

„Gondolkodom, de miként?”

Az önreprezentáció problémája a kora újkorban

A modernitással kapcsolatos egyik meghatározó narratíva máig a szekularizáció fogalma köré szerveződik. E megközelítés szerint a modern európai ember fokozatosan elveszíti azokat a vallási eredetű tájékozódási pontokat, amelyek korábban az identitás támpillérei voltak, vagy – pontosabban fogalmazva – a 16. századtól kezdődően egy olyan differenciálódás megy végbe az európai társadalmakban, amelynek eredményeként a vallási szféra korlátozott területre szorul vissza elválva más, politikai, tudományos és kulturális rendszerektől, amelyek persze sok tekintetben továbbra is magukon viselik vallási eredetük nyomait. E narratívával kapcsolatban szerteágázó szociológiai és filozófiai viták folynak. Magam pusztán eszmetörténeti szempontból úgy látom, a szekularizáció fogalma súlyosan félrevezető, mert nem vesz tudomást arról, hogy a modernitás jellegzetes mintázata a maga valóságos töréseivel és szakadásaival együtt nem a vallási tudattal szemben alakul ki, hanem lassanként, ám jól kivehető módon egyszerre jelenik meg a kultúra valamennyi szegmensében, a különböző vallási és világi identitások között húzódó frontvonalainak mindkét oldalán. A modernitás tektonikus mozgásai nem ott hoznak létre mélységi töréseket, ahol a felszíni gyűrődések feloldhatatlan elmentéteket sugallnak.

Különösen jól megfigyelhető mindez az önismeret kora újkori diskurszusában. Önmagunk ismerete a modernitás kezdetén nagyon hasonló problémákat mutat a legkülönbözőbb filozófiai és teológiai iskolák felől nézve, beszéljünk akár az egymással harcoló katolikus és protestáns egyházak, misztikus körök vagy libertinus szerzők felfogásáról. Az én – *önmagunk* – a 17. század jellegzetes felfogása szerint ugyanolyan feltérképezésre váró te-

rület, mint a távoli tájak és óceánok ismeretlen vidékei, hiszen – miként La Rochefoucauld herceg fogalmaz – „[b]ármilyen felfedezéseket tegyünk is az önszeretet területén, még mindig hatalmas ismeretlen vidékek maradnak”.¹ A párhuzam beszédes: az a gesztus, amellyel a felfedező útnak indul, hogy kiegészítse a térkép fehér foltjait, sok tekintetben hasonló a lélek önismeretének kora újkori kalandjához.

A felfedezés mindkét területen ellenőrizhetőséget is jelent. A külső, fizikai tér, amelyet Descartes *res extensának*, „kiterjedt valóságnak” nevezett, a kora újkorban egyre inkább olyan matematikailag leírható lokalizációs rendszerként működik, amely ideális esetben nem képez ellenállást az emberi ész átlátható és racionális viszonyaival szemben, ezért a karteziánusok szerint a természet matematikai megértése jelenti az evidens megismerés paradigmatis formáját. De vajon lehetséges-e hasonlóan szilárd koordináta-rendszert működtetni a *res cogitans*, a gondolkodó „dolog” szellemi terében? Lehetséges-e kiiktatni önmagunk fogalmából az „ismeretlen vidékeket”, meg lehet-e szüntetni önmagunk terében azokat az ellenállási pontokat, amelyek makacsul útjában állnak az önismeretnek?

1. Az elme descartes-i leírása nem teszi lehetővé, hogy minden további nélkül pozitív választ adjunk e kérdésre. Az ember ugyanis – Descartes világosan látja – pszichológiai életét testben éli, s elménk állapotai az esetek többségében olyan érzéki modalitásokhoz van kötve, amelyek a test állapotaitól függnék. Ezek az érzéki modalitások Descartes szóhasználatában „szenvedélyek” (*passions*), azaz olyan lélekállapotok,² amelyeket – a *passion* szó eredeti jelentésében – „elszenvedünk”. E szenvedélyeket a testünk hozza létre, ezért nem áll módunkban megválasztani, hogy akarjuk-e elszenvedni őket. Testben való létezésünk egyszerűen és minden további nélkül annyit jelent, hogy bizonyos események – érzékelési aktusok, fájdalmak, gyönyörök, betegség vagy öregedés – megtörténnek velünk. Kinézünk egy ablakon, alant járókelőket látunk köpenyben, széles kalapban, s úgy ítélünk, hogy emberek sétálnak az utcán. Az észlelés és az ítélet-aktus (amellyel azonosítjuk a látványt) akaratunktól függetlenül azonnal végbemegy, ha testi érzékeink egészségesen működnek, s idegrendszerünk fizikai benyomásokat szállít az agyba. Testi létezésünk tapasztalata ily módon egységesnek mutat bennünket: lelkünk nem úgy van a testben, mint a hajóban a kormányos, aki a hajó sérülése esetén pusztán tudomásul veszi a kárt. Az egységes emberben a test állapotváltozásait nem egyszerűen

1 François de La Rochefoucauld: *Réflexions morales* 3, in uő: *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Éd. Jean Rohou. Paris, Librairie Générale Française, 1991, 76.

2 A descartes-i hagyomány nem tesz lényegi különbséget lélek és elme között, mindkettő lényünk tudatos, gondolkodó részére, a *res cogitans*-ra utal, így a továbbiakban szinonim kifejezéseként kezelem őket.

konstatáljuk, hanem önmagunk legsajátabb, belső állapotaiként érzékeljük. Amint Descartes fogalmaz: jelenlétem a testben nem külsődleges, „sőt egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele [a testtel], olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”.³ Ez az *egység* és ez az *összekeveredés*, ami a testben való létezés tapasztalatának konstitutív elme, fontos szerepet játszik a létfenntartás szempontjából. Egy éles fájdalom nem jeleníti ugyan meg a kiváltó okát (nem tudjuk, hogy milyen mikrofizikai vagy mikrobiológiai folyamatok zajlanak ilyenkor a fizikai térben vagy az idegrendszerünkben), arra azonban kiválóan alkalmas, hogy a legrövidebb idő alatt elrántuk a kezünket.

Noha az érzetek ily módon fontos szerepet játszanak a létfenntartás ökonómiájában, mint láttuk, ismeretelméleti deficit jellemzi őket: nem nyújtanak megbízható információt sem környezetünkről, sem önmagunkról. Descartes szerint ezért a test és a lélek „összekeveredésének” e szürke zónájában nem lehetséges az evidens önismeret. A *res cogitans* testtől függő állapotait illetően „homályban tapogatózunk, ha kizárólag az értelemre [...] támaszkodunk”,⁴ vagyis e passzív állapotok ellenállnak a világos elemzésnek. Nem arra tanítanak, hogy *mi* a lélek és a test, hanem arra, hogy *hogyan cselekedjünk*, ha életben akarunk maradni. Ezeket az állapotokat szerencsére nem kell racionálisan megértőnk, legtöbbször elég, ha egyszerűen *érezzük* őket, s mint érzetek el tudják látni mozgósító szerepüket. Ugyanakkor az a tény, hogy elménk ily módon függ a test állapotaitól, mégis súlyos deficit az önismeret számára, hiszen érzékeinken keresztül mégiscsak kialakítunk magunknak egy képet önmagunkról és a világról. Nem egyszerűen a gyakorlati eligazodás érdekében vesszük tehát számításba őket, hanem ellenállhatatlan késztetést érzünk arra, hogy teoretikus értéket tulajdonítsunk nekik. Descartes szerint ez azért különösen veszélyes, mert eközben nem úgy látjuk önmagunkat és a környezetünket, ahogyan vagyunk, vagy ahogyan a dolgok vannak, hanem úgy, ahogyan érdekünkben áll látni őket ahhoz, hogy lehetségessé váljon túlélésünk. Gondolkodásunk érzéki modalitásai egy önmagunk előtt is rejtett érdek mentén konstruálják meg a tapasztalati teret, s ha e tapasztalatokat névértéken vesszük, olyanok vagyunk – Fontenelle 1686-os képe szerint –, mint az a bizonyos athéni bolond, „aki azt vette a fejébe, hogy az összes Pireuszban horgonyzó hajó az övé”.⁵

3 René Descartes: Œuvres, éd. Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin, 1996, VII. kötet 81. A továbbiakban e kiadásra az AT rövidítéssel, a kötet és az oldalszám megadásával utalok. Magyarul: René Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994, 99.

4 Descartes leve Pfalzi Erzsébet hercegnőnek, 1643. június 28. AT III. 692. Magyarul lásd René Descartes: Test és lélek, morál, politika, vallás, szerk. Boros Gábor–Schmal Dániel, Budapest, Osiris, 2000, 113.

5 Bernard le Bovier de Fontenelle: Beszélgetések a világok sokaságáról, ford. Lakatos Mária, Budapest, Magyar Helikon, 1979, 26.

Descartes ugyanakkor mégis ajánl egy olyan módszert az olvasók számára, amelynek segítségével az érzéki tapasztalatok megfoszthatók inherens homályosságuktól. Annak felismerésére van szükség, hogy – az imént említett példával élve – az utca, a járókelők látványa egytől egyig olyasmi, ami nem lehetséges annak az érzékelő szubjektumnak a tevékenysége nélkül, akinek a számára mindezek a látványok (szukcesszíve kibontakozó színek, formák, mozgások formájában) így és így adódnak.

[E]gyszer csak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. Nos hát róluk [...] megszozott módon mondom, hogy látom őket, [...] de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta automata is rejtőzhetnének? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek.⁶

Az érzékelő én aktív közreműködése nélkül nem lehetségesek a tapasztalatok, az a tény ugyanis, hogy nem mélység nélküli képeket látunk az észlelés során, hanem a valóságos tárgy jelenik meg a maga mélységi dimenziójával, a pillanatnyilag kitakart részekkel együtt, arra utal, hogy elménk folyamatosan aktívan részt vesz az éppen adott látvány kiegészítésében, a teljes vizuális valóság megkonstruálásában. Sőt Descartes arra hívja fel a figyelmet, hogy mind az utca, mind az egyéb látványelemek voltaképpen magának az érzékelő és tapasztaló tudati életünknek a különböző formái, s elménk megfelelő működése nélkül mindezek nem létezhetnének számunkra. Itt érdemes azonnal eloszlatni egy félreértést. Az a tény, hogy a tapasztalat függ az elmétől, nem azt jelenti, hogy amikor kitekintünk az ablakon, nem a ténylegesen létező utcát, az alatt sétáló embereket vagy az utcát szegélyező fákat látjuk. Descartes csupán arról beszél, hogy e hétköznapi észlelésnek konstitutív feltétele a gondolkodó szubjektum, amelynek megfelelő tudati működése nélkül a tapasztalat nem jöhet létre: elménk tevékenysége nélkül nem tudatosan lehetnénk jelen az utcán, a térben, a tárgyak és más emberek között. Descartes azonban továbbmegy, s végül arra a következtetésre jut, hogy a gondolkodó én sokkal alapvetőbb módon meghatározó e tapasztalatok tekintetében, mint azok a tárgyak, amelyekre az észlelés irányul. A fizikai térben létező utca, a járdán sétáló emberek nem kerülnek be az érzékelő „fejébe”, hanem csak reprezentációikon keresztül férhetők hozzá a szubjektum számára, s e reprezentációk bizonyos speciális helyzetekben – például álomban vagy drogok hatása alatt – önállóan is fennállhatnak, az általuk reprezentált tárgyak létezésétől függetlenül. Tapasztalatainknak tehát sokkal alapvetőbb módon feltétele az érzékelő szubjektum, mint az elmefüggetlen tárgyi világ.

E belátás segítségével az érzéki tapasztalatokat sikerült megfosztani attól a homályosságtól, amellyel mint tárgyak reprezentációi rendelkeztek. Lehetséges ugyanis, hogy a test okozza őket,

6 AT VII. 32; magyarul: Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról, i. m. 41.

s az is megengedhető, hogy nem teljesen világosan – hanem a létfenntartás érdekének megfelelően – reprezentálják a dolgokat, ám amennyiben elvonatkoztatva az általuk megjelenített tartalom valóságtartalmától pusztán az elme módosulásainak tekintjük őket, tökéletesen transzparenssek, hiszen nem egyebek, mint tudati életünk egymást követő mozzanatai. Mi több, gondolataim, amelyek különböző tárgyakat reprezentálnak, nemcsak mint mentális életem epizodikus eseményei ragadhatók meg, hanem egyszersmind elmém természetét is megismerhetővé teszik, megmutatják, hogy *res cogitans*, azaz gondolkodó dolog vagyok. Így jutunk el ahhoz a konklúzióhoz, amely szerint elménk ismeretebb önmagunk számára, mint az a fizikai világ, amely körülvesz bennünket. Amint Descartes egy Marin Mersenne-nek címzett, 1641-es levelében olvassuk:

[L]ehetetlen, hogy valaha is bármire gondoljunk úgy, hogy ugyanakkor ne rendelkezniénk ideával a lelkünkéről mint egy olyan dologról, amelyik alkalmas arra, hogy mindarra gondoljon, amire gondolunk. Igaz, hogy egy ilyen természetű dolgot nem vagyunk képesek elképzelni. [...] Ettől azonban nem kevésbé érthető; ellenkezőleg, minthogy általa értünk meg mindent, a lélek egymaga megérthetőbb, mint minden más együttvéve. (AT III. 394.)

E tétel az énről folytatott modern kori gondolkodás egyik sarokköve.

2. Descartes 1650-ben bekövetkezett halála után a karteizianizmus az introspektív önismeret e kitüntetett tétele köré szerveződve igyekszik létrehozni egy olyan racionális pszichológiát, amely a *res extensa* felett gyakorolt kontrollhoz hasonlóan tekinti feltérképezhetőnek – átalakíthatónak és kolonizálhatónak? – az emberi elme területét. Érdekes módon e törekvéssel szemben Descartes követői között bontakozott ki erős ellenállás Nicolas Malebranche (1638–1715) gondolkodásában, aki az oratoriánus rend tagjaként annak az augusztiniánus lelkeségnek az egyik kiemelkedő képviselője, amely oly meghatározó szerepet játszott a 17. századi francia szellemi életben.

Malebranche szerint a környezetünkhöz tartozó tárgyakat azért nehéz megismerni, mert nincsenek közvetlenül jelen elménk előtt, s így csak érzékeink tanúságán keresztül tudunk róluk. A lélekkel kapcsolatban ilyen nehézségekbe nem ütközünk, hiszen a megismerő elme mindig jelen van önmaga számára. Malebranche ennek ellenére úgy véli, hogy e jelenlét a lélek számára nem teszi megérthetővé önnön állapotait.

Gondolkodom – de miként? Érzem, hogy akarok – de hogyan? egyáltalán nem értem meg világosan, hogy mit jelent akarni! Amikor a testekre gondolok, világosan belátom, hogy milyen lehetőségeket rejtenek magunkban: összehasonlítom őket, és felismerem a közöttük lévő viszo-

*nyokat. De bármilyen erőfeszítéseket tegyek is, hogy önmagamat reprezentáljam önmagam számára, képtelen vagyok felfedezni, mi vagyok.*⁷

Malebranche tehát Descartes-tal ellentétben negatív választ ad arra a kérdésre, hogy lehetséges-e önmagunk racionális ismerete. Szavai szerint képes vagyok konstatálni azt, ami bennem történik („érezem, hogy akarok”), de e tényt nem vagyok képes semmilyen teoretikusan értékelhető önismeretté konvertálni az adott lélekállapot természetével kapcsolatban („egyáltalán nem értem meg, [...] mit jelent akarni”). Hogy miben áll a tények konstatálása és a természetük megértése közötti különbség, azt jól mutatja a testekkel kapcsolatos példa. Egy háromszög esetében nemcsak azt tudom kijelenteni, hogy éppen ilyen és ilyen háromszögre gondolok (pszichológiai tény), hanem e gondolatom tartalmát elemezve azt is felismerhetem, hogy *mi* egy háromszög, milyen tulajdonságai vannak, hogyan viszonyul más síkidomokhoz stb. Vagyis a háromszög „ideáján” keresztül gazdag ismeretekhez juthatok a tér objektív természetével kapcsolatban.

Jól látható, hogy Malebranche e kontraszt segítségével megfordítja a descartes-i tételt: valódi ismeretekkel éppen a fizikai térrel, s nem a lélekkel kapcsolatban bírunk. A geometria azért képes feltárni a tér objektív természetét, mert rendelkezünk a kiterjedés ideájával, tudjuk, mi a kör, mi a háromszög, s e fogalmak segítségével összehasonlításokat tehetünk és további teoreémákat fogalmazhatunk meg. Ezzel szemben racionális pszichológia nem lehetséges számunkra, mentális állapotainkról ugyanis nem rendelkezünk olyan ideákkal, mint a körről vagy a háromszögekről. A kör fogalmát megértjük, egy fájdalmat s lelkünk egyéb állapotait azonban – a szorongást vagy a feldobottságot – csupán „érezzük”. A fájdalommal kapcsolatban például csak azt tudjuk megállapítani, hogy egy pillanatban ilyen és ilyen kellemetlen állapotban vagyunk, de hogy miben állnak ezek az állapotok, mi a lényegük, mi kapcsolja össze őket, s hogyan viszonyulnak egymáshoz, mindez megoldhatatlan rejtély számunkra.

A *res extensa* és a *res cogitans* megismerése közötti aszimmetriát Malebranche metafizikai okokkal magyarázza. Ahol híján vagyunk egy tárgy ideájának, ott nem lehetséges megértés, márpedig ideát elménk – amely nem rendelkezik veleszületett tartalmakkal – csak *kívülről*, Malebranche szerint csakis Istentől, az egyetlen intelligibilis létezőtől kaphat, aki egyedül képes hatást gyakorolni a létezőkre. A *res cogitans* Malebranche értelmezésében ily módon teljes egészében passzív, receptív szubsztancia. Érezni, észlelni vagy gondolkodni csak akkor képes, ha – Kant nyelvén fogalmazva – „tárgyak adatnak neki”, vagyis ha gondolkodását afficiálja valami. „A lélek egy gondolkodó szubsztancia, intelligencia, amely észlel – idézi Malebranche a karteziánus for-

7 Nicolas Malebranche: Méditations chrétiennes et métaphysiques 9.15, in Œuvres de Malebranche, 2. vol. Éd. Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Gallimard, 1992, 284.

mulát –, ám – teszi hozzá – pusztán azt észleli, ami érinti őt, ami hatást gyakorol rá.”⁸ A malebranche-i ideák külső entitások a lélekhez képest, úgy teszik lehetővé a gondolkodást, hogy mentális állapotainkat tárgyakkal, intelligibilis *ideákkal* ruházzák fel. Az ideák Istenben vannak, ám – mint a mindenható isteni lényeg részei – hatni tudnak a lélekre, vagyis képesek a lelket gondolkodásra indítani, amennyiben az felfigyel e hatásokra.

Hogyan érthető meg mindezek után a descartes-i *res cogitans*, ha mindazt, ami benne az észhez tartozik, e szubsztancián kívülre helyezzük? Mit jelent egy olyan *res cogitans* fogalma, amely tiszta receptivitás? Az a válasz, amit Malebranche ad e kérdésre, jelentősen módosítja az elme karteziánus fogalmát: egy ilyen gondolkodó szubsztancia nem egyéb, mint tárgy nélküli, *puszta tudatosság*.

*Amikor valamilyen fájdalmat szenvedek, tudok róla, ám mielőtt elszenvedem, nem értettem meg, hogy szubsztanciám képes ennek elszenvedésére, s még amikor elszenvedem, ez idő alatt sem tudom sem azt, hogy miben áll, sem azt, hogy milyen relációban lehet velem vagy a környezetemmel. Egyszóval sötétség vagyok önmagam számára, szubsztanciám, úgy tűnik, híján van az intelligibilitásnak.*⁹

Az elmondottak alapján világos kell, hogy legyen, miért nevezi Malebranche saját elméjét *sötétségnek*. A lélek Malebranche szerint azért nem rendelkezik önismerettel, mert nem rendelkezik önmaga ideájával. Ennek híján önmagunkról saját lelki tartalmaink tekintetében csakis empirikus tudással rendelkezünk, időben kumulálódó belső tapasztalat világítja meg, hogy kik vagyunk valójában, s mielőtt megtapasztalná, senki sem tudja, hogy elméje milyen módosulásokra képes és milyenekre nem. Röviden fogalmazva: Malebranche pszichológiai kérdésekben empirista. Az elme malebranche-i megközelítése mintegy kettéhasította az én descartes-i fogalmát: ami Descartes-nál az ész racionális világossága volt, az mint isteni értelem kívül kerül a véges létezők szféráján; ami pedig a gondolkodás tudatosságaként jelent meg, az visszamarad az elmében mint minden racionalizálható tartalomtól mentes „puszta érzés”. Talán egyetlen szerzőnél sem polarizálódik olyan világosan a 18. század két nagy témája, mint Malebranche-nál: értelem és érzelem.

3. Mit jelent pusztán érezni, ami bennünk történik? S hogyan lehet ezekre a tapasztalatokra felépíteni annak elbeszélését, hogy mi és ki vagyok én? Malebranche szerint minden olyan történet, amely nem az ész racionális világosságából született, hanem önmagunk introspektív megfigyelésének pszichológiai adataira épít, szükségképpen ingoványos talajra támaszkodik. Ám ha ez-

8 Nicolas Malebranche: III. levél, in Schmal Dániel (szerk. és ford.): *Lélek és elme a karteizianizmus korában*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 208.

9 Méditations chrétiennes et métaphysiques, i. m.

zel elutasítja is a *res cogitans* önismeretének descartes-i hagyományát, Malebranche annál alaposabban fejtheti ki a descartes-i elmélet másik nagy témáját, az önccsalás pszichológiáját. Láttuk, hogy amikor önmagunkról vagy a világról az érzéki információk tükrében ítélnünk, Descartes szerint összekeverjük azt a létfenntartásunk szempontjából döntő jelentőségű módot, ahogyan a dolgok hatnak ránk, azzal, ahogyan ugyanezen dolgok – tőlünk függetlenül – önmagukban léteznek.

Malebranche e gondolat örököseként ahhoz a 17. századi irodalmi és morálfilozófiai tradícióhoz kapcsolódik, amelynek ki-tüntetett témája Molière-től La Bruyère-en, La Rochefoucauld-n és La Fontaine-en át Pascalig és Pierre Nicole-ig a képmutatás, önmagunk és mások megtévesztése, az *én* illúziói. Amikor La Rochefoucauld herceg arról beszélt, hogy az „önszeretet” terén végtelen felfedezések állnak előttünk, voltaképpen arra utalt, hogy az az önkép, amelyet introspekció révén ki-ki önmagával kapcsolatban kialakít, újra és újra hamisítványnak bizonyulhat, azaz nem valódi énünk képével, hanem egy olyan álarcral lehet dolgunk, amely eltakarja a személyiségünket.

E takarás kettős funkcióval rendelkezik. Az így kialakított álarc egyrészt a társadalom felé fordul, amennyiben egy, a környezetünk elvárásainak megfelelően felépített személyiséget visz színre. A 17. századi udvari kultúra kiemelt színpada ennek a többé vagy kevésbé tudatos én-konstruálásnak, amelynek kifinomult műfogásait divatos kézikönyvek népszerűsítik. Az udvari ember számára az alkalmasan megválogatott szavak, az ügyesen kiszámított gesztusok – a kellem egy nehezen körülírható, finom érzéket kívánó minősége – teszik lehetővé a boldogulás útját egy olyan világban, „ahol a dolgokat nem aszerint értékelik, amik, hanem aszerint, amiknek látszanak”.¹⁰ Az én konstrukciójának lényeges eleme, hogy önmagát természetesnek mutassa. Nem elég a kalkuláció, az ügyesen kiszámított mozdulatnak el kell takarnia saját mesterséges eredetét, s a spontaneitás erejével kell hatnia. Különösen igaz ez a korabeli francia udvari kultúrára, amely a Fronde anarchiája után a század második felében az autonóm arisztokrata értékek helyett az uralkodó tekintete előtti *megjelenést* tette a boldogulás sarokkövévé a Napkirály udvarában. E folyamat jegyében alakul át a 16. századtól kezdve a lovagi tornák zabolátlan agresszivitása a balett stilizált mozgáskultúrájává, jön létre a minden mozdulatra kiterjedő etikett, vagy a vívás új, eleganciát, fegyelmet és pontosságot kívánó formája.¹¹ Csupa olyan képességről van szó, amelyek az udvari ember természetévé kell, hogy váljanak. A 17. század második felében a személyiség önmagát megkonstruáló tevékenysége mögött már nem a machiavellista politikus elvtelen számítását látjuk, sokkal

10 Baltasar Gracián: Az életbölcsség kézikönyve, ford. Gáspár Endre, Budapest, Kairosz, é. n. 70.

11 Vö. Georges Vigarello: S'exercer, jouer, in uő (szerk.): Histoire du corps. Vol. 1.: De la Renaissance aux Lumières. Paris, Seuil, 235–302, kül. 251.

inkább a hatalmi viszonyok egy olyan sikeres átstrukturálódásának lehetünk tanúi, amely ügyesen interiorizálja az új társadalmi rend elvárásait az egyénben.

Ily módon az álcázás első funkciójánál lassacskán sokkal nagyobb jelentőségre tesz szert az a tény, hogy igazi énünket az önmagunkról alkotott kép önmagunk elől is eltakarja. Nem mint ha az új értékek inkulturációja során a cselekvés motívuma – az érvényesülés, az önzés vagy az önszeretet – megváltozott volna, sokkal inkább arról van szó, hogy az önszeretet ravasz csalásainak első áldozata a cselekvő maga, aki félreismeri magát. Továbbra is igaz, hogy „az érdek állít munkába minden erényt és minden vétet”,¹² ám az ágens csak saját „önzetlen” erényeinek van tudatában anélkül, hogy tudatában lenne annak, ami „munkába állította” ezeket. A bátorság, az önzetlenség, az állhatatosság, a hűség, s a többi erény nem az önszeretet legyőzésének heroikus eredménye, hanem az önszeretet legravaszabb üzemmódja, amely – a cselekvőt is becsapva – az önzetlenség álarcát ölti magára. Ehhez az alapvető összefüggéshez kapcsolódik az önismeret malebranche-i elemzése is. Amikor a tudatosság számára hozzáférhető adatok alapján alkotunk elbeszéléseket önmagunkról, ugyanúgy az *amour-propre* (az önszeretet) áll e konstrukció hátterében, mint ahogyan környezetünk érzéki megragadását is a létfenntartás érdeke irányítja.

Mind Malebranche-nál, mind pedig La Rochefoucauld-nál az értékek pátosának dekonstrukciójával van dolgunk. „Az emberek boldogsága és boldogtalansága nem kevésbé függ a testnedveiktől, mint a szerencsétől”¹³ – írja az *Erkölcsei maximák* szerzője. Ott, ahol az ágens saját erényeinek történetét látja, a valódi jelentések egy medikalizált vagy éppen véletlenszerű fizikai diskurzusára, az önszeretet nyers logikájára redukálhatók. E gondolatmenet logikája köszön vissza nem sokkal később a 18. századi materialista iratokban, D’Holbach bárónál, La Mettrie-nél. Annál érdekesebb, hogy önmagunk érzéki megismerésének elemzései során ugyanezen logika jelenik meg Malebranche műveiben is, aki az öncsalás pszichológiájának feltárásával Isten – s az isteni természetben megalapozott szilárd racionalitás – felé kívánja fordítani az olvasó figyelmét. Az én-narratíva (a vallomások, a naplók, az emlékiratok, s egyáltalán a *mémoire*-irodalom robanásszerű burjánzása idején) valamennyi esetben olyan megbízhatatlan konstrukcióként jellemeztetik, amelyet – racionális pszichológia híján – nem ellensúlyozhat a descartes-i *res cogitans* introspektív ismerete.

4. A szubjektum önkonstrukcióival szembeni gyanú talán sehol nem jelenik meg olyan erővel a 17. századiban, mint a misztikus irodalomban. Miközben e gyanú mint alapmotívum beépül a misztikus nyelvezet hagyományos, neoplatonizáló keretei közé,

12 La Rochefoucauld: *Réflexions morales* 253, in i. m. 122.

13 La Rochefoucauld: *Réflexions morales* 61, in i. m. 86.

ezzel mintegy le is bontja ezeket a kereteket. Az 1690-es években igen népszerű kvietista mozgalom egyik legizgalmasabb szerzője Madame Guyon (1648–1717), akinek *Les torrents* című műve kiindulópontja az ágostoni „*pondus meum amor meus*” gondolat: a szeretet – a platóni Erószhoz hasonlatosan – a vágy abszolút tárgya felé vonzza a lelkeket, s az emberi élet mint Isten felé tartó folyamatos mozgás jelenik meg: „Ezért az ember szíve szakadatlan mozgásban van, és sehol sem lel nyugalmat, amíg vissza nem tér kiinduló- és középpontjához, aki Isten...”¹⁴ Ám e középpont felé sodródás Madame Guyonnál nem az én beteljesedését eredményezi, hanem a mozgás leírása során sajátos módon önmagunk lebontása történik az önszeretet (*amour-propre*) fogalmának elemzése révén. Az *én* ugyanis, akárcsak Malebranche-nál vagy La Rochefoucauld-nál, folyamatosan az önbecsapás veszélyének van kitéve, s az Isten felé tartó élet erényei rendre olyan illúzióknak bizonyulnak, amelyekben az isteni szeretet lefegyverző erejével szemben kíván a lélek támaszra lelni.

Ezen a ponton sajátos irányból köszön vissza az önszeretettel kapcsolatos korabeli diskurzus egy hangsúlyos eleme, annak belátása, hogy a szilárd szubjektum megkonstruálására tett kísérlet nem egyéb, mint védekezés a valóság keserű és elviselhetetlen igazságával szemben. La Rochefoucauld szerint a „Napba és a halálba nem lehet kitartóan belenézni”.¹⁵ E gondolat leggazdagabb kifejtését talán Pascal *Gondolataiban* olvashatjuk, a szórakozás (*divertissement*) leírásában, amely nem öncélú gyönyörszerzés, hanem lehetővé teszi, hogy tekintetünket elfordítsuk a végtelen szorongató látványától. Ugyanez a szorongás jelenik meg Madame Guyon írásában egy olyan Istennel szemben, aki minden lehetséges tekintetben meghaladja a szubjektum elváráshorizontját. A lélek egy ilyen Istennel szemben ösztönösen azon dolgozik, hogy az Istennek szentelt élet útján is minden erejével önmagában igyekezzék megtámaszkodni.

Amikor Isten a valódi szeretet érdekében rendre leépíti az önzés egymásra épülő álarcait, voltaképpen a szubjektum minden megragadható eleme dekonstruálódik e folyamatban, s a szilárd én helyét rögzíthetetlen jelentések játéka foglalja el. Az a személyiség, aki a spirituális szerelem örömeiben minden egyes ponton az önmaga felé történő visszahajlás veszélyeit látja, folyamatosan attól tart, hogy az Istennel való egyesülés lelki alakzatait is az emberi természet mélyén húzódó önzés „állítja munkába”. Ezért az egyesülés záloga egy olyan élmény nélküli találkozás, amelyben a lélek az érzések szintjén nem húz hasznót, vagyis csak saját szárazságát, elhagyatottságát tapasztalja meg.

Hogyan! Elveszíteni Istent, örökre elveszíteni a megtalálás reménye nélkül! Hogyan! Megfosztatni a szerelemtől most és mindörökké! Nem

14 Madame Guyon: *Les Torrents et Commentaires au Cantiques des cantiques de Salomon*, éd. Claude Morali, Paris, Jérôme Millon, 2004, 88.

15 La Rochefoucauld: *Réflexions morales* 26, in i. m. 80.

*szerethetni azt, akit oly szeretetre méltónak ismertünk meg! Óh, nem elég, isteni szerelmünk, hogy visszautasítod a teremtményt, hogy elfordulsz tőle, el kell veszítenie a szerelmet? Örökre el kell, hogy veszítse?*¹⁶

De vajon e kétségbeejtő állapot nem az eljövendő beteljesülés ígéretét rejt-e még mindig? Nincs-e ott magában az *akédiában* is az *amour-propre* egy utolsó szikrája, amely önnön identitását Istenért szenvedő lélekként építi fel? E kérdések, amelyek Madame Guyon saját kérdései, jól mutatják, hogy e spiritualitásban az *én* nem képes olyan hiteles narratívát elmondani önmagáról, amely ne dekonstruálódna azonnal. Nem annyira Isten abszolút transzcendenciájával van dolga a szövegnek – amely a negatív teológia nyelvi alakzatait hozná létre –, hanem az elbeszélő *én* transzcendenciájával, szétszóródásával vagy megfoghatatlanságával.

Az Isten felé haladó mozgás történetére Madame Guyonnál csak egy olyan priváció ütheti rá a hitelesség pecsétjét, amely – az Erősz platóni mítoszával ellentétben – nem rejt magában a beteljesülés ígéretét, ezért széttöri az erotikus mozgás platóni-ágostoni alapmotívumát. Madame Guyon szerint e „szárazság”, „kiüresedetség”, a szeretet e „pusztasága” még mindig a szeretet mozgásán belül helyezkedik el:

*Azt hiszi e szegény lélek, hogy elvesztette [a szeretetét], holott sohasem szeretett jobban, soha nem szeretett hevesebben. Igen, elvesztette szeretetének elevenségét és érzékelhető hevét [force sensible de l'amour], de nem veszítette el a szeretet valóságát [la vérité de l'amour]. Ellenkezőleg, sohasem szeretett erősebben, és sohasem szeretett tisztábban. E szerencsétlen lélek talán ezt nem hiszi el, de könnyű felismerni, hiszen a szív nem létezhet szeretet nélkül. Ha nem Istent szeretné, akkor valami mást kellene szeretnie, ám a lélek ebben az állapotában igen távol van attól, hogy bármiben is örömet találjon.*¹⁷

Ebben az állapotban tehát – amint Madame Guyon erősen hangsúlyozza – a lélek *ténylegesen* közel van Istenhez. A tapasztalat és a valóság e kettéválasztása mintegy megkettőzi az ént, aki – bizonyos tapasztalatok hordozójaként – folyamatosan ki van téve az önbecsapás veszélyének. Az erotikus platóni hagyományán belül egy olyan szeretet képe rajzolódik itt ki előttünk, amelyből különös módon ki van iktatva a *plaisir*. A lélek szeretetének mozgatóereje nem érzékelhető: a tudati reprezentáció nem releváns. A „szeretet igazsága” (*vérité de l'amour*) nem tudatos, elválasztható a „szeretet érzéki erejétől” (*force sensible de l'amour*), s így a teljes lelki sivárság és kiüresedtség állapotával lehet ekvivalens. Ebben az állapotban, amit a szerzetesi hagyomány *akédiának* (csüggedés, levertség) nevez, a lélek nem mer önmagára nézni, nem talál semmiféle gyönyört önmagában. Madame Guyon szerint csak az *én* e hasadása révén győzhető le az

¹⁶ Madame Guyon, i. m. 110.

¹⁷ Uo.

a veszély, ami a lelki élet legnagyobb csapdája, hogy összekeverjük az okot – Istent, aki a lélek örömét okozza – az okozattal, magával az örömmel, ami a lélek szenvedélye vagy módosulása.

5. Önmagunk megértésének descartes-i koncepciója lehetséges-e tette, hogy az elme – elválasztva a fizikai világtól – maga is a racionalitás modern kori programjába illeszkedjen, amelyet Descartes a természeti tér mérnöki átalakításának metaforájával világított meg:

[A]zok a régi városok, amelyek eleinte kicsiny mezővárosok voltak, s csak az idők folyamán lettek nagy városokká, rendszerint rosszul elrendezettek azokhoz a szabályos helyekhez képest, amelyeket valamely mérnök a saját elképzelése szerint mér ki egy síkságbán.¹⁸

A természeti tér átalakítása, amely korábban nem látott lendületet kap a 17. század nagy urbanisztikai munkálataiban, a modern városi tér rendjének, ésszerű utcahálózatának kialakításában, egyszersmind az ember önmagával kapcsolatos igényeinek is a tükre. Ám ezek az igények az önismeret terepén csak mérsékelt sikerrel válthatók be. Ha a „gondolkodom, tehát vagyok” a pszichológiai szféra megértésének kiindulópontjává válik is, hamarosan megjelenik a racionális önmegértés demisztifikáló antitézise. Transzparens elme helyett Malebranche-nál az érzékek konceptuálisan megragadhatatlan hordozójaként látjuk viszont a lelket, olyan homályos, sötét közegeként, amely ellenáll az introspektív megértés minden kísérletének, ugyanakkor mégis elemi bizonyosságokat hordoz az ésszerű elemzések elől elzárkózó szubjektív érzések formájában. Madame Guyonnál ezzel szemben már az érzések igazsága sem mondja ki a végső szót az énről. Ebben a misztikában nem a tapasztalati mező transzcendálása történik, mint a Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitésze visszamező hagyományban, ahol az apofatikus teológia belső logikája arra kényszeríti a beszélőt, hagyja el a megkülönböztethető jelentések tartományát, hogy eljusson – mintegy az elgondolható gondolat fonákjaként – az elgondolhatatlanhoz. Nem, Madame Guyonnál sokkal inkább önmagunk kijelentése válik lehetetlenné: apofaszisz tárgya az az *én* lesz, amely csak a jelentések kisiklása, leépítése, dekonstrukciója révén válik megközelíthetővé.

Az a belső tér, amely a karteziánus önismeret kiindulópontja, egyszerre eredménye a kora újkori hatalmi praxisoknak, s egyszerre ellenállási góc e tényezőkkel szemben. Eredmény, amennyiben ebben az időszakban a vallási rajongásokban, a misztikus elragadtatásokban megtapasztalt, s a vallásháborúk idején destabilizáló tényezőként érzékelt spirituális erőket az egyházak és az állam a társadalom által megkövetelt konformitás határai közé igyekeznek visszazorítani. Így szorítja vissza a vallási in-

18 AT VI. 11–12. Magyarul: René Descartes: Értkezés a módszerről, Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor, Budapest, Ikon, 1992, 24–25.

tézményrendszer a spirituális praxis ellenőrizhetetlen formáit a nagy spanyol misztikus mozgalmak idején a 16. században, amikor az inkvizíció gyanú tárgyaként kezeli mindazt, ami kivonja magát az elvárható valláserkölcsi fegyelem és az elfogadottnak minősített viselkedési szabályok alól. Így igyekszik e kontroll elhallgattatni a népi vallásosság különböző megnyilvánulásait, és ítéli hallgatásra a test megzabolázhatatlan jeleit és stigmáit.

A színpadias jelek elutasítása azzal az eredménnyel jár, hogy ettől kezdve nehézségekbe ütközik a látomások nyelvének a megértése a test nyelvtanának szabályai szerint, melyet az asszonyok egészen a 16. századig széltében-hosszában alkalmaztak, s egyre nehezebb lesz ama párbeszéd látható kifejezéseinek a kibetűzése, amelyet a szentek – akiket élő szenteknek neveztek – a láthatatlannal tarthattak fenn. Ahhoz, hogy igaz legyen, a szentségnek [...] ettől kezdve többé nem szabad látványosnak lennie, s titkos szentséggé kell átalakulnia, elzárva a nyilvános tekintet elől.¹⁹

Ily módon az egyházi és a világi intézményrendszer igen sokat tesz az interioritás jellegzetesen modern formáinak megteremtéséért, amennyiben a kontroll mind az egyik, mind pedig a másik területen jellegzetesen a viselkedés felügyeletére, az erkölcsök egyengetésére, s nem annyira dogmatikai kérdésekre fektet hangsúlyt.

A szubjektum azonban egyszersmind ellenállást is jelent a hatalom vérkeringésével szemben: „A misztika látható jeleinek, s a test rendkívüli megnyilvánulásainak rossz hírbe keverése nyilvánvalóan nem akadályozza annak, hogy ezek tovább éljenek, ettől kezdve azonban konfliktusoknak és színlelésnek adnak teret.”²⁰ Sophie Houdard – akitől a fenti két idézet származik – igen érzékletesen térképezte fel a színleléssel és a képmutatással kapcsolatos morálteológiai problémák hirtelen előtérbe kerülését abban a kora újkori inkvizíciós gyakorlatban, amely a külső konformitás kikényszerítése után a látszatkereszténység sokféle megnyilvánulásával találkozott. A szubjektivitás új mintázata, amely a fegyelmezett, az elvárt értékeket interiorizált személyiség létrehozásával jelenik meg, úgy tűnik, kezdettől fogva küzd az én kiüresedésének, a látszat és a valóság szétválásának, vagy – röviden szólva – a szubjektumhoz tartozó jelentések megbomlásának problémájával. Úgy tűnik, az önmagunkkal kapcsolatban létrehozott narrációk krízise független attól, hogy az elbeszélések udvari kézikönyvek szabadgondolkodás felé hajló kontextusában vagy éppen lelki útmutatók, misztikus írások összefüggésében fogalmazódnak-e meg. A törésvonalak mélyebben húzódnak.

19 Sophie Houdard: *Les invasions mystiques: spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 61.

20 Uo.