

Szakmai vélemény

Schmal Dániel *Reflexió és modernitás (A modern én születése a kora újkorban)* című Akadémiai doktori értekezéséről

Schmal Dániel mindjárt a dolgozat elején így adja meg a maga programját: „Az alábbi írás az önmagunkról való gondolkodás szerkezetében beállott kora újkori változásokról szól.” (7.o.) Az alcím alapján sejthetjük, hogy ez a szerkezeti-gondolati változás fundamentálisnak tekinthető, ennek eredményeképpen született meg ugyanis a „modern én”, az ego, vagy ahogy a szerző a könyv vége felé nevezi, a szelf. Az olvasó-bíráló ezután azt várna, hogy kapunk egy nagyívű értekezést a 17. századi filozófia, illetve filozófiák nyílt vagy látens én-teóriáiról. Szerzőnk ugyanis *A kezdet nélküli kezdet (Descartes és a karteziánizmus problémái)* című könyve óta (Gondolat Kiadó 2012.) a középgeneráció egyik legjelentősebb kora-újkorászának számít. És az idézet úgy néz ki, ezt a várakozást be is teljesíti: „Első lépésként annak a meggyőződésnek szeretnék hangot adni, hogy a kora újkori filozófiatörténet tud újat mondani a témáról.” (Uo.) Be kell vallanom, hogy amikor az értekezés elolvasása után még egyszer visszatértem a bevezetőhöz, a fenti mondatba óhatatlanul is beleolvastam egy *nem*-et. Nagyjából így: „a kora újkori filozófiatörténet [*nem*] tud újat mondani [erről] a témáról”. És ebben a félreolvasásomban rejlik is némi igazság. A következő formában: a szűkebb értelemben vett 17. századi kutatások a maguk közvetlenségében a modern én szerkezetét és sajátosságait tekintve már *nem* tudnak újat mondani. Ezért nem túl gyümölcsöző, ha közvetlenül ennek az énnak a szerkezetét és a sajátosságait próbáljuk leírni. Sokkal célravezetőbbnek tűnik, ha ennek az énnak a születésére összpontosítunk, és ennek a meghosszabbításaként jutunk el a modern én szerkezetéhez. „Érdemes kísérletet tennünk azoknak a törekvéseknek a pontosabb megismerésére, amelyek e fogalmakat [ezek a modernitás és az én fogalmai] egykor életre hívták és tartalommal töltötték meg.” (Uo.) Az értekezés első része így javarészt a skolasztikáról szól, néha-néha előrefutunk a 17. századra, sőt a 18. század legelejéig. (Arról már többen beszéltek, hogy a skolasztikának óriási jelentősége volt a modernitás megszületése számára. Most példaként csak Wilhelm Dilthey-t szeretném kiemelni: igaz, ő nem az énről, hanem az egyes szaktudományokról beszélt; ezek kialakulását szerinte a kutatás „fegyelmezettsége” és „öncélúsága” tette lehetővé.)¹ A korábbi könyvcímhez visszatérve azt mondhatnánk, hogy a descartes-i kezdetnek is volt kezdete, vagyis előtörténete. És most éppen ennek a bemutatására vállalkozunk, vagy mivel még csak a bevezetésnél tartunk, erre készülünk fel. De itt gyorsan álljunk is meg, mielőtt a kezdet kezdetének a kezdeténél kötnénk ki (ami rögtön eszünkbe juttatná Aquinói Szent Tamás második útját Isten létének bizonyítására.)

De aki még nagyobb figyelemmel kísérte Schmal Dániel munkásságát, az tudja, hogy nemrég Borbély Gáborral közösen szerkesztett és fordított egy *Skolasztikus filozófiai szöveggyűjteményt*. Ennek bevezetésében olvashatjuk:

¹ Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Duncker & Humblot 1883. 356.o.

„A kötet a skolasztikus gondolkodást nem azonosítja a teológia és a filozófia középkori korszakával, hanem olyan önálló problémakörrel és intézményrendszerrel rendelkező sokszínű hagyománynak tekinti, amely jelentős változások nyomán eleven tudott maradni a könyvnyomtatás korában is.² A sokszínűség (már-már a túlzsúfoltság határát súrolva) jól érezhető az értekezésben, amelyben még a szöveggyűjteményhez képest is számos új szerző bukkan fel. És ezek a koncepciók elevenek tudtak maradni, és nem is csak a könyvnyomtatás, de a reformáció, sőt reneszánsz korában is. Sőt, egészen a 17. századig, sőt egészen napjainkig. Az eddigiek alapján azt mondhatjuk, hogy a dolgozat a szöveggyűjteményhez képest egy, illetve *egyetlen* alapvető kérdést tesz fel: hogyan sikerülhetett ez az életben maradás?

I.

Schmal Dániel értekezése olvasható egy nagyszabású filozófiatörténeti kísérletként is, amelynek az a kiindulópontja, hogy a modern én megszületésének vizsgálata azt követeli, hogy visszanyúljunk a skolasztikához. Az értekezés első része úgy is felfogható, hogy a szerző azt akarja megmutatni, hogy a skolasztikában milyen útkeresések, belső erjedési folyamatok játszódtak le, amelyek végül az újkori filozófia kialakulásához vezettek. és most következzen egy át-, illetve visszatekintés.

A skolasztikáról írta Hegel: „Magasrendű tárgyakat vizsgáltak, a vallást. A gondolkodást szörszálhasogatóan kiművelték. Voltak nemes, mélyreható egyéniségek, tudósok is. S mégis ez az egész: az értelemnek teljesen barbár filozófiája, amelynek nincs reális anyaga, tartalma [...]”.³ A skolasztikusok jól érezhetően nem tartoztak Hegel kedvencei közé; szívesen beszélt ebben az összefüggésben „formákról” és „üres értelemről”.⁴ (Hegel ellenérzését talán jó részben azt táplálta, hogy közvetlenül az ő fellépése előtt Németországban az úgynevezett iskolafilozófia uralkodott, amely egy némileg modernizált skolasztikus filozófia volt.) – A skolasztikus filozófia leértékelésének tükörképeként annál nagyobb lesz az újkori filozófia innovációs potenciálja. Hegel Descartes-ot valósággal ünnepli, és amit nagyon ritkán tesz, most egy képet is alkalmaz: „Itt mondhatjuk, otthon vagyunk, s mint a hajós viharos tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföldet« kiálthatunk. [Descartes-tal] kezdődik az újabb kor műveltsége, gondolkodása.”⁵ Mintha ezzel összhangban lenne, hogy Schelling a filozófiatörténeti előadásait csak az újkorral kezdi (mondhatnánk, csak erről hajlandó beszélni). Az első tárgyalt nagy filozófus Descartes volt, aki megnyitott egy olyan filozófiatörténeti korszakot, amely a skolasztika bukásától a mi korunkig terjed. Descartes „forradalmár a nemzetének szellemében”, a nagy szakító és meghaladó.⁶ De

² Borbély Gábor és Schmal Dániel (szerk.): *Skolasztikus filozófiai szöveggyűjtemény*, L'Harmattan Kiadó 2019. 9.o.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. kötet, Akadémiai Kiadó 1977. 140-141.o.

⁴ I.m. 141.o.

⁵ I.m. 236.o.

⁶ Tudjuk, hogy Descartes maga szívesen beszél az újrakezdés és az előről-kezdés szükségességéről. A *Meditationes* című mű elején ezt írja: „Már évekkkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, és hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is,

aztán Schelling viszonylag hirtelen egy váratlan gondolatot fogalmaz meg: egy ilyen nagy megújulásnak megvannak a maga csapdái is. „Egy ilyen teljes elszakadás szükségszerű következménye mindenesetre az volt, hogy a filozófia mint egy második gyermekkorba esett vissza, egyfajta kiskorúságba, amelyen a görög filozófia szinte már az első lépéseivel túljutott.”⁷ Így bár Schelling magától értetődően a Descartes-tal kezdte a maga előadásait, de ő mondja ki azt is, hogy a descartes-i szakításnak vagy megújulásnak van egy komoly ára is: egyfajta visszaesés. Schelling nem e szerint jár el, de mintha sugallaná, hogy *fontos* lenne pontosan föltárni a descartes-i filozófia kialakulásának pályáit.

Ha filozófiatörténeti műként olvassuk Schmal Dániel disszertációját, akkor két fontos premisszát rögzíthetünk. – (1) *Folytonosság vagy szakítás?* Induljunk ki abból, hogy nem szabad egyszerűen hinnünk Descartes-nak. (Hegel és Schelling hittek neki, hogy most a köztük lévő különbségtől eltekintsünk.) Schmal a tradícióhoz való viszonyról a következőt írja: „Míg Descartes felfüggeszti a múlt örökségét, addig a skolasztikus szövegek a hagyománnyal való egységet hirdetik. Mint tudjuk, egyik attitűd sem felel meg a valóságnak. [...] Descartes sokkal mélyebben van lekötve elődeinek, mint sugallja, s megfordítva, a skolasztikusok tekintélyelvűsége is sokkal több szakítást engedett meg a múlthoz fűződő viszonyukban, mint amennyit a homlokzat sejtetni enged.” (155.o.) S ez nem azt jelenti, hogy Descartes egyáltalán ne mondott volna igazat, de azt igenis jelenti, hogy ez a szakítás korántsem volt ilyen óriási és elsőpró lendületű. Ezzel a szerző nem azt akarta sugallni, hogy ne került volna sor egy jelentős fordulatra, amit talán ez a descartes-i mondat / mondás fémjelez a leginkább: „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak”.⁸ De a születés szerinte egy folyamat, amelynek van egy bizonyos kontinuitása, így az eljárása úgy is értelmezhető, hogy tulajdonképpen dekonstruálja a „korszakküszöb” problémáját. – (2) *De vajon ugyanazon a tudományon belül mozgunk-e?* Hegel elismerte, hogy a skolasztikusok egy magasrendű tárggyal foglalkoztak: a vallással. Aquinói Szent Tamás a skolasztika sajátos „tudományát” *sacra doctrina*-nak nevezte, amelynek az elsődleges tárgya Isten. Descartes-nál viszont már a „világos és biztos ismeretek” megszerzéséről van szó. Egyetérthetünk a következő általános jellemzéssel: „Mindazonáltal először is kifejezetten ki kell emelni, hogy Tamás szándékai és önértelmezése szerint teológus volt. Ez a döntés úgyszólván megelőzi egész munkásságát, beleértve a tisztán filozófiai írásait is, és ezért sohasem szabad szem elől téveszteni.”⁹ Schmal Dániel fejtegetései azonban megmutatják, hogy a skolasztika *nem* volt egységes: Aquinói Szent Tamás ugyan meghatározó jelentőségű gondolkodó volt, de nem tudta egyértelműen uralni az egész kort, illetve skolasztikus tradíciót. A skolasztikán belül már olyan viták,

hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forognom, s az első alapokból kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra törekszem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén.” René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz Kiadó 1994. 25.o.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam 1984. 30.o.

⁸ René Descartes: *Értekezés a módszerről*, in: uő: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó 1980. 177.o.

⁹ Richard Heinzmann: *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, W. Kohlhammer Verlag 1994. 26.o.

erodálódások, alternatív nézetek jelentek meg, amelyek a megismerésre vonatkozó kérdés felé mutattak. De még ez a tézis sem vetítené előre egyértelműen a disszertáció alapvető kérdésfeltevését. Az a mondat vagy mondás ugyanis, hogy „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit evidens módon nem ismertem meg annak” tartalmaz egy antropológiai előfeltevést: időközben létre kellett jönnie egy új énnek. S ez az én az, amely nem csak újféléképpen kérdez, hanem újféléképpen is tekint a világra.

II.

Ugyanakkor a dolgozat elemzései a Descartes-fejezetekben kulminálnak. Egy több mint húsz évvel ezelőtti tanulmányában Schmal ezt írta: „Descartes és a megelőző filozófiai hagyomány, ez ma már aligha kérdéses, elválaszthatatlan egymástól. A radikális újrakezdés [...] nem annyira a kora újkori filozófiai és tudományos vállalkozás tényleges kialakulásához, mint inkább e vállalkozás önértelmezésének történetéhez tartozik.”¹⁰ Ebből már kiolvasható a disszertáció programja: a descartes-i koncepció előtörténetének kidolgozása (az idézett tanulmányban „csak” az augustinusi előzményeket vázolja fel),¹¹ aminek következtében aztán ez a koncepció is más fényben fog megjelenni. Az alábbiakban most sem vállalkozom tartalmi elemzésekre, hanem csak az érvelés irányát próbálom fölvázolni. Már említettem, hogy a disszertáció a skolasztikát egy sokszínű tradíciónak tekinti. A „sokszínűség” ebben az esetben azt jelenti, hogy ez a tradíció nem volt teljesen egységes, elindultak differenciálódási folyamatok, viták keletkeztek, álláspontok ütköztek egymással. Schmal Dániel hihetetlen aprólékossággal és érzékenységgel dolgozza ki a legapróbb véleménykülönbségeket is, és mutat rá ezek tétjére. Olyan szerzők sorát említve, és bemutatva, akik nem szerepelnek a filozófiatörténeti kánonban. Nézzük most a gondolatmenet irányát. (1) A kiindulópont a hagyományos középkori ontológiai koncepció (amelyben az emberi létezés és Isten szorosan egymásra utaltak), illetve ennek megingása. (2) A szabad akarat kérdése: a dolgozat egyik centrális része éppen az erre vonatkozó viták elemzése és bemutatása. „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 [...]” (80.o.) (3) A probabilitás eszméjének megszületése, amelynek mélyén az a meggyőződés állt, hogy a világ nem a szükségszerűségek, hanem a valószínűségek birodalma. Azt is mondhatnánk, hogy az európai gondolkodás itt fedezi fel a kontingenciát, a világ és az emberi élet esetlegességét. (4) Mindezek hatására megingog e tradíció bázisa, egyáltalán a tradícióhoz való viszony is elveszti magától értetődőségét. Ez pedig az adott körülmények között a *Szentírás*hoz való viszony újragondolását is jelentette. Schmal ebben az összefüggésben

¹⁰ Schmal Dániel: Tekintély és racionalitás, Megjegyzések az Augustinus – Descartes hatás kérdéséhez, in: Boros Gábor és Schmal Dániel (szerk.): *Kortársunk Descartes*, Áron Kiadó 2000. 15.o.

¹¹ „A descartes-i *cogito ergo sum* [...] és az augustinusi *si enim fallor* (»ha ugyanis csalatkozom, vagyok«) – amint már Antoine Arnauld is felhívta Descartes és az olvasók figyelmét – szembeötlő hasonlóságokat mutat.” I.m. 13-14.o.

elemezi Richard Simon munkásságát.¹² Az 1678-ban megjelent *Histoire critique du Vieux Testament* című könyvében Simon megmutatta, hogy a tradíció nem az írásokon kívül helyezkedik el, hanem az Ószövetség maga is már egy áthagyományozási folyamat eredménye. (Itt lenne egy apró közbevetésem: én itt valószínűleg egy másik szerzőt és művet szerepeltettem volna: 1670-ben jelent meg Spinoza híres könyve a *Teológiai-politikai tanulmány*, amely a történettudomány szempontjából tekintett rá az ószövetségi könyvekre. A korai zsidó exegézis, és különösen Maimonides belátásait hasznosítva.)¹³ (5) És a sort szépen zárná a „lelkiismeret” kérdése, amelyből olyan jelenségek vezethetők le, mint a szorongás és az álarc-viselés. Ebben a fejezetben olvashatunk a „test új kultúrájáról” is.¹⁴

A Descartes-interpretáció ezt a némileg ünnepélyes címet viseli: „Az én szerepei Descartes-nál”. (A „szerep” szó használata itt talán nem a legszerencsésebb, a korábban használt „álarc” ugyanis ennek nagyon a közelében jár.) A Descartes-fejezetekben a szerző önkritikát is gyakorol, méghozzá a descartes-i kontempláció megítélését illetően. „A *Meditationes* egyik csúcspontja, a harmadik fejezet vége, ahol a megismerő felemelkedik a végtelen tökéletesség szemléléséhez.” (294.o.) „Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen egyáltalán csak elérhető az ember számára e földi életben.”¹⁵ A fent említett, tíz évvel ezelőtti könyvben a szerző ezeket a sorokat erőtlennak, és odavetettnek ítélte.¹⁶ Ezt a megítélést most visszavonja, és jó okkal, mert egy kontinuus folyamat eredményeként, de mégis csak egy teljesen új én jött létre. (295.o.) A kontinuitást mutatja, hogy még *van* egy ilyen szemlélet; a sorok ünnepélyesek, bár az kétségtelen, hogy nem túl részletezőek. De a létrejött új én számára a „végtelen tökéletesség” szemlélete már csak ennyit jelenthet. Ez a dolgozat legfontosabb hozadéka – a szerző pályáját tekintve.

A dolgozat legjelentősebb teljesítménye azonban a descartes-i én különböző dimenzióinak fölvázolása (én talán inkább ezt a terminust javasolnám). Ezek a dimenziók a következők: a biográfiai én – a narratív én – a meditáló én – a kontemplatív én. Ezután következik csak az én szubsztanciaként való értelmezésének / értelmezhetőségének vizsgálata. Ez az értelmezés azáltal válik kiemelkedő jelentőségűvé, hogy messziről indít és számot vet az értelmezés nehézségeivel is. („A korábbiakban azt láttuk, hogy az *én* a descartes-i felfogásban két szempontból is ambiguis státuszú

¹² Erről tartott a szerző előadást a mi konferenciánkon is. Lásd Schmal Dániel: Richard Simon és a forráskritika problémája, in: Blandl Borbála és mások (szerk.): *A kritika fogalma a XVII-XVIII. században*, Áron Kiadó 2019. 25-37.o.

¹³ bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort

¹⁴ „A 17. században megváltoznak a test kulturális reprezentációi. Egyre kevésbé a robosztus, 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 előírását megtartó, szigorú kódokkal szabályozott kapcsolatrendszer részévé válnak.” 225.o.

¹⁵ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, i.k. 65.o.

¹⁶ Schmal Dániel: *A kezdet nélküli kezdet*, i.k. 17-26.o.

szubsztanciának tekinthető. Egyrészt bizonyos ingadozás figyelhető meg egy klasszikus szubsztancia-alapú elmélet és egy transzcendentális értelmezés között, másrészt a *res cogitans* dologi szerkezete csalóka, mert olyan szubsztanciáról van szó, amelynek lényege a gondolkodás [...]” (299.) (Most nem tudok kitérni arra a szépen és látványosan megkonstruált átvezetésre, amely a descartes-i éntől a locke-i illetve a leibnizi énhez vezet. De az elismerésemet azért jelezni szeretném.)

III.

Amiket hiányoltam ... A dolgozatnak Descartes képezi a csúcspontját, de mégis csak a „modern én” megszületéséről *általában* lett volna szó. Ha nem ilyen célirányosan Descartes felé vezetjük a fonalakat, akkor a születés folyamatában más szerzők is fontosak lehettek volna. – (1) Eckhart Mester a skolasztikán belül kialakuló német misztika nagy alakja, aki a „legmélyebb személyes vallásosságból”, az „individuális szükségletekből” és a „belső lelkületből” indult ki. De ugyanakkor az individuumtól el akarta vitatni a metafizikai önállóságot.¹⁷ Elsősorban a prédikációk, amelyek igen intenzív személyes viszonyt alakítanak ki a hallgatókkal és az olvasókkal, az én-nel kapcsolatos vizsgálódások valóságos kincsestárát nyújthatták volna. (Már akkor is meglepődtem, amikor láttam, hogy Eckhart Mester a már említett szöveggyűjteményben nem kapott helyet.) Ugyanakkor Eckhart Mester mind a mai napig zavarba hozza az értelmezőket. Fritz Mauthner kb. száz évvel ezelőtt írta: „Eckhart Mester rendkívüli és közvetlen (nem csupán történelmi és tudományos) hatása mind a mai napig rejtélyes. Végülis nem igaz az – amit az emberek általában hisznek –, hogy a skolasztika ellenzőjeként tarthat számot az érdeklődésünkre. Eckhart magába szívta korának teljes tudományos műveltségét, hitbeli kérdésekben még Tamásra is hivatkozott [...]”¹⁸ – (2) A dolgozatban néha-néha felbukkan egy-egy halvány utalás a reformációra, de semmit sem olvashatunk Luther elméleti írásairól és tudományos teljesítményéről. Az ő munkásságának is bőven vannak olyan vonásai, amelyek az én megkonstruálása felé mutatnak: a szövegközpontúság, a vallási szabadság, az egyszerű emberek megszólítása. Hogy Descartes vonatkozásában Luthernek nem kell közömbösnek lennie, azt jól mutatják Ludwig Feuerbach (az 1830-as években Erlangenben tartott) előadásának következő szavai: „Descartes azt mondja, *gondolkodom, tehát vagyok*, vagyis a gondolkodásom a létem; Luther ezzel szemben azt mondja: *a hitem a létem*. Az előbbi felismeri a gondolkodás és a lét egységét [...], és ezt a filozófia elvévé teszi; az utóbbi megragadja a hit és a lét egységét, és azt vallássá nyilvánítja.”¹⁹ – (3) Hiányoztak a reneszánsz és a humanizmus nagy gondolkodói, akik pedig rengeteget tettek az új én kialakítása és megragadása érdekében. (Ficino szerepel ugyan a dolgozatban, de meglehetősen későn bukkan fel, és nincs igazi teoretikus súlya.)

¹⁷ Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1912. 282.o. 27. §. (A paragrafus címe: „Das Problem der Individualität”.)

¹⁸ Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie*, 2. kötet, Felix meiner 1923. 376.o.

¹⁹ Ludwig Feuerbach: *Geschichte der neueren Philosophie*, in: uő: *Sämtliche Werke*, 1847. 18-19.o.

IV.

Végül a dolgozat tágabb keretére szeretnék vetni egy pillantást. A dolgozat ki- és előre tekintéseiből kihámozhatjuk, hogy a modernitással kapcsolatos elméleti törekvéseknek durván négy nagy elméleti virágkora volt. Az *első* elemzi a dolgozat, ez a skolasztika felbomlása és a 17. századi nagy filozófiai megújulás. A *második* hullám a 18. század második felében és a 19. század első évtizedeiben bontakozott ki: a francia felvilágosodástól a német idealizmusig és romantikáig. Ezt a kort a szerző kizárja: ekkor merültek fel olyan témák mint az elidegenedés. A *harmadik korszakba* tartozik a 19. század végén és a 20. század elején megszülető szociológiai-társadalomfilozófiai irodalom, amely a nagyvárosok kialakulásával, az iparosodással és az eldologiasodással foglalkozik. A szerző számára itt kap középponti szerepet Georg Simmel *Über sociale Differenzierung* című korai főműve. (De ebbe a korba tartozik Norbert Elias *Der Prozess der Zivilisation* című könyve is, amely azonban éppen azt a korszakot mutatja be, amellyel a disszertáció foglalkozik.) A *negyedik korszak* durván a kortárs diskurzus, amely a múlt század nyolcvanas éveiben kezdődött, és talán megkockáztatható, hogy ekkor a döntő kihívást a globalizáció és a multikulturalizmus jelentette. (Schmal itt olyan szerzőket említ, mint Niklas Luhmann, Bruno Latour, Antony Giddens, Ulrich Beck stb.) Ennek tablónak tulajdonképpen nem sok köze van magához a disszertációhoz; de közelebbről tekintve mégsem teljesen közömbös. Mégpedig annyiban, hogy ezek a szerzők nyújtják az az elemzés szempontjait és kijelölik a dolgozat gondolati irányát. Most nem akarok azzal foglalkozni, hogy ki mindenki esik ki ebből a képből, de azt szeretném leszögezni, hogy ezek a korszakok mind nagyon különböző előfeltevésekre és nagyon különböző tapasztalatokra épültek. És ráadásul egy alapvető társadalmi érdeklődés és tájékozódás jellemzi őket. ha erről nem akarnánk megfeledkezni, akkor a dolgozatban is erősíteni kellett volna a társadalmi szempontok megjelenését. (És nem arra hagyatkozni, hogy ez a második korszakban, és döntően Rousseau műveiben jelent meg.)

Schmal Dániel elemzéseire számára ebből a tablóból a legfontosabb Georg Simmel „differenciálódás” fogalma volt (aminek alapja mindig a munkamegosztás). És aztán innen néha átugrik a „funkcionális differenciálódás” luhmanni fogalmára. (Szociológiai haladó szemináriumok tárgya lehetne a kettő viszonyának tisztázása. De most ezzel nem akarok foglalkozni.) Azt szeretném csak kiemelni, hogy Simmel a „differenciálódás” fogalommal hol szinonimaként, hol annak következményeként vezeti be az „individualizálódás” fogalmát. Ez szerintem a disszertáció számára előnyösebb fogalom lett volna (bár a tárgyi elemzéseket tekintve nincs alapvető jelentősége).²⁰ És én már csak azért is az „individualizálás” fogalmát

²⁰ Ugyanakkor azt is szeretném elmondani, hogy az alapul vett simmeli mű (*Über sociale Differenzierung*) a címe ellenére elsősorban nem is a társadalmi differenciálódásról szól, hanem inkább arról, hogy a differenciálódás és az egységesítés (uniformizálódás) között mindig fennáll egy bizonyos egyensúly. A későbbi nagy művében, *A pénz filozófiájában* ezt így fogalmazza meg: az egyik oldalon van az individualizáció és a másikon a különböző „élettartalmak” egységesítése. És a köztük lévő egyensúlyt nem úgy kell érteni, hogy létrejön valamiféle társadalmi átlag. „Még ha egy karakter látszólag teljes mértékben az egyik irányba

javasolnám, mert Schleiermacher éppen a vallás / a vallások kapcsán használja nyomatékosan ezt a kifejezést. „Most miután befejeztem számadásomat, mondjátok csak meg mi a helyzet a személyiség kialakulásával és *individualizálódásával* az általatok olyannyira dicsőített természetes vallás esetében. Mutassatok nekem ennek hívei közül egy gazdag, sokoldalúsággal bíró karaktert! Mert be kell vallanom, sohasem találkoztam ilyennel, s ha azzal dicsekedtek, hogy a természetes vallás több szabadságot nyújt követői számára [...], akkor én semmi mást nem érthetek ezen, [...] mint annak a szabadságát, hogy az ember *műveletlen* maradjon [...]”²¹ Ha ezt a passzust megpróbáljuk fölbontani, akkor legalább négy lényeges gondolatot rögzíthetünk: (a) az individualizálódás egy gazdag sokoldalú személyiség kialakulását jelenti; (b) egy ilyen személyiség kialakulása már feltételezi a szabadságot; (c) az individualizálódás nem kötődhet a természetes valláshoz, sokkal inkább az után lép fel; (d) az individualizálás a természetes vallásban csak azt jelentheti, hogy a szabadság a műveletlenség alakját ölti magára, ami abszurditás.²²

A rekonstrukcióm és a javaslataim végére értem, így végre illik kimondanom: Schmal Dániel egy hatalmas műveltségi anyagot görgető, kiemelkedő színvonalú dolgozatot írt. Ezért egyértelműen javaslom értekezésének vitára bocsájtását és számára a DsC-cím odaítélését.

Pécs, 2020. április 23.

Weiss János

orientálódik is, mégis állandóan keresztezi a másik, mint figyelemelterelés, háttér, kísértés.” Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot 1907. 75.o.

²¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *A vallásról*, Osiris Kiadó 2000. Fordította: Gál Zoltán. Kiemelés tőlem, a fordítást módosította.

²² A „természetes vallás” fogalmát David Hume 1751-ben vezette be; és ez szerinte a „józan ész” és a „természet világos impulzusaira” épül, amelyeket egyetlen szkeptikus sem kérdőjelezhet meg. Schleiermacher 1799-ben ezt írja: „Minden vallással szembeni általános ellenszenvetek dacára, egyre könnyebben túrtök valami mást, sőt tisztelettel beszéltek róla, amit természetes vallásnak mondanak. Nem habozok, és azonnal bepillantást engedek nektek erről érzületem belsejébe, amennyiben a magam részéről a lehangosabban tiltakozom az ellen az elsőbbség ellen, s figyelembe véve azokat, akik csak színlelik, hogy van vallásuk, és hogy szeretik [azt], ezt az elsőbbséget a legdurvább inkonzisztenciának és a legszembetűnőbb önellentmondásnak nevezem [...]” Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *A vallásról*, i.k. 129-130.o.