

Emberiség *valamint* szubjektivitáskritika

EGYED PÉTER

*„Ha bennem semmi más, csak értelem van,
Én máris úgy gondolkodom, miként te.”*

Egy 2000 márciusában Kecskeméten rendezett konferenciára (*Filozófia az ezredfordulón*) készített dolgozatomban (*A szabadság és a szubjektivitás*) amellet érveltem, hogy ha elfogadjuk a szabadság disszolúciójának az álláspontját – és erre elméleti és faktikus, kulturális antropológiai tények egyaránt ráutalnának –, óhatatlanul kilépünk a kanti hagyományból, a filozófia szabadság-programjából, és kezdődik valami más. Ez egy olyan horderejű kérdés, amely a filozófia formáját, azaz a leglényegét érinti, következményként alkalmasint egy olyan kollapszussal, amelyet a posztmodernizmus képviselői legmerészebb álmaikban sem reméltek.

A kérdést illetően feltevésemben ott és akkor nem akartam és nem is tudhattam állást foglalni, hiszen nálam is csak kezdete volt egy foglalatosságnak, illetve folytatása egy másiknak (doktori tézisemet a szabadság-fogalom történeti dimenziói elemzésének szenteltem). Elképzeléseimet Heller Ágnes és Fehér M. István egyaránt azzal az igen találó megjegyzéssel illették, hogy a szubjektum/szubjektivitás, személyiség, individuum, én, ego fogalmait igen heteronóm módon használom, és ezzel pontosan tárgyam legbensőbb problematikáját neveztek meg.

Hiszen a mai „szubjektivitas-kritika” – Axel Honneth értelmezésében használom a kifejezést – pontosan arra hívja fel a figyelmet, hogy egy szubjektum-fogalom létesítését aligha lehet skolasztikus módon elvégezni. A kanti autonómia-koncepcióhoz való viszonyból származik a filozófiai álláspont, de attól sem tekinthetünk el, amit a személyiségpszichológiák a kérdéstről manapság mondanak. És végül külön elemzés tárgyát kellene hogy képezze az, hogy a szubjektum hogyan létezik, hogyan van a különböző

társadalmi célrendszerek, hatások összefüggésében *az impulzusokra csatlakoztatva?*

Jelen tanulmányomban a kanti autonómia-koncepció egy olvasatát kívánom nyújtani, megtalálni vélvén azt, amit nem vesz figyelembe a szubjektivitás-kritika.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (1785) híres paszuszusanak a címe mérvadó. *Az akarat autonómiája mint az erkölcsiség legfőbb elve*¹ leszögezi: az autonómia princípium, azaz valamely működésnek – nb. erkölcsi működésnek – a legáltalánosabb iránya: az erkölcsi akarás transzcendálja az individualitást, s azáltal lép túl a szubjektivitáson (azaz a tudaton), hogy az egyéni választás maximáit a szingularitásból átemeli az egyetemességbe. Persze van ennek egy bizonyos tartalma is, a filozófia mindenkori legbensőbb hite, amely szerint a fő cél az emberiség boldogulása, s ezenkívül nem akarhatunk semmit (a kantiánus John Stuart Mill ezt igazán szépen meg is fogalmazza *A szabadságról* című munkájában)! Magam az emberiség része vagyok, ekképpen *pars*, de univerzalizátsom, a transzcendens részvétel megalapozhatósága már problematikusnak tűnik. (A skolasztikus gondolkodásban, az isteniség és az angyaliság összefüggésében némiképpen kezelhetőbb volt.) Az antropológiai és a metafizikai értelmezés kettős irányba engedi kibontani a kanti *emberiséget*, s ennek az interpretációnak mentén bontható ki a felvilágosodás koncepciójának mai problematikája, fenntarthatósági kérdése. Kant és Herder polémiájának terminusaival: amennyiben valaki „az ember” szó jelentésére utal, egyben afelől is dönt, hogy az egyes embert mint a sokaság egy tagját nevezi meg, avagy hogy olyan emberre utal, aki egyediségként az emberiség – humanitás – nevében van, szubsztanciális megtestesülése valaminek, amiről tudjuk, hogy lényege szerint emberiség. De mi lenne a lényege az emberiségnek? (Korai írásaiban Kant azt a választ adta: szabadság és közösség.) Ezzel meg is neveztük a metafizikai és antropológiai értelmezési módozatokat. Itt azonban a kérdés tovább élezhető, a metafizikai úton például mondhatom azt, hogy az ember a metafizikai módon felfogott emberiség *fenoménje*, vagy *szinguláris értékszubjektivitás*. A metafizikai megközelítésmód felidézi a skolasztika híres *angyal-vitáját*,² amely logikai oldalról exponálta azt a kérdést, amit ma leginkább így fogalmazhatunk meg: milyen módon létezik az emberiség, s mi az, ami voltaképpen ezen a

¹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 75.

² A kérdéskörnek, amely tehát korántsem csak filozófiatörténeti érdekességű, 1999-ben kollokviumot szentelt fiatal kolozsvári filozófusok egy csoportja. A kollokvium anyagát közlétező kiváló kis válogatás *Ingerul și persoana (Az angyal és a személy)* címmel jelent meg. Editura Charmides, Bistrița, 2000.

módon létezik, egy általános értelmi szubsztancia vagy akár – ami ennél nyilván több – értékrend, amelyhez közelítünk? Vagy az emberiség mindannyiunk életében csupán egy lehetőségfeltétel, amely irrelevánsá teszi a megvalósíthatóság gondolatát?! Mind az emberek, mind az angyalok, állapította meg Boëthius, individuálisan létező intelligens szubjektumok, megalapozva ezzel azt a monadologikus-metafizikus elgondolási hagyományt, amely aztán oly kevésbé és oly meghaladhatatlanul veszélyessé vált a filozófiai tradíció számára. Hiszen az emberiség (lényeg, érték) szubjektumaként az ember (individuális személyiség) gyakorlatilag tévedhetlenné válik, egy lényeghordozó objektív szubsztancialitássá válik, eltűnik a személy kínja és keserve, mindaz, amiről a világ-irodalom szól, hogy tudniillik valami az egyénnek nem sikerül, mert nem sikerülhet.

Joseph Conrad egy kitűnő kisregényének – *Az árnyéksáv* címen magyarították – kapitánya sem azért sikeres, mert végül is úrrá lesz azon, amit talán a legemberibbnek nevezhetünk – az ember tudatos, ámbár félelem-alapú önmentési kísérletéről van szó, amelyben feloldódik minden erkölcsi parancs: élni *akarok* – nevezett kapitány, fehér legénységének sugalmazása ellenére, ázsiai emberekből álló rakományát kimentti a viharból. Úgy cselekszik, mint egy gép, automata, objektum, embergép. A kérdés mármost pontosan ez – és Joseph Conrad nagy írói bravúrral bontja ki –: ama kapitány semminek a *nevében* nem cselekszik, csak kötelességét végzi, kötelességét, amelynek paramétereit az angol kereskedelmi tengerészet szabályzatai rögzítik. Érdekes lenne az ellenpélda, *Lord Jim* megjelenítése, de itt erre és most nincs terünk.

Fontosnak tartom megjegyezni – és példám ilyen értelemben érv –, hogy a filozófia, s későbbiekben jelzendő módon a pszichológia sem képes a személyiség-szubjektivitás-individualitás kérdésével szembenézni, illetve csak az *absztrakció* olyan fokán képes szembenézni, amelyen semmit nem mond az egyesről, annak akaratáról és választásairól. Az egyesről – az emberiség egy tagjáról – csak az irodalom képes beszélni, egy igen megszívlelendő vélemény szerint nagyjából Szent Ágoston óta, ugyanis a *Vallomásokban* jelentkezik első ízben az a gyakorlatilag kettősségen alapuló szubjektivitás, amelyben a preferenciák, hit-értékválasztások, magatartás-tények *megszólalnak* (a megszólító és a megszólaló sajátos kettőssége nyilvánítja meg az egységes individualitást)³. Ez egy kérdezőszerű módon alapuló, a megszólítás-

³ „The literary representation of the self that originates with St. Augustine implies conversion as a logical precondition for the coherence of such a story. The representation of the self in confessional literature involves a reduplication of the self, a separation between the self that was, whose story is narrated, and the self that is, who narrates the story.” Freccero, John: *Autobiography and Narrative*. In Heller,

ban kivitelezett gondolati létezés, amelyben saját individualitása nyilvánvalóvá válik az egyes számára.

A *gyakorlati ész kritikája* (1788) a metafizikai és az antropológiai értelmezéslehetőségek mindegyikét jelzi, mintegy összekapcsolja, megerősíti, hogy az egyes az erkölcsi törvény szubjektumaként lesz az, aki. Az *öncélúságról* szóló híres részletben van azonban egy olyan vonzat, amelyre még nem láttam hivatkozást – vagy nem találtam: „a személyünkben fellelhető emberiséget szentnek kell tartanunk”⁴ – írja Kant, majd pedig megadja a *szent* jelentését is: „az ember az erkölcsi törvény alanya, márpedig ez a törvény szent, s bármit csak miatta és vele összhangban nevezhetünk egyáltalán szentnek”. Ezek szerint az emberiséghez a törvény révén mintegy eljutunk, felleljük magunkban. Az eljutás, a fellelés éppen azt jelenti, hogy nem magam, szubjektivitásom, hanem egy egyetemes entitás értelmében eredendő szubjektivitásom *ellen* cselekedve jutok el az emberiség egzisztenciájához. A morális választások szent választások, s az ember ezekkel szemben bukik; hangsúlyozandó tehát – s ez az instrumentális szabadság-értelmezésekben fel nem bukkanó mozzanat –, hogy a választás önmagában nem értéksemleges aktus, ellenkezőleg. Ezek szerint a tiszta emberiség eszméjét – ismét csak – angyalok képviselik.

Nyilvánvalónak tűnik a számomra – s ez *demonstratiom* nagyon lényeges elemét képezi –, hogy mindaz, amit a személyiség egységéről írtak és mondtak a teológiai, filozófiai, pszichológiai irodalomban, az pontosan abból származik, hogy a morális érték-választások olyan folyamatosságot biztosítanak az egyénnek, amelyben nem jelenik meg az inkongruencia, az önmagával való nem-azonosság. Az emberiség metafizikai koncepciója, a törvény szentségi jellege biztosítja a személyiség egységét, semmint más. A monolit koncepció – amelyről hatalmas irodalom szól⁵ – nem

Thomas, Sosna, Morton and Wellbery, David E.. Stanford (eds.): *In Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. University Press, Stanford, California, 1986, 20.

⁴ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 254.

⁵ Az én-identitás, az önazonosság vitája nagy jelenkori *débat* Néhány alapmű: Nagel, T.: *The Self as Private Object*. In Hoy, R., Oaklander, N. (eds.): *Metaphysics. Classics and Contemporary Reading*. Wadsworth, Belmont, 1991; Parfit, D.: *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press, 1984; Parfit, D.: *Personal Identity* (1971), majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991; Perry, J. (ed.): *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975; Swinburne, R.: *Personal Identity: the dualist theory*. Shoemaker, S., Swinburne, R. (ed.), Oxford, Blackwell, 1984; Williams, B.: *The Self and the Future* (1970), majd Perry (ed.) 1975; Williams, B.: *Personal Identity and Individuation*, 1957, majd Hoy, R., Oaklander, N. (eds.), 1991.

egyéb, mint egy metafizikai elképzelés egyébként roppant kényelmes továbbéltetése az egyénben. (Milyen egyszerű azt mondani például – a régi érv –, hogy a személyiség egységét a *memoria* biztosítja, a memória itt persze nem egyéb, mint a monász *praestabilita* tartalma.) A sokféleség, a sokszínűség, a belső konfliktualitás olyannyira szinguláris jelenségek – a maguk tartalmi valóságában –, hogy nehezen engedelmeskednek a tudományos absztrakcióknak. De ezt valahogyan a századok sorában is szemlélni kell: ugyan minek az alapján lehetne *ugyanazzal* a pszichológia-filozófiai egység-szemlélettel quasi azonos embernek tartani egy frank parasztot és egy szecesszió-korabeli bécsi kékharisnyát?

A maga módján azonban – s ne feledjük *mégsem* a koncepció tiszta idealizmusát – Kant tisztában volt azzal, hogy elképzelésének valamiféle empirikus realitást is kell adnia. Nagy művének lelkesült *Zárszáva*ban meg is teszi, és – úgy tűnik – az egyén empirikus realitása megint feloldódik a személyiséget definiáló *célok* absztrakciós rendszerében (ez a teologikus-transzcendentalista értelmezés adott). Szerintem azonban a zárszó eme sorainak egzisztencialista, sőt misztikus értelmezést is lehet adni. Mivel a méltán elhíresült sorok megvilágítják a következők értelmét, mely következők a maguk során értelmezik emezt, nem térhetünk ki idézésük elől: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolok rájuk: *a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem*. Egyiket sem szabad mintegy homályba vagy fantaszükumba burkolva, látókörömön kívül keresnem, és pusztán sejtennem; magam előtt látom, s közvetlenül létezésem tudatához kapcsolom őket.”⁶ (Az én kiemelésem. E. P.) Nemcsak értelmezésbeli, módszertani útmutatás ez, hanem annál sokkal több, a törvény mintegy a létezés tudatában, egy összekapcsolhatósági *összefüggésben* jelenik meg. *Az összefüggés-létesítés pedig személyes*. Íme, a szubjektívitas mégiscsak megjelenik, és a legkoncentráltabb kanti megfogalmazása ez: „a közvetlen létezés tudata”. Érzéki valóságom az, hogy észlelő lény vagyok, hogy appercipiálok – az, hogy talán *nem mindig ugyanúgy appercipiálok*, nem jelenik meg a kanti fenomenológiában, az érzékiség ismét feloldódni látszik egy absztrakt téridőben, „elmegyünk” a végtelen felé: „Az első annál a helynél kezdődik, amelyet a külső, érzéki világban foglalkok el, és a kapcsolatot, amelyben vagyok, kitérít a világok és a rendszerek sokaságával való kapcsolat beláthatatlan nagyságává,

Itt kell megjegyezni azonban, hogy az általam átolvasott tetemes mennyiségű személyiségpszichológiai irodalomban – angolszász area – a személyiség, én egységéről, azonosságáról nincs szó. Amiről szó van, az a *kongruencia* – ennek az értelmezése azonban egy más összefüggés-rendszert involválna.

⁶ I. m. 283.

valamint e mozgások kezdetének és fennmaradásának határtalan idejévé.” Perceptív valóságunk – figyelmeztet Kant – *per definitionem* az egész percepciója. Kant a személyiség belső végtelenségének ineffabilitásának az álláspontján van: „A második az én láthatatlan énemmel, személyiséggel kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatolható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ezáltal egyszersmind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban, mint amott”.

Az értelem, intelligencia *végül is* képes a láthatatlan ént, személyiséget kipuhatolni, annak végtelen világát feltárni. Ezt persze úgy is feloldhatná, ha a belső végtelent az intelligencia számára feltárhatatlanná nyilvánítaná. De nem teheti, legalább két okból: 1. az ember definiens jegye az önmegismerhetőség, önmegismerés; 2. az értelem mindenhatósága ebben a vonatkozásban sem kérdőjelezhető meg. Összekapcsolva: az értelem éppen úgy meghatározza az emberiséget, mint az önmegismerés, és személyemben nem csak személyemet ismerhetem meg. (Talán nem felesleges egy jelenkori állásponttal sarkosítani a fentieket: Edith Stein – a személy kérdéséről írva – azon az állásponton volt, hogy a személy felfedezése nem valami lényeknek, nem valami meghatározottnak a felfedése. A személy egy olyan ineffabilitáshoz tartozik, amely inkább móduszként, stílusként látja önmagát. Es ebből származik a személy paradoxonja: teljesen manifeszt – amennyiben a legapróbb gesztusa is megjeleníti, *ugyanakkor* teljesen titkos és kimondhatatlan.)⁷

Lelkesültségében végül Kant – ezt az álláspontot szokták racionalista univerzalizmusnak, teológiai transzcendentalizmusnak nevezni – az ember fajtajegyének tartja a végtelenre-utaltságot, s a határtúllépésben a biológiai (állati) determináció szükségszerű megszűnését látatja. Csak angyalok leszünk hát! „A Világok számtalan sokaságára vetett első pillantás úgyszólván megsemmisíti fontosságomat mint *állati teremtményét*, amelynek vissza kell adnia az anyagot, amelyből vétetett, újra a bolygónak (a világegyetem egy puszta pontjának), miután rövid ideig (nem tudni, hogyan) életerővel volt felruházva. A második ellenben végtelenül kitérít az értéket mint *intelligenciáét*, személyiségem révén, amelyben az erkölcsi törvény felfedi számomra az állatiságtól és magától az egész érzéki világtól független életet, legalábbis amennyire ez kiolvasható létem célszerű meghatározottságából, amely ettől a törvénytől való és nem korlátozódik ennek az életnek a feltételeire és hatáira, hanem a végtelenbe terjed.”

Vizsgáljunk meg mármost egynehány interpretációt a kanti szubjektivitás és autonómia tárgykörében.

⁷ Vö. Stein, Edith: *De la personne*. Ford. Philibert Secretan. Ed. Cerf, Fribourg, 1992.

Az autonómiának mint végül is a személyt konstituáló értéknek az antinomikus voltát Kant elemzéseiben több összefüggésben is elemezte Tengelyi László. Ő is rámutatott arra, hogy a königsbergi bölcselő tisztában volt eljárásának elégtelenségével, *circulus vitiosus* jellegével, és különböző megoldásokat próbált keresni.

(Az autonómiának és a szabadságnak fundamentális értékeként való szerepeltetése gyakorlatilag az *utóbbi teljes kivonása* az explikatívumok rendszeréből. Íme, az elég sokszor nem idézhető híres lábjegyzet: „Azért lépek erre az útra, hogy a szabadságot célunk szempontjából kielégítően csak mint eszes lények cselekedeteinek puszta *eszei* alapját feltételezzem, nehogy a szabadságot elméletileg is be kelljen bizonyítanom. Enélkül is ugyanazok a törvények érvényesek egy olyan lényre, amely csakis saját szabadsága eszméjének jegyében képes cselekedni, mint amelyek a valóban szabad lényt köteleznék. Itt tehát megszabadulhatunk az elmélet nyomasztó terhétől”.⁸ Csupáncsak arról van szó, hogy a szabadság mint axióma és egyetemes *explicande azonos* a szabadsággal (a valóban szabad lényével), azaz, amint én értelmezem, az *egzisztenciával*. Aztán meg innen származik a létesülés, tekintettel arra, hogy a szabadság mégsem lehet egzisztens, nem töltheti ki az egzisztenciát, és megfordítva, az egzisztencia sem lehet a szabadság, mert akkor megszűnik egzisztálni. Egymást mindig csak áthatják, anélkül, hogy valaha is azonosulnának. Akárhogy is remélte Kant, a filozófiában mégsem volt lehetséges a tiszta matematikai axiómatika, a tiszta deduktivitás.)

Az autonómia-kérdésben is hasonló a helyzet: ne lett volna a metafizika kritikai fordulata teljes fordulat? Tengelyi László szerint: „...az authenticitás és az általános törvényhozás ambivalenciája [...] kellő mozgásteret nyit az autonómia önmegalapozása számára”.⁹ A szerző aztán arra az álláspontra helyezkedik, hogy az autonómiának mint abszolút önértéknek a megalapozása lehetséges, az autonómia akkor lesz megteremtője az értékek világának, ha „a döntés authenticitása eo ipso általános törvényhozást jelent a *célok birodalmában*” – ezt az álláspontját a morális törvény formuláinak elemzésével támasztja alá. Anélkül, hogy Tengelyi László dedukcióinak érvényes voltát kétségbe vonnám, mégis úgy vélem, hogy a metafizika kritikai fordulata *nem lehetett* teljes fordulat. Az értelem belső végtelenségének, az emberiségnek a hiposztázációival Kant – bizonyos módon – metafizikus elme maradt, túlságosan nagy szentségek voltak ezek a fogalmak, semhogy jelentésüket a metafizikai hagyománytól radikálisan eltérő értelemben lehetett volna használni.

⁸ Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991, 83.

⁹ Tengelyi László: *Autonómia és világregend*. Medvetánc, 1985, 69. sk.

Tengelyi László elemzése szerint a transzcendentális appercepcióként felfogott intelligencia, a megismerő szubjektum, közvetlenül etikai szubjektummá válik: „Az *Alapvetés* szerint is, azért gondoljuk magunkat intelligenciának, s ezáltal egyúttal a *szabad akarat szubjektumának*, mert közvetlenül tudatában vagyunk az értelem, illetve az ész öntevékenységének”. „Az *Alapvetés* tehát olyan ponton ragadja meg a közvetlen spontaneitás-tudatot, amelyben kitapintható benne a *spekulatív és a gyakorlati ész egysége*. Ez *A gyakorlati ész kritikájában* már nem így van, de az emberi létezés egysége még megvan.”

Szintén a kategorikus imperatívuszt kifejező törvény három formájának elemzéséből indul ki Tallár Ferenc. „Nem nehéz azonban észrevenni – írja –, hogy a kategorikus imperatívusz II. és III. megfogalmazása *reciprocitásviszonyok* megkerülhetetlen faktumát racionalizálja s emeli az ész tényévé.” Ebből egy roppant fontos következmény származik, amelyet a pozitív szabadság elvét követő szerző kifejti: „Épp a kölcsönösségi viszony az, ahol a másik nem lehet eszköz, nem lehet egyéni akaratom tárgya, hanem csakis olyan szubjektum, akit e viszonyon belül megillet az öncélúság méltósága”.¹⁰ Itt csak pusztán jelezzük, hogy Tallár Ferenc nem áll egyedül kísérletével, amelynek értelmében az individuális autonómiát *egymásra utalt autonómiákká* változtatja, azaz *közössé*, amelyen kívül az egyes autonómia kérdése nonszensz. Álláspontja a kanti autonómiaértelmezések kapcsán kialakítható jellegzetes álláspont, azonban nem azonos a későbbiekben megjelenítendő Axel Honnethével: „A szabadság egy terhet is rám ró: a döntés felelősségét; a felelősség pedig olyasvalaminek mutatja a szabadságot, ami nem lehet egy önmagában elégséges, pontszerű én sajátja. A felelősség kontextusába ágyazott szabadság egyidejűleg támasztja azt a követelményt, hogy az egyén maga döntsön és dönthessen, s hogy ezt a döntést úgy hozza meg, mint egy közös, *interszubjektív világ* része és résztvevője”.¹¹

Kant történelemről és felvilágosodásról szóló írásai kétségtelenül megengednek egy ilyen értelmezést, valóban, beszél a közösről. A nagy mondat mégsem így szól: „...a csillagos ég *fölköztünk* és az erkölcsi törvény *bennünk*”.

A szubjektum-felfogás a kanti koncepcióban központi kérdés és valóban problematikus – ő azonban úgy vélte, hogy a tiszta intellektus képes áthatni a teljes szubjektivitást a maga végtelenségében, noha *in actu* nem hatja át, hiszen a végtelen – kimeríthetetlen. A szubjektum Kantnál a szükségszerű cselekvés kiindulópontja, míg napjaink felfogásában a szubjektum korántsem tiszta racionalitás, hanem sokkal inkább egy akcidenes események-

¹⁰ Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*. Atlantisz, 1999, 196.

¹¹ I. m. 18.

re irányuló intencionális cselekvés, ennek pedig a kanti racionalitás csak kontingens határértéke.

„... az ész metafizikája nyilvánvalóan tarthatatlan. Bármennyire is igaz, hogy az akarat maximáját általános törvényként akarhatja, de nincs olyan emberi akarat, melyben ne lennének kiiktathatatlanul empirikus mozzanatok. Az, hogy *mit* akarhatunk általános cselekvésmódként (törvényként), döntő módon azoknak a fogalmaknak, annak a nyelvnek, illetve racionalitásstandardnak a függvénye, mellyel valóságunknak és szükségleteinket interpretáljuk.”¹² – írja Tallár Ferenc idézett könyvében. Ami a szubjektum mai fenomenológiáját, valamint az ezzel kapcsolatos teoretikus álláspontokat illeti, valóban így van. Csakhogy, gondolom, ha ezt abszolút realitásnak ismerjük el, elindulunk azon az úton, amelynek végén semmiféle autonómia nincs, sőt, csak a személyiség polifóniája, a szubjektum disszolúciója van. Ilyen értelemben is szemlélhetjük Kant módszertanát, mely szerint *az autonómiával kell kezdeni*.

Axel Honneth megfogalmazásában a racionalitásnak a hajlamok és a szükségletek között vagy mellett a helye, ilyen értelemben értelmezendő át az individuális autonómia. Az intelligencia elvesztette egyetemes mindenhatóságát, szerepe egyfajta vezetés, koordináció maradt – ha lehet. „Az individuális autonómia fogalmán ezért Kant nem a konkrét személyek ideális tulajdonságait érti, sőt talán nem is a morálisan ítélők tulajdonságait, hanem lényegében azon ítéletek minőségét, melyeket a morális jelzővel illelhetünk. Ezeknek az ítéleteknek az a sajátosságuk, hogy az autonómia világában jönnek létre, azaz pártatlanok, mivel kiszabadultak a hajlamok által meghatározott empirikus kauzalitásból, és az ésszerűség princípiumaira irányulnak. Az autonómiának ez az első jelentése csak akkor válik problémává a szubjektum kritikájáról szóló vitában, ha normatív ideálként az emberi személyiség életének egészére rávetül. Ekkor jön létre ugyanis – néha még Kantnál is – az a félrevezető és elferdült nézet, hogy az a szubjektum tekinthető autonómiának, amelyik »racionálisan« felül tud emelkedni összes hajlamán és szükségletén.”¹³ Ha azonban visszagondolunk *A gyakorlati ész kritikájának* zárszavára, ott – ezt véltük hangsúlyozni – éppenséggel arról volt szó, hogy az intelligencia „kipuhathatja” az én, a személyiség láthatatlan mélyvilágát. Finom, feltételes megismerő, összerendező ő, nem kegyetlen *constrictor*, zsarnoki Apa.

Mielőtt azonban Axel Honneth szubjektivitáskritikai összefoglalását érinteném, hadd térjek ki egy régebbi problematizálásra,

¹² I. m. 193.

¹³ Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből* Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 122.

amely jelzi, hogy a szubjektum-probléma valóban a filozófia középponti-módszertani kérdésévé vált.

A *szubjektum és az objektiváció* című munkájában Nyikolaj Bergyajev abból indult ki, hogy, jóllehet a hagyományos ismeretelmélet objektum és szubjektum szembeállítására épült, a szubjektum aktivitása nyilvánvalóvá vált. „A német idealizmus az ember mint megismerő problémáját felcserélte a szubjektum, a transzcendentális tudat (Kant), az Én, a nem individuális és nem emberi Én (Fichte), a világszellem (Hegel) problémájával. Ennélfogva a megismerés megszűnt az emberi megismerés lenni, isteni megismeréssé, illetve a világlélek megismerésévé alakult át és a megismerő maga is megszűnt embernek lenni.”¹⁴ Bergyajev nem volt, nem lehetett fenomenológus, nem láthatta, hogy az általa jelzett probléma *filozófiai módon* csakis a fenomenológiában vethető fel. „Az alapvető tévedés az – hangsúlyozta Bergyajev –, hogy az emberit pszichológiai kategóriaként, valamint az emberi tudatot pszichológiai tudatként fogták fel – a logikai és transzcendentális tudatot viszont nem ismerik el emberi tudatként.”

Ez a *filozófiatörténeti perspektíva szükséges és kijózanító*. Folytatásképpen csak jelzem, hogy milyen terminológiai nehézségekkel küszködött Husserl, amikor a Bergyajev által is sejtett terminusokat szigorúan el kívánta különíteni: empirikus, pszichológiai, transzcendentális és tiszta tudatról van nála szó, mint egy szabályos mátrix elemeiként.

Bergyajev magyarázata némiképpen megerősített abbeli elképzelésemben, amelyet a kanti emberiség szentségi jellegével kapcsolatban és ennek módszertani folyamányairól kifejtettem. Bergyajev szerint az ember – azaz a személyes – problémájának fel nem vetése a német idealizmus monista irányultságával függ össze, titkos rokonságban a lutheri tanokkal: „A transzcendentális tudat, a világszellem, a világlélek valójában nem más, mint ez a szekularizált kegyelem, s épp ez – nem pedig az ember – vált a megismerés forrásává [...] A német idealizmus felfogásában a szubjektum a lehető legaktívabb, sőt a világot is az teremti meg. A szubjektum aktivitása azonban nem egyenlő az ember aktivitásával. Mintha az ember maga semmivel sem járulna hozzá a megismeréshez.”

A kérdés nem tét nélküli ma sem, de a tudományüzem minden akkori századfordulós elképzelést meghaladó mai formája nagyon különös összefüggésben vetíti vissza a bergyajevi kérdést: a mai tudományüzemben ugyanis a magányos kutató, a kutatócsoport, a kutatóközpont, sőt a kutatásokat megtervező központ is csak egy parányi rész. Mi tehát ennek a tudományüzemnek – amelynek mégiscsak „köze van” valamiféle megismeréshez – a szubjektuma vagy az első mozgatója? A kérdésnek ilyenfajta meg-

¹⁴ Bergyajev, Nyikolaj: A szubjektum és az objektiváció. In *Ész Élet Egzisztencia. II–III*. Szeged, 217. sk.

közelítésmódjába itt sem terünk, sem lehetőségünk belemenni. A globális megítélésben azonban Bergyajev nagyot tévedett: „A megismerés aktusához valamivel is hozzájáruló emberi (emberi és nem isteni!) szabadság problémáját még csak fel sem vetették – írta. A szubjektum végletekig fokozott aktivitása ellenére passzív s nem aktív részese a megismerésnek, csupán a transzcendentális tudat végrehajtója. *Kantnál ez még nem teljesen egyértelmű, ő még nem jutott el a monizmusig.*” (Kiemelés tölem. E. P.) Hegel, Fichte és a korai Schelling *páncélos* szubjektumai azonban igen.

Rámutattam, hogy a szubjektum, valamint az egyén/személyiség milyen eleven összefüggésben lépnek fel *A gyakorlati ész kritikája* zárszavában – sajnos máshol nem nagyon.

Nézzük meg mármost a lehetséges válasz körvonalait. Axel Honneth a decentralizált autonómia fogalmával¹⁵ véli meghaladni az emberi szubjektum klasszikus fogalmának válságát. Nézeteinek lényege – Albrecht Wellmer, Cornelius Castoriadis és Paul Ricoeur nyomán –, hogy a kanti autonómia-fogalmat le kell „gyengíteni” ahhoz, hogy megmenthessük. Mert meg kell tenni, ugyanis valamiféle autonómia nélkül nincs valamiféle szubjektum sem. A válsághoz Honneth szerint két nagy gondolati áramlat vezetett: 1. a szubjektum pszichológiai kritikája (Nietzsche és Freud elképzelései nyomán – melynek következményeként a szubjektum többé nem transzparens –, és azt hiszem, hogy ebbe a sorba nyugodtan beilleszthetjük legalábbis Kierkegaard és Sesztov nevét); 2. a szubjektum nyelvfilozófiai kritikája, a kései Wittgenstein és Saussure. Ez azonban nem jelenti – bár Honneth nem említi –, hogy a transzcendentális hipotézisnek ne lettek volna továbbra is képviselői, hogy csak Charles Sanders Peirce-re és az ő ragyogó tanulmányára hivatkozzam – *How To Make Our Ideas Clear?* A döntő probléma az: „milyen következtetéseket vonunk le abból a tényből, hogy az emberi szubjektumot nem tekinthetjük (teljesen) transzparens és önmaga hatalmában álló lénynek?” Axel Honneth a maga válaszkísérletét egy olyan teoretikus mezőben helyezi el, amelyet három fő irány jellemez: *a.* a posztstrukturalista álláspont: föladjuk az individuális autonómia eszméjét; *b.* a klasszikus autonómiaeszmény határozott és célzatos fenntartása – ez azonban a szubjektum eszméjének és valóságának szétszakításához vezet, jelzi a szerző; *c.* a szubjektivitás rekonstrukciója, oly módon, „hogy a szubjektumok felett álló hatalmak a szubjektumok individualizálódási folyamatának konstituens feltételeivé válhatnak”.

A megoldáskísérlet lényege, hogy az emberi személyiséget interszubjektivitás-elméletileg kell értelmezni. „Ezen az úton világossá kell válnia, hogy a szubjektum decentralizációjának nem kell az autonómia eszméjének föladásához vezetnie, hanem ez az

¹⁵ Honneth, Axel: i. m. 119. sk.

eszme maga is decentralizálásra szorul.” Honneth módszere az, hogy először a kanti autonómia-fogalom három jelentésárnyalatát dolgozza ki (morálfilozófiai, jogi, pszichológiai). A kulturális antropológia érvrendszeréből meglehetősen sokat merítő argumen-táció részletes követése meghaladja e tanulmány kereteit, azon-ban nem célszerűtlen maguknak a következtetéseknek a megjele-nítése. Ezek szerint: „A tudattalan kreatív, de sohasem teljes feltá-rása az affektív válaszokat kísérő nyelv segítségével az a cél, amelyre a decentralizált autonómia fogalma (a belső természet vonatkozásában) épül”. Donald W. Winnicott elképzeléseit figye-lembe véve azonban Axel Honneth hangsúlyozza, hogy ez az interszjektív környezet stabil és barátságos kell hogy legyen, továbbmenően pedig nyelvileg ellenőrizhető – mintha egy ameri-kai kisváros civil eszménye munkálna itt, ám kétségtelenül polgári eszmény. A továbbiakban az autonómia gondolatát az ellenőrzött élettörténet irányába „gyengíti” a szerző, kiemelvén az alany ama képességét, hogy különböző cselekvési impulzusait össze tudja rendezni egy koherens életösszefüggésbe. Az erkölcsi törvény szentsége átalakul a primér szükségletek etikai értékelésének imperatívuszává. Harmadsorban, egy ponton Axel Honneth kvázi korrigálja a kanti koncepciót, illetve annak romantikus individua-lista értelmezési módját. Ezek szerint: „Morálisan autonómnak nem az a személyiség számít, aki a maga kommunikatív cselekvé-seiben univerzális elveket tart szem előtt, hanem az, aki ezeket az elveket affektív részvétellel és érzékenységgel az egyedi eset konkrét körülményeire alkalmazni tudja”. Ezek fényében Axel Honneth úgy véli, hogy az individuális autonómia normatív esz-méjét a szubjektivitás kritikája után is fenn lehet tartani.

Axel Honneth autonómia-értelmezésének ad igazat Jenei Ilo-na, amikor arról értekezik, hogy „az autonómia klasszikus felfo-gása és a modern medicina betegségfelfogása egy töről, a dualista emberképből fakad”. Úgy véli, hogy az autonómia az integritás fogalmával váltható ki, lévén „az integritás a személy fizikai-pszichikai, szociális és spirituális egysége és teljessége, szemben az autonómiával, amelyik »csak« a személy racionális képességét és nem a képességeinek a teljességét fedi le”. Végül pedig, az autonóm döntések a beteg–orvos kapcsolatban igazából akkor működőképesek, ha mindketten egy erkölcsi közösséghez tartoz-nak; azonban Jenei Ilona – nagyon helyesen – azt is megjegyzi, hogy „a 20. század végére éppen a közösségek felbomlása miatt és az erkölcs pluralizálódása miatt ezt az álláspontot nem lehet általánosítani”.¹⁶

¹⁶ Jenei Ilona: Az autonómia elve a bioetikában (Kritikai reflexió). *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei*. Eger, 1999, 99.

Immanuel Kant persze nem a plurális erkölcsi rendszerek hiposztazációjában dolgozta ki autonómia-fogalmát, mint ahogy ez az autonómia-felfogás az egységes emberiség, vagy az egységesülő emberiség fundamentális feltétele. Nézzük csak meg az 1795-ös *Az örök béke* emberiség-vízióját! Mindezek alapján azt tartom, hogy egy több mint 200 éves koncepció jelenkori értékesítése igen nagy horderejű dolog, és az autonómia-filozófia, ezzel együtt a felvilágosodás hagyománya – bizonyos mértékben ma is nélkülözhetetlen. Talán nem frivol kijelentés az, hogy ez megnyugtató. Mégis, a kanti koncepció jelenkori valorizációját több ponton is problematikusnak tartom: ez az értékelés teljesen más diszciplináris premisszákkal nyúl a kanti felfogáshoz, hiányzanak azok az előmunkálatok, amelyek a mai nyelvfilozófiai, pszichológiai és (kulturális) antropológiai terminusokat lefordítanák a korabeliekre, vagy legalábbis kompatibilizálnák azokkal. Tehát egy történeti perspektíva hiányáról van szó – „rohanó korunk”, ugyebár –, amin csak némiképpen enyhíthet a filozófiatörténeti perspektíva használata, egy quasi szabályos történeti olvasat.

Kant „gyengített” autonómia-felfogása és az interszubjektív környezet hangsúlyozása mégsem zsákutca, sőt, abból az alkalmasint nem is teljesen formalizált felismerésből fakad, hogy igenis a II. évezred végén a szubjektum (az egyéni tudat) olyan feltételrendszerekbe kényszerült, amelyek illuzórikussá teszik autonómiáját. A legtalálóbban Gilles Deleuze fogalmaz: individuum helyett nem-személyes *ekceitások* vagy *hekceitások*, szubjektum helyett *pre-individuális szingularitások* és a *nem-személyes individuációk*.

Tanulmányom következő fejezete a Deleuze-hoz hasonló szubjektum-értelmezésekkel kíván foglalkozni, és követi a kanti autonóm szubjektum mai társadalomelméleti interpretációit.

Egyvalamiről azonban az autonómia-koncepció elemzése kapcsán meggyőződésem szerint nem lehet lemondani, nem lehet tőle eltekinteni: ez pedig a törvény szentsége mint az emberiség lényegével szinonim fogalom, egyben garancia. Mégis, miért van az, hogy a legsúlyosabb vád, amellyel egy személy felé fordulhatunk, az *emberiség* elleni bűncselekmény?!

Megjegyzés: tanulmányomnak ebben a formájában – sem történetileg, sem terminológiailag, sem szisztematikusan – még csak nem is érinhettem Max Schelernek a kanti autonómia- és személykonceptióra vonatkozó korszakos elképzeléseit Ennek a horderejével kapcsolatban álljon itt csak egy idézet: „... minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál), s a személyé csak mint olyan X-é, amely részesedik az ész valamely törvényszerűségében, hanem legelsősorban a személy mint olyan állítmánya.” A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 740. Scheler elképzelésének középpontjában az aktus áll, mint a reális autonómia megnyilvánításának személyes ténye.