szerint tehát a probléma abban áll, hogy amikor e csere után – tegyük fel – én az általam jól ismert Oszkárhoz fordulok, akkor tévedésben leszek-e, azaz a feltevés értelmében vajon hozzá, az általam ismert Oszkárhoz, vagy egy klónjához intézem-e a szavaimat. Leibniz szerint nyilvánvalóan az utóbbit kell állítanunk, hiszen abból a feltevésből indultunk ki, hogy megtörtént a csere, s Oszkár helyett most iker-Oszkár áll előttem. Locke álláspontjával az a baj, hogy erre a különbségre érzéketlen. Ha a személyes azonosság kritériumának kizárólag a tudatosságot tekintem, akkor azt kell mondanom, hogy továbbra is Oszkárhoz beszélek. Ekkor nem fog számítani az, hogy valaki kicserélte a tudatosság hordozóit, az elmét és a testet, és értelmetlen lesz azt mondani, hogy ami eddig *ott* volt, az van most *itt*, és megfordítva. Márpedig ezt mondani nem értelmetlen – ezt mutatják meg a következő sorok.

[D] „Persze Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítések megfigyelésére is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket.”

E magyarázat szerint két létező különbsége nem merülhet ki abban, ami az adott létezők számára internálisan – belső nézőpontból – hozzáférhető mint tudatos jelenség. Léteznek ugyanis egyrészt olyan externális különbségek, amelyek annak ellenére fennállnak, hogy adott esetben nem érzékelhetők: ilyenek a tér és az idő különbségei.⁶⁵⁷ Másrészt léteznek olyan internális különbségek, amelyek mint jelenségek ugyancsak nem hozzáférhetők a tudat számára egyes szám első személyű nézőpontból. Ezek a különbségek azonban hozzáférhetők valamilyen magasabb, természetfeletti nézőpontból, így a tudatosság nem lehet elégséges kritériuma a személyes azonosságnak.

Mit jelent itt a természetfeletti nézőpont? Amikor a megkülönböztetés lehetőségét a jelenségek, vagyis a tudatosan hozzáférhető állapotok körére korlátozva próbáljuk meg elemezni, nincsen jelentősége annak, hogy a kérdést a cserében érintett két Oszkár vagy a glóbuszokon élő más emberek szempontjából tesszük fel: mindnyájuk esetében igaz, hogy pusztán a jelenségek alapján nem tudnak különbséget tenni Oszkár és iker-Oszkár között. Ám e különbségtételre alkalmasak lesznek azok, akik egy külső vagy magasabb nézőpontot foglalnak el, ahonnan nézve a jelenségek nem merülnek ki átélésük tudatos aspektusaiban. Leibniz szerint ilyenek „Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyrevételére”. Ők képesek nyomon követni Oszkár és iker-Oszkár útját a csere során.

[E] „Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupán csak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.”

E kiegészítés azt mutatja, hogy a leibnizi érv természetfeletti létezőkre történő hivatkozás nélkül is életképes. Az idézett szakasz ugyanis leszögezi, hogy az individuális változatosság (az individuumok megkülönböztethetősége) ismét csak az azonosak megkülönböztethetlenségének az elvén nyugszik, ebből ugyanis az következik, hogy ha két létező nem azonos egymással, akkor kell hogy legyen közöttük valamilyen különbség. Ha e különbség egy adott állapotban nem is feltétlenül tudatos, azaz még ha nem is jelentkezik fenomenálisan, a fenomenális állapotokat eredményező valóságban, amelynek nem minden eleme tudatosítható Leibniz szerint, feltétlenül adva kell lennie. Ám ezek a meg-nem-jelenő-különbségek idővel óhatatlanul különbözőségét eredményeznek a

⁶⁵⁷ Azaz a két egyforma jelenség „máshol” és „máskor” van, amit Leibniznél a jelenségek egymáshoz fűződő viszonya határoz meg: „a tér az együttlétezők, az idő az egymásra következők rendje”. Leibniz III. levele Samuel Clarke-hoz, 1716. február 25, 4. § (lásd még 5–6. §§) (GP 7:363, mk. Leibniz–Clarke 2005, 36). Vö. Leibniz levele Burkhard de Volderhez, 1703. június 20. (GP 2:253, mk. Leibniz 1986, 255.)

jelenségekben is. Ezért ha két tudatállapot szinkronikusan hasonló is egymáshoz, azaz ha egy adott tudatállapotot tekintve léteznek is *szinkronikus* fenomenális klónok, *diakronikus* fenomenális klónok nem léteznek.

E tétel alaposabb magyarázatot kíván. Mint tudjuk, Leibniznél a monáoszok vagy az individuális szubsztanciák – a jelen összefüggésben eltekintek a két fogalom sokat vitatott különbségétől (Garber 2009) – percepciókkal és törekvésekkel jellemezhetők (M 14–15. §§, GP 6:608–609, mk. Leibniz 1986, 309). A *percepciók* nem egyebek, mint a szubsztancia belső állapotai, amelyek kifejezik a világot (vagy közvetlenül Istent), *törekvésnek* pedig azt a belső erőt nevezi Leibniz, amelynek következtében a percepciók pillanatról pillanatra változáson mennek keresztül, a régiek új percepcióknak adják át a helyüket. Ezek a pillanatonként változó perceptuális állapotok tesznek különbséget az egyes szubsztanciák között, amelyek kivétel nélkül ugyanazt a valóságot tükrözik ugyan, de a kifejezések eltérő jellege (világossága és homályossága, elkülönített vagy zavaros volta) révén eltérő nézőpontokból reprezentálják a világot. A nézőpontot a szubsztanciához tartozó test határozza meg, ez felel ugyanis a kifejezések említett jellegzetességeiért. Egy nem kellőképpen organizált test nem tesz lehetővé elkülönített észlelést, így a testhez tartozó szubsztancia csupa zavaros észlelettel fog rendelkezni. Az így keletkező percepciókat nem kíséri tudatosság. Tudatosságról akkor beszélhetünk, amikor a szubsztancia bizonyos perceptuális állapotai a test megfelelő szervezettségének köszönhetően kibontakoznak a tudattalan percepciók tagolatlan háttéréből.⁶⁵⁸ Minden tudatos észlelés – legyen az világos vagy homályos – feltételez bizonyos mértékű elkülönítettséget, annak ugyanis, hogy egy elme képes legyen bármit is tudatosan percipiálni, elmaradhatatlan feltétele, hogy az észlelethez vezető inger kiemelkedjen a környezetéből, és elkülönüljön a háttérben ható egyéb ingerforrásoktól. Leibniz az *Újabb értekezések az emberi értelemről* előszavában az elkülönülésnek ezt a formáját két szemponthoz, az inger újdonságához és relatív erejéhez kapcsolja:

„[N]em ügyelünk egy malom vagy egy vízesés mozgására, ha bizonyos idő óta a közepükben lakunk. Nem mintha ez a mozgás nem érintené mindannyiszor szerveinket, és ne történne a lélekben valami, ami ennek a lélek és a test közötti harmóniánál fogva megfelel, de a lélekre és a testre ható benyomások az újdonság ingerétől megfosztva nem elég erősek ahhoz, hogy figyelmünket és emlékezetünket magukra vonják [...]”⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Ezt látjuk az állatoknál, amelyekről Leibniz a következőket mondja a *Monadológia* lapjain (25. §): „Hogy a természet kiemelkedő percepciókat adott az állatoknak, láthatjuk a gondosságból, mellyel olyan szervekkel látta el őket, amelyek több fénysugarat és hanghullámot gyűjtenek össze, hogy egyesítésükkel felerősítsék hatásukat. Hasonlóan áll a dolog a szaglással, ízléssel, tapintással...” (GP 6:611, mk. Leibniz 1986, 311.)

⁶⁵⁹ NE, *Előszó*: ...*l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps,*

A tudatos észlelést tehát minden esetben egy küszöb átlépése, a háttér és az ebből kiváló új inger kontrasztja teszi lehetővé. Mivel minden tudatos észlelés megkülönböztetés – hiszen elválást jelent a percepciók differenciálatlan tömegétől –, ezért a tudatosan megjelenő élmény Leibniz értelmezése szerint a háttér és az ebből plasztikusan kiemelkedő előtér kapcsolatát, közös horizontját feltételezi. Innen nézve érthető az [E] szakasz kijelentése, hogy ha a világ *tudatos* percepciója egy adott pillanatban meg is egyezhet két elmében, a tudatos észleletek alapját képező háttéreszleletek világának különböznie kell, s azok a mikroperceptuális különbségek, amelyekre a tudatosság egy adott időpontban érzéketlen, idővel a tudatban is különbségeket fognak tenni két elme között. Ha a két jelenségvilág mikroperceptuális háttere nem különbözne, akkor a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve alapján a kettő azonos volna.

Leibniz érve annak megmutatására tett kísérletet, hogy két típusazonos tudat nem definiálhatja ugyanazt a személyt. A bizonyítás azonban nem a szubsztanciális azonosság fogalmára támaszkodik, mint Locke számos kritikusanál, akik még a 19. században is a lélekszubsztancia elsőbbségét hangsúlyozták a személyes azonosság meghatározása során (lásd pl. Cousin 1861, 152), hanem arra a megfontolásra, hogy a tudatos *élmel* rendelkezés – Leibniz neologizmusával a *conscienciosité* (NE 2.27.25, A VI-6, 245–246, mk. Leibniz 2005, 220) – nem választható el a tudatosság tágabb környezetétől. Mi ez a környezet? Mint láttuk, azoknak a nem tudatos percepcióknak a sokasága, amelyek Leibniz szerint a test mindenkori állapotától függenek, s amelyek túlnyomó többségben alatta maradnak a tudati küszöbnek.

Ennek következtében a tudatosság Leibniznél nem definiálható internálisan. Nem azért, mert rendelkezik egy szubsztanciális hordozóval, amelyik metafizikailag meghatározza a személy azonosságát, hanem azért, mert a belülről – az észlelő szubjektum számára – hozzáférhető, tudatos állapotok olyan további, rejtett állapotoktól függenek, amelyek nem hozzáférhetők a fenomenális tudatosság körén belül. Ha a tudatos állapotok körét tekintjük, Leibniz externalista, mert nála két, fenomenálisan megkülönböztethetetlen állapot megkülönböztethető azon az alapon, hogy milyen kontextusba illeszkednek, azaz milyen, fenomenálisan hozzáférhetetlen világállapotok bázisán épülnek fel.

E következtetéssel szemben a következő ellenvetés tehető. Hogyan beszélhetünk bármilyen értelemben externalizmusról egy olyan filozófus esetében, akinek az elméleténél keresve sem lehet jobb példát találni arra, mit jelent a mentális szféra internalista ábrázolása? Hiszen keresve sem lehet jobb példát találni egy a külvilágtól elzárt, internális rendszerre, mint a leibnizi monaszt, amely

destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire..., (A VI-6, 53–54, mk. Leibniz 2005, 22.)

„külön világ”, mert „Isteneen kívül minden más dologtól független”.⁶⁶⁰ A monászoknak, mint tudjuk, „nincsenek ablakaik, amelyeken át valami beléphetne vagy távozhatna”,⁶⁶¹ vagy – ahogyan máshol olvassuk – „nincsenek rajtuk sem lyukak, sem kapuk”.⁶⁶² Erre az ellenvetésre a következő választ adhatjuk. A leibnizi monásztan legmeghatározóbb elve nem a tudatosság, de nem is a percepciók tárgyvonatkozása (az intencionalitás), hanem a következő egyszerű formában megragadható összefüggés: perspektívával rendelkezni a világban. A monászok legalapvetőbb ismérve, hogy perspektívával rendelkeznek, azaz egy egységes centrum viszonylatában jelenítik meg a valóság sokféleségét: a monász egység a sokaságban. Önmagunk vonatkozásában Leibniz számára a perspektíva az a fogalom, amelyből levezethető az *én*, a *tudatosság*, a *személy*, mindazok a bennünket érdeklő fogalmak, amelyek ebben az értelemben származtatottnak tekinthetők. Mármost a leibnizi perspektivitás maga sem a legvégső magyarázó elv, hanem egy olyan *koordinatív funkcióként* van jelen, amely megmutatja, hogy bizonyos metafizikai elvekből miképpen keletkeznek a monászoknak megfelelő nézőpontok a világban. A perspektíva tehát nem egy *ego* internális adottságára utal, hanem egy geometriai mintára elgondolt metafizikai rendszer része, a perspektívák ugyanis egy olyan transzformációs szabály segítségével származtathatók a valóság végső alapjából, amely meghatározza, hogy bizonyos logikai elvek mellett – ilyen az ellenmondás és az elégséges magyarázat elve – miként generálódnak különböző nézőpontok ugyanahhoz a valósághoz. E modell háttérében a kúpszeletek projektív geometriája áll, melynek 17. századi fejlődését – Girard Désargues és Blaise Pascal eredményeit – Leibniz jól ismerte, s egyfajta architektonikus elvként alkalmazta a metafizika területén.⁶⁶³ Válaszunk tehát azon az elven alapul, hogy a monász internális egysége levezetett egység, s ezért sem a percepciók tartalma, sem előfordulásuk a világban nem érthető meg önmagában, hiszen mindkettő annak a koordinatív szabálynak az eredménye, amelyből a monászok interioritása generálódik.

A személyes azonosság leibnizi elmélete tehát kétféle értelemben is externalista elemeket mutat. Egyrészt a tudatosságnak azok az összefüggései, amelyek Leibniz szerint is megalapozzák a számonkérhetőséget és az azonosíthatóságot, csak fenomenális értelemben mutatnak típusazonosságot. Amennyiben a jelenségek függnék a tapasztalat küszöbe alatt maradó *petites perceptions*-októl (azaz a tudatosság számára elérhetetlen perceptuális állapotoktól), ezek különbséget tudnak tenni két, fenomenálisan megkülönböztethetetlennek tűnő tudat között. Másrészt a tudatos és a tudatlan percepciókról egyaránt elmondható, hogy egy olyan generatív szabály hozza őket létre,

⁶⁶⁰ Leibniz levele Antoine Arnauld-nak, 1686. július 4/14.: ...*un monde à part independant de toute autre chose que de Dieu* (A II-2. 81, mk. Leibniz 1986, 71.)

⁶⁶¹ M 7. §: *n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir* (GP 6:607, mk. Leibniz 1986, 308.)

⁶⁶² Leibniz Sophie választófejedelemnének és Sophie Charlotte-nak, az 1700. június 12-i levél kivonata: *n'a point de trous ny portes*. (A I-18, 115; GP 7.554.)

⁶⁶³ A témához lásd Pavlovits Tamás alapvető írásait: Pavlovits 2013a; Pavlovits 2020, 2.3.1. fejezet (83–91.)

amelynek a működése egyszerre belső erő az egyes szubsztanciákban, és külső, hiszen egy olyan szempont interiorizálása a monász legbelső lényegéként, amely a világegyetem – az összes monadikus állapot – teljes harmóniájáért felelős.

v. Összegzés és kitekintés: a perspektívikus én

Amint a *koordináció* fogalom felbukkanása előre jelezte, az iménti ellenvetésre adott válaszuk lehetővé teszi, hogy e fejezet lezárásként visszakanyarodjunk e disszertáció központi témájához, a szétválasztás és az integratív műveletek kérdésköréhez. E viszonyok működését először a kései skolasztikusoknál figyeltük meg, s mivel tudjuk, hogy Leibniz milyen alaposan tanulmányozta e szerzőket, a leibnizi filozófiában alapos okkal kereshetjük a bennünket érdeklő viták nyomait. Ennél azonban többet állítunk. A leibnizi filozófiára joggal tekinthetünk úgy, mint az utolsó heroikus kísérletre, hogy egységbe rendezze mindazokat a szempontokat, amelyek széttartó trajektóriáit az eddigiekben rekonstruáltuk. Készítsünk egy gyors számvetést. Az alábbi leltár azt mutatja, hogy az általunk bejárt út mindvégig a leibnizi filozófia legfontosabb témái között vezetett.

1. *Skolasztika*. Leibniz, mint említettük, a mechanikai filozófia számos képviselőjével ellentétben alaposan jártas volt a skolasztika irodalmában. Mire megismerte az „új” filozófia nézeteit, mint maga mondja, „már mélyen behatolt a skolasztikusok birodalmába”.⁶⁶⁴ A leibnizi filozófia így részben ahhoz a német és németalföldi egyetemeken virágzó szellemi közeghez tartozik, amely – amint azt Grotius vagy Pufendorf esetében is láttuk – nagyban támaszkodik az iskolafilozófia eredményeire a jogi és természetfilozófiai problémák tárgyalása során. A skolasztikusok pozitív értékelése és az „új”, mechanikai filozófiával történő kibékítésük igénye a leibnizi tanítás középpontját, az egyetemes harmónia eszményét villantja fel. A remény, hogy a vetélkedő perspektívák összhangba hozhatók egymással így nemcsak a leibnizi gondolkodás mélyén ható kreatív erő, de azt az iméntiekben gyakran hangsúlyozott tételt is alátámasztja, hogy a mechanikai filozófia és a kora újkori skolaszticizmus ugyanannak a szellemi univerzumnak a részei.

2. *Teremtés*. A szóban forgó összhang elve Leibniznél a világ emanatív víziója, amelynek értelmében a „legfőbb szubsztancia saját tökéletességét árasztotta, amennyire az megengedhető volt, [...] a tőle függő szubsztanciák sokaságába úgy, hogy minden egyes szubsztancia [...] az istenség utánzatának is tekinthető”.⁶⁶⁵ A teremtett létezők Leibniznél tehát nem egyebek, mint

⁶⁶⁴ *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről, valamint a lélek és a test egyesüléséről: J’avois pénétré bien avant dans le pay des scholastiques*, GP 4:478, Leibniz 1986, 188. Leibniz ezzel az önéletrajzi kijelentéssel minden bizonnyal Jakob Thomasius (1622–1684) hatására és azokra a tanulmányair utal, amelyeket Lipszében folytatott Thomasius keze alatt. Lásd Pelletier 2014, 152.

⁶⁶⁵ Leibniz levele Burkhard de Voldernek, 1705 [?]: *...suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffundit, quas singulas tanquam [...] divinitatis imitamenta concipere oportet.* (GP 2:278, mk. Leibniz 1986, 284; a fordítást módosítottam.)

imitamentumok, annak a tökéletességnek az utánzásai, amelyből minden aktivitás kiindul, ám az egyes utánzatok – ne felejtjük el – nem mások, mint perspektívák: korlátozott nézőpontok a világhoz. E kijelentés *prima facie* nem más, mint a platóni metafizika megerősítésének kísérlete, hiszen Leibniz szerint „teljesen nyilvánvaló, hogy a teremtett szubsztanciák függenek Istentől, aki [...] valamilyen emanációval szakadatlanul létrehozza őket”, ugyanakkor az emanáció itt egymástól differenciált, saját törvényszerűségekkel rendelkező perspektívákat generál.⁶⁶⁶

3. *Possibilitas*. Ugyancsak jelentős terjedelemben tárgyalja Leibniz a lehetőségekkel kapcsolatos skolasztikus tanítást. Állásfoglalása ezen a téren is hagyományosnak tűnik, hiszen gyakran hangsúlyozza, hogy a lehetőségek szükségképpen Istenben állnak fenn. Nem egyebek ugyanis, mint Isten ideái, olyan örök igazságok, amelyek az isteni természet lehetséges korlátozásait, valamint az isteni akarat lehetséges döntéseit tükrözik. Egy Pierre-Daniel Huet-nek címzett levelében így vall erről: „...Platón metafizikai és erkölcsi tanítása, amelyet kevesen merítenek a forrásából, tiszteletre méltó [*sancta*] és helyes, amit pedig az ideákról és az örök igazságokról mond, csodálatra méltó.”⁶⁶⁷ Leibniz szerint a teremtéskor bizonyos lehetőségek Isten hatóképességénél fogva megvalósulnak, és a teremtett világ dolgaiban testet öltenek. A *Timaios* 29a hagyományos olvasata ez, amely az ideák világát az Isten elméjébe helyezi. Ugyanakkor Leibniz állásfoglalása nem mentes minden kétértelműségtől, hiszen az esszenciák logikai konzisztenciája nála is rendelkezik bizonyos mértékű autonómiával, ami egyes, meghatározott szempontok alapján korlátozott összefüggésekben zárójelzhetővé teszi, az Istentől való függést.

4. *Differencia*. Mint említettük, Leibniznél nem egyszerűen szubsztanciák származnak Istenből kiáradás révén, hanem perspektívák, amelyek ugyanarra a valóságra vonatkoznak. Tartalmilag valamennyi megegyezik, különbségeiket a megjelenítés korlátai teszik lehetővé, valamennyi más és más vetületét mutatja ugyanannak a tárgynak (ami maga a világ, illetve végső soron Isten tökéletessége). Erre a relációra utaltunk a projektív geometria modelljére hivatkozva. Leibniz, mint ismeretes, a város és a városról adható perspektivikus leképezések viszonyával érzékeltette ezt az összefüggést:

„[M]inden egyes szubsztancia olyan, mint [...] Istennek vagy inkább az egész világegyetemnek a tükré, s mindegyik a maga módján fejezi ki a világegyetemet, olyanformán, ahogy egy

⁶⁶⁶ *Discours de Métaphysique*, 14. §: *Or il est premierement tres manifeste que les substances créées dependent de Dieu, qui [...] les produit continuellement par une maniere d'emanation...*, (A VI-4. 1549, mk. Leibniz 1986, 23.)

⁶⁶⁷ GP 3:17.: *Nam Doctrina Platonis metaphysica et moralis, quam pauci ex fonte hauriunt, sancta est rectaque, et quae de ideis aeternisque veritatibus habet, admiranda.*

és ugyanaz a város is más és más látványt nyújt, aszerint hogy milyen nézőpontból szemléljük.”⁶⁶⁸

A perspektivikus leképezés tana *megkülönböztetések* geometriai rendszere, amely különféle, egymással összemérhetetlennek tűnő összefüggéseket hoz létre. Aki egy adott nézőpont szabályai szerint reprezentálja a valóságot, annak számára érthetetlen és idegen lehet az az összefüggés, amely egy másik nézőpont logikája szerint szervezi a reprezentációkat, ám a leibnizi filozófiát, mint láttuk, az a remény élteti, hogy az egyes nézőpontok ugyanúgy levezethetők egyfajta kombinatorikus logika segítségével, ahogyan a különböző tulajdonságú kúpszeletek sora származtatható a metszősík szögének megváltoztatásával.

5. *Hagyomány.* Mindez olyan vallási-politikai program is a diplomata és jogtudós Leibniz számára, amely meghatározza a hagyományhoz fűződő viszonyát. Amit mi a hagyomány kríziseként, az eredet eszményének elérhetetlenségeként és az interpretáció normáinak megállapíthatatlanságaként rögzítettünk, az Leibnizet a *harmonia universalis* keresésére, azoknak a harmonizációs elveknek a kidolgozására sarkallta, amelyek szisztematikus rendben egyesíthették volna az kibékíthetetlen ellentéteket a felekezeti és politikailag széttagolt Európában. Akár a vallási reunionizmus példáját, akár a jogharmonizációs erőfeszítéseket, akár a diplomáciai érdekegyeztetés feladatait tekintjük, Leibniz mélyen hitt egy olyan koordinatív kalkulus létezésében, amely nem felszámolja a sokszólamú hagyományokban adott különbségeket, hanem összeegyeztethetővé és egy magasabb egység alá foglalhatóvá teszi őket. Ennek a meggyőződésnek a dokumentuma az a gyakran idézett, programatikus mondat, amelyet egy Nicolas-François Rémond-hoz címzett 1714-es levelében olvashatunk: „Úgy találtam, hogy a filozófiai iskoláknak nagy részt igazuk van abban, amit állítanak, de sokkal kevésbé van igazuk abban, amit tagadnak.”⁶⁶⁹

6. *Reprezentáció.* Ugyanakkor a leibnizi filozófia nagy szerepet szán a megkülönböztetés művészetének. Méltányolja azokat az autonóm szempontokat, amelyeket korábban a diplomata nézőpontjához kapcsoltunk, aki hivatalából fakadó játékszabályokhoz kell hogy igazodjon, olyan szempontokhoz tehát, amelyekkel személyesen nem feltétlenül azonosul. Ezek a korlátozások Leibniz szerint nem ellentétesek a morális világgal, sőt levezethetők belőle mint részleges, tehát korlátozott érvényű, mégis autonóm szabályokkal rendelkező összefüggések. Hasonló a helyzet a tudományok, a teológia és a metafizika területén, ahol egy-egy önálló problémarendszer kezelése nem

⁶⁶⁸ *Discours de Métaphysique*, 9. §: ... toute substance est comme [...] un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. (A VI-4. 1542, mk. Leibniz 1986, 16.) Vö. M 57. §. (GP 6:616, mk. Leibniz 1986, 318.)

⁶⁶⁹ *J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.* (GP 3:607.)

igényli azoknak az összefüggéseknek a tisztázását, amelyek az adott részterületet az egészhez kapcsolják. Amint a *Metafizikai értekezésben* olvassuk:

„De miként a géométernek nem kell elméjét terhelnie a kontinuum összetételének híres labirintusával, és minként az erkölcsfilozófusnak, a jogtudósnak vagy a politikusnak nem kell törődnie a szabad akarat és az isteni gondviselés összeegyeztetésének súlyos nehézségével – mivel a géométer valamennyi bizonyítását elvégezheti, a politikus pedig valamennyi döntését meghozhatja anélkül, hogy belemenne ezekbe a fejtegetésekbe, amelyek ennek ellenére nélkülözhetetlenek a filozófiában és a teológiában –, ugyanúgy a fizikus is számot adhat tapasztalatairól úgy, hogy részben már korábbi, egyszerűbb megfigyelésekre támaszkodik, részben pedig geometriai és mechanikai bizonyításokra, anélkül, hogy szüksége volna egy másik szférához tartozó általános megfontolásokra...”⁶⁷⁰

Leibniz viszonylagosan autonóm vizsgálódási területként azonosítja a geometriát, melynek művelője nem kell hogy a „kontinuum labirintusával” bajlódjon, a mechanikai fizikát – hiszen meg van győződve arról, hogy „a testi természetben minden mechanikailag történik” –,⁶⁷¹ illetve a vallásgyakorlást, mert az egyszerű híveknek nem kell elmélyedniük a kegyelem és a szabad akarat bonyolult viszonyában. Ezek a példák arra utalnak, hogy Leibniz számára az adott területhez tartozó reprezentációk korlátozottak, s lehetővé teszik a részterületek autonóm kezelését, vagyis – ismét az ismert fogalommal élve – olyan perspektivikus ábrázolások, amelyek bizonyos távolságtartást tesznek lehetővé a valóság más szempontok alapján kialakított reprezentációival szemben. Ezért jelentőséggel teli az a leibnizi kijelentés, hogy a szubsztancia „ábrázolásra képes lény”.⁶⁷² Ugyanakkor az iménti példákban valamennyi esetben az a tanulságuk, hogy a megkülönböztetett tárgyterületek derivatív viszonyban állnak bizonyos magasabb elvekkel, amelyek ismerete nélkül az egyes alrendszerekben csak részleges vizsgálódásokra van lehetőség. Így a fizikai világban igaz ugyan, hogy „minden mechanikailag történik”, magának a mechanikának az alapelvei, azaz a mozgástörvények

⁶⁷⁰ Vö. *Metafizikai értekezés*, 39. §: *Cependant, comme un géomètre n'a pas besoin de s'embarrasser l'esprit du fameux labyrinthe de la composition du continu, et qu'aucun philosophe moral et encore moins un jurisconsulte ou politique n'a point besoin de se mettre en peine des grandes difficultés qui se trouvent dans la conciliation du libre arbitre et de la Providence de Dieu, puisque le géomètre peut achever toutes ses démonstrations, et le politique peut terminer toutes ses délibérations sans entrer dans ces discussions, qui ne laissent pas d'être nécessaires et importantes dans la philosophie et dans la théologie : de même un physicien peut rendre raison des expériences, se servant tantôt des expériences plus simples déjà faites, tantôt des démonstrations géométriques et mécaniques, sans avoir besoin des considérations générales qui sont d'une autre sphère...*, (A VI-4. 1542, GP 4:435, mk. Leibniz 1986, 16.)

⁶⁷¹ *L'extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, 1691: [quoyque] je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle... (GP 4:466.) Vö. Leibniz levele Antonio Albertinek (GP 7:449.)

⁶⁷² Leibniz levele Antoine Arnauld-nak, 1687. október 9.: ...[dans une substance dont] la nature est d'estre representative. (A II-2. 243, mk. Leibniz 1986, 107.)

„magasabb eredettel rendelkeznek, mint azok, amelyekkel a tiszta matematika tud szolgálni”.⁶⁷³ A reprezentációk így ismét annak a származtatási törvénynek a függvényei, amely részlegessé teszi őket, mert egyrészt különbségeket generál, *megkülönbözteti* az egyes nézőpontokat az egésztől, másrészt össze is kapcsolja az így önállóságot nyert részlegest az egészszel.

7. *Reflexió*: Leibniznél bizonyos perspektívákhoz tudatosság járul, s a tudatosság kétféle értelemben is reflexiót feltételez. Egyrészt tudatos állapotok akkor jönnek létre, s emelkednek ki a kicsiny percepciók tapasztalatilag differenciálatlan háttéréből, amikor bizonyos testi szerveknek megfelelően koncentrálódva huzamosabban fennmaradnak, s egy további megismerő aktus tárgyává válhatnak. Másrészt a tudatosság a reflexió egy magasabb fokán lehetővé teszi, hogy az alany figyelme visszaforduljon önmaga felé, s észrevegye azt, ami szükségszerűen adott az észleletei tartalmában. Ezek közül az igazságok közül kiemelkedik „az én gondolom”, amely valamennyi tudatos megismerési aktusban jelen van, s amelynek felismerése döntő azon az úton, ahol az *én* morálisan elszámoltatható szubjektummá, azaz személlyé válik:

„A szükségszerű igazságok megismerése és a velük járó elvonatkoztatások által emelkedünk fel a *reflexiók aktusokhoz* is, és ezek segítségével gondoljuk el azt, amit *énnek* neveznek, és látjuk be, hogy ez vagy amaz *bennünk* van: és így, önmagunkra gondolva gondoljuk el a létet, a szubsztanciát, az egyszerűt és az összetettet, az anyagtalant és magát Istent, belátván, hogy ami bennünk korlátozott, az őbenne korlátlan. Gondolkodásunk fő tárgyait ezek a reflexiók tevékenységek szolgáltatják.”⁶⁷⁴

Reflexió, reprezentáció és megkülönböztetés Leibniznél tehát szoros egységbe szerveződik, s szétválaszthatatlanul összekapcsolódik a tudatos, erkölcsi értelemben számonkérhető énnel, amely nem csak percipiál, de saját korábbi percepcióit bizonyos körülmények között észre is veszi, s így a monász végtelenül gazdag perceptuális állapotai közül mindenkori adottságainak megfelelően többet vagy kevesebbet integrál önmaga tudatos énjébe (Kulstad 1991, 61). Ám az így keletkezett én Leibniznél nem független más szubjektumok sokaságától. A felsorolt szempontok egytől egyig annak a belátásnak az irányába mutatnak, amelyet az imént hangsúlyoztunk: a leibnizi filozófia legalapvetőbb elvét az a származtatási szabály jelenti, amelynek az egyes létezők, létszintek vagy

⁶⁷³ L'extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue, 1691: ...c'est à dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pure Mathématiques peuvent fournir. (GP 4:466.)

⁶⁷⁴ M 30. §: C'est aussi par la connoissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux Actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moy et à considérer que cey ou cela est en Nous: et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Être, à la substance, au simple et au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en luy sans bornes. Et ces Actes Réflexifs fournissent les objets principaux: de nos raisonnemens. (GP 6:612, mk. Leibniz 1986, 313; kiemelések az eredetiben.)

tárgyalási univerzumok csupán derivatív értékei. Mindez más megvilágításba helyezi a leibnizi filozófia platonizáló elemeit. Ami itt az emanáció folyamatának megfelel, az a valóság, illetve a valóságra nyitott perspektívák algoritmikus létrehozása, amely magának Istennek a létezésével veszi kezdetét. Leibniz Isten létezését sem egyszerűen szükségszerű adottságként, hanem olyan erőként ábrázolja, amely megvalósulni törekszik, s mivel semmi akadály nem akad annak, hogy létezzen, öröktől fogva és határok nélkül létezik: „Istennek (vagyis a szükségszerű lénynek) [...] az a kiváltsága, hogy léteznie kell, ha lehetséges.”⁶⁷⁵ Hasonlóképpen a véges perspektívák mint egymást kölcsönösen korlátozó, megvalósulásra törekvő lehetőségek jönnek létre (Shields 1986, Schmal 2020b).

Mindezek alapján a következő eredményre jutottunk. Descartes kései állásfoglalásai, Locke személyes azonosság elmélete és ennek leibnizi párja egyaránt integratív elmélet. Mindhárom szerző tud az *ént* hordozó szubsztanciáról, de a személy fogalmához kapcsolódó szelf valamennyiüknél integratív teljesítményként jelenik meg. A szétválasztott létmozzanatok összekapcsolása mindhárom szerzőnél emlékezeti munkát igényel, jelentős különbség mutatkozik azonban az emlékezet működésének leírásában. Míg Locke-nál egy közelebről meg nem határozott emlékezeti pszichológia és eszmetársítás áll e képesség hátterében, addig Descartes-nál és Leibniznél a reflexióra képes, tiszta tudat működése. Számos további hasonlóságra és különbségre kellene itt felhívni a figyelmet, de ezek további tanulmányok tárgyait képezhetnék. A bennünket kezdettől fogva foglalkoztató problémák elemzése ezen a ponton kell hogy véget érjen. Ennek az útnak a végpontján elegendő annak az új énfelfogásnak a megjelenését rögzítenünk mind a Brit-szigeteken, mind pedig a kontinensen, amely a korai modernitás idején egy rohamosan változó, egyre komplexebb, s az alanyt egyre több irányú kihívás elé állító világban koordinációs és integrációs feladattá teszi az „önmagság” feladványát. A leibnizi gondolkodás érzékeny filozófiai interpretációját adja ennek a kihívásnak: alapelve egy tisztán koordinatív princípium, amely egyrészt megkülönböztetések és összekapcsolások generatív forrása, másrészt olyan erő, amely az elválasztott perspektívák nyelvére lefordítva egy pillanatra megőrizhetőnek láttatta a platóni univerzumot, hogy azután a megkülönböztetett tárgyerületek összerendezésének feladatát más, kevésbé ambiciózus elvek vegyék át a 18. században.

⁶⁷⁵ M 45. §: *Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilege qu'il faut qu'il existe s'il est possible...* (GP 6:614, mk. Leibniz 1986, 315.)

BEFEJEZÉS:
MEGKÜLÖNBÖZTETÉS ÉS REFLEXIÓ

John F. Kennedy egy 1960-as beszédében a következő szavakkal igyekezett megnyugtanni protestáns hallgatóságát: „olyan elnökben hiszek, akinek vallással kapcsolatos nézetei az ő magánügyét képezik [...], és aki úgy látja el elnöki hivatalát, hogy ebben semmiféle vallási eskü, rítus vagy kötelezettség nem korlátozza. [...] Mert ellentétben a sajtó megfogalmazásaival, én nem a katolikus jelölt vagyok az elnöki tisztségre, én a demokrata párt elnökjelöltje vagyok, aki történetesen katolikus.” (Idézi Newman 2018, 18.) Ez a *történetesen* jól mutatja, hogy a 20. század második felére – és számos területen természetesen jóval korábban – mennyire magától értetődővé vált az a viszony, amelynek korai történetét tanulmányoztuk. Amikor John F. Kennedy olyan hivatali tulajdonít az elnöknek, amelynek működését kizárólag vallásilag semleges elvek határozzák meg, amikor a felekezeti meggyőződéseket a privát szférába utalja, akkor éles felosztást alkalmaz, s olyan distinkciót érvényesít, amely a határozottabb reflexió és az utólagos integráció feladata elé állítja az egyént.

Kezdetől fogva számos kritika érte ezt és az ehhez hasonló, szerkezeti differencián alapuló munkamegosztást. Schiller 1789-es jénai székfoglalójában a „kenyerét féltő tudós” alakjában rajzolja meg annak a kispolgárnak a képét, aki a maga tudományos területét művelve elveszíti az egészre vonatkozó érzékét. Ezzel szemben a valódi tudóst, a szellem emberét Schiller úgy jellemzi, hogy „az összhang elevenen benne élő ösztöne nem érheti be töredékekkel” (Schiller 2005b, 386). Schiller nem a specializációt utasítja el, hanem az ezek nyomában járó fragmentációt, és ellensúlyként a képzelet teremtőerejét igyekszik játékba hozni, hogy a rész kiművelése során is „a megsejtett beteljesülés” öröme vezérelje a cselekvőt (uo.). Max Weber egy 1917-es előadásában ezzel szemben azt várja a tudóstól, hogy nézzen szembe az egész hiányával: „Aki korunknak ezt a sorsát nem tudja férfiasan elviselni, annak azt kell mondani, hogy térjen vissza inkább [...] egyszerűen és szerényen a régi egyházak könyörületesen kitért karjai közé.”⁶⁷⁶ Émile Durkheim bő negyedszázaddal korábban ugyancsak annak a meggyőződésének adott hangot, hogy ma az egész iránti elkötelezettséget kizárólag a dilettáns őrzi (Durkheim 2001, 311).

⁶⁷⁶ Weber 1995, 50. Weber e pozitív attitűdjé a differenciálódással kapcsolatban *A protestáns etika* egy megjegyzése szerint részben a kései Goethe hatása alatt áll. Minthogy „a szilárd hivatás aszketikus jelentőségének a hangsúlyozása a modern *szakemberséget* erősíti” (Weber 2020, 161), s ez a minden oldalú kiműveltségről való lemondást jelenti, Weber szerint e folyamat összeköthető Goethének azzal a gondolatával, „hogy a szakmai munkára szorítózkodás és ebből következően az emberi mivolt fausti mindenoldalúságáról való lemondás a mai világban általában az értékes cselekvés előfeltétele” (uo. 185).

A strukturális megkülönböztetés gyakorlatát etikai kifogások is érték. Zygmunt Bauman amellet érvelt, hogy a hivatali morál elkülönült értékei nagyban hozzájárultak a 20. század totalitárius rendszereinek működéséhez, amennyiben a bürokrácia saját logikájának engedelmességed tartalomtól függetlenül „a problémamegoldás rutinjeljárásainak nyelvére” fordította le a politikai megrendelők által hangoztatott elnyomó eszméket. Ebben szerepe volt annak a hivatali morálnak, amely a hatékonyság mellett nem követelte meg, hogy a hivatalnok személyesen azonosuljon azzal az eszmével, amelynek képességeit a szolgálatába állította.⁶⁷⁷ Egy sor további kritika a megkülönböztetések alapját képező oppozíció dekonstruálására tett kísérletet vagy a szembeállítás genealógiáját tette láthatóvá.⁶⁷⁸

Milyen következtetést vonhatunk le mindebből? Elizabeth Newman annak a folyamatnak a kapcsán idézte fel Kennedy szavait, amely szerinte az egyházi felsőoktatási intézmények elvilágiasodását eredményezte az elmúlt fél évszázadban. Nézete szerint ma egy keresztény ember csak azon az áron művelhet tudományt, hogy vallási meggyőződéseit „kordában tartja”, vagyis hitét és a tudományos tevékenység semleges világát az utólagos integrációnak ugyanazzal a gyenge kölcsönhatású kötelékével kapcsolja össze, amelyre Kennedy a „történetesen” kifejezéssel utalt. A Newman által tárgyalt lelkiismereti kérdés ebben a formában kívül esik vizsgálódásaink körén, ám annál érdekesebb az az általános diagnózis, amelyet az egyes értékszférák differenciálódásával kapcsolatban állít fel a szerző. Abban a felfogásban, hogy egy egyházi intézmény attól lesz méltó a nevére, hogy értéksemleges módon jár el és színvonalas tudományt művel, Newman három aufklérista mítoszt vél felfedezni, s mindhárom háttérben megalapozatlan ideológiai szempontokat lát.

Az elsőt *szekularizációs mítosz*nak nevezi. A szekularizáció folyamatát sokan üdvözlnek, mások kárhoztatják, ám nézete szerint mindkét fél megegyezik abban, hogy a racionális belátások értéksemleges világa szemben áll a vallással. Newman ezzel szemben úgy véli, hogy ez a szembeállítás maga sem egyéb, mint egy aufklérista mítosz, a felvilágosodásnak ugyanis ahhoz, hogy a saját műveleteit végrehajthassa, egy az ésszel szemben álló, differenciálatlan szférát kellett tételeznie. A második mítoszt Newman a *varázstalanítás* weberi fogalmával jelzi, amely szerint modern világunkból elpárologtak az ésszel megragadhatatlan jelentések. Newman ezzel kapcsolatban ugyancsak az

⁶⁷⁷ Bauman 2001, küln. 155. Bauman szerint Milgram kísérleteiből az a következtetés vonható le, hogy „a kegyetlenség sokkal szorosabban függ össze a társadalmi interakció bizonyos mintáival, mint a végrehajtók személyiségjegyeivel vagy más egyéni sajátosságaival” (uo. 232). E mintázatokat modern világunkban a felvilágosodás tervező attitűdje és a funkcionálisan differenciált állam- és társadalomszervezés racionális eljárásai alakítják. Weber után – írja Bauman – ma már „[t]isztában látjuk, hogy a racionális ügyintézés feltételei – például a hivatal és a magánháztartás, illetőleg a hivatali pénzek és a magánvagyon közismert szétválasztása – erőteljesen közrejátszanak abban, hogy a célorientált cselekvést elszigeteljük azoktól a folyamatoktól, melyeket más (értelemszerűen irracionális) normák vezérelnek, ezáltal pedig közömbössé teszik a kölcsönös segítségnyújtás, szolidaritás, kölcsönös tisztelet s más effélék [...] követelményeinek kényszerítő hatásaival szemben...” (Uo. 55.)

⁶⁷⁸ Különösen erőteljes ez a kritikai irány a vallási és a szekuláris ellentétével kapcsolatban, lásd pl. Talal Asad vitatott, de alaposan argumentált álláspontját, Asad 2003.

iménti vakságot veti kollégái szemére: nem látják, jogy „a varázstalanítással kapcsolatos történet *valójában* egy varázsmese, tele kutatással, tele hősökkel és célokkal” (Newman 2018, 11–12). Végül a harmadik elképzelés, amely Newman szerint ugyancsak dekonstruálásra szorul, az akadémiai kiválósággal kapcsolatos, amely a magas színvonalú munkát teszi meg egy vallási intézmény értékének egyedüli mércéjévé. Ennek a szempontnak a kritikája az iméntiek következménye: a felosztással kapcsolatos aufklérista mítoszok lehetetlenné teszik azt, hogy a „keresztény gondolkodás” autentikus értelmet kapjon, s többet jelentsen, mint valamilyen külső és esetleges kapcsolatot az imént látott „történetesen” jegyében. Az a mentalitás, amely a vallási intézményeken belül is a vallás autentikus szerepének útjában áll, a szerző szerint kettős mércét alkalmaz, amennyiben elutasítja a tudományon *belüli* teológiai szempontokat, másrészt viszont vak saját álláspontjának teológiai alapjaira, amelyek az iménti distinkciókat – lényegében a testi és szellemi világ különválasztását – magától értetődő ténynek tekintik (uo. 19).

Elizabeth Newman elemzése, mint jeleztük, egy olyan speciális problémára vonatkoznak, amely nem tárgya vizsgálódásunknak, de az általa követelt revízió szélesebb összefüggésben is releváns, hiszen általában a megkülönböztetések modern kori gyakorlatát s ennek tisztázatlan metafizikai előfeltevéseit veszi célba. Mivel diagnózisa általános, általános következményei lesznek annak a torzításnak is, amely a felvilágosodás mítoszainak e mítosztalanítási kísérletében érhető tetten. Az általa vázolt kép hibái igen nagy mértékben a korai felvilágosodás ignorálásából fakadnak. Newman a felvilágosodás *vs.* posztmodern dichotómiájában mozog, s ezt a kettős képletet szeretnénk mi egyfajta triptichonná bővíteni a korai modernitás szerepének hangsúlyozásával.

Elizabeth Newmannak kétségkívül igaza van abban, hogy – amint azt Bruno Latour megmutatta – a világot különböző tárgyterületekre osztó modern dichotómiák maguk is konstrukciók, s azt is helyesen látja, hogy miután e felosztásoknak történeti eredetük van, normatív igazságuk megkérdőjelezhető. Abban azonban nézetünk szerint téved, hogy e mítosz a felvilágosodás találmánya, legalábbis ha a *felvilágosodás* szót abban a szűk értelemben vesszük, ahogyan ő használja, amikor a deizmus számlájára írja a bírált eljárásokat. Newman a deizmus hatását abban véli felfedezni, hogy e mozgalom hívei mind a tudományban, mind pedig a társadalomszervezés terén a szekuláris ész jogait követelik, a felekezeti szempontokat pedig a múlt örökségének és az obskurantizmus bátyáinak tekintik. A deista egy profán világnak igyekszik helyet csinálni, amely minimalizálja – tudniillik a magánélet területére száműzi – a felekezeti értelemben vett vallást.

Ebben a megállapításban sok igazság van, ám a genealógiai szempont, amelyet magunk is érvényesnek tartunk, történetileg pontatlanul van kidolgozva. Ha a szóban forgó problémát a deizmus álláspontjához kötnénk, olyasmirehöz viszonyítanánk egy a 16. századtól kezdve jól ismert témát, amely szélsőséges, és eleinte marginálisnak mondható választ adott a vallási és társadalmi

perspektívák szétválasztásának kérdésére. Az a differenciálási stílus, amelybe a Newman által vázolt nehézségek illeszkednek, a kései középkorban gyökerezik, erőteljes formában a modernitás kezdeténél jelenik meg, és semmiképpen nem a felvilágosodás radikális irányzatainak a találmánya. Eredményeink tehát mindenekelőtt egyfajta kronológiai korrekciót tesznek szükségessé. A szerkezeti differenciálódás alapvető témái nem abból az időszakból származnak, amelyben az eljárás hatásai szemmel láthatóvá váltak, s valós szervező erőként kezdték alakítani az élet különböző területeit. Mivel a gyakorlat sokkal korábbról ered, ezért a mai problémák kezelése sem nélkülözheti annak felismerését, hogy e jelenségcsoport felbukkanása nem a kései szekularizációs törekvések hozadéka. Közlelbbi kapcsolatban áll az abszolutizmus térhódításával, a földrajzi felfedezéseket kísérő új kereskedelmi rendszerek kialakulásával, a kezdődő polgárosodással és a vallásháborúkat lezáró új társadalmi rend etikai problémáival.

Tézisszerűen fogalmazva: a szerkezeti differenciálódás elvét, amely Adam Smithtől, Herbert Spencertől, Max Webertől és Émile Durkheimtől kezdve Talcott Parsonson át Niklas Luhmannig a társadalomtudományok egyik legfontosabb magyarázó eszköze volt az elmúlt másfélszáz évben, az elv képviselői rutinszerűen kapcsolták össze a modernitással, térnyerését azonban rendszerint a Koselleck által *Sattelzeiten*-nek nevezett idősakra, tehát az 1750-es évektől az 1850-es évekig terjedő korszakra teszik;⁶⁷⁹ mi ezzel szemben amellet érveltünk, hogy a megkülönböztetések e jellemző stílusát már az *ancien régime* társadalmában is jól megfigyelhetjük, s ha e forma társadalomszervező ereje akkor még kevésbé látványos is, mint gondolati probléma és széles körben alkalmazott gyakorlat egyértelműen jelen van a 16. századtól kezdve.⁶⁸⁰ Azok a viselkedési normák, amelyek az egymástól élesen elválasztható részterületek önálló szabályszerűségeihez kapcsolódnak, már ekkor társadalom- és személyiségformáló szerepet játszanak.

Mindez nem pusztán kronológiai kérdés, mert a vizsgált jelenség eredetét és jellegét is közelről érinti. Ha annak a folyamatnak a korai történetét nézzük, amelybe kései fejleményként Kennedy szavai is illeszkednek, azt találjuk, hogy az szoros összefüggésben áll a vallási reformok

⁶⁷⁹ A fogalom történetéről igen alapos kritikai elemzést ad egy 2020-ban megvédett disszertáció történeti része: Taylor 2020, 15–197. A differenciálódás modern formáit a kosellecki hangsúlyáthelyezésnek megfelelően szokás rögzíteni, lásd pl. Ziemann 2007, 221. és Stichweh, 2013.

⁶⁸⁰ Az általunk javasolt megközelítés e kronológiai átfókuszálás tekintetében – és csak ebben a tekintetben – közel áll Max Weber nevezetes elméletéhez, aki a modern kapitalista szellem eredetét a protestáns hivatásetikában és az ennek nyomán módszeresen kialakított racionális és aszketikus életvitelben kereste. Weber esetleges, de történetileg magyarázható kapcsolatot lát a kapitalizmus mint gazdasági rendszer és a hozzá kapcsolódó, bizonyos értelemben irracionális kapitalista szellemiség között. E meglátás jól mutatja annak a számunkra is érdekes „szétszűrésnek” a lehetőségét, amely bizonyos gondolkodási formák és ezek későbbi társadalmi megnyilvánulásai között adódhat. Ugyanakkor az általunk ígéretesnek tartott megközelítés ellentétben áll azzal a weberi elvvel, amely vallási tartalmait vesztett lélektani alakzatoknak tulajdonít kiemelt jelentőséget a kapitalista szellem kialakulásában. Míg számára „azok a vallásos hit és vallásos életgyakorlat által teremtett lélektani *indítékok*” érdekesek, amelyek „irányt szabtak az életvitelnek és az egyént megtartották benne” (Weber 2020, 73, kiemelés az eredetiben), számunkra a személyiség-szerkezet átalakulása tűnik fontosnak, ami nem kizárólag szociálpszichológiai folyamatra utal, hanem a filozófiai értelemben vett *énkonstitúció* feltételeire.

és a konfesszionizáció kora újkori céljaival. Newman megállapítása tehát, amely a felmerülő nehézségek miatt a felvilágosodás mítoszát kárhóztatja, s a tételes vallás leépítésén fáradozó deistákat teszi értük felelőssé, nem veszi figyelembe, hogy a szent és a profán szétválasztásának igyekezete nem a vallási értékekkel szemben vert gyökeret a modern Európában, hanem olyan reformok hozadéka volt, amelyek nem utolsósorban a szentnek tartott értékek védelmében bontottak zászlót jóval korábban. Bár többször hangsúlyoztuk, hogy a legalapvetőbb kora újkori változások nem vallás *versus* vallástalanság ellentétéből érthetők meg, *éppen ezért* fontos azt is leszögezni, hogy a Newman által kifogásolt distinkciók nem külső támadásként érték a vallási világot, hanem olyan szempontok elmélyítésének tekinthetők, amelyek a keresztény teológia mélyszerkezetében *is* megjelentek a 13. századtól kezdve.

Mielőtt a megkülönböztetésekkel kapcsolatos „mítoszokat” elutasítanánk, érdemes figyelembe venni, hogy a szóban forgó distinkciók nem egyneműek. Jól használható képet fest róluk Bruno Latour, amikor vertikális és horizontális differenciálást különböztet meg.⁶⁸¹ A vertikális differenciálás funkcionális alapon határol el különböző értékszférákat és tárgyterületeket – így különítjük el az egyes hatalmi ágakat, a tudományt és a vallást, a politikát és a morált, vagy éppen a tudományos diszciplínákat. Természetesen szó sincs arról, hogy a vertikális elválasztás ne párosulhatna integratív kísérletekkel, hiszen *elvben* kevesen békülnénk ki egy nyíltan amorális politikával vagy a tudományt mereven elutasító vallással. Azt azonban látjuk, hogy az egyes szférák közötti kapcsolat nem magától értetődő, hanem fokozatosan maga is önálló problémává válik, márpedig, mint Niklas Luhmann fogalmaz, a modern differenciálódásra az jellemző, hogy „a problémákat nem ott dolgozzák fel, ahol azok felmerültek, hanem mindig az illetékes funkcionális rendszerben”.⁶⁸² Ez tehát annak a vertikális differenciálásnak a logikája, amelytől Latour megkülönbözteti a horizontálisat. Ez utóbbi magát az elválasztást – az elválasztásokkal tagolt, „észszerű” világot – választja el egy olyan felvilágosulatlan közegtől, amely hibridekkel van teli, s amelyben a dolgok kiszámíthatatlanul egymásba folynak. Newman első dekonstrukciós kísérlete ez utóbbi elválasztásra utalt reflektálatlan mítoszként.

A horizontális elválasztással kapcsolatos kételyek mára természetesnek tekinthetők. E kötet bevezető fejezetében Émile Durkheim és Marcel Mauss sorait idézve magam is kételyemet fejeztem ki azzal kapcsolatban, hogy ami az európai kultúra számára egykor a megkülönböztetések hiányának tűnt, valóban az-e. A horizontális elválasztás aktusában talán helyesebb az elit kultúrának a népi

⁶⁸¹ Vö. Latour 1999, 28–31. A vertikális és horizontális differenciálás a saját (némileg leegyszerűsítő, de remélhetőleg nem pontatlan) kifejezésem.

⁶⁸² Vö. Luhmann 2010, 95–96. A megfelelő ügyosztályon történő feldolgozás közismert etikai problémák forrása, hiszen ha egy nehézség megoldásáért, amely egy adott rendszerben felmerül, egy másik rendszer felelős, akkor e ki-szervezés folytán szem elől téveszthető az egyes aktorok felelőssége. Ennek veszélyeire utal Bauman is, amikor ímént idézett könyve 6. fejezetében a modern államokban kialakult bürokratikus embertelenséget a cselekvő és a cselekedet hatása közötti társadalmi távolság gyarapodásával hozza összefüggésbe: Bauman 2001, 218–219.

kultúrával szembeni türelmetlenségét, s ennek azokat a kora újkori következményeit látnunk, amelyeket Peter Burke tárt fel a népi kultúráról szóló klasszikus munkájában.⁶⁸³ E megközelítés összhangban van az általunk választott perspektívával. Ha a felvilágosodást a megkülönböztetések speciális, az egyes részterületek önálló logikája szerint szerveződő gyakorlatával azonosítjuk, ezzel szemben ma nem egy tagolatlanul diffúz és irracionális világot látunk – ez valóban a felvilágosodás mítosza lenne –, hanem egy gazdagon rétegzett társadalmi és kulturális közeget, amelyben a releváns megkülönböztetések nem ismeretlenek, hanem egy másfajta, gyakran nehezen rekonstruálható logika mentén szerveződnek. Szerencsére az etnográfia és a kulturális antropológia módszereit is adaptáló történeti kutatásoknak köszönhetően mára jelentékeny ismeretekkel rendelkezünk erről a gondolkodásmódról s arról a hozzá tartozó világról, amelyet a felvilágosodás képviselői mint irracionális, tagolatlan közeget utasítottak el.

Peter Burke fejtegetései azért jelentősek számunkra, mert a modernizáció korai szakaszát teszik láthatóvá, azt az időszakot, amely – iménti tézisünkkel összhangban – jóval megelőzte az urbanizáció és az iparosodás későbbi folyamatait, amelyek a 18. századtól kezdve alapvetően változtatták meg a hagyományos életformákat. Peter Burke arra mutat rá, hogy a felekezeti reformok már jóval ezt megelőzve a népi életmód mély átalakulásához vezettek egy sor vallási eszmény jegyében, amelyet különböző módokon és eltérő mértékben ugyan, de mind a protestáns, mind pedig a katolikus reformerek türelmetlenül szorgalmaztak a 15–16. századtól kezdve. Annak a folyamatnak a gyökerei tehát, amelyet Newman a szekularizáció alapjának tekint, sokfelé ágaznak, de – mint láttuk – igen nagy mértékben magának a kereszténységnek a protestáns és katolikus oldalon is erőteljes reformtörekvéseibe nyúlnak vissza. A vallási elit ebben az időszakban egy autentikus és morálisan igényes kereszténység nevében lép fel a hiedelmekkel, a falusi prédikációkkal, a népi ünnepekkel és zarándoklatokkal, röviden tehát a Bahtyin által karneválnak nevezett keveredésekkel teli világgal szemben (Bahtyin 1982, 191. és *passim*). Ez a reformprogram a „szent” egy olyan fogalmának az érvényre juttatásáért küzdött, amely határozottan elkülönül az élet egyéb területeitől: „A reformerek a szent és a profán szétválasztását tartották a legfontosabbnak. Ez a szétválasztás most sokkal élesebb lett, mint a középkorban volt” (Burke 1991, 250), mondja Burke, aki szerint mindez a „vallásos mentalitásban és érzékenységben bekövetkezett jelentős elmozdulás kísérője volt” (uo.). Innen nézve jól látható, hogy „a szent visszaszorulása a világból” csak egy olyan

⁶⁸³ Burke 1991. A Burke által kidolgozott modellt annak ellenére használhatónak tartom, hogy a *népi kultúra* kifejezést számos kritika érte, s használata körültekintő óvatosságot igényel. A problémák korai áttekintését adja Scribner 1989. Ugyanakkor a forrásokkal kapcsolatos közismert nehézségek ellenére mélyen igaz egy a kora újkori népi kultúrával foglalkozó kötet szerkesztőinek megállapítása: „Minden kornak kényes egyensúlyt kellett találnia a kulturális termelés közösen bitokolt és antagonisztikus formái, az olvasás és kultúrafogyasztás eltérő módszerei között. A nehézség a kiegyensúlyozott és pontos kép megrajzolásához szükséges evidencia megtalálásával, megtisztításával és értelmezésével kapcsolatos.” Hadfield–Dimmock–Shinn, 2014, 5.

megkülönböztetés révén verhetett gyökeret, amelyet nem utolsósorban maga az egyházi reform ültetett el és szilárdított meg azokon a területeken, ahová elért a hatása.⁶⁸⁴

Peter Burke a népi kultúrával szemben fellépő mozgalmak két szakaszát különbözteti meg. Az első a 17. század közepéig tart, teológiai szempontokkal operál, és a vallási megújulási mozgalmak erejéből táplálkozik. A második szakaszban a mérsékelt egyházi reformerektől és fanatikus prédikátoroktól világiak veszik át a stafétát, s „az 1690-es évektől sorra alakulnak a társaságok – ahogy ők mondták – »az erkölcsök megújítására«” (Burke 1991, 281). E mozgalom érdeklődésének középpontjába a teológia helyett egyre inkább a morál és a jóízlés kérdése kerül, a folyamat tehát olyan civilizációs reformként halad tovább, amely az értelem, a műveltség és az jóízlés nevében lép fel a farsang zajos keveredésével szemben. A Peter Burke által leírt folyamatok, mint mondtuk, kételyt ébreszthetnek bennünk a szekularizációs narratívával szemben,⁶⁸⁵ ugyanakkor az sem lenne helyes, ha a megkülönböztetések modern stílusát minden további nélkül az említett vallási mozgalmak számlájára írnánk. Sokkal inkább azt érdemes hangsúlyozni, hogy a reformtörekvések mélyén ható tendenciák, függetlenül attól, hogy vallási formában jelentkeztek-e, mint a 17. század közepe előtt, vagy a helyes viselkedés és szokásrend átalakításának igényével léptek fel, mint az ezt követő időszakban (vagy esetleg egyszerre beszélték mindkét nyelvet, ahogy az igen gyakran történt), kezdettől fogva hasonló mintázatot mutattak. Mindez arra invitálja a mai olvasót, hogy éppúgy túllépjen a magyaráztatnak azon a rétegén, amely a szekularizációban, mint azon, amelyik a keresztény elit puritán törekvéseiben rögzítette az események okát. A modernizációs folyamatok összetettek, s mélyükön talán olyan jellegű változások zajlanak, amelyekre Michel Foucault hívta fel a figyelmet, amikor „a hatalom mikrofizikájához” kötötte az elmozdulásokat. Mindenesetre elmondhatjuk, hogy vizsgálódásaink megerősítik a Burke által javasolt korszakolást. A megelőző fejezetekben gyakran említettük, hogy a 18. század felé haladva a felekezeti diskurzusban is visszaszorulnak a klasszikus teológiai témák, s a viták egyre inkább a helyes viselkedés elveire és különféle egyházfegyelmi kérdésekre fókuszálnak.

Ha a Latour-féle megkülönböztetést tartjuk szem előtt, összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Burke fejtegetései a horizontális distinkció jellegéről adnak árnyaltabb képet. Ezzel nemcsak a felvilágosodás mítoszát kérdőjelezi meg, de azt az imént említett kritikai megközelítést is, amelyik

⁶⁸⁴ Weber ezt a folyamatot nevezi a varázstanítás vallástörténeti folyamatának (Weber 2020, 81. és 140.), amely nézete szerint a kálvinizmusban megy végbe következetesen, voltaképpen azonban, mint láttuk, a felekezeti differenciáktól nagymértékben független folyamat.

⁶⁸⁵ Nem arról van ugyanis szó, hogy világi szempontok fokozatosan kiszorították a szentséget, hanem arról, hogy e folyamat ellenpárjaként a szentség is egyre inkább kiszorította a világi szempontokat, s így a szent és a profán differenciálásának egy minden korábbinál határozottabb igénye éppúgy jellemezte az abszolutizmus törekvéseit, amelyek önálló és vallási szempontoktól szabad cselekvési teret kerestek a társadalom és az állam megszervezéséhez, mint az egyházi reformokat, amelyek egyre határozottabb különbséget tettek a szent és a mindennapi világ profán szektora között.

le kívánja rántani a leplet erről az „aufklérista” mítoszról. Azt látjuk ugyanis, hogy a horizontális megkülönböztetés nem légből kapott, csak éppen nem úgy működik, ahogyan azt az ész és az irracionalitás merev szembeállítására sugallja. Működési módja lokális és differenciált, azokhoz a helyi lehetőségekhez igazodik, amelyeket mindig is eltérő szemléletmódok együttélése jellemez, s amelyek teret adtak a latouri értelemben vett hibridek kialakulásának. Ettől azonban nem kevésbé igaz, hogy az elit új stílusú megkülönböztetések igényével lép fel – olykor meglehetősen türelmetlenül – a népi gondolkodás hagyományos formáival szemben. Könyvünkben ezt a folyamatot vizsgáltuk, persze nem a Burke által szem előtt tartott etnográfiai irányból, hanem egy ezzel komplementer nézőpontból, hiszen filozófiai elméleteket állítva a középpontba olyan gondolati alakzatokat elemeztünk, amelyeken keresztül egy magasan képzett intellektuális réteg igyekezett számot adni a differenciálódás számára kívánatosnak tartott formáiról. Ebből a nézőpontból az új eszmények megjelenését nem varázstalanításként, hanem a szétválasztott elemek mellérendelő integrációjának térhódításaként jellemeztük.

*

Az általunk javasolt kronológiai korrekció fontos eleme annak kimutatása, hogy az elválasztott szférák autonómiaigénye a 17. században más formában jelentkezett, mint a későbbi időszakban, amikor látható társadalmi intézményekben is testet öltött. Az általunk vizsgált korszakra az jellemző, hogy ezek az igények olyan összetett értéktereken belül jelentkeztek, ahol a szerepeket számos más eredetű lojalitásforma is alakítja, így a preferált megkülönböztetések állandó egyeztetést követeltek, s helyi jellegű kompromisszumokon keresztül érvényesültek. A helyzet némileg hasonló az egységes nemzeti nyelv, a sztenderdizált mértékegységek vagy a jogi harmonizáció 18. századi előretörését megelőző időszak viszonyaihoz, egy olyan világhoz, ahol a centralizáló törekvések számos helyi eredetű szokás- és törvénykezési formával kellett hogy *modus vivendit* találjanak a körülmények és a lehetőségek függvényében. Idézzünk fel ezzel kapcsolatban két korábbi példát, amelyeken keresztül nemcsak legfontosabb következtetéseink összegezhetők, de amelyek azt is megmutatják, hogy miként ábrázolható az a működésmód, amely e korai időszakban jellemzi a megkülönböztetéseket.

Az első példa az a történet, amelyet a probabilista elméletek tárgyalása során Lavardin márki 1687-es római fellépése kapcsán elemeztünk. A pápai udvarban zajló konfliktus dokumentumaiban számos elköteleződési forma figyelhető meg: az események háttérében egyszerre van jelen a hagyományos arisztokrata értékrend, a nemesi életstílussal társított, de a *virtù* machiavellista felfogásától sem érintetlen katonai erény, a feudális függelmi viszonyok és egy sor hagyományos érték, amelyek

a diplomáciai etikettben is éreztetik hatásukat akár valós elkötelezettségként, akár ravaszul megtervezett reprezentáció gyanánt. Erőteljes formában jelent meg e konkrét történetben a *raison d'état* szempontrendszer is, amely a „legkeresztényibb” király külpolitikája érdekében kezdeményezett arrogáns fellépést a szent városban. Ezekhez a hol szimbolikus, hol nagyon is konkrét hatalmi manőverekhez járultak azután a vallás, az egyházi hierarchia és a pápai szuverenitás szempontjai, így egy meglehetősen gazdag komplexum jött létre, amelyben a legkülönbözőbb tényezők követeltek maguknak tiszteletet. E komplexumból igen jól látható módon kiemelkedik a követségi privilégiumok szempontja.

A követi rendszer, ez a modern, itáliai találmány – a reneszánsz humanizmus szülötte – szorosan kötődik a világi állam eszményéhez, s az a szerep, amelyet az önálló jogokkal és kiváltságokkal felruházott követ tölt be egy udvarban, olyan politizálás eszköze, amely ellenséges hatalmi tényezők között kell hogy érvényre juttassa az megbízók érdekeit.⁶⁸⁶ Amint Garrett Mattingly klasszikus monográfiája megmutatta, a követi munka során egyszerre érvényesülnek bonyolult hagyományok és professzionális jártasságok, egyszerre van szükség machiavellista kezdeményező-képességre, kompromisszumkészségre és simulékony modorra. A jó kommunikatív adottságok mellett szerepet kapnak a megvesztegetés eszközei is, és ami a legfontosabb, mindezek háttérben ott látjuk a kancelláriákon keresztül bonyolított, sok tekintetben formalizált információáramlás modern kori felértékelődését (Mattingly 1988, 87).

Lavardin márki története azonban többet mutat ennél, egy nagy jelentőségű fordulat nyomait láthatjuk benne: a 16. századtól kezdve a diplomata nem privát ember, hanem az állam képviselője (uo. 102), s hivatala e minőségben olyan immunitásokkal és jogokkal kezd együtt járni, amelyek korábban ismeretlenek voltak. Ezt megelőzően, a 15. században a diplomácia idealisztikus végcélja nem a fejedelem érdeke, hanem a *res publica Christiana* közös érdeke. A követnek és a diplomatának addig van immunitása, ameddig ezt a célt szolgálja, ellenkező esetben a fogadó fél megbüntetheti. Az a gondolat, amelyet apológiájában Lavardin hangoztat, hogy tudniillik fejedelme érdekében a követ szabadon cselekedhet, s legfeljebb kiutasítással büntethető, eredetileg ismeretlen (uo. 44). A mentességek rendszerével védett s egyfajta reprezentációs etikettel határolt, autonóm cselekvési szféra annak a modern diplomáciának a sajátja, amely 1648 után alakul ki itáliai mintára, amikor az egységes keresztény Európa eszményét a saját részleges érdekeiken munkálkodó államalakulatok hatalmi egyensúlyának eszménye váltja fel.

⁶⁸⁶ Mattingly 1988, 68. A kötet 1955-ös első kiadása óta Mattingly munkáját számos kritika érte, ezek azonban nem érintik az általunk kiemelt pontokat. Catherine Fletcher szerint Mattingly munkája a bírálatok és az apróbb pontosítások ellenére máig értékes, sőt a problémák azonosítása terén megkerülhetetlen kiindulópontja a kutatásoknak (Fletcher 2015, 7–8).

Ennek megfelelően alakulnak a követ ideális erényei is. A kora újkori szövegekben továbbra is jelen vannak a klasszikus arisztotelészi erények, a bátorság, a mértékletesség, az okosság és a nagylelkűség, amelyeket a középkor is elvárt a politikai élet résztvevőitől, ám amelyeket eleinte rutinszerűen összekapcsoltak egy sor keresztény erénnyel is. Az utóbbiakból, mint Mattingly megállapítja, a 17. század második felének irodalmában csupán annyi maradt, hogy a diplomatának jó kereszténynek kell *látszania*, vagy – ha egy szakíró nagyon messzire merészkedett – *lennie*. Mindennek azonban a középkori szövegekkel ellentétben nincs közvetlen összefüggése a diplomáciai megbízatás sajátos céljával. A karrier legfeljebb azt az önálló terepet jelenti, ahol ez az erény megnyilvánulhat (uo. 187–188). Érdeemes ezzel kapcsolatban hosszabban idézni Mattinglyt:

„Két dolgot kell itt megjegyeznünk. Először is a követtől elvárt erkölcsi jellem tárgyalására a 16. század végén és a 17. században egyfajta légüres térben kerül sor. A jellem nem áll összefüggésben a kötelezettségekkel, hacsak nem annyiban, hogy ezek a feladatok lehetőséget adnak a szóban forgó erények megmutatására. Azaz a jellem nem áll összefüggésben a diplomata számára elérni rendelt céllal, továbbá teljesen el van választva a nagykövet legális státuszától, azoktól az előjogoktól, amelyeket elvárhat, s azoktól a határoktól, amelyeket nem léphet át. E szétválasztás előtt még a legszárazabb késő középkori jogászok is értetlenül álltak volna.” (Uo. 187.)

Aligha lehetne plasztikusabban ábrázolni a szétválasztásoknak azt az új eljárásrendjét, amely Lavardin márki esetét annyira értékesé tette számunkra. Jól látható, hogy a „légüres tér”, amelybe az erkölcsi jellem kerül, még csak nem is teszi feleslegessé a jellemet, de új típusú kapcsolódásokat kíván az erkölcsi beállítódás és az elérendő cél, a személyes diszpozíció és a megvalósítandó feladat között. Miként Max Webernél a hivatalviselés étosza, a hivatali cselekvés a megfelelő erények „bemutatásának” a terepe. Ebben a légüres térbe lép be a Kennedy által említett „történetesen”.

Korábban hosszan tárgyaltuk a viszony kétértelműségeit. Ott, ahol a cselekvés célja és az erkölcs szétkapcsolódik, ahol az erény mintegy utólag társul a kivitelezés minőségéhez, elkerülhetetlenül előtérbe tolakszik a reprezentáció kérdése: vajon őszinte párost alkotnak-e az így összekapcsolt elemek, vagy számító módon megtervezett, instrumentális viszony eredménye az a mód, ahogyan a cselekvés bemutatásra kerül? Lavardin példája láthatóvá teszi, hogy amikor Elizabeth Newman a felvilágosodás antiklerikális erőit teszi felelőssé azért, hogy a keresztény erények külsődlegesen kapcsolódnak a tudományossághoz, akkor valójában azt az állapotot kárhoztatja, amelyet a *status quo* renenszansz eszménye honosított meg, amelyet a kései skolasztika distinkciói

tettek metafizikailag elgondolhatóvá, és amelyet az 1648-as vesztfáliai békék stabilizáltak egy konfliktusokkal teli világban.

Lavardin márki esetének fényében igazat kell adnunk Bruno Latournak, aki szerint „a gyakorlatok nem oszthatók kartotékokra” (Latour 1999, 17). Ám azt is észre kell vennünk, hogy a szentszéki affér háttérében látott okok nem teljesen felelnek meg a latouri magyarázatnak. Latour úgy találta, hogy a modernitás idején a cselekvők soha nem képesek valóban elkülönített szférákban mozogni, olyanok, mint „a kurdok, akik három államban élnek, de az éj leple alatt átszöknek a határokon, s egy közös életről álmodnak” (uo. 20). Lavardin márki esete ennek bizonyos értelemben épp az ellenkezőjéről tanúskodik. Ez az ambiciózus arisztokrata olyan terepen mozog, ahol nem tisztázták a határokat, ahol a szempontok sokasága miatt nem folynak ugyan össze a dolgok, de igen nagy mértékben összekeverednek a vallási, világi, feudális és protokoláris viszonyok, amelyek között az ágensnek prudenciális hozzáértéssel kell ezért mozognia. Cselekvési terét olyan kapcsolatok és elkötelezettségek bonyolult rendszere jelöli ki, amelyben az egyes szempontok rendjét nem teszi átláthatóvá a *pax Christiana* eszménye. Amikor azonban Lavardin kijelenti, hogy azért, amit diplomataként törvényes uralkodója érdekében cselekedett, nem sújtható egyházi átokkal, nem a latouri értelemben vett csempészutakról, hanem – épp ellenkezőleg – áthághatatlan, világos határokról álmodik egy olyan térben, ahol tisztázatlanok a szuverenitás viszonyai.

Hasonló tendencia figyelhető meg második példánkban, Descartes-nál. Nála természetesen nem a politikai cselekvés önálló terepe a tét, hanem az igazság kutatásának szentelt élet. Descartes az *Értekezés a módszerről* harmadik részében arról az óhajról számol be, hogy „inkább néző, mintsem szereplő” legyen a világ színpadán (AT VI. 28, mk. Descartes 1992, 40). Ez a distinkció a legkevésbé sem új, de az a mód, ahogyan itt megjelenik, figyelemre méltó, mert Descartes az elméletnek és a gyakorlatnak ugyanazt az elválasztását iktatja be itt a mindennapi életbe, mint amelyekkel az *Elmélkedések* félig-meddig fiktív terében találkoztunk. A releváns megkülönböztetéseknek – például a világtól való elvonulásnak – ott a meditációkat kellett előkészíteniük, itt magába az élettörténetbe illeszkednek. Ugyanaz a reflexív tudatosság jelenik meg azonban mindkét esetben; amikor az *Értekezés* lapjain Descartes a korábbi évekre visszatekintve kijelenti: „folyton gyakoroltam magamat abban a módszerben, amelyet előírtam magamnak”, akkor ez a visszaható jelleg olyan önfegyelméről tanúskodik, amely az igazság iránti elkötelezettséget a saját életében foganatosított distinkciókon keresztül érvényesíti. Vagy amikor Descartes úgy fogalmaz, hogy az ideiglenes etika vezérelveit a hit igazságaival együtt „félretette” (*mettre à part*), s ezzel kivonta a szkeptikus vizsgálódás hatálya alól, akkor e megkülönböztetésben a szuverén akarat cselekvését figyelhetjük meg működés közben. Ez a konstruktív akarat olyan határt húz, amelynek egyik oldalát immunisnak nyilvánítja a kétellyel szemben – ide helyezi a hit igazságát azokkal az etikai elvekkkel együtt, amelyeket maga „alkotott

magának” –,⁶⁸⁷ a másik oldalon a korábban elfogadott nézeteinek elvetését írja elő. Árukladó az itt használt kifejezés: az alany nem egyszerűen megszabadul ezektől a nézetektől, hanem „eloldja magát” tőlük (*s'en défaire*), vagyis az eltávolítás gesztusával olyan cselekvő szubjektum kezd előttünk alakot öltetni, amelyik nem kötődik bizonyos tárgyakhoz, sőt e megkülönböztetésen keresztül szembe is állítható a dolgokkal, hogy önmagát ezen keresztül ragadja meg mint tiszta *ént*.

Korábban amellet érveltünk, hogy e határok beiktatása nemcsak az „én gondolom” bizonyossága felől érdekes, hanem annak a mentességnek a szempontjából is, amely e határ másik oldalán érvényesül. Ezen az oldalon bizonyos princípiumok – mint Descartes mondja – eleve „félre vannak téve”, azaz a diplomáciai mentességet élvező személyhez hasonlóan ki vannak vonva a számonkérés lehetősége alól. Ami e descartes-i sorokat a Lavardin-történet mellé helyezhetővé teszi, az persze nem ez a felületes párhuzam, hanem, ha szabad így fogalmaznunk, az elkötelezettségeknek az a komplex tere, amelyben a cselekvőnek számos önálló – vagyis nem hierarchikusan rendezett, hanem egyeztetésre szoruló – szempontra kell *egyszerre* tekintettel lennie. Ez a tipikusan kora modern szituáció egyik esetben sem zárja ki, hogy az ágens magabiztosan döntsön, s tetszése szerint soroljon előbbre vagy hátrébb szempontokat. Amit kizár, az a szempontok ignorálása vagy olyan harcias elutasítása, amely a felvilágosodás radikális irányzataira lesz majd jellemző. Innen ered az *Értekezés a módszerről* zavarba ejtő összetettsége, az énszerepek sokasága, s az az egyszerre határozott és mégis óvatos építkezés, amely merész javaslatokat megfontolt *caveat*okkal egyesít.

Descartes számára az igazság kutatása az életben elérhető legnagyobb megelégedés forrása, ám ennek háttérében nemcsak filozófiai eredmények állnak, hanem egy fegyelmezett élet programja is: „Így éltem – mondja – látszólag csakúgy, mint azok, akiknek semmi egyéb dolguk nincs, mint az, hogy kellemes és békés életet éljenek, [...] de emellett nem tévesztettem szem elől célokat...” (AT VI. 29–30, mk. Descartes 1992, 40.) A látszat és a valóság e különbsége mögött azt a reflexív viszonyt ismerhetjük fel, amelyet részletesen tárgyaltunk a korábbiakban. Descartes olyan életről beszél, amelyet az egyén szemmel tart, amely tehát *exetasztoosz* csaknem a szó platóni értelmében.⁶⁸⁸ időről-időre „vizsgálat”, szinte „katonai szemle” tárgyává van téve. Ám mégsem egészen a platóni értelemben megvizsgált élet ez, többről van ugyanis szó, mint az öngondoskodás szókratikus hagyományának továbbéléséről. Az igazság kutatása mellett elkötelezett élet Descartes-nál – Max Weber szavait véve kölcsön – „az egész életvitel konzekvens *módszerévé* formálódott”.⁶⁸⁹ Ez annyit

⁶⁸⁷ AT VI. 22, mk. Descartes 1992, 35, az eredeti első személyben áll: „alkottam magamnak”.

⁶⁸⁸ *Szókratész védőbeszéde* 38a5–6.: ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων.

⁶⁸⁹ Max Weber a puritán életvitelről állítja ezt a módszerességet (Weber 2020, 101). Az a tény, hogy e kifejezés pontosan jellemzi a descartes-i életprogramot, jól mutatja, hogy az önfegyelem és a reflexív racionalizálásra való törekvés jóval szélesebb körben jelentkezik, mint a Weber által elemzett kálvinista életprogram. Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy ne lennének releváns különbségek, hiszen a descartes-i programból hiányzik a Weber által központi jelentőségűnek tekintett „világi aszkézis”. Amikor Descartes kijelenti, hogy ideje nagy részét „az érzékek ellazításának és a szellem pihentetésének” szenteli (Descartes levele Erzsébet hercegnőnek, 1643. június 28. [AT III. 693, mk. Descartes 2000,

jelent, hogy előre elhatározott mentességek és egy szabadon választott végcél (tudniillik a biztos alapokon álló etika) érdekében fogantatott megkülönböztetések tagolják. Amikor Descartes kijelenti, hogy az etikai cselekvés és a hit elveit „félre teszi” és ideiglenesen kivonja kutatása hatálya alól, akkor Mattingly idézett szavaira utalva itt is elmondhatjuk, hogy ezzel az eleve garantált immunitással szemben még a legszárazabb distinkciókban gondolkodó középkori szerzők is értetlenül álltak volna.

*

Példáink két összefoglaló belátáshoz vezetnek. Egyrészt világossá teszik, hogy a „felvilágosodás mítoszainak” revíziója téves premisszákból indul ki, ha a modernitás reflexív terheivel, „a tárgyiasító önmagára vonatkozás fájdalmas konzekvenciáival” (Habermas 1998, 274) szembesülve nem veszi figyelembe a tényt, hogy a differenciálás modern gyakorlata nem eszmei-ideológiai változások eredménye, hanem olyan társadalmi elmozdulásokat tükröz, amelyek személyiségstruktúránk legalapvetőbb kereteit alakították át, s amelyek éppoly erőteljes hatást tettek a felvilágosodás radikális híveinek, mint ellenfeleiknek mindennapi életére és gondolkodásmódjára. Nem tagadva az eszmék – például a deista törekvések – szerepét a változásokban, azt látjuk, hogy a probléma régebbi múltra tekint vissza, mint a radikális felvilágosodás körüli csatározások, s valódi okai nem is az eszmei opozíciók, hanem az olyan elemi gyakorlatok szintjén érhetőek tetten, amelyek a korábbinál hatékonyabb kulcsszerepet szántak a cselekvési szférák elvi szétválasztásának és utólagos integrációjának. Charles Taylor a következőképpen foglalja össze e szerkezeti változás eredményét a mai ember számára:

„Mindnyájan megtanulunk két álláspont között lavírozni: az egyik egy »elkötelezett« [*engaged*] álláspont, amelyben a lehető legjobban igyekszünk megélni azt a valóságot, amelyet ez megnyit előtünk; a másik egy »távolságtartó« [*disengaged*] álláspont, amelyben látjuk önmagunkat, amint elfoglalunk egyet a lehetséges álláspontok közül, amelyekkel különféle módokon együtt kell élnünk.” (Taylor 2007, 12.)

114]), ez az elhatározás biztosan igen messzire esik a puritán hivatáseszme szigorától. Ugyanakkor érdemes megfigyelni, hogy Descartes korai protestáns recepciójára utalva maga Weber is lát párhuzamot a descartes-i *cogito ergo sum* szellemisége és a protestáns életprogram között. Bár Weber e kérdést nem fejt ki, közös pontot jelenthetett „a tervszerű akarás szupremáciája”, az „állandó önkontroll”, az „aktív önuralom”, illetve „az állandó reflexió által irányított élet” jelentősége mindkét oldalon (Weber 2020, 102–103). E párhuzamok megerősítik, hogy a modern kapitalista szellemiség alapját képező racionális önfegyelem nem egyedül az aszketikus protestantizmus hatása. (Amit Weber is megenged, lásd Weber 2020, 187. Weber itt egy sor más lehetséges okot is felsorol, s azt állítja, hogy ezek relatív súlyát további kutatásoknak kell tisztázniuk. Másutt arról beszél, hogy a puritanizmus ideáltipikus megvalósítása egy olyan szemléletmódnak, amely kevésbé tiszta formában a kor egy sor más törekvésében kimutatható. Lásd pl. uo. 74, 111.)

E viszony alapvető jegye a megkülönböztetés és a reflexió. Amellett érveltünk, hogy e „kettős látás”⁶⁹⁰ azoknak a kora újkori fejleményeknek az eredménye, amelyek a társadalmi, gazdasági és politikai élet különféle területein a hatékonyság növelése érdekében vertek gyökeret a 17. századtól kezdve. A Taylor által említett „együtt kell élnünk” olyan belátást vagy kényszert jelent, amelyet az állami és társadalmi rend ott is érvényesíteni kíván a kora újkorban, ahol az elvek szintjén feloldhatatlan ellentétek feszülnek. Akár önkéntes, akár felülről oktroyált, akár taktikus okokból elfogadott követelményről van szó, a vallási, kulturális, politikai és egyéb alternatívákkal kapcsolatos explicit tudás ebben az időszakban vált először egy elvben talán még mindig letagadható, de a gyakorlatban megkerülhetetlen részévé a modern világunknak. Ettől kezdve bármennyire erőteljes is az elkötelezettség egy álláspont mellett, ez akarva-akaratlan együtt kell hogy járjon azzal a reflexív körülménnyel, amelyet ma a média még világosabbá tesz, hogy tudniillik „látjuk önmagunkat, amint elfoglalunk egyet a lehetséges álláspontok közül”. E helyzet meghasonlottsága, minthogy nem elméleti döntésből ered, nem is orvosolható a felvilágosodás eszmei alapjainak elutasítása révén.

Amikor meghasonlottságról beszélünk, ezen nem valamilyen kisiklást, hanem a reflexivitással járó súlyos terhek és felszabadító lehetőségek társadalmilag gyakran igen egyenlőtlenül eloszló formáit értjük. Olyan kettősség ez, amelyről azt állítottuk, hogy a szétválasztás és az utólagos integráció együttes igényéből, a részterületek egy nem platonizáló módon megvalósított koordinációs intézményéből fakad. Az így előállt szituáció *strukturális* okokból forrása számos kétértelműségnek. Ha az összekapcsolás az utólagos integráció formáját ölti, akkor a megkülönböztetések gesztusa – a „történetesen” kontingenciája – aligha vonható ki a manipuláció gyanúja alól. Ki tudja, hogy a „hit igazságaival együtt félretettem” szavak ideiglenes felfüggesztést, udvarias mellőzést vagy burkolt tagadást jelentenek-e Descartes munkájában? E kérdésre szerkezeti okokból nem adható válasz. Az a tény ugyanakkor, hogy az ebből fakadó bizonytalanság terheivel és áldásaival együtt kell élnünk, nem zárja ki, hogy értéket tulajdonítsunk annak a kora újkori törekvésnek, amely a *de iure* szétválasztott szférák *de facto* összekapcsolásának igényével állandó kísérője volt a differenciálódás új stílusának. Ez a másodlagos, de az általunk vizsgált időszakban igen hangsúlyos szempont ma is arra invitálhat bennünket, hogy ne elégedjünk meg a „történetesen...” típusú mellérendelésekkel, hanem a koordináció lehetséges formáit kutassuk. Erről lemondva ugyanis

⁶⁹⁰ Korábban Marc Augé hangsúlyozta, hogy a globalizált modern világ lakója semmilyen körülmények között nem képes kiiktatni látása perifériájából a saját választásaival szembenálló alternatívákat, amelyeket akarva-akaratlan folyamatosan látnia kell. Miközben a gyorsulás és a globalizáció miatt egyre egységesebb a világ, életformák egyre jobban érzékelhető pluralitása alkotja az egészet (Augé 1994, 29). Még akik a leghevesebben állítják a saját identitásukat, azok is másokkal szemben teszik ezt, s mások képét démonizálva nyernek önzonosságot, így a *folie identitaire* dacára az egyes világok tudatában vannak a többi világnak (uo., 127–130).

arról mondunk le, hogy életünk fontos összefüggéseit különbségeikkel együtt is szem előtt tartjuk, s félő, ha így teszünk, a szintézis kérdését az egység fundamentalista értelmezőinek engedjük át.⁶⁹¹

Ami a Bauman által említett hivatali viszonyt (a népirtás bürokratikus lebonyolítását) etikátlanná teszi, az nem a perspektívákban történő gondolkodás vagy az ideiglenes felfüggesztés gyakorlata, de nem is az a reflexív, távolságtartó magatartás, amely nélkül nem működhet modern, specializáción alapuló tudományos, igazgatási vagy gazdasági rendszer, hanem az utólagos koordináció alulfejlettsége, amely lehetetlenné teszi, hogy az ágens – felismerve cselekedetei tétjét – végszükség esetén fel tudja mondani a tárgyterületi határokkal kapcsolatos szerződéseket. Ennek híján – és ez a megállapítás, *mutatis mutandis*, a megkülönböztetések további típusaira is kiterjeszhető – a Newman által szorgalmazott revízió nem katolikusabb műveltséget, csak műveletlenebb katolicizmust fog eredményezni. Ami ígéretesnek tűnik, az nem a rendszerszerű distinkciók tagadása, hanem működés módjuk reflektáltabb megértése, amely gyors átrendeződésekkel terhelt, globalizált világunkban is indokoltá tenné a koordinatív törekvések ismételt beemelését a látóköörünkbe.

S ezzel függ össze az a második belátás, amely az iménti példákból és a megelőző tanulmányokból leszűrhető. Kennedy idézett mondatai semmiféle eligazítást nem tartalmaznak azzal kapcsolatban, hogy amit e kijelentés a nyilvánosság előtt szétválaszt, az hogyan függ össze a maga kontingens módján. E kérdést ugyanis a megszólaló a magánélet szférájába utalja. Nemcsak a felekezeti meggyőződés ügyét tekinti tehát, helyesen, magánügynek, hanem – kevésbé magától értetődően – azt a kérdést is magánügynek tekinti, hogy a magánügyek hogyan függenek össze a nyilvános szférák (például a hivatalviselés) autonóm szabályaival. Másként fogalmazva: az említett megközelítés szerint nemcsak az egymás mellé rendelt szempontok egyike (a vallás), hanem maga a mellérendelés is a privát szféra része, azaz a kontingencia és a lehetséges konfliktusok kezelése is az egyes ember magánjellegű feladata. Ily módon a „történetesen” szóval jelzett mellérendelő viszony feldolgozása végül is azon múlik, hogy ki hogyan rendezi el élete különböző szempont- és elvárásrendszereit, ki hogyan boldogul élettörténete széttartó eseményeivel ezeknek az eltérő követelményeknek a vonatkozásában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szóban forgó kontingencia az élettörténetünkben válik kezelhetővé, mert az egyes területek között azok a narratív folyamatok hoznak létre kötést, amelyek az identitás forrásaiként nélkülözhetetlenek önmagunk autentikus azonosságához. Mármost ez valóban nem magától értetődő, hanem tipikusan modern fejlemény. Disszertációnk utolsó részében arra a belátásra jutottunk, hogy a *de facto* koordináció uralkodó – bár nem kizárólagos – modelljévé már a 17. század második felétől kezdve a tudat integratív működése és

⁶⁹¹ Az egység fundamentalista értelmezései számos esetben vallási formában jelentkeznek, de egyetértek Shmuel N. Eisenstadt megállapításával, aki szerint e látszólag tradicionalista és antimodernista törekvések számos releváns különbség dacára is a modernitás olyan jellegzetes formáival rokoníthatók, mint a társadalmak totális átalakítására és ideológiai megtisztítására törekvő jakobinizmus és kommunizmus. Eisenstadt 2000, 19.

az egyéni emlékezet vált. Mindez azt a kérdést veti fel, hogy vajon a koordinatív formák narratív élettörténeti fókuszja nem vonja-e ki magát a közös tapasztalatokon alapuló útkeresés és a nyilvános megvitatás alól. E kérdésre a látottak alapján természetesen nem tudunk választ adni, hiszen ez a megosztás mai módozatainak, a „példaszerű élet” lehetőségének alaposabb vizsgálatát igényelné.⁶⁹² Annyi mindenesetre érzékelhető, hogy e szituáció az élet különféle elkötelezettségeinek a terheit – „a rendszerek összehangolásának feladatát” – részint a magánemberként értett individuum vállára helyezi,⁶⁹³ részint egy erre szakosodott (s ezért nem meglepő módon gazdagon virágzó) speciális *alrendszer*, a pszichológia illetékességi körébe utalja. Ahogyan Luhmann idézett szavai mondják: ma a specializált részrendszerek közötti viszony rendezése ugyancsak egy specializált részrendszer feladata. E konstelláció történetileg alakult ki, és nem magától értetődő. Ám ha a megkülönböztetés és összekapcsolás kora újkori formáit nézzük, a nehézségek láttán nem feltétlenül a sok szenvedés árán kiküzdött distinkciókat kell elvetnünk, legalább ennyire ígéretes lehet nagyobb hangsúlyt fektetni e reláció másik tagjára: azokra a kontingenciákra, amelyek életünk különböző elkötelezettségeit egymáshoz kapcsolják. Ezért fontos triptichonná bővíteni a modernitásról rajzolt kételemű képet. A 18. századot megelőző korszak ugyanis még egy bizonytalan körvonalú genezis állapotban látta azokat a distinkciókat, amelyek ma ismét vita tárgyai. Ez a korai időszak nemcsak a perspektívák sokféleségét és az ebből fakadó vallási-társadalmi konfliktusok veszélyeit állítja éles megvilágításba, hanem az egyeztetések kultúráját is. Nemcsak khiliasztikus reményekkel és forradalmi átalakításokkal kísérletezik, de a perspektívák koordinálásának új módozatait s ezzel együtt az identitásképzés flexibilis eszközrendszerét is igyekszik megteremteni, amely kizárások helyett a megkülönböztetett – tehát a maga körén belül érvényesnek elismert – nézőpontok reflektált összekapcsolásában látja mind az együttélés, mind pedig az önmagunkkal való azonosság lehetőségét. Értékes örökség egy olyan korban, amelyben kevés dolog kézzelfoghatóbb, mint a perspektívák ijesztő sokasága és lelkesítő komplexitása.

⁶⁹² Amint azt számos szerző hangsúlyozza, a dezintegrációs mozgásokkal szembeni ellenállás, a megosztás új módozatai és az egyeztetések kreatív lehetőségei a fragmentált identitás korszakában sem hiányoznak. Az aktív cselekvés e formáit hangsúlyozzák Archer idézett írásai (1988; 1995; 2000; 2007; 2012) vagy a kortárs világ Marc Augé által szorgalmazott antropológiája, amely a társadalmi környezet bonyolultságával szembeállítva a vizsgálódás eszközeinek folyamatos finomítását igényli: *c'est la pensée qui se complexifie en s'affrontant à un réel qui se dérobe aux instruments trop simples* (Augé 1994, 78). Az ágencia szempontjának társadalomtudományi mellőzéséről és visszatéréséről kiváló történeti áttekintést ad Adams 2007.

⁶⁹³ Az idézőjelek közé tett kifejezés forrása Hidas 2018, 329. Érdemes a szövegkörnyezetet is idézni. Hidas Luhmann tanítását összegezve így fogalmaz: „Az ember képtelen elhordozni a »világtársadalommá« táguló kommunikáció terhét és a rendszerek összehangolásának feladatát. A lehetőségek sokféleségének és a bizonyossággá alakítandó bizonytalanságoknak az időaspektusát a bizonytalanság jellemzi: a mindig törekeny folytonosság »kontingenciája.«” (Uo.)

I. FÜGGELÉK:

A KATOLIKUS FELVILÁGOSODÁS

Mínt hogy a *katolikus felvilágosodás* szókapcsolat többféle értelemben is használatos,⁶⁹⁴ kiegészítésképpen tisztázni szeretném, hogy milyen értelemben használtuk a kötet fejtegetései során. Minimum háromféle megközelítéssel számolhatunk. Ha Kant szavaival összhangban úgy véljük, hogy a „felvilágosodás az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságból” (Kant 1980, 77), vagyis ha a felvilágosodást azzal az intellektuális-politikai mozgalommal azonosítjuk, amelynek célja a gyámság nélküli gondolkodás, s ehhez a felvilágosodás erősen kritikus, netán antiklerikális irányzatait tartjuk szem előtt, akkor a *katolikus felvilágosodás* kifejezéssel leginkább a 18. századi richerista alsó papság egy részére vagy a konstitucionalista klérus olyan tagjaira utalhatunk, mint Grégoire abbé (Lehner 2016). A felvilágosodás e radikális programját azonban aligha tekinthetjük paradigmaticusnak a korszak egészére nézve.

A kifejezés egy tágabb értelme annak köszönheti népszerűségét, hogy az utóbbi időkben a felvilágosodás mérsékeltebb szárnya került a történeti kutatások középpontjába. Amint Kontler László egy összefoglaló tanulmányában rámutat, e fókuszváltás eredményeként a történészek ma sok esetben nem ideológiai mozgalomnak, hanem olyan kulturális és kommunikatív praxisok összességének tekintik a felvilágosodást, amelyek célja a társadalmi-morális környezet javítása, a társadalmi harmónia racionális eszközökkel történő előmozdítása valamilyen hasznos tudás jegyében.⁶⁹⁵ Ez a tendencia számos árnyalatot enged meg, politikai értelemben nem feltétlenül radikális, és nem is ellentétes a vallás eszményeivel.⁶⁹⁶ Ennek megfelelően a kutatás azokra az egyházi vagy világi körökre koncentrál, amelyek a katolicizmust a kor általános reformtörekvéseivel összhangban igyekeztek megújítani (Kontler 2006, 359), vagy amelyek az abszolutista állam ügyét karolták fel a pápasággal szemben.⁶⁹⁷ A *katolikus felvilágosodás* kifejezés e második értelmét tartja

⁶⁹⁴ A kifejezés eredetéhez és a hozzá kapcsolódó vitákhoz szakirodalmi áttekintést és bőszeges bibliográfiát ad Burson 2014. A terminus német nyelvterületen történő eredeti megjelenéséről (*katolische Aufklärung*) és az ezt követő vitákról lásd Forgó András alapos ismertetését (Forgó 2014).

⁶⁹⁵ Kontler 2006. Hasonlóan kiváló és részletes áttekintést ad irodalmi és eszmetörténeti összefüggésben Balázs Péter *Biblia, história és bölcsélet a felvilágosodás korában* című monográfiájának bevezető része (Balázs 2013, 9. skk.); a katolikus felvilágosodásról lásd külön. 17. skk. Balázs megközelítésének különleges érdeme, hogy a hazai fejleményeket is elhelyezi a felvilágosodással kapcsolatos trendek között, így árnyalt képet kapunk mind a 18. századi szerzők munkásságáról, mind a mai historiográfiai tendenciákról és dilemmákról.

⁶⁹⁶ Amint Kontler László fogalmaz: *this ‘movement’ was not about the disenchantment of the world and, by implication, undermining revealed religion, but about polite and informed conversation among gentlemen on topics capable of demonstration claire et distincte, and therefore of fostering agreement...* (Kontler 2006, 358.)

⁶⁹⁷ Ulrich L. Lehner és William P. O’Brien így foglalják össze a katolikus felvilágosodás eredményeit ezen a téren: *At best, the Catholic Enlightenment reinterpreted the Tridentine reform along modern lines; at worst, it subjugated Catholic theology to the objectives of princes and theoreticians of the state and in so doing accepted heretical compromises* (Lehner–O’Brien 2016, 68).

szem előtt a kortárs szakirodalom legjelentősebb része.⁶⁹⁸ Nagy erénye ennek a megközelítésnek, hogy a felvilágosodást nem a pogányság térhódításának tekinti, hanem a radikális hangok ellenére is vallásilag eleven és színes mozgalomnak, s ezzel felszínre hozza azt a szemléleti gazdagságot, amelyet Lehner és William P. O'Brien találóan a katolicizmus és a felvilágosodás közötti kapcsolatrendszer „megdöbbentő sokféleségének” (*tremendous diversity*) nevezett (Lehner–O'Brien 2016, 68).

Mi azonban a *katolikus felvilágosodás* kifejezést nem ezekben a jelentésekben használjuk. Sem a felvilágosodás radikális szárnyát szem előtt taró első, sem a reformokra fókuszáló második értelem nem találja el ugyanis azt a témánk szempontjából döntő jelenséget, amely a katolikus egyháznak a társadalmi kontroll új formáinak kialakításában játszott szerepével kapcsolatos. Harmadik értelem-ben arról a jelentésről van szó, amelyben François Lebrun használta egy ízben az *Aufklärung catholique* fordulatot a népi hiedelmek és az egyházi dogmák kapcsolatát elemezve (Lebrun 2001, 172). Ebben a perspektívában az az evangelizációs cél kap kitüntetett szerepet, amelynek jegyében az egyházak a társadalom gyökeres erkölcsi és szemléleti átformálására, a kereszténység társadalmi jelenlétének elmélyítésére formáltak igényt a korban. Ez a törekvés missziós területnek tekinti a képzetlen vidéki vagy városi tömegeket, és tiltások sokaságával igyekszik érvényre juttatni egy elit kultúra erkölcsi és viselkedési normáit a népi hiedelmekkel és a populáris praxisokkal szemben. Ez a megközelítés annyiban különbözik az iméntitől, hogy nem a trienti reformok egyik lehetséges – tudniillik a felvilágosodás eszméihez közelítő, jozefinista, modernista stb. – értelmezését kapcsolja össze a *katolikus felvilágosodás* fogalmával, hanem magukat a reformokat. Arra a meggyőződésre támaszkodik, hogy a reformok lényegi vonását jelentik az indoktrináció új formái és intézményes módszerei: az egyházmegyéék újraszervezése, a püspöki feladatok reformja, a szemináriumok felállítása, a képzés teológiai színvonalának emelése, a papi hivatás szentségének hangsúlyozása, a népmissziók szervezése, a pasztorációs gyakorlat és az oktatás mélyreható reformja, az ünnepek szabályozása és egy sor más radikális vagy kevésbé radikális rendelkezés, amely számos területen már a barokk katolicizmus idején érezteti a hatását. Amennyiben ezeket a törekvéseket elválasztjuk a hozzájuk kapcsolódó

⁶⁹⁸ Jó példa erre a Jeffrey D. Burson és Ulrich L. Lehner által összeállított tanulmányköteten (Burson–Lehner 2014) kívül az utóbbi és Michael Printy által szerkesztett tanulmánygyűjtemény (Printy–Lehner 2010). E kötetek írásai legtöbbször egyes személyekre koncentrálnak, akik katolikus meggyőződésük mellett tipikus képviselői voltak a kor felvilágosult kultúrájának, s támogatták a *bon morale* és *bienfaisance* jegyében elgondolt óvatos reformokat (a kifejezésekhez lásd Burson 2014, 7). Ugyanebben a paradigmában mozog Lehner imént említett monográfiája, Balázs Péter hivatkozott írása, valamint David Sorkin könyve, amely a zsidóság és a protestáns felekezetek felé nyitva általában *vallási felvilágosodásról* beszél (Sorkin 2008). Különösen alapos bemutatása ennek a mérsékelt felvilágosodáshoz köthető irány-nak Burson monográfiája (Burson 2010). Itt a katolikus felvilágosodás a 17. század utolsó évtizedeitől kezdve kialakuló mérsékelt szellemi mozgalom, amelynek képviselői Franciaországban jó kapcsolatokat ápolnak a szalonok világával, az akadémiákkal és a világi tudományokkal. Intellektuális szinten e program Nicolas Malebranche és John Locke filozófiája között igyekszik szintézist teremteni apologetikai céllal. Ennek a párizsi Louis le Grand kollégiumhoz, illetve a rue Saint-Jacques-on található jezsuita rendházhoz kapcsolható törekvésnek a sajtóorgánuma a *Journal de Trévoux*. Mint Burson hangsúlyozza, e szintézis kísérlete a 18. század közepéig ígéretes szellemi mozgalomnak mutatkozott, amelyet csak az az ekkor kibontakozó polarizáció ítélt kudarcra, amely a spinozista szellemben radikalizálódó felvilágosodást hozta létre az egyik oldalon, s a janzenisták által propagált konzervatív katolicizmus egyszerű (a vidéki *bon curé*) lelkeségét propagálta a másik oldalon.

doktrinális tartalmaktól, olyan mintázatot fedezhetünk fel bennük, amely éppúgy a társadalom átformálását tűzi ki célul normatív erkölcsi eszmények és világnézeti szempontok jegyében, mint az intellektuális mozgalomként szerveződő felvilágosodás. Az eszmei szembenállás mögött tehát mélyebb rokonságot, hasonló gyakorlati attitűdöket és cselekvési mintázatokat látunk.⁶⁹⁹

E harmadik jelentést meg kell különböztetnünk a *Volksaufklärung* fogalmától, amely az első két megközelítés értelmében vett felvilágosodás eredményeit igyekszik közvetíteni a tanulatlan tömegek felé. Az általunk elemzett vallási jelenségek ezzel szemben azt mutatják, hogy a katolikus evangelizáció ott is aktív részt vállalt a Norbert Elias által „civilizációs folyamatnak” nevezett átalakulásban, ahol a legkonzervatívabb arcát mutatta, így az általunk szem előtt tartott kép tágabb az említett folyamatoknál, mert nem kötődik szorosan sem az első értelemben vett radikális eszmékhez, sem a második értelemben vett, mérsékelt programhoz. E tágasság mégsem teszi parttalaná a fogalmat. A minket foglalkoztató jelenségek a *felvilágosodás* szónak ahhoz az értelméhez tartoznak, amelyet Roger Chartier fogalmazott meg kérdések formájában:

„Biztosak vagyunk-e abban, hogy a felvilágosodást kizárólag vagy legfőképpen önmagában megálló, áttetsző eszmék korpuszaként, világos és elkülönített kijelentések készleteként kell jellemeznünk? Nem kellene-e a század újdonságát máshol keresni? Olyan haszon- és szolgálóterdekelt szempontok által vezérelt praxisok sokféleségében, mely a terek és a népesség szervezésére irányult, s melynek szellemi és intézményi mechanizmusai mély átszervezést hajtottak végre az észlelés rendszereiben és a társadalmi világ rendjében?” (Chartier 2000, 33.)

Chartier kérdései pontosan vázolják azt a háttérrel, amely előtt nézve a katolikus egyház működése nemcsak a hasonló szellemű protestáns törekvésekkel mutat rokonságot, de a praxis szintjén a felvilágosodásnak azzal a mozgásával is, amellyel eszmei tekintetben élesen szemben áll, vagy amellyel csak részlegesen tud azonosulni.

Ez az általunk előnyben részesített harmadik jelentés tehát inkluzívabb az előző kettőnél, ám azon az áron tesz szert tágasságra, hogy zárójelezi a folyamatok eszmei komponensét, amely a résztvevők számára meghatározó volt, s amelynek oksági szerepe aligha tagadható. Csak akkor lehet elkerülni az ebből fakadó torzítást, ha a konkrét elemzésekben visszahelyezzük a képbe azt, amitől az átfogóbb összefüggések megrajzolása során ideiglenesen eltekintettünk. Ettől az eljárástól olyan megközelítést remélhetünk, amely egyrészt nem relativizálja az eszmetörténetet, másrészt azonban

⁶⁹⁹ Ezért tartózkodunk az alábbiakban az *ellenreformáció* kifejezés használatától, amely a résztvevők explicit szándékainak és értelmezői tevékenységének szintjén, vagyis az ideológiai szembenállás irányából ragadja meg a folyamatokat, s ezzel láthatatlanná teszi azokat a szerkezeti hasonlóságokat, amelyek számunkra lényegesek a szelf problémáját vizsgálva.

láthatóvá tesz olyan elmozdulásokat is az „észlelés rendszereiben”, amelyek a *longue durée* azonos irányú sodrásáról tanúskodnak ott is, ahol az egyes áramlatok ellentétes irányban látszanak haladni.

Ez a megközelítés nem új. Voltaképpen az *Aufklärung*nak azt a szembeszökő mozzanatát domborítja ki, amelyet egy ironikus megfogalmazás már a 19. század legelején így összegzett: „neki-fogunk a felvilágosodásnak, vagyis [...] az erdőket kivágjuk, a folyót hajózhatóvá tesszük, burgonyát termesztünk, a falusi iskolát megjavítjuk, akácfákat és jegenyéket ültetünk, reggel-este két szólamban daloltatjuk az ifjúságot, országutakat építtetünk és himlő ellen oltatunk.”⁷⁰⁰ E tevékenységeknek legalább egy részéből, vagy ehhez hasonló, vallásilag releváns praxisokból a katolikus egyház is jócskán kivette a részét az *ancien régime* idején. A katolikus felvilágosodás e megközelítése nagymértékben az *Annales* kör hatását mutatja. François Lebrun az 1619–1769 közötti másfél évszázad egyházi dokumentumait – jegyzőkönyveket, peranyagokat, anyakönyveket – vizsgálva statisztikailag kimutatható mikroszerkezeti változásokat regisztrál, amelyek láthatóvá teszik, miként mozdultak el a korban a népi és az elit kultúra határai. Feltárja például, hogy a boszorkánysággal kapcsolatos dokumentáció számának csökkenése nem annyira a népi hiedelmek változásáról, mint inkább az egyházi elit újfajta érzékenységéről tanúskodik. A püspökök a 18. században egyre kevésbé összpontosítanak a hiedelmek tartalmára, egyre inkább babonaságként érzékelik és az irracionalitás területére sorolják át a tudomásukra jutó eseteket. Olyan interpretációs stratégiát választanak tehát, amelynek számára láthatatlanná válik egy sor korábbi fixáció tárgya, például az ördöggel kötött szövetség témája (Lebrun 2001, 172, vö. Bárh 2014. 45). A hitelesített csodák számának csökkenése összefügg az eljárások bürokratikus jellegével, az elismerési normák szigorodásával, bizonyos mértékű szkepszissel az alkalmazás során (uo. 156), s ezek a jelenségek összességükben a *mentalités populaires* és az elit gondolkodásmódja között egyre növekvő távolságról tanúskodnak. E folyamat távlatában érthető, hogy a katolikus egyház a gyakran analfabéta népesség körében végzett pasztorációs tevékenységénél és az oktatásában elfoglalt helyzeténél fogva *a legkonzervatívabb szemléletvilág birtokában is* nagyban hozzájárult annak a „mágikus, agrárjellegű, kozmikus vallásnak” a bomlásához, amely sokáig párhuzamos hiedelemvilágként élt a hivatalos vallás elismert formái mellett (uo. 107–108).

Hogy a változásoknak ez a mintázata megérdemli-e a *felvilágosodás* elnevezést, az verbális kérdés, s ennyiben le is mondhatnánk a címke használatáról, ha egy körülmény nem indokolná mégis, hogy megtartsuk a kapcsolatot a felvilágosodásfogalom ismert konnotációival. Ha megfontoljuk, hogy a javasolt perspektíva olyasmire fókuszál, ami közös, de nem eszmei szinten jelentkező

⁷⁰⁰ Hoffmann 1982, 150. E megfogalmazás éles ellentétben áll azzal az intellektualista megközelítéssel, amelyet például Moses Mendelssohn meghatározása sugall: „A felvilágosodás úgy viszonylik a kultúrához, mint az elmélet a gyakorlat-hoz...” (Mendelssohn 2011, 205.)

szerkezeti elem a felvilágosodás sokféle formájában, akkor azt találjuk, hogy a praxisokra koncentrálo megközelítésnek lényegi köze van a felvilágosodáshoz. Ez azért érdemel figyelmet, mert az utóbbi évtizedek kutatásai a mikrotörténeti sokszínűség és az időbeli elcsúszások hangsúlyozásával megszüntették – nézetem szerint helyesen – a felvilágosodás gondolati, eszmei egységét, helyette azonban nem kínáltak alternatívát (e dilemmához lásd Balázs 2013, 19). Ez a folyamat az 1960-as évektől zajlik a szakirodalomban.⁷⁰¹ A kutatók jelentős része eltávolodott a nagy elbeszélésként értett *Aufklärung*ról mint a modernitás eredetmítosától (uo. 20), hogy egy eszmei és gyakorlati modalitásaiban egyaránt sokszínű jelenséget ragadjon meg. Amint John Robertson összefoglalja:

„Az a monolit épület, amelyet a laikus-filozófikus elképzelés felelősnek tekint a modernitásért, darabjaira hullott, helyére azonban a tudósok egy a sokféleség és a különbségek posztmodern kaleidoszkópjaként megjelenő felvilágosodást alkottak. A felvilágosodás halott, de sokféle felvilágosodás virágozhat.” (Robertson 2005, 3.)

Számos, ezzel ellentétes megfontolás a felvilágosodást többé-kevésbé határozott kontúrokkal rendelkező, többé-kevésbé egységes eszmerendszerként ábrázolja.⁷⁰² A mi eddigiekben megfogalmazott stratégiánk nem ezt az irányt követi, de nyitva hagyja az ezzel kapcsolatos kérdést. Amikor ugyanis azt hangsúlyozza, hogy a gyakorlat szintjén tetten érhető strukturális átalakulások, az egyházi és világi oldalon egyaránt bürokratikusabbá váló eljárási formák, az új stílusú intézkedések és kommunikációs stratégiák nem az eszmei frontok logikája szerint alakulnak, nem tagadja az ideológiai preferenciák relevanciáját és átalakító szerepét, hanem egy másik szintre fókuszálva valamiféle alternatív egységet javasol, vagy legalábbis a folyamatok mögött felismerhető közös mintázatot igyekszik láthatóvá tenni. Az általunk használt eszközkészlet – a differencia, az integráció és a reflexió terminusai – kellően hajlékony, mégis kezelhetően egységes szempontrendszerrel kínál az elemzésekhez.⁷⁰³

⁷⁰¹ Az irodalomtörténet-írás terén zajló hasonló folyamatokról így számol be Szelestei N. László: „A felvilágosodás gyakran művelődési-mentálitási tömbként használt korszakfogalmát az utóbbi idők szakirodalma kikezdtte, a fogalom széttöredezik. Az irodalomtörténeti vizsgálatok világossá tették, hogy a fejlődéselvű történeti leírások a tudatos csonkítások miatt (ilyenek: a változások, újdonságok kizárólagossá tétele; az alkalmi- és áhítati irodalom teljes kizárása; a különböző népcsoportok egymás melletti irodalmainak figyelembe vétele helyett csak a nemzeti irodalom tárgyalása), az ezek alapján kialakított forrásbázis nem mindig alkalmas a további alapos kutatásokhoz.” (Szelestei 2019, 29, az ezzel kapcsolatos irodalomtörténeti vita dokumentumait lásd ugyanitt 2. jz.) A katolikus felvilágosodás néprajzi / antropológiai tárgyalásához lásd Bárh 2014, amely a *racionalitás* és a *tolerancia* szempontjainak a hangsúlyozásával az általunk második helyen tárgyalt értelemben használja a *katolikus felvilágosodás* kifejezést (uo. 41).

⁷⁰² Bár óvatosan, s az ellenkező irányú érveket is méltányolva ilyen irányú óhajt fejez ki Balázs Péter is, amikor kijelenti: „Személyes véleményem szerint minden szempontból üdvös volna, ha a felvilágosodás kifejezéshez továbbra is tudnánk valamiféle többé-kevésbé konszenzusos jelentést rendelni, és nem keseríténénk el azzal a korszakhoz nem specialistaként közelítőket, hogy a sokféleség elismerése véglegesen felülírta a korábbi egységes fogalmat.” (Balázs 2013, 20.)

⁷⁰³ A javasolt megközelítés kevésbé van kitéve az olyan radikális kritikáknak, mint Peter Toohey izgalmas elképzelése, amely szerint a felvilágosodás valamennyi megkülönböztető jegye, amelyet a periodizáció során szem előtt szokás

Mínt hogy a fenti fejezetek időbeli fókuszja nem a „fény évszázada”, hanem a 17. század, a *katolikus felvilágosodás* terminus használata további indoklásra szorul. Amikor a szakirodalomban bevett korszakolástól eltérően egy az elő-felvilágosodást megelőző időszakra is kiterjesztjük a kifejezés használatát,⁷⁰⁴ voltaképpen elemzéseink egyik fontos tézisét tesszük láthatóvá. Az utószóban amellet érveltünk, hogy a modernizáció egyik döntő jelensége, az énszerkezetben, a szelf önmagához fűződő viszonyában végbemenő változás, jóval korábban jelentkeztek, mint ahogyan ennek hatásai akár az *aufklärerista* eszmei diskurzusban, akár a társadalmi nyilvánosság szerkezet-változásában, akár a politikai fejlemények területén érzékelhetővé váltak volna. Ezzel voltaképpen Michel de Certeau megállapítását gondoltuk tovább, aki szerint a 17. századi vallási és filozófiai dokumentumok láthatóvá teszik azoknak a szociokulturális elmozdulásoknak a törésvonalait, amelyek mentén maguk a törések csak a későbbiekben fejlődtek ki (Certeau 1988). Ha a felvilágosodást az általunk is szem előtt tartott, praxisok és heterogén eszmék sokaságára utaló, mégis jól körvonalazható jelentésben értjük, akkor e kronológiai súlypontáthelyezés indokolhatóvá válik.

tartani, egyrészt kulturálisan relatív, másrészt olyan szempontokat emel ki, amelyek megtalálhatók más kultúrákban és történelmi korszakokban is. Toohey elsősorban a klasszikus antikvitásból meríti a példáit. Úgy véli, az antik szerzők alaposabb ismerete megóvhatta volna a mai teoretikusokat attól, hogy a modernitás megkülönböztető jegyeként azonosítsanak egy sor jelenséget, amelyet az ókoriak is jól ismertek (Toohey 2003, 210–212). Ha a felvilágosodást nem az ideológiai tartalma, hanem a korban alkalmazott (konceptuális) megkülönböztetések praxisa felől közelítjük meg, egyszerre méltányolhatjuk a Toohey érveit, és ragaszkodhatunk ahhoz, hogy hasonlóan tűnő eszmék eltérő praxisformák részeként korábban nem ismert szerepet játszhatnak.

⁷⁰⁴ Ezzel az eljárással nem vagyunk egyedül, lásd pl. Coleman 2014-et, ahol a szerző a felvilágosodással kapcsolatos elemzések részeként tárgyalja a kvietizmus-vitát.

II. FÜGGELÉK: REFLEXIÓ, DIFFERENCIA, INTEGRÁCIÓ

A bevezető fejezetben utaltunk azokra a definíciós problémákra, amelyek néhány, a gondolatmenet szempontjából alapvető fogalommal kapcsolatban merültek fel. Ott megelégedtünk e terminusok rövid ismertetésével abban a reményben, hogy jelentésük az egyes kontextusokban világosnak bizonyul, s az egymást követő elemzések fokozatosan gazdagítják a megértésüket. Minthogy azonban ezek a kulcsfontosságú kifejezések gyakran a filozófia és a társadalomtudományok más területeiről származnak, e függelékben arra teszünk kísérletet, hogy három kulcsfogalom, a *reflexió*, a *differencia* és az *integráció* esetében a kortárs használat összefüggésében is tisztázzuk e terminusok jelentését. Az alábbi három vázlat sem átfogó fogalomtörténeti elemzést, sem szisztematikus magyarázatot nem kíván nyújtani, célja pusztán a kötetben szem előtt tartott jelentések pontosítása.

A) Reflexió

A modernitást gyakran ábrázoltuk az elsődleges megfigyelésekről a másodlagos megfigyelésekre történő áttérésként. Ez a megfogalmazás pontosításra szorul. Először is a modernitás, mint említettük, nem tekinthető egységes jelenségnek: modernítésra olyan folyamatként érdemes gondolnunk, amely valójában éppúgy többes számú szóhasználatot követel, ahogyan felvilágosodásokról is többes számban beszéltünk (vö. Peter J. Taylor 2008, 21). Shmuel N. Eisenstadt „sokféle modernitás” (*multiple modernity*) fogalma a kulturális programok, az intézményi és társadalmi változások eltérő mintázatait, valamint a helyi változatok eltérő karakterét hangsúlyozza nemcsak globális szinten, de történetileg is. Eisenstadt ugyanakkor a reflexivitás megjelenését közös mozzanatként tekinti a modernitás valamennyi változatában. Mint fogalmaz, ebben az időszakban „a társadalmi és politikai autoritás alapvető ontológiai princípiumaival kapcsolatban intenzív reflexió vette kezdetét, s e reflexivitás még a modernitás legradikálisabb kritikusaival is megjelenik, akik pedig elvben tagadták az érvényességét”.⁷⁰⁵ Ugyanez a megállapítás más értékekre nézve is érvényes. Ha ez a fajta reflexió valóban általános attitűdként értékelhető, s valóban olyan tudatosságot implicál nemcsak a politikai tekintélyekkel, de más érvényességigényekkel kapcsolatban is, mint amilyenről Charles Taylor ko-

⁷⁰⁵ Eisenstadt 2000, 3. Bár dolgozatomban a *modernitás* kifejezést egyes számban használom, a „sokféle modernitás” elméletének megfelelő gyűjtőfogalomként értem, s a legkevésbé sem kívánom tagadni a modernizáció egymásra visszavezethetetlen folyamatokból szövődő jellegét. A „sokféle modernitás” elméletéhez lásd még Niedermüller és mások 2008. tanulmányait, külön. Peter J. Taylor 2008, 26. skk.; továbbá Giddens 2013, 86. E felfogással párhuzamos a *világ* kifejezés többes számú használata, vö. Augé 1994, 127.

rábban idézett szavai szóltak – Taylor szerint, emlékezzünk vissza, sem a modernizáció előmozdítói, sem a modernizáció kritikussai nem mentesülhetnek az alapmeggyőződések pluralitásának letagadhatatlan ismerete alól –, akkor a másodlagos megfigyelésekre történő áttérés nem, vagy nem elsősorban elméleti belátás, hanem olyan implicit tudás, amely megkettőzi az önmagunkkal kapcsolatos nézőpontot, s így nyugtalanító háttérrel képez döntéseink és elköteleződéseink mögött. Modern világunkban nemcsak értékeket választunk, de akarva-akaratlanul látjuk is magunkat, amint értékeket választunk.

Vessük most össze a reflexivitás koncepcióját néhány alternatív elgondolással. Mindenekelőtt Ulrich Beck reflexív modernitás elméletére érdemes kitérnünk, amelyet később Anthony Giddens és Scott Lash vett át és népszerűsített (Beck–Giddens–Lash 1994). Amikor Beck reflexív modernitásról beszél, fejtegetései az általunk vizsgált időszaknál jóval későbbi időszakra, a 20. század második felére vonatkoznak. Beck úgy véli, hogy a reflexív modernitás az ipari korszakot felváltó fejlemény, amelyre az általunk elemzett idősakkal ellentétben az éles megkülönböztetések elbizonytalanodása, az egyértelmű határok felbomlása jellemző. Nézete szerint e változás nem valamilyen posztmodern relativizmus eredménye, hanem a klasszikus modernitásra jellemző gazdasági, tudományos és technikai fejlődés eredeti tendenciájának a felerősödése, amelyet épp a mozgalom sikere idézett elő. Napjainkra az ipari termelés mellékhatásai elsőrendű problémává léptek elő: a kockázatok ma már nem a termelés beárazható mellékhatásai, hanem olyan tényezőkként jelennek meg a társadalmi tudatban, amelyek ellentétesek a korlátlan termelés és szabad nyersanyag-felhasználás modernista logikájával (Beck 2003, 287). Amikor a tudományok e kockázatok vizsgálatába fognak, reflexív fordulatot hajtanak végre, mert immár nem egyenesen a természettel, hanem saját működésük feltételeivel és negatív eredményeivel is kénytelenek foglalkozni. E reflexív többlet megjelenését nevezi Beck a tudományos kutatás második szakaszának. Míg az első szakaszban a „tudományos észszerűség [...] felvilágosításra támasztott igénye még megkímélődik attól, hogy a tudományos kételyt módszeresen önmagára kelljen alkalmaznia”, addig a második szakasz „a teljes körű tudományossá válásra épül, amely a tudományos kételyt a tudomány belső alapjaira és külső következményeire is kiterjeszti” (uo. 290).⁷⁰⁶

E diagnózissal nagy vonalakban egyetérthetünk, Beck megállapítása egy ponton mégis elnagyolt, ott, ahol az első szakaszt a természet közvetlen kutatásaként értékeli. A modern tudományosság kezdettől fogva reflexív paradigmában dolgozik, s ezért a Beck által jelzett fordulat nem annyira a reflexivitás megjelenését, mint inkább annak legújabb kori radikalizálódását jelenti, ami

⁷⁰⁶ Ez a felosztás párhuzamos a varázstalanítás folyamatának a két szakaszával, amelyet a disszertáció bevezetésében említettünk (Augé 1994, 33–34).

egyébként pontosan megfelel annak, ahogyan ő maga és Anthony Giddens a *posztmodern* fogalmát elutasítva a modernitás radikalizálódásáról vagy „elszabadulásáról” beszél.⁷⁰⁷

Hasonlóképpen nem kései fejleménynek, hanem a kora újkortól kezdve jelen lévő tendenciának tekinthetjük a reflexivitásnak azt a formáját, amelyet Pierre Bourdieu a modern társadalomtudományok egyik alapvonásának tekint. Amikor a habituális cselekvéssel szemben a reflexiót „az episztemológiai éberség sajátos formájának” nevezi, egyszerre kíván relativizálni és realista ismeretelméletet nyújtani (Bourdieu 2005, 3. fejezet). E kettőt összeegyeztethetőnek tekinti, mert úgy véli, hogy az egyes tudományok történeti és társadalmi meghatározottságainak ismerete – tehát a kutatói nézőpont eredetére vonatkozó relativizáló kritika – lehetővé teszi „e történeti és társadalmi meghatározottságok hatásainak korlátozását”, vagyis elmozdulást egy olyan objektívebb kép irányába, amelyet kevésbé befolyásolnak a pozíció reflektálatlanságából fakadó torzítások (uo. 127). Ha a *történeti* és *társadalmi* szavakat egyéb pozicionális meghatározottságokra cseréljük, nem járunk messze attól a tudományos problémától, amelyet a 17. század elején Galilei és Bacon fogalmazott meg, amikor a megfigyelő térbeli, fiziológiai és konceptuális meghatározottságaira irányították a figyelmet. Ami miatt e korai megközelítések reflexivitása kevésbé feltűnő, vagyis ami miatt a tudományosság második szakaszával kapcsolatos beuki megállapítások bizonyos értelemben mégis helytállóak, az a kora újkori szerzőknek az az optimista meggyőződése, hogy a pozicionális tényezők torzító hatása egy megfelelő módszer birtokában korrigálható. A megfigyelő megfigyelése annak a reménynek a jegyében vált tudományosan termékeny praxissá, hogy a pozicionális korlátok felismerése azok *korrekcióját* is lehetővé teszi egy olyan kutatás számára, amely a természeti világ birtokba vételét ígéri. Szerintük a korlátok abból az egyszerű, de nagy horderejű tényből fakadnak, hogy fizikai és morális helyzetünk által meghatározott perspektívával rendelkezünk, azaz nem egy ideálisan transzcendens nézőpontból, hanem – Fontenelle többször is idézett szavaival élve – a „világ lakóiként” szemléljük a dolgokat. Ennek belátása és e belátás nyomán a torzító hatások módszeres kiküszöbölése számos kora újkori szerző szerint lehetővé teszi a valóság hiteles (tehát a pozicionális korlátok hatásaitól egyre nagyobb mértékben mentes) megragadását.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ „Amit másik egy posztmodern rend kialakulásának tekintenek, azt érvelésem a radikalizálódó modernitás egy szakaszaként értelmezi. [...] Ahol a posztmodern legtöbb teoretikusa kritikával fordul a nagy elbeszélések, az általános elmélet és az emberiség felé, ott én mindezek mellett elkötelezett maradok, de egy új értelemben [...]; az én *reflexív modernitás* foglalom az implikálja, hogy nem rendelkezünk *elég* ésszel.” Beck 1998, 20. Idézi Mythen 2004, 6. Giddens posztmodern-kritikájával kapcsolatban lásd Sik 2013, 132.

⁷⁰⁸ Ezt hangsúlyozza Laki János, amikor a jelenség és magában való világ Galileihez köthető megkülönböztetését elválasztja a kanti transzcendentális fordulattól: „Ha tetszik, nevezhetjük ezt a magában való és az ember észlelő apparátusa által megalkotott jelenségvilág különbségének, de el kell kerülnünk a kifejezés kantiánus konnotációit, mivel Galilei tisztán fizikalista észlelésfogalmat használ, s [...] úgy véli, a torzítások fizikai eszközökkel korrigálhatók.” (Laki 2016, 190.) Laki ennek összefüggésében Galilei „aktív, intervencionalista észlelésfelfogását” hangsúlyozza, amely lehetővé teszi a torzítások kiküszöbölésére alkalmas fizikai eljárások és eszközök kidolgozását (uo.). Megítélésem szerint e megállapítások a kora újkori észleléselemélet legfontosabb feladatait ragadják meg (amelyek elvégzésében ugyanakkor a metafizikai értelemben vett fizikalizmusnak kevés jelentősége van).

Ez a modernitás korai szakaszára jellemző optimista reflexivitás tehát alaposan eltér a 20. századi fejleményektől. Ettől eltekintve jól látható, hogy amikor Bourdieu „reflexívebb reflexivitást” követel a társadalomtudományok számára, nem valamiféle új szempontot vezet be, hanem a modernitás egy kezdettől jelenlévő, alapvető gesztusának radikalizálására tesz kísérletet. Bourdieu így ír e követelményről:

„[A] társadalomtudományok tudományos tervének beteljesítése érdekében még egy lépést kell tennünk, amely alól a természettudományok mentesülnek. Mindez annak a *par excellence* rejtettnek, transzcendentális tudattalannak a feltárása érdekében történik, amely kívül esik a tudomány látókörén, mivel éppen a tudósok tekintetében bújjik meg...” (Bourdieu 2005, 123.)

Hogy a természettudomány valóban mentesül-e ettől a lépéstől, vagy hogy az idézetben jelzett reflexív radikalizálódás valóban a stabilitás forrása-e, mint Bourdieu reméli, vagy destabilizációs tényező, mint – némileg más összefüggésben – Anthony Giddens állítja,⁷⁰⁹ az más lapra tartozik. Amit rögzítenünk kell, csupán annyi, hogy az itt elhangzó felszólítás, amely a transzcendentális feltételek, tehát „tudósok tekintetében” megbúvó „rejtett” vizsgálatára indít, nem idegen attól a reflexív alapszemlélettől, amelynek jelenléte már a 17. századi kultúra és természetfilozófia különböző területein is egyértelműen tetten érhető.

Beck és Giddens a reflexivitás említett elméletét a személyes azonosság témájára is kiterjeszti,⁷¹⁰ ám itt is a kései modernitás állapotaival asszociálják a jelenséget. Egy a hagyományok megrendülése utáni, poszttradicionális világban, ahol a tömegművelés folyamatosan láthatóvá teszi az eltérő értékeket és alternatívákat, a biográfia reflexív módon alakul, mert az alany minden pillanatban választások során keresztül kell döntenie önmagáról és realizálnia a saját életútját (vö. Giddens 1991, 14).

Egy további érdekes szempontot fogalmaz meg a reflexióval kapcsolatban Margaret S. Archer, amikor azt a kérdést teszi fel, hogy vajon a reflexivitás folyamatos gyarapodásáról beszélhetünk-e a történelemben attól kezdve, hogy a *homo erectus* vagy más korai előember képessé vált saját intencionális állapotainak reflexív felismerésére, vagy a reflexivitás története társadalmi és történelmi adottságoktól függő, diszkontinuus szakaszokra osztható (Archer 2012, 1. fejezet).

⁷⁰⁹ Giddens szerint korunk mediatisált közegében a társadalmak folyamatosan látják önmagukat, s az önmagukról alkotott képek maguk is társadalomalakító tényezővé lépnek elő. Az így kapott reflexív szerkezet – amelyben egy rendszer ismereteket termel önmagával kapcsolatban – nem a rendszer stabilizálásának az eszköze, hanem kiszámíthatatlan kockázati tényezőként befolyásolja a folyamatokat. Vö. Giddens 2005, 2. fejezet.

⁷¹⁰ Ennek kapcsán beszél Matthew Adams „kiterjesztett reflexivitás téziséről” mint a mai szociológiai azonosságelméletek közhelyéről (Adams 2006, 512).

Másként fogalmazva: a reflexió fokozatokat megengedő, de szerkezetét tekintve egységes kognitív képesség, amelyet szükség esetén helytől és időtől függetlenül egyformán, bár egyre kiterjedtebb körben gyakorol az ember, vagy kulturális erők hatnak rá, és ezek függvényében alakul? Archer szerint a reflexió történetére sem az európai kutatók, sem az amerikai pragmatisták nem voltak érzékenyek. Noha William James, John Dewey, George H. Mead és Charles S. Peirce sokat tettek azért, hogy a reflexió introspekción alapuló modelljét a belső beszédre támaszkodó modell váltsa fel (Wiley 1994), úgy gondolták, hogy a reflexió helytől és időtől függetlenül egyformán és azonos okokból bukkan fel ott, ahol felbukkan, olyankor tudniillik, ha a rutinszerű cselekvés valamilyen előre nem látott akadályba ütközött. Ezért e viszony történeti variációi kívül estek a pragmatisták érdeklődési körén. Ezzel szemben Beck és Giddens a reflexivitást történeti jelenségként kezelte, kitüntetett szerepét azonban a kései modernitásra korlátozták.⁷¹¹ A reflexív modernitás náluk arra a legújabb időszakra utal, amikor a hagyomány a maga megszokott műveleteivel alkalmatlanná vált a cselekvés irányítására. Archer joggal mondja, hogy ez a megközelítés több szempontból is korrekcióra szorul. Egyrészt az említett szerzők is azzal az alaptalan feltevessel élnek, hogy a reflexió a helyi körülményektől függetlenül megy végbe, másrészt egyetlen történeti korszakkal asszociálják a megjelenését. Archer ezzel szemben úgy véli, hogy „a reflexivitas nem homogén jelenség, hanem egymástól megkülönböztethető módokon hajtható végre”, ennél fogva története van (Archer 2012, 12). Minthogy a reflexió minden társadalomban létezik, a modernitás nem általában a reflexivitas megjelenésével, hanem annak egy sajátos formájával hozható összefüggésbe.

E tétel Archernél szoros kapcsolatban áll a reflexió introspektív modelljének elutasításával. Az önmagunk megfigyeléseként értett reflexióval szemben a 19. század végén jelent meg erős alternatívaként az az elmélet, amely az önmagunkkal folytatott belső beszélgetést tekinti a reflexivitas hordozójának.⁷¹² E nézet újabb kori gyökerei részint az amerikai pragmatisták (elsősorban James, Peirce, Dewey és Mead) munkásságáig, részint L. Sz. Vigotszkij *belső beszéd* fogalmáig nyúlnak vissza.⁷¹³ Norbert Wiley és Margaret Archer e hagyományokat követve szakít az introspektív megközelítéssel, s a nyelvi-szimbolikus közvetítés szerepét hangsúlyozza. Míg az előbbit a tudat történetileg viszonylag stabil alapszerkezete határozza meg, addig az utóbbi – minthogy nyelvi hordozóhoz kötődik – különböző történeti formákat ölthet az eltérő diskurzusformák függvényében.

⁷¹¹ Giddens szerint a reflexió egyetemes jelenség, amelyre a kései modernitás megváltozott kontextusában új szerep hárul. Lásd Bagguley 1999.

⁷¹² E kifejezést Margaret S. Archer és Norbert Wiley vezette be a kérdés irodalmába. A téma történetéhez és Archer szerepéhez lásd Chalari 2009. Wiley belső beszélgetéssel és reflexióval kapcsolatos elméletét lásd *The Semiotic Self* című kötetének 3. és 4. fejezetében (Wiley 1994.)

⁷¹³ A megfigyelés alapú, illetve a belső beszéden alapuló reflexió megkülönböztetéséhez lásd Colapietro 2010, 46. E fordulat szempontjából a szerző szerint fontos állomás William James munkássága, aki a belső monológot fedezi fel, Peirce elmélete, amely ezt tágítja dialógussá, és Mead különbségtétele az én két formája, az *I* és a *Me* között. A két modell közötti váltás e történetének részletesebb feldolgozását adja Lyons 1986, külön. 1–2. fejezet.

Ennek megfelelően szán fontos szerepet Archer a reflexivitás premodern formáitól a modern reflexivitásformákra történő áttérés történeti folyamatának. Miben áll ez az elmozdulás? Archer szerint a modernitást megelőző időszakban a kulturális formák és társadalmi strukturák pozitív visszacsatolási körökben kölcsönösen erősítették egymást, s így egyfajta szociokulturális *status quo* irányába mutattak. Ez a kontextuális kontinuitást erősítette, tartós eszmei és szociális alakzatokat, úgynevezett morfosztázist hozott létre.⁷¹⁴ Ahol a releváns tényezők egymásra hatása a *status quo* ellenében hat, ott új társadalmi és kulturális alakzatok létrejöttét figyelhetjük meg, ez a morfogenezis. Archer arra hívja fel a figyelmet, hogy a morfosztázis és a morfogenezis a korai modernitás idején helyileg különböző mértékben, de egyszerre jelentkezett, ami a folyamatok által érintett jelenség „szétcsúszásának” vagy „szétcsatolódásának” irányába hatott, hiszen a változás eltérő sebességgel ment végbe az egyes földrajzi régiókban, intézményekben és társadalmi csoportokban (Archer 2012, 24). A kezdődő modernitás idején ezek a fejlemények erőteljesen differenciálták a társadalmat: a morfogenetikus és morfosztatikus hatások más és más mértékben érintették az urbanizációt, az iparosodást, a politikai változásokat, a rurális életformák alanyait. Ennek a *patchwork*-szerű képződménynek a következménye Archer szerint a reflexivitás növekvő kényszere, ami a reflexió egy speciális formájának, a szerző által „autonóm reflexiónak” nevezett jelenség előretörését jelenti a reflexió más, kommunikatív formáinak rovására, amelyek inkább a kontextuális kontinuitást erősítették (uo. 26).

Archer e gondolatai finoman differenciált történeti leírást tesznek lehetővé, ugyanakkor eltérnek a reflexió általunk használt modelljétől. Az általunk szem előtt tartott jelentés az önmagát kívülről szemlélő megfigyelő képén alapul. A 16–17. századi megközelítések ugyanis (gondoljunk a barokk perspektivikus játékokra) jellemzően ezzel a vizuális modellel dolgoznak, s mint igyekeztünk kimutatni, ennek is számos, kontextustól függő modulációja lehetséges kezdve azzal a történeti kérdéssel, hogy e külső nézőpont kényszerét milyen mértékig és milyen technikákon keresztül alkalmazza önmagára az egyén egy adott cselekvési helyzetben. Az általunk vizsgált időszaktól egyáltalán nem idegen az a gondolat, hogy a nyelven keresztül az ember társadalmi normákat interiorizál (lásd például Baconnál a piac idolumait vagy Locke nyelvelméletét az *Értekezés* harmadik könyvében), ám ez ebben az időszakban nem kapcsolódik össze a reflexió szisztematikus elméletével, és nem váltja fel a reflexivitás introspektív megfigyelésen alapuló modelljét.

Ennek ellenére a megfigyelési modellnek is létezik története. A korai felvilágosodás korában a differenciálódási folyamatokkal párhuzamosan növekszik a reflexió kényszere, átalakulnak a

⁷¹⁴ E kifejezéseket Archer a rendszerelméleti megközelítés szótárából veszi át. Az utóbbi szerint a *morfosztázis* szó „a komplex rendszer–környezet kölcsönhatások azon folyamataira utal, amelyek egy rendszer adott formáját, szerveztségét vagy állapotát igyekeznek fenntartani. A morfogenezis azokra a folyamatokra fog utalni, amelyek kidolgozni vagy megváltoztatni igyekeznek egy rendszer adott formáját, szerveztségét vagy állapotát.” Buckley 1967, 58. Vö. Archer 1995, 6. fejezet.

reflexió alkalmazásának technikái, s gyarapszik azon területek száma, ahol a szubjektum explicit formában számot kell, hogy vessen saját kontingens pozíciójával, amelyet megfigyelőként vagy cselekvőként elfoglal a világban. Ez összhangban van azzal az állítással, amely a Wiley- és Archer-féle belső beszélgetésen alapuló, realista szociológia, valamint a Beck–Lash–Giddens-féle elmélet közös magja, nevezetesen hogy a modern emberre valamiféle reflexiós kényszer hat.⁷¹⁵ Ott viszont, ahol ezek az elméletek eltérnek, az általunk választott nézőpont bizonyos tekintetben az előbbiekhöz, más tekintetben az utóbbiakhoz áll közelebb. Bár az utóbbiakat követjük a reflexió szerkezetének leírásában, igen hasznosnak tartjuk a kontinuum és diszkontinuum erők működésének azt az árnyalt leírását, amelyet Archer javasolt. Archer szerint a belső dialógus segítségével az alany nem képes ugyan függetleníteni magát a társadalmi struktúráktól, de képes megvitatni magával a lehetséges cselekedetek kimenetelét, és képes számba venni saját tevékenysége tágabb kontextusát, amivel különböző pályákra állíthatja a cselekvést. Hogy ez a cselekvési szféra autentikus teret biztosít-e az ahhoz, hogy az alany innovatív módon találja meg a maga útját a globalizálódott életvilág kényszerei között, mint Archer állítja, vagy hogy a kontroll alól kicsúszó reflexiós folyamatok alapjaiban fenyegetik a modern szelf autonómiáját, mint a másik oldal mondja, ezt számos vonatkozó kérdéssel együtt – például hogy a modernitás legújabb folyamatai cseppfolyóssá teszik-e a társadalmi struktúrákat – szerencsére nem kell megvitatnunk. Elég itt annyi, hogy a kora újkorban a „reflexív kényszer” megjelenése egybeesett és össze is kapcsolódott a tudományoknak azzal a fordulatával, amely a tárgyak megfigyelését a megfigyelő szubjektum megfigyelésével kapcsolja össze. Annak a közegnek a vizsgálata, amelyen keresztül a tárgyak megjelennek számunkra, az elsődleges megfigyelésekről a másodlagos megfigyelésekre történő áttérés helyi formáit eredményezi, s ezek – mint láttuk – összekapcsolódtak az értékválasztások morális problémáival, vagyis ezek az elvben megkülönböztethető folyamatok kölcsönösen erősítették egymást. Ha az értékuszféra vagy (konkrétabban) az adott szituációban releváns elvárásrendszerek közötti választás fokozott reflexiót kíván, akkor az „erős” reflexivitás nemcsak a tudományos, de a társadalmi-morális perspektívában is meghatározóvá válik a differenciálódás új formái között.

⁷¹⁵ Valamennyi megközelítés fontos szerepet szán a választással együtt járó reflexív kényszereknek. Giddens 2013, 70. szerint modern világunkban „maga a választás vált kötelezővé”. Ez annyit jelent, hogy „rákényszerülünk a választásra: milyenek legyünk és hogyan viselkedjünk. Ebből a szémszögből még a függőségek is választások: annak módjai, hogy a lehetőségek sokaságával megbirkózzunk...” (uo. 69).

B) *Differenciálódás*

A *funkcionális* vagy *szervezeti differenciálódás* közismert, de sok tekintetben diffúz, eltérő formákban használt társadalomtudományi fogalom. Minthogy e fogalomnak lényeges szerepet szántunk a gondolatmenetben, érdemes körvonalazni az általunk szem előtt tartott jelentést, és eloszlatni néhány lehetséges félreértést. Egy a témával foglalkozó tanulmánykötetben Jeffrey C. Alexander így írja le a differenciálódást, amelyet a társadalmi változások egyik – korántsem kizárólagos – fajtájaként jellemez:

„Nagy vonalaiban viszonylag jól értjük ezt a folyamatot. Az intézmények fokozatosan egyre specializáltabbakká válnak. Csökken a családi ellenőrzés a társadalomszerveződés felett. A politikai folyamatokat egyre kevésbé a patriarchális kötelezettségek és jutalmak irányítják, a munkamegosztást pedig egyre inkább a gazdasági szempontok alapján, nem pedig az életkorra és a nemi szerepekre utalva szervezik. A közösséghez tartozás – átlépve az etnikum határait – territoriális és politikai kritériumok felé tágulhat. A vallás általánosabbá, absztraktabbá és más szféráktól intézményesen egyre nagyobb mértékben elválasztottá válik, miközben feszültségbe kerül ezekkel. [...] A természettörvények elismerésre tesznek szert mind az erkölcsi, mind pedig a fizikai világban, s a vallás e folyamatban feladja nemcsak a kulturális élet felett gyakorolt hierarchikus kontrollt, de kiemelkedő intézményes jelentőségét is.”
(Alexander 1990, 1.)

E „hivatalos” meghatározást kontrasztként használva a következőképpen jellemezhetjük a funkcionális differenciálódás itt szem előtt tartott jelenségét. (1) Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy a differenciálódás általunk használt fogalma nem feleltethető meg minden további nélkül a ténylegesen zajló társadalmi folyamatoknak, amelyek a vizsgált időszakban a legkevésbé sem mutatják annak az egyirányú és diadalmas haladásnak a képét, amelyet az iménti – nem melleleg a szerző által is fenntartásokkal kezelt – leírás sugall. Amint azt a befejező gondolatmenetben Lavardin márki és Descartes példáján keresztül próbáltuk érzékeltetni, a kor emberének lojalítására számos eltérő – rendi, vallási, hivatali stb. – szempont tart egyszerre igényt, s ezek együttesen alakítják a cselekvést. E lojalitásigények közül eltérő mértékben és formákban kiemelkedik, de a legkevésbé sem egyeduralkodó az autonóm szférák elkülönítésének és utólagos összekapcsolásának általunk vizsgált követelménye. Leghelyesebb ezt az eszményt *negociatív* – tehát helyi jellegű egyeztetések révén érvényesülő – ideálként felfogni, amely növekvő mértékben támaszt igényt arra, hogy az emberi kapcsolatok mintájává váljon.

(2) Minthogy filozófiatörténészként nem társadalmi változásokat, hanem társadalmi változásokkal összefüggő gondolati struktúrákat vizsgálunk, a *funkcionális* vagy *szerkezeti differenciálódás* terminusok mögé nem képzelünk semmilyen pregnáns társadalomtudományi elméletet. A „funkcionális” jelzőt laza értelemben használjuk, nem kívánunk arra utalni vele, hogy a megkülönböztetés egy nagyobb egész érdekét szolgálja, hogy egy multifunkcionális egész belső differenciálódása révén megy végbe. Amellett sem köteleződtünk el tehát, hogy az önálló szabályokkal jellemezhető részterületek egy-egy eleve meghatározható, s a társadalom fennállásához elengedhetetlen funkciót vesznek át az egésztől a belső komplexitás növekedésének elmélete vagy a parsonsi AGIL-modell alapján. Kétségtelen, hogy az általunk adott elemzések a szerkezeti differenciálódásnak azt a luhmanni koncepcióját tartják szem előtt, amely az elkülönülést kontingens – gyakran más összefüggések részeként létező elemek rekombinációján alapuló – történeti folyamatnak tekinti,⁷¹⁶ nem pedig egy előzetes egész részekre bomlását látja benne, ugyanakkor e történetileg hitelesebbnek tűnő modell preferálása nem jelenti a luhmanni rendszerelmélet melletti elköteleződést.⁷¹⁷ Ennek oka nem a differenciálódással kapcsolatos problémák negligálása, hanem az általunk alkalmazott filozófiatörténeti módszer természete, amely nem követeli meg e társadalomtudományi kérdések előzetes tisztázását. Bár számunkra történetileg reálisabbnak tűnik a rendszerképződés luhmanni elmélete, az említett kifejezésekkel mindenekelőtt a tárgy- vagy szakterületi autonómia tapasztalatilag körvonalazható megnyilvánulásaira kívántunk utalni, és nem szándékoztunk állást foglalni a differenciálódás elméleteivel kapcsolatban.

(3) A lokálisan eltérő mértékben megvalósuló differenciálódás történetileg kirajzolódott képe kényelmesen összeegyeztethető azzal a jelenséggel, amelyet Bruno Latour gyakran emlegetett fordulatóval hibridizációnak nevezünk. Latour szerint a modernitás néhány alapvető kollektivitás „szétválasztásával kezdődik, miközben lent a mélyben a hibridek épp ezen szétválasztás hatásaként tovább sokasodnak” (Latour 1999, 31). Latour elmélete azért tűnik ígéretesnek, mert együtt kezeli a differenciálódás (az „alkotmányos” szétválasztás) és a hibridizáció ellentétes előjelű jelenségeit:

„Ezek az elkülönítések ahhoz hasonlíthatók, amikor egy kormányzaton belül különbséget tesznek bírói és végrehajtó hatalom között. Az utóbbi felosztás képtelen számot adni a bírók és a politikusok sokrétű kapcsolatairól, a másik csoportét keresztező befolyásáról,

⁷¹⁶ A luhmanni modell e jellemzéséhez lásd Mitchell J. Taylor elemzését (Taylor 2020, 158) és Stichweh általa is hivatkozott magyarázatát (Stichweh 2013).

⁷¹⁷ Ezzel kapcsolatban lásd Hidas megvilágító elemzéseit (Hidas 2018, 328. skk), melyek arra mutatnak rá, hogy Luhmann rendszerszociológiájában a differencia veszi át az identitás és az identitásformáló erők szerepét: „Az egykori »ember« rendszerek sokaságának bizonyul: tudatának belső élete elvi alapon különül el a kommunikációs rendszerekben való társadalmi részvételétől. Csak kevésbé hatékony megkülönböztetésekre (fent/lent, mi/ők, ember/világ) épülő korok önértelmezése ragaszkodhatott emberek és csoportok egységes állagához és folytonos tartamához.” (Hidas 2018, 329.)

folyamatos egyezkedéseikről. Hiba volna mégis tagadni a szétválasztás hatékonyságát.”
(Uo.)

Mint láttuk, a korai felvilágosodás korszakára nézve fokozottan igaz, hogy a differenciálódással sokszor gyarapítható „hatékonyság” és a „folyamatos egyezkedések” szempontrendszere (sőt olykor a hatékonyságot növelő de-differenciálódás is) együtt érvényesül. Még világosabb lesz ez akkor, ha a szerkezeti elkülönülésnek nem a nagy rendszerekben megmutatkozó hatásait vesszük alapul, hanem az olyan kevésbé látványos formákat, mint amilyenekről Niel J. Smelser beszél, aki szerint a családi élet modern eszménye „elválasztotta a gazdasági tevékenységet a családtól”, a munkavégzést „a gyárakba és más formális szervezetekbe helyezte ki, ami a családot még fókuszáltabban az intimitás és a szocializálódás »specializált« egységévé tette” (Smelser 1997, 55). Smelser hasonló differenciálódási folyamatot lát a romantikus szerelemben, amely a családalapítást elválasztja a rokonsági kötöttségektől, a gazdasági és társadalmi státusztól, de nézete szerint ugyanígy törli meg a nukleáris család szocializációs privilégiumait az óvoda, az iskolaelőkészítő vagy a napközi, amely a nevelés egy-egy területének „szakszerű” lebonyolítására specializálódik (uo.). E példák jól mutatják, hogy amikor szerkezeti differenciálódásról beszélünk, nem feltétlenül nagy társadalmi intézményeket kell szem előtt tartanunk, gyakran a mindennapok megszervezésének azok a kis léptékű formái a legérdekesebbek, amelyek egyszerre jelentenek differenciálódást, és termelik ki – amint arra Michel de Certeau a „mindennapok leleménye” fordulattal rámutatott – a struktúrákkal szembeni ellenállás és a határátlépések mikrotörténetileg vizsgálható gyakorlatait.⁷¹⁸

(4) Mindezek következtében a differenciálódást önmagában nem tekinthetjük a modernitás alapító gesztusának. Ezen a téren is Latour elemzéseit találtuk meggyőzőnek, aki magának a differenciálódásnak mint speciális szabályok szerint szerveződő (és a modernitás önértelmezésében mitikus szerephez jutó) gondolkodási és cselekvési formának a létrejöttét kívánja leírni és megérteni. Shapin és Schaffer korábban említett, 1985-ös könyvéhez kapcsolódva Latour magát „az elhatárolások rendszerét” teszi kutatásai tárgyává, s „kvázi etnografikus módon” azt vizsgálja, hogy miként jön létre és stabilizálódik a megkülönböztetések modern kori kultúrája (Latour 1999, 35–36. és 43). Shapin és Schaffer ezt a feladatot részlegesen hajtotta végre annak megmutatásával, hogy Robert Boyle és a korai Royal Society hogyan konstruálta meg a vallási és politikai érdektől mentes, semleges és elfogulatlan laboratóriumi tér eszményét, amelyen belül a „vallatás” élettelen tárgyaktól csikar ki tanúságot egy elit közösség képviselői előtt.⁷¹⁹ Latour ezt a kutatási irányt viszi tovább,

⁷¹⁸ Vö. Certeau 2010, ahol a szerző a *cselekvés művészeteként* jellemzi azoknak a taktikáknak (lásd 101–102) a kialakulását, amelyek lehetővé teszik a strukturális kényszerekkel szembeni ellenállás gyakorlati formáit.

⁷¹⁹ Latour ugyanakkor kritikával is illeti Shapin és Schaffer végkövetkeztetéseit, amennyiben ők az edinborough-i iskola szellemében végül a társadalmi kontextusnak tulajdonítanak prioritást a jelenség magyarázata során, mondván, „a tények konstruáltak”. Latour egyetért ezzel a megállapítással, de arra hívja fel a figyelmet, hogy a társadalom is

amikor túllépve Shapin és Schaffer eredményein a társadalmi igazságigény konstruált jellegét a tudományos igazságigény társadalmilag konstruált jellege mellé állítja.

Miután mindezeket az elhatárolásokat megtettük, nem lesz felesleges hangsúlyoznunk, hogy a jelzett kifejezést mégsem véletlenül használtuk: továbbra is informatívnak s kellő óvatossággal jól alkalmazhatónak tartjuk. Amikor azt állítjuk, hogy az önálló tárgyterületek megkülönböztetése és utólagos integrációja erőteljesen jellemzi a 16–17. századi gondolkodást, s amikor ezt összekapcsoljuk azzal a reflexív kényszerrel, amely egyre fokozódó elvárások elé állítja a különböző tárgyterületeken mozgó embert, akkor azt mondjuk ezzel, hogy a differenciálódás új stílusa – a perspektívák sokaságának elismerése és a perspektívák utólagos összekapcsolásának igénye – jelentős filozófiai probléma mind spekulatív, mind gyakorlati értelemben. Olyan probléma ez, amelynek felbukkanása számos területen már a késő középkorban megfigyelhető, a 16. századtól kezdve pedig biztosan jelen van. A reflexív kényszer e masszív jelenléte megkérdőjelezi az *ancien régime* vallási világának azt az ideáltipikus képét, amelyet Charles Taylor ad *A Secular Age* című könyve (Taylor 2007) lapjain, vagy amelyet Steve Bruce fest e szavakkal:

„Az iparosodás előtti Európában az emberek mélységesen vallásosak voltak. Hogy milyen mértékben voltak hithű keresztények, az nagyban változott, de a legtöbben alapvetően keresztény szemmel nézték a világot. A legtöbben kívülről tudták a Miatyánkot és az Üdvözlégyet, és tudtak keresztet vetni. Ismerték a tízparancsolatot, a négy sarkalatos erényt, a hét halálos bűnt és az irgalmasság hét cselekedetét. [...] Ahogy a társadalmak iparosodtak, megosztottá váltak.” (Bruce 2001, 249.)

Akármit gondolunk is e kép általános igazságtartalmáról, egy bizonyos: az a látszólagos harmónia, amely az élet különböző területeit egy dogmatikailag egységes felekezeti ernyő alá foglalja, csak a külszín. És nem is csak azért, amit a heterodoxiát és ateizmust szimatoló korabeli ortodoxia gyanít, hanem – mint láttuk – olyan szerkezeti okokból, amelyek a differenciálódás, a reflexió és a reprezentáció új formái felől egyenesen vezetnek a disszimulációval kapcsolatos szorongásokhoz.

konstruált. Diagnózisa szerint a szerzők egyrészt körültekintően mutatják be a tudományos tevékenység társadalmi megkonstruálását, másrészt „nem ilyen körültekintőek ott, ahol magáról a politikai nyelvről van szó. Teljes ártatlansággal használják a »hatalom«, »érdek« és »politika« szavakat” (Latour 1999, 53). Nézete szerint Shapin és Schaffer adós marad azzal, hogy ezeket a szempontokat is dekonstruálja. „Szerzőink tehát »duplán látják« saját magukat, és kritizálják a tudományt, de elfogadják a politikát mint a magyarázat egyetlen érvényes forrását.” (Uo.) Latour szerint semmi alapja nincsen annak, hogy konstruktivisták legyünk akkor, amikor a természetről van szó, és realisták akkor, amikor a társadalomról (uo.).

C) *Integráció*

A kötetben használt terminusok közül az *integráció* fogalma a legkönnyebben félreérthető. A nehézséget az okozza, hogy bizonyos mértékig foglalt kifejezésnek tekinthető, hiszen a szociológiában a társadalmak vagy társadalmi csoportok összekapcsolódásának elveként szerepel, ám – amint az bizonyára világossá vált – itt nem ebben az értelemben használtuk, hanem a részterületek közötti kapcsolatok és ezek vonatkozásában a személy egységének megjelölésére alkalmaztuk. Ez az egység a korai modernitás idején egyre kevésbé egy önfelejtés útján elveszthető, de teljesen soha meg nem szűnő eredeti adottság, hanem különböző elemekből és elkötelezettségfajtákból kompromisszumok útján esetlegesen konstituált azonosság. Tovább súlyosbítja a problémát, hogy az *integráció* szó szociológiai használata szoros kapcsolatban áll a *differenciálódás* fogalmával. Durkheim 1893-as műve a differenciálódás alapvető funkciójának a társadalmi szolidaritás erősítését tekinti, hiszen a modern társadalmi kohézió a munkamegosztással és a specializálódással keletkező egymásrautaltság integrációs hatásain keresztül valósul meg. Mindezek ellenére kitarítottam az *integráció* fogalma mellett, mert a szóba jöhető alternatívák ugyancsak foglaltak. Ilyen alternatív terminus lehetne (amit olykor használtam is szinonimaként) a *szintézis*, ám ennek kanti konnotációit szerettem volna elkerülni.

Amikor *integratív szelfről* vagy – a *szelf* terminus magyar nyelvébe történő átültetésétől némileg idegenkedve – *integratív énről* beszéltem, énünknek azt a réteget tartottuk szem előtt, amely a társas interakciókon keresztül jön létre. Amint azt a bevezetőben hangsúlyoztuk, ez nem zárja ki mélyebb rétegek létezését, amelyek valamilyen „mag-szelfhez” tartoznak, s az én evolúciós, kognitív vagy fenomenológiai értelmében alapvetőbb formáit jelentik. Az *integratív* jelző arra utal, hogy az egyes mentális állapotok nem magától értetődő módon kapcsolódnak össze egy magasabb értelemben vett, teljes értékű önmagassággá, amelyben az alany személyként tud önmagáról, s időben folyamatos, emlékezettel bíró, megszólítható és válaszolni képes szubjektumként jelenik meg a világban. A társadalmi interakciókban részt vevő, felelősséget vállalni képes és felelőssé tehető személy struktúrája történetileg változhat, mert függ a környezet elvárásaitól és azoktól a konceptuális lehetőségektől, amelyekeken keresztül az alany önmagára gondol. Énünknek erre a rétegre nézve érvényes az, amit George H. Mead a szimbolikus interakciókban objektíválódó szelfről állít: „Az én, mint ami önmagában való objektum lehet, lényegében társadalmi struktúra, és a társadalmi élményből ered.” (Mead 1973, 179.) Mead szerint az én a társadalmi szabályozás részeként ezeken az interakciókon keresztül viszonyul önmagához. A „reaktív én” felől érkező impulzusokkal szemben tehát a „felépített én” (*Me*), amely önmaga számára megjelenik, a világ része, s a környezet felől jövő normatív elvárások között válik koherens szelffé egy olyan integrációs folyamat eredményeként, amely nemcsak a tudatállapotok egységét teremti meg, de a közösség normatív elvárásait

is belecsempészi az alany konstitúciójába. E gondolatok felidézésével nem a reflexió nyelvi közvetítettségének korábbi kérdéseire akarunk visszatérni, hanem azt szeretnénk aláhúzni, hogy az interszjektív nézőpont az alany legszjektívebbnek érzett élményeiben is jelen van. Ha az énbe egy konkrét társadalmi közösség életformája és várakozásai testesülnek bele, akkor azzal párhuzamosan, ahogyan az identitásképzés premodern formái a társadalmi differenciálódás hatása alatt bomlanak, az önmagával azonos én egyre kevésbé konvencionális alakzatai jönnek létre. A szjektivitás bármilyen alapvetőbb formáira épüljön is tehát rá ez az *én*, az eltérő kontextusok és az alternatívák határozottabb tudata erőteljesebb reflexióval jár együtt egy kommunikációs szempontból sűrűbb, erősen differenciált társadalomban.

IRODALOM

Megjegyzések

Mínt hogy a tárgyalt skolasztikus és kora újkori szerzők gyakran a mai kiadások szövegétől eltérő kéziratból dolgoztak, vagy éppen fejből, pontatlanul idézték forrásaikat, szövegeik fordítása során nem minden esetben tudtuk használni a forgalomban lévő magyar kiadásokat, amelyekre ilyen esetben értelemszerűen nem utaltunk. Platón és Arisztotelész műveire a cím, a könyv, a fejezet (és esetleg az alfejezet) számának megadásával, valamint az ún. Stephanus-számok (Platón) és Bekker-számok (Arisztotelész) megjelölésével hivatkozunk. A szentírási szakaszokra történő utalások során a Szent István Társulat által kiadott Biblia jelölési konvencióit követtük (<https://szentiras.hu/SZIT>). A bibliai idézetek magyar szövegét részint innen, részint Simon Tamás László Újszövetség-fordításából vettük át (Pannonhalmi Főapátság, 2014).

Disszertációm a Covid-19 járvány miatti lezárások idején készült, s a könyvtárak zárva tartása miatt nem minden esetben fértem hozzá a szövegek szentderd kiadásához, így bizonyos esetekben egyéb kiadásokra hivatkozom. Mínt hogy az érvelés jelentős mértékben támaszkodik kora újkori szöveghelyekre, az 1800 előtti idézeteket, amennyiben a főszövegben kerülnek elő, lábjegyzetben eredeti nyelven is megadom. A latin központosítást és helyesírást egységesítettem, az egyéb szövegekben viszont néhány tipográfiai megoldás modernizálásától eltekintve a felhasznált kiadásokhoz tartottam magamat. Az egyszerű hivatkozásokat a főszövegben helyeztem el zárójelben, lábjegyzetbe csak akkor kerültek, ha a bibliográfiai adatok mellett további megjegyzések szerepelnek. Ha másként nem jelölöm, az idézetek fordítása minden esetben a sajátom, a kiemelések azonban az eredetiből vannak átvéve.

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK ÉS FORRÁSKEZELÉS

Bayle, Pierre

CPD *Continuation des pensées diverses*, in OD 3:187–417.

OD *Œuvres diverses*, szerk. Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964.

Descartes, René

AT *Œuvres*, szerk. Charles Adam–Paul Tannery, Paris, Vrin, 12 vols, 1996. (Első kiadás: 1897–1913.)

Disc *Discours de la méthode*, 1637, in AT VI. 1–78.

mk. Descartes, René (1992) *Értekezés a módszerről*, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Budapest, Ikon.

Med *Meditationes de prima philosophia*. 1641, in AT VII. 1–90.

mk. Descartes, René (1994) *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 7–108.

- Obj/Resp *Objectiones et responsiones*, 1641, in AT VII. 91–561.
mk. Descartes, René (1994) *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 109–208. || Az első sorozat ellenvetést és választ Kékedi Bálint fordításában lásd *Magyar Filozófiai Szemle*, 2007/1–2, 129–158.
- PP *Principia philosophiae*, 1644, in AT VIII-1. A mű Descartes által jóváhagyott és kibővített francia fordítása in AT IX-2.
mk. Descartes, René (1996) *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest, Osiris.

Leibniz, Gottfried Wilhelm

- Megjegyzés:** A magyar kiadás az *Újabb értekezések* fordítását leszámítva minden esetben a következő kötetre utal: **mk.** Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) *Válogatott írások*, ford. Endreffy Zoltán–Nyíri Tamás, Budapest, Gondolat.
- A *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt–Leipzig–Berlin, Akademie Verlag, 1923–.
- GP *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, szerk. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890, 7 vols, repr. Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- M *[Monadologie]*, 1714, in GP 6:607–623.
mk. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) *Válogatott írások*, ford. Endreffy Zoltán–Nyíri Tamás, Budapest, Gondolat, 305–326.
- NE *Neueux Essais sur l'entendement humain*, 1704/1765, in GP 5:39–509.
mk. Leibniz, Gottfried Wilhelm (2005) *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor–Kékedi Bálint–Moldvay Tamás–Sallay Viola, Budapest, L'Harmattan.

Locke, John

- Essay Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, szerk. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon (The Clarendon Edition of the Works of John Locke). [E kiadás oldalszámát a fejezet- és paragrafusszámok után vesszővel elválasztva adjuk meg.]
mk. Locke, John (2003) *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Csordás Dávid–Vassányi Miklós, Budapest, Osiris.

Malebranche, Nicolas

- OC *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 vols, szerk. André Robinet, Paris, Vrin, 1958–1967.
- RL *Œuvres de Malebranche*, 2 vols, szerk. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, I: 1979, II: 1992.

Pascal, Blaise

- B *Pensées*, szerk. Léon Brunschwig, Paris, Léon Brunschwig, 1897. Ugyanez a szerkesztés később megjelent a következő összkiadásban: Blaise Pascal: *Oeuvres complètes*, 14 vols, szerk. Léon Brunschwig–P. Boutroux–F. Gazier, Paris, Hachette, 1904–1925.
mk. Blaise Pascal (1978) *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat.
- L *Oeuvres complètes*, szerk. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963.

Suárez, Francisco

- DM *Disputationes metaphysicae*, in Vivès, tom. 25–26. (Modern elektronikus kiadás: [http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/.](http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/))
- Vivès Suárez, Francisco (1856–1878) *Opera omnia*, szerk. Charles Berton, Paris, Louis Vivès.

Thomas Aquinas

- SCG *Summa contra gentiles*, in *Sancti Tomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII PM*, Roma, Typis Riccardi Garroni, tom. 13. 1918, tom 14. 1926, tom 15. 1930. [Editio Leonina.]
- ST *Summa theologiae*, in *Sancti Tomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII PM*, Roma, Typis Riccardi Garroni, tom. 4–12. 1888–1906. [Editio Leonina.]

Egyéb rövidítések

- DH Denzinger, Heinrich–Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Herder, 2009. (Zárójelben az 1854-es eredeti kiadás szerinti számozás található, amely az 1963-as Adolf Schönmetzer-féle kiadásig volt érvényben.)
- DThC Alfred Vacant–Eugene Mangenot–Émile Amann (szerk.): *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1899–1950.
- HCVT Simon, Richard: *Histoire critique du Vieux Testament*, h. n., k. n., 1680/1685. (Első kiadás: 1678.)
- mk. magyar kiadás

A patrisztikus és skolasztikus hivatkozásoknál alkalmazott konvenciók

- a. artikulus (*articulus*)
- A (a) első oszlop [a több hasábba tördelt szövegkiadásokban]
- ad az egyes argumentumokra adott felelet (az argumentum sorszámával) [Aquinói Tamás *Summájában* az egyes artikulusok utolsó része]
- B (b) második oszlop [a több hasábba tördelt szövegkiadásokban]
- CCL Corpus Christianorum Latinorum (Corpus Christianorum, series Latina), Turnhout, Brepols, 1953–
- c. tétel vagy konklúzió (*conclusio*)
- cp. fejezet (*caput*) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, (Salzburg) Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1866–2011 / Berlin, De Gruyter, 2012–.
- d. distinkció (*distinctio*) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
- disp. disputáció (*disputatio*) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
- dub. probléma (*dubium*)
- l. könyv (*liber*) [a könyv száma gyakran a mű címére utaló rövidítés előtt áll, pl. 1SCG: *Summa Contra Gentiles*, első könyv]

lin.	sor (<i>linea</i>)
m.	cikkely (<i>membrum</i>) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
n.	alpont (<i>numerus</i>) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
p.	rész (<i>pars</i>)
PG	<i>Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca)</i> , ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Jacques-Paul Migne, 1855–1866. [Bár a PG mint szövegkiadás mára elavult, mivel könnyű azonosítást tesz lehetővé, az egyházatyák görög nyelvű műveire a PG kötet és oldalszámainak megadásával, illetve esetenként az oszlop és a szakasz megjelölésével utalunk.]
PL	<i>Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus, Series Latina)</i> , ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Jacques-Paul Migne, 1841–1855. [Bár a PL mint szövegkiadás mára elavult, könnyű azonosítást tesz lehetővé, így az egyházatyák latin nyelvű műveire a PL kötet és oldalszámainak megadásával, illetve esetenként az oszlop és a szakasz megjelölésével utalunk.]
prop.	tétel (<i>propositio</i>)
q.	kérdés (<i>quaestio</i>) [a skolasztikus szövek tagolására szolgáló egység]
Quodl.	Quaestiones quodlibetales
r	<i>recto</i> [az oldalszám után az adott lap első oldalára utal azokban a kiadásokban, amelyek a lapokat és nem az oldalakat számozzák]
resp.	válasz [Aquinói Tamás <i>Summájában</i> a szerző saját álláspontjának világos kifejtése]
SCG	<i>Summa contra gentiles</i> [Aquinói Tamás e művére a könyv és a fejezet számának megadásával hivatkozunk]
<i>Sent</i>	<i>Liber Sententiarum</i> [Petrus Lombardus művére a címre utaló rövidítés előtt a könyv, majd utána a distinkció és az artikus számának megadásával hivatkozunk. Tehát 1 <i>Sent</i> d. 35. a. 1. a <i>Szentenciák</i> első könyvének 35. distinkciójában olvasható első artikusára utal. Modern kiadása: <i>Sententiae in IV libris distinctae</i> 2 vols, ed. I. C. Brady, Grottaferrata, Editiones Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–1981.]
ST	<i>Summa theologica</i> [Aquinói Tamás művére a címre utaló rövidítés előtt a könyv, majd utána a <i>quaestio</i> és az artikus számának megadásával hivatkozunk. Tehát 2.2 <i>ST</i> q. 14. a. 1. ad 2. a <i>Summa theologica</i> második könyve második részének (<i>secunda secundae</i>) 14. kérdésére, az 1. artikusra, azon belül a második ellenérvre adott válaszra utal.]
t.	kötet (<i>tomus</i>)
tr.	traktátus (<i>tractatus</i>)
v	<i>verso</i> [az oldalszám után az adott lap hátoldalára utal azokban a kiadásokban, amelyek a lapokat és nem az oldalakat számozzák]
vol(s).	kötet(ek) (<i>volumen, volume</i>)

ELSÓDLEGES IRODALOM

- [Névtelen szerző] (1606) *A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederats*, London, Robert Baker.
- [Névtelen szerző] (1673) *Les plaisirs de l'isle enchantée. Course de bague faite par le roy à Versailles, le 6. May. 1664*, Paris, L'Imprimerie Royale.
- Abbot, Robert (1613) *Antilogia adversus Apologiam Andreae Eudaemon Joannis Jesuitae pro Henrico Garneto Jesuita Proditore. Qua mendacissimi monachi adversus Ecclesiam et rempublicam Anglicanam violatae religionis et justitiae nomine calumniae refutantur; et Jesuitarum, Garneti vero maxime, proditoria consilia et conjurationes exploratissima veritate referuntur*, London, Thomas Adams.
- Aguilar, José de (1731) *Tractationes posthumae in primam partem divi Thomae*, Corduba, Petrus de Pineda et Valderrama.
- Alarcon, Diego (1633) *Prima pars theologiae scholasticae*, Lyon, Jacques Cardon.
- Alexandre, Noël (1697) *Epistolae Natalis Alexandri ad Gabrielem Daniel*, h. n., k. n.
- Álvarez, Diego (1620) *De auxiliis diuinæ gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia*, Lyon, Jacques Cardon–Pierre Cavellat.
- Annat, François (1654) *Cavilli Iansenianorum contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam*, Paris, Sébastien Cramoisy–Gabriel Cramoisy.
- Arisztotelész [Aristotle] (1908–1952) *The Works*, szerk., ford. W. David Ross és mások, Oxford, Clarendon, 12 vols.
- Arisztotelész [Aristotle] (1936) *Metaphysics*, szerk., ford. H. Tredennick, London, William Heinemann, 2 vols. (Loeb Classical Library).
- Arnauld, Antoine (1964–1967) *Œuvres de messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne*, szerk. G. Du Pac De Bellegarde–J. Hautefage, Lausanne–Paris, Sigismond d'Arnay, 1775–1783. Repr. Bruxelles, Éditions Culture et Civilisations.
- Arnauld, Antoine (1986) *Des vraies et des fausses idées*, szerk. Christiane Frémont, Paris, Fayard.
- Augustinus, Aurelius (1841–1849) *Opera omnia*, in Jacques-Paul Migne (szerk.): *Patrologiae cursus completus – series Latina*. Paris, J.-P. Migne, vols. 32–47. (Jacques-Paul Migne kiadása sok szempontból elavult, minthogy azonban a maurinus kongregáció 17. századi kiadását [*editio Maurina*] követi, legtöbbször a kora újkori szerzők által ismert szövegváltozatot tartalmazza. A mai megbízhatóbb kiadások a következő sorozatok részeként láttak, illetve látnak napvilágot: CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, Holder, Pichler, Tempsky, illetve Berlin, De Gruyter, 1864–; CCL = *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout, Brepols, 1947–.)
- Azor, Juan (1602) *Institutiones morales in quibus universe quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Köln, Anton Hierat.
- Azpilcueta, Martín de (1584) *Commentarius in cap. humanae aures*, Roma, Giacomo Tornieri–Giacomo Bericchia.
- Bañez, Domingo (1587) *Scholastica commentaria in primam partem... D. Thomae usque ad LXIII quaestionem complectentia*, Venetiis apud Altobellum Salicatum.
- Bayle, Pierre (1740) *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam–Leiden–Hague–Utrecht, P. Brunel és mások. (Ötödik kiadás.)
- Bayle, Pierre (1964) *Œuvres diverses*, szerk. Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms. (Az 1737-es hágai kiadás reprintje.)
- Bayle, Pierre (2007) *Pensées diverses sur la comète*, szerk. Joyce et Hubert, Paris, Flammarion.

- Becanus, Martinus (1673) *Compendium manualis controversiarum huius temporis de fide ac religione R. P. Martini Becani Societatis Jesu theologi*, Lyon, Johannis Certe.
- Bellarmino, Roberto (1873) *Roberti Bellarmini opera omnia*, Tomus V, szerk. Justinus Fèvre, Paris, Louis Vivès.
- Bérulle, Pierre de (1997) *Opuscles de piété (1644)*, szerk. Miklos Vetö, Grenoble, Jérôme Millon.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (1836) *Cinquième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*, XIV., in Uő: *Oeuvres complètes*, Besançon, Outhenin–Chalandre Fils.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (1996) *Sermon sur la morte et autres sermons*, szerk. Jacques Truchet, Paris, Flammarion.
- Briquet, Madeleine (1718) *Relation de la captivité de la Mre Madeleine de Sainte Christine, religieuse de Port-Royal, au 19 de décembre de l'année 1664*, h. n., k. n.
- Butler, Joseph (1897) *Of Personal Identity*, in W. E. Gladstone (szerk.): *The Works of Joseph Butler*, Oxford, Clarendon.
- Caramuel y Lobkowitz, Juan (1663) *Apologema pro antiquissima doctrina de probabilitate, contra novam, singularem, improbableemque D. Prosperi Fagnani opinionationem*, Lyon, Laurent Anisson.
- Casaubon, Isaac (1664) *Exercitationes xvi de rebus sacris et ecclesiasticis ad cardinalis Baronii Prolegomena...*, Genf, Ioannes Antonius–Samuel De Tournes.
- Casaubon, Isaac (1656) *Epistolae*, szerk. Johannes Georgius Graevius, Magdeburg–Helmstadt, Christian Gerlach–Simon Beckenstein.
- [Cherubini, Laerzio] (1692) *Magnum bullarium Romanum*, Lyon, Pierre Borde–Jean et Pierre Arnaud.
- Clapmarius, Arnoldus (1644) *De arcanis rerum publicarum (iterato illustratus a Ioanne Corvino)*, Amsterdam, Ludovicus Elzevier.
- Concina, Daniele (1743) *Della storia del probabilismo, e del rigorismo dissertazioni theologiche, morali, e critiche...*, Lucca, Simone Occhi.
- Corduba, Antonius de (1569) *De ignorantia*, Venezia, Giordano Ziletti.
- Cuyper, Johannes de (1689) *Oratio funebris habita ad exequias illustri ac reverendi domini Alphonsi de Berghes, VII. Mechlin. archi-episcopi Belgii primatis...*, Mechelen, Gisbertus Lintsius.
- Dante Alighieri: *Isteni színjáték. Paradicsom*, ford. Babits Mihály.
- Dante Alighieri (2016) *Isteni Színjáték*, ford. Nádasdy Ádám, Budapest, Magvető.
- Descartes, René: *Discours de la méthode*, 1637, in AT VI.
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, 1641, in AT VII. 1–90.
- Descartes, René: *Principia philosophiae*, 1644, in AT VIII-1. A mű Descartes által jóváhagyott és kibővített francia fordítása: AT IX-2.
- Descartes, René (1961) *Válogatott filozófiai művek*, ford. Szemere Samu, szerk. Nádor György, Budapest, Akadémiai.
- Descartes, René (1992) *Értekezés a módszerről*, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Budapest, Ikon.
- Descartes, René (1994) *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René (1996) *A filozófia alapelvei*, ford. Dékány András, Budapest, Osiris.
- Descartes, René (2000) *Test és lélek, morál, politika, vallás – Válogatás a kései írásokból*, Budapest, Osiris.
- Descartes, René (2014) René Descartes levele Constantijn Huygensnek. Endegeest, 1642. október 13., ford. Schmal Dániel, *Pannonbalmi Szemle*, 22/4, 22–25.
- Diana, Antonino (1637) *Resolutiones morales*, Antwerpen, Jan Van Meurs (Meursius).
- Escobar y Mendoza, Antonio de (1645) *Liber theologiae moralis viginti et quatuor Societatis Iesu doctoribus referatus*, Venezia, Paolo Baleonio.

- Esparza y Artieda, Martín de (1669/1670) *Appendix ad quaestionem de usu licito opinionis probabilis*, Roma, Camera Apostolica, 1669. Repr. in Honoré Fabri SJ: *Apologeticus doctrinae moralis eiusdem Societatis*, Lyon, Laurent Anisson, 1670, 341–438. (Ez utóbbi kiadás oldalszámaira hivatkozom.)
- Eudaemon-Joannes, Andreas (1610) *Ad actionem proditoriam Edouardi Coqui apologia pro Henrico Garneto Anglo*, Köln, Joannes Kinck.
- Faber, Philippus (1637) *Expositiones et disputationes in Metaphysicam*, Venetiis, Typis Marci Ginammi.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1845) *Œuvres de Fénelon archevêque de Cambrai*, Paris, Firmin Didot Frères.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1911) *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, édition critique, publiée d'après des documents inédits par Albert Cherel, Paris, Bloud et Gay.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1983) *Explication des maximes des saints*, in *Œuvres*, szerk. Jacques Le Brun, I, Paris, Gallimard.
- Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1997) *Réfutation du système du père Malebranche*, in *Œuvres*, szerk. Jacques le Brun, I, Paris, Gallimard.
- Ficino, Marsilio (2001–2006) *Platonic Theology*, Latin text ed. by James Hankins, English trsl. by Michael J. B. Allen with John Warden, Cambridge MA–London, Harvard UP (The I Tatti Renaissance Library).
- [Fontenelle, Bernard de] (1852) *Oeuvres de Fontenelle: études sur sa vie et son esprit par Voltaire, la marquise de Lambert, Grimm, Garat, Sainte-Beuve, Arsène Houssaye*, Paris, Eugène Didier.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1979) *Beszélgetések a világok sokaságáról*, ford. Lakatos Mária, Budapest, Magyar Helikon.
- Gabriel Biel (1973) *Collectorium circa quattuor libros sententiarum*, szerk. Wilfrid Werbeck–Udo Hofmann, Tübingen, Mohr–Siebeck.
- Garnet, Henry (1851) *A Treatise of Equivocation*, szerk. David Jardine, London, Longman, Brown, Green and Longmans.
- Gondrin, Louis-Henri de Pardailhan de (1653) *Lettre pastorale de Monseigneur l'archevêque de Sens pour la publication de la constitution de notre saint père la Pape donné à Rome le trente-uniesme May dernier...*, Sens, Louis Prussurot.
- Gracián, Baltasar (1918) *Oráculo manual y arte del prudencia*, in *Uő: Tratados*, szerk. Alfonso Reyes, Madrid, Casa Editorial Calleja.
- Gracián, Baltasar (é. n.) *Az életbölcesség kézikönyve*, ford. Gáspár Endre, Budapest, Kairosz.
- Grotius, Hugo (1853) *De jure belli et pacis*, szerk. William Whewell, Cambridge, Cambridge UP–London, John Parker.
- Grotius, Hugo (1999) *A háború és a béke jogáról*, I–II, ford. Muraközy Gyula és mások, Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor.
- Guyon, Madame (1983) *La vie de Madame Guyon écrite par elle-même*, szerk. Benjamin Sahler, Paris, Devry Livres.
- Guyon, Madame (1992) *Récits de captivité. Inédit*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Guyon, Madame (1995) [Jeanne Guyon]: *Moyen court et très facile de faire oraison*, in *Uő: Le Moyen court et autres récits (Une simplicité subversive)*, szerk. Marie-Louise Gondal, Grenoble, Jérôme Millon.
- Guyon, Madame (2004) *Les Torrents et Commentaires au Cantique des cantiques de Salomon*, szerk. Claude Morali, Grenoble, Jérôme Millon.
- Heidanus, Abraham (1678) *De origine erroris*, Amsterdam, Johannes à Someren.
- Henricus de Gandavo (1983) *Opera omnia: Quodlibet IX*, szerk. P. Macken, Leuven, Leuven UP.
- Henricus de Gandavo (2004) *Opera Omnia*, vols. 13, Leuven, Leuven UP.
- Herice, Valentinus de (1623) *Quatuor tractatus in primam partem Sancti Thomae*, Pamplona, Labâyen.
- Herrera, Augustín (1672) *Tractatus de scientia Dei ad primam partem D. Thomae quaestione 14*, Alcalá, Francisco Garcia Fernandez.

- Hobbes, Thomas (1970) *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*, ford. Vámosi Pál, Budapest, Magyar Helikon.
- Hoffmann, E. T. A. (1982) *Kis Zaches, más néven Cinóber*, ford. Hágy Gyula, in Hoffmann: *Az arany virágserép. Válogatott novellák*, Budapest, Európa, 139–236.
- Howell, T. B., szerk. (1816) *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanors*, II: 1603–1627, London, T. C. Hansard.
- Johannes Duns Scotus (1950–2013) *Opera omnia*, 20 kötet, szerk. C. Balić és mások, Vatican City, Vatican Press.
- Johannes Duns Scotus (2006) *Quaestiones super secundum et tertium de anima*, szerk. C. Bazán–K. Emery és mások, in Thomas Noon (szerk.): *Opera philosophica*, Washington, The Catholic University of America Press–New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University.
- Joannes a Sancto Thoma (1711) *Cursus theologicus*, Köln, Metternich.
- Kant, Immanuel (1980) Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?, in Uó: *Vallás a pusztán és határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat, 77–85. (Második kiadás.)
- Keresztes Szent János (1999) *A lélek sötét éjszakája: Magyarázatok A Kármel hegyére vezető út című vershez*, ford. Takács Zsuzsa, Budapest, Európa.
- La Fontaine, Jean de (1991) *Les amours de Psyché et de Cupidon*, éd. critique de Michel Jeanneret, Paris, Librairie Générale Française.
- Laymann, Paul (1688) *Theologia moralis*, Bamberg, Johannes Martin Schönwetter.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923–) *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt–Leipzig–Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1965) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, szerk. C. I. Gerhardt, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875–1890, 7 vols, repr. Hildesheim, Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1986) *Válogatott filozófiai írásai*, ford. Endreffy Zoltán–Nyíri Tamás, Budapest, Gondolat.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2005) *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor–Kékedi Bálint–Moldvay Tamás–Sallay Viola, Budapest, L'Harmattan.
- Leibniz–Clarke (2005) *A Leibniz–Clarke levelezés*, ford. Bálint Péter, Budapest, L'Harmattan–SZTE.
- Lemos, Tomás de (1676) *Panoplia gratiae seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologicae*, vol. 3, Liège, Claude Landas [Béziers?].
- Lessius, Leonardus (1610) *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praesentia Dei conditionata disputatio apologetica*, Antwerpen, Plantin.
- Lessius, Leonardus (1620) *De perfectionibus moribusque divinis*, Antwerpen, Plantin.
- Lessius, Leonardus (1648) *In D. Thomam de beatitudine, de incarnatione verbi, de actibus humanis, de sacramentis et censuris praelectiones theologicae posthumae*, Paris, Michael Soly et alii.
- Lessius, Leonardus (1653) *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*, Lyon, Philippe Borde–Laurent Arnauld–Claude Rigaud.
- Lettre pastorale...* (1653) *Lettre pastorale de Monseigneur l'archeveque de Sens pour la publication de la constitution de notre saint père la Pape donné à Rome le trente-uniesme May dernier...* Sens, Louis Prussurot.
- Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, szerk. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon (The Clarendon Edition of the Works of John Locke).
- Locke, John (2003) *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Csordás Dávid–Vassányi Miklós, Budapest, Osiris.
- Loyola, Ignatius de (1920) *Exercitia spiritualia, versio litteralis*, ford. Joannes Roothaan, Regensburg, Friedrich Pustet.

- Loyolai Szent Ignác (1931) *Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatai (szósz szerinti fordítás)*, ford. Vukov János, Budapest, Korda Rt.
- Loyolai Szent Ignác (1986) *Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatos könyve*, ford. Hitter József–Bálint József és mások, Budapest, Szent István Társulat.
- Mabillon, Jean (1681) *De re diplomatica*, Paris, Louis Billaine.
- Malaval, François (1670) *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue*, 2 vols, Paris, Florentin Lambert.
- Maldonado, Juan de (1598) *Commentarii in quattuor Euangelistas*, Lyon, Jean-Baptiste Buysson.
- Malebranche, Nicolas (1958–1967) *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 vols, szerk. André Robinet, Paris, Vrin.
- Malebranche, Nicolas (1979–1992) *Œuvres de Malebranche*, 2 vols, szerk. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard.
- Malebranche, Nicolas (2007) *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*, ford. Kékedi Bálint–Moldvay Tamás–Schmal Dániel, Budapest, L'Harmattan–SZTE.
- Malebranche, Nicolas (2017) *Értekezés a természetéről és a kegyelemről*, ford. Schmal Dániel, Budapest, Gondolat.
- Martínez, Nicolás (1738) *Deus sciens sive de scientia Dei controversiae quatuor scholasticae*, Venezia, k. n.
- Mastri, Bartholomaeus (1657) *Disputationes theologicae in primum librum Sententiarum*, Venezia, Nicolaus Pezzana.
- Mastri, Bartholomaeus (1728) *Disputationes ad mentem Scoti in libros Metaphysicorum pars posterior*, Venezia, Nicolaus Pezzana.
- Medina, Bartholomaeus a (1582) *Expositio in primam secundae angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*, Salamanca, haeredes Mathiae Gastii.
- Mendelssohn, Moses (2011) A kérdésről: Mit jelent a felvilágosodás?, in Uó: *Jeruzsálem. Írások zsidóságról, kereszténységről, vallási türelemről*, ford. Kisbali László, Budapest, Atlantisz, 203–208.
- Molière (2002) *Az elisi hercegnő*, ford. Devecseri Gábor, in *Molière összes drámái*, I–II, Budapest, Osiris, 2002, 1:535–581.
- Molina, Luis de (1588/1953) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, szerk. Johann Rabeneck SJ, Oña–Madrid, Sapientia.
- Molina, Luis de (1622) *Commentaria in primam D. Thomae partem*, Lyon, Louis Prost.
- Molinos, Miguel de (1678) *Guida spirituale*, Venezia, Giacomo Hertz. (Második kiadás.)
- Montaigne, Michel Eyquem de (1886–1889/1900) *Les essais de Montaigne Publiés d'après l'édition de 1588 avec les variantes de 1595, et une notice des notes, un glossaire et un index*, szerk. Henri Motheau–Damase Jouaust, Paris, Librairie des bibliophiles / Flammarion, 7 vols.
- Montaigne, Michel Eyquem de (1906–1933) *Les Essais de Michel de Montaigne publiés d'après L'exemplaire de Bordeaux, avec les variantes manuscrites et les leçons des plus anciennes impressions, des notes, des notices, et un lexique*, szerk. Fortunat Strowski–François Gébélín, Bordeaux, Imprimerie Nouvelle F. Pech et C^{ie}, 5 vols.
- Montaigne, Michel Eyquem de (2002) *Esszéék*, ford. Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor. 3 vols.
- Montefortino, Girolamo da (1900–1903) *Duns Scoti [...] Summa theologica ex universis eius operis concinnata*, 5 vols, Roma, Raphael Paveroni 1728–1739, repr. Roma.
- Montoya, Didacus Ruiz de (1629) *Commentaria ac disputationes de scientia Dei, de Ideis, de Veritate ac de vita Dei*, Paris, Sébastien Cramoisy.
- Nádor György, szerk. (1963) *Spinoza műhelyében. Szemelvények*, Budapest, Gondolat.
- Osiander, Johann Adam (1671) *Observationes maximam partem theologicae in libros tres De iure belli et pacis Hugo Grotii*, Tübingen, Johann Georg Cotta.
- Pachtler, G. M., szerk. (1890) *Institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes...*, Berlin, A. Hofmann.
- Pascal, Blaise (1897) *Pensées*, szerk. Léon Brunschwig, Paris, Léon Brunschwig, 1897.
- Pascal, Blaise (1904–1925) *Oeuvres complètes*, 14 vols, szerk. Léon Brunschwig–P. Boutroux–F. Gazier, Paris, Hachette.

- Pascal, Blaise (1963) *Oeuvres complètes*, szerk. L. Lafuma, Paris, Seuil.
- Pascal, Blaise (1978) *Gondolatok*, ford. Pődör László, Budapest, Gondolat.
- Perrault, Charles (1670) *Courses de Testes et de Bagues Faites par Roy et par les Princes et Seigneurs de sa Cour, en l'année 1662*, Paris, L'Imprimerie Royale.
- Peter of Spain (1972) *Tractatus (Summulae logicales)*, szerk. L. M. De Rijk, Van Gorcum, Assen.
- Petrus Paludanus (1514) *In IV. sententiarum Petri Lombardi*, Paris, Jean Petit.
- Platón (1984) *Összes művei*, Budapest, Európa.
- Platón (1998) *Gorgiasz*, Péterfy Jenő fordításának felhasználásával ford. Horváth Judit, Budapest, Atlantisz.
- Plazenet, Laurence, szerk. (2012) *Port-Royal: une anthologie*, Paris, Flammarion.
- Plótinosz (1986) *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*, ford. Horváth Judit–Perczel István, Budapest, Európa.
- Plotinus (1984) *Ennead V*, szerk. A. H. Armstrong, Cambridge MA, Harvard UP–London, William Heinemann (Loeb Classical Library, vol. 444).
- Poiret, Pierre szerk. (1720) *Justifications... écrites par elle-même*, Köln, Jean de la Pierre.
- Poncius, Joannes (1672) *Philosophiae cursus integer*, Lyon, Laurence Anisson.
- Proclus (1963) *The Elements of Theology*, ford., bev., jegyz. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon. (Második kiadás.)
- Pseudo-Dionysios Areopagita (1990) *De divinis nominibus*, szerk. Beate Regina Suchla, Berlin–New York, Walter De Gruyter (Corpus Dionysiacum I).
- Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész (1994) A mennyei hierarchiáról, in Uő: *Az isteni és az emberi természetéről*, ford. Erdő Péter, szerk. Vidrányi Katalin, Budapest, Atlantisz.
- Pufendorf, Samuel von (1744) *De jure naturae et gentium*, Frankfurt a. M., Knoch.
- Pufendorf, Samuel von (2002) *Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*, szerk. Fiammetta Palladini, Berlin, Akademie Verlag (*Gesammelte Werke*, szerk. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 5).
- Ribadeneira, Caspar de (1653) *Tractatus de scientia Dei in primam partem S. Thomae quaestione 14*, Alcalá, Maria Fernandez.
- Sales, François de (1894) *Oeuvres de Saint François de Sales évêque et prince de Genève et docteur de l'église*, éd. par le soins des religieuses de la visitation, Annecy, Jacques Nierat.
- Sánchez, Tomás (1613) *Opus morale in praecepta decalogi*, ed. Jean Hasrey (Madrid) apud Ludouicum Sanchez, suis sumptibus [et] Ioannis Hasreij.
- Schiller, Friedrich (2005a) Levelek az ember esztétikai neveléséről, ford. Papp Zoltán, in Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Budapest, Atlantisz, 155–260.
- Schiller, Friedrich (2005b) Mi az egyetemes történelem, s mivégre is tanulmányozzuk?, ford. Mesterházi Miklós, in Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Budapest, Atlantisz, 383–401.
- Schmal Dániel, szerk. (2010) *Lélek és elme a katezianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan.
- Schneemann, Gerardus, szerk. (1881) *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Freiburg, Herder.
- Segneri, Paolo (1845) *I sette principj su cui si fonda la nuova orazione di quiete*, in *Opere del padre Paolo Segneri*, Milano, Della Società Tipografica De' Classici Italiani, 763–812.
- Shakespeare, William (1964) *Shakespeare összes művei*, Budapest, Európa.
- Shakespeare, William (2014) *Macbeth*, ford., jegyz., bev. Kállay Géza, Budapest, Liget.
- Simon, Richard (1680) *Histoire critique du Vieux Testament*, h. n., k. n. (Első kiadás: 1678.)
- Simon, Richard (1689) *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers.

- Simon, Richard (1693) *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du Christianisme jusqu'à nôtre tems*, Rotterdam, Reinier Leers.
- Sint-Nicolaas van, Brocardus/Burchardus (1839) *Tractatus de conscientia*, in *Theologiae cursus completus*, Paris, Jacques-Paul Migne, 65–334.
- Soto, Domingo de (1549) *De natura et gratia*, Paris, Jean Foucher.
- Soto, Domingo de (1582) *De iustitia et iure*, Lyon, Giunti.
- Stillingfleet, Edward (1710) An Answer to Mr. Locke's Second Letter, in *Works of Stillingfleet*, London, Henry and George Mortlock.
- Suárez, Francisco (1856–1878) *Opera omnia*. Paris, Louis Vivès. 28 vols.
- Suárez, Francisco (1861–1877) *Disputationes metaphysicae*, szerk. Charles Berton, in Vivès, tom. 25–26.
- Surin, Jean-Joseph (1677) *Cantiques spirituels de l'amour divin pour l'instruction et la consolation des ames devotes*, Paris, René Guignard.
- Tanner, Adam (1626–1627) *Universa theologia scholastica*, Ingolstadt, Wilhelm Eder. 4 vols.
- Thomas Aquinas (1901) *Summa theologiae [editio Taurinensis]*, Torino, Marietti.
- Thomas Aquinas (1882–) *Opera omnia*, editio Leonina, 16 vols, Roma, Typographia Polygotta Vaticana.
- Thomasius, Jacobus (1676) *Dilucidationes Stablianae*, Lipcse, Georg Heinrich Frommann.
- Torres, Luis de (1617) *Disputationes in secundam secundae D. Thomae de fide, spe, charitate et prudentia*, Lyon, Horace Cardon.
- Turretin, Francis (1688) *Institutio theologiae elencticae*, Genf, Samuel de Tournes.
- Vázquez, Gabriel (1600) *Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae tomus primus*, Venetiis, apud Baretium et socios.
- Vázquez, Gabriel (1621) *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae tomus primus*, Antwerpen, Petrus et Ioannes Bellerus.
- Vázquez, Gabriel (1631) *Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae tomus primus*, Lyon, Jacques Cardon.
- Voetius, Gisbertus (1648) *Selectarum disputationum theologiarum pars prima*, Utrecht, Joannes à Waesberge.
- Voetius, Gisbertus (1657) *Gisberti Voetii theologiae in Academia Ultraiectina professoris disputationes theologicae selectae*, pars IV, Amsterdam, Johannes Jansonius.
- William of Ockham (1978) *Opera philosophica*, New York, St. Bonaventure.
- Zentgraf, Johann Joachim (1678) *De origine, veritate et immutabili rectitudine juris naturalis secundum disciplinam christianorum ad gentilium tamen captum instituta disquisitio*, Strassbourg, Josias Städel.
- Ziegler, Kaspar (1676) *In Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libros, quibus naturae et gentium ius explicavit notae et animadversiones subitariae*, Wittenberg, haeredes D. Tobiae Mevii et Eleredi Schumacheri.

MÁSODLAGOS IRODALOM

- Aarsleff, Hans (1994) Locke's Influence, in Vere Chappell (szerk.): *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge UP, 252–289.
- Acquaviva, Ilaria (2020) La coscienza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez, in Mário Santiago de Carvalho–Manuel Lázaro Pulido–Simone Guidi (szerk.): *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra, Coimbra UP, 139–168.
- Adams, Matthew (2006) Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?, *Sociology*, 40/3, 2006, 511–528.
- Adams, Matthew (2007) *Self and Social Change*, London, Sage Publications.
- Adams, Matthew (2010) Reflexive Self and Reflexivity, in Ronald L. Jackson II: *Encyclopedia of Identity*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2:626–629.
- Adams, Robert Merrihew (1994) *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford UP.
- Alexander, Jeffrey C. (1990) Differentiation Theory: Problems and Prospects, in Uó–Paul Colomy (szerk.): *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, New York, Columbia UP, 1–15.
- Allison, A. F. (1951) The Writings of Fr. Henry Garnet, SJ (1555–1606), *Recusant History*, 1, 7–21.
- Alquié, Ferdinand (1974) *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin.
- Amann, Émile (1929) Molinos, Michel, in DThC 10-2:2187–2193.
- Antognazza, Maria Rosa (2009) *Leibniz – An Intellectual Biography*, Cambridge, Cambridge UP.
- Apostolidès, Jean-Marie (1981) *Le roi-machine: Spectacle et politique au temps de Louis XIV.*, Paris, Minuit.
- Archer, Margaret S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge UP.
- Archer, Margaret S. (1995) *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge UP.
- Archer, Margaret S. (2000) *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge UP, 2000.
- Archer, Margaret S. (2007) *Making our Way Through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge UP.
- Archer, Margaret S. (2010) The Reflexive Re-turn, in Uó (szerk.): *Conversations about Reflexivity*, London–New York, Routledge, 1–13.
- Archer, Margaret S. (2012) *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, Cambridge UP.
- Ariew, Roger (1999) *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca–London, Cornell UP.
- Armogathe, Jean-Robert (1973) *Le Quiétisme*, Paris, PUF.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Cristianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA, Stanford UP.
- Assmann, Jan (2013) *Religio duplex. Az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*, ford. Miklós Tamás, Budapest, Atlantisz.
- Augé, Marc (1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Paris, Flammarion.
- Ayers, Michael (1991) *Locke: Epistemology and Ontology*, London, Routledge.
- Baddeley, Alan–Michael W. Eysenck–Michael C. Anderson (2010) *Emlékezet*, ford. Racsmány Mihály, Budapest, Akadémiai.
- Bagguley, Paul (1999) Beyond Emancipation? The Reflexivity of Social Movements, in Martin O'Brien–Sue Penna–Colin Hay (szerk.): *Theorising Modernity: Reflexivity, Environment and Identity in Giddens' Social Theory*, London–New York, Routledge, 65–82.
- Bagi Zsolt (2017) *Az esztétikai hatalom elmélete: kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*, Budapest, Napvilág.

- Bahtyin, Mihail (1982) *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, ford. Könczöl Csaba, Budapest, Európa.
- Balázs Péter (2013) *Biblia, história és bölselet a felvilágosodás korában*, Budapest, L'Harmattan.
- Balibar, Étienne (1998) Introduction, in Uő. szerk., ford., *John Locke: Identité et différence : L'invention de la conscience (An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity)*, Paris: Seuil.
- Bangert, William V. (2002) *A jezsuiták története*, ford. Szelenge Judit, Budapest, Osiris–JTMR.
- Bárth Dániel (2014) Katolikus felvilágosodás és népi kultúra a 18. századi Magyarországon, in Hermann István (szerk.): *Padányi Bíró Márton emlékezete*, Veszprém, Veszprém Megyei Levéltár, 39–58.
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid Modernity*. Malden, Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001) *A modernitás és a holokausz*, ford. Greskovits Endre, Budapest, Új Mandátum.
- Bausset, Louis-François de (1839) *Histoire de Bossuet, Evêque de Meaux: Composée sur les manuscrits originaux*, Besançon, Marquiset.
- Bayart, Jean-François (2018) *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Beck, Ulrich (1998) *Democratie Without Enemies*, Cambridge, Polity.
- Beck, Ulrich (2003) *A kockázat-társadalom: út egy másik modernitásba*, Budapest, Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság–Századvég.
- Beck, Ulrich–Wolfgang Bonns–Christoph Lau (2003) The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme, *Theory, Culture and Society*, 20/2, 1–33.
- Beck, Ulrich–Anthony Giddens–Scott Lash, szerk. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity.
- Bell, Catherine (2009) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford UP. (Első kiadás: 1992.)
- Benyhe János, szerk. (1967) *Klasszikus spanyol drámák*, I–II, Budapest, Magyar Helikon.
- Berger Viktor (2018) *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*, Budapest, L'Harmattan.
- Bloch, Marc (1961) *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et Angleterre*, Paris, Armand Colin. (Első megjelenés: 1923.)
- Bluche, François (2005) Lavardin, in Bluche (szerk.): *Dictionnaire du grand siècle*, Paris, Fayard. (Első kiadás: 1990.)
- Borbély Gábor (1997) A „csaló Isten” hipotézis Descartes-nál és a késő középkorban, *Világosság*, 38/7, 40–48.
- Borbély Gábor (2008) *Civakodó angyalok*, Budapest, Akadémiai.
- Boros Gábor (2004) Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál, *Világosság*, 44/7–8, 129–136.
- Boros Gábor (2010) *Descartes és a korai felvilágosodás*, Budapest, Áron–Brozsek.
- Boros Gábor–Paolo Santangelo (2019) *The Culture of Love in China and Europe*, Leiden, Brill.
- Bost, Hubert (2006) *Pierre Bayle*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, Pierre (2005) *A tudomány tudománya és a reflexivitás (A Collège de France 2000–2001. évi előadás-sorozata)*, ford. Házas Nikoletta–Simon Vanda, Budapest, Gondolat.
- Boyer, Pascal (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge UP.
- Boylan, Michael (2014) *Natural Human Rights: A Theory*, Cambridge, Cambridge UP.
- Bremond, Henri (1967) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, III: *La conquête mystique, l'école française*, Paris, Armand Colin. (Első kiadás: 1923.)
- Brown, Robert (1987) History Versus Hacking on Probability, *History of European Ideas*, 8/6, 655–673.
- Brown, Roger–James Kulik (1977) Flashbulb memorie, *Cognition*, 5/1, 73–99.

- Bruce, James E. (2013) *Rights in the Law: The Importance of God's Free Choices in the Thought of Francis Turretin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bruce, Steve (2001) The Social Process of Secularization, in Richard K. Fenn (szerk.): *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell, 249–263.
- Buckley, Walter F. (1967) *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Bunge, Wiep van (2001) *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Philosophy*, Leiden, Brill.
- Bunge, Wiep van és mások, szerk. (2003) *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, 1. (A–J), Bristol, Thoemmes.
- Burke, Peter (1991) *Népi kultúra a kora újkori Európában*, ford. Bérczes Tibor, Budapest, Századvég–Hajnal István Kör.
- Burke, Peter (1992) *The Fabrication of Louis XIV.*, New Haven–London, Yale UP.
- Burkert, Walter (1972) *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, ford. Peter Bing, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- Burson, Jeffrey D. (2010) *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Burson, Jeffrey D. (2014) Introduction – Catholicism and Enlightenment, Past, Present, and Future, in Burson–Lehner 2014, 1–37.
- Burson, Jeffrey D.–Ulrich L. Lehner, szerk. (2014) *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Campo, Mariano (1980) *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, Hildesheim, Georg Olms.
- Caraman, Philip (1964) *Henry Garnet 1555–1606 and the Gunpowder Plot*, New York, Farrar, Strauss and Company.
- Certeau, Michel de (1988) The Inversion of What Can Be Thought – Religious History in the Seventeenth Century, in Uő: *The Writing of History*, ford. Tom Conley, New York, Columbia UP, 125–146.
- Certeau, Michel de (2010) *A cselekvés művészete (A mindennapok leleménye I)*, ford. Sajó Sándor, Szolláth Dávid, Z. Varga Zoltán, Budapest, Kijárat.
- Chalari, Athanasia (2009) *Approaches to the Individual: The Relationship Between Internal and External Conversation*, London, Palgrave Macmillan.
- Chartier, Roger (2000) *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil.
- Cognet, Louis (1958) *Crépuscule des mystiques – Le conflit Fénelon–Bossuet*, Paris, Desclée.
- Colapietro, Vincent (2010) Cartesian Privacy and Peircean Interiority, in Margaret S. Archer (szerk.): *Conversations about Reflexivity*, London–New York, Routledge, 39–54.
- Coleman, Charly (2014) *The Virtues of Abandon: An Anti-Individualist History of the French Enlightenment*, Stanford CA, Stanford UP.
- Coombs, Jeffrey (1993) The Possibility of Created Entities in Seventeenth-Century Scotism, *The Philosophical Quarterly*, 43, 447–459.
- Copson, Andrew (2019) *Secularism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford UP.
- Courtine, Jean-Jacques–Claudine Haroche (2007) *Histoire du visage: Exprimer et taire ses émotions (XVIIe–début XIXe siècle)*, Paris, Éditions Payot et Rivages. (Első kiadás: 1988.)
- Cousin, Victor (1861) *Philosophie de Locke*, Paris, Didier.
- Craig, Edward, szerk. (1998) *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London–New York, Routledge.
- Crary, Jonathan (1988) Modernizing Vision, in Hal Foster (szerk.): *Vision and Visuality*, Seattle, Bay, 29–44.

- Crary, Jonathan (1999) *A megfigyelő módszerei. Látás és modernitás a 19. században*, ford. Lukács Ágnes, Budapest, Osiris.
- Crowe, Michael Bertram (1977) *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Cruz Cruz, Juan (2014) Predestination as Transcendent Teleology: Molina and the First Molinism, in Matthias Kauffmann–Alexander Aichele (szerk.): *A Companion to Luis Molina*, Leiden, Brill, 89–121.
- Daston, Lorraine (1988) *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton, Princeton UP.
- Daston, Lorraine (1998) Probability and Evidence, in Michael Ayers–Daniel Garber (szerk.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 1–2, Cambridge, Cambridge UP, 2:1108–1144.
- Daston, Lorraine és mások (1989) *How Probability Changed Science and Everyday Life*, Cambridge, Cambridge UP.
- Debord, Guy (2006) *A spektakulum társadalma*, ford. Erhardt Miklós, Budapest, Balassi–MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, 189. §. (átdolgozott változat: www.c3.hu/~ligal/spekt%20tars%20liget%2011%20print.pdf)
- Delforge, Frédéric (2004) Duvergier de Hauranne, Jean-Ambroise, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 381b–384b.
- Delumeau, Jean (1983) *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard.
- Delumeau, Jean (1990) *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession, XIII^e–XVIII^e siècle*, Paris, Fayard.
- Demian, Th. (1936) Probabilisme, in DThC 13-1:417–619.
- Denery, Dallas G. (2005) *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World: Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge, Cambridge UP.
- Denis, Jacques-François (1870) *Critique et controverse, ou Richard Simon et Bossuet*, Caen, Le Blanc–Hardel.
- Dillon, John (2011) The Ideas as Thoughts of God, *Études Platoniciennes*, 8, 31–42. (Kötetben Uő: *The Roots of Platonism*, Cambridge, Cambridge UP, 2019, 35–49.)
- Dobbelaere, Karel (2004) *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, Peter Lang.
- Donaldson, Peter S. (1988) *Machiavelli and the Reason of State*, Cambridge, Cambridge UP.
- Dover Wilson, John, szerk. (2009) *The Works of William Shakespeare*, 19.: *Macbeth*, Cambridge, Cambridge UP (The Cambridge Dover Wilson Shakespeare). (Első kiadás: 1947.)
- Doyle, John P. (2010) Suárez on the Reality of Possibles, in Uő: *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548–1617)*, szerk. Victor M. Salas, Leuven, Leuven UP, 21–39.
- Dublanchy, E.: Casuistique, in DThC 2:1860–1877.
- Dubois, Georges (1902) *Henri de Pardailan de Gondrin archevêque de sens (1646–1674)*, Alençon, Veuve Félix Guy.
- Duerr, Hans Peter (1988–2002) *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, (1. köt.: *Nacktheit und Scham*, 2. köt.: *Intimität*, 3. köt.: *Obszönität und Gewalt*, 4. köt.: *Der erotische Leib*, 5. köt.: *Die Tatsachen des Lebens*) Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (2001) *A társadalmi munkamegosztásról*, ford. Csákó Mihály, Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile (2002) *A vallási élet elemi formái*, ford. Vargyas Zoltán, Budapest, L'Harmattan.
- Durkheim, Émile–Marcel Mauss (2005) Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához, in Békés Vera–Fehér Márta (szerk.): *Tudásszociológiai szöveggyűjtemény*, Budapest, Typotex, 113–132. (Magyarul először in Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*, ford. Ádám Péter, Győr, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 253–277.)
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000) Multiple Modernities, *Daedalus*, 129/1, 1–29.
- 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.

- Elias, Norbert–Stanislas Fontaine (1978) The Civilizing Process Revisited: Interview with Norbert Elias, *Theory and Society*, 5/2, 243–253. (Eredeti megjelenés: *Le nouvel observateur*, 1974. április 29, ford. Anton Blok–Rod Aya.)
- Fassò, Guido (1964) *La legge della ragione*, Bologna, Il Mulino.
- Fischer-Lichte, Erika (2005) *Theatre, Sacrifice, Ritual: Exploring Forms of Political Theatre*, London–New York, Routledge.
- Fleming, Julia A. (2007) *Defending Probabilism: The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington, Georgetown UP.
- Fletcher, Catherine (2015) *Diplomacy in Renaissance Rome: The Rise of the Resident Ambassador*, Cambridge, Cambridge UP.
- Fontana, Michaela (2011) *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Forgó András (2014) A katolikus felvilágosodás a német nyelvű történetírásban, *Világtörténet*, 2, 239–265.
- Forlivesi, Marco (2002) *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602–1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani.
- Forlivesi, Marco (2006) A Man, an Age, a Book, in Uő (szerk.): „*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673). Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673)*, Padova, Il Poligrafo, 23–144.
- Forlivesi, Marco (2013) „Ut ex etymologia nominis patet?”. John Punch on the Nature and the Object of Metaphysics, in V. M. Salas (szerk.): *'Hircocervi' and Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John P. Doyle*, Milwaukee, Marquette UP, 121–155.
- Forrai Gábor (2005) *A jelek tana. Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan.
- Forstrom, K. Johanna S. (2010) *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy*, London, Bloomsbury.
- Foucault, Michel (1990) *Felügyelet és büntetés*, ford. Fázsy Anikó–Csűrös Klára, Budapest, Gondolat.
- Foucault, Michel (1996) *A szexualitás története, I: A tudás akarása*, ford. Ádám Péter, Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel (2001) *A szexualitás története, III: Törődés önmagunkkal*, ford. Sujtó László, Budapest, Atlantisz.
- Foucault, Michel (2019) *Az igazság bátorsága*, ford. Cseke Ákos, Budapest, Atlantisz.
- Franklin, James (2001) *The Science of Conjecture. Evidence and Probability Before Pascal*, Baltimore, Johns Hopkins UP.
- Fraser, Antonia (2002) *The Gunpowder Plot: Terror and Faith in 1605*, London, Phoenix. (Első kiadás: 1996.)
- Freddoso, Alfred J. (1988) Introduction, in Luis de Molina: *On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia)*, Ithaca–London, Cornell UP, 1–81.
- Frédéric, Louis (1974) *Japán békőznapjai a szamurájok korában. 1185–1603*, ford. Gyáros Erzsébet, Budapest, Gondolat.
- Gábor Csilla (2004) „Religiosa actio mentis”. Meditációelmélet és meditációtípusok a kora újkori Európában és Magyarországon, in Uő (szerk.): *Devóciók, történelmek, identitások*, Kolozsvár, Scientia, 9–60.
- Gallagher, Shaun–Dan Zahavi (2008) *A fenomenológiai elme: bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*, ford. Váradi Péter, Budapest, Lélekben Otthon.
- Gánóczy Sándor (2008) A „kreacionizmus” és az „értelmes tervezettség” a teológiai kritika mérlegén, *Magyar Tudomány*, 12, 1468–1486.
- Garber, Daniel (2009) *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford, Oxford UP, 2009.
- Garber, Daniel–Sandy Zabell (1979) On the Emergence of Probability, *Archive for History of Exact Sciences*, 21/1, 33–53.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1936a) Prémotion physique, in DThC 13-1: 31–77.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1936b) *La prédestination des saints et la grâce: Doctrine de Saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer et Cie.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1950) *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*, ford. Patrick Cummins, St. Louis, B. Herder.
- Gay, Jean-Pascal (2012) *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González*, Farnham, Burlington, Ashgate.

- Gay, Jean-Pascal (2017) Moral Theology, Culture of Counsel, and the Society of Jesus in the Seventeenth Century, *Journal of Jesuit Studies*, 4, 230–249.
- Gay, Jean-Pascal (2018) *Le dernier théologien? Théophile Raynaud (v. 1583–1663), histoire d'une obsolescence*, Paris, Beauchesne.
- Gay, Jesús López (1960) Un Documento Inédito Del P. G. Vázquez (1549–1604) Sobre Los Problemas Morales Del Japán, *Monumenta Nipponica*, 16, 1/2, 118–160.
- Gay, Jesús López (1964) *El matrimonio de los japoneses*, Roma, Libreria dell'Università Gregoriana.
- Geach, Peter (1969) *God and the Soul*, London, Routledge and Kegan Paul.
- 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.
- Giddens, Anthony (2005) *Elszabadult világ. Hogyan alakítja át életünket a globalizáció*, ford. Gárdos János, Budapest, Napvilág.
- Giddens, Anthony (2013) Élet a posztradicionális társadalmakban, ford. Sántha Ágnes, *Replika*, 82/1, 55–95.
- Gilson, Étienne (1979) *Index Scholastico-Cartésien*, Paris, Vrin. (Első megjelenés: 1913.)
- Goffman, Erving (1981) *A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Tanulmányok*, ford. Habermann M. Gusztáv, Budapest, Gondolat.
- Goffman, Erving (1999) *Az én bemutatása a mindennapi életben*, ford. Berényi Gábor, Budapest, Thalassa Alapítvány–Pólya.
- Goldman, Alvin–Cailin O'Connor (2019) Social Epistemology, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>.
- Gorce, M.-M.: Medina, Barthélemy de, in DThC 10:481–485.
- Goudriaan, Aza (2006) *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625–1750: Gisbertus Voetius, Petrus Van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leiden, Brill.
- Grajewski, Maurice (1946) John Ponce, Franciscan Scotist of the Seventeenth Century, *Franciscan Studies*, 6, 54–92.
- Guenancia, Pierre (2010) *Descartes, chemin faisant*, Paris, Les Belles Lettres.
- Gueroult, Martial (1939) *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Les Belles Lettres.
- Gueroult, Martial (1955) *Malebranche, I: La vision en Dieu*, Paris, Aubier.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010) *A jelenlét előállításá: Amit a jelentés nem közvetít*, ford. Palkó Gábor, Budapest, Ráció–Historia Litteraria Alapítvány.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2014) *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, New York, Columbia UP.
- Habermas, Jürgen (1998) *Filozófiai diskurzus a modernségről (Tízgenkét előadás)*, ford. Nyizsnyánszky Ferenc–Zoltai Dénes, Budapest, Helikon.
- Habermas, Jürgen (2006) Egy befejezetlen projektum: a modern kor, ford. Nyizsnyánszky Ferenc, in Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet*, I, Budapest, Osiris, 760–776.
- Hacking, Ian (2006) *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge, Cambridge UP. (Első kiadás: 1975.)
- Hadfield, Andrew–Matthew Dimmock–Abigail Shinn (2014) Introduction, in Uók (szerk.): *The Ashgate Research Companion to Popular Culture in Early Modern England*, Farnham–Burlington, VT, Ashgate.
- Hadot, Pierre (2010) *A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*, ford. Cseke Ákos, Budapest, Kairosz.
- Hazard, Paul (1961) *La Crise de la conscience européenne, 1680–1715*, Paris, Fayard.
- Heider, Daniel (2011) Bartholomew Mastrius (1602–1673) and John Punch (1599 or 1603–1661) on the Common Nature and Universal Unity, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84, 145–166.

- Henning, Christoph (2007) Distanciation and Disembedding, in George Ritzer (szerk.): *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford, Blackwell.
- Hidas Zoltán (2018) *Törékeny értelemvilágaink: A világalakítás rendje és szabadsága*, Budapest, Gondolat.
- Hintikka, Jaakko (1962) Cogito, ergo sum: Inference or performance?, *Philosophical Review*, 71/1, 3–32.
- Honnefelder, Ludger–Rega Wood–Mechthild Dreyer, szerk. (1996) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill.
- Horkay Hörcher Ferenc (2013) *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában*, Budapest, Gondolat.
- Hörcher Ferenc (2016a) The Renaissance of Political Realism in Early Modern Europe: Giovanni Botero and the Discourse of „Reason of State”, *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*, 9/2, 187–210.
- Hörcher Ferenc (2016b) Giovanni Botero: Államérdek, nemzetközi kapcsolatok, katolikus politikai realizmus, in Szűcs Zoltán Gábor–Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*, Budapest, L'Harmattan, 99–122.
- Husserl, Edmund (2000) *Kartezianus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs, Budapest, Atlantisz.
- Ingham, Mary Beth (2019) 'Fired France for Mary without Spot': John Duns Scot and the Immaculate Conception, in Steven J. McMichael–Katharine Wrisley Shelby (szerk.): *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary: Mater Sanctissima, Misericordia, et Dolorosa*, Leiden–Boston, Brill, 174–195.
- Israel, Jonathan I. (1995) *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477–1806*, Oxford, Clarendon.
- Israel, Jonathan I. (2002) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford, Oxford UP.
- Israel, Jonathan I. (2006) *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford UP.
- Israel, Jonathan I. (2008) *Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford UP, 2008.
- Israel, Jonathan I. (2011) *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford, Oxford UP.
- Jay, Martin (1988) Scopic Regimes of Modernity, in Hal Foster (szerk.): *Vision and Visuality*, Seattle, Bay, 3–27.
- Jay, Martin (2011) Scopic Regimes of Modernity Revisited, in Ian Heywood–Barry Sandywell (szerk.): *The Handbook of Visual Culture*, London, Bloomsbury, 102–114.
- Jolley, Nicolas (1984) *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford, Oxford UP.
- Kállay Géza (2015) *A Deed Without a Name: a Wittgensteinian Approach to Shakespeare's Macbeth and the Singularity of Meaning*, Budapest, ELTE.
- Kaufman, Dan (2015) Locke's Theory of Identity, in Matthew Stuart (szerk.): *A Companion to Locke*, Oxford, Blackwell, 236–259.
- Kaufmann, Matthias–Alexander Aichele, szerk. (2014) *A Companion to Luis De Molina*, Leiden, Brill.
- Kékedi Bálint (2009) Descartes és Arnauld az ideákban fellelhető materiális hamisságról, *Elpis*, 3/2, 36–55.
- Knöbl, Wolfgang (2003) Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernization Theory, in Gerard Delanty–Engin F. Isin (szerk.): *Handbook of Historical Sociology*, London, Sage, 96–107.
- Komorjai László (2000) „Még mindig cogito”, in Boros Gábor és Schmal Dániel (szerk.): *Kortársunk Descartes*, Budapest, Áron, 167–222.
- Kontler, László (2006) What is the (Historians') Enlightenment Today?, *European Review of History*, 13, 357–371.
- Koselleck, Reinhart (2016) *Kritika és valóság*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz.
- Kostroun, Daniella (2011) *Feminism, Absolutism, and Jansenism. Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge, Cambridge UP.

- Kuhlen, Reiner (2017) Absolut, das Absolute, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, szerk. Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel, Basel, Schwabe Verlag, https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D.
- Kulstad, Mark (1991) *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. München–Hamden–Wien, Philosophia Verlag.
- Labrousse, Elisabeth (1996) *Pierre Bayle: Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel. (Első kiadás: 1964.)
- Lähtenmäki, Vili (2007) Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes, in Uő–Sara Heinamaa–Pauliina Remes (szerk.): *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, 177–201.
- Laki János (2016) Szemünk által homályosan – Galilei moziba viszi kortársait, in Uő–Székely László (szerk.): *A kopernikuszi fordulat fél évezred távlatában*, Budapest, L'Harmattan, 183–209.
- Latour, Bruno (1999) *Sobasem voltunk modernek: Szimmetrikus antropológiai tanulmány*, ford. Gecser Ottó, Budapest, Osiris.
- Lebrun, François (2001) *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil.
- Lehner, Ulrich L. (2016) *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford UP.
- Lehner, Ulrich L.–William P. O'Brien (2016) Mysticism and Reform in Catholic Theology between 1600 and 1800, in Ulrich L. Lehner–Richard A. Muller–A. G. Roeber (szerk.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, Oxford, Oxford UP, 63–74.
- Leinsle, Ulrich G. (2007) *A skolasztikus teológia története*, ford. Görföl Tibor, Budapest, Osiris.
- Lesaulnier, Jean (2004a) Bérulle, Pierre de, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 169a–171a.
- Lesaulnier, Jean (2004b) Péréfixe, Hardouin de Beaumont de, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 219a–220a.
- Lesaulnier, Jean (2004c) Esprit, Thomas, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 390b–391a.
- Levine, Robert (2006) *A Geography of Time: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*, Oxford, Oneworld.
- Longpré, Ephrem: Bartholomew (Bartholomaeus) Mastrius de Meldola, in DThC 10:281–282.
- Lorenz, Konrad (2013) *Az agresszió*, ford. Tandori Dezső–Zoltai Ildikó, Budapest, Helikon.
- Losonczy Péter (2003) Retorika és racionalitás Descartes-nál, *Világosság*, 11–12, 235–241.
- Luhmann, Niklas (1990a) The Paradox of System Differentiation and the Evolution in Society, in Jeffrey C. Alexander–Paul Colomy (szerk.): *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives*, New York, Columbia UP, 409–440.
- Luhmann, Niklas (1990b) Identität — was oder wie?, in Uő: *Soziologische Aufklärung*, 5, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 14–30.
- Luhmann, Niklas (2010) *A modernség megfigyelései*, ford. Böröczki Tamás–Brunczel Balázs, Budapest, AKTI–Gondolat.
- Lyons, William E. (1986) *The Disappearance of Introspection*, Cambridge MA, MIT.
- MacGregor, Kirk R. (2015) *Luis de Molina: The Life and Theology of the Founder of Middle Knowledge*, Michigan, Zondervan.
- MacIntyre, Alasdair (1999) *Az erény nyomában – Erkölcselméleti tanulmány*, ford. Bíróné Kaszás Éva, Budapest, Osiris.
- Magendie, Maurice (1993) *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, 2 vols, Genève, Slatkine Reprints. (Első kiadás: Paris, 1925.)
- Maire, Catherine (1998) *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- Man, Paul de (1997) Az önéletrajz mint arcrongálás, ford. Fogarasi György, *Pompeji*, 2–3, 93–107.

- Márkus György (1992) *Kultúra és modernitás*, Budapest, T-Twins–Lukács Archívum.
- Marrone, Steven P. (1998) Duns Scotus On Metaphysical Potency And Possibility, *Franciscan Studies*, 56, 265–289.
- 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.
- Maryks, Robert Aleksander (2008) *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Hampshire, Ashgate.
- Matava, Robert J. (2020) A Sketch of the Controversy de auxiliis, *Journal of Jesuit Studies*, 7/3, 417–446.
- Mattingly, Garrett (1988) *Renaissance Diplomacy*, New York, Dover.
- Mead, George H. (1973) *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*, ford. Félix Pál, Budapest, Gondolat.
- Mennell, Stephen – Johan Goudsblom (1997) Civilizing Processes–Myth or Reality? A Comment on Duerr’s Critique of Elias, *Comparative Studies in Society and History*, 39/4, 729–733.
- Mondadori, Fabrizio (2003) Leibniz on Compossibility – Some Scholastic Sources, in Russell L. Friedman–Lauge O. Nielsen (szerk.): *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, Dordrecht, Springer, 309–338.
- Mondadori, Fabrizio (2004) The Independence of the Possible According to Scotus, in Oliver Boulnois–Elizabeth Karger–Jean-Luc Solère–Gérard Sondag (szerk.): *Duns Scotus à Paris, 1302–2002*, Turnhout, Brepols, 313–374.
- Montandon, Alain (2016) L’invention d’une autosurveillance intime, in Georges Vigarello (szerk.): *Histoire des émotions 1. : De l’Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 330–354.
- Mourad, Ronney–Dianne Guenin-Lelle (2012) Introduction, in Uők (szerk.): *The Prison Narratives of Jeanne Guyon*, Oxford, Oxford UP, 3–55.
- Muchembled, Robert (1998) *La société policée : Politique et politesse en France du XVIe au XXe siècle*, Paris, Seuil.
- Mythen, Gabe (2004) *Ulrich Beck: A Critical Introduction to Risk Society*, London, Pluto.
- Nádor, György (1965) *Scientia mirabilis: Descartes et Leibniz*, *Dialectica*, 19/1–2, 144–157.
- Negro, Paola (1998) A Topos in Hugo Grotius – „Etiamsi daremus non esse Deum”, *Grotiana*, 19/1, 3–23.
- Newman, Elizabeth (2018) *Divine Abundance: Leisure, the Basis of Academic Culture*, Eugene, OR, Cascade.
- Niedermüller Péter és mások, szerk. (2008) *Sokféle modernitás: a modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*, Budapest, Nyitott Könyv–L’Harmattan.
- Normore, Calvin G. (2003) Duns Scotus’s Modal Theory, in Thomas Williams (szerk.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge UP, 129–160.
- Oestreich, Gerhard (1969) *Geist und Gestalt des Frühmodernen Staates*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Oestreich, Gerhard (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*, szerk. Brigitta Oestreich–H. G. Koenigsberger, ford. David McLintock, Cambridge, Cambridge UP.
- Olay Csaba (2016) Elidegenedés Rousseau gondolkodásában, *Magyar Filozófiai Szemle*, 60/4, 9–30.
- Ossa-Richardson, Anthony (2019) *A History of Ambiguity*, Princeton, Princeton UP.
- Panofsky, Erwin (2011) A perspektíva mint „szimbolikus forma”, in Uő: *A jelentés a vizuális művészetekben (tanulmányok)*, ford. Tellér Gyula, Budapest, ELTE BTK Művészettörténeti Intézet.
- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon.

- Paterson, W. B. (2000) *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge, Cambridge UP.
- Pavlovits Tamás (2008) A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál: Lévinas Descartes-értelmezése, in Bokody Péter–Szegegyi Nóra–Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés: etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, Budapest, L'Harmattan–Magyar Fenomenológiai Egyesület, 59–72.
- Pavlovits Tamás (2013a) Perspektíva és végtelen a kora újkorban, *Különbség*, 13/1, 7–11.
- Pavlovits Tamás (2013b) Evidencia és végtelen Descartes-nál, *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/3, 9–29.
- Pavlovits Tamás (2014) Imaginatio és contemplatio: a képzelet és a végtelen szemlélése, in Uő: *Mi egy ember a végtelenben? Pascal-értelmezések*, Budapest, Gondolat–Aeternitas, 39–54.
- Pavlovits Tamás (2020) *A végtelen észlése a kora újkorban*, Budapest, Gondolat.
- Pécharman, Martine (2010) The 'Rules of Critique' – Richard Simon and Antoine Arnauld, in Rens Bod és mások (szerk.): *The Making of the Humanities, I: Early Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam UP.
- Pelletier, Arnaud (2014) Les catégories: la réforme de la scolastique allemande dans le premier Leibniz, *Studia Leibnitiana*, 46/2, 152–166.
- Perez, Stanis (2018) *Le Corps du roi : Incarner l'État de Philippe Auguste à Louis-Philippe*, Paris, Perrin.
- Petitfils, Jean-Christian (1998) Louis XIV invente la politique de communication, in *Le règne de Louis XIV (1661–1715)*, Paris, Tallandier, 138–148.
- Petitfils, Jean-Christian (2002) *Louis XIV.*, Paris, Librairie Perrin. (Első kiadás: 1995.)
- Pine, Gregory (2019) The Incipient Probabilism of Francisco de Vitoria, *Nova et vetera*, 17/3, 717–746.
- Pink, Thomas (2004) Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory, in Uő–M. W. F. Stone (szerk.): *The Will and Human Action From Antiquity to the Present Day*, London–New York, Routledge, 127–153.
- Pink, Thomas (2005) Action, Will and Law in Late Scholasticism, in Jill Kraye–Risto Saarinen (szerk.): *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht, Springer, 31–50.
- Pomplun, Trent (2016) Baroque Catholic Theologies of Christ and Mary, in Ulrich L. Lehner–Richard A. Muller –A. G. Roeber (szerk.): *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, Oxford, Oxford UP, 104–118.
- Popkin, Richard H. (1996) Spinoza and Bible Scholarship, in Don Garrett (szerk.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge UP, 383–407.
- Pouzet, Régine (2004) Briquet, Madeleine de Sainte Christine, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 219a–220a.
- Printy, Michael–Ulrich L. Lehner (2010) *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden, Brill.
- Quack, Johannes (2015) Identifying (with) the Secular, in Phil Zuckerman–John R. Shook (szerk.): *The Oxford Handbook of Secularism*, Oxford, Oxford UP, 138–161.
- Quilliet, H.: Congruisme, in DThC 3:1122.
- Ragon, Pierre (1992) *Les indiens de la découverte: évangélisation, mariage, et sexualité, Mexique, XVIe siècle*, Paris, L'Harmattan.
- Rai, Eleonora (2020) Ex Meritis Praevisis: Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit Controversies (1587–1613), *Journal of Early Modern Christianity*, 7/1, 111–150.
- Ranum, Orest (1985–1999) Les refuges de l'intimité, in Roger Chartier (szerk.): *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 209–259.
- Remes, Pauliina (2007) *Plotinus on Self: The Philosophy of The 'We'*, Cambridge, Cambridge UP.
- Remes, Pauliina (2017) Self-Knowledge in Plotinus: Becoming Who You Are, in Ursula Renz (szerk.): *Self-Knowledge: A History*, Oxford, Oxford UP, 78–95.

- Riley, Patrick: The Philosophers' Philosophy of Law from Seventeenth Century to Our Days, in E. Pattaro (szerk.): *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, 10, Dordrecht, Springer, 2009.
- Robertson, John (2005) *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge, Cambridge UP.
- Rorty, Richard (2009) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton UP.
- Russo, Elena (2007) *Styles of Enlightenment. Taste, Politics, and Authorship in Eighteenth-Century France*, Baltimore, The Johns Hopkins UP.
- Sahler, Benjamin, szerk. (1998) *La vie de Madame Guyon écrite par elle-même*, Paris, Dervy Livres, 1998.
- Sainte-Beuve, Charles-Auguste de (1912) *Port-Royal*, Paris, Hachette.
- Sartre, Jean-Paul (2006) *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan–SZTE Filozófia Tanszék–Magyar Filozófiai Társaság.
- Schaff, Philip, szerk. (1882) *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, New York, Harper and Brothers. (Első kiadás: 1877.)
- Schechtman, Marya (1996) *The Constitution of Selves*, Ithaca–London, Cornell UP.
- Schechtman, Marya (2014) *Staying Alive: Personal Identity, Personal Concerns, and the Unity of Life*, Oxford, Oxford UP.
- Schmal Dániel (2012) *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*, Budapest, Gondolat.
- Schmal Dániel (2020a) Pierre Poiret: kartezianizmus és misztika között, in Mezei Balázs–Schmal Dániel (szerk.): *Megújító újdonság. Tanulmányok Vető Miklós gondolkodásáról*, Budapest, Szent István Társulat, 51–68.
- Schmal Dániel (2020b) The subject's perspective in Leibniz's philosophy, in: Dennis Vanden Auweele–Vassányi Miklós (szerk.): *Past and Present Political Theology: Expanding the Canon*, London–New York, Routledge, 35–57.
- Schmaltz, Tad M. (1996) *Malebranche's Theory of the Soul. A Cartesian Interpretation*, Oxford, Oxford UP.
- Schmitz du Moulin, Henri (2004) Jansenius, Cornelis Janssen, dit Cornélius, in Jean Lesaulnier–Antony McKenna (szerk.): *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 539a–542a.
- Schmutz, Jacob (2003) *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et théologiques sur la métaphysique jésuite espagnole (1540–1767)*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles.
- Schmutz, Jacob (2004) La querelle des possibles. Recherches philosophiques et théologiques sur la métaphysique jésuite espagnole (1540–1767), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 43/2, 349–355 [tézisek].
- Schmutz, Jacob (2006a) Qui a inventé les mondes possibles?, *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 42, 9–45.
- Schmutz, Jacob (2006b) Bartolomeo Mastri et la mouche, in Marco Forlivesi (szerk.): „*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*. *Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola (1602–1673)*, Padova, Il Poligrafo, 470–520.
- Schmutz, Jacob (2006c) Isteni tudomány és metafizika Francisco Suareznél, ford. Úsz Cecília, *Katbekón*, 3/3, 336–374.
- Schuessler, Rudolf (2003–2006) *Moral im Zweifel*, I–II, Paderborn, Mentis, I: 2003, II: 2006.
- Schuessler, Rudolf (2019a) *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden, Brill.
- Schuessler, Rudolf (2019b) Probability in Medieval and Renaissance Philosophy, in Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/probability-medieval-renaissance/>.
- Schwartz, Daniel (2014) Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines, *Journal of the History of Ideas*, 75/3, 373–393.
- Scribner, Bob (1989) Is a History of Popular Culture Possible?, *History of European Ideas*, 10/2, 175–191.
- Secada, Jorge (2000) *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP.

- 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.
- Sennett, Richard (1974) *The Fall of the Public Man*, London, Penguin Books.
- Sennett, Richard (1988) *A közéleti ember bukása*, ford. Boross Anna, Budapest, Helikon.
- Shapin, Steven–Simon Schaffer (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton UP.
- Shields, Christopher (1986) Leibniz's Doctrine of the Striving Possibles, *Journal of the History of Philosophy*, 24/3, 343–357.
- Sik Domonkos (2012) *A modernizáció ingája*, Budapest, ELTE Eötvös.
- Sik Domonkos (2013) Giddens modernitáselmélete: identitás és intimitás, *Replika*, 82/1, 131–144.
- Simmel, Georg (2009) *A társadalmi differenciálódásról*, ford. Weiss János, Budapest, Gondolat.
- Simon József (2012) *Létre nyílt lehetőség: Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*, Budapest, L'Harmattan.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge UP.
- Smelser, Niel J. (1997) *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures, 1995*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- Solère, Jean-Luc (2002) Bayle et les apories de la science divine, in Olivier Boulnois–Jacob Schmutz–Jean-Luc Solère (szerk.): *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin.
- Solnon, Jean-François (1987) *La Cour de France*, Paris, Fayard.
- Sommerville, Johann P. (1988) The 'New Art of Lying'. Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry, in Edmund Leites (szerk.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge UP–Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 159–184.
- Sommervogel, Carlos (1890–1932) *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, Bruxelles, Schepens–Paris, Picard. (Reprint: Louvain, 1960.)
- Sorabji, Richard (2006) *Self– Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sorabji, Richard (2012) *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*, I: *Psychology (with Ethics and Religion)*, London, Bloomsbury. (2. kiad.)
- Sorkin, David (2008) *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, Catholics from London to Vienne*, Princeton, Princeton UP.
- St. Leger, James (1962) *The 'Etiamsi 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.
- Stiker-Métral, Charles-Olivier (2007) *Narcisse contrarié : L'Amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Honoré Champion.
- Strawson, Galen (2004) Against Narrativity, *Ratio* (new series), 17/4, December, 428–452.
- Strawson, Galen (2011) *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*, Princeton, Princeton UP.

- Sykes, Norman (1963) The Religion of Protestants, in S. L. Greenslade (szerk.): *The Cambridge History of Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge UP, 175–198.
- Szabó Gábor (2013) *A valószínűség interpretációi*, Budapest, Typotex.
- Szalai, Judit (2000) States of “Person” in Descartes, in Uő–Gábor Boros–Olivér István Tóth (szerk.): *Personal Identity and Self-Representation and Natural Law and Natural Emotions* (Budapest Seminars in Early Modern Philosophy 2 & 3), Budapest, Eötvös UP, 13–21.
- Szécsényi Endre (2002) *Társiasság és tekintély: Esztétikai politika a 18. századi Angliában*, Budapest, Osiris.
- Szelestei N. László (2019) Katolikus megújulás (katolikus felvilágosodás?) Magyarországon, in Boros István (szerk.): *Keresztény megújulási mozgalmak (1500–1800)*, Budapest, SZIT, 29–36.
- Tattay Szilárd (2015) *Ész, akarat, szabadság: Természetjog és természetes jogok a késő skolasztikus gondolkodásban*, Budapest, Gondolat.
- Tattay Szilárd (2020) Suárez mint a modern racionalista természetjogtanok előfutára?, *Különbség*, 20/1, 57–84.
- Taveneaux, René (1992) Les premiers jansénistes et la raison d’État, in Uő. *Jansénisme et réforme catholique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 62–74.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard UP.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard UP.
- Taylor, Charles (2008) Modern társadalmi imaginációk, in Niedermüller 2008, 41–43.
- 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.
- Taylor, Peter J. (2008) Modern, modernitás, modernizmus, modernizáció, in Niedermüller 2008, 19–33.
- Terestchenko, Michel (2000) *Amour et désespoir: de François de Sales à Fénelon*, Paris, Seuil.
- Thiel, Udo (2011) *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford UP.
- Thomas, Jérôme (2003) *Corps violents, corps soumis : Le policement des meurs à la fin du moyen âge*, Paris, L’Harmattan.
- Toohy, Peter (2003) The Cultural Logic of Historical Periodization, in Gerard Delanty–Engin F. Isin (szerk.): *Handbook of Historical Sociology*, London, Sage, 209–219.
- Tóth Olivér István (2019) Az értelmi önismeret problémája Descartes-nál – Boros Gábor nyomán, *Elpis*, 12/2, 39–50.
- Toulmin, Stephen (1990) *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press.
- Trenard, Louis (2005) Richard Simon, in Bluche, F. (szerk.): *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1449–1450.
- Tuck, Richard (1979) *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge UP.
- Tuck, Richard (2005) Introduction, in Hugo Grotius: *The Rights of War and Peace*, szerk. Richard Tuck, Indianapolis, Liberty Fund, ix–xxxiii.
- Tusor Péter (2004) *A barokk pápaság*, Budapest, Gondolat.
- Tutino, Stefania (2014) *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Thought*, Oxford, Oxford UP.
- Tutino, Stefania (2016) *Law and Conscience: Catholicism in Early Modern England, 1570–1625*, New York, Routledge.
- Tutino, Stefania (2017) *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, Oxford, Oxford UP.
- Tutino, Stefania (2019) Jesuit Accommodation, Dissimulation, Mental Reservation, in Ines G. Zupanov (szerk.): *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford, Oxford UP, 216–240.
- Vacant, Alfred–Eugene Mangenot–Émile Amann, szerk. (1899–1950) *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané.
- Van Horn Melton, James (2001) *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge UP.

- Van Krieken, Robert (1998) *Norbert Elias*, London–New York, Routledge.
- Vansteenberghe, E.: Molina, Louis; molinisme, in DThC 10-2:2090–2092; 2094–2187.
- Verbeek, Theo (1988) Introduction, in René Descartes–Martin Schoock, *La querelle d'Utrecht*, Paris, Les impressions nouvelles, 19–68.
- Verbeek, Theo (1991) Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 71/2, 211–223.
- Verbeek, Theo (1992) *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*, Carbondale–Edwardsville, Southern Illinois UP.
- Verbeek, Theo (2016) Voetius, Gysbertus (1589–1676), in Lawrence Nolan (szerk.): *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge, Cambridge UP, 754–756.
- Vetö, Miklos (2017) *Fénelon, penseur de la volonté : Lecture spirituelle d'un philosophe*, Paris, L'Harmattan.
- Vigarello, Georges (2005) S'exercer, jouer, in Uő–Alain Corbin–Jean-Jacques Courtine (szerk.): *Histoire du corps*, I: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 235–302.
- Vigarello, Georges (2014) *Le sentiment de soi : Histoire de la perception du corps*, Paris, Seuil.
- Vigarello, Georges (2016) L'émergence du mot « émotion », in Uő (szerk.): *Histoire des émotions 1. : De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil.
- Vos, Antonie (2006) *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh UP.
- Vu Thanh, Hélène (2019) Introducing Tridentine Marriage the Jesuits' Strategy in Japan, *Rechtsgeschichte / Legal History*, 27, 143–151.
- Weber, Max (1995) A tudomány mint hitvallás, in Uő: *A tudomány és a politika mint hitvallás*, ford. Glavina Zsuzsa, Budapest, Kossuth, 5–51.
- 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.
- Willmott, Michael–William Nelson (2003) *Complicated Lives: The Malaise of Modernity*, Chichester, John Wiley and Sons.
- Wills, Garry (1996) *Witches and Jesuits: Shakespeare's Macbeth*, Oxford, Oxford UP.
- Wippel, John W. (1981) The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaine, *The Review of Metaphysics*, 34/4, 729–758.
- Wright, Anthony D. (2016) *The Divisions of French Catholicism, 1629–1645: The Parting of the Ways*, London–New York, Routledge.
- Yolton, John W. (1984) *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-century Britain*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Zahavi, Dan (2005) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, Cambridge MA, MIT–London, Bradford Book.
- Zarka, Yves Charles (2006) Ce secret qui nous tient, *Cités*, 26, 3–6.
- Ziemann, Benjamin (2007) The Theory of Functional Differentiation and the History of Modern Society. Reflections on the Reception of Systems Theory in Recent Historiography, *Soziale System*, 13/1–2, 220–229.