

## **A filozófia szabadság-programja és a szubjektívitas-kritika – a posztmodern után**

EGYED PÉTER

A filozófiatörténeti kutatásban evidencia, hogy a filozófia programjára vonatkozó elképzelések nagy mértékben befolyásolják a filozófiát magát, nem pedig csak annak önszemléletét. A modernitás filozófiai programjának középponti eleme a kantiánus szabadságkonceptió, amely – *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* szerint – az eszes lény akaratának autonómiáján alapszik. Két előző tanulmányomban megpróbáltam kijelölni azt a határt,<sup>1</sup> ameddig posztmodern korunk – különösen Axel Honneth nevéhez fűződő szubjektívitas-kritikája – elmehet anélkül, hogy a modernitás filozófiájának a szabadságkonceptushoz fűződő egész hagyományát felszámolja, ha ugyanis e kérdéssel nem nézünk szembe kellő módszertani szigorral, a *van is meg nincs is* logikáját követve olyan bizonytalan nyelvezeten beszélünk, vagy olyan tisztázatlan státusú rendszer-fogalmakat használunk, követünk, amelyek egy egyáltalán nem termékeny belső ellentmondásosságot és zavarodottságot képviselnek.

A filozófiai univerzalizmus teljes felszámolása, amelynek következményeként a filozófia az egyedi diskurzusok valaminő iterációja lehet csupán, voltaképpen a posztmodern minimál-

<sup>1</sup> Egyed Péter: A szabadság és a szubjektívitas. In *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000; Egyed Péter: Az emberiség „szentsége” és a szubjektívításkritika. In *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. Ezek egy régebbi esszém gondolatmenetéből indulnak ki: Egyed Péter: A leszakadó személyiség. *Pompeji*, Szeged, 1994. V. évf. (Újraéledés *A jelenlétről* c. kötetemben. Komp-PRESS, Kolozsvár, 1997.)

programját, a dekonstrukciót is lehetetlenné teszi. A szubjektivitás problematikájával teljes terjedelemben szembenézni tehát azt jelenti, hogy újrafogalmazzuk a filozófia programatikus spektrumát. Erre kényszerít az is, hogy korunk emberi személyisége valóban a disszolúció állapotában van egyfelől, másfelől meg a teljes programozottság felé tart, úgy, ahogyan ezt a jelenséget a kulturális antropológia feltárja. Az individuális etikai emberről mint az értékszubsztanciaként elképzelt emberiség lényeghordozó funkcionáriusáról alkotott kanti elképzélést valóban újra kell gondolni, a történelmet önmagára leképező világpolgár helyébe ugyanis a globalizációs folyamatokban feloldódó szubjektum lépett. Ugyanakkor véleményem szerint a szubjektum belső és külső végtelenségéről alkotott kanti koncepció – amelyet ugyan nem fejtett ki – kellő lehetőséget kínál arra, hogy a szubjektivitás-kritikában *folymatosan* visszamenjünk Kantra (ez nem egészen világos Axel Honneth „legyengítési” koncepciójában<sup>2</sup>), és hogy ebben a rekurzióban érvényesítsük azokat a teoretikus megfontolásokat, amelyek kétségtelenül megvannak. A következőkben elsősorban a Jacques Lacan tevékenysége nyomán kibontakozó individuációs szemléletre hivatkozom (Gilles Deleuze és Félix Guattari munkásságát döntő fontosságúnak tartván a kérdésfeltevés szempontjából), másfelől azonban a kortárs személyiség-elméletek néhány következtetését is hasznosítani kívánom. Végül pedig jelzem a kanti szabadság-program néhány mérvadó interpretációjának szempontjait.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy az, ami semmiképpen sem vagy alig épül be a posztmodern szubjektivitás-kritikába, az éppen Max Scheler Kant-interpretációja, amely múlt századunk második évtizedében már igen pontosan jelezte a königsbergi gondolkodó szubjektum-felfogásának belső problematikuságát. Max Scheler a következőképpen láttatta ezt: „Ez a gondolkodásmód (amely teljességgel jellemzi Kant tanítását is) másfelől minden, csupán *individuálisan* érvényes jót azonosít a pusztán »szubjektív« jóval, vagyis azzal, ami csak jónak tetszik. [Ez persze Kant erőteljesen fenomenológiai interpretációja.] Az individuális személy ebben a gondolati áramlatban továbbá teljesen feloldódott a *szociális* személyben, anélkül, hogy felismerték volna, hogy minden individuális személy egyformán eredetileg tekinthető szociális és intimszemélynek, s mindkettő csak a személy osztatlan egészének bizonyos oldalait és nézeteit alkotja. Ezen gondolatmenet révén azután egyesek (különösen Kant) az egész szociális személyen belül inkább az államjogi személyt, az *állampolgárt* részesíteték előnyben mint az etikailag érvényes személyfogalom kiindu-

<sup>2</sup> Honneth, Axel: A decentralizált autonómia. In *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.

lópontját”<sup>3</sup> A világpolgár-koncepciót s az észlénynéket mint a történelem szubjektumának a koncepcióját alapvető strukturális összefüggéseiben bírálta Scheler: „Kantnak ez a mély belátása azonban nem csökkenti azt a már alapfogalmaiban (s követői elképzelésében is) benne rejlő *tévedést*, hogy hamis azonosságjellet tett a pusztán szociális személy és az általában vett személy, az ész-személy és a szellemi-individuális személy közé, s ezen kívül a jog (a magánjog és az egyházi jog is) mindenfajta eszméjét előfeltételező *egyenlőnek* »számító« eszes személyek eszméjét is hamisan azonosította a személy mint *állampolgár eszméjével*” Scheler szerint Kant egész individuum-, személy-, szubjektum-koncepciójának előfeltevése az univerzalisztikus racionalizmus alapjaiból származik, ilyen értelemben a fundamentális kritika önmagában is elégséges lenne a kanti szubjektum-koncepció felszámolásához. Scheler azonban nagyon sokoldalú kritikus volt... Itt persze nem az a célom, hogy kimutassam, milyen részleteiben és hogyan is bírálja a kanti felfogás egyes elemeit. Materiális értékétikájában, etikai perszonalizmusában – megszívlelendően analitikus nyelvezetben – a személyhez rendelhető aktusokban tartja megalapozhatónak az akarat autonómiájának koncepcióját: „[...] 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. [...] Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*, aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetőek hozzá.”<sup>4</sup> Persze Schelernél is megvan a formalista, vagy ha akarom, akár transzcendentalista perspektíva (még), ezt azonban az általunk is követett kanti hagyomány-kérdés indokolja: „Minden erkölcsi értékállományokat hordozó aktusegységnek tehát az az alapvető előfeltétele, hogy autonóm személyek aktusegységei legyenek – de nem szükségképpen annak az adott személynek az autonóm aktusai is, aki mindenkor végrehajtja az ehhez az egységhez tartozó aktusokat.”

Jacques Lacan életművének szentelt összefoglalásában – amely ezen életműnek a magyar kultúrába való bevezetése kíván lenni, s amely egy nem kevésbé emlékezetes *Pompeji*-számban található (mely lap, mint ismeretes, megszűnt) – Farkas Zsolt a következő összefüggésekkel jellemzi Lacan szubjektum-felfogását:<sup>5</sup> a szubjektum nyelv, interszubsztivitás – a nyelv viszont a Másik beszéde; a szubjektum imaginárius, a beszélő én hasadt, a

<sup>3</sup> Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értékétika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 763. passim.

<sup>4</sup> I. m. 740. passim.

<sup>5</sup> Farkas Zsolt: A lacani szubjektumról. *Pompeji*, Szeged, 1994. V. évf. 139-166.

lény valósága kontextusfüggő permanens instabilitás. Szemben a karteziánus *ego* egységes és teljességgel tudatos individualitásával, a lacani szubjektum a szocializáció folyamatában jön létre, amely az azonosulás-agresszió mezőjében zajlik – nem individuum, hanem ellenkezőleg, divídium. Minden egy jelentés révén talál emberi többletére, individualitására, ez jeleníti meg egy másik jelentő számára; szubsztantivitása egyfajta szignifikációs valóságban, kényszerben van. Végeredményben a szubjektum centrifugális és az individuáció centripetális vektorai hozzák létre az ént, amely folyamatosan kiszolgáltatott ennek az instabilitásban megvalósuló egyensúlynak.

Előző tanulmányomban<sup>6</sup> utaltam arra, hogy miként értelmezi át Félix Guattari és Gilles Deleuze az individuum hagyományos fogalmát – a lacani alapokon – mint az egység és elkülönöződés dinamikáját, a *differentiation–indifferentiation* logikáját. Gilles Deleuze egyik megközelítésében – immár a személyiséglélektan kanonizált álláspontjának megfelelően – az individualitást olyan határértéknek láttatta, amely a problémákat folyamatosan megoldó szingularitásokból jön létre.

Jean-Luc Nancy 1988-as híres körkérdésére adott válaszában a szubjektum fogalmával kapcsolatban Gilles Deleuze episztemológiai megfontolásokból indult ki, mondván, hogy egy fogalom funkcióinak elhalásával, érvénytelenülésével a fogalom maga nem tűnik el, csak abban az esetben, ha nem találunk számára új területeket és új funkciókat. Filozófiatörténeti szempontból a francia szerző álláspontja az volt, hogy a szubjektum egyik funkciója valamiféle univerzalizáló funkció volt, „egy olyan területen, ahol az univerzalizist már nem objektív lényegiségek fejezték ki, hanem noetikus vagy nyelvi aktusok.”<sup>7</sup> Másodszor, „a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek”. Deleuze válaszában összesűrítette életműve legfontosabb elemeit. Abból indult ki, hogy az univerzalista hipotézist a filozófiával kapcsolatban mindenképpen fel kell adni, helyébe a sokféleséget kell állítani, a filozófia pedig a *sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra mint előzetes egységre. E sorok írójának véleménye szerint ez a megállapítás az európai filozófiának ama nagy hagyományára érvényesíthető csak és szigorúan, amit a főleg Descartes és Kant által képviselt európai racionalizmusnak nevezünk, de amelyben a nagy vallásfilozófiai tradíció – mondjuk Spinozától Hegelig – mintha nem lenne benne. Az előre tekintő racionalizmus ugyanis nagyon jól kiegészült azzal a

<sup>6</sup> Egyed Péter: *Emberiség valamint szubjektivitáskritika. Kellék* 18–19–20, Kolozsvár–Szeged, 2001.

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles: *Egy filozófiai fogalom. Pompeji*, idézett szám, 229. passim.

hittel, amelyet a felfelé tekintő racionalista Istenbe – a Másikba – vetett. Ez a másik akár az összes többiekét is helyettesíthette, itt ugyanis egy szabályszerű filozófiai diskurzus volt a beszéd finalitásában, bizonyos (akár formális) igazságok, az interszubjektivitás pedig egy végteleníthető belső monológ – a transzcendentális hipotézis értelmében. Más a helyzet viszont, ha a filozófiának ama másik, régebbi hagyományára gondolunk, amelyet Platón dialógusai képviselnek. Az igazság Platónnál sokkal inkább igazságok sokasága, mely igazságokat nagyon is individualizált szereplők képviselnek, s ha ideszámítjuk Platónnak a dialógusokban citált szerzőit is, akkor a filozófia eme színpadán szinte mindenki fellép, aki a klasszikus görögországban valamit is számított. Az univerzalista–racionalista filozófiai diskurzusban aztán e szereplők vagy héroszok helyébe a lábjegyzetekbe és citátumokba utalt szerzők léptek, a szubjektum – és ilyen értelemben messzemenően igaza van Deleuze-nek – végtelen individuummá vált, amely a maga teoretikus abszolútumában és magán(ak)valóságában semmitmondóvá változtatta a szubjektumot, mert minden igazságot csak rá vonatkozóan tartott érvényesnek.

Deleuze javaslata szerint abban az esetben, ha mégis meg akarunk tartani valamit a szubjektum számára, akkor járunk el a legszerencsésebben, ha lemondunk az *ego*-ról, annak személyes individualitásáról az esemény individualitása javára, az *ego* helyett az *ekceitások* vagy *hekceitások* kínálkoznak – „ezek az individuációk többé nem alkotnak személyeket vagy »egokat«”. Végeredményben – s Deleuze választát kronologikusan megfordítva –: 1) semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak; 2) a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások és a nem személyes individuációk javára*.

Maurice Blanchot válasza<sup>8</sup> – egy *charmant* jelentésem tanár-diák kérdezz-felelek játékába alkalmazva, az *e pluribus sum* logikájának megfelelően – az volt, s ez egybecseng a Deleuzével, hogy a filozófia ama hagyományának, amely Descartes-tól Husserlig igencsak felértékelte a szubjektumnak ama fogalmát, amely modernné tett bennünket – nos, ennek vége. Hogy *ki jön* a szubjektum után, az angol-amerikai kultúra és nyelv anonim harmadik személye, vagy mi? – arra vonatkozóan nincs még csak világos sugalmazás sem. A másfajta sugalmazásokat azonban célszerű lefordítani; eszerint a modernitás európai szubjektuma önmagában és képességeiben bízó észlény volt, aki éppen eme hit *nevében* volt képes univerzalizisztikus célok érdekében fellépni; az ész és az univerzalizmus látszatnak, a célok illúzióknak bizonyultak – ha nem is mindenben, de a történelem átláthatóságának és törvényei ismeretében való megszervezhetőségének a tekintetében mindenképpen.

<sup>8</sup> Blanchot, Maurice: *Ki? Pompeji*, i. sz. 226.

A már említett *Pompeji-szám* – a szubjektum kérdésében a francia filozófia egész spektrumát megjelenítendő – egy Foucault-szöveget is közöl, amelyet a francia filozófus eredetileg angol nyelven írt. Ez is szintetikus szöveg, amely szintén episztemológiai megfontolásokból indul ki. Foucault megállapítja, hogy célkitűzése nem a hatalom különféle megnyilvánulásainak az összefoglalása volt, hanem hogy megírja „azoknak a különböző módozatoknak a történetét, amelyek az embereket kultúránkban szubjektummá alakítják.”<sup>9</sup> A szubjektum tárgyiasításának a dimenziója nem tárgyalható anélkül, hogy ki ne bővítenénk a hatalom megragadásának a dimenzióit. Ezek kétségtelenül másak, mint amelyeket a felvilágosodás javasol, a racionalitásból lezárt politikai racionalizáció vezetett ugyanis a hatalom mindenkori legfélelmetesebb túlkapásaihoz. Amennyiben mégis megtartunk valamit a racionalitásból, az nem lehet más, mint az egyes területeken megnyilvánuló racionalizációk. Mindezeket figyelembe véve Foucault korántsem utasítja el a felvilágosodást, hanem csak egy fontos szakasznak tekinti – a történelemben és a politikai technológia történetében. Ahelyett azonban, hogy a racionalitás szempontjából problémátlan önadottságokat elemeznénk – a hatalmat mint hatalmat, a jogot mint jogszerűséget, a normalitást mint épelméjűséget –, célszerűbbnek látszik a racionalitás szempontjából antagonikus jelenségek s a bennük megpillantható emberi viselkedés- és magatartásmódok elemzéséből kiindulni. Ily módon az elemzés középpontjába az örület, a jogtalanság, az elnyomás és más olyan jelenségek kerülnek, amelyeknek közös jellemvonása az egyének és a csoportok ellenszegülése nem annyira a hatalomnak, mint inkább a hatalom adott technikájának. A hatalom ilyen értelemben konstitutív adottsága a szubjektumnak, amely így megszűnik a racionális filozófia kényelmes önadottságának lenni.

„A hatalomnak ez a formája – írja Foucault – arra a közvetlen mindennapi életre gyakorolja a hatását, amely kategorizálja az egyént, megjelöli saját individualitásával, hozzáragasztja saját identitásához, rákényszeríti az igazság törvényét, amelyet az egyének fel kell ismernie és el kell fogadnia, és amelyet őbenne másoknak fel kell ismerniük és el kell fogadniuk. A hatalomnak olyan formája ez, amely egyénekből szubjektumokat hoz létre. A *szubjektum* szónak két jelentése van: az egyikben az egyén irányításon és függőségen keresztül másnak van alávetve (*subject to*), a másikban pedig egyfajta lelkiismeret vagy önismeret saját identitásához köti.” Ezek után Foucault a hatalmi formák egyfajta tipológiáját nyújtja, abból a megfontolásból kiindulva, hogy

<sup>9</sup> Foucault, Michel: A szubjektum és a hatalom. (A szöveg Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* [ed. Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. University of Chicago Press, 1984.] című könyve utószavának első része.) *Pompeji*, i. sz. 177. passim.

minden hatalmi forma az individualizáció és a totalizáló eljárások egyfajta dinamikusan elosztó együttese, amelynek célja mindig az alárendelés, alávetés. Nem lehet kitérni annak jelzése elől, hogy az angol nyelv mintegy megteremti az ilyenfajta interpretáció lehetőségét. Mintegy a mi fülünknek szólva: a szubjektum sokkal kevésbé alany, mint inkább az alárendelés tárgya, kontextustól függetlenül inkább ez az adottsága. Hadd utaljak itt – mivelhogy éppen ez jut eszünkbe – John Stuart Mill híres művére, a *Subjection of woman-re*, amely igencsak Foucault „témájába vág”.

A klasszikus szubjektum-felfogásra még egyszer visszatérve, Foucault a megközelítésmód történetiségét emeli ki Kant esetében, ami azért is fontosabb, mert ő – annak idején – képes volt a szubjektum egyedi feltételezettségét és ebből következő feladatait megjeleníteni, amit a descartes-i szubjektum alapján nem lehetett volna. Ilyen értelemben meg lehetett haladni a racionális univerzalizmust, s Hegel, majd Nietzsche teljesítményét is ebben a perspektívában kell értékelni.

Foucault teoretikus premisszái és következtetései, melyek értelmében a modern szubjektum nagyon is a hatalom és az állam terméke, azzal a további következtetéssel zárulnak, hogy amennyiben a szubjektumot konkrétan és a filozófiában is fenn akarjuk tartani, akkor be kell járnunk az ellenkező utat: a szubjektumét az állam és a hatalom intézményeitől függetlenedőben, ami egyben a *megszabadulásnak* is valamiféle programja.

„A cél manapság talán nem is az, hogy felfedezzük, mik vagyunk, hanem inkább az, hogy elutasítsuk azt, amik vagyunk. El kell képzelnünk és fel kell építenünk azt, amik lehetnénk, hogy megszabadulhassunk az effajta politikai »kettős kötelektől«, a modern hatalmi struktúrák egyidejű individualizáló és totalizáló működésétől.

A tanulság tehát: napjaink politikai, etikai, társadalmi, filozófiai problémája nem az, hogy megpróbáljuk megszabadítani az egyént az államtól és az állam intézményeitől, hanem az, hogy egyaránt megszabadítsuk magunkat az államtól és az individualizációnak attól a fajtájától, amely az államhoz kötődik. Elő kell segítenünk a szubjektivitás új formáinak a kialakulását, mégpedig úgy, hogy elutasítjuk azt az individualitást, amelyet évszázadokon át ráinkerőszakoltak.”

E sorokat olvasva kettős benyomás uralkodik el rajtunk: e megfogalmazásból árad a szubjektivitásnak az a romantikus egzaltációja, amelyet Foucault nyilvánvalóan nem akart, de amely minden esetben megjelenik, ha a szubjektum valamilyen transzcendentális aspektusáról egy bizonyos módszertani eljárással nem tudunk lemondani. Itt a szubjektumnak olyan a priori *ereje, képességei* vannak, amelyek eredetével legalábbis nem vagyunk tisztában. Az „önmegszabadítás” nem lehet független a szubjektum szent projektjétől, amit azonban a szingularitás vagy az ak-

tusról aktusra léptetés mint a szingularitásokból és aktusokból összeálló reális szubjektum mintegy kizárna. Másodsorban: a hatalomról és az államról a fentebbi módon totalizáló terminológiában beszélni eléggé leegyszerűsíti a kérdést, hiszen úgy fogja fel emezeket, mint állandó és omnipotens erőket; ha nem is ideológiai értelemben, de démonizálja azokat.

Slavoj Žižek a következőképpen fogalmazott: „Nem nehéz ki-nyomozni a Foucault-féle szubjektumfogalmat a humanista-elitista hagyományhoz fűző szálakat. A foucault-i szubjektum legközelebbi megfelelője a »sokoldalú személyiség« reneszánsz ideálja, amely szenvedélyeit megzabolázva, műalkotás módjára formálja saját életét. Foucault szubjektumfogalma meglehetősen klasszikus: szubjektumnak az nevezhető, aki egy szilárd én-kép kialakításán keresztül képes ellentmondásos önmagával kiegyezni, az énjében rejlő antagonisztikus erőket harmonikus összhangba hozni és az »örömszerzés módjai« felett uralkodni. Habermas és Foucault elmélete ugyanannak az éremnek a két oldala.”<sup>10</sup> (Hadd illesszünk ide néhány klasszikus megfogalmazást: „Megváltoztatni az életet” – javasolta Rimbaud; „Megváltoztatni a világot” – indítványozta Kari Marx; „Változtasd meg élted” – szólított fel Rilke az *Archaikus Apolló-torzóban*)

Összefoglalva: idézett francia szerzőink álláspontja viszonylag egységesnek tűnik: a szubjektumnak az európai racionalizmushoz és a felvilágosodáshoz fűződő fogalmát – amely a maga korában éppoly hatásos instrumentumként működött, mint a népszuverenitás – végképp történeti és csak történeti képződménynek szabad tartani. Amennyiben és egyáltalán kezdeni akarunk még vele valamit, csakis igen bonyolult megfontolásokkal nyúlhatunk hozzá. Lacan, Guattari, Deleuze, Foucault, Blanchot álláspontjában az a közös, hogy a szubjektumot csak a folyamatos konstrukció formájában tudják megjeleníteni, mindig a nyelvi *representamen* struktúrájában, az interszubjektivitások egy pontjaként és pillanataként. Az a szubjektum, ami – *hélas*, a régi vágy – „beazonosult” individualitásával filozófiai értelemben el is követte az öngyilkosságot. Posztmodern élvezőként persze boldogan élhet tovább.

A kortárs személyiségelméletek ugyancsak teoretikus összefoglalások, meglepően elméleti szintézisek, amelyek sokat mondanak a filozófiának is. (Itt persze nem térhetek ki arra, hogy a fakticitás – amely a mérhetőség abszolút érvényesíthetőségét jelenti – milyen módon kapcsolódik az elméleti kiindulópontokhoz, és milyen típusú következtetésekben igazolja azokat.) Mindez arra a régebbi, Nietzschehez kapcsolódó felismerésre utal vissza, amely szerint a filozófia – a platóni örökség miatt – soha nem tudott a pszichológiától emancipálódni (a 20. században Heidegger próbálta meg ezt a paradigmát megszüntetni), de ugyanígy a pszichológia sem tudott leválni a filozófiáról

<sup>10</sup> Žižek, Slavoj: Az ideológia fenséges tárgya. *Pompeji*, i. sz. 199.

(valószínűleg nem is akart, sőt – amint látni fogjuk – nagyon is tudatosan vállalja ezt a rokonságot). (Amikor hipotézisem kapcsán gyakorló pszichológus barátaimat kérdeztem efelől, jelezték, hogy *így van!*)

Charles S. Carver és Michael F. Scheier monográfiájában a személyiség munkadefiníciója a következő (Gordon Allport 1961-es definíciójából kiindulva): „A személyiség – a személyen belüli – pszichofizikai rendszerek olyan dinamikus szerveződése, amely az egyén jellegzetes gondolat-, viselkedés- és érzésmintáit hozza létre.”<sup>11</sup> A definíció értelmezési tartományában számos hozzátétel, kiegészítés található, amelyek a definíció további elemeiként is felfoghatók, egyben viszont a kutatás, a kvantifikáció-mérés irányait is meghatározzák. Eszerint a személyiség szerveződés aktív folyamat, elválaszthatatlanul kötődik a fizikai testhez, a világgal való kapcsolatában ok-tényező, mozgatórugó; mintákban, szerveződésekben, állandóságokban mutatkozik meg; nemcsak egyféleképpen, hanem sokféleképpen – viselkedésben, gondolatokban és érzésekben jelenik meg. A kutatásnak az egyéni különbségeket és a személyiségen belüli (intrapersonális) működést egyaránt meg kell tudnia magyarázni: „[...] léteznek olyan mechanizmusok vagy folyamatok, amelyek hatására sajátos módon viselkedünk. Ezek a folyamatok teremtik meg a személyen belüli állandóság érzetét, még akkor is, ha a személy különbözőképpen viselkedik különböző helyzetekben.”

Amikor ezt a koncepciót idézem, természetesen egy bizonyos korrelációt teremtek aközött, amit az idézett francia filozófusok a szubjektumról, illetve annak korrigálandó felfogásáról mondanak. Ilyen értelemben az állandóság itt az individualitás, az el nem érhető határérték, az individuum felé tartó mozgás. Itt már jelezni kell, hogy a jelenkori személyiségelméletek kulcskifejezése a relatív állandóság vonatkozásában a *kongruencia* (egészlegesség, összhang, hitelesség).

Térjünk most vissza egy kissé az elméleti kiindulópontokhoz. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a személyiségelméletek általános nézőpontjában *az emberi természet* megragadása áll. (A nézőpont tulajdonképpen a metateóriával azonos!) Az emberi természet „a személyiségbe épült, viszonylag tartós jellemzők rendszerével azonos”. Ez az úgynevezett diszpozicionális nézőpont. (Külön filozófiatörténeti exkurzust kívánna annak megfjtése, hogy itt a szerzők *az emberi természet* – nyilván intuitíve használt – melyik, kitől származó fogalmát veszik alapul?!) A személyiség biológiai megértése két vonalon halad: az egyik irány szerint a személyiségdiszpozíciók öröklődnek, a személyiség genetikai megalapozottságú, a másik szerint a személyiség megértése egyenlő ama test működésének a megértésével, amelyben

<sup>11</sup> Carver, Charles S. – Scheier, Michael F.: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 26. passim.

„lakozik”. A pszichoanalitikus nézőpontnak megfelelően a személyiség nem más, mint a bennünk lévő erők egymással folytatott versengése és küzdelme. A neoanalitikus elméletek központi gondolatai az *ego*-ra, valamint a társas kapcsolatoknak a személyiség életében és működésében betöltött szerepére vonatkoznak. A tanuláseméleti nézőpont az emberi viselkedés változó, nem konzisztens elemét emeli ki, ebből a szempontból a személyiség mindannak az összessége, amit az ember élete során elsajátított. Filozófiai szempontból a legrelevánsabb koncepció a fenomenológiai (amelyet elsősorban Rogers és Maslow képviseltek). Itt két alapvető kiindulópont adódott. „Az első szerint az emberek szubjektív élményvilága fontos, értékes, értelmes és egyedi. E nézőpont szerint az egyediség és a létezés belső lényegéhez vezető út feltárása alapvető fontosságú. A második gondolat az, hogy az emberek természetüktől fogva képesek önmaguk tökéletesítésére és a fejlődésre, és szabad akarata gyakorlása folytán mindenki ebbe az irányba terelheti önmagát. Az önmeghatározás (*self-determination*), illetve ennek átélése fontos eleme e megközelítés emberi természetéről alkotott felfogásának. A fenomenológiai perspektívából a személyiség részben a bennünk rejtőző egyediség kérdése, részben pedig annak, hogy a személy mit akar a benne lakozó lehetőségekből kibontakoztatni.”

Itt két aspektusra szeretném feltétlenül felhívni a figyelmet. Az egyik az, hogy milyen, filozófiai szempontból akár kritikainak tűnő természetességgel használnak a szerzők olyan univerzalisztikus értelmű terminusokat, mint *a létezés belső lényege*, *szabad akarata*, majd pedig *szabadság*.<sup>12</sup> A másik mintegy ennek a

<sup>12</sup> Példák a fenomenológiai pszichológia fogalomhasználatára: „A szabad akarat fogalma épp olyan ellentmondásos, mint amennyire érdekes. Szinte lehetetlen bizonyosságot szerezni afelől, hogy az emberek valóban rendelkeznek-e szabad akarral, de nyilvánvalóan mindannyian úgy cselekszünk, hogy azt gondoljuk, hogy rendelkezünk vele. Ezt tükrözi az *ellenállásnak* vagy *reaktanciának* nevezett jelenség is (Brehm 1966; és Brehm 1981). Ahogyan a szabadságot érintő külső fenyegetések ellenállást válthatnak ki, úgy mi magunk is képesek vagyunk saját szabadságunk korlátozására. Bármilyen furcsán hangzik is ez, még a korai elköteleződés vagy preferencia is fenyegetheti szabadságunkat. Képzeljük el, hogy vacsorázni megyünk egy kellemes vendéglőbe. Minden nagyon csábító az étlapon. Miután egész délután rákpecsenyére vágytunk, bizonyos preferenciával rendelkezünk. Ez a preferencia burkoltan gátolja abbéli szabadságunkat, hogy valami mást válasszunk, ezért határozatlannok leszünk. Ilyen helyzetben az ember hajlamos lemondani kezdeti preferenciájáról, és egyre jobban kezd érdeklődni az alternatívák iránt. Minél inkább közeledik a döntés pillanata, annál nagyobb lesz a döntésképtelenség, mivel a döntés után már nincs mód a visszalépésre. A több különböző tanulmányból (például Linder és Crane 1970; Linder, Wortman és Brehm 1971) származó ehhez hasonló eredmények világossá teszik, hogy a szabadságérzés éppen úgy származhat a személyen

korrektívuma: mind a szabad akarat, mind pedig a szabadság interpretált fogalmak a fenomenológiai perspektívában, ennek az interpretációnak a tartalma pedig faktikus, bizonyos viselkedésbeli, magatartásbeli funktorok, cselekvési sémák mérhető és értékelhető működésén alapul. Episztemológiai szempontból ez azt jelenti, hogy a filozófiai előfeltevések induktív szerepet játszanak, azonban a benne szereplő terminusok tartalma és jelentése a kutatás és az elméletképzés során megváltozik. Itt érkezett el annak az ideje, hogy figyelmeztessék arra az alapvető szerepre, amelyet Sigmund Freud játszott a személyiség-szubsztitívitásról alkotott elképzelések megváltoztatásában. Ugyanígy, Jacques Lacan és Félix Guattari szubsztitívum-felfogása is alapvetően pszichológiai felfogásukhoz, pszichoterapeutaként folytatott gyakorlati tevékenységükhöz kapcsolódik. Ez nem azt jelenti, hogy a személyiség és a szubsztitívum (szubsztitívitás) fogalmainak a használatában ne kellene érvényesítenünk a konceptuális elválasztás szempontjait. Ez azonban – az inflációs pontokat tekintetbe véve – alkalmasint nehezebb, mint amilyennek első látszatra tűnik.

A kognitív önszabályozás szempontja szerint az emberi természet gépszerű metaforával írható le. „Az idegrendszer hatalmas szerves számítógép döntési szabályokkal, információátviteli és -felhasználási mintákkal, amely bizonyos értelemben épp úgy működik, mint korunk szilikon alapú számítógépe.”

Ismételjük: mindezek a megközelítési szempontok mintegy egyenértékűek, és bennük az emberi természetnek az a sokoldalúsága fejeződik ki, amelynek a leírására alkalmazhatók.

A terminológiai problematikára visszatérve, az *objektív-szubsztitív* kategóriapár – sajátos instrumentális jelentésben – a személyiség belső (intrapersonális) dimenziójának leírásában kap új jelentést: „Bizonyos személyiségmutatókat *szubsztitív*nek, másokat *objektív*nek tekinthetünk. Szubsztitívek azok a mutatók, melyeknél az értelmezés már az információk rögzítése előtt sze-

belülről, mint kívülről.” (Carver, Charles S. – Scheier, Michael F.: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 382.)

Fontos interpretációs kérdések és lehetőségek adódnak: pszichológiai értelemben a szabad akaratra vonatkozó feltételezés racionális feltételezés, és mint ilyen, nyilván tanult. Ez azonban nem cáfolja azt a hipotézist, hogy valami diszpozíció, hajlam olyasmire, amit szabadságnak nevezünk, velünk születik. A szabadság *in actu* a szubsztitívum valóságában zajlik – nyilván nem csak egy rákpecsenye léte vagy nemléte kapcsán. Azt sugallja nekünk ez a pszichikus valóság, hogy a szabadság a szubsztitívum tartalma, építő és alakító valóság. Kérdés, hogy mindenki-e.

Robert Baron monográfiájában a Rogers–Maslow-féle fenomenológiai elméletet olyan humanista teóriának tartja, amely a pszichoanalitikus és behaviorista elképzelések erős determinizmusával szemben jött létre. A szabad akarral kapcsolatos elképzelések meg is kapták a megfelelően erős kritikát, mindazonáltal hatásuk maradandónak bizonyult. (Baron, Robert A.: *Psychology*. Allyn and Bacon, Boston, 1977, 482.)

repet játszik. Ennek jó példája az a minősítés, mely szerint a megfigyelt személy az idegesség jeleit mutatja. Ha az idegességre való következtetés már azelőtt megtörténik, hogy magát a megfigyelt viselkedést rögzítenék, akkor a mutató szubjektív. Az adat ugyanis már magába foglalja a megfigyelő *értelmezését* a megfigyelt személy viselkedésével kapcsolatban. Ha a megfigyelő ehelyett csupán leszámolja, hogy a vizsgált személy hányszor akad el beszéd közben, akkor elkerüli a korai értelmezést. Igaz, hogy a későbbiekben ez a mutató felhasználható lesz az idegességre való következtetésben, de maga a mutató objektív.<sup>13</sup>

Itt tehát a szubjektív a kvantifikáció-méréseken kívül létrejött, interperszonális viszonyban realizálódott, interpretált ténytapasztalat.

Szintén a terminológiai kérdések között említem azt az aspektust, amelyben egy tisztán filozófiai fogalomrendszer személyiségstruktúra és -aspirációk leírására szolgál. A fenomenológiai személyiségelmélet (Maslow) esetében a személyiség alapvető beállítódását filozófiai programként írják le. Ugyanebbe az összefüggésrendszerbe illeszkedik szerintem az a jelenség, amely egyrészt a médiában, másrészt a mindennapi életben, közbeszédben tapasztalható – részben a média hatására. Jelesül arról van szó, hogy a különböző személyiségelméletek terminológiája a közvetlen tudományos szférából átmegy a kommunikációba: a szappanoperák forgatókönyvei éppúgy az interperszonális dinamika (banalizált) sémái szerint épülnek fel, mint ahogyan ez a terminológia és a sémák átmennek a személyközi kommunikációba is – embertársainak viselkedését már így írja le a műveltebb középsztyában boldog-boldogtalan. (Ez azonban mégsem *egészen rossz* dolog, ez az a bizonyos fecsegés, csevely, amely Heidegger szerint valaminő gyenge egzisztenciálé formájában *a fenomén*.) Ebben viszont éppen az interszubjektivitásban részt vevő szubjektum beszélő-jelentő valóságát kell látnunk, valamint azt, hogy a szignifikáció egy sajátos vonatkozásban mire referál (jól-rosszul használt pszichológiai terminológiára). Több ez, mint a mindenkori tudálékoskodás, itt valahol a szubjektum helyére–szerepére való folyamatos referencia zajlik.

Robert A. Baron monográfiájában<sup>14</sup> a konzisztenciával határozza meg a személyiséget, a személyiség nála is tapasztalható tény, méghozzá azáltal, hogy a különböző helyzetekben és hosszabb periódusban önmagával összhangban nyilvánul meg. Definíciószerűen: a személyiség individuálisan egyedi és viszonylag állandó viselkedési, gondolati és érzelmi séma. (Kiemeli, hogy ez: valóság.) A konzisztenciát úgy kell felfognunk, mint nagy vonalakban megvalósuló összhangot egy egyéni élet folyamán – a gyerekkortól az idős korig –, azonban ez a konzisztencia nem vonatkozik minden személyiségvonásra.

<sup>13</sup> Carver – Scheier: i. m. 54.

<sup>14</sup> Báron, Róbert A.: i. m. 466.

A kongruencia és a konzisztencia terminusai mintegy *leváltják* a személyiség egységéről alkotott régebbi elképzelést, ez egy képlékenyebb, plasztikusabb összhang-törekvés, és amikor összhangot mondunk, nem feledkezünk meg a belső harmónia régebbi *eszményéről*, amely az antikvitás, a kereszténység és a reneszánsz személyiségfelfogását jellemezte.

Ez az elemzés sem térhet ki végül is az elől a kihívás elől, hogy a szubjektum és a személyiség (a pszichikus személy) fogalmait egy definíciószerűségben egymással határozza meg. A Gilles Deleuze által adott meghatározás – megismételjük – szerintünk kimeríti egy effajta definíció követelményeit: „a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek (Én–Te).” Hozzá kell tennünk, hogy ez a személy aktusról aktusra meghatározza magát, de nemcsak interszjektív és szignifikációs viszonyaiban, hanem politikai alanyiségében is – választóként legalább –, és minden tetteiben, amelynek jogi következményei lehetnek. (Vannak olyan országok, ahol a nem-választást szigorúan büntetik, itt tehát nem annyira demokratikus – laza – jogról-kötelességről [szabadságról], mint inkább szigorúan kényszercelekvről van szó.) Deleuze kiemelte a szingularitást, az unicitást, *ekceitást*, a szabadságot ilyen értelemben folyamatosan el kell nyerni, nincs már kényelmesen, folyamatosan működő projektum, amellyel békés polgárokként egyszer s mindenkorra mintegy bebiztosítottuk magunkat. Foucault kifejezésével: a felszabadulás folyamatos. Ez a szabadságfelfogás leginkább az egzisztencialista szabadságfelfogáshoz áll közel, hiszen legfontosabb implikátuma, immanenciája, hogy aktusról-aktusra lehetséges, hogy nem sikerül szabadnak lenni. Ha van – még – univerzáléja a szabadságnak, akkor az a revelatív szorongás-perspektíva az, amelyről Heidegger írt olyan részletesen a *Lét és időben*. Ez a szabadság azonban olyannyira individuális, hogy aligha lehet róla a filozófia nyelvén továbbra is beszélni, azaz ha a szabadságról szóló diskurzust a filozófiában akarjuk megtartani, akkor mindenfajta normatív szempontot ki kell küszöbölnünk. A szintaxis univerzalizmusát, a harmadik személy személytelenségét vagy a többes szám első személy (a fejedelmi többes, a közösségi éthosz, a kötelező mi) közvetlen általánosítását felszámolni éppen a filozófiában nem tűnik könnyű dolognak. Ilyen értelemben a filozófiai értekezés szövegmarkerei az irodaloméi lesznek, a diskurzus pedig egyedi közlemény, levél. Ez persze nem egészen azonos azzal, amit a posztmodern elképzelések sugalmaznak nekünk. Van például olyan ember, aki Immanuel Kantnak *A tiszta ész kritikája* című traktátusát akarja olvasni egy életen át, és ezen semmit sem változtat az a tény, hogy azt mondják neki, az a javaslat, hogy nevezettet úgy olvassa, mint egy levél-gyűjteményt, levélregényt, melyet Immanuel Kant 1781-ben küldött el neki.

A racionalizmus nagy hipotéziséről, a történelem, a törvény, a haladás, a morál, a jogok Szubjektumáról tehát le kell mondani. Ezt a koncepciót nem vihetjük tovább a 21. századba.

A szubjektum(ok) szabadsága – vagy inkább szabadságai – másak, vagy azok lesznek.

Korunk két legnagyobb hatású jogfilozófusa, gondolkodója, Norberto Bobbio és John Rawls azonban kötelességszerűen interpretálja Kantot, sőt, Bobbio kijelenti, hogy minden vele kezdődik és vele végződik.

„Míg a természetjogot mint olyan jogot határozzuk meg, amelynek értelmében minden ember csak azoknak a törvényeknek kell hogy engedelmességeskedjen, amelyeket ő hozott, Kant a szabadságot autonómiaként határozta meg – miként adhat önmagának törvényeket. Másfelől, *Az erkölcsök metafizikájának* elején, ugyanő emelkedetten, apodiktikusan kijelentette, hogy mihelyst a jog mint mások kötelezésére alkalmas morális képesség létezik, az embernek veleszületett és szerzett jogai vannak, és az egyetlen veleszületett jog, azaz amelyet a természet közvetít az embernek, és nem egy teremtett tekintély, a szabadság, azaz a mások akarata által megjelenített kényszertől való függetlenség, még egyszer, a szabadság *mint* autonómia.”<sup>15</sup> (Bobbio itt eltekint azoktól a bonyolult megfontolásoktól, amelyekkel Kant a szabadságot az autonómiához képest nem szükségszerűen definiálható fundamentumnak tekinti.) Ebben az értelmezésben, mint máshol is, az olasz jogfilozófus számára Kant *örök inspiráció*, a fenti szabadság- és autonómia-meghatározásokat nélkülözhetetlennek tekinti minden, az emberi jogokról folytatott diszkusszióban és vitában. (Szerinte, ha van a haladásnak valamilyen értelme, akkor az éppen az emberi jogok extenziója.)<sup>16</sup>

A szabadság ilyen értelemben megmarad a filozófiát konstituáló programatikus szegmensnek, éppen *nehézsége* folytán: „Sokkal jobb egy mindig veszélyeztetett, ámde expanzív szabadság, mint egy védett, azonban fejlődni képtelen szabadság. Csak egy veszélyeztetett szabadság képes megújulni. Egy megújulásra képtelen szabadság előbb vagy utóbb új rabszolgasággá változik.”<sup>17</sup>

Rawls-nak *Az igazságosság elmélete* című nagyhatású művében a Kant-értelmezések az életmű tematikus szemléléséből származnak, a szerző hangsúlyozza, hogy szabadon interpretál: „Nem vizsgálhatom itt Kant álláspontját. Inkább a szerződéses tan fényében szabadon értelmezem.”<sup>18</sup> Rawls szerint – ami az igazsá-

<sup>15</sup> Bobbio, Norberto: *L'età dei diritti*. Einaudi, Torino, 1990, 51.

<sup>16</sup> Az olasz jogfilozófus szerint Kant elképzelése a moralitásról legalábbis problematikus, a történelem pedig kétarcú: a morál és a történelem Szubjektumáról tehát aligha beszélhetünk.

<sup>17</sup> I. m. 250.

<sup>18</sup> Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 220.

gosság problematikájának felvezetését illeti – Kant álláspontja, amely szerint mindenkiel mindig célként, nem csupán eszközként kell bánnunk, kontraktualista átértelmezésre szorul, csak akkor értelmezhető, ha a szerződő felek valamilyen kezdeti egyenlőség alapján ebben megegyeznek.

A könyv 40. §-ának címe: *A méltányosságként felfogott igazságosság kanti jellegű értelmezése*. Rawls olvasatában – figyelmeztet arra, hogy más olvasat is lehetséges – Kant arcból indul ki, hogy az erkölcsi elvek ésszerű választás tárgyai, nem pedig általánosak és egyetemesek. Olvasatában „Kant feltételezi, hogy az erkölcsi törvényhozás szükségképpen olyan egyetértés eredménye, amelynek feltételei az embereket szabad és egyenlő ésszerű lényekként jellemzik.” Nem követhetjük Rawlst azon az úton, amelyen az igazságosságról szóló alapvetésében racionalista és kontraktualista elveit érvényesíti<sup>19</sup> – célunk csak annak a jelzése volt, hogy a kanti hipotézisekhez való visszanyúlást ő is nélkülözhetetlennek tekinti.

Demonstrációm végére értem. Úgy vélem, elégséges érvet hoztam fel annak bizonyítására, hogy a filozófia hagyományos, a modernitáshoz kapcsolódó fogalmának átalakításával a filozófia konstitutív szabadság-programja fenntartható, és hogy e ténynek öröndetes következményei vannak a filozófiára meg annak művelőire nézve egyaránt.

*Megjegyzés:* Írásom gondolatmenete rendkívüli módon elbonyolódott volna, ha kitérek azokra a nézetekre, amelyek szerint az, amit filozófiának nevezünk, (a modernitásban) csupán a Nyugat egyfajta reflexív ön-legitimációja. Ha a problémát szűkítjük, Richard Rorty Kant-interpretációja – „A tudat kanti fogalma divinizálja az ént.” – kifejezi azt az álláspontot, amely szerint ezzel a hagyománnyal nincs mit kezdeni, a divinitás érinthetetlen, poros és lezárt, nem szól senkihez. De ugyanezt mondja az egyébként nagyszerű dél-amerikai felszabadítás-filozófia (Franz Hinkelhammert és Enrique Dussel): a Nyugat filozófiája elvette a harmadik világ megszólalási jogát. Végül pedig, ha komolyan vesszük azt, amit Larry Wolf állít nagyhatású könyvében (*Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford University Press, Stanford, CA, 1994.), hogy ti. Kelet-Európában soha nem volt felvilágosodás, akkor azt a további következtetést is el kell fogadnunk, hogy a racionalizmus és az egyetemesség, a szabadság mindig is az emberiség tört részét illette meg, az emberiség számszerűen nagyobbik része mindig és megrendítően az esztelenység és a rabság állapotában leledzett. Bennünket is ideértve.

<sup>19</sup> Rawls, John: i. m. 304.