

Király V. István

KÉRDÉS-PONTOK

*a történelemhez, a halálhoz és
a szabadsághoz*



Presă Universitară Clujeană

KÉRDÉS-PONTOK
*a történelemhez, a halálhoz és
a szabadsághoz*

A szerző eddig megjelent kötetei:

- Fond secret, Fond „S” special – Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România (Doru Radosav-al és Ionuț Costea-val közösen), Editura **Dacia**, Cluj-Napoca, 1995, 390 o.
- Határ – Hallgatás – Titok, „**Komp-Press**”, **Korunk Baráti Társaság**, Kolozsvár, 1996, 318 o.
- Filozófia és Itt-Lét, **Erdélyi Híradó**, Kolozsvár, 1999, 156 o.
- Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată, **Editura Paralela '45**, Pitești, 2001, 286 o.
- Moartea și experiența muririi – In(tro)specție metafizică și filosofico-aplicativă (prin nouă ochiri), **Editura Casa Cărții de Știință**, Cluj-Napoca, 2002, 154 o.
- A halál és a meghalás tapasztalata, **Közdok Könyvkiadó**, Budapest, 2003, 168 o.
- Kérdő Jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zajhaborítás a szabad(ság) kérdezés(é)ben, **Kalligram**, Pozsony, 2004, 220 o.
- HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember, **Kalligram**, Pozsony, 2007, 311 o.

Király V. István

KÉRDÉS-PONTOK
*a történelemhez, a halálhoz és
a szabadsághoz*

Presa Universitară Clujeană

2008

Műszaki szerkesztés: Király V. István
Borítóterv: Tasnádi György. A borítón **Varga Borbála** *Holdfény*
c. festménye (olaj fára, 19x11 cm.) látható.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Király István V.

Kérdés-Pontok a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz / Király V. István. - Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2008. - 254 p. ; 21x15 cm.
ISBN 978-973-610-817-4

101.8
111
123.1
128
930.1

© Király V. István

Universitatea „Babeș-Bolyai”
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hașdea nr. 45
400371 Cluj-Napoca, ROMÂNIA
Tel/Fax (+40)-264-597.401
E-mail: presa_universitara@easynet.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Új(ra) bejegyzés

Egy a gondolkodás dolgaival törődő szerző, valójában, csak és csakis egyetlen „szöveget” ír! Amelyet azután az idő, néha, egy-egy – külön címmel ellátott – kötetbe fűz.

Ez a helyzet az itteni írásokkal is. Előzőleg egybekötött gondolatok folytatásai ők. Olyannyira, hogy gyakran egész bekezdések ill. gondolatszeletek ismétlődnek belőlük újra most. Csak azért, persze, hogy megint továbbgondolhassák a dolgukat. A maguk saját, de mindegyre mégis új, ill. újonnan felbomló irányába. Amelyek azután, valahogyan, csak visszakanyarodnak mindig, egy régebbi, de igazából még ismeretlen és nagyon is esetleges újból kezdés és bekezdés – talán – újra bejegyzendő eseményeihez.

2008 júniusa

ELSŐ FEJEZET

Halál és történelem¹

– Prolegoménák egy „történelemfilozófiai”² illetve történelemontológiai lehetőséghez –

Motto:

„Aki ugyanis istenekről beszél embereknek, könnyebben kelti azt a látszatot, hogy helyesen beszél, mint aki halandókról szól nekünk, halandóknak. ... az istenekkel tudjuk, hogy hogyan állunk.”

Platón³

Először bizonyára a fejezet címéről kell néhány tisztázó és pontosító szót ejtenünk. Mindenek előtt a benne fellelhető „és”-ről, amely – „konjunkcióként” – a „halált” s a „történelmet” összeköti. Összekötni, összekötözni persze sokféle dolgot lehet. Olyanokat is amelyek egyébként egyáltalán nem is tartoznak „egybe”. Itt azon-

¹ A fejezet a *Domus Hungarica Artium et Scientiarum* ösztöndíjtámogatásával íródott.

² Az **idézőjel** amelybe az alcímben a „történelemfilozófia” kifejezés került az itt következő fejtegetéseknek arra az alapvonalozására kívánja eleve felhívni a figyelmet, hogy bennük „történelemfilozófiáról” távolról sem valamilyen diszciplináris értelemben – vagyis mint a filozófiának, a filozófiai kutatásoknak egy meghatározott és külön körvonalazódó „szakágáról” stb. – van és lesz szó, hanem pontosan arról ahogyan a történelem **filozófiai kérdezése** – persze a maga **tematikus** sajátosságaival, körvonalazottságával, súlyával és motiváltságával együtt, és pedig – kimondottan **létmód gyanánt** ill. **létmódszerűen, magához a kérdezőhöz, annak a létehez, egyenesen e lét lehetőségeire** való tekintettel, éppen hogy egzisztenciálisan és ontológiailag tartozik. Ezért is szerepel mellette – immár idézőjel nélkül – a **történelemontológiai** pontosítás.

³ Lásd, Platón: *Kritiasz* In: *Platón Összes Művei* III. kötet, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 413 o.

ban a „konjunkció” olyan dolgokat igyekszik egybekapcsolni amelyek egyfelől valóban és lényegileg is együvé tartoznak – s mint ilyen, egymásra is törekednek – de amelyeknek, másfelől, az összetartozásáról ill. kapcsolataiknak a mibenlétéről és milyenségéről, ennek ellenére, egyelőre igen keveset tudunk. Az „és” tehát a címben, éppen ennek a „problémának”, helyesebben, ennek a **kérdésnek** az egyébként valóban összekötő ill. **tematizáló** neve kíván lenni.

Olyan **kérdés** tehát itt voltaképpen az „és”, amelyet először kimondottan is **kérdezni** kell. Ez pedig egyenesen azt jelenti, hogy azt **kérdezőkként** és éppen hogy a maga voltaképpeni **mihozzánk tartozásában** kell **kimondottan felvállalnunk**. Ahhoz, hogy benne-általa – a halál s a történelem tematikus körvonalazottságában, meghatározottságában – az valóban eltalálhasson tehát a maga saját kötő- ill. kötelék mivoltához. Amelyben azután halál és történelem mihozzánk tartozva tartoznak, tartanak és találnak talán majd egymásra is.

„Történelemnek” márpedig elsősorban az olyasmi számít ami egyfelől **múlt** és amit, másfelől, – már végképp – kiváltképpen a **történettudomány** boncolgat. És valóban, amikor olyan valami után kérdezzük, hogy „halál és történelem”, akkor elsősorban éppen hogy a halálnak a történettudományi kutatásába, annak az eredményeibe, adataiba, problémáiba stb. ütközünk, mint magának a történettudománynak egy viszonylag új – a múlt század ’60-as, ’70-es éveitől körvonalazódó – fejleményébe. A címet tehát úgy is értelmezhetnénk futólag, hogy a mögéje felsorakozó kutatás a halálnak valamiféle történettudományi „problematizálása” lenne ill., hogy az voltaképpen az eme tudomány által felvázolt és felkínált adatok, elméletek, hipotézisek – és persze nehézségek stb. – margóján zajlana (csupán). Nyilván, így az „és” sem töltené be, teljesíthetné igazán a maga összekötő tisztjeit... Hiszen az effajta kérdezővel többnyire és bizonyára megmaradnánk annál a belátásnál, hogy a többi „emberi dolgokhoz” – intézményekhez, népekhez, háborúkhöz, étkezéshez, öltözködéshez, művészethez, szeretkezéshez, tudományhoz, valláshoz, technikához stb. –, de nem csak hozzájuk, hanem a „természet”, az élővilág, a világegyetem stb. dolgaihoz „hasonlatosan”, a halálnak is „van” történelme, van

története. Következésképpen történettudománya is „van” ill. kell, hogy legyen. Amely azután már rendben vagy előbb-utóbb, csak kideríti – remélhetőleg –, hogy hogyan is álltunk, állunk mi övele?

Egy effajta tudománynak persze állandóan számos ún. episztemológiai problémája támad. Hogy tehát honnan, miből kiindulva, miféle forrásokon, dokumentumokon dolgozva ill. azokat miképpen elhelyezve és értelmezve stb. hozzáférhető történelmileg tudományosan az olyasvalami mint a halál? Ezen túl azonban a halál történettudományi tanulmányozásának a sajátossága mégiscsak éppen az, hogy vele kapcsolatosan (is) előbb-utóbb rá kell kérdeznünk arra, hogy valójában **miért** is fáradozunk mi – **élő emberek!!!** – övele? Miért kínlódunk tehát mi, élő emberek, annak a kérdésnek a fáradságos és módszertanilag is nehezen „tisztázható”, levezethető-lefolytatható és bebiztosítható kutatásával, hogy miképpen gondolkodtak, vélekedtek, jártak el, intézkedtek, szervezkedtek a ma már kétségkívül **nem élő, recte, meghalt** emberek egykoron – helyesebben egy-egy „emberi” **mindenkoron** – a halálról meg a halállal kapcsolatosan? Meg annak a lehetőleg megbízható kiderítésével, hogy annak idején „hogyan is haltak ők meg”?

Az élő emberek azonban bizonyára **azért érdeklődnek** tematikusan is kimondottan afelől, hogy hogyan is haltak meg stb. az azelőtt élők egykoron, mert valamilyenképpen **ők maguk** is halandónak tudják – vagy legalábbis érzik – saját magukat (is). Vagyis mert **számukra** a halál, a meghalás – bár ténylegesen mindig **jövőbeli**, mégis nagyon is aktuális, aktusban álló ill. nagyon is élő, azaz – éppen hogy, és ráadásul bizonyosan: **eljövő félben** levő „probléma” meg kérdés. Tehát, mivel az élő embereket a **saját** jövőjükből és **jövőjükben** fenyegeti mindenkor – vagyis: minden **jelenben** – a halál ill. a maguk saját halála is... bizonyára azért fordulnak ők élve a halállal kapcsolatos **múltbeli** történések kutatásához, megismeréséhez és megértéséhez is.

Lényegében azonban minden egyes tematikai történelmi kutatással ugyanez a helyzet. A **téma**,¹ a „probléma” valamikép-

¹ A kérdés, a kérdésés valamint a „tematizálás” és a „problematizálás” különbségeiről ill. kapcsolatairól, valamint ezeknek a kapcsolatoknak a

pen élő aktualitása – azaz: éppen hogy **kérdéses aktusban levése** – az, ami a vele kapcsolatos történelmi ill. történettudományi érdeklődést is mindenkor, a dolgok legmélyén és voltaképpen, létrehozza, megszüli és fenntartja. Legyen tehát ez az aktualitás akár „hatástörténeti” is...

E mellett azonban most már az is kérdéssé lesz, hogy vajon **a halál történelmi kutatásának** nincsen-e, ráadásul, valamilyen egyaránt tematikai és ontológiai ill. strukturális **kitüntetettsége** egyáltalán magával a történetiséggel, a történetiség lényegével kapcsolatosan is? Amelyet azután a halál történettudományi kutatása – pontosabban, az effajta erőfeszítéseknek már a puszta megléte – inkább csak megjelenít ill. „képvisel” mint kimondottan tematizál és taglal. Látható, hogy kérdésünk most már egyszerre két irányba is mutat és tart. Egyfelől, a halál történetisége ill. történelmi vonatkozásainak az irányába, másfelől azonban egyáltalán magának a történetiségnek az ugyancsak kérdéses irányába.

Mint említettük, a történettudomány viszonylag nemrég – csak a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben – kezdte el a halál problémáját kimondottan kutatni. Ezek a kutatások olyan neves – eleinte többnyire francia¹ – történészek munkásságához kapcsolódnak mint pl. Philippe Ariès, Luis Vovelle, Vincent-Luis Thomas vagy Pierre Chaunu. Nyomukban manapság egyre terebélyesedő kutatási láz támadt – beleértve a történelmi-antropológiai ill. az „inter- és transzdiszciplináris” vizsgálódásokat is – amelyek eredményeképpen folyamatosan egyre többet tudunk meg a halál-

módszertani filozófiai relevanciájáról részletesebben Lásd az *(Út)-keresés és téma-találkozás – Az alkalmazott filozófiai tematizálás „módszerbeli” értelemléteiről* valamint *Az alkalmazás és a tematizálás filozófiai esélyei* című tanulmányokat a *Kérdő jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kérdés(é)ben* c. kötetünkben. (Pozsony, Kalligram, 2004, 12-61 o.) A dolog azonban majd – a Második Fejezetben – ebben a kötetben is újra felmerül.

¹ De nemcsak francia, főként az *Annales*hez tartozó történészekről van szó, hiszen pl. Elisabeth Kübler-Ross is, Philippe Ariès-el szinte egy időben végzi az Amerikai Egyesült Államokban a maga kutatásait és 1969-ben publikálja az *On Death and Dying* c. könyvét.

nak, a halálhoz való emberi viszonyulásnak a különböző korokban érvényesülő – és egyre döntőbbnek bizonyuló – mikéntjéről, társadalmi szerepeiről stb. is. De nemcsak ezekről, hanem arról a talán lényegibb vonatkozásról is, amelyet a halál, a halál tudatának a temetkezések által tanúsított kialakulása és alakulása az ember voltaképpeni emberré válásában – azaz: az emberi történelem ill. a történelem emberi, **tehát tulajdonképpeni – létre-jöttében**, „beindulásában” játszott. [Pierre Chuanu például egyértelműen kijelenti: az ember („elkészült”) emberré, csakis a halál valamilyen tudatával, azaz csak „halandóvá” válásával együtt, egyszerre lett.¹]

Ezzel azonban az ügy már egyértelműen – és látszólag mintegy „magától” – **történelemfilozófiai** dimenzióra is szert tesz. Azért csak „látszólag magától” mert a valóságban a halál történettudományi „problematizálása” egyben – kimondatlanul és elgondolatlanul – a lehető legmélyebb gyökerekig lehatoló – *recte*: **legradikálisabb** – kihívást képviseli és közvetíti a történelemfilozófia számára (is). Vagyis nem – „egyszerűen” vagy akár „bonyolultan” – azzá a problémává válik pusztán, hogy mármost miképpen lehet ill. kell a halálnak mindezeket az egyre fontosabbnak mutatózó vagy bizonyuló „múlt” vagy „jelenkori” dimenzióit és vonatkozásait úgymond **történelemfilozófiailag** is felvállalni és körvonalazni, hanem **magának** a történelemfilozófiának az alapjait és az eredetét is lehatol. Azzal együtt – meg annak ellenére is –, hogy ez ügyben talán valóban felmerül két olyan egymástól igencsak távolinak tetsző hagyománnyal való újratalálkozás lehetősége is mint amelyet egyfelől Thomas Hobbes, másfelől pedig Martin Heidegger képvisel.

Főművében, a *Leviatánban* ugyanis Hobbes – mint később részletesebben is látni fogjuk – az önfenntartáshoz elválaszthatatlanul kapcsolódó **halálfélelmet** az emberi társadalom és történelem alapvető „dinamizáló” tényezőjeként értelmezte és elemezte, amely a lehető leglényegibb módon és vonatkozásokban vesz részt a történelmi folyamatokat a középpontjaiban tagoló

¹ Lásd, Chaunu, Pierre: *Trois millions d'années, quatre-vingts milliards de destins* Paris, Éditions Robert Laffont, 1990, kiváltképpen a *Religiosus et Moriturus* c. fejezetet, 55-59 o.

történések (pl. a háborúk és a béke), de az intézmények (az állam, a különböző testületek, egyház stb.) valamint a jog s az erkölcs megszületésében. És azoknak a tényleges, folyamatos ill. folyamatosan változó működésében is. Ugyanígy, Heidegger is minden köntörfalazás nélkül írja a *Lét és időben* le azt, hogy: „**A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végeessége a jelenvalólét történetiségének rejtett alapja.**”¹

Persze, a halál történettudományi kutatása is számos lényeges tárgyi és módszertani problémát vet fel. Néhány más kérdést azonban mégiscsak rejteget vagy csak „félíg” fogalmaz meg. Eme félíg felvetett kérdések egyike pedig, mint már említettük is, pontosan az, hogy: **voltaképpen Miért** is kutatják a történettudomány erőfeszítései „éppen” – és, persze, éppen újabban! – a halál „múltbeli” dolgait? Annyi azonban mégis csak világos, és fel is van merítve, hogy a halál iránti tudományos – tehát történettudományi – érdeklődés eredetét és alapját is lényegében és bizonyára az képezi, hogy a halál az emberi élet megkerülhetetlen „velejárója” s mint ilyen az a történelem „állandójának” („konstansának”) számít és bizonyul.² Amellyel tehát a történelemben – ill. éppen hogy magát a történelmet képező – minden egyes eddig megszületet ember, emberi generáció, meglehetősen változatosan, de kikerülhetetlenül és – ráadásul – mindenképpen a **saját** halála, meghalása gyanánt (is) szembesült és szembesül. Ez azt vonja, ugyancsak szükségképpen maga után, hogy a történelmi ember – és milyen „más” ember létezik? – igencsak változatos és összetett társadalmi, közösségi és egyéni képződményekben, konstrukciókban, képzetekben, gyakorlatokban stb. szembesült ill. **vállalta fel** – vagy **kerülte el, tagadta le!** – a halállal való szembesülés különféle lehetőségeit és gondjait.

Úgyhogy a halál kutatása a történettudomány – akárcsak bármelyik más „diszciplína” – számára, valóban sajátos és különös

¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő* Budapest, Gondolat, 1989, 619 o. (Kiemelés tőlem K.V.I.)

² Lásd, Grancea, Mihaela: *Introducere* In: *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX* (Coord. Mihaela Grancea) Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2005, 7 o.

kihívást jelent. Annál is inkább mert az effajta történettudományi kutatás már igazán, egyre inkább és egyre kikerülhetetlenebbül, annak az alapvető tudatnak a holdudvarában körvonalazódik közvetlenül, hogy „... **ha nem létezne a halál, akkor valószínűleg nem létezne sem társadalom, sem történelem, sem jövő, sem pedig remény...**”¹

Világos tehát – és pedig a történettudomány számára is! –, hogy a halál **történeti** jelentősége messze túlmutat annak a „pusztán” történettudományi jelentőségén. Egyfelől ugyanis bizonyára éppen a halál **történeti** jelentése és jelentősége az, ami – ha jobban utánagondolunk – a halál tematikájának a **más** tudományok – pl. antropológia, lélektan, orvostudomány, demográfia, szociológia, „thanatológia”, társadalmi gondozás stb. – szempontjából való jelentőségét is megalapozza ill. képezi.² Másfelől azonban ez a jelentés és jelentőség voltaképpen és **egyáltalán** magának a történetiségnek, annak az eredetének és lényegének, mibenlétének az irányába is elmutat.

Ez utóbbiak pedig, bizonyára, valamiképpen – azaz: egzisztenciálisan és ontológiailag – éppen hogy a történelemfilozófia, a történelem filozófiai ügyeivel és dolgaival is kapcsolatosak. Éspedig úgy ill. olyannyira, hogy az a kérdés is felmerül, hogy vajon a történelemfilozófia ügye és dolga valóban az olyan vonatkozásoknak és körülményeknek a felszínre hozása és „problematizálása” lenne, amelyekből azután csupán a történettudomány ill. annak a tárgyai és eljárásai válnak vagy válhatnak kívánalom szerint érthetőbbé és gördülékenyebbé, vagy inkább... maga az „ember” ill. maga a lét? Vagyis, hogy a történetfilozófia voltaképpen nem inkább ontológia lenne-e?

¹ Lásd, Rotar, Marius: *Istoriografia românească asupra morții: modele și contra-modele. O lume încă deschisă* In: *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX* Uo. 20 o. (Kiemelés tőlem – K.V.I.)

² Ez persze, nem csupán a halál „tudományos”, azaz a tudományokban és általuk véghezvitt „problematizálásával”, hanem annak a művészetekben, a vallásokban, a folklórban, a mitológiákban, a társadalmi és a gazdasági életben – meg ugye a filozófiákban – való jelenlétével kapcsolatosan is érvényes.

Ennek ellenére – a történettudomány vonatkozásában – mindez elsősorban persze még „csak” a halállal „mint olyannal” való, tematikusan kihegyezettnek, célzottnak és körvonalazottnak is mondható vagy tartható viszonyulásra, szembesülésre vonatkozik. Amelynek sajátos és történelmileg tagolódó gyakorlati, intézményei, szokásai stb. vannak. Mint pl. a meghalással kapcsolatos vagy a temetkezési szokások, a gyász stb. eljárásai, ceremóniái és szervezetei. Ezek is meglehetősen változatosak és korok, népek, közösségek, kultúrák, berendezkedések stb. szerint bonyolódnak. Úgyhogy, – igaz, inkább a pszichológusok ill. a pszichológiai antropológia ösztönzésére, de – a történészek is egyre inkább „a halál rendszeréről” beszélnek, és ezen azt a társadalmi, kulturális, antropológiai, mentális-képzeti (*imaginarium*) ill. intézményi és hatalmi, valamint szimbolikus hatalmi szerkezetet, mechanizmust és szövevényt értik, amely kimondottan a halál, a meghalás emberi dolgai és kérdései körül az idők során szerveződik.

Ebből kifolyólag ill. ezzel kapcsolatosan, – mint ugyan csak említettük – a halálnak persze történelemfilozófiai relevanciája is van. Elsősorban ugyancsak tematikusan vagyis mint ami a történetiséget, annak a **tematikusan** meghatározott **eme** vonatkozásait tagolja. Ezzel együtt ill. ennél talán lényegesebb azonban a halál történelemfilozófiai relevanciájának a felderítésében az a még részletesebb megfontolásra váró lehetőség, amelynek értelmében a halál egyenesen **megalapozza** az emberi történelmet ill. a történetiséget magát. (Tehát: nem pusztán a „történettudományt” alapozza meg... bár a dolgok legmélyén bizonyára ugyanazért van – természetesen „emberi” – történettudomány mint amiből kifolyólag egyáltalán „emberi” történelem is van.) Ha ugyanis megalapozáson nem holmi – csupán episztemológiai vonatkozású vagy természetű – konstrukciót meg műveletet értünk, hanem azt amit az elégséges indoklás „logikai” elve is mitőlünk voltaképpen megkövetel, akkor a történelem megalapozása nem jelenthet tulajdonképpen mást, mint megmondani azt, hogy **miért** és honnan kifolyólag **van** egyáltalán történelem?! Következésképpen ill. származékosan, történettudomány is. Annak a kiderítését jelenti tehát, aminek „köszönhetően”, ami **miatt**, ill.

aminek az **értelmében** (*ratio*) egyáltalán létezik olyasmi mint (a) történelem.

Ennek azonban pusztán csak az egyik oldala és vonatkozása, hogy a halál – történelmileg is kimondottan – az élethez, az emberi élethez tartozik. Éspedig olymódon, hogy voltaképpen megvilágítja az életet. Mint ilyen, a halál történeti „tanulmányozása” valóban az élet történeti „tanulmányozásának” a hasznos eredményekkel kecsegtető „segédtematikájának”, „segédeszközének” is számítható. Mint ami a történelmi életet, annak a valóban – tehát halandóan – élő ténylegességét körvonalazza. Ezen túl, másik vonatkozásában, arról is szó kell itt azonban legyen, hogy a halál nem pusztán úgymond „kívülről” – helyesebben mintegy a végétől ill. a végéhez valamilyen idegen, külsődleges elemként odabiggyesztődő és mindegyre valahogy meghatározatlannak és esetlegesnek mutakozó nézőpontból „visszafele” – világítja meg mindenképpen a történelmiként tagolódó emberi életet, hanem a leglényegesebb vonatkozásaiban és folyamatosan „is” mintegy átszővi, sőt, meg is alapozza azt.

Olyannyira, hogy bizonyára történelem egyáltalán azért van, mert van, mert létezik halandó emberi élet, tehát halandó – ezért az életében, az élete által a halálhoz, azaz a **létszerű halálához**, halandóságához... ugyancsak **létszerűen** ill. létmódszerűen viszonyuló – emberi lény. Vagyis, mert van **olyan** élet amelynek a halál, a halála, **minden tekintetben** és valóban, súlyt, magára vonatkozó, magára tartó és tartozó kihívást, szorítást – **fogást!** – és ezáltal folyamatos, felvállalandó – eközben pedig felszámolhatatlan és megkerülhetetlen – lehetőségeket is kölcsönöz. Annak – a nem emberi, nem jelenvalólétszerű – életnek, amely ugyan „véges”, s mint ilyen folytonosan születik, ki- és elmúlik, létrejön, kihál, változik meg evolúcióban is van... nos, annak tulajdonképpen **nincsen** és nem is lehet történelme. Mint ahogyan a „szervetlen” létrégióknak sincsen tulajdonképpen történelme. Hanem csakis „átvitt”, tehát metaforikus értelemben. Ami persze nem jelenti, hogy az ne lenne mozgásban, változásban, ne lenne kapcsolatban az idővel ill., hogy nem „bírna” idővel. Benne-vele a mindenféle – a megesés, a lett dolgok s azok vonatkozásainak értelmében vett – törvény vagy véletlenszerűnek bizonyuló folya-

mattal meg „eseménnyel”. Amelyek persze érintik, éspedig kihívásokként, értelemként meg lehetőségekként érintik, az emberi történelmet is. Vagyis úgy, akkor és azáltal, hogy közben egyáltalán **van kérdéses értelem** ill. **értelemkérdés**. **Történetük** tehát van, **történelmük** azonban **nincsen**. Olyannyira, hogy csak a történelemmel válik – helyesebben: válhat!!! – tehát a létezők eme történelem-nélküli története valóban **léttörténelemmé** is.

Ezek szerint történelem azért van voltaképpen, mert van emberi halál, helyesebben, mert van a halálához a létében és a létével, a létmódjaiban és a létmódjaival – kimondottan vagy kimondatlanul – **létszerűen** viszonyuló létező. Amely számára tehát a halál, a halála nem pusztán adottság, hanem – a hozzá való viszonyulás révén – tulajdonképpen **lehetőség**. Éspedig olyan lehetőség amely a maga „szubsztantív” megtörténéssel, vagyis a meghalással együtt – pontosan általa de mindig is azon felül! – eme létező létének az **összes többi létmódját és lehetőségét is**, egyfelől eredezteti meg konstituálja, másfelől pedig szerkeszti, tagolja, áthatja és meg is színezi. Vagyis a végességében és pontosan a végessége révén valóban és valóságosan **megnyitja**, nyitottá szerkeszti azt. És ezzel körvonalazott – tehát eme végességre és e végesség felől rányitott – súlyt is ad neki. Ez által pedig, voltaképpen, tagolja is mindezeket a létmódokat.

Ha tehát az emberi létezés különböző módjaiban és régióiban, ill. abban, ahogyan ezek az idők során vagy időbelien megszületnek és alakulnak stb., kimutatható, hogy egyáltalán a létezésük, az értelmük meg az alakulásuk... a halál nélkül egyszerűen elképzelhetetlen meg egyenesen „abszurdum” is, illetve az, hogy létrejöttükben, megszületésükben, váltakozásaikban – esetleg az eltűnésükben – stb. miképpen játszik közvetlen vagy közvetett szerepet a halál,... akkor az is ki van mutatva, hogy igenis, a halál a fentebbi – tehát: lényegi, ontológiai – értelemben megalapozza, eredezteti és konstituálja is a történelmet.

Márpedig, a halálhoz való (emberi, jelenvalólétszerű) viszonyulást, vonatkozást mindig a **szabadság** feltételezi (és, egyúttal konstituálja is). A szabadság „nélküli” – vagyis a halálhoz, a halálához voltaképpen nem is **viszonyuló** –, de véges, létező nem meghal, hanem „csak” megszűnik ill. kimúl. Úgyhogy, nem

csupán a megszűnésében, hanem a létezésében, a létezése „során” sem szabad. Egyáltalán nem úgy van tehát, hogy „van” szabadság, csakhogy az „korlátozott”, határolt – és pedig a legvégsőben éppen a „halál által” korlátozott – stb., hanem, ellenkezőleg, pontosan mert van emberi halál – azaz olyan létező aki a maga létében, létének a lefolytatásában a halálhoz, a halálához szükségképpen viszonyul – azért, úgy, azzal és az által **van** szabadság.

Az a kijelentés, hogy szabadság és halál „kooriginárisak” – azaz egyaránt és együttesen **eredendőek** – valamint „ko-konstitutívek” – vagyis egyaránt és együttesen konstitutívek, alkotmányozók¹ –, nem azt jelenti azonban, hogy ezek, ugyan különböző forrásokból, de, valahogyan mégis „egyszerre” fakadnak-erednek, s azután, valamiért de megállapítható módon, mondjuk mindvégig egybefolyanak vagy fonódnak, hanem: koorigináris és együttesen ill. egymást konstituáló, alkotmányozó a szabadság s a halál csak együtt és egymást is eredeztetve és táplálva, gátolva, körvonalazva lehetnek csupán. Úgy tehát, hogy közben egymás nélkül elképzelhetetlenek is.

Ezért a – látszólag megütköztető – kérdés inkább az kell legyen, hogy a lehetőségként értett és érvényesülő halálnak vajon nem egyenesen szabadság-struktúrája van-e?² Illetve, megfordítva: hogy vajon a kérdezésként értett és ekképpen érvényesülő, helyesebben egzisztenciálisan és ontológiaiilag voltaképpen és kimondottan **kérdés- és kérdés szerkezettel** bíró és ekképpen is **történő** szabadság struktúráját vajon elsősorban nem éppen a halál ugyancsak egzisztenciális-ontológiai struktúrája szerkeszti-e voltaképpen és kimondottan meg?³ Minden esetre, a halál mint

¹ A „ko-konstitutív” *terminus technicus* a parafrázis nehezebb ismétlésének az elkerülése végett, ebben az elágazó, de egymáshoz is küldő értelemben használjuk majd mindvégig.

² A szabadság és a halál kapcsolódásairól Lásd még a *Halandóan lakozik szabadságában az ember* c. kötetünk teljes szövegét. Pozsony, Kalligram, 2007, 309 o.

³ A szabadság kérdés- ill. kérdés-szerkezetével kapcsolatosan Lásd bővebben a *Kérdő jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zajhaborítás a szabad(ság) kérdés(é)ben* c. kötetünk írásait (Pozsony, Kalligram, 2004, 219 o.), de jelen kötetnek a második fejezetét is.

lehetőség, ill. az általa értelemszerűen konstituált és hordozott, a halál(á)hoz viszonyuló létezés maga, „tartalmazza” és egyben konstituálja is a szabadságot, és megfordítva, az emberi szabadságot valóban emberivé – azaz súlyossá, meg gyönyörteljessé és veszedelmessé stb. is – voltaképpen a halál, a halandóság, a halandó mivolt teszi. Mint ahogyan, ugyancsak megfordítva, a halált lehetőséggé, tehát emberivé is, tulajdonképpen a szabadság teszi és alakítja! Azzal a pontosítással, hogy, természetesen sem a halál sem pedig a szabadság nem pusztá „fogalmak” itt, hanem sokkal inkább „problémák”, helyesebben: kimondottan is **tematizáló** létkérdések! Vagyis, ki- és egymásra bomló, mindegyre létszerűen mozgósító és lezajló faktikus kérdések. Azaz: voltaképpen **témák**.

Olyan témák amelyeknek, persze, a történet- vagy a történelemfilozófia számára is – a fentebbi értelemben vett – megalapozó jelentőségük van. Most már meglehetősen világos ugyanis, hogy igencsak szűk dolog a „történelemfilozófia” kifejezésnek csupán „két különböző fajta vizsgálódást” – vagyis a „szubsztantív” valamint az analitikus tanulmányokat – takaró értelmet tulajdonítani. Mint ahogyan ezt Arthur C. Danto s a mögéje felsorakozó, váltakozó divatossággal bíró analitikus filozófia teszi.¹ Danto azt hangsúlyozza, hogy a szubsztantív történelemfilozófia voltaképpen a szokásos történeti kutatásokhoz kapcsolódik, igyekező beszámolni arról, hogy mi is történt a múltban... Az analitikus történelemfilozófia viszont „azokra a sajátos konceptuális problémákra ’alkalmazott filozófia’, melyeket” egyfelől ugyancsak a „történeti kutatás gyakorlata”, másfelől azonban „a szubsztantív történelemfilozófia vet fel”.²

Ha mindebbe alaposabban is belegondolunk, azonnal észrevehető azonban, hogy mindkét felelegetett értelmezésben a „történelemfilozófia” voltaképpen és problémamentesen előfeltételezi azt, hogy egyfelől „van” történelem, és, másfelől, hogy „van” történettudomány is. Meg persze azt is, hogy e kettő kapcsolata-

¹ Lásd, Danto, Arthur C.: *Szubsztantív és analitikus történelemfilozófia* In: *Szabad változók* 2004, szeptember, www.szv.hu

² Uo.

nak, viszonyának a megértése néhány – lényegében és „pusztán” – episztemológiai-fogalmi természetű, „technikai” gond tisztázásában rejlik. De legfőképpen azt előfeltételezi ezzel, hogy sem a történelem, sem pedig a történettudomány **léte ill. azoknak az ezzel kapcsolatos származásterülete – mondhatni: gyökere és eredete!** – nem képez voltaképpen „problémát”.

Furcsa, talán egyenesen mehökkentőnek tűnő módon, nagyon hasonló a helyzet a történelemfilozófia – a történelemfilozófiák – affajta megközelítéseivel is, amelyeket általában az analitikus tárgyalásmódtól egyenként igencsak eltérőeknek tarthatnánk. Meglehetősen fénytelen könyvében ugyanis Karl Löwith – miután megállapítja, hogy a „történelemfilozófia” kifejezés, valóban már olyannyira felvizeződött, hogy lassan a történelemről alkotott mindenféle elképzelés problémamentesen „történelemfilozófiaként” adhatja ki- és el magát... – a terminusnak egy olyan történeti „meghatározását” adja, miszerint „...’a történelem filozófiája’ kifejezés a **történelem** olyan **szisztematikus** értelmezését jelöli, amelynek **princípiuma** összefüggést teremt a történelmi **események** és **következmények** között, és egy **végző értelemre** vonatkoztatja őket.”¹ Világos, hogy ez a nagyon is lényeginek s mint ilyen radikálisnak számítandó megközelítés is eleve azzal a feltételezéssel él mindegyre, hogy egyrészt **van, létezik** történelem, másrészt, hogy ez eseményekből és következményeikből tevődik és áll össze, és pedig, harmadrészt, olyan szisztematikus értelmezést lehetővé tevő módon, hogy ill., amely, negyedrészt, megengedi – esetleg meg is követeli –, hogy az eseményeket meg a következményeket valamiféle **végző értelemre vonatkoztassuk**. Olyan végző értelemre amely, ráadásul, többnyire vagy végző soron, valahogyan nem is része „ennek” a történelemnek ill. túl van és – még a „haladás” gondolatában is – túl vezet „ezen” a történelmen. Mint ilyen, a történelemfilozófia sorsszerűen és már végképp, elsősorban a (keresztény vagy a zsidó) teológia (üdv történet), másodsorban pedig, igaz csak kevés olyan kivétellel

¹ Lásd, Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdv történet – A történelemfilozófia teológiai gyökerei* Budapest, Atlantisz Kiadó, 1996, 39 o. (Kiemelések tőlem – K.V.I.)

mint pl. Nietzsche, a görög kezdetek (ugyanannak az örök újra-visszatérése) hagyományainak a sémáinak a fogságában vergődik.

Függetlenül tehát attól, hogy Löwith a fentebb említett vizsgálódásaiban éppen az effajta értelmezések voltaképpen tarthatatlanságát igyekszik kimutatni – azt tehát, hogy a történelemből, a történelmen „belülről”, annak semmiféle transzcendens, azaz, rajta túlvezető értelmére nem lehet semmiféle rálátásunk –, az említett sémákat mégis, mintegy a dolgok sorsszerűségbe – mondhatni: „abszurditásába” – való beletörődéssel kezelik. Mintha nem is létezne vagy létezhetne egyéb lehetőség is. Vagyis, mintha nem létezne meg létezhetne ill., mintha már nem is kellene elgondolkodni az olyan történelemfilozófia lehetőségein és feltételein, amely, egyfelől, mintegy mögéje mehetne ezeknek a sémáknak, másfelől pedig – ily módon – akár meg is előzhetné azokat. Amely tehát, ráadásul, olyan vonatkozásokra koncentráll ill. hoz a felszínre, amelyek – rejtetten ugyan – de a már felvázolt sémákban is tulajdonképpen működnek ill. rejtőzködnek.

Igazából azonban mi mégiscsak teljes joggal megkérdezhethetjük – és meg is kérdezzük – azt, hogy, akár szellemi gyökereinkre, azoknak az egyenes vagy nagyon is kacskaringós, hatástörténeti stb. filiációira való tekintettel, egyáltalán és voltaképpen: honnan is jön és **miért olyan amilyen...** mindenféle történelemfilozófia... vagy a történelemmel kapcsolatos mindenféle vizsgálódás, magatartás és állásfoglalás? Minek utána, ugyan csak ráadásul, az így feltárt és „azonosított” eredeteknek, forrásoknak a függvényében, majd, esetleg úgy is vélekedhetünk talán, hogy „valóban” a fentiekől eltérő, másfajta, hozzáállás „nem is lehetséges”... Eközben azonban mégiscsak tudnunk kell, hogy mindezek során mi mégis, már eleve és mindig... csak a történelem egyfajta „kezdetéről” és „végéről” elmélkedünk ill. erre szorítkozunk. Még akkor is, ha arról az ókori görögök kozmikus dimenzióiban, az ugyanannak az (örök) visszatérése gyanánt gondolkodunk.¹ Egyáltalán még nem gondolkodunk azonban

¹ Platón *Timaiosza* is, benne az embereknek az istenek általi „megteremtéséről”, azoknak a Földre, annak a különböző régióira (pl. Atlantisz) való küldetéséről, a pusztulásokról stb. szóló mítosszal,

mindeközben arról is, hogy Miért? – azaz miből és miképpen kifolyólag – van történelem?! Meglehet ugyanis – mint már fel is vetettük –, hogy pontosan azért, olyasmért és olyasmiből kifolyólag van egyáltalán történelem... amiről úgy a klasszikus görögség, akárcsak az ótestamentumi stb. zsidóság valamint a kereszténység teologikuma, éppen hogy **nem** gondolkodott el... Sem kimondott sem pedig tulajdonképpeni módon.

Heidegger Fenomenológiai Aristotelés-interpretációi

Az általunk itt felmerített és tematizált kérdéskör szempontjából egészen különös jelentőségűek Heidegger *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációi*. Hiszen, ugyan kimondatlanul, de ezek az „interpretációk” éppenséggel azokat a gondolkodási-egzisztenciális lehetőségeket és feltételeket feszegetik és körvonalazzák – éspedig a maguk ontológiai és hermeneutikai-történelmi szituált-ságára való radikális filozófiai tekintettel – amelyek ahhoz szükségesek, hogy végre kikerülhessünk a történelem (filozófiai) megragadásának az eddigiekben is felvázolt, és mindegyre elégtelennek, sőt, egyenesen zsákutcáknak bizonyuló sémaiból.

A *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk* legelején Martin Heidegger a következőket írja: „...létjellege szerint a filozófiai kutatás olyan valami amelyet valamilyen ’kor’ – amennyiben nem csupán a műveltség terjesztése fekszik a szíven –

mesével, a lehető legegyszerűbben szemlélteti ezt. A visszatérés tehát ugyan „örök”, de ami visszatér annak – ugyanannak – mégis újra- és újra, éspedig örökké újra- és újra... el kell kezdődnie. És véget is kell érnie! Egyébként nem is térhetne (ugyanaz) vissza... Ahhoz tehát, hogy mondjuk ugyanaz az agyagedény törhessen egykoron majd újra ugyanúgy el, azt ismét ugyanúgy újra el kell majd készíteni, azaz, újra létre kell majd, ugyanúgy stb. hozni... S az edény szilánkokra törése ugyanúgy s mindenkoron annak a véget-érését (is) fogja – mindörökké újra- és újra – jelenteni. Mivel tehát még az ugyanannak az újra való, – tulajdonképpen nem is örök, hanem inkább csak örökös –, visszatérésében sem eshet egybe sohasem az effajta kezdet és az effajta vég, az sem mellőzni, sem pedig felszámolni nem képes ezeket. Lásd, Platón: *Timaios* Uo. Igaz, Nietzsche nem kedvelte különösebben sem Platont sem pedig a mesterét.

sohasem **kölcsönözhet** önmaga számára egy másiktól; a filozófiai kutatás ugyanakkor olyan valami is ami – amennyiben önmagát és teljesítőképességének az emberi ittlétben lehetséges értelmét megértette – sohasem akarhat azzal az igénnyel fellépni, hogy az **elkövetkező** korok **válláról levegye** a radikális kérdezés gondját és terhét – e terhet nem szabad levennie s nem is tudja levennie.”¹

¹ Lásd, Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) – Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)* Németül és magyarul. In: *Existentia* Vol.VI-VII/1996-97, Fasc. 1-4, Suplementa, Vol. II., Societas Philosophia Classica, Szeged-Budapest, 7 o. (Kiemelés tőlem – K.V.I.) Mármint, ha ezen az idézet alaposabban is elgondolkodunk akkor észrevehető, hogy a filozófiának mennyire új és radikális öntudatával van benne dolgunk. Hiszen pl. a klasszikus német filozófiát is az a tudat jellemezte leginkább, hogy gondolkodói megvalósításai során benne a – voltaképpen időtlen – problémákra (is), végérvényes válaszokat dolgoztak ki ill., hogy ez az ő jelenükre nézve is (pl. Hegel) ugyanolyan érvényes... De Kant is azt mondja sokszor, hogy az ő munkássága révén a megismerés problémáiról szóló vitákat végeredményben lezártaknak tekinthetjük már... úgyhogy ezután esetleg csak a részletkérdések jövőbeni kibontásáról lehet majd komolyabban szó... A romantika forradalmisága pedig, több vonatkozásban is, pontosan ezeknek a kérdéseknek a kérdésekként való hamissá kikiáltásában – pl. Nietzsche és az „a priori szintetikus ítéletek” kérdése – csúcsondott ki, amelyeket tehát már nem is igazán fontos kérdezni... Heidegger kortársa, akit azután éppen későbbi gondolati „találkozásuk” indokán emlegetnek felületesen annyiszor, vagyis Ludwig Wittgenstein is, mindössze négy évvel a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk* előtt, a *Tractatus*-ban azt mondja, hogy teljes értelmetlenségük kimutatása függvényében a filozófiai problémák voltaképpen végleges megoldásra, helyesebben: elhalálózásra érkeztek... Az továbbá, amit az itt idézett szövegrészben Heidegger mond, nos az egészen más, mint amit a kortársai – az „élet-filozófiában” és főként Georg Simmel munkásságával kapcsolatosan – „relativizmusnak” neveztek. A radikális kérdezés gondjainak a mindig aktuális felvállalása ill. ennek a „korhoz kötöttsége” ugyanis egészen más mint annak a körülménynek a felvázolása, hogy bizonyos problémák tárgyalásában egyszerre **több** elméleti lehetőség is felmerül ill. érvényesülhet és emiatt mindegyikükkel egyaránt számolni tanácsos vagy ildomos... csakhogy a nélkül, hogy a különböző eredményeket azután

Ezek szerint maga a filozófia sem más – és **eleve** nem is lehet más – mint az embernek (amelyet Heidegger később, mint látni fogjuk, *Daseinnak* vagy „ittlétnék”, „jelenvalólétnék” nevez) az „egyik” **létmódja**. Éspedig pontosan az a létmódja amelyben ő elsősorban **önmagát** és kimondottan a maga **létjellegrére, létvonalatkozásaira és létlehetőségeire** való tekintettel teszi, emeli saját maga kérdéseinek a dolgává és ügyévé... Azaz, nem kevesebbről, mint arról a nagyon is lényegi belátásról van itt szó, hogy egyáltalán **maga a filozófia cseppet sem kívülről, hanem éppen hogy az ember létével és e lét által létre – a létre – hozva és serkentve kerül be a létbe, úgyhogy a lét sem kívülről, hanem éppen hogy az ember létével és ez által sarkallva kerül be a filozófiába!**

A filozófia tehát eleve nem valamiféle „elmélet” amely azután valamilyen elméleten kívülit ragad meg és fog fogalmi-terminológiai hálóba... és nem is valami olyasmi ami eközben eredeteiben is elkülönül az ember, a jelenvaló lét egyéb „tulajdonságaitól”, teljesítményeitől vagy viselkedési formáitól – mondjuk a tudománytól vagy a „gyakorlattól” –, hanem, most már idézetszerűen is: „maga a filozófiai kutatás a faktikus élet egy meghatározott *mikéntjét* alkotja (képezi, **hozza-, teszi ki: ausmacht**) és mint ilyen a maga végbemenésével az élet mindenkori konkrét létét már önmagában is vele együttlétesíti (*mitzeitigt*), nem pedig csupán egyfajta utólagos ’alkalmazásként’.”¹

Persze, a *Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk* – amelyekben először kristályosodnak egybe a *Lét és idő* legalapvetőbb gondolatai is – az „ittlétnék”-ről még „emberi”-ként beszél, csak hogy azzal a pontosítással, hogy: „A faktikus ittlét mindig csak saját létként az ami; az ittlét nem valamely általános emberiség általában vett ittléte; az általános emberiségről való

rangsorolhatnánk. A heideggeri gondolat abban a banalitásban sem értelmezhető természetesen amely szerint minden filozófia „a maga korának a gyermeke”, vagyis, hogy minden filozófia mintegy sorsszerűen magán hordozza saját korának a tökéletlenségeit ill. annak az állandóan és folyamatosan az aktualitásukat – helyesebben: „időszerűségüket” – vesztő jegyeit is.

¹ Uo. 9 o. – Hozzáfűzések tőlem – K.V.I.

gondoskodás csupán képzelt megbízatás. A történelem kritikája mindig csak a jelen kritikája.”¹ Más szavakkal: itt sem „általában vett”, elvont és a történelem során változatlan emberiségként vagy emberi „természetként” felfogott emberről van szó, hanem olyanról amely mindenek előtt itt-lét-ként, jelen-való-ként és, ráadásul, faktikusan időiesül. **Mint a jelen történelmi kritikája!** Ehhez azonban most már azt is hozzá kell vennünk amit Heidegger ezután mond: a kritika nem lehet azon a naiv véleményen, hogy számon kérheti a történelemtől, hogyan is kellett volna csinálnia, ha...

Ez pedig bizonyára és megint csak nem azt a banalitást jelenti amit úgy szoktak általában kifejezni, hogy „a történelemben nincsen, ill. nem létezik ’Ha?!’ hiszen a múlt az már megtörtént illetve már el is döntött és be is végződött valami”... Ugyanis egy ilyesfajta közvélemény alapján voltaképpen nem is lehetséges semmiféle történelmi kritika. Hanem csakis arról van itt szó, hogy „...a kritikának sokkal inkább **a jelenre** kell irányítania tekintetét és azt kell szem előtt tartania ahogyan az a számára elérhető eredetiségnek megfelel.”² Vagyis maga a történelmi orientáció is, voltaképpen és mindenek előtt, **a jelenre** való – élő! – orientációból ered, de nyilván anélkül, hogy abban – vagyis a „jelenben” – ki is merülhetne. Ellenkezőleg: egy alaposabb vonatkozásban és értelemben, a jelenben – elsősorban múltként és hagyományként, de nyilván jövőként is – a történelem mindig is „jelen” van, azaz **itt** van, éspedig egyfajta problematikus, vagyis kérdéses valamiként van az mindig is jelen. „Itt” és „ott” is. Olyan valamiként tehát amit nem tudunk sem egyszerűen elfogadni, egy az egyben átvenni, sem pedig csupán folytatni... és ezért azt mindenkor, mintegy „sorsszerűen”, tagadnunk is kell! De: „A történelmet nem azért tagadjuk, mintha ’hamis’ volna, hanem azért mert még a jelenben is hatékony, még anélkül is, hogy tulajdonképpen elsajátított-magunkévá tett jelenné lenne (helyesebben, lehetne és válhatna: *Gegenwart sein zu können*).”³

¹ Uo.

² Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

³ Uo. – Hozzáfűzés tőlem – K.V.I.

Azaz: a történelem egyrészt és mindenek előtt múltként, mindig is artikulálja a jelent ill. beleszól abba, másrészt pedig ez úgy történik mindenkor, hogy az sohasem adhat kielégítő, kész és tematikus válaszokat azokra a kérdésekbe sűrűsödő gondokra, szorításokra, fogottságokra és szorongásokra amelyekkel mi (élő) emberek a mi mindenkori jelenünkben, annak a szorításaiban, a lehetőségeiben stb. mindig is meghatározott módon és sajátosan szembesülünk. A múltként jelentkező történelem ill. hagyomány tehát egyrészt ki- és megkerülhetetlen, másrészt azonban az állandóan – az elsajátító – kritika „tárgya” is. De ez megint csak nem valamiféle általános érvennyel felruházott módszertani szabály vagy etikett, hanem: „Az interpretáció történeti alapbeállítottságának rögzítése, a filozófiai kutatás értelmének explikációjából nő ki.”¹

A filozófiai kutatás „értelme” s eme értelem összpontosító horizontja elsősorban azt jelenti, körvonalazza és kérdezi azonban, hogy egyrészt annak a „tárgya” a faktikus emberi ittlét mint olyan, valamint azt, hogy, másrészt, „maga a filozófiai kutatás is a faktikus élet egy meghatározott mikéntjét alkotja” és, mint ilyen, a maga végbemenésével az „az élet mindenkori konkrét létét már önmagában is vele együttlőiesíti, nem pedig csupán egyfajta utólagos ’alkalmazásként’.”²

Mármost: a „faktikus emberi ittlét” kifejezés mindenek előtt egy mozgalmasságot vagy éppen magát a **mozgalmasságot** jelöli. Ezért beszél Heidegger a „faktikus emberi ittlét” kapcsán egyenesen a „faktikus emberi **életéről**”.³ Hiszen, bármennyire legyen egyébként sokértelmű az „élet” terminus, az mégis elsősorban a **mozgalmasságra** utal. Az élet, az élet mozgalmasságának megértése szempontjából azonban a **halál** dolgának kitüntetett jelentősége van. Mindenek előtt azért mert az mégiscsak az életet, annak a mozgalmasságát mint olyant „fenyegeti”, és pedig – meg ráadásul – **elháríthatatlan** módon. Ezért és egyáltalán: „Az élet azon a módon van, hogy a halála valahogy mindig jelen van

¹ Uo.

² Uo.

³ Uo. 11 o.

számára, mindig valahogy látóterében van, ha másképp nem, akkor úgy, hogy a ’rágondolást’ kiiktatja és elfojtja.”¹ A halál nem egyszerűen ill. „formálisan” „túl” van tehát az életen, hanem az egyenesen az élet **mikéntje**: a faktikus emberi ittlét, a faktikus emberi élet faktikusan is úgy van **mindig** és **mindenkor**, hogy (majd) meghal, azaz, hogy halandó.

Úgyhogy a faktikus emberi élet számára a halál sohasem pusztán az emberi élet megszűnésének a pusztá eseménye vagy akár „folyamata”, hanem – persze ezzel letagadhatatlanul együtt – a halál sokkal inkább olyasmi, „ami *felé* a faktikus élet közeledik, és ami *előtt* az élet mint valami elháríthatatlan *előtt* áll.”² Emiatt az életet voltaképpen nem is ragadhatjuk meg a halál kimondott tematizálása nélkül, mondván, hogy mivel a halál az élet „ellentéte”, az nem is tartozik az élethez, úgyhogy az élet „önmagában való” megragadásából a halál akár ki is lenne iktatható. Hanem Heidegger ezzel szemben pontosan azt hangsúlyozza, hogy: „A fakticitás létjellege szempontjából konstitutív, hogy a halált küszöbön állóként önmagunk előtt bírjuk...” és azt is, hogy a „halál-birtoklást” a faktikus élet tárgy és létjellegét célzó vizsgálódás számára éppen hogy a **problematikát irányító** jelentőséggel kell kezelni.³

Vagyis, a halál tematikájának valóban kitüntetett ontológiai, fenomenológiai és hermeneutikai – következőképpen: **történelmi** – jelentősége van az élet, a faktikus emberi ittlét tematizálása szempontjából. Ez a jelentőség azonban nem pusztán vagy külsődlegesen értelmezendő – szokványosan „módszertaniaknak” és „elméletieknek” is nevezett – megfontolásokra vagy elvárásokra épül, hanem maga is, éppen hogy, egyaránt és teljes mértékben ontológiai ill. egzisztenciális-történelmi természetű. Amelyben azonban, elsősorban, mindenek előtt és pontosan, a halál „elháríthatatlan” és „biztos” vagy bizonyos jellegét kell lerögzíteni, értelmezni és felvállalni. Hiszen a gondolkodástól, a gondolkodás dolgainak és ügyeinek (*Sache*) a felvállalásától való félelem, az

¹ Uo.

² Uo.

³ Uo. 19 o.

előlük való kitérés és menekülés sem más voltaképpen, mint éppen „az élet ön maga előli kitérése”.

Az „elháríthatatlan” és „biztos” halál tehát mindenek előtt az élet, az élő előtt, vagyis **mi magunk előtt** áll! Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a faktikus élet, faktikusan is, mindig is valamilyen **a halál felé közeledik**. **A halál tehát azon a módon van ahogyan az élet is úgy van mindig, hogy előtte a halál úgy ill. olyanként áll, mint ami felé az biztosan és konok elháríthatatlansággal közeledik!** Nyilván, így válik a halál az élet mikéntjévé, ha nem másképpen, hát a halálbirtoklás valamilyen mikéntje gyanánt. Emiatt a halál, anélkül, hogy valamit is veszítene a maga biztos és elháríthatatlan mivoltából, voltaképpen nem is pusztán perspektívavesztést jelent, pusztán elmúlást vagy az élet egyszerű és formai vagy formális félbeszakadását, hanem, ellenkezőleg, az egyenesen „látást képes adni az életnek”. Éspedig az által és oly módon, hogy küszöbön- ill. előtte állóként, egyedül a halál képes az életet a maga „legsajátabb jelene, és – a benne, magában növekedő, mögötte halmozódó – múltja elé vezetni.”¹

A faktikus emberi ittlét, valamint annak a megértése, interpretációja számára a „halál felé közeledés” nem valamiféle pusztán „természeti folyamat”, amelynek az időirányát a múltnak a jövő rovására való megállíthatatlan gyarapodása „jellemezze”, hanem, ellenkezőleg, inkább a halál egyaránt elháríthatatlan és bizonyos – konstitutív – **jövöbelisége** az ami, pontosan az élet mikéntjeként, a faktikus élet időbeliségét – azaz: történetiségét – konstituálja. Hiszen a maga jövőbeni előtte állásával a halál, a halála a faktikus emberi ittlét számára úgy az „élet jelenét mint a múltját is láthatóvá teszi”.²

Heidegger tehát itt a halálnak egy egyaránt ontológiai, egzisztenciális, fenomenológiai és hermeneutikai – ezáltal pedig lényegileg történelmi – elemzését kínálja. Mint ami, ráadásul, pontosan a **problémakezelést irányító** vonatkozásként rögzül és körvonalazódik. Éppen hogy nem pusztán arról van tehát itt szó, ill. nem is az voltaképpen a **mérvadó**, ahogyan az emberek a

¹ Uo. 17 o.

² Uo.

maguk számára a maguk halandóságát és halálát „tudati ismeretekként” vagy „elképzelésekként” az idők során „feldolgozták”, hanem arról, hogy még ezeknek a történelmi-antropológiai vonatkozásoknak, ismereteknek és elképzeléseknek a pusztán megértéséhez is, voltaképpen a halál egzisztenciális fenoménjének a tulajdonképpen mégiscsak **történelmi-aktuális** – de lényegében persze ontológiai – felmutatására és explicitálására van szükség. Hiszen, legtöbbszörre és leginkább, az emberek „tudatilag” is kitérnek a halál voltaképpen birtoklása elől... Csakhogy, ezzel ők, nyilván, mégsem képesek sem el- vagy megkerülni, sem pedig meghaladni a halált, úgyhogy az – mindezek ellenére és mindenképpen –, az ő faktikus ittlétüket ontológiailag tagoló egzisztenciális-történelmi konstitutívum marad.

Ezért is kell pontosan ezen a helyen és immár teljesen félreérthetetlen módon Heideggernek leszögeznie azt, hogy: „A halál létjellege itt megjelölt, tisztán konstitutív, ontológiai problematikájának **semmi köze sincs a halhatatlanság és a „Mi van utána?” metafizikájához.**”¹ Ugyanis mindkettő – vagyis a halhatatlanság metafizikája, valamint a halál utáni „történetekre” való metafizikai kérdezgetés – voltaképpen nem más, mint kísérlet arra, „hogy a faktikus élet tárgy és létjellegét a halál és a halálbirtoklás... figyelembevételével **nélkül** határozzák meg.”² Sőt, a halhatatlanság elképzelése valamint a halál utáni „valamire” való kérdezgetés metafizikája tulajdonképpen nem tesz kevesebbet, mint hogy „utólagos kiegészítésekkel jóvá **nem** tehető mulasztást”³ követ el éppen a filozófiai kutatás voltaképpen tárgyával-dolgaival szemben!

Mindezekkel egyetemben Heidegger azt is mondja, hogy az időiség alapján, helyesebben ennek az időiségnek „az **értelméből** határozódik meg a **történelmi alapértelme**”.⁴ Ez azt jelenti, hogy a történelmi alapértelme nem másból, mint egyáltalán az előttünk állóból – nevezetesen éppen hogy a halálból! – éspedig

¹ Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

² Uo.

³ Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

⁴ Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

annak is a faktikus – azaz: jelenvaló-jelenbeli problematikusságában **együttidősített – birtoklásából** határozódik meg... és nem valamiféle „történelmi múltból”, amelyet a „történetírás fogalomalkotása” ragadott meg és rögzített. Egyáltalán, az ember nem azért „történelmi” mert „történelmi múltja” van, amelyet azután a maga részéről nagyon is történelmi „történettudomány” tanulmányoz és tár fel a számára, hanem azért, mert oly módon időbeli, hogy létében ill. a léte által – konstitutív módon – a maga jövőjét, jelenét és múltját faktikusan is állandóan – és pedig **itt** gyanánt, mindig ténylegesen, „térbelien” is tagolva és tagolódva – **idősíti együtt**. Tehát mindennek előtt, ill. lényegében, a halálbirtoklás révén.¹

Úgyhogy az emberi cselekedetek, az emberi megvalósítások **kitartóságára** való alapvető emberi törekvés, akárcsak lényegében a halhatatlanság vágyai és gondolatai is, egyrészt pontosan a haláltudatból, annak a mikéntjéből, másrészt pedig éppen a halhatatlanság problematikusságából születnek. Aki nem gondolja azt, hogy meghal – ill. aki tehát **valóban** kétségek nélkül gondolja azt, hogy, a „halála” ellenére, ő valahogyan... mégsem hal meg – az tulajdonképpen nem is építene és építhetne kitartásra piramisokat, mauzóleumokat, tudományos igazságokat, műremekeket, technikai vívmányokat stb. sem.

Emiatt azután a kimondottan és elszántan erre a kérdéskörre koncentrálnó filozófia sem lehet már valamiféle szépséges, de

¹ Ismét megjegyzendő, hogy – tudtommal teljesen függetlenül Heidegertől – a történettudomány is felvetette újabban azt a hipotézist, hogy az emberi időtudat és a meghalás elkerülhetetlenségének (*devoir mourir*) a tudatosítása voltaképpen egyszerre jelentkeztek. (Chaunu, Pierre, Uo.) Bizonyos azonban, hogy a történettudomány mint olyan megszületése – Herodotosznál és Thükididésznél – valóban a múlt értékeinek a veszendőségének a tudatához kötődik, és bizonyára az sem véletlen, hogy mindkettőjük Epikurosz számára is közelinek tűnt, aki úgy vélekedett, hogy a halál ill. a halandóság megértéséhez és „elfogadásához” külön filozófiai és filozofikus erőfeszítésre is szükség van... Úgyhogy, ténylegesen is, úgy tűnik, hogy a történetiség problematizálása, valamint a halál, a halandóság problematizálása között nagyon is releváns ontológiai, egzisztenciális, **de** történelmi kapcsolat is létezik.

egyébként indifferens „teória”, hanem csakis a kérdező keresés módján lezajló és elszánt kutatás, amely egyértelműen és valóban a „világnézeti buzgólkodások értelmében vett sandítások nélkül – radikálisan és egyértelműen amellet **döntött**, hogy a faktikus életet önmagából kiindulva saját faktikus lehetőségeiből önmaga talpára állítsa, vagyis ha a filozófia **alapvetően ateista és ezt meg is érti** – akkor vitt véghez döntő **választást** és nyerte meg tárgyaként a faktikus életet, annak fakticitása tekintetében.”¹

Ehhez társul azután az a fajta „exegézis” is amely, ugyanolyan célzattal, a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációkban* nem annak az útnak az egyik – önmagában is értékes és lényeges – állomását látják, amelyen a heideggeri gondolkodás, mintegy sorszerűen a maga jelenében uralkodó hagyományok és szellemi-filozófiai közhangulat ellenében – dialogálisan – kialakul és kikristályosodik, hanem – éppen annak a mintegy „befogadhatóbbá” és emészhetőbbé tétele érdekében – azt inkább eme radikalitás² nélkül – egyszerűen pontosan vallási, világnézeti sandítgatásként! – értelmezik...³

¹ Lásd, Heidegger Martin: *Fenomenológiai Aristoteles...* Uo. 19 o. Nem titok, persze, hogy Heideggernek az ilyen és az ehhez hasonló állásfoglalásai, megint csak sok ellenséget szereztek gondolkodásának. Talán emiatt is még az ún. Heidegger-tisztelők is állandóan azt gondolják, hogy valahogyan tompítani kellene ezek radikalitásán... Csak ezzel magyarázható bizonyára az is, hogy H-G. Gadamer a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk* előkerült szövegeinek a kiadásakor, mintegy alcímként, azt írta hozzá, hogy ez „Heidegger ifjúkori ’teológiai’ műve” lenne, pedig a szövegben magában alig találunk elemzett és kifejtett teológiai utalást, vagy ha igen akkor is inkább kritikailag...

² Mivel a „radikális” terminus és jelző manapság egyre inkább egyfajta **szidalomszóvá** válik, nem tartom érdektelennek felhívni a figyelmet arra, hogy az éppen hogy a **gyökerekig való lehatolást** jelenti. Nem árt tehát ilyenkor megkérdezni azt is, hogy vajon miféle „filozófia” lenne vagy lehetne mármost az, amely eleve úgy döntött, hogy a „gondolkodásában” és a „gondolkodásával” **nem** óhajt egészen a gyökerekig lebajlódni?

³ De lássuk, hogy milyen értelemben „alapvetően ateista” a Heidegger által önmaga korával együttidősített ill. pontosan az ilyesmire sarkalló filozófia? Ezt egy lábjegyzetben igyekszik – megint csak nem minden, a

közhangulattal szembeni bátorság nélkül – tisztázni. A lábjegyzetben pedig azt írja, hogy a filozófia alapvető és szükségszerű „ateizmusa” nála nem valamilyen világnézeti vagy filozófiai besorolódást jelent – mondjuk a materializmusba – hanem, ellenkezőleg, itt egy konstitutív vonatkozásról van szó. Hiszen: „**Minden filozófiának** (kiemelés tőlem – K.V.I.), amely megérti magát abban a tekintetben, hogy **mi**(csoda) (hozzáfűzés és kiemelés tőlem – K.V.I.), az értelmezés faktikus mikéntjeként – kivált még ha némi „sejtelve” is van Istenről – **tudnia kell** (kiemelés tőlem – K.V.I.)), hogy az élet általa véghezvitt önmagához való önvisszatérítése, vallási terminusokban szólva **annyi** (kiemelés tőlem – K.V.I.), mint kézemesel Istenre.” (Uo. 19 o.) Mit is jelent ez? Elsősorban természetesen azt, hogy a filozófiának valóban távol kellene tartania magát mindenféle „világnézeti sandítgatástól”, vagyis úgy a materialista-istentagadás, mint a vallás irányába történő világnézeti sandítgatástól is. Csak ily módon biztosíthatja a filozófia a maga számára azt a kritikai autonómiát – vagyis: „becsületességet”, ahogyan Heidegger mondja – amely a jelen valamint a történelmi hagyomány destrukciója során érvényesülő bírálatához elengedhetetlen. Nos, ezzel a hagyománnyal, valamint a jelen átlagosságaival kapcsolatos *sui generis* filozófiai fellépés, mint „az élet általa véghezvitt önmagához való önvisszatérítése”, a vallási terminusok szempontjából már eleve „kézemesel istenre”, azaz mégiscsak kimondott eretnekség! Hiszen az élet önmagához való önvisszatérítése maga is – faktikusan – szükségképpen a világ, a világiság irányába mozog, és a világiság heideggeri elemzéséből – környező-világ; saját-világ; közös-világ – valóban teljesen hiányzik mindenféle túl-világ! De nemcsak hiányzik vagy nem szerepel itt semmiféle túl-világ, hanem annak a mindenféle sandítgató eshetősége – és pedig a halálbirtoklás kapcsán – már eleve tévútként rögzül le és azonosítódik, mint valamiféle „metafizikai nyugtatgatás”. Nem kétséges, hogy Heidegger konstitutív filozófiai ateizmusában ugyanakkor döntő szerepet játszik annak szellemnek a radikalitása is amellyel ő a halálproblematikát kezeli. Hiszen voltaképpen mégiscsak éppen ebben a legszilárdabb az onto-teológiai valamint a vallási hagyomány akadály, mint ami a történelmi emberiség számára a halálkérdést szinte teljesen ki is sajátította. Nos, ezzel szemben csakis úgy lehet filozófiailag fellépni, ill. a filozófiának a maga *sui generis* ügyeit-érdekeit képviselni is voltaképpen annyit jelent, hogy a maga kiépítésében a filozófia pusztán a számára valóban rendelkezésre álló lehetőségeknek megfelelően jár el, és akkor – vagy azután – már akár „Isten előtt” is becsülettel megállhat. Csakhogy ebben

az esetben Istennek már semmiféle szerep vagy hely nem jut magának a filozófiának a kiépülésében. „Vajon – szövi tovább Heidegger ugyanabban a szellemben a gondolatait – valamely a vallás filozófiájának (*Religionsphilosophie* – vagy vallásfilozófiának – hozzáfűzés tőlem – K.V.I.) már az eszméje is, kiváltképpen ha nem vet számot az ember fakticitásával, nem tiszta értelmetlenség-e? (Uo. 19 o.) De miért is lenne tiszta értelmetlenség a „vallásfilozófiának” már a pusztá eszméje is? Nos, bizonyára azért, mert ha a „vallás” egy effajta filozófiának mondjuk „a tárgya”, akkor ezzel a filozófia nyilván már eleve el is vétette a maga igazi tárgyát, amely – mint láttuk – nem más mint „a faktikus emberi ittlét”, és amelyet minden effajta vallásfilozófia eleve csak részvontakozásaiban ill. a maga *sui generis* eredendősége nélkül érinthetne és értelmezhetne. Létezik azonban egy Heidegger által később részletesebben körvonalazott másik vonatkozás is. Ez is a filozófia lényegével és lényegi „feladataival” kapcsolatos. A filozófia lényege ugyanis Heidegger szerint – és itt is – éppen hogy az egzisztenciális kérdésesség olyan növelése, amelyben pontosan a kérdezésnek és a tagadásnak jut kitüntetett szerep. Márpedig a vallásnak egy úgymond vallásos filozófiája éppen hogy a kérdésesség nyitottságát gátolja ill. szűkíti be, ugyanis az vagy eleve már tudja is lényegében a kérdéseire a maga vallásos meggyőződéseiből származó válaszait – tehát a kérdései csak látszólagosak –, vagy pedig eleve tartózkodik a kérdések és a válaszkeresések egy-egy – mondjuk ateista, azaz isten-nélküli – válfajától. Szükségképpen ateistának mondván tehát a filozófiát, Heidegger a filozófiának az eredetéből származó szabadságát és autonómiáját hangsúlyozza, mindenféle „jelen” mindenféle „zürzavarai” közepette, és ezzel nemcsak eleve elutasít mindenfajta „világnézeti felcícomázást” ill. azt, hogy a filozófia, a filozofálás lehetőségei felett világnézeti instanciák dönthessenek, hanem, ráadásul és ellenkezőleg, azt hangsúlyozza, hogy a filozófia „...az általa megragadott tárgy alapján megérti (azt is – hozzáfűzés tőlem – K.V.I.), hogy e tárggyal együtt bármely világnézet lehetőségének eredeti, létszerű feltételei mint kutatók reá vannak bízva”. Azaz: éppen hogy a filozófia az, amely bármilyen világnézet – beleértve tehát a vallásit is – létszerű feltételeit kutatja, és nem a világnézetek szabják meg a filozófia létezésének és tagolódásának a gondolkodási feltételeit. Ez pedig éppen hogy a hermeneutikai-történelmi szituáció jeleneként és az ezzel kapcsolatos választásként, döntésként és elszántságként – azaz, pontosan kimondott, faktikus és radikális kérdésként – értendő.

A „mai” szituáció létjellegeré kiható döntő erők összefonódottságát Heidegger **mégis** „röviden **görög-keresztény életértelmezésként**” jelöli meg.¹ Amelynek a megértésével kapcsolatosan a legfontosabb megint csak nem az, hogy a különböző áramlatokat és ezek egymástól való függésének a viszonyát az irodalmi filiációk értelmében vagy akár „képszerűen” felmutassuk, hanem, hogy a forrásokhoz eredeti módon visszanyúlva, a központi ontológiai, logikai és történelmi struktúrákat kiemeljük. Ez azonban csakis a „fakticitásprobléma” felől lehetséges, ami megint csak azt jelenti elsősorban, hogy „a **jelenből** a múltba **visszahaladva**” kell eljárnunk.²

Heidegger azonban a „görög-keresztény életértelmezést” úgy ill. olyannyira alapvetőnek tűnő értelemben jelöli meg a **mai** szituáció létjellegeré kiható konstitutív erőként, hogy abba még a görög- ill. a keresztényellenes tendenciákat is beleérti. Hiszen, mondja ő, azokat is **ez** határozza meg... Ennek a filozófiatörténeti, teológiatörténeti és főként antropológiatörténeti vonatkozásaival itt persze nem foglalkozhatunk. Csak annyit kell mégis megjegyeznünk, hogy Heidegger az effajta történeti visszatekintést és „eredetkeresést” is mindegyre „a fakticitás központi megalapozásából” sürgeti. Márpedig ennek a megalapozásnak az ugyancsak radikális hatósugarát leginkább talán pontosan az szemlélteti, hogy – ha alaposabban utánagondolunk, beláthatjuk – ebből a görög-keresztény életértelmezésből és hagyományból ill. az általa körvonalazott történelemből, éppen a halálbirtoklás biztos mivolta, kiváltképpen pedig ennek az egzisztenciára való konstitutív-faktikus-történelmi kivetülése az ami tulajdonképpen **hiányzik!** Úgy a lélek halhatatlanságának az ugyancsak görög-keresztény tanításában, mint az őskereszténységnek az „emberiséget” mint olyant érintő apokalipszis-várásában stb. is. Márpedig ez Heideggernél mégiscsak egy lényegi és alapvető vonatkozás...

Némileg a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációkhoz* fűzött kitérő kommentárok és megjegyzések záradékaként, meg kell azonban most említeni azt is, hogy bár Heidegger a jelen, a

¹ Uo. 25 o.

² Uo. 27 o.

saját és a mai kor jelenének meghatározottságát és meghatározását a „görög-keresztény létértelmezésben állásként” rögzítette, maguk az interpretációk voltaképpen – azaz kimondottan a fakticitásprobléma szemszögéből – egyáltalán nem foglalkoznak magával a keresztény létértelmezéssel is... A történelmi teológiai-filozófiai filiációk főbb csomópontjainak az inkább felsorolásszerű – és az arisztotelészi eredetekhez a destrukció ösvényein visszavezető – jelzéseiben találunk csak néhány soros utalást arra, hogy ezek az ugyancsak megkettőződött sőt, megsokszorozódott összefüggések és áttételek egészen az őskereszténység vallási élettapasztalatáig nyúlnának vissza. Azonban ez utóbbiaknak a hermeneutikai-fenomenológiai kibontása, kiváltképpen – ismétlem – a fakticitásproblémára, valamint ennek a korábban már-már kötelező erejűként leszögezett történelmi kritikájára való tekintettel, voltaképpen teljesen hiányzik ill. pusztán csak feladatszerűen jelződik. Ráadásul anélkül, hogy ennek a feladatnak pl. a sajátos történeti nehézségei is fel lennének mérítve. Úgyhogy érthető is, hogy Heidegger maga – ellentétben számos kommentátorával – nem is bocsátkozik különösebben részletes spekulációkba ezen a téren...¹

¹ Ami pedig az „őskereszténységre” jellemző időtapasztalat „egyedülálló” „hitelességének” a – történelmileg és egzisztenciálisan is felettebb problematikus és szerteágazó – kérdését illeti, azzal kapcsolatosan nem ártalmas figyelembe venni azt a mégiscsak alapvető körülményt, hogy az ugyan valóban – és éppen hogy – a közeli apokalipszis-várás „jövőjének” a jegyében alakult... mégsem jelent – pontosan **ugyan ezért!** – voltaképpen mást és többet, mint (a magából) az időből való – és pedig akkor a közeli jövőre elvart – s az örök, a halál nélküli életre való... kikerülést. Az „őskereszténység” „időtapasztalata” nem más tehát lényegében mint éppen hogy **az időből való kikerülés** várásának az „időtapasztalata” úgyhogy annak nemigen van illetén köze az egzisztenciális, a faktikus és a tulajdonképpeni stb. „halálbirtokláshoz” sem. Amelyről márpedig Heidegger nagyon is egyértelműen beszél. Ellenkezőleg! Emiatt aztán a keresztény egyház voltaképpen csak a IV.-V. században határozza meg azoknak a kapcsolatoknak a természetét is amelyeket az élőknek a halottakkal ápolniuk kell ill. fent kell tartaniuk. Nevezetesen Ágostonnak – a 421-422 körül írott – *De cura pro mortuis gerenda* c. traktátusában.

Az azonban mégiscsak egyértelmű, hogy az őskereszténység vallási élettapasztalataitól eltávolodóként felvázolt keresztény teológia és az általa befolyásolt filozófia, pontosan mivel elsősorban a görög ill., főként az itt összegzőként értékelt arisztotelészi tapasztalatokból meríti saját tapasztalatai megragadásának a fogalmi eszközeit, nos, ezek a maguk sajátos léttartományairól és tapasztalatairól nemcsak hogy egy „kölcsonvett”, hanem ráadásul a tőlük igencsak különböző – ha nem éppen idegen – kategóriák nyelvén beszélnek. Bármennyire vált volna ez a nyelv az idők s az áttételek – az értelmezések, a válogatások s a félreértelmezések – során elterjedté ill. uralkodóvá.

Mindenképpen, a jelen generáció(k) faktikusan eredendő tapasztalati lehetőségeinek a radikális megragadása, értelmezése és ennek a megőrzése, a nyelv, a kategóriák nyelvének a radikális s az **eredeti** értelmükre tekintettel levő újra-megragadását is feltételezi. Csakhogy ennek a forrása – de az irányultsága is – megint csak a fakticitás problematikus és feszültségekkel teli bensősége kell legyen ahhoz, hogy a filozófia ismét a faktikus élet egy meghatározott mikéntjeként ismerhessen úgy saját magára, saját aktuális lehetőségeire, mint, persze, a maga történelmére is.

A faktikus élet ugyanis eleve világban való élet, amely történelmi és ezért magát is történelmileg érti meg. Úgyhogy a filozófiának is mintegy „együtt kell mennie az élettel” (*Mittgehen mit dem Leben*). Tehát: „Amennyiben tematikus irányulásának (az élet fakticitásának) tárgy- és létmódját megértette, a filozófiai kutatás nem más, mint radikális értelemben vett „*történeti* megismerés.” Elsősorban persze „a saját történetével való destruktív szembenézés” értelmében vett „*történeti*” megismerés.¹

Egy effajta „szembenézésben” azonban elkerülhetetlenül ki kell derülnön előbb-utóbb az is, hogy – mint már fel is vetettük – ebből a („saját”) történelemből pontosan a halálbirtoklás **bizonyos és, ráadásul, magát a problémakezelést illetőleg döntő és irá-**

Lásd, Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean-Claude: *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental* Iași, Polirom, 2002, 494 o.

¹ Uo. 23 o.

nyító szerepe-mivolta az, ami mégiscsak és következetesen **hiányzik!**

Az erre való rálátással egyetemben, most már annak a belátása is kikerülhetetlenné válik azonban, hogy, így és ebben a fakticitásban, voltaképpen egy olyan történelem **konstituálódik** és **történik valójában**, amelyben az ún. kultúrának, kezdettől fogva mindmáig a – legalábbis egyik, alapvető – „funkciója”, a „hálál problémájának a ’kezelése’ címén”, éppen hogy a halál voltaképeni – tehát kimondott **meghalásként** való – kikerülése és **letagadása volt és maradt**. Ennyiben (is) valóban igaza lehet Heideggernek akkor, amikor a **mai** szituáció létjellegére való tekintettel is döntő vonatkozásként azt hangsúlyozza, hogy ez a „görög-keresztény” létértelmezésben, ill. e létértelmezés által körvonalazott és tagolt **léttörténelemben** „áll”.

Olyanban tehát amely éppen **azt tagadja le** és meg, ill. pontosan annak és az olyasminek a letagadásán és felvállalásának az **eltávolításán** fáradozik – sőt, erőlködik – aminek éppen hogy a létét, létének a sajátosságait, annak a lefolytatásának a legkarakterisztikusabb (lét)módozatait – a tudományt, a művészetet, a technikát, a vallást, az erkölcsöt, a jogot és az intézményeket, a közösségeket, az egyéneket stb. – s ezek tényleges történelmi kibomlásának a nagyon is sokszínű képződményeit „köszönheti” ill. tulajdoníthatná! A halál – meghalásként való – letagadása, ill. a haláltól ilyenén való elfordulás és menekülés, persze egyáltalán nem „számolja fel” a történelmet... de azt sem, hogy az voltaképpen, mégiscsak, ennek ellenére és lényegileg az emberi haláltól és az emberi halálból eredeztetik. Ellenkezőleg, éppen hogy sajátosan tagolja úgy ezt a történelmet magát, akárcsak a benne-általa kibomló léttörténelmet is. Vagyis pontosan a lehetőségeire – annak a korlátjaira – való tekintettel.

Az is kétségtelen, hogy a *Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk*, egyrészt azért, hogy felmutatják és érvényesítik is azt a vonatkozást, hogy a „*történeti*” orientáció voltaképpen a jelenre való, a jelennel kapcsolatos (mindig kérdéses, „*problematikus*”) orientációból ered, másrészt azért, hogy ezt kimondott és tematikus jelenbeli – de mindig együttidősítő és együttidősülő – explicitáció gyanánt ragadja meg és körvonalazza, harmadrészt

pedig az által, hogy mindezt a görög-keresztény – helyesebben az eredetileg görög, majd folyamatosan, de távolról sem problémamentesen keresztény – életértelmezés máig hatoló történelmi horizontjaiba állítja... voltaképpen – saját szavaival szólva – „túl is világítja” ezeket, és így – ha nem is kimondottan szert tesz rá..., de mindenképpen – **lehetővé tesz** egy a történelemmel kapcsolatos olyan igazán alapvető ill. radikális be- és rálátást, amelynek a segítségével azután valóban és egzisztenciálisan-ontológiailag is meghaladhatóvá válnak a „történelemfilozófia” azon sorsszerűnek látszó sematizmusai is, amelyekről – mint láttuk – K. Löwith beszélt.

Hiszen, voltaképpen és ténylegesen, Heideggernek a jelent megcélzó – egyttidőiesítő – összpontosítása¹ itt egyfelől kimondottan a fakticitás-probléma kibontása, másfelől pedig éppen hogy a halál kimondott tematizálása. Egymásra utalásuk és egymásra tartozásuk szempontjából azonban mindezek – tulajdonképpen és mindegyre – egy és ugyanazon kérdés- és kérdezőskör különböző arculatainak bizonyulnak csupán. Így aztán immár valóban a halál (**jellel** kapcsolatos) konstitutív **jövője** az, ami a jelent a saját lehetőségeinek a horizontjaiban, mindegyre a **múlt**-ként értelmezett történelem kritikájának az – ugyancsak egyttidőiesítő – irányaiba lendíti.

* * *

¹ Az ilyesminek természetesen nincsen köze semmiféle „prezentizmus-hoz”, azaz az történetiségnek az **egyik** olyan „rendjéhez”, amelyben az idő többi dimenziója vagy extázisa felett, a jelen, pontosabban az éppen „aktuális” dolgoknak a vonatkozásai történelmileg uralkodnak és amelyekkel kapcsolatosan az időbeliségnek ill. történetiségnek egyéb vagy más típusú „rendjei” is elképzelhetők ill. ki is alakulnak és működnek. És amelyekről François Hartog újabb felvetései beszélnek. Ellenkezőleg, itt pontosan arról van szó, hogy a történetiség **bármilyen** „rendje”, eleve csak az időbeliséggel mint olyannal kapcsolatos konstitutív egyttidőiesítés alapján és csakis mint annak a különböző módusjai lehetségesek. Lásd még Hartog, François: *A történetiség rendjei – Prezentizmus és időtapasztalat* Budapest, L'Harmattan Könyvkiadó (Atelier), 2006.

Megismételhetjük tehát, és pedig immár újabb belátások és megfontolások alapjain, azt a felvetést, hogy történelem „egyszerűen” és valóban azért van, azért történik, mert van, mert létezik, mert él halandó ill. a maga halandóságához létszerűen, faktikusan viszonyuló létező. Amelynek tehát az összes „jellegzetes” és sajátos létmódját ez a viszony, ez a viszonyulás – kimondottan tematikusan, de többnyire azért éppen hogy tematikusan – nem csupán „köríti”, áthatja, átítatja és átszövi, hanem egyenesen konstituálja és folyamatosan – bár többnyire rejtetten – szerkeszti meg tagolja is.

Mármint, a klasszikus görögség, a zsidóság, de a kereszténység is, egyfelől alig tematizálja kimondottan, másfelől pedig – ezzel együtt – egyenesen meg- és letagadja a halált **mint meghalást**.¹ Miközben, „persze”, mégiscsak és éppen hogy, az

¹ A halál kulturális-történelmi letagadásával kapcsolatosan Lásd főként a *Halandóan lakozik...* c. kötetünk írásait, kiváltképpen a *Jövőről* szólót. A közvetlenebb és a tárgyyszerűbb tájékozódás érdekében talán mégsem haszontalan azonban itt is, és szó szerint újravenni néhány ott – persze más összefüggésben – felmerített vonatkozást. A pszichológusok, az antropológusok stb. a halál **letagadását** ugyanis egyfajta „emberi alapszükségletként” tapasztalják és értelmezik. Éspedig mint kimondott védekezést a halál – főként annak az aktuálisan előtűremkedő (*mortality sallience*) – nyomasztása valamint az általa kiváltott szorongás ellen. Amellyel tehát az emberek mintegy kezelni, „menedzselni” igyekeznek a halál fenyegetésének az iszonyatát és „terrorját”. Vagyis annak az iszonyatát amivel őket, mégis, éppen hogy a tapasztalatok, a tapasztalataik szembesítik. Méghozzá nem csak úgy, „általában”, hanem pontosan saját magukra is vonatkozva, saját magukhoz is „küldve”. Ez azután az emberben számos – közeli ill. távoli hatóerejű – védekező, elhárító mechanizmust alakít ki és hoz folyton működésbe. Ezeknek az elhárító és a halált letagadó védekező mechanizmusoknak az egyik leglényegesebbike a **halhatatlanság** ősi hite és gondolata, helyesebben elképzelése. Amely, persze, eközben mindegyre a tényleges, a faktikus halállal, meghalással szembesül... Így lesz a halálból valami olyasmi ami ugyan életvesztés... de nem meghalás... a meghalásból azonban olyasvalami ami immár megértetlenül, „kezelhetetlenül” és „menedzselhetetlenül” iszonyít és „terrorizál”. Úgyhogy azt ismét és ismét, újra- és újra, ill. generációról generációra és kulturálisan stb. is átörökítve: le kell tagadni! Csakhogy, a

pontosan egy effajta, tehát elfordulásos és letagadásos „halálbirtoklás” és halálhoz való viszonyulás által és révén szervezett, alkotmányozott – vagyis: konstituált – történelmet „képez”, hoz létre, „működtet” és tesz is mindig aktuálisan „lehetővé”. Amely tehát – eme kezdetektől fogva! – pontosan és egyre inkább, a maga végére tekintő ill. a végére való tekintettel is eldöntő módon felvázoló „sorsává” válik.

Ez szabja meg tehát lényegében a „halál” és a „történelem” kapcsolatát, ill. azt is, hogy és ahogyan mindez miféle –

letagadott halálban nem csak a halál veszít a súlyából, hanem tulajdonképpen az élet is. Hiszen az életből is valami olyasmi lesz, aminek az elvesztése – Kierkegaard egyértelmű szavaival – nem halálos! Vagy, ahogy más vonatkozásban immár Nietzsche mondja: az ember az életében... az életénél sokkal lényegesebb dolgokat is elveszít és el is veszített már... Persze, elvéve akár felmerülhet ill. egyenesen kikerülhetetlennek bizonyulhat az a valóban immár sokkal „kellemetlenebbnek” tűnő kérdés is, hogy vajon a halállal való **szembesülés...** nem legalább ugyanannyira egzisztenciális-ontológiai-történelmi „alapszükséglete-e” és **alapérdeke-e** az embernek, mint mondjuk annak a letagadása? Olyan alapszükséglete amelyet, ráadásul, a halál történelmi és magát a történelmet meghatározott módon tagoló letagadása mindegyre – történelmileg! – elnyom és elnyomorít?! Ezt a valóban a filozófiához méltó kérdést pedig annak ellenére kell felvetni és kitartani, hogy úgy látszik, a „halál letagadása” már egy olyan, igen dinamikus és szerteágazó – antropológiai, lélektani, szociológiai, történelmi stb. – kutatási lendületet mozgósított tematikailag is, amelyet főként Ernest Beckernek az 1973-ban megjelent *The Denial of Death* c. – gyanúsán nagy sikert arató – könyve indított el és termékenyít azóta is meg. Lásd még Liechty, Daniel: *Reaction to mortality: an interdisciplinary organizing principle for the human sciences* In: *Zygon*, 1998/1, 45-58 o.; Zimmermann, Camilla - Rodin, Gary: *The denial of death thesis: sociological critique and implications for palliative care* In: *Palliative Medicine*, 2004/18, 121-128 o.; Bottum, Joseph: *Death & Politics* In: *First Things*, June/July 2007, 17-29 o. A téma lélektani vonatkozásainak ill. annak az aktuálisan forgalomban levő és manapság uralkodó ezirányú irodalmának hasznos szemléje található Školka Enikő *Approaches of the Terror Management and Self-Determination Theories on Defense Mechanism against Death* (kézirat) c. írásában.

persze nem csupán kimondottan tematikus –, történelemfilozófiai relevanciával bír. Mindebből ugyanis arra való tekintettel is másfajta rálátás következik, hogy – a hagyományos vagy az éppen divatos problematika és problémakezelés mellett és azon túl – mi is lenne és hogyan is alakulna a történelemfilozófia voltaképpeni vagy elsődleges dolga? Mert egyre világosabban körvonalazódik most már az is, hogy a halál kimondott kérdésének a **jelenre** való tekintettel megtörténő vagy lefolytatott felmerítése ill. a voltaképpen ebből, a jövőt is játékba hozva fakadó **történelmi** kutatás és meditáció, egyáltalán nem jelenti és nem is jelentheti csupán azt, hogy mármost megállapítjuk vagy felkutatjuk és megfigyeljük a halállal kapcsolatos jelenbeli eljárásokat, elképzeléseket stb. s azután – szemben az *ubi sunt?* típusú vizsgálódásokkal – immár ezekből és ezek alapján folytatjuk le a múlt ún. „kritikáját”. Hanem csakis és éppen azt jelentheti, hogy kimondottan aktusba hozzuk azokat a kérdéseket amelyek ugyan a jelen tapasztalataival kapcsolatosak ill. nélkülük el sem képzelhetők, de amelyeket a maga tapasztalatai során a jelen többnyire mégiscsak éppen hogy **nem kérdez meg!** De amelyek, ennek ellenére, pontosan azok a kérdések amelyeknek a kimondott kérdezése biztosíthat csak voltaképpeni történelmi orientációt.

Ez a „történelmi orientáció” persze csak részben jelenti a dologgal, a témával kapcsolatos múltbeli vonatkozások stb. felmerítését. Hanem inkább olyasmi ami révén egyáltalán a jelen is valóságos történelmi dimenzióra tesz szert. Hiszen kiderül, hogy a halálban, az emberi halálban, bizonyára magának a történelemnek ill. egyáltalán a történetiségnek a konstitúciójáról van elsősorban és voltaképpen szó, nem pedig arról, hogy mit és hogyan is tudunk meg tudhatunk az adatok s a hozzájuk tapadó értelmezések szintjén arról, hogy mostanság vagy eleddig, hogyan halnak és haltak meg, gondolkodtak, viszonyultak, viselkedtek – esetleg a jelenhez mérten a jövőbe is mutatóan sem érdektelem módon – a halállal kapcsolatosan az emberek.

Márpedig – és látszólag ezen felül – a „történetiség” egyrészt azt jelöli ahogyan az ember az időben létezik, másrészt pedig azt is, hogy – eközben – miképpen is bánik ő az idővel. Erre szolgál újabban a François Hartog nevével fémjelzett, a „történe-

tiség rendjei” kifejezés. Amelyhez eredetileg csak kétféle értelmezés kapcsolódott. Szűkebb értelemben azt célozta meg, hogy hogyan is kezeli a társadalom a múltját és mit is „mond” róla. Tágabb értelemben azonban a terminus arra szolgált, hogy „az emberi közösség öntudatának a módozatait” jelölje.¹ Ehhez később az a cseppet sem egyszerű feladat társult, hogy a fogalomnak le kellene írnia az időben való létezés különböző módozatait is.² A „történetiség rendjét” tehát egyfelől az „időrend” kifejezés világítja meg,³ és ez, másfelől, annál fontosabb mert a történészek többnyire éppen hogy **nem** gondolkodnak az időről. Azért, mert valahogy mindegyre „magától értődőnek” tekintik azt. E „magától értődés” közepette pedig annak a lehetősége és valószínűsége is körvonalazódik, hogy éppen a mindenütt jelenlevő jelen kezdjen el egyszer csak a leginkább magától értődőbbnek látszani. Elsősorban ezt nevezi Hartog „prezentizmusnak”. Valójában azonban még Hartog is inkább csak felteszi, hogy **van** idő!, és azt is, hogy **van** történelem! s arra sarkal, hogy vizsgáljuk hát meg – no, nem azt, hogy mondjuk Hogyan is lehetségesek ők?, hanem azt –, hogy „eközben” miképpen tagolódnak ill. kapcsolódnak azok egymáshoz? Illetve arra ösztönöz, hogy kikutassuk, hogy, ugyancsak „eközben”, miképpen körvonalazzák ezek a kapcsolódások – az elejüknel és a végüknel az „idő válságai” által kiszínezetten – a történetiség régi vagy az azoktól éppen elváló új vagy újabb rendjeit?

Mindezeket nyilván azért fontos itt felmeríteni, hogy pontosítsuk: a „halál és történelem” kérdésköre egyben persze azt is kérdezi, hogy honnan és hogyan is **jön** az idő – vagyis azt amiről, Hartog bevallása szerint, a történészek többnyire nem is gondolkodnak – ill. azt is, hogy ebben, eközben és ez által (ugyancsak) honnan és hogyan **jön**, egyúttal, létre – **a létre** – a történelem

¹ Lásd, Hartog, François: *A történetiség rendjei – Prezentizmus és időtápasztalat* Uo. 20 o.

² Uo.

³ Uo. 11 o.

is? Hiszen, meglehet, idő és történelem, voltaképpen „ugyanonnan” jönnek (a) lét-re ill. lépnek be a lét-be is...¹

Ez persze távolról sem azt jelenti, hogy mármost a történetiségnek ill. a vele kapcsolatos „időbeliségnek” ne lehetnének, ne lennének valóban „rendjei”. De az ún. „prezentizmussal” kapcsolatosan is fel kell tenni azt a – tulajdonképpen mögéje menő – kérdést, hogy vajon lehetséges-e és értelmes-e egyáltalán történeti kutatás, „történeti orientáció”, ahogyan azt fentebb Heideggerrel kapcsolatosan nevezük és felmerítettük: **másképpen?** S ha igen, akkor miképpen? Vajon, nem valóban az-e a helyzet mindig, hogy – többnyire kimondatlanul és igazából explicitálatlanul és felvállalatlanul, de – eredeti vagy tulajdonképpeni intencionáltságára való tekintettel, minden effajta történeti vizsgálódás voltaképpen a kutatásban megcélzott tematika nagyon is **jelenvaló kérdésségéből**, problematikusságából sarjad? Még akkor is, ha a tényleges történeti kutatás tematikai ágazódásai – akár a legtöbb „konkrét” esetben is – mindig saját igényűeknek is tetsző vagy bizonyuló, és diszciplinárisan is a maguk sajátos küldéseivel (is) irányítják, valóban, az éppen lefolytatódó vizsgálódás mindegyre továbbra és újolag meghatározódó és a múlt irányába ki- és továbbbomló célzatait.

Valójában tehát sohasem a jelennek valamiféle „álláspontjáról” van szó, amelyről azután a múltba tartó vizsgálódásainkat is, számos módszertani problémával, nehezzel felmálházottan, mindenféle megpróbáltatások és erőfeszítések árán, alázatosan vagy öntelten, de elszántan lefolytatjuk, hanem inkább és mindegyre a jelen (jövőhöz tartozó és tartó, ill. onnan is eredő) **kérdés-pontjai** azok, amelyek az effajta vizsgálódásokat is, de az őket mozgató kérdéseket is, a nekik aktuálisan – azaz: *actusban* – megfelelő, és persze mindig történelmileg tagolódo múlt tájékaihoz irányítják.²

¹ Az idő eme „eredetéről” Lásd bővebben *Az jövő, avagy kérdezőn lakozik a halandó ember – Kérdés-pontok az időhöz* c. tanulmányt a *Haladóan lakozik...* c. kötetből. Uo. 207- 309 o.

² Ebből ill. így értendő, hogy: „A múlt csak a jelenből nézve az ami; valódi értelmét csak az *in actu* filozófia felől nyerheti el.” Lásd, Braun, Lucien: *A filozófiatörténet története* Budapest, Holnap Kiadó, 1990, 30 o.

Ennek ellenére, ill. ezzel együtt, valahogy általános megegyezés van mégis abban, hogy márpedig a történettudomány, a historiográfia nem mást, hanem a Múltat kutatja, a Múltat vizsgálja. Ezzel együtt az is el van azonban általánosan fogadva, hogy mármost a „történetiség” nem pusztán a múlt, hanem éppúgy a jelen, meg a jövő „sajátossága” és „tulajdonsága” is. Mindennek dacára a „jelen” s a „jövő” terminusok a történettudományi kutatás szempontjából nem úgy értendők mégis, mint olyan „idődimenziók” amelyek „minden” történés, folyamat, változás stb. jellemzői és velejárói, sőt, konstituálói, hanem sokkal inkább olyasmiként amik éppen hogy **nem** a történettudomány tárgyai és témái. Amelyeket azonban a „történetiség” attribútuma – ennek ellenére és valahogyan – mégiscsak megilleti.

De, végtére is, hogyan ill. milyen voltaképpeni alapokon illetheti meg a „történetiség” attribútuma a jelent meg a jövőt is akkor, amikor, ténylegesen, a **történelem tudománya** – illetve az általa megihletett mindenféle történeti érdeklődés (filozófiatörténet, irodalomtörténet, tudománytörténet stb.) – „csak” és kizárólag a **múltat** kutatja? Látható, hogy ez a kérdés igazából arra a kivételezettségre kérdez, ill. azt a kitüntetettséget firtatja, amelyre a történettudomány magának a történetiségnek a felmutatásában és taglalásában tett szert. Anélkül azonban, hogy ez a firtatás pusztán, a történettudomány valamilyen „episztemológiájának” a problémaköreibe sorolódhatna.

Mert, valóban, magának a történetiségnek a megismerésében a múlt valahogyan mégiscsak **privilegizált** (idő)dimenziónak mutatkozik. „Abban” ugyanis, legalábbis elvileg, a történeteket a maguk – tényleges, állítólagos vagy látszólagos – bevégeztségében láthatjuk. Azaz, éppen hogy abban a kitüntetett – vagy csak látszólagosan kitüntetett – értelemben, amelyben ezek a történések, esetleg, már nem folynak tovább... Hiszen „elmúltak”! A múlt dimenziójában, extázisában tehát – legalábbis látszólag – az események, a történések stb. úgy az előzményeikkel, mint a maguk lefolyásával, de, ezen felül, még a legtöbb következményeikkel is együttesen láthatók és vizsgálhatók meg. Szemben mondjuk a jelen kérdéseivel-dolgaival amelyeknek ugyan maguknak is vannak „előzményei”, a lefolyásuk is történik most, és

következményei is bizonyára lesznek majd... de ezek, – főként az utóbbiak – kimondottan, tagoltan, mégsem vagy alig láthatók. Hiszen **még nincsenek**.¹ Nos, bizonyára ez a tényleges, vagyis „reális” szituáltság teremti meg azt a körülményt ill. látszatot is, hogy mármost, valóban, a történetiség belátásának és felvázolásának a kivételezett helye és dimenziója tulajdonképpen a múlt és az azt kutató, taglaló tudomány – tehát a történettudomány – lenne.

Eme látszatok által vezetettve többnyire megfeledekünk azonban arról, hogy a történetiség mindazon dimenziója vagy extázisa amellyel kapcsolatosan rálátásra a múlt (történettudományi) vizsgálata során szert teszünk, lényegi értelmükben és voltaképpen, csak és csakis **látszatok** csupán. Hiszen mindaz amire az időbeliség s a vele összefüggő történetiség kapcsán ezen az úton-módon akadunk, tulajdonképpen még pusztán csak VOLT-ság. Vagyis, az múlt a múltban, jelen a múltban és jövőként is voltaképpen csakis a múltban van... Úgyhogy szigorúbb értelemben mindezek tulajdonképpeniek sem lehetnek, hiszen nem lehetnek valóban jelen- és ittlevő jelenek, de valóban eljövő jövők sem. Tehát igazából MÚLT sem lehet!

Ezen felül a múlttal kapcsolatosan állandóan az a sajátos helyzet, hogy az – amikor jelen volt – sohasem a **mi** jelenünk volt, ellenben múltként, az mégis és szükségképpen valahogyan a mi múltunkká „válí”. Ez persze azt jelenti, hogy ahhoz, hogy a múlt dolgainak a kutatásából mi valóban rálátást nyerjünk ill. kiolvassuk az olyasmit mint a „történetiség” ill. annak a tagolódását... nos, ahhoz tulajdonképpen már **előzőleg** rendelkezünk kell(ene) egy magára az időbeliségre s a vele kapcsolatos történetiségre vonatkozó ill. azt kérdező, kérdésessé tevő, lehetőleg lényegi belátással is. Ami és amely nélkül, bizonyára, egyáltalán nem is kutatnánk mi a „múltat”. Csakhogy, ez az előzetes belátás is – a maga részéről és egyenesen maga is – a lehető legteljesebb mértékben történeti! Mint ilyen, egyrészt maga is részt vesz a történelem alakításában, másrészt pedig mindegyre változó, tehát, mondhatni,

¹ Erről a „**még-nem-létről**” s vele kapcsolatos ontologikum időbeli és történelmi szövevényeiről Lásd részletesebben a *Jövőről* szóló tanulmányt a *Halandóan lakozik...* c. kötetből. Uo.

más és más. Történelemfilozófiailag ezért ennek is, mintegy „mögéje” kell menni. Hiszen erről is meg kellene mondani, hogy voltaképpen honnan és miből származik?

Ha azonban kimutatható – mint ahogyan ezt másutt ugyancsak Heideggerhez kapcsolódva meg is tettük¹ –, hogy ontológiailag-egzisztenciálisan **az idő**, a tulajdonképpeni, tehát a **véges** idő, valamint az ahhoz, azaz a múlthoz, a jelenhez s a jövőhöz való faktikus ill. létszerű „összes” „viszonyulásunk” is, voltaképpen az emberi halálból, vagyis az összes vonatkozásaiban értett emberi halandóságból **ered**, akkor ezzel együtt annak a kimutatása is lényegi vonatkozásra jutott, hogy igenis, lényegében, a történelem, a történetiség is ugyanabból, nevezetesen éppen hogy a halálból, a halálunkhoz, a halandó életünkhöz való, halandóan élő, folytonos – de éppen hogy nem pusztán folyamatos, hanem ugyanakkor minden egyes generációra való sajátlagos tekintettel újra és újból kikerülhetetlenül felmerülő – **létszerű, léthez és létre fogott meg létkonstituáló** viszonyulásból-vonatkozásból ered ill. onnan származik!

Mondhatni függetlenül tehát azoktól a vonatkozásoktól és kérdésektől – helyesebben: legalábbis a lényegiség tekintetében mindenképpen megelőzve őket –, hogy mármost mi is a történelem „építőköve” ill., hogy mi is számít a történetkutatási – vagy „szellemtudományi” – tudományosság szempontjából felvázolódo valamint az ahhoz különböző módokon kapcsolódó ugyancsak különböző történelemfilozófiák szempontjaiból a „történetiség” „lényegének”? Mondjuk a nagy történelmi személyiségek cselekedetei, vagy a tömegek névtelen munkálkodásai, vagy inkább az esemény (Hayden White), a változás (Arthur C. Danto), a nagy időintervallumok (Fernand Braudel), a narratíva (Paul Ricoeur), ill. a narratívákat képező különböző diszkurzusok mindenféle szerkezetei stb. Vagy pedig attól, hogy vajon a történelemnek vannak-e vagy nincsenek-e általános törvényei (Arisztotelész, Schopenhauer, Hempel), ill., hogy létezik-e vagy sem „egyetemes történe-

¹ Lásd ismét a *Jövőről...* szóló tanulmányt a *Halandóan lakozik szabadságában az ember* c. kötetünkben. Uo.

lem” és, hogy kicsoda ill. micsoda is a „történelem szubjektuma” (Hegel, Lukács György) stb.

Ellenkezőleg, cseppet sem véletlen, hogy mondjuk a XIX század nagy történészei és történelemfilozófiai gondolkodói (Michelet, Droysen, Ranke, Dilthey stb.) azt hangsúlyozták, tulajdonképpen egyöntetűen, amit Droysen úgy fogalmazott meg, hogy a történelem „az emberi dolgok” alakulása és, hogy ezek pontosan azért tartoznak a történettudomány vizsgálódási köreibé, mert „az emberi dolgok történetiek”¹.

De, mit is jelent az, hogy „emberi dolgok” és miképpen függenek ezek össze azzal, hogy ezek a „dolgok” – mintegy már eleve – „történetiek” is? Mi mást jelenthet azonban az, hogy valamik egyáltalán „emberi dolgok”, mint pontosan azt, hogy azok éppenséggel egy halandó módon, halandó gyanánt időbelien élő létezőnek az ügyei és dolgai! Éspedig olyan „dolgai” és „ügyei” amelyeknek a „dolog” ill. az „ügy” mivoltát, mindenek előtt és egyenesen, azoknak az eme létezőre és létezőhöz való – lét- és létmódszerű – hozzá- és rátartozása specifikálja és tünteti ki. Mint állandóan újra megszüülő, megszülető és körvonalazódó kihívás, adottság, lehetőség ill. feladat. Mert mi mást jelent ugyanis „halandónak” lenni, mint azt, hogy végesen, szükségben vagy megelégedésben, kihívásban vagy fenyegetettségben ill. lehetőségekben lenni-élni?

Arról van tehát szó, hogy egyáltalán az „emberi dolgok” – s ezáltal az ember ontológiai identitása, következésképpen az ember ún. „létspecifikuma” is – éppen hogy a halandóság ill. egyáltalán az emberi végesség által gyökereztetett, eredeztetett és fókuszált. Ezért is kell(ene) – egyáltalán és éppen – ennek a vonatkozásnak és e vonatkozás birtoklásának ill. annak a mindegyre újra és újra kivívott, megvalósított birtokbavételének (*ousia*) irányítania a problémakezelést magát is.

¹ Lásd, Droysen, Gustav: *Historika – A historika alapvonala* (Részlet) In: *Ész, Élet, Egzisztencia* IV. – *Történefilozófia* 1., Szeged, Kiadja a Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, 1994.

Leviatán és az „emberi dolgok”

Az „emberi dolgok” végesek. Éspedig emberi módon végesek. Azaz, „tökéletlenek” és/mert halandóak. Tehát: élők! Mint ilyen, egyfelől a természethez tartoznak, másfelől pedig ez többnyire úgy alakul és tagolódik, hogy közben nekik saját és sajátos természetük is van. Olyan, amely különbözik meg különb is a „fizikai” természetnél. Ezt hívják a gondolkodók – és nem csak ők – annyi ideig egyenesen „emberi természetnek”. Bármennyire legyen is „emberi”, az „emberi természet” is természet tehát. Mint ilyen mozgásban, dinamikában van.

Thomas Hobbes szerint a fizikai természet dinamikája a mozgó anyag dinamikája.¹ Az emberi természettel kapcsolatos dinamika pedig éppen az a mozgás amelyet nyugodtan **történelemnek** nevezhetünk. Alapvonalaiiban ez a történelem az ember „természetes állapotával” kezdődik ill., azzal és onnan indul, jön létre, jön a létre. De továbbra is állandóan ahhoz (is) viszonyul meg viszonyítódik is. Pontosan az „emberi természet” s annak a konstituensei révén. Amelyek mindenek előtt az emberi szükségletekből meg a hozzájuk kiolthatatlanul és állandóan gazdagságosan kötődő vágyakból meg kívánságokból „állanak”. A boldogság pedig nem is más, mint ezeknek a vágyaknak és kívánságoknak a folyamatos és újra meg újra előálló vagy megkívánt kielégítése.

Az érte folytatott erőfeszítés, versengés abbahagyása ezért ténylegesen „**azt jelenti mint meghalni**”.² Azonban ez is két dolgot, két irányú belátást biztosít. Egyfelől azt, hogy a szükségletei és vágyai kielégítése érdekében folytatott erőfeszítéseit, küzdelmeit abbahagyó ember meghal – azaz, hogy emiatt rá közvetlenül a halál vár, hogy tehát őt így a halál közvetlenül fenyegeti –, másfelől pedig azt, hogy a halott embernek (már) nincsenek effajta, aktuális dinamikára ösztönző szükségletei és vágyai.

¹ Lásd, Zarka, Yves Charles: *Hobbes și gândirea politică modernă* Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2005, 23 o.

² Apud Uo. 49 o. – Kiemelés tőlem – K.V. I.

Ugyancsak természeténél fogva, az embert azonban a beszéd képessége is jellemzi. Az tehát, hogy tapasztalataival összefüggésben először jeleket, majd pedig nyelvet képezzen. Amelyben ill. amelynek a segítségével ő a tapasztalatait és a vágyait, a kívánalmait (jövő), immár másokkal is megosztva valamint másokra is vonatkoztatva ill., a velük kapcsolatos emlékeit folytonosan felidézve (múlt), de mindig is aktuálisan (jelen) értelmezi.

Az ember tehát úgy tartozik a maga saját természetével (*human nature*) a természet fölé emelkedően a természethez hozzá, hogy a **lét-be** éppen hogy saját univerzuma kiépítésének a maga saját természete által feltételezett központi és lényegi kialakítójaként – de persze nem feltétlenül a teljhatalmú uraként – lép be és fel. Azaz: épít! Építi, formálja, léte, élete lefolytatásának mindegyre a halál sokszínű és számtalan irányból jövő perspektívájának és fenyegetéseinek az árnyékaiban, ill. ösztönzéseiben körvonalazódó és mindegyre aktuális, dinamikus szükségleteihez kötött lehetőségeit és feltételeit. A halál fenyegetése tehát mindegyre jelenlevő és mindegyre lehetőleg kivédendő feladat, követelemény és körülmény. Amely ezért a legszerveesebben és a legbensőségesebben módon vesz állandó jelleggel és érvénnyel részt az emberek időbeli létezésének és cselekedeteinek a motiválásában és kimondott felvázolásában meg a tagolásában is. És persze ezeknek a tényleges és „gyakorlati” értelmezésében is.

Bármennyire legyen tehát problematikus történetileg – pontosabban: a történettudományi alátámaszthatóságot illetően –, Hobbes elképzelése az emberi nem természeti állapotairól, valamint az ezeknek a tarthatatlanságából kinövő politikai, jogi, erkölcsi stb. új és voltaképpeni társadalmiságról, a maga belátásaival ő mégiscsak egy teljesen új történelemfilozófiai perspektívára tett szert. Olyanra amelyben az alapkérdés egyáltalán nem pusztán az, hogy Hogyan is zajlottak-zajlanak az események és a történések, hanem sokkal inkább, hogy Miért? és Miből? kifolyólag, ill., az, hogy Mi? is és Honnan? jön meg Miképpen? működik lényegében – tehát voltaképpen és létszerűen – egyáltalán „maga” a történelem?!

És tulajdonképpen csakis ezeknek a kérdéseknek az ily módon való felvetése és taglalása alapján lehetséges valóban mondjuk a politikai intézmények stb. dolgainak, vagyis az oda tartozó „emberi dolgoknak” a tárgyalása is. Hiszen, egyáltalán az állam s a vele kapcsolatos politikai-jogi korpuszok létrehozása, kiépítése és folyamatos működtetése, tulajdonképpen az emberek s a közösségek – legfőképpen ill. végső soron a haláltól, annak a különböző lehetőségeitől fenyegetve tagolt – életének s annak az ezzel elválaszthatatlanul kapcsolatos lehetséges jólétének, minőségének a függvénye. Mint ahogyan ez fordítva is igaz! Vagyis, egyáltalán az emberek életének valamint ennek az életnek – beleértve annak a lehetséges jólétét is – a halál általi és az emberi élettől elválaszthatatlan és folyamatosan lehetséges fenyegetésével szembeni megőrzése is, kimondottan az ennek az érdekében és értelmében, emberi alkotás-teremtés gyanánt, megegyezéses és szerződéses alapokon létrehozott állam valamint politikai, jogi stb. korpusz által és segítségével lehetséges csupán.

Mindenek előtt tehát pontosan ez az, amit az illető képződményekkel ill. azoknak az idők során való történelmi, társadalmi és politikai, jogi, szerkezeti stb. alakulásaival kapcsolatosan be kell látni és fel is kell vállalni. Következésképpen: ugyanez tehát az is amit a megfelelő tudományoknak ill. a hozzájuk mindegyre problematikusan kapcsolódó filozófiáknak is – társadalomfilozófia, történelemfilozófia, politikafilozófia, erkölcsfilozófia stb. – elsősorban be kellene látniuk és fel is kellene vállalniuk.

Cseppet sem véletlen tehát, hogy Hobbes *Leviatánja*, mint az alcíme precizálja is, valóban arról az **anyag**ról ill. annak az anyagáról értekezik, amelyre és amelyből „az egyházi és a világi állam”, formájában és hatalmában is építkezik.¹ Ez az anyag pedig nem más, mint **az ember**! Persze nem abban az értelemben amelyben az többnyire valamiféle „antropológia” „tárgyaként” vagy „problémájaként” szerepel, hanem lényegileg. Pontosabban, a maga **létében** s e lét – ízig-vérig történelmi – kibomlásában és

¹ Lásd, Hobbes, Thomas: *Leviatán* 1-2 rész, Fordította Vámosi Pál; Bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Nagy Levente, Kolozsvár, Polis Könyvkiadó, 2001, 51 o.

lefolytatásában egészen **sajátos létező** gyanánt. „Ővele” kezdődik és ővele is foglalkozik ezért – tulajdonképpen mindvégig – az egész értekezés. Olyannyira, hogy még az államot s a vele kapcsolatos szerveket és szervezeteket is egyenesen az ember által művi úton – persze sajátosan emberi művészet révén – létrehozott: „mesterséges emberként” kezeli. Amelynek tehát az anyaga... de az alkotója-teremtője is maga az ember.¹

Hobbes egyértelműen ki is jelenti ezért, hogy „...az egész emberiség általános törekvésének elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágyat tartom, amelynek **csak a halál vet véget**.”² Ez a törekvés pedig egyszerűen azért általános és megszakíthatatlanul folyamatos, mert az ember „...a jóléthez szükséges pillanatnyi hatalmát és eszközeit **továbbiak megszerzése nélkül** nem tudja biztosítani.”³ Másrészt azonban, ugyanezen törekvések révén és közepette lefolytatott életükben, „**a haláltól és a sebesülésektől való félelem**...” az embereket először a közhatalom létrehozására, majd pedig az iránta való engedelmességre is szükségképpen készíti.⁴

A halál tehát egyfelől kimondott **vég**. Éspedig abban a nagyon is határozott értelemben, hogy csak és csakis az vet és vethet valóban véget „a jóléthez szükséges” újabb és újabb hatalom utáni törekvő vágyakozásnak. Vagyis, a halál kimondottan az élet vége. Másfelől azonban, – pontosan a maga vég-, azaz az életnek véget vető mivolta révén – a halál olyan valami is, ami az élő számára félelmetes ill. benne félelmet vált ki. Csakhogy a haláltól való konstitutív félelem Hobbes számára **nem** pusztán valami **bénító** „érzés” vagy ekképpen elhatalmasodó „állapot”, hanem éppen hogy **ez szervezi** és tagolja az – ugyan a hatalom iránti vágyakozás közepette érvényesülő, de mégis a közhatalmat létrehozó – akaratot és az iránta való tiszteletet és engedelmeskedést is. Amelynek, ezért, a haláltól való – szükségképpen ugyan-

¹ „... megvizsgálom: Először *anyagát* és *alkotóját* – egyik is másik is az ember.” Uo. 54 o.

² Uo. 132 o. –Kiemelés tőlem – K.V.I.

³ Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

⁴ Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

csak „örökös és szüntelen” – félelem közepette tagolódo élet további fenntartásában és artikulálásában is, immár egyenesen döntő – perdöntő – szerep és feladat jut. Hiszen a közhatalom által ill. a közhatalom *sui generis* értelmeiben, valami olyasmi zajlik, érvényesül és oltalmazódik – *recte*: maga az emberi élet – amiért s aminek az elvesztéséért „semmi sem kárpótolhatja az embereket”.¹

Lévén tehát, hogy az önfenntartás emberi módja vágyakhoz és törekvésekhez kötött, és pedig olyan körülmények közepette, hogy lényegi vonatkozásaiban minden ember voltaképpen egyenlő, ők olyan dolgokra is törekednek elkerülhetetlenül, amelyeket együttesen és egyszerre **nem** élvezhetnek. Következésképpen, törekvéseikben az emberek versengeni fognak, tehát össze is fognak ütközni, mivel vágyaikat, ténylegesen, csakis más embereknek vagy az elpusztításával vagy pedig a leigázásával elégíthetik ki. Ez azonban a biztonságukat – főként persze az életük biztonságát – is, kölcsönösen fenyegeti. Voltaképpen mindenki **háborúja** ez mindenki ellen, amely addig tart féktelenül s az emberi fajra-nemre önveszélyesen, ameddig nincsen közhatalom. Márpedig a háborúra egyáltalán az a legjellemzőbb, hogy abban „örökös félelem uralkodik és az **erőszakos halál veszélye fenyeget**”.²

A halál tehát egyfelől kétségtelenül vég. Az ember mondhatni természetes vége, vagyis az őhöz természetes módon tartozó vég. Az a vég ameddig valóban „végigélhető” az „az idő amit a természet nekünk általában engedélyez.”³ Ebben az értelemben (is) csak és egyedül ő képes véget vetni a hatalomra vágyás ugyancsak emberi törekvéseinek. Ez a vég ugyanakkor nem pusztán külsőleg, nem csak a peremén fizikailag vagy természetszerűen hozzátartozó módon „szegélyezi” fenyegetően az emberi létezés, hanem, ezzel együtt, a halál – ezúttal éppen hogy az emberek cselekedetei révén – az emberek életének a valóságos „belsőjévé” is válik. Mint mondjuk a viszályok s a háborúk során megvalósuló erőszakos halálokozás, erőszakos halálfenyegetés.

¹ Uo. 135 o.

² Uo. 154-157 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

³ Uo. 159 o.

Amellyel kapcsolatosan, ahogy láttuk, „örökös félelem uralkodik”.¹ De a halál, a halálfélelem sem csak ebben az értelemben ill. irányban, hanem, ellenkezőleg, kimondottan a békére ösztönző emberi érzelmek és törekvések forrásaként is belső szervező erejévé válik az **értelmes** emberi élet és közélet végéig érő tagolódásának és lefolytatásának.²

Olyannyira, hogy mindaz amit Hobbes egyenesen és köntörfalazás nélkül „természeti törvénynek” nevez, lényegében, és teljes egészében is, a halálnak a fentebbi súlypontjai és vonatkozásai körül forog ill. kimondottan azokhoz kapcsolódik. Hiszen azt írja, hogy: „A *természeti törvény, lex naturalis* az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely **megtiltja nekünk**, hogy olyasmit tegyünk, **ami életünket kioltthatja**, vagy ami [az életünk – hozzáfűzés tőlem – K.V.I.] megoltalmazására szolgáló eszközöktől **megfoszt minket**, továbbá, hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint **életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk**.”³

Az így felvázolt „természeti törvény” tehát teljes egészében, minden vonatkozásában és lényegileg, a haláltól meghatározott, átszótt ill. a halál által fenyegetett – tehát a valóban élő – emberi élettel, létezéssel kapcsolatos. Akárcsak mindaz ami következményként vagy következtetésként ebből magából ered. Azzal az élettel kapcsolatos tehát, amelyet – ugyancsak lényegileg – éppen hogy annak a halállal való elválaszthatatlan kapcsolata ill. a halálhoz való viszonya, viszonyulása vázol fel. Ide értve – és pedig elsősorban – azt a viszonyt és viszonyulást is, amelyet az értelem pontosan „természeti törvényként” ismer fel, ill. amelyből fakadóan, előírásaként vagy általános érvényű szabályként, egyáltalán „természeti törvényeket” érvényesít. Helyesebben: egyenesen **létesít!** Ezeknek a törvényeknek az összes, ugyancsak **létesülő-**

¹ Uo. 156 o.

² „A békére ösztönző emberi érzelmek a **halálfélelem**, a kényelmes emberi élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni.” Uo. 158 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

³ Uo. 159 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

érvényesülő következményeivel – pl. a szerződésekkel, de a háborúkkal valamint a békével stb. – együtt.¹

Távolról sem pusztán arról van tehát szó, hogy ezek az értelem által előírt szabályok, törvények s a velük kapcsolatos intézmények, azoknak a létrejövése-megszületése és alakulása stb. a halál nélkül mondjuk egyszerűen elképzelhetetlenek, hanem, ezen felül, még arról is, hogy azoknak az egész létét, tagolódásuk teljes szerkezetét ill. ennek a szerkezetnek és szövevénynek az egész kibomló és változó, újrafogalmazódó stb. értelmét és működését, folyamatosan és mindegyre, végeredményben a halál ténye s annak a sajátosan emberi, az emberre tartó és életéhez tartozó fenyegetése – azaz az embernek ehhez a ténylegességhez, perspektívához és fenyegetéshez való kimondott és létszerű, **élő hozzátartozása és viszonyulása** – hozza létre, tagolja, irányítja, itatja át és övezi is mindvégig.

Úgyhogy, egyáltalán az állam s az azzal kapcsolatos intézmények stb. felvázolásában és létrehozásában az embert „végső soron csakis az az ok, cél és szándék készíti, hogy ily módon önfenntartásáról és élete zavartalanabb folyásáról gondoskodjék.”² Fentebb pedig már világosan kiderült, hogy mit is jelent voltaképpen ez az „önfenntartásról” valamint az emberi élet „zavartalanabb folyásáról” való gondoskodás... Hogy tehát mindez, bizony, – eredetében és értelemben, valamint eme értelem perspektíváiban stb. is – lényegében a halállal, annak az életet faktikusan tagoló ill. sajátosan, azaz végszerűen az élethez hozzá és abba beletartozó – tehát cseppet sem pusztán tagadó ill. „negatív” – valamint belátott fenyegetéseivel kapcsolatos! Amely közhatalom (állam) ezért „nagy Leviatánnak”, azaz egyenesen „**megszülető**” és „**halandó istennek**” neveztetik!³

¹ Lásd, Uo. 162 o.

² Uo. 193 o.

³ Amely, ugyan a „halhatatlan isten fennhatósága alatt”, de eredetét, lényegét, működését és alakulását is illetően, teljes egészében mégis a halandók – helyes vagy helytelen stb. – belátásai és cselekedetei által meghatározott módon artikulálódik. Lásd, Uo. 197 o.

Ennek ill. az így megszülető – halandó! – közhatalomnak, persze, ugyanabból a talajból kisarjadó különböző formái és ágazódásai vannak. Olyan formái és ágazódásai amelyek – ugyancsak ugyanazon talajból kinövő ill. ahhoz mindegyre visszakapcsolódó meghatározottságoktól és késztetésektől ösztönözve – maguk is állandóan módosulnak, változnak. Ezekkel a formákkal, azok sokszínűségével, változásaival és lehetőségeivel foglalkoznak azután „**a történelmi és az államtudományi művek**”.¹

Következésképpen, Thomas Hobbes történelemfilozófiai jelentősége és egyedülállósága mindenek előtt abban áll, hogy ő nemcsak, hogy nem tagadja le a halált, hanem azt magát a történelmet minden döntő tekintetében ill. egyenesen eredendő értelemben meghatározó – azaz: egyáltalán magát a történetiséget eredeztető és tagoló – vonatkozásként és tényezőként, valamint, ezzel együtt, az emberi élethez illetően való, tehát **konstitutív** hozzá- és beletartozásába helyezve elemzi és prezentálja. Szemben mondjuk a későbbi, XIX. vagy XX. századi történelemfilozófiákkal, amelyek többnyire és immár kimondottan a készülőfélben levő vagy a mindegyre problematikusnak bizonyuló történettudományhoz, annak a horizontjaihoz láncolódnak. És amelyekben – néhány, inkább beletörődő és lemondó hangulatú, többnyire csakis a megjegyzés erejéig felmerülő, elejtett s, főként, el nem gondolt felvetésen túl (pl. Michelet,² Droysen,³ Dilthey¹ stb.) – a halál

¹ Uo. 209 o.

² Bár Jules Michelet a történettudományi kutatást magát eleve egyfajta már „halott világgal” való érintkezésként kezeli, amelynek minden egyes halottjához a történész szorgalmas és jóindulattal teli gyöngédséggel közeledik. Minek utána – bár „többé nem éleszthető újra az, amit az élet elhagyott” – ezek az árnyak mégis már „vidámabban térnek vissza sírjaikba”. Hiszen, halottak lévén – állítólag! – már úgysem árthatnak nekünk. Apud: Certeau, Michel de: *Az írás és a történelem* In: *Tudomány és művészet között* Uo. 99-100 o.

³ „Látjuk – írja Droysen –, hogy e tudomány olyan feladattal foglalkozik, amely sajátosan az emberi természethez, a véges szellem létéhez tartozik; a történelmi világ a lényegileg emberi világ.” Ehhez később még azt is hozzáteszi azonban, hogy végtére is „a természet mindenütt szakadatlan

„prob-lémájának” szinte semmiféle organikus és szervező jelenléte és jelentősége nem tapasztalható.

Ezzel szemben ill. ehhez mérten Hobbes egyenesen és alapvetően azt tudatosítja azonban, ill. folyamatosan arról beszél, hogy mindazok a képződmények, mindazok a „jelenségek” – a jog s a jog intézményei, a politikum s a politika intézményei (az állam, a különböző gyülekezetek stb.), az erkölcs valamint annak az érvényesítésének a különböző „intézményei”, a vallások és azoknak a különböző intézményei – akárcsak azok az események, történések vagy változások, folyamatok (háborúk, összeütközések, békekötések, munkálkodások stb.) amelyek létrejöttenek és időbeli alakulásának stb. a kutatásával a **történettudomány** – pozitivista, historicista, hermeneutikai vagy bármilyen más módon – foglalkozik, teljesen elképzelhetetlenek a halál, az emberi halál konstitutív jelenléte ill. létjellege „nélkül”. Vagyis nem csupán úgymond „általában véve”, hanem, egy nagyon is alapvető és lényegi vonatkozásban: pontosan abból is származnak! Mint ahogyan ezeknek a „képződményeknek” a változásai is – ugyancsak eredetükben valamint a tulajdonképpeni motívumaikban és értelemükben is – mind a halálhoz küldenek mindegyre vissza. Meg, persze, előre is.

tökélyre jutott, csakis az ember van híján a tökéletességnek”. Lásd, Droysen, Gustav: *Historika – A historika alapvonala* (Részlet) In: *Ész, Élet, Egzisztencia* IV. – *Történetfilozófia* 1., Szeged, Kiadja a Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, 1994, 62; 70 o.

¹ A történelmi világ felépítéséről értekező szellemtudományi írásában Dilthey ugyan egészen lényeges dolgokat fejt ki az életről, az élet tapasztalatáról mint a szellemtudományok alapjáról és forrásáról, az életfolyamat időiségéről – amely tehát a jelenből az emlékezés révén a múltba, a lehetőségek felvázolása révén pedig a jövőbe vetül... – de a halál élethez tartozó dolgáról és lehetőségéről, mint sajátos lehetőségről, nem beszél. Annak ellenére, hogy mégiscsak felveti, hogy a történelem bármelyik formája véges, s mint ilyen tartalmaznia kell egy arányt a létezés kiterjesztése és az élet behatárolódása között. Azaz, Dilthey tulajdonképpen nem is a kimondott, sajátosan emberi és – a halál által – nagyon is meghatározott (élő) „végességről”, hanem inkább csak határoltságról beszél. Lásd, Dilthey, Wilhelm: *Construcția lumii istorice în științele spiritului* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, 128 o.

Ez azonban azt is jelenti, hogy a történettudomány is – sőt, egyáltalán maguk a tudományok, legyenek azok akár társadalom vagy természettudományok – egy ugyancsak alapvető értelemben, voltaképpen ugyaninnen származnak. Csak azért lehet, és van is, a tudományoknak „is” „történetük”, akárcsak a történelemnek is valamiféle tudománya – ide értve most a tudományok történetének a tudományát is – mert azok is, és pontosan ebben az alapvető vonatkozásban: lényegileg történetiek. Hiszen nem mások ők sem mint pontosan egy a halandóságából kifolyólag eredendően idői és időbeli létező tényleges, de, persze sajátos és meghatározott **létmódjai**. Amelyekben és amelyek segítségével az a maga halandó életét-létét – ez által ill. ugyancsak ebből kifolyólag szükségképpen időien ill. az idővel való konstitutív és véges kooriginaritásban és ko-konstitúcióban – lefolytatja. A történelem (is) tehát – hogyan is lehetne ez másképp?! – ugyanonnan származik s ugyanonnan nyeri el a maga mindig is aktuális súlyát és lendületét, ahonnan az idő is ered. Nevezetesen éppen hogy a halálból, vagyis éppen hogy a többnyire beletörődően vagy lekicsinylően – minden esetre teljesen értetlenül – a „halandóságnak” nevezett emberi végességéből.

Ennek ellenére Hobbes sem tematizálja kimondottan, azaz szemtől szembe ill. külön meditációs erőfeszítésben a halált „magát”. Hanem, bár történelemalapító és a történelmet magát konstituáló ill. eredeztető tényezőként, de mégis – inkább csak „operacionalizálja” azt. Ezzel együtt – néhány nagyon is jelentős vonatkozásban azonban pontosan ennek ellenére – Hobbes mégiscsak abba történelemfilozófia-történelemben, ill. annak abban a „sematizmusában” áll, amelyet Löwith a teológiai „sémától” való megszabadulás sorsszerű képtelenségeként jellemzett és azonosított.

* * *

Ehhez mérten is hatalmas előrelépésnek számít a halál történettudományi kutatására irányuló új keletű erőfeszítés. Amely persze nem csupán a történettudományi, hanem egyúttal a történelemfilozófiai megrögzöttségek – egzisztenciális, bár nem feltétlenül reflektált – fellazítása révén vált csak lehetségessé. Azaz,

csakis úgy és csakis azáltal, hogy közben maga a halál kérdése ill. kimondottan magában a halál kérdésében ment végbe alapvető és **aktuális**, faktikus, egzisztenciális, de ugyanakkor ontológiai és történelmi súlyponteltolódás. Amely tehát a halál történettudományi kutatását is voltaképpen létrehozta és létrehívta.

Mindez persze annak a lehetőségét is megteremti, hogy újból – vagyis immár kimondottan a halál és a történelem összefüggéseinek a viszonylatrendszerében – felvessük a halál és (egyáltalán) a történettudomány kapcsolatainak a kérdéseit. Már világos ugyanis, hogy ez a kapcsolat távolról sem szűkíthető pusztán a halál kimondott – helyesebben: körbeszabott – problematikájának a történettudományi és elsősorban a múltba vivő kutatásának a kérdéseire. Inkább arról lenne szó, hogy – akárcsak a történelem maga – a történettudomány is, tulajdonképpen, állandó és ontológiailag tagolódó – de mindegyre elsősorban „episztemológiaiainak” látszó – kapcsolatban van a halállal. Bár ez a kapcsolat és kötődés, számára többnyire éppen hogy *atematikus* marad. Azaz, többnyire nincsen sem explicitálva sem pedig tematizálva.

Talán senki sem tudatosította ezt mélyrehatóbban mint az előbb egy lábjegyzetben már felelgetett Jules Michelet, akinél állandóan visszatérő motívum az a tudat – sőt, tapasztalat! – hogy a múltba látogatva, a történész voltaképpen az immár halott emberek egykori életét kutatja. A múlt megismerésének az elengedhetetlen feltétele ezért egyfajta – a tudományos tisztesség és jóérzés által is megkövetelt – „gyöngédség minden halotthoz”. Azokhoz is tehát akik egykori életükben számunkra ellenszenves, embertársaikra pedig káros cselekedeteket vittek véghez. A történettudományi kutatás során – akárcsak, szinte láthatatlanul, magában a történelemben – egy nagyon is lényegi vonatkozásban, az egykoron élt, vagyis az immár halott emberek és generációk, valamiképpen minden egyes éppen élő generációnak a saját halottai lesznek. Legyen az gyilkos vagy éppen áldozat. Amelynek a – „megérdemelt” – emlékét, legyen ez az emlék tehát csodálatos vagy akár borzadalmas... a történész őrizni hivatott. Azzal a ponto-

sítással persze, hogy „többé már nem éleszthető újra az, amit az élet elhagyott”.¹

Mindez Michel de Certeau-t arra inspirálja, hogy megálapítsa: „A történetírás be akarja bizonyítani, hogy a hely ahol teremtődik, képes a múlt megértésére: különös folyamat, amely először **állítja a halált**, ezt a diszkurzusban állandóan ismételt szakadást; és egyben **tagadja a veszteséget**, a jelennek fenntartva azt a kiváltságot, hogy egy tudásban összegezze a múltat. **A halál munkája és munka a halál ellen.**”²

Ezek szerint maga a történettudomány, *recte*: a történeti kutatás és a történetírás (is), éppen hogy és lényegileg a halál munkája tehát, amely valahogyan – de mindig is a halál ténylegességétől motiválva és indítatva – pontosan a halál ellen, a halál ellenében dolgozik. Olyasmi tehát, amely lényegében – helyesebben, atematikusán, vagyis az éppen vizsgált tematikától voltaképpen függetlenül – a halált, éppen hogy a halál révén, de/és pontosan a halál ellenébe kényszerül és igyekszik, mindig, egy a múlttól való összegző vagy analitikus, és/de jelenbeli, jelenvaló ill. elsődlegesen a jelenhez címzett (de bizonyára a jövőre is tekintő) tudás munkájába és ügyére fordítani. Sőt, a történettudomány egzisztenciális kitüntetettsége pontosan abban áll – vagy legalábbis állhat –, hogy, egykori életüket-dolgukat, vagyis a múltunkat kutatva, nap mint nap és megkerülhetetlen kapcsolatba kerül azzal amit tehát „elmúlásnak” is nevezünk. Folyamatos kapcsolatban áll tehát az idő, azaz „a halál eme munkájával”... miközben ő maga is úgy érti – helyesebben: értheti – meg magát mint „munka a halál ellen”. Amely mindegyre, persze, éppen hogy a halálból ered...

Úgyhogy a történettudomány ill. annak az értelmezése és önmegértése mintegy kitüntetett területté és alkalommá válhat arra való tekintettel is, hogy immár mélyebbre ásva kérdezzük meg, hogy: mit is jelent egyáltalán a „halál munkája” és, hogy mit is jelent tulajdonképpen az, hogy mi emberek állandóan valahogyan a „halál munkája ellen” munkálkodunk? Vajon csak és kizárólag a történettudomány különössége, jellemzője-e ez az egzisztenciális

¹ Apud: Certeau, Michel de: *Az írás és a történelem* Uo. 99 o.

² Uo. 103 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

és ontológiai szituáltság? Vagy inkább arról van szó, hogy itt – helyesebben itt is – ugyanaz domborodik ki mint amit a maga idején Heidegger is olyan erélyesen hangsúlyozott. Helyesebben, mindeddig egyedül ő hangsúlyozott egyértelmű és tántoríthatatlan következetességgel. Arról tehát, hogy az emberi lét, vagyis az itt-és jelenvaló lét mint olyan – azaz, éppen hogy mi magunk – teljes egészében, sőt, pontosan és kiváltképpen a maga, a magunk **lehet-séges egészére**, egészlétére való tekintettel, ontológiailag, egzisztenciálisan, történelmileg stb. a halálhoz s a halálához, a halálunkhoz **valamiképpen** viszonyuló, azzal előrefutó s egyben reflexív, **valamilyen** vonatkozásban történő, megtörténő-lefolytatott létező és létezés.

Azzal a megtoldással persze, hogy ez nem csupán a halál, a meghalás (egyébként egyaránt metafizikai, ontológiai ill. egzisztenciális) fakticitásával kapcsolatos... hanem lényegében **mindennel** ami az emberi létezőt ill. annak a történelmi létehetőségeit képezi! Úgyhogy, az ember halandóságát, halandó mivoltát sem csupán és pusztán mindegyikü(n)k elhalálzásának a ténylegessége „bizonyítja”, hanem, voltaképpen és egyáltalán az ember mindegyik ill. az összes **létmódja**! Az tehát, hogy ott ahol – bármilyen „kezdetleges” módon, de – ember „előfordul”, nos ott táborok, sírok, települések, építmények, szervezetek, szokások, intézmények, hiedelmek, kommunikációs hálózatok és kapcsolatok, sajátos emberi munkák és erőfeszítések (mítoszok, megismerés, tudomány, művészet, technika, háborúk s a vígasszal teli vallások stb.) is létrejönnek ill. megtalálhatók meg működnek, már önmagában – mindegyikük külön-külön és/de együttesen is – az ember halandó mivoltáról, valamint a véges, a halandó élet emberi mivoltáról árulkodnak és ezt is tanúsítják meg bizonyítják. Röviden, a halál munkáját és ezzel együtt a halál ellenébe-ellenére való munkát bizonyítják. Hiszen – mint párszor ezt ki is hangsúlyoztuk már – az ilyesmi csakis egy halandó módon véges – tehát itt- és jelenvalólét-szerű! – létező léte számára bír és bírhat súllyal és egyáltalán értelemmel. Egy – bármilyen **lét**vonatkozásban – valóban halhatatlan lény, ténylegesen egyáltalán nem kényszerülne folyamatosan a megismerés, a mindenfajta alkotás valamint a tökéletesedés semmiféle erőfeszítéseire sem.

A halandóságban, a halandóság kérdésében és kérdésességében az ember, az itt- és jelenvaló lét – és persze ezzel a lét – **igazságáról** van tehát voltaképpen szó! Ezt az igazságot pedig, mi emberek, csak és csakis a filozófia révén kereshetjük, kérdezhetjük, tematizálhatjuk mi magunk számára hiteles, vagyis a dolog mindenkori történelmi – tehát magát a történelmet tagoló – kikerülhetetlen és megpróbáló újra felmerülésének a súlyának, meg persze az erejének is **meg-felelő** módon. A filozófia révén amely eközben kideríti és megmutatja azt is, hogy: a halandóság, a halandó mivolt és főként a „halandóvá válás” távolról sem merül ki és voltaképpen nem is szorítkozik csupán a halállal, a meghalás eseményeivel kapcsolatos pusztán „tematikus” – de, nyilván, nagyon is lényeges – és sokféleképpen lehetséges ill. tagolódó „tudatosságra”... hanem az ember – s a lét – egész **kérdéses** létezését és annak az egész „felelősségét”, valóságos és **kérdéses értelemként** – tehát mindenkori és a történelmet is voltaképpen eldöntő **felelet(ek)ként** – érinti, tagolja, átfogja és... persze, történelmileg-ontológiailag, **fogja** is!

A történelem és a halál kérdéséhez valóságos és súlyos filozófiai ügyként közelíteni azt is jelenti ezért, mint megmondani, hogy voltaképpen **miért** is filozofál az ember? Filozófia és halál, történelem és halál, történelem és filozófia valamint a halál és a filozófia története ill. az ember „között” alapvető (lét)kapcsolatnak kell – és kellene is – tehát lennie. Olyannak amelyre „fényt deríteni”, valóban alapvető és *sui generis* filozófiai és egzisztenciális-történelmi feladatnak számít.

Szó sem lehet tehát itt olyasmiről, hogy – ráadásul éppen hogy a „filozófia” címen – mármint nekifogjunk a halálnak a mondjuk a „negatív” oldalai mellett és mögött annak az esetleges „pozitív” oldalait is megkeresgélni vagy pedig arról, hogy a halál „csúnya” és „destruktív” vonatkozásai körül annak a „szép” ill. „épületes” kitevőit is igyekezzünk jámboron felkutatni. Hanem kimondottan és csakis arról van és lehet is szó, hogy megérthessük azt, hogy egyáltalán és eleve: „csúnya” meg „szép”, „pozitív” és „negatív”, „igaz” és „hamis”, „jó” és „rossz”, „romboló” és „épületes” stb. kizárólag egy meghaló ill. a halált és a halálát saját magához, saját létehez tartozó sajátos lehetőségként valami-

képpen „megértő” és eme megértését-értelmezését létszerűen, létmódszerűen mindegyre érvényesítő létező „számára” valamint – helyesebben, éppen e létező – létében van. Benne!

Mi sem felületesebb tehát mint azt mondani – ahogyan ezt pl. az idős Paul Ricoeur Lévinashoz csatlakozó, és főként Heidegger-ellenes, de egyébként is meglehetősen szokványos megilletődéssel hangsúlyozza –, hogy az emberi lét, az emberi történelem, a helyett, hogy az lényegileg a halálhoz, a maga halálának való kitettségéhez viszonyuló létezés lenne, nos, az inkább a halál **ellenében** és **a halál ellenére** lefolytatott, történelmileg kibomló létezés. Amely tehát mindegyre „negatív” viseltetik-viszonyul a halál – ugyan önmagában is „negatív” – „pozitivitásához”. Azaz a halál ellen és a halál, a halála „ellenére” létezik.

De **nem** vele szemben, vagyis, szemtől szembe szembesülve vele, hanem éppen hogy és többnyire **elfordulva tőle**. Természetesen és teljes egészében ide tartozik az ún. „halhatatlanság” hite vagy gondolata is. Hiszen ez is voltaképpen a halál nagyon is kimondott letagadása ill. „reprimálása”. Emiatt aztán a „halhatatlanságot”, a róla való mindenféle elképzelést és elgondolást is úgy kellett már egy előző vizsgálatában is „maghatározunk”, mint a meghaló halandónak a meghalásra, a meghalására, vagyis, a voltaképpeni halandóvá válására való ontológiai-egzisztenciális – és persze magát a történetiséget ill. magának történelemnek, annak a lehetőségeinek a tagolódását is meghatározott módon **eldöntő – képtelenségét**. Azzal a pontosítással, hogy tulajdonképpen még „halhatatlan” is csak a meghaló lehet. Helyesebben, csakis az lehet „halhatatlan”, aki egyébként halandóvá is válhat. Aki tehát „közben” – mivel mindegyre faktikusan mégiscsak meghal – ugyan-csak történelmet eldöntő módon, akár halandóvá is válhat. Következésképpen, a nem-meghaló halhatatlan, egyfelől nemcsak „képtelen” lenne a meghalásra, hanem nem is halna meg. Másfelől pedig az ilyesmi nem is lehetne, nem is létezhetne, kimondottan mintegy a halál „ellenébe-ellenére” sem.¹ Ez utóbbinak – vagyis a

¹ A kései Heidegger beszél ugyan a lét általa újragondolt és újra felvázolt alapvonatkozásait illetőleg – s főként a nyelv, a nyelviség kapcsán – az Égről, a Földről, a halandókról s halhatatlanokról is. Ez utóbbit azonban

mindegyre egyértelműen **nem emberi** lehetőségként tárgyalja. Ellenkezőleg; a halandók ekkor is (csakis) az emberek, akik tehát sohasem pusztán azért neveztetnek és hívatnak „halandóknak” mert az életük véges, hanem mert az életükben és az életükkel ők **meg tudnak** halni! A halhatatlanok tehát azok, akik vagy amik nem halnak meg... mert valójában nem is élnek. Vagyis nincsen saját magukra tartozó és tartó életük. Hanem őket **a halandók** hívják és hívják meg arra, hogy öbennük-általuk saját maguk képességeire és lehetőségeire leljenek. Halandók nélkül nincsenek tehát voltaképpen halhatatlanok sem, mint ahogyan halhatatlanok nélkül sincsenek olyanok akik tehát halandókként meg tudnak, helyesebben, meg **tudnának** halni. A halhatatlanok, a „halhatatlanság” ezért semmiképpen sem olyasmi itt, amivé lenni-válni az embereknek mondhatni „vágyakozniuk” vagy törekedniük kellene. Hiszen az ember pontosan és egyértelműen azzal ill. az által ember itt, mert meg tud, helyesebben meg tudna halni. Ő tehát éppen hogy önmagát vétené el – egyébként teljesen hiábavalóan – azzal, ha meghalnitudásának a felvállalása és elmélyítése helyett valahogyan halhatatlanná akarna-vágyakozna-remélne lenni vagy válni. Következésképpen, a halhatatlanok is csak áltál juthatnak értelemhez, hogyha azok az embert önmagához mindegyre visszafordítva, visszatérítve, neki a meghalni tudásban, a meghalni tudáshoz való eljutásában **segédkeznek**. Ha tehát segítenek neki valóban halandóvá, meghalni tudóvá lenni és annak is megmaradni. Azaz – persze, mindenféle „megkönnyítés” nélkül – segítenek neki valóban halandókként s nem pusztán „véges életüekként” **élni**. S csak ilyenén kerülhetnek azután a halandók a Föld s az Ég dimenzióival is valóban nyitott és felelős kapcsolatba. Ezért a halhatatlanok nem egyáltalán az „istenek”, hanem csakis **új** istenek lehetnek csupán. Akik tehát maguk is belátják, hogy ők csak annyiban, csak úgy s csakis addig lehetnek Istenek, amennyiben és ameddig a „bennük” hívő s a hozzájuk önnön fogottságainak a meg- és rányitásaiért forduló, önmagukhoz, a Fölhöz, az Éghez (a Kozmoszhoz) való fordulásaiban örökösön visszafordításra szoruló halandók is élnek. Az „után” a halhatatlanok azonban már nem Istenek – hanem csak halál-nélküliek csupán. Olyan viszonyban maradván a maguk halhatatlanságával mint amelyben egyébiránt a véges életü – de meghalni **nem** tudó – létezők az életük végével vannak. A halhatatlanság tehát semmiképpen sem emberi lehetőség! Az azonban igen, hogy véges életü létezőként az ember valóban halandóvá is váljék. Persze, csak és csakis azért, mert ő a létében és a létével eleve a halálhoz, a halálához viszonyulóan van. Csak mert a halálhoz, a halálához eleve

halál ellenére-ellenébe való létezésnek – egyszerűen az **előfeltétele** tehát a halál ill. a halandóvá válás lehetőségének az ontológiai-egzisztenciális-történelmi fakticitása.

Ide értve, természetesen az „etika” vagy egyáltalán az „etikum” lehetőségét is. Mert az ilyesminek is csak az olyan létező számára van értelme, súlya meg jelentősége amely halandó s mint ilyen, – a történelemben és a történelem által – „akár” halandóvá is válhat. Úgyhogy a „lét” vagy a halál ún. „meghaladása” az „etika” révén ill. az etikai buzgalom által, nem más voltaképpen, mint puszta értelmetlenség. Azaz pontosan az etikum ontológiai-egzisztenciális és történelmi gyökereivel és eredetével kapcsolatos értetlenség. Amely megint csak teljes egészében benne áll a halál ellenébe való létezésnek az azt letagadó ill. az azt „meglebegtető” – nagyon is hagyományos és rákérdezetlen – módusában.

Paul Ricoeur vizsgálódásait azonban az a külön igyekezet is sarkallja, hogy a történelem filozófiai elemzéseit, a történelemmel kapcsolatos filozófiai belátásokat valahogyan a történészek, tehát a gyakorló történelemkutatók számára is hasznossá, pontosabban, használhatóvá, „alkalmazhatóvá” kovácsolja. Ezért azokat a metszéspontokat, átfedéseket keresi állandóan ahol és amikor a történelemmel kapcsolatos filozófiai vizsgálódások, felvetések ill. „terminológiai” *subtilitasok* – persze, mindegyre „meglepő” módon – a történettudós szorgalmas napi dolgaival, teendőivel is eredményesen, azaz ő által is gyümölcsöztethető módon összetalálkozhatnak ill. párbeszédbe elegendhetnek. Ebben pedig különös szerepre és jelentőségre tesz szert, a halál ill. a halandóság kérdése

(ön)magaelőző és előrefutó létezőként van, ill. csak mert számára a halál, a halála – ezért – voltaképpen mindig és mindegyre (sajátos) lehetőség, csak azért fordulhat ő el, tagadhatja is le ill., ellenkezőleg, lehet halandóvá valamint a halál, a halála ellenére levő létező is az ember. Lásd tehát, Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv* – Két tanulmány, Második, kétnyelvű kiadás, Fordította Joós Ernő, Sárvár, Sylvester János Könyvtár, 2000, 113 o.

is.¹ Hiszen az, nemrég, történettudományi „problémává”, a történeti kutatási „tárgyává” is vált.

De, hogyan lehetnék én – vagy bárki – a létezésben, az életemben egyáltalán a halál, a halálom, a halandóságom ellenében és ellenére levő létező... **másképpen**, mint úgy, hogy „ez előtt” ill. eközben, már, valamilyen módon, de pontosan és éppen hogy a halált, a halandóságomat, kérdésesen „tudatosítottam” ill., úgy, hogy, ugyancsak eközben, voltaképpen és kimondottan ahhoz viszonyulok is? Éspedig nagyon is meghatározott, helyesebben körvonalazott módon viszonyulok hozzá. A halál ellenére, ellenében való létezés ugyanis – éppen hogy a maga „negativitása” révén ill., és helyesebben, a maga tagadó és tagadás mivoltában – egyszerűen már eleve (elő)feltételezi a halál valamilyenképpen **állítottságát!** Ha nem tudnánk, ha nem értenénk – mintegy előzetesen vagy már eleve és „előzőleg” – valamilyen „pozitív”, állított módon azt, hogy igenis halandóak vagyunk, akkor a halál ellenére vagy ellenében sem tudnánk semmiképpen sem létezni, ill. ahhoz ezen a módon viszonyulni.

Vagyis, a halál ellenére, a halál ellenében való lét(ezés), nemcsak hogy nem valamilyen barátságosabb, vonzóbb vagy etikusabb „alternatívája” a halálhoz viszonyuló létszerű és konstitutív előrefutásnak, hanem egyrészt egyenesen (elő)feltételezi ezt, másrészt pedig maga sem más voltaképpen, mint ennek a viszonyinak, ennek az előrefutásnak az egyik és/de ugyancsak létmódszerű – tehát faktikus ill. ténylegesen lefolytatott – **származékos** módusza.² Olyan módusza, amelyben tehát a halál ellenére és ellenében többnyire azért mégiscsak elfordulnak – ha nem is „mindig” a haláltól – hanem az ahhoz való viszonyulás konstitutív vonatkozásait valóban felvállaló-megértő és a vele

¹ Lásd, Ricoeur, Paul: *Memoria, istoria, uitarea* Timișoara, Editura Amarcord, 2001, 430-470 .

² Nem nehéz, esetleg csak fáradalmas, részletesen is kimutatni, hogy akár Lévinas, akár a kései Ricoeur „diszkurzusa” – illetve az összes ehhez hasonló „diszkurzus” – valójában mennyire függ ill. egyenesen hozzá van láncolva Heidegger filozófiájához. Amelyet igazából sem megnyitni, sem „meghaladni”, sem pedig... tőle elszakadni nem képesek.

szembesülő, kimondottan tematikus és tematizáló gondolkodói-egzisztenciális előrenyúlástól. És amelyben a halál ontológiai, egzisztenciális és történelmi – voltaképpen konstitutív metafizikai – vonatkozásainak a vele szembesülő, az azt megértő és értelmező létszerű felvállalása **helyett**, mindegyre annak mondjuk a „testtel”, az emberi testtel „sorsszerűen” meg „természetszerűleg” kapcsolatos, úgymond „elfogadása” válik a „bölcesség” megpróbáltató és gyötrő feladatává. Vagy amelyben – ezzel együtt – a hangsúly folyamatosan és érzékenyen áttétetik a Másik meg a Mások halálára...¹ De amelyek, voltaképpen, a halál – újbóli – letagadásához vagy legalábbis a tőle való újbóli elforduláshoz építenek ismét előszobát.

A történettudomány, a történész munkája olyasmis tehát, amely a maga lényegében – helyesebben, atematikusán, vagyis az éppen vizsgált tematikától voltaképpen függetlenül is – a halált, éppen hogy a halál révén, de/és pontosan a halál ellenébe kényszerül és igyekszik, mindig, egy a múlttól való összegző vagy analitikus, és/de jelenbeli-jelenvaló ill. elsődlegesen a jelenhez címzett (de bizonyára a jövőre is tekintő) tudás munkájába és ügyére fordítani.

Miközben persze a történész maga: él! Éspedig úgy él, hogy ő maga is halandó. Azaz, – ő is – **meg fog** halni. Akárcsak egyáltalán, a halandóan élő történész számára is, a maga (saját) halála mindig a maga (saját) jövőjében „van”. Mint ami megkerülhetetlenül lenni **fog**, és ami, így és ezért, **fogja**² is az ő létét, életét. A halálnak ebben az élő számára konstitutív jövőbeliségében merülhet csak tartalmasan fel – a történész számára is – annak a kimondottan és súlyosan körvonalazódó perspektívája is, hogy ő maga is múlandó, éspedig kimondottan meghalóan élőként múlandó. Azaz, hogy, előbb-utóbb, ő maga is – a maga műveivel stb. – ill. a saját „generációjával” egyetemben, a létezésnek éppen abba az ugyancsak a halál, a meghalás által lényegileg konstituált

¹ Lásd, Ricoeur, P.: Uo. 436-441 o.

² Erről **fog**-ról ill. egyáltalán a **Fog-léttel** kapcsolatosan Lásd részletebben a *Jovőről...* szóló tanulmányunkat a *Halandóan lakozik...* c. kötetből. Uo.

„régijába”, dimenziójába – vagyis: a „múlt”-ba – kerül (majd), amellyel – helyesebben: amely „ellen” – a jövőben (is), az akkor (is) ugyancsak meghalóan halandókként élő történészek fognak majd kutatóan szorgalmasan „foglalkozni”.

Más szavakkal: a történettudományt a halál, ténylegesen meg valójában, távolról sem csupán és egyáltalán a maga „tárgyának” a halál ténylegességéhez való, ugyancsak egyáltalában veendő – tehát ugyan atematikus, de konstitutív – **létrejött**e és kapcsolódása gyanánt határozza meg, hanem a mindig aktuális módon újra felmerülő és felbukkanó – de mindegyre tematizálatlanul hagyott – mindenkori eredetében, készítéseiben és **értelmeiben is**. Éppen mert ő maga is – és pontosan – a meghaló halandók meghatározott cselekedete ill. egyenesen létmódja, azért fordul a történettudomány valóban szervesen az egykoron élt s immár halott halandók cselekedeteinek stb. a vizsgálata, kutatása felé. Ennek az összes „episztemológiai”, módszertani stb. buktatóival és előnyeivel, hozadékaival együtt. Megismételjük: ahogyan történelem, természetesen történettudomány sem lenne tehát a halál **nélkül**. Meg persze, történelemfilozófia sem.

Erről a történelemfilozófiáról pedig most már remélhetőleg világosabban kiderül, hogy az távolról sem lehet – főként „csupán” vagy „kizárólag” – a történettudomány(ok)nak valamilyen ismeretelmélete, episztemológiája vagy módszertani munkája... és az is, hogy annak a legkevésbé kellene kimondottan olyasmivel is, mintegy kiegészítésképpen foglalkoznia amivel – mondjuk „szubsztantív” értelemben és Danto kifejezésével élve – maga a történettudomány is „foglakozik”. Hanem, ellenkezőleg, pontosan az olyasmivel, az olyan kérdésekkel kell(ene) a történelemfilozófiának viaskodnia, amelyeket maga a történettudomány többnyire ill. kimondottan **nem** kérdez meg. Más kérdés, hogy vajon ezáltal a „történelemfilozófia” valójában nem éppen ontológiának bizonyul-, bizonyulna-e?

Bármennyire legyen is szakosodva, ill. a történettudományi diszciplinárizáció által a saját történetében is meghatározva, lényegében minden és a mindenkori történelmi érdeklődés az ember jelenvaló- vagy ittlétének a végső soron a maga halandóságából eredő-származó problematikusságából fakad. Vagy úgy

ill. abban az értelemben, hogy a maguk jelenvalóságában kihívóan feltüremkedő kérdések, „problémák” nagy részéről állandóan kiderül, hogy azok számos döntő tekintetben folytonosan ill. voltaképpen történelmi eredményeknek bizonyulnak, vagy pedig úgy és abban az értelemben, hogy akár a kérdések újdonságának a felméréséhez sem érdektelen soha a történelmi kitekintés. Ilyetén ezeknek a kérdéseknek az aktuális felvállalása sem lehetséges többnyire a dolgok történeti felülvizsgálása nélkül.

Ezen felül ill. ennél talán eredendőbb és lényegesebb vonatkozásban, arról is szó van mindig, hogy mindenféle – tehát nem pusztán a „történettudományi” – „probléma”, kérdés vagy kihívás a maga tulajdonképpeni **súlyát** mindegyre onnan és abból nyeri, hogy azok, lényegében, egy véges, és pedig végső soron a halandóság értelmében véges létező létének, e lét lefolytatásának a problémái, kérdései és kihívásai. Röviden szólva, minden ill. a mindenkori jelenben az összes probléma, ügy, feladat vagy kényszer, a maga súlyát, fontosságát, megkerülhetetlenségét, kényelmét vagy elodázhatatlanságát ill. egyáltalán az **értelmét** is, végső soron és lényegében, a végességéből nyeri s e révén valamint kimondottan ez által kapcsolódik vagy kapcsolódnak ezek a dolgok szervesen az **időhöz, az idő kérdésességéhez** is. Azaz, ugyancsak röviden szólva, a Mikor? kérdéséhez, a Mikor? kérdésességéhez. Amelyből – kérdezve azt – a Mi az idő? kérdése is sarjad. Persze úgy ill. abban az irányban is továbbkérdeződve és kibomolva azután, hogy Micsoda? ill. Honnan is jön?... a történelem.

Az azonban, hogy az ember hogyan viszonyul – „térben és időben” – az időhöz, hogyan ragadja meg és értelmezi azt, ill. hogyan alakítja, képezi ebben a vonatkozásban és ez által a „történetiség” ama rendjeit amelyekről François Hartog is beszél, ontológiailag azt feltételezi, hogy valamiképpen – ha másképp nem, hát kérdésesen, „problematikusan” – értjük vagy felvázoljuk, hogy egyáltalán honnan is származik, ered az idő. Azaz, valamilyen értenünk ill. érvényesítjük és kérdezzük is a Mikor? – lényegében és eredendő értelmében **kategoriális** – kérdését. Hiszen a történetiség minden egyes „rendje” – amelyeket tehát Hartog is azonosít és eleméz – nem más voltaképpen mint a Mikor?-nak egy-egy **meghatározott módon tagolódo, faktikus – kimondott**

vagy kimondatlan – kérdezése. Annak a meghatározott és faktikusan artikulált megragadásáról van ugyanis az időbeliség minden ilyen történelmi tagolódásánál és tagolódásában szó, hogy Mi? és, hogy Milyen? és Hogyan? van, lehet vagy „kell legyen” az idő? Ami persze a Mikor? kimondott vagy kimondatlan **kérdéssége**, „problematikusként” való felmerülése, ill. – legalábbis „preszuppozíciós” és „interrogatív” háttérként való – kérdezése nélkül, teljességgel elképzelhetetlen...

Csakhogy a Mikor? kérdését és annak az eredetét vizsgálva, arra a következtetésre kellett egy korábbi meditáció során érkeznünk, hogy az – voltaképpen ill. végső forrásvidékét illetően – éppen hogy a halálból, a halálnak az élők számára szükségképpen jövőbeni és ugyanolyan szükségképpen kikerülhetetlen és meghaladhatatlan perspektívájából, nevezetesen éppen hogy elsősorban a halandóság értelmében körvonalazódó, a halálhoz viszonyuló, előrefutó emberi végességéből – és pedig **Fog-létként** – származik. Pontosabban: kimondottan onnan **jön** a jövő mindig!¹ Mindez persze azt is jelenti – ugyancsak döntő vonatkozásban – hogy a történelmi érdeklődés mindenkor jelenbeli – azaz: mindenkori – kérdésessége is voltaképpen ugyanonnan ered ill. ugyanonnan jön! Vagyis a kimondottan a halál által, a halál révén körvonalazott, konstituált és felmálházott jövőből származó időből, időbeliségből. Amely tehát valóban és valóságosan immár **történelemként** köti és kötteti **létszerűen** „össze” a jövőből eredő – pontosabban: aktuális súlyát mindig a jövőnek az eme nagyon is **meghatározott** horizontjából, perspektívájából merítő és elnyerő – múltat és a jelent. Olyan történelemként amelyet s amelynek a folyamatát (meg persze a „tudatát” is), másfelől és más „irányból” is – Schopenhauer szavaival – folytonosan „félbeszakít” és „szét-darabol” a halál.²

Legyen az tehát *historia vitae magistra* gyanánt vagy akár a modernitás immár kidolgozottabbnak látszó „történelmi tuda-

¹ Lásd a *Jövőről...* szülő tanulmányt a *Halandóan lakozik...* c. kötetből. Uo.

² Lásd, Schopenhauer, Arthur: *A történelemről – (A világ mint akarát és képzet – részlet)* In: *Ész, Élet, Egzisztencia* Uo. 16 o.

taként” maga a történettudomány által felvázolva... a történelmi orientáció, a történelmi érdeklődés eredete, lényege, tétje és értelme mindegyre tulajdonképpen pontosan ez. Akárcsak a történelmet magát, a történettudományt (is), ill. egyáltalán mindenféle aktuális, élő és valóban motivált történelmi érdeklődést – ide értve most már természetesen a történelemfilozófiát – is, valójában, úgy az eredeténél fogva akárcsak végső soron is, a halál, a halandó mivolt ill. kimondottan az emberi halandóság alapozza meg és tagolja is egyaránt. Elejétől fogva... mindvégig.

Más, de persze cseppet sem lényegtelen kérdés, hogy vajon valóban tudja-e magáról és, hogy valóban érvényesíti-e ezt a mindenféle történelmi érdeklődés? Főként akkor amikor az immár a maga lehető leghatározottabb vagy a „leginterdiszciplinárisabb” kutatásait folytatja. Országokra, tartományokra, településekre, századokra, évtizedekre vagy évekre, hónapokra, napokra, átfogóbb vagy apróbb „problématörténelmi” vagy akár hermeneutikai vizsgálódásokra lebontva... Amikor tehát a legfontosabb – ha nem éppen az egyetlen – kérdés látszólag valóban az lesz, hogy: „Megmagyarázni, hogy mi?” – a történelemben. Hiszen, „A történelmi feladata annak kiderítése, **mi is volt az valójában** ami történt. S amikor a kérdéssel foglalkozik, egy „ez és ez volt” formájú magyarázatot nyújt az eseményekről.”¹

Mindeközben azonban többnyire fel sem merül, hogy egyáltalán mit is jelent az, hogy valami VOLT, és az sem, hogy vajon ezek a mindegyre „valójában levőként”, helyesebben „valójában Voltokként” prezentált VOLTságok, csak úgy, mintegy maguktól válnak-e „valóban” MÚLTtá is...? Hogy tehát végtére is, miért kellene minenkünk, éppen élő embereknek, a VOLTságok egykori, ún. „valójában volt történetéről” valamit is tudnunk? Azaz, hogy mi is a voltaképpen értelme – s nem csupán a „kára meg a haszna” – a történelmi tudásnak? Persze, néhány, örökösen elgondolatlanul maradó, közhelyen túl?

De a legfontosabb probléma ezzel együtt mégiscsak az, hogy az effajta kutatások során egyáltalán nem válik többnyire

¹ Lásd, Dray, William: „Megmagyarázni, hogy mi” – a történelemben In: *Tudomány és művészet között* Uo. 54 o.

belátottá és felvállalhatóvá az, hogy a történelmi kérdések – ide értve a történettudományt valamint a történettudományi „tudományosság” mindenféle kérdését is – mind olyanok lényegében, hogy azoknak a horizontjaiban, állandóan és szükségképpen **benne foglaltatik maga a kérdező is**. Csakis így válhatnak a történelem VOLT emberei, ill. annak és azoknak a VOLT – tehát már-nem-levő¹ – dolgai stb. a történelmi érdeklődés mindenkor élő „hordozói” számára a **saját MÚLTukká** ill. a mindenkori jelen számá-

¹ Éppen ennek a „már-nem”-nek a kimondottan ontológiai elgondolása hiányzik többnyire. Annak az elgondolása tehát, hogy „milyen lét” is voltaképpen a „már-nem-lét”? Mert végtére is és valahogyan mégiscsak ez ill. ilyen és ezzel kapcsolatos a Múlt léte! Ehelyett azonban többnyire olyasmikkel találkozunk, hogy: „Van (illetve volt – sic!) egyrészt a valóság, az önmagában vett (sic!) múlt, mely alapvetően két lényeges tulajdonsággal bír. Mindenek előtt azzal, hogy (már) nem létezik, vagyis a történész (ellentétben a természettudóssal) olyan területet vizsgál, melyről csak feltételezései lehetnek. Másrészt, e feltételezések azért persze nem teljesen megalapozatlanok, hiszen a múltból nyomok maradtak fenn, melyek tanúskodnak a megtörtént eseményekről.” Tehát a múltnak ez a már-nem-léte inkább csak pusztán adottság és nem *sui generis* kérdés...., bár éppen ez lenne mégiscsak az ami a történettudományi kutatások szituáltságát a maga problematikusságában eleve elhelyezi és kihívja. Lásd, Kisantal Tamás: *Történettudomány és történetírás (Bevezető)* In: *Tudomány és művészet között* Uo. 20 o. Más összefüggésben és vonatkozásban azonban a „múlt” egyfajta specifikuma inkább „episztemológiai” ill. hermeneutikai – tehát nem ontológiai ill. ontológiailag körvonalazott – „hiányként” rögzül. Ebben az irányban sem árt ezért a pontosítás, hogy ha „hiányzik” is a múlt, az akkor sem „egyszerűen”, hanem éppen hogy **már-nem-levőként** hiányzik. Olyan módon tehát, amelyen a hiány bármilyen betöltése stb. egyfelől semmiképpen sem léphet át, másfelől pedig minden effajta ill. ennek ellenére tagolódo igyekezet, csak az ontológiai, egzisztenciális és történelmi szituáltságok meghamisítása lehetne. Egyébként is, ami a múlttal kapcsolatosan valóban mindig hiányzik, az – mint említettük – pontosan a már-nem-lét ontológiai elgondolása, úgyszólván annak a „helyébe” többnyire pusztán valamilyen talajtalan „már-nem...” kerül. Mint pl. Paul Ricoeurnál is. Lásd, Ricoeur, Paul: *Memoria, historia, uitarea* Uo. 446-459 o.

ra értelmes és valóban a jövőbe is kivetülő súllyal bíró, valamint a jövő lehetőségeinek az irányába is lehetséges jelentéssel és jelentőséggel rendelkező, **szabad** történeti „ismeretté”.

Vagyis nem pusztán a „tudásra nem feltétlenül érdemes dolgok” vagy a kuriózumokká s a folyamatosan „egykoriakká” vált vagy váló események tudományává, ahogyan erre Goethe annak idején alaposan figyelmeztetett is. Hanem olyan dolgok tudományává amelyeknek a VOLTSágainak a saját MÚLTunkká **tevése** és illetén való **felvállalása** – vagyis a tulajdonképpeni **elmúltatása** – mindenkor olyan nagyon is **aktuális** és reánk **váró**, ránk tartozó hermeneutikai-faktikus, ontológiai-történelmi feladat, amelyre és amelynek a súlyára stb. igazából csakis a történetiségnek a halállal való – mindegyre a jövőbe és a jövőből küldő és onnan visszaküldő – kapcsolatainak az eredendőségére való rálátásban s ennek a felvállalásában nyílhat voltaképpen lehetőség.¹

Azaz, a halálból, az időbeliségen s a történetiségen át éppen hogy a **szabadságba**, a szabadságból pedig a történetiségen és az időbeliségen át a **végességbe** vezet – vissza és előre – az út. A történelmi ember – s a lét értelemkérdésre hívott – történelmi útja. Hiszen, mi mástól lenne vagy lehetne egy létezőnek egyáltalán történelme, ha nem pontosan attól **fogva** ami révén s ami által az a maga létében kimondottan történelmi? S csak ugyanettől **fogva** lesz és lehet történetivé egyfelől a lét maga, valamint, másfelől, azok a létezők is, amelyeknek csak történetük – de nem történelmük – van. Vagyis nem pusztán szubsztantív ill. szubsztanciális, hanem – sokkal inkább – egzisztenciális-ontológiai és történelmi konstitúcióval, alkotmánnyal bíró és rendelkező értelemben.

Távol tehát az olyasmitől, hogy a „jelen álláspontjáról” szüntelenül úgy beszéljünk mint egyfajta lerázhatatlan és „implicit” körülményről, amely, ráadásul, a maga sorsszerű leválaszthatatlanságával minden effajta történeti kutatást még

¹ a VOLTSág és a Múlt kapcsolódásairól ill. e kapcsolatok ontológiai-egzisztenciális – és nagyon is aktuális – problematikusságáról Lásd bővebben *A Múlt és VOLTSág* c. tanulmányunkat a K.V.I: *Filozófia és Itt-lét* c. kötetben (Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999, 79-126 o.)

kellemetlenül „relativizál” és „szubjektivizál” is, inkább arról lenne szó, hogy a történeti kutatásnak – a maga múltba vezető kifutásaival a lehető legszerveesebben együtt – éppen hogy a jelennek ezt az álláspontját kellene – pontosan a maga **kérdés-pontjain** – a lehető legradikálisabban, azaz úgy az eredetére akárcsak annak a jelenlevő problematikusságára való, tehát a jövőbe vezető – sőt, voltaképpen onnan is eredő-származó – faktikus tekintettel is elsjátítania.¹

E nélkül ugyanis, tarthatunk tőle, a történeti kutatás szorgalma voltaképpen inkább elodázás ill. egyenesen „tudományos” menekülés... a „múltba”. Olyan múltba amelyről, persze, közben mindegyre biztosítva van, hogy az tulajdonképpen „mindenkié és senkié”. Úgyhogy, egyfelől, nem is „kötelez” ez a múlt senkit semmire, miközben, másfelől, voltaképpen a lehető legteljesebb mértékben és szinte védtelenül ki vagyunk és ki is maradunk szolgáltatva neki.²

¹ A történelmi „narratívák” ill. azoknak az episztemológusokat olyannyira nyugtalanító különbségei stb. bizonyára nem pusztán és nem is elsősorban onnan adódnak, hogy – L. O. Mink szavaival – a megcélzott „változásoknak”, történéseknek, eseményeknek stb. az általuk „választott” kezdete, közepe és vége, többnyire, valahogyan sohasem „ugyanaz” a kezdet és „ugyanaz” a vég stb., hanem onnan, hogy minden kérdésnek amely a maga jelenlevő problematikusságában – többnyire explicitálatlanul – felmerül, mindig egy meghatározott forrásvidéke, problémahálója ill. problématerképe is van. Amelyek – persze a maguk felszínrehozatlanságával és tematizálatlanságával együtt – mégis alapvetően befolyásolják a velük kapcsolatosan „elkészített” narratívákat is. Lásd, Mink, Luis O.: *Az elbeszélő forma mint kognitív eszköz* In: *Tudomány és művészet között...* Uo. 126-127 o.

² Mindezt annak ellenére kell kihangsúlyozni, hogy, valójában, a történeti visszatekintés nem pusztán ismeret vagy információ-**hiányban** szenved mindig, hanem egy sajátos **többlettel** is állandóan rendelkezik. Hiszen – mint már említettük is – „későbből” visszapillantva olyasmiket is láthat már, amit a vizsgált korok s események tényleges szereplői, résztvevői stb. nem láthattak semmiképpen. Nevezetesen cselekedeteik **következményeit** vagy legalábbis azoknak egy nagyobb részét. Ez egyáltalán nem számolja fel azonban, hanem inkább súlyosabbá teszi azt az eredendő vonatkozást, hogy a történeti érdeklődés mindegyre a dolgok s az ügyek

Nyilván, nem áll ez másképp a halál tematikájának a történeti, történettudományos kutatásával sem. Hiszen ez is többnyire és pontosan a halál kérdésének az aktuális, annak a jelenlevő, a jelenvaló ill. jelenbeli nyomasztásának a kimondott és tematikus felvállalása, s a vele való frontális szembesülés – ugyancsak aktuális, azaz *actus*ban levő, *actus*ra hozott és ekképpen lefolytatott felvállalása – **nélkül** zajlik. Miközben, persze, ő maga, vagyis éppen hogy maga a halál „tematikája”, ráadásul meglehetősen „egyenesen” és bizonyosan, az éppen élők – ide értve tehát a történetileg éppen kutatókat is – nos, az éppen élők jövőjéhez... (is) ill. egyenesen onnan jöve... küld. Mindig és kikerülhetetlenül.

Mindez természetesen lényegi kapcsolatban van azzal, amit a *Lét és idő*ben Heidegger „a történettudomány egzisztenciális eredetéként” tárgyal. És amelynek az elemzése, voltaképpen és egyáltalán, magának a történelemnek és a történetiségnek az

jelenbeli, jelenlegi és **jelenként** való problematikusságából motiválódik csak tartalmasan. Hiszen e miatt és voltaképpen ez által fordul a „jelen” a múlt kutatásának az irányába. Annak a megértésére törekedve tehát, hogy mennyiben és hogyan származnak ill. meghatározottak az élő, tehát a súlyos jelen problémái a – miféle? stb. – múlt által ill., arra való tekintettel, hogy ezeknek a problémáknak, azok súlyának az aktuális kezelésére a múlt kísérleteiből és megvalósításaiból – de a kudarcaiból is – a maga számára lehetőségeket vagy akár mértéket merítsen. Mármost, pontosan ezt látszik elfedni az ún. történeti érdeklődés „**diszciplinarizációja**”. Amelyben a múlt kutatása többnyire már nem is pusztán öncél, hanem csak **automatizmus**. Ez persze az ún. „filozófiatörténetre” is áll. Egy-egy évszázad, korszak vagy gondolkodó filozófiája iránti „filozófiatörténeti” érdeklődés „kutatásai” többnyire alig kapcsolódnak azokhoz a nagyon is jelenlevő – „jelenkori” – készítményekhez, amelyek ezt az érdeklődést eredetileg és szervesen – azaz: a maguk **problematicusságában** és voltaképpen – kimondatlanul is létrehozzák, hanem sokkal inkább egyfajta pusztán „filozófiatörténeti” automatizmus „tudományos” munkába állításai. Amelyek „persze” eközben – még **ismétlés helyett** is, ami pedig lényegében nem is jelentene a fentebbieknél egyebet – többnyire és folyamatosan, újabb és újabb szervesen és külsődleges „aktualitásokra” lelnek. Lásd még: Schneider, Ulrich Johannes: *A filozófiatörténet evidenciáiról* (Utószó) In: Braun, Lucien: *A filozófiatörténet története* Uo. 315 skk. o.

egzisztenciális-ontológiai vizsgálatához és explicitálásához tartozik. Az effajta elemzésekről azonban eleve tudnunk kell, hogy értelmekre való tekintettel, mindig olyan be- és rálátás a céljuk, amely nem pusztán holmi „objektív” ismeret elkészítésében és a forgalomba hozásában áll, hanem sokkal inkább a mindegyre „**problematicusnak**” bizonyuló **létlehetőségek** tematikus felvázolásában és körvonalazásában tagolódnak.

Hiszen, függetlenül attól, hogy mikor, hol, hányan és miként művelik, a történeti érdeklődés, a történeti kutatás, ill. a történettudomány, mindenek előtt és lényegileg, a jelenvalólét, az ember egyik faktikus, azaz meghatározott létlehetősége és faktikus létmódja is. Amely(ek)ben ő mindegyre újabb és újabb létlehetőségeire ill. létlehetőségeinek a mindegyre megkerülhetetlennek bizonyuló újabb – de persze sajátos – megragadására és lefolytatására nyit – vagy zár be – folyamatosan ablakokat. Már csak annak az elemi de alapvető vonatkozásnak az értelmében is, hogy: „A történettudomány mint tudomány eszméjében benne rejlik, hogy a történeti létező *feltárását saját feladataként* ragadta meg.”¹

Azaz, eleve egy olyan létező létezésének a feltárásának a **saját feladatként** való megragadásáról, felvállalásáról – illetve ennek az összes „következmenyeiről” – van ilyenkor szó, amelyhez a feltárás meg a „feltáró” maga, közvetve és közvetlenül is, voltaképpen **hozzátartozik** és, mint ilyen, amelynek a létezését maga a feltárás – és pedig nem csupán úgymond „tárgyilag”, „objektumként”, megismerően vagy „fenomenálisan”, hanem – a lehetőségeire való tekintettel, nos, maga is (történelmileg) alakítja. Mi másból nyerné az effajta feltárás – *recte*: az effajta tudomány! – a maga voltaképpeni súlyát meg a „fontosságát” is? Annál is inkább, mert „A tulajdonképpeni történetiséghez nincs feltétlenül szükség történettudományra. A történettudomány nélküli korok ettől még nem történelemnélküliek.”²

¹ Lásd, Heidegger, Martin: *Lét és idő* Uo. 628 o. – A vastagított kiemelések tőlem – K.V.I.

² Uo. 632 o.

Lét és idő – halál és történelem

A félreértések elkerülése végett rögtön az alfejezet elején le kell szögeznünk, hogy Martin Heideggernek voltaképpen semmiféle ún. „történelemfilozófiája” nincsen. A történelemmel kapcsolatos ill. a történelem **kérdésével** mindegyre valóságos és lényegi vonatkozásban álló kérdései, gondolatai és kutatásai olyannyira gyökeres, szerves, súlyos és központi összetevői filozófiájának, hogy azoknak mindenféle és bármilyen úgymond „diszciplináris” ill. pusztán fogalmi és technikai értelmezése – éspedig eleve – csakis értetlenségnek és tévedésnek számítható.

Annál is inkább, mert a *Lét és idő* bennünket, halandókat, már nem is „embernek”, hanem egyenesen *Daseinnak*, azaz ittlétnek – vagy jelenvalólétnek – **hív!** Éspedig főként azért, mert az „ember” egyre inkább már csak egy „fogalom” vagy egy „terminussá” lett..., olyanná amely, ráadásul, egyre inkább egy *terminus tehnicusá* aszalódott. Amelyben tehát mi emberek, mi magunkat, nem is annyira **hívjuk**, hanem, voltaképpen, csak **tárgyaljuk**. Azaz, tárgyasítjuk. Az önmaga által tárgyalva tárgyasított ember pedig... többnyire már csakis csupa „objektívációban” létezik és létezhet igazán. Amelyek maguk is tárgyasult „objektumok” ill. „dolgok” tehát.

Ezzel együtt és „terminológiailag” is, a *Dasein* nem egyszerűen elhagyja vagy pusztán csak félrelöki ill. meghaladja azonban az „embert”, hanem – persze kritikailag – inkább mögéje megy „annak”. Helyesebben, benne az ember kimondottan mögéje megy saját magának és így abban a saját maga számára is mintegy a felszínre hozza és meg is nyitja magát. A maga léthez kötött, fogott, s a létre tartó, létre jövő és létre hívó létezését. Így lesz tehát az emberből *Dasein* vagyis az a létező amely mindig is – tehát „emberként” is – volt, és amely már kimondottan is „itt”, azaz „jelen-létként”, jelen levőként hívja, érti meg és érvényesíti is magát. Amelynek, így és tehát, a létében, a léte által ill. annak – vagyis az életének – a tényleges lefolytatásában, állandó és folyamatos **kihívások** közepette kell ugyancsak folyamatosan – önmagának is – **meg-felelnie**. Azzal a megint csak tényleges, faktikus

ill. létmódszerű felelettel meg válasszal, hogy tehát: **itt**, vagyis **jelen** vagyok, itt, vagyis jelen vagyunk!¹

Ez pedig nyilván csakis akkor és csak úgy lehetséges, ha ez a létező állandóan és ténylegesen is, valahogyan a maga **lehetőségeiben** is áll ill., ha ő a többi létezőt – ide értve a maga ún. objektívációit is – éppen hogy állandóan és mindenek előtt a lehetőségek vonatkozásaiban ragadja meg és vázolja mindegyre fel. A *Dasein* – az ittlét, a jelenvalólét – a lehetőséggel megértő, tehát létmódszerű **vonatkozásban állván, vonatkozásban lévén** létezik tehát.² Az azonban „... amiből a jelenvalólét egyáltalán valami létet ... megért és értelmez, nem más, mint az *idő*. Ezt mint minden létmegértés és létértelmezés horizontját kell megvilágítanunk és valódi módon megragadnunk. Hogy ez beláthatóvá váljék, ahhoz arra van szükség, hogy *az időbeliségből mint a létmegértő jelenvalólét létéből kiindulva, eredendő explikációját adjuk az időnek mint a létmegértés horizontjának.*”³

Az időbeliség azonban – egyben és ugyanakkor – **történetiséget** is jelent. Ha és amikor **van**, a *Dasein*, az ittlét, a jelenvalólét, eredendően történetiként van tehát. Vagyis, a „történetiség” attribútumát ő egyfelől nem kívülről és, másfelől, nem is valahogyan utólagosan – valamely történelem előtti és azon kívüli haladás vagy fejlődés eredményeképpen – kapja vagy veszi azelőtti önmagára, hanem: amikor és ahol *Dasein*-szerű létező (már)

¹ A jelenvalólét „... kitüntetett, minthogy létében önnön létére megy ki a játék. A jelenvalólét ilyen létszerkezetéhez hozzátartozik tehát, hogy létében létviszonya van e léthez. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenvalólét valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát a létében. E létezőt az jellemzi, hogy létével és léte által, ez utóbbi feltárul előtte. A jelenvalólét ... kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*.” Lásd, Heidegger, M.: *Lét és idő* Uo. 100-101 o.

² A „vonatkozással” kapcsolatosan Lásd a *Hagyomány és a szabadság kérdése – Gadamer és Heidegger c. tanulmányunkat*, ill. főként annak az *Alkalmazás, nyelv és ösvények a nyitottba s a szabadba c. Exkurzusát*. In: K.V.I.: *Kérdő jelezés...* Uo. 150-156 o.

³ Lásd, Heidegger, M.: *Lét és idő*, Uo. 108 o. – A szerző kiemelései.

van, egzisztál, akkor és ott az „egyben” és ugyanakkor (már) történeti „is”.¹

¹ Megjegyzendő, hogy ehhez mérten ill. kimondottan ebben a vonatkozásban, egyenesen visszalépésnek – és pedig tünetszerű – visszalépésnek tekinthetők Jan Patočkanak azok a gondolatai amelyeket a Heideggerre egyébként sűrűn hivatkozó és maga a szerző által „eretneknek” titulált történelemfilozófiai esszéiben fogalmaz meg. Ezekben ugyanis – **miközben a halál kérdését** voltaképpen és frontálisan **fel sem meríti** – Patočka arról beszél, hogy az ember, az emberiség „történetében” léteztek volna ún. „történelem előtti” ill. „történelem nélküli” korok. Amelyeket elsősorban az jellemzett volna, hogy világuk a „természetes”, a „problémamentes” – de értelemmel azért valahogy és valahonnan mégiscsak és ráadásul megbízható módon bíró, rendelkező – világ volt! (263 o.) Ebben a világban is léteztek azért hatalmak, démonok, istenek stb. sőt, ezek uralkodtak is az emberek meg az emberek munkálkodásai felett... „problémák”, kérdések azonban nem voltak. Következésképpen, ilyenkor az ember – a maga helyén és a maga sorsában – gondtalan és problémamentes megelégedettségben élt. Hiszen: „Az ilyen természetes jelenvalólét lehetőségeinek alapvető kivételése a **nem problematikus értelemben való létezés.**” (Uo. – Kiemelés tőlem – K.V.I.) Persze, ebben a világban is lehetnének éppen problémák, de a döntő és a karakterisztikus itt mégiscsak az, hogy ezeket a „problémákat” alaposan, sikeresen és mindegyre – bárgyún vagy diadalmasan?! – elrejtik és elnyomják... Azért mégiscsak felmerül persze a kérdés, hogy: vajon nem teljesen fantasztikus dolog egy effajta, „problémánélküli” és történelem nélküli, történelem előtti „ember” mindenféle víziója? (264 o.) Mert, vajon az egyszerű vonatkozás, hogy ebben a „természetes” világban is már ott lakoznak az istenek... nem utal-e eleve ennek a világnak a lényegi sőt, az azt megalapozó problematikuságára-kérdésségére is? Hiszen, nem tudjuk-e – még akár Hésziodosztól is számítva –, hogy ezek az istenek is **megszületnek**, és pedig mindig **valamire** születnek meg? És azt is, hogy az amire ezek az istenek rászületnek, nos az, voltaképpen, figyelemre méltóan és mindig is, valamilyen aggasztó, nyomasztó, félelmet vagy reményt keltő és hordozó emberi- ill. létprobléma... amelyre ők mindig egyfajta magyarázatként, értelmezésként, vigaszként – és távolról sem kimondottan vagy pusztán megoldásként, vagy azok eltüntetéseként – hívatottak és hívatatnak elő? Zeusz valamint a másutt vagy az öelőtte megszületett istenek... esetleg magyarázattal szolgálnak például a villámcsapások veszélyeinek a

Márpedig az egzisztáló jelenvalólét mindig is és elsősorban a születés és a halál „közötti”, élő s illetén össze is függő **kiterjedésként** létezik. A kiterjedés persze mozgalmasság, de az egzisztencia mozgalmassága nem egy kéznéllevő (dologiság) mozgása, hanem voltaképpen **történés**. Emiatt azután a történés sem a pusztá „megesése” valaminek, hanem olyan saját konzisztenciával bíró kiterjeszkedés amely – az Önmaga állandóságaként, önállóságaként – maga is (ki)terjeszkedik. Vagyis és voltaképpen: **történik**.

Az ittlét, a jelenvalólét léte, élete tehát tulajdonképpen nem más mint történés: a születés és a halál közötti kiterjedés olyan élő, mozgalmas „köztése” amelyben „A jelenvalólét semmi-

gondjaira, de sem eltüntetni nem tüntetik el, sem pedig megoldani nem oldják meg azokat. Azt az igencsak emberi gondot tehát, hogy a villámok valóban megölik az embereket vagy felgyújtják a kunyhóikat, az épületeiket, a raktáraikat stb. Mint ahogyan a keresztyén Isten sem ezt teszi mondjuk a szökőárrakkal. Ma sem. Úgyhogy ahol istenek, démonok és egyéb effajta hatalmak vannak – helyesebben: születnek –, ott problematikus ember is van (már) mindig is. Még akkor is tehát, ha ezek az istenek, lényegében, talán éppen hogy elsősorban és pontosan, arra születnek mindig, hogy „az önfogyasztó élet egyszerű fenntartása” „sikeres” meg „működőképes” is legyen. Miközben folyamatos erőfeszítés történik arra, hogy – az emberi életnek a mégiscsak valahogyan állandóan előjövő „végessége, a semmibe, a halálba való hajlása” közepette – a „cselekvés törődő gondoskodásában” Patočka által azért csak „voltaképpeni témának” titulált eme nagyon is meghatározott **probléma**... végeredményben és „szorgosan elfedesség”?! (265 o.) Arról nem is beszélve, hogy még a problémáknak a kimondott **elfedése**, egzisztenciálisan és ontológiailag is, nagyon „pozitív” és nagyon „aktív” valami, és egészen más mint a problémák hiánya vagy meg-nem-léte által konstituált „problémánélküliség”. Minden esetre, ezekből a fejtegetésekből is kiviláglik, hogy milyen voltaképpeni „történelemfilozófiai” következményekkel járhat a halál egzisztenciális-ontológiai kérdésének az ezúttal filozófiailag megtámogatott és valóban „szorgos elfedése”. Lásd tehát: Patočka, Jan: *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról* In: J.P.: *Mi a cseh? – Esszék és tanulmányok* Pozsony, Kalligram, 1996, 254-379 o.; valamint Hésziodosz: *Istenek születése – Munkák és napok* Fordította Trencsényi-Waldapfel Imre, Budapest, Magyar Helikon, 1976.

képpen sem egy időpontban „van” valóságosan, miközben születésének és halálának a nem-valósága, az irrealitása „venné körül”. Egzisztenciálisan értve, a születés nem és sohasem valami elmúlt a már-nem-kéznéllevő értelmében, éppúgy, ahogyan a halált sem a még nem kéznéllevő, de eljövendő hátralevőség létmódja jellemzi.”¹ Hanem időbelien.

A történés mozgalmassága tehát egyfelől a kiterjedésben, másfelől pedig az időbeliségben, a születés és a halál közötti **összefüggés** egzisztenciális vonatkozásaként – lényegében mint **gond** – áll. Hiszen, a *Dasein*, az ittlét valóban olyan létező, amelynek a létében, létezésének a játéka éppen hogy és folyamatosan „erre a létre megy ki”.² Olyan létező tehát, amely eleve egy világban van, éspedig úgy, hogy eközben eleve és állandóan önmaga-előzően vagyis a lehetőségre nyitottan létezik, egzisztál. Ez azt is jelenti ugyanakkor, hogy ő a létezőket és önmagát – ide értve önmagának a másokkal való együttlétét is –, folyton a kérdéses ill. a kérdésessé tett s ily módon felvázolt lehetőségekből érti meg és vetíti létszerűen ki. Azaz, gondban van.

Röviden szólva, a történés nem más most mint a *Dasein*-nak, az ittlétnek a gondolhoz való életfogytiglan ill. magaelőző-kiterjedő faktikus (hozzá)tartozásának a lefolyása, lefolytatása. A **történés** eredendő kapcsolatban, összefüggésben van tehát az időbeliséggel és ez a kapcsolat nem azt jelenti elsősorban, hogy az, mondjuk, „benne az időben” történik, hanem azt, hogy a történés egy magaelőzően – ezáltal tehát önmagához folyton visszatérően – kiterjeszkedő létező létezése, mozgalmasságának a létmódja. Az ittlét, a jelenvalólét léte, létsajátossága és ontológiai kitüntetettsége tehát pontosan az, hogy ez a lét tulajdonképpen **történik**. Azaz, egzisztálva, „egyben” és ugyanakkor, történik.

Az ittlét léte, létének a lefolytatása tehát eleve történés. A történő létező léte azonban nem pusztán – pontosabban, nem „egyszerűen” ill. az „élet és a halál” közöttiség értelmében – véges, hanem oly módon, hogy a végesség(é)hez ő a maga történő kiterjedésében és kiterjedésével, folyamatosan és **kimondottan**

¹ Lásd, Heidegger M.: *Lét és idő* Uo. 603 o.

² Uo. 348 o.

létszerűen viszonyul. Ezt rögzíti lényegében az a kijelentés, hogy: az ittlét úgy véges, hogy kimondottan halandó. Úgy tehát, hogy halandóan, azaz a halandóság értelmében történik ill., megfordítva, éppen ebben az alapvető értelemben létezik végesen. (Ezzel szemben, a „halhatatlan létezők” léte egyáltalán és semmiképpen nem lehet vagy lehetne történés. Hiszen az effajta „létben” – bár végtelen számú ill. egyaránt meg egyformán közömbös „megesés” meg előfordulás lehetséges ill. képzelhető el... – történni azonban nem történhet semmi. A „halhatatlan létezők” történetiek sem lehetnek tehát, úgyhogy és következésképpen, nem is lehet nekik semmiféle történelmük. Létük játékanak a tétje – éppen mert halhatatlanok – egyszerűen nem is lehet kimondottan ez a lét.¹ Őnekik tehát **sorsuk** sem lehet...)

A történelem folyamata és „dolga” sem úgy alakul tehát ki, hogy a kezdetben elszigetelt ember- vagy emberszerű egyedek ill. példányok, számos tényező összeverődő kapcsolódásban, egyszer csak... s azután egyre inkább... valahogyan belekerülnek néhány átfogóbb meg általánosabb – többnyire „közösségnek”, „társadalomnak”, „kultúrának”, „interperszonalitásnak” stb. nevezett – kötődés és forgatag immár öntörvényű kavarodásaiba, amelyeknek azután elkerülhetetlenül „történetei” is kerekednek, hanem úgy és akkor, ahogyan és amikor bizonyos létezők léte történéssé – azaz: ittlétté – ill., egyben és ezzel együtt, történetivé lesz. *Recte*: amikor tehát bizonyos létezők **halandóvá válnak**. Helyesebben: amikor olyanná lesznek, hogy lényegileg és egyáltalán halandóvá is **válhatnak**. Azaz, a létükben és a létükkel megnyílik az a számukra való és egyenesen rájuk tartó és hozzájuk is tartozó lehetőség, hogy a halálhoz, a halálukhoz – ugyan nagyon is sajátos, de – **lehetőség** gyanánt viszonyuljanak, forduljanak. S amikor, ez által és ezzel együtt: voltaképpen konstituálódik a világ is. Mert: „A világ viszont azért rendelkezik a történetiség létmód-

¹ A „halhatatlan létezőkkel” ill. egyáltalán azoknak a „létével” kapcsolatosan felmerülő nagyon is súlyos problémákról Lásd bővebben *Az eutanázia, avagy a méltóság(á)hoz segített halál c. Exkurzust A meghalásról c. tanulmányunkból*. In: K.V.I.: *Halandóan lakozik...* Uo. 136-183 o.

jával, mert a jelenvalólét egyik ontológiai meghatározottságát alkotja.”¹

De nem csupán a világ konstituálódik ezzel, hanem az is amit Heidegger **sorsnak** nevez. Úgyhogy: „Sorsnak nevezzük a jelenvalólét tulajdonképpeni elhatározottságában rejlő eredendő történést, amelyben a jelenvalólét – **nyitottan a halálra**² – egy öröklött, de egyszersmind választott lehetőségben önmagára hagyatkozik.”³ „Ha azonban a sorsszerű jelenvalólét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor történése együttes-történést, és mint történelmi sors határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük.”⁴

Éppen a – haláltól, a halandóságtól persze elválaszthatatlan – sors tehát az a kitüntetettnek számítható **történést** amely az

¹ Lád, Heidegger M.: *Lét és idő*, Uo. 612 o.

² A **sors** heideggeri felfogását számos – többnyire fenomenológiai, ezért „immanensnek” ill. elmélyítőnek is számítható – bírálat érte. Ezekkel nincsen itt terünk foglalkozni azt azonban ki kell hangsúlyoznunk, hogy közös vonásuk többnyire az, hogy eltekintenek ill. egyenesen igyekeznek megszabadulni a sorsnak a halállal való – Heidegger számára mégiscsak – konstitutív kapcsolataitól. Attól, tehát, hogy egyfelől sorsa csak és csakis a véges – és pedig a halandóan véges – létezőnek lehet, ill., hogy csak egy effajta létező találkozhat egyáltalán olyasmivel ami valóban a maga, az ő sorsává lehet és válhat. Másfelől pedig attól tekintenek el ill. attól igyekeznek megszabadulni, hogy az amit mi emberek egyáltalán sorsnak ill. sorsként **hívhatunk**, értelemszerűen csakis olyasmivel lehet, ami az élő emberi életet a maga **egészére** való tekintettel érinti ill. vázolja mindegyre fel. Következésképpen a sors eredendően olyan valami, ami kimondottan és feltüntető módon, mindegyre **a halálig ... „ér el”**. Függetlenül attól, hogy a halandók életében szám szerint hány vagy mennyi „sorseseemény” adatik. Hanem ennek minden egyes ún. és valóságos „sorseseeményre” érvényesnek kell lennie, hiszen miféle más vonatkozásban bizonyulhatna ill. sajátítódna el egy-egy esemény éppen hogy „sorseseeményként”?... ha az – bárhány legyen is belőle – az életet nem pontosan élet-fogytiglan – *recte*: egészen a haláláig elérően – tüntetné és vázolná fel? Lásd még, Tengelyi, László: *Élettörténet és sorseseemény* Budapest, Atlantisz, 1998.

³ Lásd, Heidegger M.: *Lét és idő* Uo. 616 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

⁴ Uo. 617 o.

idő, az időbeliség keretében ill. közepette az egzisztenciát, a *Daseint* **mint történetit**, vagyis mint **a halálra nyitott szabadlétet** körvonalazza és meghatározza. Úgyhogy: „Csak ha egy létező létében halál, bűn, lelkiismeret, szabadság és végeesség egyformán eredendően együttlakozik, mint a gondban, akkor egzisztálhat e létező a sors módusában, vagyis ekkor lehet egzisztenciája alapjaiban történeti.”¹ Olyan tehát amely kiterjedésében, tulajdonképpen és lényegszerűen **jövőbeli**, s amely ilyenként kapcsolódik, ugyancsak tulajdonképpeni-hitelesen, a maga **jelenében a múlt-hoz, a saját ill. elsajátított múltjához is!**

Emiatt – mint ezt egyszer már idéztük is ebben a szövegben – a *Lét és idő*ben valóban egyértelműen meg is fogalmazódik a sokatmondó kijelentés, hogy: „*A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végeessége a jelenvalólét történetiségének rejtett alapja.*”² És csak így ill. csak ebben a horizontban válik a történelem történése az ittlét ill. a világban-benne-lét történéssé, a világ történetiségévé valamint világtörténelemmé is.³ Amelyben tehát a sors a történelem történésséhez, annak az időbeliségének minden extázisához – jövő, jelen, múlt – egyben lehetőségként ill. szabadon fordul. Ezért jelenti Heidegger számára a tulajdonképpeni történetiség a sorsot és/de a **megismétlést**, az ismétlést is.

Az **ismétlés** heideggeri felfogása és körvonalazása megint csak sajátos. Egyáltalán nem egy egykori ugyanannak az ugyanúgy való, „mostani” vagy „mai”, újból való, másolat-, utánzás- vagy imperatívusz-szerű megtételéről, „visszatérítéséről” van itt szó, hanem pontosan a „kifejezett áthagyományozásról” amelyben a **jelen-volt** ittlét, a jelen-volt jelenvalólét létlehetőségei éppen hogy „problematizálódnak”. Pontosabban: kérdésessé válnak. És pedig mint mindig aktuális válaszok a jelenvolt jelenvalólét kérdéses **lehetőségeire**. Az ismétlésben voltaképpen a lehetőség „tér” tehát „vissza” – helyesebben születik újra – nem pedig az ami egykoron lezajlott vagy megesett.

¹ Uo.

² Uo. 619 o. – Heidegger kiemelése –

³ Uo. 622 o.

Az ismétlés persze nem a már meghaltak egykori lehetőségeire válaszol, mondjuk úgy, hogy azokat az idő távolságain át valamilyen fantasztikus módon a jelenben magához és magára veszi..., hanem az ismétlésben az ittlét a maga saját itt-levő lehetőségeinek a kérdéses körvonalazása és felvállalása közepette tesz szert a (maga) léteben felmerülő kihívásoknak sorsszerűen – tehát a halálra nyitottan – meg-felelő mértékre valamint az áthagyományozásban fellelhető és elnyerhető örökségre is. A gondolkodásban, például, Arisztotelésznek a mostani és tulajdonképpeni, ezért mindig is esemény- és pillanatszerű megismétlése az áthagyományozás történésének a – valóban történelmi – sorsszerűségében... egyáltalán nem azt jelenti tehát, hogy mármost ugyanúgy, ugyanazokkal a fogalmakkal-kategóriákkal, premisszákkal, eljárásokkal, nyelvvel stb. közeledünk a mi saját és kihívó kérdéseinkhez, mint amelyekkel azt annak idején – a hátramaradt művek stb. elsajátított tanúságaiban – a bölcs görög mester cselekedte, hanem lényegében és elsősorban azt, hogy a mi saját kérdéseinket ugyanazzal a komolysággal, radikalitással és mélységgel stb. vállaljuk fel és kérdezzük lehetőleg végig, mint amellyel annak idején Arisztotelész is a maga **saját** kérdéseivel küszködött. Másodsorban pedig természetesen azt is, hogy eközben és ezzel együtt, a dolgok súlyának valóban a leginkább megfelelő módon, kiépítjük a magunk számára az arisztotelészi gondolatok **lehetőségeihez** elvezető, elsajátító – és ugyanúgy, máskor, senki más(ok) által ki nem építhető – gondolkodás felelős és tulajdonképpeni **érdeklődés történelmi** érdekeltsegeiben feltörendő aktuális megértés és értelmezés ösvényeit is. Más vonatkozásban azonban az ismétlés éppen hogy egy-egy egykori lehetőségnek a felelős és jelenvaló kritikai elutasítását is természetesen jelentheti.

Csak az itt- vagy a jelenvalólét, a jelen kérdéssége ill. a kérdésség s a kérdések kimondott jelenvalósága – pontosabban: azoknak az inkább pillanat- mint kor-szerű felszínre törése és megragadása, felvállalása – szülheti és tagolhatja tehát valóban szervesen a történelmi érdeklődést magát is. Csakhogy, egyáltalán ehhez a kérdésséghez, akár csak ennek az egzisztenciális-ontológiai pillanatszerűségéhez ill. ennek a múlthoz való utalásaihoz... nekünk nincsen semmiféle más hozzáférhetőségi lehetőségünk és

horizontunk, mint az amely, voltaképpen, mindenkor és éppen hogy: a halálból származik és ered.

Ez pedig a sors valamint a megismétlés, az ismétlés kapcsolódásait is megvilágítja. Hiszen az ismétlés egyre egyértelműbben pontosan olyasminnek bizonyul ami mindegyre és mindig is a **szabadság** nyitottságában – valamint, nyugodtan kijelenthetjük: a szabadság kreativitásában – a maga pillanatszerűségével tagolja és konstituálja a sorsot. Szemben a „múlt” pusztá megjelenítésével vagy pedig a jelennek a pusztá kivetítésével a múltra... meg persze a pusztá elkövetkezésként felvázolt jövőre/jövővel is.

Látható, hogy az ittlétnek a halálhoz való kötődése és viszonyulása Heidegger számára ontológiailag és egzisztenciálisan – tehát történelmileg is – valóban konstitutív. Vagyis az távolról sem jelenti, és még kevésbé merül ki, pusztán a halálnak mint olyannak a „körülzabottan” és kivágottan felmerített tematizálásában. Abban tehát ahogyan az emberek az idők során és nyilvánosan vélekednek a halálról vagy viselkednek a halállal s annak a dolgaival kapcsolatosan. A halandóság értelmében vett konstitutív viszonyulás a halálhoz az ittlét létét a maga (mindegyre **lehetőséges**) egészében jellemzi, sőt, – és pedig éppen ennek az „egésznek” a kimondott lehetőségeinek a tekintetében – áthatja és tagolja is. Tehát, meghatározza! A vele ugyancsak konstitutíve – azaz akár atematikusán is – kapcsolatos történetiséggel, történelemmel... meg, persze, szabadsággal együtt.

* * *

Semmi ellentmondás vagy „nonszensz” nincsen ezért egy olyan kijelentésben, amely úgy hangzik, hogy: az emberiség eddigi – a halál, a meghalás által a fentebbiekben is körvonalazott értelemben meghatározott – történelme többnyire mégis pontosan a haláltól való menekülés ill. voltaképpen a „halál letagadásának” a történelme.¹

¹ A halálnak pl. az antropológiai-történelmi letagadásával kapcsolatosan és bővebben, Lásd még a *Jövőről...* szóló tanulmányunkat is,

„A” történelem tehát amelynek a vizsgálatát mármost a halál történettudományi kutatása célzott és céloz saját maga által felvállalt feladatoként meg, lényegében, egyrészt éppenséggel a halál voltaképpeni és kimondott letagadásának ill. a haláltól való menekülésnek az a történelme, amelyet, ennek ellenére, másrészt, többnyire atematikusan ugyan, de magára a történetiségre nézve mégiscsak konstitutív módon, éppen hogy az emberi halál, a halandóság alapvető ontologikuma és egyben metafizikai fakticitása eredeztet, szerkeszt meg, tagol és „alkotmányoz”. Mindvégig.

Minderre azonban csak akkor derülhet fény ill. csakis akkor válik lehetségessé a rá vonatkozó – bizonyára szükségképpen kritikai és „leépítő”, lebontó – rálátás, ha a halál történelmi-ontológiai kérdését éppen hogy nem – vagy legalábbis nem csupán – a voltaképpen nagyon is hagyományos értelemben vett, de azért „mostani” és új keletű „történettudományi” problémaként, hanem pontosan itt- ill. jelenvaló – s ezen a módon gyökereiben és alapjaiban is történelmi – (filozófiai) kérdésként, annak az éppen aktuális, reánk tartó valamint hozzánk *in actu* tartozó nyomasztásának megfelelő elhatározottsággal és súllyal kérdezzük ismételten, de immár valóban radikálisan meg. Egy olyan ismételt kérdésben és kérdésben tehát amely, esetleg, – Nietzsche szavaival – akár egy új történelmet nyithatna és alapozhatna meg: a létnek valamint az „embernek”, az ittlétnek vagy a jelenvalólétnek az immár valóban halandóvá is vált és ezt valóban létszerűen magára és fel is vállaló ill. vele szembesülő s azt kimondottan is érvényesítő létező története és történelme gyanánt.

Teljesen talajtalan azonban a történelem „bármelyik” és „bármilyen” olyan „végéről” folyó beszéd, amely eközben nem számol lényegi vonatkozásban, ill. egyenesen és kimondottan nem úgy vázolja fel ezt a véget, mint az embernek a – legalábbis földi lényként-nemként való – **véget-érését**. Ami ill. aminek a „perspektívája”, persze a maga módján és kétségtelenül, külön is súlyosbítja az ember számára a valóban halandóvá válás bizonyára

kiváltképpen annak a *Halál – titok – terrorizmus* c. *Exkurzusát* a *Halandóan lakozik...* c. kötetben. Uo. 207-309 o.

egyébként is és „történelmileg” is „kellemetlen” és „kényelmetlenné” tett ügyeit és dolgait. Súlyosbítja és akadályozza is. De nehezíteni... **nem** nehezíti, hiszen ez a „súlyosbítás” meg „akadályozás”, voltaképpen és éppen hogy, többnyire a haláltól, a halandóság dolgaitól való menekülés és elfordulás közepette és pontosan **megkönnyítés** gyanánt „működik” és érvényesül.

Úgyhogy a „történelem végéről” Francis Fukuyama sem az effajta vagy a többnyire a történelemhez tartozónak ítélt eseményeknek, vagy pedig „a születés, az élet és a halál” „természetes ciklusának” a megszűnéseként beszél, hanem – Hegelhez és Marxhoz hasonlóan, helyesebben, rájuk inkább csak hivatkozva – pusztán arról, hogy szerinte a liberális demokrácia(k)ban az emberiség a maga ideológiai fejlődésében immár eljutott ahhoz az „ideális”, ahhoz az eszményi állapothoz, amely tehát tovább már nem tökéletesíthető. Itt is – bár látszólag a „végére” való tekintettel – mégis arról van csak szó tehát, hogy milyen ill., hogy hogyan is „van” a történelem? Vagyis, hogy annak van-e vagy nincsen valamilyen iránya, belső, *sui generis* tendenciája meg, hogy van-e – a végére, a végéig persze éppen hogy nem előre küldött ill. így felvázolt – „vége”? Nem pedig arról, hogy miből és honnan ered, konstituálódik és történik lényegében az a történelem, amellyel és amelyről persze állandóan problematikus közben meg azután az is, hogy milyen, hogyan van az a maga dinamikájában, miképpen lehet és kell azt tanulmányozni ill., hogy mi is az effajta tanulmányozásnak, kutatásnak a lehetséges értelme és hozadéka vagy éppen a kára meg a veszedelme...¹

A legfőbb probléma nyilvánvalóan pontosan az itt, hogy az emberiség ideológiai fejlődésének egy egyébként igencsak „problematikus” ideális állapotát ráadásul még „a történelem végének” is kikiáltani, éppen hogy nem jelent tulajdonképpen mást, mint **elfeledni és elfedni** – így „meg is könnyíteni” – a történelem voltaképpeni végességének, annak a végének ill. véget-érésének a nagyon is kimondott és nagyon is konstitutív perspektíváját. Teljesen függetlenül tehát attól, hogy mármost a liberális demok-

¹ Lásd, Fukuyama, Francis: *Sfârșitul istoriei și ultimul om* București, Editura Paideia, 1994, 5-7 o.

ráciában valóban az ideális és tovább nem tökéletesíthető ideológiai formára érkezett-e – vagy sem – az emberiség (számára a nyugati ember)?! Az ilyesmi tehát pontosan azt a perspektívát fedi el, amelyet éppen hogy a történelem lényegével kapcsolatos rálátásban lehetne és kellene kimondottan és tematikusan is felvállalni.

Vagyis, hogy micsoda is és miből, honnan ered voltaképpen a történelem? Persze, nem pusztán úgymond „önmagában” ill. sajátos s az egyéb létrégióktól (pl. a természettől vagy az „ideák világtól” ill. a „túlvilágtól”) való elkülönбözödésében „megvizsgálva” azt, hanem, ellenkezőleg, pontosan és egyáltalán a léthez való – nyilván sajátos, tehát véges-időbeli-halandó – odatartozásként, ill. ennek a léthez tartozásnak a sajátosan konstitutív miránk tartása és mihozzánk tartozása szerint. E léthez tartozás **fogottsága** és **fogása** közepette körvonalazódó **önmagára**, önmaga súlyára való tekintettel a **lehetőségre mint lehetőségre** létszerűen nyitott s a létezőkkel s a léttel **kérdéses és kérdezéses értelem és létviszonyban** álló létező mindenkori és voltaképpeni történése gyanánt. Ami persze a történelem „értelmére” irányuló kérdést is meghatározza ill. **pontosítja!** Azaz, egyáltalán az értelem kérdéséhez, az értelem és a kérdés, az értelem és a kérdezés összefüggéseivel kapcsolja.

Arra való tekintettel tehát, hogy történelem azért, úgy, akkor s attól **fogva** van, amitől **fogva** van, létrejött – pontosabban: a létre létezni, egzisztálni jött – „egy” véges, éspedig kimondottan meghalóan véges, azaz a végességéhez ez által létszerűen, létmódszerűen ill. folyamatosan s a maga **értelemkérdéseiben** létre hozóan, létre hozó módon viszonyuló, helyesebben **vonatkozó** létező. Illetve, – ez által – történelem azért és úgy van, mert és hogy: annak „vége is” van (lesz). Azért van tehát történelem, mert van ill. a létre jött az olyan létező amelynek a szabadságában és a szabadságával a léte valóban (a) **Fog-lét!**¹ Vagyis, amelyet a lét-

¹ A Fog-létről, annak a jövővel valamint a halállal való eredendő és lényegi, időbeliséget, történetiséget ill. értelemszerűséget is egyaránt konstituáló és tagoló kapcsolatáról részletesebben Lásd, *A jövő, avagy kérdezően lakozik a halandó ember* c. tanulmányt a *Halandóan lakozik...* c. kötetben. Uo. kiváltképpen 260- 288 o.

ben az Fog, hogy ő mindegyre lenni-Fog és az is, **ahogyan** ő lenni Fog. Úgy tehát, hogy és mert halandó. Vagyis, mert élve ő mindig is – más és más módon, más és más körülmények közepette vagy életkorban stb., de – meg Fog halni ill. mert, így és ez által, a létből ő egy olyan önmagára Fogott és szorított létre jött amely faj- és nembelien is – éspedig létre jöttétől **Fogva** – véges. Azaz, mert nem csupán el- és kipusztuló... hanem mert halandó módon véges. Tehát, mert, megfordítva, halandóan ill. halandóként... egyenesen el- és kipusztuló is (lehet és kell is legyen).

[Nem árt ezért itt egy terjedelmesebb és cseppet sem pusztán kitérő jellegű zárójelet nyitni. Hiszen, egyáltalán a földi élet, annak a feltételeinek, a lehetőségeinek stb. – végső soron a Nap ill. a Naprendszer kozmikus perspektívái által körbeszabott – megszűnésének a, persze éppen hogy jövőbeni horizontja, természetesen nem csak és nem is pusztán az emberre vonatkozik ill. érvényes, hanem egyáltalán – és előbb-utóbb – a bolygón fellelhető összes élőlényre valamint az itteni élet minden egyes formájára is. Ebből nyilván gyökeres és igencsak súlyos következmények származnak egyáltalán az ember ill. a történelem létre és perspektíváira való tekintettel is. Ezeknek a perspektíváknak a súlyát és a nyomasztását, mármost több és – legalábbis látszólag – igen különböző irányban igyekeznek és szokták is megkönnyíteni ill., ezzel együtt, annak a megfontolását és a végiggondolását elkerülni.

Az egyik persze a Világvége s a vele azonnal kapcsolatos apokaliptikus végítélethez társuló mennybemenetel. A másik azonban látszólag már „filozofikusabb” és éppen ahhoz kapcsolódik – még ha többnyire beláthatatlanul vagy bevallatlanul is –, ahogyan Heideggernek a *Daseinal*, az itt-, a jelenvalóléttel kapcsolatos gondolatait értelmezik. Ez ugyanis – mondogatják egyre többször – nem pusztán az „emberrel” kapcsolatosan mond többet ill. mást, hanem egy olyan megnevezést vagy hívást is jelent amely, voltaképpen a Világegyetem bármilyen „intelligens” lényére alkalmazható ill. érvényes. Azaz, a „Földön kívüli intelligens” létezők is, a maguk módján csak *Daseinok*, tehát csakis itt- (pontosabban: ott...) és jelenvalólétek lehetnek ill. – és talán helyesebben is – mi, földi itt- és jelenvalólétek csakis ezzel vagy effajta feltétellel kerül-

hetünk övelük valamennyire értelmes – tehát akár „harcias” – kapcsolatba is.

Mindezek persze, akár értelmes megfontolások is lehetnek, de voltaképpen súlyuk csakis azzal a feltétellel kerekedhet, ha közben bebiztosítjuk, hogy az ilyen morfondírozás tétje semmiképpen ne legyen éppen hogy a *Da*-nak, az *Itt*-nek ill. a Jelenvalóságnak a „megkönnyítése”. Vagy pedig, persze ezzel együtt, a *Sein*, a Lét és a Létezés újabb felhígítása vagy meglebegtetése. Hogy tehát általa újra és megint csak eltekinthessünk attól az alapvető vonatkozástól, hogy az „ember”, ill. egyáltalán az a létező amely saját hozzáférhetőségeként valamint saját maga megnyitásaként *Daseinnak* és *Daseinként* hívja most már magát, csak és csakis **Föld-i** lényként az **ami**! Úgyhogy csakis földi lényként az, ami egyáltalán – tehát immár „nem Föld-i” lényként – **lehet** is.

Vélhetőleg ugyanez lehet a helyzet a földön kívüli „intelligens” és ezért vélhetőleg ugyancsak itt- (ott)létszerű és így – ezen a módon – jelenvalólét-szerű létezőkkel is. Azok is csak úgy lehetnek ugyanis valóban itt-(ott)-szerűen létezők, ha és ahogyan ők a maguk számára a maguk létlehetőségeiben vannak az őket környező létezők vonatkozásában is létszerűen ill. létmódszerűen (ott) **jelen**. Azaz, ebben a meglehetősen lényegi vonatkozásban (is) ők tehát nem csupán Másik, hanem egészen **MÁS** itt- (ott-) vagy jelenvalólétek!

Mindezekhez azonban az a pontosan a „történelem végével” kapcsolatos harmadik megkönnyítés is társul, amelyben annak a lehetősége merítődik fel, hogy a tudomány és a technika fejlődésével a földi itt- és jelenvalólét előbb-utóbb megteremtse magának annak a feltételeit is, hogy, alkalmasint és még a Naprendszeri vagy a másfajta vég beállta előtt, egyszerűen elköltözzék az őt megszüülő és az őt mindaddig hordozó, de általa vagy a kozmikus erők által már kifacsart és az élete, a léte számára már ellehetetlenített bolygóról...

Mármost, anélkül, hogy az effajta lehetőség fantasztikumát ill. annak a „realitását” firtatnánk – beleértve egy ilyen planetáris költözködéssel kapcsolatos „társadalmi”, „erkölcsi” meg persze, „történeti” bonyodalmakat is... – csak fel kell(ene) merítenünk azért azt is, hogy **nem-földi** lényként, vajon, **ott, ugyanaz** a létező

lenne vagy lehetne-e már az effajta itt- és jelenvalólét? Vagyis – perspektívában – mi magunk. És azt is, hogy vajon az effajta perspektíva, mint olyan, valójában nem az önmagunktól, a létezésből stb. való – nagyon is releváns, beszédes és ugyanakkor nagyon is szokványos – ontológiai menekülés-e voltaképpen? Illetve, hogy lényegében ez vajon nem a történelemtől – pontosabban: magától a történetiség ontologikumától –, azaz, a haláltól való, egyébként ugyancsak szokványos menekülés-e?

Attól eltekintve ugyanis, hogy a Földről éppen elköltöző itt- és jelenvalólétnek... épp a maga földi történelmét, annak az életszerűséget – meg persze a „halálszerűségét” vagyis pl. a temetőit meg a sírjait – is szükségképpen el kellene valahogyan hagynia, ill. azt esetleg pusztá „információkra” lefolytva és komprimálva kellene magának poggyászolnia..., az „emberi” fajnak az eme érdemes „képviselői” révén lefolytatott (e)migrációja során, elkerülhetetlenül, nemcsak egy új generációjú, hanem egy voltaképpen más ott- és ittlét kialakítására kell azután majd tovább vagy egyenesen felszaporodnia. Bármennyire legyen azonban és tehát ez az emberből származó új jelenvalólét **MÁS** – vagy váljon **MÁSSÁ** – ezzel ő sem halhatatlanná sem pedig végnélküli „történelmivé” nem válik és nem is válhat semmiképp.

Ellenkezőleg, csak mert halandó s mint ilyen, történelmi ill. történelmileg véges, csak azért nyitogathatja a Földön ittlétként létre jött és jelenvaló létező a maga Földön kívüli létezésének az esetleges lehetőségeit is valóban felelős súllyal tovább. De nem a halhatatlanságra és nem is a végnélküli, a vége nélküli és örökös történelemre ill. történetiségre.]

A történelemnek ezért nem is lehet semmiféle úgymond önmagán túli vagy önmagán kívüli „értelme” sem, amely annak valahol a vége „mögött” és a vége „után” tündökölné. És amely, persze, mindegyre, voltaképpen csakis értelmetlennek meg – mint Löwithnél is láttuk – a mibenlétében mindegyre teljesen hozzáférhetetlennek is bizonyulna.

Külön kérdés azonban, hogy mi köze van ill., hogy miképpen van köze ennek „a születés, az élet és a halál természetes

ciklusához”?¹ Vajon ez a „ciklus” oly módon „természetes” talán, hogy az, mondjuk, természeti (biológiai)? Azaz, nem „társadalmi” ill. „kulturális” meg „szellemi”? Vagy pedig úgy, hogy az a társadalmi képződményeknek ill. egyáltalán a társadalmasodásnak az egyébként **nem** társadalminak tekintendő „alapjait” vagy „forrásait” és „feltételeit” meg „paramétereit” képezi? Tehát mint ami a történelemben meg a történetiség számára és szempontjából éppen hogy a **nem** történelmi vagy – mint mondtuk – tulajdonképpen történelem **nélküli**? Azaz aminek csak története, nem pedig történelme van?

Persze, a születés, az élet és a halál ciklusa... mindenek előtt azért tűnik „természetesnek” mert az a léthez, az élő léthez, természet, az élő természet gyanánt is tartozik. Úgy tehát mint ami egyfelől más, másfelől pedig valahogyan mégiscsak kiiktathatatlanul „közös”, átfedő és ennyiben – vagyis az átfedés értelmében – azonos is az emberrel, a „társadalommal”, a „kultúrával” ill. a „történelemmel” is. Csakhogy, akárcsak az emberi élet, az emberi halál, bár igazából valóban a *phüsis* szerinti... a fentebbi értelemben egyáltalán nem „természetes valami”, nem „természeti történet”. Helyesebben: nem természeti „lefolys”. Hanem olyan, amelyik a maga a születéshez s az élethez kötődő ciklusaiban nem csak váltakozik, hanem – **változik** is. És cseppet sem úgymond pusztán a természeti erők – mondjuk a szűk értelemben vett biológiai evolúció – „hatására”. Hanem más és másképpen születnek, élnek és halnak meg a születés, az élet és a halál – voltaképpen tehát történelemnek nevezendő! – „ciklusaiban” az emberek.

És ez csak azért van és történhet így, mert ők mindig a lehetőségekre s az értelmekre nyitott vonatkozásban – *recte*: kimondottan létviszonyban – állanak a, persze, egyenesen a létükkel, a létezésükkel „kapcsolatos” ill. egyenesen és faktikusan is pontosan az ezt jelentő születésükkel, életükkel és... a halállal, a halálukkal, a meghalásukkal is. Emiatt, bárhány valóban többnyire „természetinek” mondott és nagyon is „kemény” „elemet” tartalmazzon is az a maga átfedő „összetételében”, az emberi születés, az emberi élet s a halál ciklusa, lényegileg – azaz pontosan a *phü-*

¹ Lásd, Fukuyama Fr. Uo.

sis,¹ a léthez tartozás kibomló és bezáruló sajátos, azaz **új lét-dimenziót** képező létszerűsége ill. létviszonyszerűsége szerint – éppen hogy itt- és jelenvalólétszerű és nem a „fizika értelmében” vett módon „természeti”. Ezért is lehet az kimondottan történelmi ill. ezért is konstituálhatja és konstituálja is az a történetiséget, következésképpen a történelmet magát!

Ha tehát azt mondjuk, hogy az a történelem amelynek a vizsgálatát mármint a halál történettudományi kutatása saját maga által felvállalt feladatoként megcélzott, lényegében, egyrészt éppenséggel a halál voltaképpen letagadásának ill. a haláltól való menekülésnek az a történelme, amelyet azonban, másrészt – atematikusan ugyan, de magára a történetiségre nézve konstitutív módon – mégiscsak az emberi halál, a halandóság alapvető ontológiai vonatkozása és az ezzel kapcsolatos metafizikai fakticitása eredeztet, szerkeszt meg, tagol és „alkotmányoz”... akkor ez egyúttal azt is jelenti, hogy az mindenek előtt és többnyire a halálnak a tőle való **félelem** szempontjából való felfedésének, „megértésének” és rögzítésének a történelme ill. pontosan az ez által és így módon tagolt történelem.

Akár – mint mondjuk Hegelnél – e félelem akarati legyőzéseként ill., az azon való felülemelkedésként értve ezt. Hiszen, a halálfélelemnek az elismerés és a fennhatóság, a másik feletti uralom érdekében kockára tett, harcoss és akarati legyőzése stb., amelyről Hegel is a „történelmi” siker és a győzelem előfeltételeként biztosítékaiként beszél, egyfelől éppen hogy a halálnak a történelemkonstituáló szerepét, annak egy másik, de ugyancsak alapvetőnek számítható vonatkozását szemlélteti és igazolja, másfelől azonban azt is, hogy ebben a történelemben a halált valóban elsősorban – ha nem éppen kizárólag – a tőle való kimondott és „tematikus” félelem – és nem, ezzel együtt, annak a maga problematikus alapjaiból való **megértésének és rögzítésé-**

¹ A *phüsis*-el ill. annak a „természettel” való kapcsolataival és különbségeivel összefüggésben Lásd bővebben a *Szent, avagy a fény csendes hangjai* c. írásunkat a *Határ – Hallgatás – Titok – A zártság útjai a filozófiában és a létben* c. kötetünkben, Kolozsvár, KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság, 1996, 51-66 o.

nek a – szempontjaiból fedték és fedik is mindegyre fel.¹ És ez annál inkább igaznak bizonyul, minél körvonalazottabbak, rászán-
tabbak és tolakodóbbak azok az ideológiai, politikai, intézményi,
filozófiai, antropológiai vagy éppen pszichológiai stb. erőfeszí-
tések, amelyek ebben – persze nemesnek és emberbarátnak mutat-
kozó szándékok által vezérelve – pontosan elmélyülni és segéd-
kezni igyekeznének.

Már Hobbes-al kapcsolatosan is láttuk, hogy rövidre zár az
a gondolkodás amely egyáltalán a félelmet, különösen pedig a
halálfélelmet pusztán valamilyen bénító „érzéként”, azaz a maga
puszta „negativitásában” ragadja meg és értelmezi. Ellenkezőleg, a
félelem, különösen pedig a halálfélelem az emberi világot a maga
történelmi kibomlására való tekintettel – ráadásul kiiktathatatlanul
és nem pusztán valamilyen elhallgattatandó, lecsitítandó pszicho-
lógiai „felhangként” – folyamatosan tagolja. Úgyhogy félelem
nélkül pl. semmiféle emberi elővigyázatosság vagy körültekintés
sem lehetséges. Amikor az ember olyan házat épít, amelyik lehe-
tőleg nem omlik össze magától, hogy aztán majd agyonnyomja...,

¹ Ugyan igaz talán, hogy Hegel szerint a háborúk ill. egyáltalán a
történelem eseményeinek a rejtett de voltaképpen oka valóban az
elismerés iránti vágy és ennek az elismerésnek az uralom és a mindenféle
fennhatóság révén való megszerzése és biztosítása..., ez azonban
mindegyre előfeltételezi mégis a halálfélelem mindenkorai és tényleges
legyőzését ill. az életnek mint olyannak a harcban való, különböző fokon,
módon vagy mértékben, de mindenképpen **előre is vetített**, kimondott és
felvállalt kockára tételét is. Meg kell jegyeznünk azonban azt is, hogy
önmagában ez még távolról sem biztosítéka az elismerés, a fennhatóság
valamint az uralom – vagyis: a győzelem – tényleges megszerzésének is,
hiszen, ahogyan ugyanaz a Francis Fukuyama egy elejtett mondatában ezt
másutt fel is veti: a zulu dárdák vagy lándzsák mit sem értek az angol
lőfegyverekkel való ütközetekben, bármekkora elszántsággal, vitézséggel
és halálmegvetéssel harcoltak is az afrikai ifjak és férfiak. (Fukuyama Fr.
Uo. 70 o.) Lásd még: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenome-
nológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 100-105 o. és Kojève,
Alexandre: *Introducere în lectura lui Hegel – Prelegeri despre Feno-
menologia spiritului...* Cluj, Editura „Biblioteca Apostrof”, 1996, 217-
273 o., valamint Fukuyama Fr. Uo. 12 o.

akkor, bár ezzel meg ebben ő nem a halálfélelmét tematizálja és
„győzi le”... abban ez a félelem mégis benne van... és a körül-
tekintés, a számítás, az előrelátás, az elővigyázatosság stb. módjain
mindvégig működik is a dolog felvázolásában és véghezvitelében
stb.

Nincsen ez másképpen akkor sem amikor, ellenkezőleg,
valamiről épp azt állapítjuk meg, hogy az mondjuk teljesen
veszélytelen. Hiszen ehhez is a veszély, a veszélyesség körvo-
nalazása szükséges, márpedig veszélyes csak az lehet egyáltalán
ami – végső soron ugyan, de – valamilyen vonatkozásban van az
életnek mint olyannak a halál általi fenyegetettségével. Amelytől
tehát félnünk és félünk is kell, félünk is „tanácsos”. Az ember
nem csak „fél” persze a haláltól, a halálától, hanem a halálhoz, a
halálához – és ezzel együtt a halálfélelméhez is – viszonyul. De
rövidgondolkodás, ha nem értjük, hogy a halálfélelemhez való
mindenféle emberi viszonyulás – akár annak mondjuk a heroikus,
„a hálált megvető” legyőzése – maga is, mindvégig, éppen hogy e
konstitutív, tehát nem pusztán „negatív” félelem által motivált,
tagolt és áthatott. Mert ha nem így lenne, akkor nemcsak hogy nem
kellene, hanem nem is lehetne még „legyőzni”, helyesebben, még
uralni sem azt.¹ Hát még „menedzselni”, ahogyan ezt egyre több
pszichológus szeretné?

Arról nem is beszélve, hogy az élet ama veszélyeztetése is
– vagyis annak a halál egy meghatározott fenyegetésének, kocká-
zatának való kitétele – amelyről Hegel a *Szellem fenomenológiá-
jában* a **szabadság** elnyerésének és elsődleges kibontakoztatásának
az egyik és ugyancsak történelmi feltételeként valamint a szabad-

¹ A kérdés pszichológiai, pszichoterapeutikai valamint egzisztenciális
vonatkozásaival kapcsolatosan Lásd Irvin D. Yalom értékes könyvét, az
Egzisztenciális pszichoterápiát (Budapest, Animula Kiadó, é.n. 390 o.)
„De a szorongás hozzátartozik az élethez és senki, aki fejlődik vagy alkot,
nem szabadulhat tőle.” (136 o.) „A szorongás mindig enyhül, ha egy
adott tárgyhoz vagy helyzethez kapcsolódik. A szorongás igyekszik
félelemmé válni.” (150 o.) „A halálfélelem a legtudatosabb, felszíni,
intellektualizált szintektől a legmélyebb tudattalan birodalmáig, a tudat
minden szintjét behalózza.” (160 o.)

ság folyamataként, történéseként beszél, csak akkor ill. csakis azzal a feltétellel tölthet egyáltalán be effajta szerepet vagy funkciót, ha és amikor (ez) az élet – beleértve a benne s az általa lehetséges szabadságot is – már eleve a halállal, a halálával való lét ill. vonatkozásszerű összefüggésében létezik ill. tulajdonképpen így is körvonalazódik. Meg persze tagolódik is. Másképp nem is lehetne az emberi életet valóban – ráadásul éppen a szabadság irányában és érdekében – semmiféleképpen még kockáztatni sem.

Alexandre Kojève, majd pedig az általa „megihletett” Francis Fukuyama szerint Hegel a történelmet, annak a dinamikájának a finomszerkezetét az „elismerésért folytatott harc” révén magyarázza. Ez lenne tehát az a rugó, amely a dolgok, a folyamatok, az események stb. legmélyén a történelmet voltaképpen mozgatja.¹ Az „elismerés” persze egy meglehetősen bonyolult és ráadásul a homályosságot cseppet sem nélkülöző fogalom itt, de a legfontosabb vele kapcsolatosan mégiscsak az, hogy tehát ez mozgatja és szabályozza is az embereknek a más, a többi emberrel létesített, történelminek is tartandó viszonyait. Azokat a viszonyokat tehát, amelyekben az „elismerésnek” a perdöntő formái vagy változatai mégiscsak a fennhatóság ill. egyenesen az alávetés vagy az uralom.² És amelyeket, ezen felül, pontosan az erőszakos

¹ Lásd, Fukuyama Fr. Uo. 129-135 o.

² Lévén, hogy „Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg a kielégülést.” (100.o) ill., lévén, hogy az öntudat magán- és magáért-való – hiszen az folyamatosan egy másik magán- és magáért-való számára van –, az csakis azáltal létezik tehát, hogy és ha **elismerik**. Az öntudatok elismerik tehát önmagukat, egymást kölcsönösen elismerve. (101-102 o.) Ennek következtében azután a két öntudatnak, vagyis az én s a másik, a másik én és én mint (a) másik öntudatának „a viszonya úgy határozódik meg, hogy önmagukat és egymást az életre-halálra menő harc által igazolják.” (103 o.) S egyedül az élet eme kockáztatása igazolja a szabadságot is... nem pusztán mint elmerültséget az élet gazdagságában, hanem mint tiszta magáért-való létet. (Uo.) A saját életet pedig egyszerűen csakis úgy lehet valóban kockáztatni, ha a harc a másik halálára törekszik! (Uo.) Ebben a harcban – persze csakis az azt mégiscsak túlélő – öntudatok, úrrá és szolgává vállnak szét és illetően kapcsolódnak azután majd ismét össze. Ennek az új összekapcsolódásnak

halállal, annak a lehetőségeivel kapcsolatos magatartások minőségi különbözőségei révén lehet többnyire megszerezni és biztosítani. Aki ugyanis az életét harcban, azt az erőszakos halál lehetőségének kitéve, kockáztatva szerzi meg a másik, a mások feletti fennhatóságot – s így annak az „elismerését” is – az mindegyre valóban uralkodni is fog a másikon...

De, voltaképpen mit is jelent „kockáztatni az életet”? Hiszen azt a kimondott, a meghatározott kockáztatása nélkül is el lehet – s el is kell – veszíteni!? Vajon inkább nem az-e a helyzet, hogy csak mert eleve halandó, azért lehet – és kell is gyakorta – az emberi életet még kockáztatni is? Vagyis azt – bizonyára mégiscsak körültekintéssel, de – a halál egy meghatározott és, legalábbis nagyvonalakban, fel is vázolt és előre is vetített fenyegetésének kitenni. Úgy, persze, hogy ebben a „kitévésben”, ebben a kockáztatásban a **cél** azért mégsem maga a halál, a (saját) meghalás, hanem éppen hogy az „elismerés”! Vagyis, a fennhatóság, az uralom, a győzelem. Az „elismerésért folytatott harc” tétje(i) és eldőlésének a voltaképpeni lehetőségei tehát igazából: vagy a halál, vagy a győzelem, az uralom vagy pedig a legyőzetés, az alávetettség, a szolgaság. Mindhárom azonban lényegét illetően érinti az emberi életet, annak a lehetőségeit mint olyant. Azaz,

a tétje azonban már távolról sem a halál ill. az élet mintegy újból véghezvitt további kockáztatása, hanem, igenis: **az élvezet**. Amely persze nem másnak vagy másiknak, hanem pontosan az úrnak jut osztályrészül. Úgy, hogy az úr a szolgát, a szolga munkáját tolja maga és a maga vágyainak a dolgai, vagyis élvezetének a tárgyai közé. Aminek a kielégítésének, élvezetének az érdekében a szolga – az urát szolgálva – dolgozik. Dolgozik tehát a vágy tárgyán, amelyet, mint dolgot, ő a saját munkájával alakít és formál. Miközben – dolgozva – saját értelemre ill. értelemkérdésre is érkezik. (104-105 o.) Lásd, Hegel, G. W. Fr.: *A szellem fenomenológiája*, Uo. Amikor tehát Hegel *A szellem fenomenológiájában* a halálról s az életről beszél, akkor nemigen szól kimondottan a történelemről, ill., amikor a történelemről beszél, akkor kimondottan nemigen szól az életről meg a halálról is. E helyett a történelem kapcsán inkább egyfajta „vágóhídról” beszél, amelyet azután a gondviselés támogat... Lásd még, Hegel, G. W. Fr.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966, 57 o.

mint egyáltalán emberit. Mint olyant tehát, amelyről következőképpen, ismételten és ebben a vonatkozásában is kiderül, hogy lényegének a legmélyén az pontosan a halál, a halálhoz, a halálához való konstitutív kapcsolata, viszonyulása, fenyegetése, kockáztatása – meg persze ennek a letagadása és eldugása stb. – közepette körvonalazódik ill. dől el. Tehát: történik.

Azzal a további kritikai pontosítással, hogy az embernek az a „felsőbbrendű” ill. „szellemi” meg „erkölcsi” képessége, hogy akaratilag és a döntéseivel felülemelkedjen az ösztönein, kiváltképpen az élete fenntartására irányuló alapösztönein, önmagában még semmiféle „történelmet” nem eredeztet és magyaráz, hiszen ezt a képességét az ember akár az öngyilkosságban is érvényesítheti és... érvényesíti is meglehetősen gyakorta. Márpedig az öngyilkosságot sem Hegelnek,¹ sem Kojèveknak² sem pedig Fuku-

¹ Hegel ugyan beszél „öngyilkosságról” de csak átvitt értelemben, mint mondjuk a „népszellem” haláláról, amely az ellentét kiveszésében és a megszokás elhatalmasodásában, vagyis a népszellemnek az elmúlás értelmében vett bukás(á)ban áll. Ez a népet, a népszellemet illetőleg ugyan voltaképpen „önmagának a megölése” de nem egy olyan cselekedetben vagy a cselekedetek egy olyan rendszerében amelynek a kimondott célzata egyenesen eme halálokozás lenne. Az „öngyilkosság” azonban mégiscsak valami ilyesmit jelentene. Lásd, Hegel, G.W.Fr: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* Uo. 47-49 o.

² Lévén, hogy a jelen értekezés híján van mindenféle exegétikus törekvésnek, nincsen itt terünk A. Kojève Hegel-értelmezéseivel sem dialógust nyitni. Azt azonban mégiscsak meg kell jegyeznünk, hogy maga Hegel **nemigen** viszi át *A szellem fenomenológiája* értelmezéseit **kimondottan** és tematikusan is a Világtörténet filozófiai elemzésére. Ez utóbbiban ugyanis a halál, a halandóság ill. a halálhoz való – akár az életet magát „megvetve” kockáztató – viszonyulás, a világtörténelem előrehaladását valóban és a maga lényegében mozgó vonatkozásként, egyáltalán nincsen, s főként kimondottan nincsen, tematizálva. Úgyhogy a népszellemnek az előbbi lábjegyzetben már megemlített halála is – a világtörténelem gondviselészerű magaslataiból megsejmlélve – olyan halál csupán amely után „az élet következik”, sőt az voltaképpen „átmenet az életbe”. Mert és hiszen: „... a gondolat az általános, a nem, amely nem hal meg”. Amely számára „az egyének a továbbhaladás eszközei”. Az egyének életmegvető és életkockáztató küzdelme, győzelme vagy

yamának nem jut valahogyan és igazából az eszébe történelem-alapító és történelemmozgató tényezőként analizálni... bár azt is csakis ugyanaz határozza meg és feltételezi voltaképpen mint ami a maga részéről a történelmet és a történetiséget is eredezteti.

Úgyhogy itt is és ez ügyben is, az életnek, az emberi életnek és a halálnak, az emberi halálnak és meghalásnak egy ennél a többnyire „szelleminek” meg „morálisnak” tekinthető és emelkedettségre törekvő érteleménél sokkal mélyebb – tehát egzisztenciális és ontológiai – vonatkozásban veendő, azaz mind-egyre létesülő és létesítő kapcsolatáról lehet csak voltaképpen szó. Olyanról amely, éspedig a gyökereiben, magát az erkölcsöt és a „moralitást” is – tulajdonképpen ill. kimondottan történelmileg – eredezteti és tagolja! Hiszen, a valóban ill. úgymond ténylegesen „halhatatlan lényeknek”, többek között, semmiféle erkölcs sem lehetséges ill. az ilyesmi számukra – éspedig elsősorban pontosan „erkölcsileg” és morálisan lenne – teljesen súlytalan, tehát teljesen értelmetlen is.¹ Az erkölcs súlya és tétje ill. ennek a súlynak és ennek a tétnek az eredete ugyanis csakis a halál ill. a saját halála által, a halál ill. a saját halála perspektívája és persze fenyegetése által átszőtt és önmagához halandóan visszafordított s a többi – élő, már halott vagy még meg sem született – halandóval kapcsolatos történelmi élet lehet.

halála tehát csak annyiban nyeri és nyerheti el a maga igazi, szellemi értelmét és világtörténeti jelentőségét, amennyiben azok valamiképpen az „egyedül számító” isteni tervnek az irányában tagolódnak. Az így tagolódo világtörténelem tehát – más történelem ugyanis tulajdonképpen nem is létezik – éppen a halál szempontjából, pusztán egy olyan „vágóhíd”, amelyről eme terv (gond)viselése és (gond)viselője, végtére is mégiscsak rendben és hiánytalanul gondoskodik. Úgyhogy: „Az eszme a létezés és a múlandóság adóját nem magából fizeti, hanem az egyének szenvedélyei által.” Lásd, Hegel, G. W. Fr. : *Előadások a világtörténet...* Uo. 50-51; 54-55; 57; 77 o.

¹ A halhatatlanságról ill. a halhatatlan létezők gondolatáról valamint kiváltképpen annak a gondolati tarthatatlanságáról Lásd részletesebben az eutanáziáról szóló *Exkurzust A meghalásról* c. tanulmányban a *Halandóan lakozik...* c. kötetben. Uo. 136-175 o.

És pontosan e mellett siklanak el ill. ezen ugranak át a XIX. század nagy spiritualista történelemfilozófiái, akárcsak e korszak történettudománya is. Éppen akkor és aközben, amikor és miközben az „emberi dolgoknak” a történelemfilozófiai specifikumát és relevanciáját pontosan és kimondottan azok „erkölcsi” mivoltában, erkölcsi, szellemi „természetében” azonosítják. Ez a helyzet a nagy német stb. történettudósok által kidolgozott történelemfilozófiákkal is, amelyek ugyan többnyire egyenesen Hegel ellenesek (főként ami Hegelnek a történelem szintiszta racionalitását és beláthatóságát hangoztató koncepcióját illeti) mégis teljes mértékben egybecsengenek vele a történelemnek a szellemi, erkölcsi vonatkozások általi meghatározottságának a hangsúlyozásában.

Ami pedig az általunk itt lefolytatott elemzéseket illeti, nos azok a történelemnek inkább az ontológiai „meghatározottságát” emelnék ki. Azt a „meghatározottságot” tehát amely egyben annak hol a szellemi-erkölcsi-ideológiai, hol pedig a gazdasági-anyagi vagy természeti (biológiai, földrajzi stb.) „meghatározottságának” az előtűremkedő látszatait vagy részizgazságait is voltaképpen és mindegyre megalapozza.

Olyannyira, hogy így azután már valóban kialakulhat ill. egyre erőteljesebben körvonalazódhat, megszilárdulhat az a mégiscsak meglehetősen furcsa „helyzet” ill. a vele kapcsolatos gondolkodás is, hogy a történelemnek ugyan már kihirdetetten és jó ideje „vége van”... az „eseményekben” az mégiscsak gondtalanul tovább folytatódik. Sőt, éppen akkor vagy azután folytatódik, ráadásul, a legvidámabban és igazán a történelem, miután annak már, végre, „vége van”... Az a helyzet tehát amelyben és amikor a történelem „végének”, helyesebben a történelem konstitutív végességének – meg persze a végesség lényegi történelemkonstituáló vonatkozásának – igazából már semmiféle valóságos súlya nincs.

Távolról sem pusztán a „modern” (nyugati) társadalom tagadja azonban le a halált ill. fordul el és menekül letagadón a haláltól ill. a nyers halálfélelemtől. Ellenkezőleg, minden kornak megvolt és meg is van a maga sajátos **halálfélelme** is. És ez is csak azt bizonyítja, hogy minden ún. örök problémaként feltűnő látszata ellenére... a halál ill. a halál kérdése a lehető legteljesebb

mértékben és igencsak sajátos módon **történeti**. Egyrészt persze úgy, hogy bizonyára nem létezik „a történelemben” valamiféle „ideális” kor vagy korszak amelyben az ember gondtalan ill. eszményi viszonyban lett és lehetett volna „a halállal”. Amelyben tehát számára a halál nem lett volna valamilyen nyomasztó – és „megoldhatatlan” – „probléma”. Másrészt pedig természetesen úgy, hogy egy nagyon is alapvető értelemben maga a történelem ill. egyáltalán a „történetiség” is éppen hogy a halálból ill. a „halandóságból” ered.

Nagy kérdés azonban – ezért ismételtelen fel is kell tenni –, hogy vajon számol-e mindezekkel ill. hogyan is számol végeredményben ezzel a **történettudomány**, azaz a halál egyre elburjánzóbb történeti kutatása? Többnyire ugyanis – mint ezt néhány alkalommal már fel is merítettük – ezek a kutatások egyáltalán nem aktuálisan **újrakérdézik**, hanem inkább csak számba veszik és értelmezik a halállal kapcsolatosan a különböző korokban fellelhető egykori „értelmeket” és értelmezéseket. Úgy tehát, hogy eközben, persze, mindezeknek a különböző társadalmi stb. „funkcióit” is igyekeznek a felszínre hozni. E mellett a halál történelmi ismerete nyilván azokat a módosulásokat is lereagálja amelyek a fentebb említett értelemekben és funkciókban az idők során álltak be. Mint már említettük, nem véletlenül beszélnek tehát a történészek is egyenesen a „halál rendszeréről”, hiszen ezzel a halál körül a különböző korokban kialakult struktúrák bonyolultságára és szerepeinek a változatosságára világítanak rá. Egyre kétségbevonhatatlanabbá válik ezáltal persze az is, hogy egyáltalán maga a „történeti perspektíva” egyszerűen nélkülözhetetlen a halál tematikájának az emberi létezés számára való, tulajdonképpeni jelentőségének a megértéséhez.

Mindazonáltal, a tényleges helyzet inkább az, hogy ezeket a kutatásokat az jellemzi, hogy ők a többnyire igencsak vázlatosan körvonalazott vagy felmerített „jelen” kritikájaként... ezt a jelent egy-egy alaposabban kielemezett valamikori – de persze már elveszett – kor vagy korszak úgymond „eszményibb” állapotaival szembesítik. Amelyben például az emberek egyenesen „háziásított” ill. „megszelídített”, azaz már-már barátságos és gondtalan stb. kapcsolatban álltak (volna) a halállal, a halálukkal. Ilyenkor

persze többnyire éppen a Középkor..., de minden esetre legalább a „modernitást megelőző” valamilyen kor jut különös dicsfényhez. Ezekben a korokban pedig pontosan az lenne a csodálnivaló ill. egyenesen az irigylésre méltó, hogy bennük „... a meghalás az **átalakulást**, a halál pedig **egy másik életbe** való átmenet stádiumát jelentette.”¹ Az effajta értelmezés legitimációs alapját pedig – nagyvonalakban, de lényegében – akkortájt a mitikus-vallásos rendszerek intézményesülése képezte és jelentette, amely eközben a dolog – vagyis a **meg-nem-halt halál** – felől a bizonyosságot és a biztonságot is szolgáltatotta.² Úgyhogy ezeknek a koroknak nem is kellett (volna) – amint ez állítólag a modernitástól fogva történik – elfolytaniuk, „reprimálniuk” a halált.

Ismételten meg kell tehát kérdeznünk, hogy: mit is jelent tulajdonképpen az olyasmi, hogy a meghalás „átalakulás”, a halál pedig „egy másik életbe való átmenet stádiuma”? És, hogy mit jelent az is, hogy és ha az ilyesmit éppen „biztonságadó bizonyosságként” prezentálják és szolgáltatják? De mi mást jelenthet végtére is mindez, ha nem pontosan azt, hogy – legalábbis úgymond „a modernitás kezdetéig” – a halál éppen hogy **nem-halált**, a meghalás pedig éppen hogy **nem-meghalást** „jelentett”? Azaz, hogy ezekben a hosszantartó és kimondatlanul is irigylésre méltóan „gondtalannak” tartott, vagy inkább álmodott korokban (is): lényegében „letagadták” úgy a halált, akárcsak – helyesebben: főként! – a meghalást. Érthetetlen azonban, hogy vajon miért nem tekinthetnénk a halál letagadását a halál egy sajátos és ráadásul igencsak gyökeres „reprimálásának”, még akkor is ha eközben gyakorta közszemléken, tehát nagyon is nyilvánosan – persze éppen hogy letagadva – mutogatták „azt”? Azaz: éppen hogy a megmutatásában tagadták azt le, ill. pontosan a halál letagadásában

¹ Lásd, Weber, Georg: *Reprimarea morții – o caracteristică structurală a modernității? Aspecte din perspectiva teoriei sistemelor și a sociologiei cunoașterii* In: *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX*. Uo. 120 o., valamint Crăciun, Maria: „*Moartea cea bună*”: *intercesori și protectori în pragul marii treceri. Între discursul clerical și pieta-tea populară* Uo. 226-269 o.

² Lásd, Weber G. Uo.

„mutatták” meg azt. Nos, ezzel szemben a modernitásban valóban elveszett a halálkép egykori és állítólagos „homogenitása”.¹ Olyannyira, hogy az ilyesmi, valóban, még ma sem biztosítható...

Mindazonáltal, nem ártalmas a halállal kapcsolatos történettudományi kutatások **lehetőségeit** egy egészen más – bár kritikai, tehát **negatív** – szempont lehetőségeinek a vonatkozásában is megvizsgálni. És, főként, érvényesíteni is ezeket a szempontokat... Arra gondolok, hogy bizonyára elsősorban **éppen hogy a történettudomány** tudná tanúsítani ill. talán neki kellene tisztességesen leszögeznie azt is, hogy ő a halál egész történetének – vagyis a halál letagadásának és reprimálásának az egész történetének – a módszeres tanulmányozása során... ill. a vele kapcsolatos „mentalitások” stb. sok egyéb tekintetben valóban igen változatos történetének a végigpásztázása közben és... **ellenére...** csak **nem akadt egyetlen olyan, a tudománya számára érvényes esetre sem**, amelyben valaki valóban **elkerülte**, vagy, más tekintetben, valaki valóban **túlélte** volna a maga meghalását!

Ezt pedig a különböző halálképek stb. ... mellett egy tudománynak – főként ha az eközben már-már megszállottként foglal-

¹ Uo. Bár Georg Weber egy lábjegyzetben megemlíti, hogy a halálképnek az így felvázolt struktúraváltozása ugyan „egyszerűsítő”, lényegében azért mégiscsak helytálló. Ezzel együtt megjegyzendő azonban az a figyelemreméltó vonatkozás is, hogy ún. „homogénnek” tekinthető halálkép – ha egyáltalán, akkor – voltaképpen csakis a Középkorban létezett. Az antikvitás ugyanis olyan meglehetősen eltérő és változatos halálkoncepciókat teremtett mint pl. a Platóné vagy az Epikuroszé... Az egyetlen kor tehát amelyben több mint egy évezreden át nem alakulhatott ki ill. valójában nem is érvényesülhetett más „halálkép” mint a korabeli keresztény..., az voltaképpen csak a Középkor volt. Ennek az állítólagos „homogenitását” – hiszen „mentalitástörténetileg” ez is számos elhanyagolhatatlan módosuláson esett át – a „modern kor” valóban megbolygatta ugyan, de tulajdonképpen ez is főként csak a XVIII. század végére ill. kiváltképpen a XIX. században érik be – éspedig igencsak vontatottan és ellentmondásosan – főként az olyan gondolkodók munkásságában mint Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche stb.

kozik a maga tudományosságának a kritériumaival és ismerveivel – azért csak illene, végtére, valóban (kép)**viselnie** is.

A „modernitással”, akárcsak a „mostani” korrallal, a volta-képpen helyzet ennél tehát éppen hogy sokkal bonyolultabb. Alaposabban meg kellene fontolnunk ezért egy-egy olyan vizsgálódásnak a konklúzióit is amely a halálnak a jelenkori *tabújáról*, elfedéséről stb. – a komoly kérdés helyett – szóló közbeszédet inkább pusztán közhelyszerű meg felületesen-automatikusan ismételt *slogannek* minősíti, hangsúlyozván, hogy mégiscsak pontosan a mostani (nyugati) társadalom az, amely végre elkezdett valóban komolyan és felelősséggel foglalkozni a halál és a meghalás emberi és súlyos dolgaival... És azt is, hogy ezt mi sem bizonyítja alaposabban mint pl. a meglehetősen új keletű Hospice-rendszer s annak az ugyancsak meglehetősen újszerű mentalitása, „filozófiája”. Vagy egyáltalán az ún. thanatológia „diszciplínájának” a megjelenése ill., mondjuk, az eutanáziai törvénykezés és gyakorlat vagy egyáltalán a halálba kísérés stb. kimondott sőt, egyenesen gondozói „hozzaértéssel” és körültekintéssel való felvállalása.¹ Amelyekből, persze, az is kiviláglik, hogy, a jelenkor, tehát a mi magunk kora – éspedig jellegzetes módon – a halál mindegyre és kikerülhetetlenül aktuálissá váló kérdéséhez immár pontosan a meghalásra ill. magára az elhalálozás folyamatának-történének a dolgaira koncentrálna közeledik.² Arra összpontosítva tehát, amire mindeddig alig figyeltek kimondottan oda, hiszen épp az ettől a vonatkozástól való menekülés táplálta elsősorban, mindegyre és egyáltalán, a haláltól való menekülést magát, de a halálnak a meghalásként való kimondott letagadását stb. is.

Más kérdés, hogy ezt a mégiscsak jellegzetes és ténylegesen újszerű szempontot, motivációt ill. intenciót a mi korunk azután valóban, következetesen és végiggondolva vállalja-e fel és

¹ Lásd, Zimmermann, Camilla – Rodin, Gary: *The denial of death thesis: sociological critique and implications for palliative care* In: *Palliative Medicine* Vol., 18, 2004 febr., 121-128 o.

² A halál kérdéséhez való aktuális, mai közeledés sajátosságaival kapcsolatosan Lásd bővebben még *A meghalásról* c. tanulmányunkat is a *Halandóan lakozik...* c. kötetben.

érvényesíti-e? Az azonban kétségtelennek látszik, hogy mindez része annak a tényleges és mindenképpen jelenkori, jelenlevő mentalitásváltásnak és mutációnak is, amely a maga részéről a halál történettudományi – de nem csupán történettudományi, hanem antropológiai, lélektani, társadalmi gondozói stb. – kutatását, vizsgálatát is, voltaképpen és bizonyára, egyáltalán lehetővé tette. Része tehát annak a **mutációnak**, amelynek az előkészítésében – minden alapvető ellentmondásossága és problematikussága ellenére – hatalmas, ha nem éppen döntő szerepet vállalt és játszott a filozófia is. Főként az olyan radikális és sokszor „felforgatónak” ítélt gondolkodók munkássága révén mint Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche vagy Heidegger... voltak.

Ez persze még nem jelenti azt is, hogy a mi korunk már nem is menekülne a halál kérdésétől, ne tagadná le vagy ne dugna el stb. a halált ill. – ugyancsak kiváltképpen – magát a meghalást. És, nyilván, még kevésbé jelenthetné azt, hogy korunk embere immár valóban halandóvá is vált volna. De körvonalazódnak látszanak az olyan lehetőségek – többek között a gondolkodás autonóm, szabad és cseppet sem lebecsülendő erejű és hatósugarú lehetőségei is! – amelyeket, bizony, vétek lenne – ismét?! – feladni vagy elszalasztani. Ellenkezőleg, védelmezni és, persze, kimondottan érvényesíteni kellene azokat.

Továbbá, bár a modern társadalomban a halál, az elhalálozás valóban medikalizálódik, – sőt, egyre inkább medikalizálódik –, mégsem pusztán a modern társadalom „intézményesíti” úgy mond a halált. Ellenkezőleg, a halál valamint a meghalás körül bizonyára a kezdetektől fogva intézményesülés is zajlik ill. körülötte különböző komplexitású – formális vagy informális ill. szimbolikus – intézmények és hatalmak is szorgoskodnak.¹ A

¹ Ezt a régészeti, de az antropológiai, az etnológiai ill. a néprajzi valamint a történeti és a vallástörténeti kutatások is egyaránt alátámasztják. Olyannyira, hogy Pierre Chaunu – mint láttuk – ki is jelenti, hogy az ember „halandóvá” és „vallásossá” együtt és egyszerre vált. Lásd, Chaunu, Pierre Uo., valamint Rotar, Marius Uo. A kérdés antropológiai, vallástörténeti, ill. egyéb történettudományi stb. vonatkozásaihoz Lásd még Eliade, Mircea *Istoria credințelor și ideilor religioase* București,

halállal, a meghalással kapcsolatos uralomért ill., főként az elhalálozás **eseménye** feletti – persze **nem** a meghalás, hanem éppen hogy a halál letagadása közepette körvonalazódó és többnyire „vigasztaló” célzatú, de lényegében azért az élet feletti – mindenféle uralomért folytatott harcként. Olyan harcként tehát amely eközben – vagyis a halál letagadása közepette – éppen hogy és mindegyre az élet, az élet tagolódása feletti uralomnak legalábbis az egyik, de mindenképpen tényleges és nagyon is hathatós alappillérévé megcélzatává is válik.¹

Úgyhogy manapság talán mégiscsak és valóban megalapozottabban és alaposabban fontolhatnánk meg az olyan ember, az olyan emberi létezés történelmi lehetőségét is, aki és amely nem pusztán csak meghal..., hanem már valóban halandó is. Azaz valóban és kimondottan már halandóvá is vált. Meglehet ugyanis, hogy ez immáron, valóban és igazán: egy „...dicsőbb történet körébe”

Editura Științifică, 1999, I. kötet, 31-98 o. valamint Van Gennep, Arnold Kurr: *Riturile de trecere* Iași, Polirom, 1998, 197 o. ill. Florea, Carmen: *Despre tensiunea unei solidarități în evul mediu târziu: exemplul unor orașe transilvănene* In: *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX* Uo. 51-69 o.; Szegedi, Edit: *Moartea, disciplina ecleziastică și socială în mediile protestante din Transilvania* Uo. 70-85 o.; Avram, Sultana Anca: *Aspecte privind trupul și moartea în tradiția populară românească* Uo. 229-237 o.

¹ Külön kihangsúlyozódik ez abban a Jacques Le Goff és Jean-Claude Schmitt által szerkesztett ragyogó tematikus szótárban, amely a nyugati Középkor főbb problémáit pásztázza végig. Tehát a halál középkori kérdését is, különös tekintettel arra, hogy vele kapcsolatosan „... többnyire megfelelünk arról, hogy a halál mindegyre a kapcsolatoknak és a viszonyoknak egy **hierarchikus** hálózatában, a **hatalmi** és a **tekintélyi** struktúrákban és **szimbolikus rendszerekben** lelhető csak fel...” Lásd, Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean-Claude: *Dicționar tematic al Evului Mediu Occidental* Uo. 493 o. (Kiemelések tőlem – K.V.I.) Olyannyira, hogy tulajdonképpen még a halottakat is rangsorolják: csak a szentek holttestét ill. azoknak a maradványait imádhatták, úgyhogy az élők, bár imádkoznak a holtakért... imáikat mégis a szentekhez „címezik”. Uo. 495 o.

(lenne és lehetne) való, „mint minden eddigi történet.”¹ Olyan történet körébe, amelyben állandóan és kimondottan kérdéses és újra eredendően és radikálisan, tehát lehetőleg a gyökerekig lehatolva, meg is kérdeződik, hogy: vajon értjük-e – ill. jobban értjük-e mi – az időt és a történelmet? Hogy tehát értjük-e, valamint, hogy jobban és súlyosabban értjük-e annak a miránk- és mihozzánk tartozását ill. ennek az oda- és idetartozásnak a kérdésességét és a kimondott kérdés mivoltát? És ezzel együtt persze azt is, hogy valóban értjük, megértjük-e azt, hogy az igazi „problémákat” elsősorban nem is a történelmi, a történettudományos „információk” és az „adatok” hiányosságaiból – vagyis a történelmi „mindentudás” hiányából – származó elégtelenségek, tisztázatlanságok és homályosságok képezik, hanem, ellenkezőleg, éppen hogy a „**bizonyosságok**”. Az tehát, hogy minden effajta valóban megalapozó, lényegében kategoriális bizonyosságról előbb-utóbb kiderül, hogy az voltaképpen, eredendően és pontosan: **kérdés!** Amelyet kimondottan és mindenkor kérdezni és újra-kérdezni kell ill. muszáj.

Így azután talán kiderülhet az is, hogy kérdezve őket, ezek a – pontosan a bizonyosságokból származó kérdések – állandóan olyasmikhez vezetnek mindig el a mindenkori kérdezőt, amit egyik irányában ő úgy kell hívjon (tehát: úgy kell hívnunk), hogy **halál**, a másik irányában pedig úgy, hogy **történelem és szabadság!** Vagyis olyasmikhez vezetnek, amik maguk is – és pedig koorigináris és ko-konstitutív – kérdések ill. közös eredettel bíró valamint egymásból fakadó és mindegyre egymáshoz is küldő módon kérdésesek. És amelyek így – bennünk és általunk – úgy a kérdező akár-csak a maguk mindenkori **igazságát** is kérdezik és keresik.

Hiszen valóban és tényleges kikerülhetetlenséggel merül fel az a kérdés is, hogy mármost Mi? is lenne vagy lehetne az emberi lét, az emberi élet, az emberi történelem „értelme”... a halál közepette, a halál „árnyékában” ill. – még talán „súlyosabban” – egyenesen az emberi lét, az emberi „faj” **végessége** közepette?

¹ Lásd, Nietzsche, Friedrich.: *A vidám tudomány* Szemelvényekben fordította Sebestyén Károly, Athenaeum Irod. és Nyomdai R.T., Budapest, 1919, 55 o. (Hozzáfűzés tőlem – K.V.I.)

Csak hogy az emberi lét, az emberi élet s az emberi történelem értelme, nem kereshető sem kívülről – mert hát, kérdeztük már, Kicsoda? és Hogyan? is kereshetné azt „**onnan**” valóságos rálátással meg súllyal? – sem pedig azon „kívül” vagy azon „túl”. Mert honnan is tudhatnánk, hogy ez az élőléten és ezen a történelmen túli ill. azon „kívüli”... „értelem” valóban hozzá is tartozik ahhoz vagy ehhez a léthez és ehhez a történelemhez? Úgy hogy az emberi lét, az emberi történelem értelme csakis onnan elindulva és csakis abban kereshető, ahonnan egyáltalán maga az **értelemkérdés** is származik! A kérdés tehát voltaképpen az, hogy Mi? ill., hogy Micsoda? is az emberi élet ill. az emberi történelem értelme, helyesebben, pontosan az, hogy Mi? is **kérdésekként** ezeknek a kérdéseknek az értelme és a **létszerű súlya!**?

Ezek ill. egyáltalán az ilyen kérdések – helyesebben kérdés-pontok és kérdő alapok – ugyanis csak látszólag merülnek ki és „válaszolónak meg” egy „Ez és ez...” típusú és többnyire alig megragadható és igazolható, tárgyi vagy tárgyszerű rámutatásban, hiszen eközben éppen hogy magát a kérdést ill. annak a kérdésését – főként pedig magának a **kérdezésnek** az eredetét, a **létét** és **létszerűségét** – hagyjuk mindegyre tematizálatlanul. Azt tehát, hogy miképpen tartozik az értelemkérdés ill. pontosan a lét-, az élet-, a történelem- értelemkérdése és annak a kérdezése magához a kérdezőhöz, annak a létéhez **létszerűen** hozzá!? Azaz, hogy honnan is **jön** voltaképpen az „élet értelmére” való ill. az ilyen „típusú” kérdés?

Mindaddig ameddig ezt nem tisztázzuk ill. nem értjük meg valamennyire, addig persze a lét, az élet, a történelem stb. értelmére való mindenféle kérdezgetés teljesen súlytalan s mint ilyen a válaszaiban is – végső soron – teljesen tetszőleges marad. Mi sem gátol ugyanis senkit sem abban, hogy például azt „válaszolja” rá, hogy: márpedig az emberi élet, az emberi történelem értelme a halványzöldség! (Vagy mondjuk a történelem „ideológiailag” „ideális”, eszményi vége!) Amit azután, persze ugyanolyan súlytalanul, vég nélkül, helyesebben mindvégig... – cinikusan vagy éppen hogy emelkedetten – mások folyamatosan vitathatnak. Például úgy, hogy, nem, mert az élet voltaképpen értelme igazából a légne-műség... vagy pedig a magasság s az emelkedés vagy, hogy, eset-

leg, az homályos ill., ellenkezőleg, egyenesen fényesen ragyogó barnásszürke...

Ha azonban, ezen felül, „értelmen” nem pusztán és elhamarkodottan valamilyen célszerűen tétélezett – akár ideális és persze átvívően túl-szerű – állapotot és nem is pusztán valamilyen mechanikusan betöltendő, de valahogyan mégis kívülről megszá-bott – az eredetére való tekintettel egyébként ugyancsak hozzáférhetetlen és ellenőrizhetetlen – „funkciót” értünk, és ezzel együtt arra is el- és rászánjuk magunkat, hogy megvizsgáljuk, hogy honnan jön és mire alapszik, ill., hogy mi is a *ratio*ja az értelemnek ill., pontosabban, egyáltalán az értelemkérdésnek, akkor ennek a tematizálásához már súlypontváltásra lesz szükségünk.

Ugyanis az emberi lét, az emberi élet, az emberi történelem, a maga értelmét, a maga értelemait ill. egyáltalán bármilyen és mindenféle értelmet... sohasem pusztán kívülről és tőle függetlenül, őrá vagy ő bele odatukmálva „kapja”, hanem értelem az ember számára csakis annak – *recte*: az értelemnek – a **keresés(é)ben** ill. a **kérdezés(é)ben** születhet, körvonalazódhat ill. bomolhat mindegyre ki vagy tovább. És persze, zárulhat is el. Úgy tehát, hogy a szó lehető legszigorúbb értelmében az ember az értelemre, az értelemre a kereséseiben és a kérdezéseiben kimondottan és létszerűen **rá-jön!**

Magának az értelemnek a lényegéhez, a létéhez éppúgy hozzátartozik tehát egyáltalán a keresés ill. annak – tehát az értelemnek – a kimondott keresése és kérdezése, ahogyan a keresés és a kérdés lényegéhez is hozzátartozik, hogy, közvetve vagy közvetlenül, az mindegyre valamilyen értelemre (is) irányul. Azaz, pontosan értelemhorizontokat céloz és nyit is mindegyre meg. Úgy hogy, egyáltalán értelem is csak ott ill. csak addig és csakis úgy van, ahol, ameddig és ahogyan egyáltalán keresés ill. kérdés is van. Mindez azonban – bármennyire tűnjön vagy éppen hogy legyen lényegi ill. kimondottan „feltételeszerű” megállapítás – pusztán külsődleges valami marad mindaddig, ameddig nem tudjuk, nem értjük azt, hogy voltaképpen honnan is „ered”, miben is gyökerezik és mit is jelent voltaképpen a **kérdezés maga!**

Ha azonban – megint csak és továbbá –, kérdezősen nem a mindenféle súlyt nélkülöző odabámulást értünk bármihez, hanem –

MÁSODIK FEJEZET

A szabadság ontológiája, avagy kérdezés a szabadság lényegéhez

(Előző)

mint kiderült – éppen hogy az értelem „alkotmányát”, akkor ebből az is következik, hogy maga az értelem – s ez által a kérdezés is – csakis onnan jöhet és csakis onnan eredhet, ahonnan, amiből és amitől azok a maguk súlyát és tétjeit is elnyerik. Nevezetesen, éppen hogy a végességből, azaz pontosan az emberi halálból.¹ Amihez tehát – hiszen ez is kiderül – minden keresés és minden kérdezés, voltaképpen, eredetében és lényegében is: pontosan viszonyulás. Bár többnyire nem tematikus ill. nem tematizált viszonyulás.

Ennek a kimondott tematizálásához azonban valóban már súlypontváltásra lesz szükségünk. Nevezetesen, éppen hogy a **szabadság** – éspedig kimondottan ontológiai ill. a halál valamint a történelem ugyancsak ontológiai kérdéskörével, kérdéses körével, lényegi kapcsolatban álló, ezért a maguk kérdező kapcsolatában ezen a módon meg- és ki is tartandó – tematizálásába kell most belefognunk!

¹ Ami megint nem azt jelenti, hogy az igencsak kellemetlenkedő és kényelmetlen filozófia mármost és ismét napraestig a halálra gondolna vagy gondoltatna! Teljesen függetlenül ugyanis attól, hogy elfogadjuk vagy megértjük Spinozának azt az geometrikus és axiomatikus kijelentését, amely szerint a szabad ember márpedig semmire sem gondol **kevesebbet** mint éppen a halálra ill. azt, hogy a szabad ember bölcsessége pontosan az életről s nem a halálról folytatott meditációban rejlik... csak tisztában kellene lennünk azzal, hogy a kérdés meg az ügy egyáltalán **nem mennyiségi**. Nem az a kérdés és a tét tehát, hogy „keveset” vagy „sokat” gondol az ember a halálra, hanem az, hogy valóban gondolkodik-e eközben?! Hiszen, gondolhat – és gondol is gyakran! – az ember napestig... vagy akár – mint látjuk – évezredekig „rá...” a „halálra”... anélkül, hogy azt ill. abban saját magát ill. a maga saját szabadságát meglátná. Ugyanis, esetleg pontosan azért gondol „rá” mert ugyan azt úgysem tudja elkerülni, az azonban a szabadságában áll mégis, hogy benne – tőle elfordulva és tőle menekülve – sem a halált sem pedig a szabadságát ne lássa semmiképpen meg. Ide értve az éppen hogy az effajta „bölcsesség” szabadsága által konstituált történelmet ill. a vele kapcsolatos ontológiai belátást is.

A szabadság lényegét faggató kérdés természetesen a szabadság **létét** kutatja. Mint ilyen, az már eleve – és látszólag bizton – úgymond „ontológiainak” is számítható. Hiszen, „köz-tudott”, hogy minden a „lét” vagy valaminek „a léte” irányába lendülő kérdés, pontosan „lételméletinek” tartandó. Ennek ellenére, egy effajta ontológia ill. ontológiai megközelítés körvonalazása és bebiztosítása éppen hogy a szabadság tekintetében a lehető leg-problematisabb.

Hiszen, a legközvetlenebb és szinte már magától érvényesülő értelemben, a „szabadság ontológiája” kifejezés... a szabadság tárgyalásának az esetleg ugyan kuriózum számba menő és talán nem is teljesen érdektelen, de azért mégis pusztán csak „az egyik” lehetőségére vonatkozna, amelynek – a többi lehetőség közepette körvonalazódó – sajátosságát pontosan az adná történetesen meg, hogy, mondjuk ez „általánosabb” és egyben „elvon-tabb”, ún. „lételméleti” szempontokat és megfontolásokat érvényesít. Ebben az értelemben azonban a „szabadság ontológiája” egyfelől éppen hogy a szabadság elvont – és kötelezően pusztán „elméletinek” számítható – kutatása lenne vagy lehetne csupán. Amely, másfelől, szemben áll, elkülönöződik vagy esetleg csupán érintőlegesen találkozik a „szabadság problémájának” az egyéb szempontokból és más módszerekkel lefolytatott – részben azonban ugyancsak filozófiai természetű – kutatásaival. Amelyek, ráadásul, még hagyományosabbak is.

A legerjedtebb hagyomány szerint ugyanis, a szabadság – még filozófiailag is – valóban elsősorban közvetlenül gyakorlati, azaz „praktikus filozófiai” „problémának” számít. Az tehát minde-nek előtt kimondottan erkölcs, jog ill. politikafilozófiai ügynek tartódik. Semmiképpen sem ontológiainak. Másodsorban, ha az

„ontológia” kifejezést – ugyancsak egy igen kemény hagyomány értelmében – hajlamosak lennénk mármost egyfajta „diszciplináris” értelemben felfogni, akkor megint csak az lenne a helyzet, hogy „a szabadság ontológiája” pusztán az egyike lenne az egyéb, vele esetleg ugyancsak kapcsolatos de szintén **diszciplináris értelemben vett** – azaz: diszciplinárisan külsődleges, esetleges vagy „lehetséges” – de azért szintén „filozófiainak” tekintett felvetésnek. Mondjuk a szabadság „ismeretelméletének”, „episztemológiájának”, nyelvfilozófiájának, etikájának, jog vagy történelemfilozófiájának, „fenomenológiájának” stb. Mert, hát, végtére is, miért ne lehetne a szabadságnak... „ilyesmije” is? Miért is nem lehetne tehát a szabadságnak, mondjuk... „ontológiája” is?

A mi kérdésünk azonban a fejezetcímben mégiscsak a szabadság lényegéről ill. egyenesen szabadság lényegéhez kérdez. Azzal az – egyelőre előfeltételezés szerű – belátással persze, hogy a „lényegről” való kérdés elsősorban azért mégiscsak kimondottan a léttel kapcsolatos ill. pontosan a létet célozza meg. Ezt a belátást azonban sohasem szabad a maga meghatározatlanságában, főként pedig a maga „magától értetődőségében” meghagyni. Hanem pontosan azt kell vele kapcsolatosan kibontani, hogy és ahogyan **maga** a szabadság lényegével kapcsolatos **kérdés** és **kérdezés**... valójában és kimondottan **magához** a szabadság **lényegéhez** kapcsolódik és tartozik. Hiszen az effajta kapcsolat, kapcsolódás és odatartozás mindig is és eleve **létszerű**, úgyhogy csak ebből kiindulva és csak ekkor lehet a vele valóban kapcsolatos kérdés és kutatás is igazán „ontológia” vagy „ontológiai”. Azaz, valami ami maga is voltaképpen – ráadásul lényegi és tényleges – **létvizony**. Nem pedig „valamire” valahonnan és valahogyan kívülről rá vagy beleépített „elmélet”.

Kimondottan fel kell tehát tenni és tovább is kell gondolni azt az előző fejezetben ugyan kimondatlanul, de elsődlegesen azért már fel is merített kérdést és ügyet, hogy: mit is **jelent** valójában a szabadságról gondolkodni? Vagyis, a szabadságról kérdezni? És azt a kérdést is, hogy mi is itt a voltaképpeni az **értelme** ennek a „jelentnek”?

Hiszen a szabadságról kérdezni, gondolkodni, „jelentheti” mondjuk azt is, hogy vizsgálat alá fogjuk a szabadság, a szabad-

ságok **adott** helyzetét, ennek a ténylegességeit, adatait, paramétereit és persze az adódó problémáit is. Hogy tehát megvizsgáljuk mondjuk azt, hogy hogyan is áll a szabadság „ma” és „itt”, ahhoz képest ahogyan az „másutt” esetleg ugyancsak „ma” áll? De olyan érteleme is lehetne itt a „jelentnek”, amelynek függvényében mármost sürgősen el kellene kezdenünk egyfajta –mindig szükséges és épületes – „szabadságideálon” szorgoskodnunk, amelynek a birtokában azután a mindenkori szabadság és szabadságok állapotait – akár „történetileg” is – biztonságosan megítélhetjük, sőt, akár meg is mérhetjük és meg is tervezhetjük.

A szabadságról kérdezni-gondolkodni azt is jelenthetné továbbá, hogy esetleg haladéktalanul neki kellene fogunk történeti, történettudományi vizsgálódásokat végezni arról ahogyan a szabadság az emberi világban, annak a különböző idejeiben, koraiban alakult és tagolódott... Azzal a tudattal persze, hogy mindezek a történeti és történettudományi „jelentések”, egyáltalán, mindig és csakis a szabadság **aktuális** kérdésessége folytán lennének vagy lehetnének tartalmasak meg persze egyáltalán „lehetségesek” is.

De ugyanez a felvetés „jelenthetné” még azt is, hogy mármost megfontolás tárgyává tesszük a szabadság ún. területeit és doméniumait (pl. a diszciplináris értelemben vett erkölcsöt, a jogot vagy a politikát stb.), ahol és amelyekben tehát a szabadság egyfelől kitüntetettnek tartható értelemben vagy módon érvényesül és ragadható is meg, valamint, másfelől, ugyancsak kitüntetetten alapozódik meg ill. egyre gazdagabban vagy szegényebben válik lehetővé meg bontakozik ki.

Az a „jelentés” sincsen továbbá kizárva, hogy ugyanezen a címen ún. filozófiatörténeti kutatásokat végezzünk, és megvizsgáljuk az ebben a történelemben jelentősebbnek bizonyuló gondolkodóknak a „szabadságról” kialakított felfogásait ill. az őrájuk jellemző ún. szabadságfogalmakat és argumentumokat. Hogy tehát megvizsgáljuk a „szabadság” szövegszerű „fogalmát” mondjuk Ágostonnál, Kantnál, Hegelnél, Schopenhauernél stb. Minek következtében azután ezeket a fogalmakat akár át is vehetjük, firtathatjuk ill. tovább is csiszolgathatjuk stb. Vagy pedig kidolgozhatjuk a szabadságnak akár egy „újabb fogalmát” is amelynek

az „érvényességét”, az „operativitását” stb. persze mások – most vagy egykoron – ugyanolyan jogosan és ugyanolyan szövegszerű külsődlegességgel firtathatnak majd ismét és tovább.

Kétségtelen, hogy mindezek a lehetőségek valóban hozzátartoznak a szabadságról való gondolkodás „jelentéseihez” ill. annak az „értelmeihez”, s mint ilyen mindegyiknek meg is van – helyesebben: meg is lehet – a maga saját jogosultsága. Csakis az a feltétellel persze, ha közben azért belátjuk azt is, hogy általuk a szabadság maga... csak annyiban „határozódik” meg ill. íródik valamennyire is valóban körül... amennyiben az már régóta **elő van feltételezve!** Vagyis, már előre feltételezve van. Azaz, ha belátjuk, hogy a „szabadságról” egyszerűen **képtelenek vagyunk a szabadságon kívül és kívülről gondolkodni, kutatni és kérdezni!** Éspedig azért, mert ez a gondolkodás, ez kutatás és ez a kérdés, már eleve, maga is és éppen hogy nem más és nem is lehet más, mint magának a szabadságnak a cselekedete! És, ha ezt a belátást, persze, a lehető legkövetkezetesebben és a lehető legmesszebbmenőkig valóban és kimondottan érvényesítjük is.

Ha tehát belátjuk, hogy egyáltalán a szabadságról gondolkodni, értekezni, voltaképpen, éppen hogy és egyenesen magának a szabadságnak az aktusa és cselekedete, éspedig az, ill. olyan cselekedete, amelyben és amely által maga a szabadság van kimondottan **aktusra** és, így, **aktualításra** is hozva! És amelyben, illetően, a szabadság egyrészt kimondottan „hat” és ténylegesen működik, másrészt pedig az a maga saját lehetőségeibe áll vagy állítódik kérdésesen bele. Minek következtében, harmadrészt, az esetleg el is mélyül, súlyosbodik ill. ki is teljesedik. Vagy pedig, ellenkezőleg, felhígul, beszűkül és súlytalanná stb. válik.

A szabadság lényegét megcélzó kérdés formálisan úgy szól tehát, hogy: **Mi a szabadság?** Ezt a kérdést, éspedig pontosan a maga **kérdés-mivoltában**, ill. annak a voltaképpeni **hovatartozásában** és **küldéseiben** kell azonban nekünk most megértenünk, értelmeznünk és kibontanunk. Mert világos, hogy voltaképpen az effajta kérdés egyáltalán nem a szabadságnak valamiféle – bezáródó vagy bezáruló – „meghatározása” után kutat! Azaz, távolról sem pusztán „fogalmi” kérdés, amely tehát a szabadságnak valamilyen nemes-beccses, emelkedett vagy éppen hogy gyanús stb.

fogalmának az ügyeiben ill. érdekeiben szorgoskodnék. A Mi? kérdése ugyanis tulajdonképpen az *ousia*, a lényeg irányába kutat, ill. a lényegét célozza meg. Sőt, ő maga nyitja és vázolja is azt – éspedig meglehetősen tagoltan – fel. A Mi(csoda)? tehát egyrészt kérdés, másrészt pedig éppen hogy a lényegét megnyitó, a lényegét felvázoló – helyesebben: azt felvázolóan megnyitó – **kérdés**. Mint ilyen, a Mi? – az *ousia* – kérdezően kapcsolja össze tehát a kérdést, a kérdezést, a lényegét mint a kérdésben megkérdezettet, meg, persze, a kérdezőt is.

Úgynevezett „meghatározás” **helyett**, a Mi a szabadság? kérdésének, kérdezésének tehát elsősorban, voltaképpen ill. tulajdonképpeni módon egyfelől a Mi? kérdésének valamint, másfelől, a szabadságnak az ugyancsak benne-általa kérdésessé tételének az **egymáshoz küldésének**, esetleg egyenesen az **egymáshoz tartozásának** a sajátosságának, a specifikumának az explicitálását kell tehát valójában **jelentenie**. Vagyis távolról sem pusztán arról van itt szó, hogy ennek a kérdésnek a „deziderátuma” a szabadság lenne... amelyről aztán „tárgyilag”, „objektuálisan” kellene vagy lehetne valahogyan megmondani, hogy mi is volna ill. miben is állna az... hanem sokkal inkább arról, hogy fel kell meríteni, sőt állandóan érvényesíteni kell, a „deziderátumnak” a valóságos „deziderátum” mivoltát. Azaz annak a kíváncságnak ill. posztulátum – vagyis kellő- és kérő- kérdés-mivoltát. Anélkül tehát, hogy ezt a kíváncsalmat csak úgy tetszőlegesen és voltaképpeni kérdés meg (végig)kérdés nélkül szabnánk tartalmilag vagy „teoretikusan” meg.

E nélkül ugyanis sem a szabadság lényegét sem pedig a szabadsággal kapcsolatos **igazságot**, de természetesen az igazság szabadságát sem kereshetjük. Azaz, nem tudhatjuk azt sem, hogy miképpen tartozik a szabadság az igazsághoz, és, fordítva, az igazság a szabadsághoz hozzá? Nem tudhatjuk, tehát, hogy miképpen tartoznak szabadság és igazság a kérdésben a kérdéshez és a kérdezőhöz **létszerűen** hozzá?

Szabadság és igazság
– Számozott töredékek a „barlangmítoszhoz” –

Mottó:

*„Mindig az igazság lényegét érintő
előzetes, és sohasem pusztán az ember
kezében levő döntésből ered az, ami
a történeti emberrel mindenkor történik.”*

Martin Heidegger¹

*„A filozófia a legmélyebb, legfölkavaróbb
kérdésekkel hivatott foglalkozni.
Végleges megoldásukat nehezen élné túl.”*

Hajós József²

1.

Miért van vajon, hogy mi emberek – mindenkor és mindegyre – az igazat csak a hamissal, a jót csakis a rosszal, a szépet pedig pusztán a csúnyával és a rúttal stb. kapcsolatos – de közben azért állandóan egymáshoz küldő ill. végeredményben és folyamatosan egymáshoz is tartozónak, egymást feltételezőnek bizonyuló, tehát mégiscsak „elválaszthatatlan” – „ellentétpárokban”, ellentétes fogalmakban és fogalmakkal vagyunk hajlamosak vagy talán egyenesen „kénytelenek” elgondolni és megragadni?

A fentebbi kérdés nem azt kérdezi azonban, hogy az említett ellentétviszonyok hogyan tagolódnak mondjuk „tulajdonképpen” vagy „nem tulajdonképpen” módon... és arra sem irányul, hogy valahogyan módozatot találjon – ki vagy fel – az ellentéteségeknek valamiféle „dialektikus” felszámolására vagy meghaladására. Hanem a kérdés éppen azt célozza, hogy megérthesse az ellentétek ellentétekként való egymáshoz tartozását,

¹ Heidegger Martin: *Platón tanítása az igazság lényegéről* In: H.M.: *Újjelek* Budapest, Osiris, 2003, 224 o.

² Hajós József: *Ótlések*, In: *Színkép – A Romániai Magyar Szó Melléklete*, 2003 június 28-29. A o.

illetve, főként azt, hogy rávilágíthasson arra az ontológiai forrásvidékre, ahol esetleg azoknak az eredetére is rábukkanhatunk. Az a gyökérzet lenne tehát elsősorban az érdekes, amelyből és ahonnan az igazság ill. a hamisság, az igazság ill. a nem-igazság egymáshoz tartozó, sőt, egymásra szoruló és szorított ellentéteinek nem is a közöse, a közössége, hanem éppen hogy a **köztése** sarjad. És amely azután azok történelmi sorsáról is dönt. De amely, persze, bizonyára mélyebben és túl van mindenféle „tudományelméleten”, ismeretelméleten vagy logikai formalizmuson is. Hiszen, ahogy Martin Heidegger is megfogalmazza: az ilyen kérdés voltaképpen az **igazság lényegére** kérdez, az igazság lényegének a tájékát célozza tulajdonképpen meg.

„Címük” szerint az alfejezet töredékes és megszámozott mondatai, mégis, „szabadság”-ról **valamint** „igazság”-ról értekezéne... Ráadásul ez a cím is a „köztük” való kapcsolatot „és”-el, azaz éppen hogy „és” gyanánt rögzíti. Ismét meg kell tehát kérdezni, hogy mit is jelent – mindenk előtt ill. voltaképpen – a „szabadságról” értekezni, gondolkodni? És, azt is, hogy mit jelent – megint csak mindenk előtt ill. elsősorban – egyáltalán az „igazságról” értekezni, gondolkodni?

Ha azonban mindezeket a kérdéseket – kérdésekként! – valóban megfontoljuk, akkor talán az is rögtön kiderül, hogy a „szabadságról” gondolkodni vagy értekezni voltaképpen nem is jelent mást mint a vele kapcsolatos „igazság”-ot – és pedig pontosan a maga (egyaránt szabad és igaz meg hamis) **létlehetőségei** számára – megnyitni és **keresni** ill., azt, ezzel együtt és ez által, egy nagyon is alapvető értelemben: voltaképpen már működtetni is! És ha ezt is meggondoltuk, akkor talán az is feldereng majd, hogy, megfordítva: az igazságról sem lehet(ne) tulajdonképpen másként „értekezni” mint **magának a szabadságnak** a meghatározott módon tagolódo és nagyon is **kimondott** működése, cselekedete és „érvényesítése” módján és gyanánt!

Így aztán már a lelegején felrémlik esetleg az is, hogy az alfejezet főcímében szereplő „és”... sem lehet – megint csak – pusztán holmi „konjunkció” – amely tehát ismét csak arra „szol-

gálna”, hogy itt „vele” valamiket „összekapcsoljunk”¹ – hanem pontosan és kiváltképpen: a szabadság ill. az igazság egymáshoz küldésének az éppen hogy egymásban álló és egymást kérdező-tematizáló kötőneve.

Mindezek alapján és szerint: „Szabadság és igazság” azt mondja, azt kérdezi tehát ebben a címben, hogy és ahogyan (a) szabadság és (az) igazság egymáshoz tartozva tartoznak sajátosan saját létlehetőségeinként, kérdés ill. kihívó nehézség gyanánt, történelmileg mi magunkhoz ill. a létünkhöz – s ez által – a léthez is ugyancsak sajátosan hozzá. Ezek szerint: mi magunkhoz tartozókként tartoznánk tehát a szabadság s az igazság kimondott kérdésében, ügyében saját (lét)lehetőségeinkhez, beljük helyeztetten ill. általuk – süllyal, kérdésesen és kérdezően – „tartalmazottan”... a léthez is hozzá. És a lét is mihozzánk...

Régóta és sokszor halljuk, hogy az igazság a szabadság jótéteményese meg a szövetségese is. Azt is mondják persze sokszor, hogy az igazság birtoklása gyakran éppen hogy a mások feletti uralmat, tehát másoknak az elnyomását is biztosítja... Meg azt is, hogy az igazság pontosan felszabadít! Az sem véletlen talán, hogy manapság a szabadság(ok) átkeresztelt ill. „operacionalizált” gyűjtőneve többnyire kimondottan „igazságosságként” hangzik...

Olyasmiket is hallunk azonban folytonosan, hogy: miként a szabadság nem parttalan önkény, úgy az igazság sem abszolút vagy örök... Azaz, a szabadságot a nem-szabadság vagy az önkény látszatszabadsága, az igazságot pedig a nem-igazság, a hamis ill. az igazság történetisége „határolja” körül. Vagyis „relatívva” teszi. A relativitás nem éppen sokatmondó attribútumát azonban a szabadság s az igazság itt nem egyáltalán egymáshoz, hanem inkább önmagukhoz, önmaguk **tökéletlenségéhez** képest viseli – legtöbbször beletörődött lehangoltsággal – magán. „Relatívként” viszonyulnak – helyesebben: viszonyíttatnak – azok azután, nyilván ugyancsak „relatív”, egymáshoz is... Úgyhogy amikor

¹ Mondjuk: egy „politika”, „erkölcs” vagy „jogfilozófiai” „szak”-problémát (szabadság), egy másik, ezúttal „ismeretelméleti” vagy „episztemológiai” „szak”-problémával (igazság)... hozzunk – voltaképpen mindig is külsődlegesnek megmaradó – összefüggésbe.

Heidegger egyszer csak az igazság lényegét egyenesen és kimondottan a szabadságban gondolta láttatni, ez nem is keltett igazán felbolydulást.¹ A sok relatív dolog között ugyanis minden hamarosan és könnyűszerrel megtalálja mindig a maga ugyancsak mindegyre relatív helyét. Vagyis: elvész.

Kérdés tehát, hogy az igazság ill. a szabadság egyáltalán viszony, viszonyulás ill. tulajdonságszerű „fogalmak” meg állapotok, helyzetek-e, vagy pedig – egy mélyebb értelemben – inkább egymáshoz ill. (a) léthez tartozás ugyancsak kimondottan **létszerű** és létérvényű tagolódásai?

2.

Platón barlang hasonlatának a meséje elsődleges témája szerint a nevelésről, helyesebben a *paideia*ról szól.² Közben és ugyanannyira szól azonban a mítosz az igazságról, de, megmutatható... a szabadságról is. Hiszen itt a nevelés a „lélek elfordításának a mesterségeként” körvonalazódik, amely – az egész lelket megragadva – az egyébként mindannyiunkban meglévő képességeket és „szervet”... a Jó ideájának az irányába tájolja. Képessé téve ezáltal a lelket arra, hogy a létezőt valamint a létező legfénylőbb középpontját szemlélje ill., hogy ezután majd kitartóan ennél a középpontnál tartózkodjék továbbra is.

A *paideia* azonban itt az igazságban való elmélyülést egyértelműen és ugyanakkor a **szabadságban való elmélyülés-ként** is körvonalazza! Voltaképpen ennél is többről van azonban szó. Igazság ill. szabadság nem pusztán valamiféle euritmikus párhuzamosságban, hanem éppen hogy egymásba fonódva, egymásba szövődve, egymást feltételezve és kérdésessé is téve... de, ugyanakkor, egymást növelve és kiteljesítve vannak elgondolva és prezentálva itt.

¹ Annyi vagy akkora felbolydulást semmiképpen sem, mint pl. az ugyancsak az igazság ügyéhez kapcsolódó *alethéianak* az ugyancsak heideggeri gondolata.

² Lásd, Platón: *Az állam* Részletek, Válogatta, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Sándor Pál, Budapest, Gondolat Kiadó, 1968, 194–198 o.

Ennek ellenére a barlangmítosz – legalábbis látszólag! – a szabadságot inkább mégiscsak az igazság egyfajta „feltételeként”, helyesebben „környezeteként” mutatja be és foglalja a mesébe. A gyermekkoruktól fogva leláncolt emberek először ki vannak szolgáltatva azoknak akik a színpalak mögötti tűz fényét használva, őket az árnyékok világának a látszatigazságaira és látszatvalóságaira szorítják, kényszerítik. Ezzel szemben a szabadság(uk) – vagyis a láncoktól való és a mítoszban nagyon is esetleges, illetve a leláncoltaktól maguktól végeredményben „független” és inkább „nevelői” (*paideuticos*) célzatú megszabadításuk, megszabadulás(uk) – már mintegy a valóban „megfelelő” környezete lesz annak „amiben” azután a „valódi” létezőkkel való találkozás valamint azoknak a fel és a megismerése is, majd és tehát – tulajdonképpen – az igazság irányába terelődik ill. történik meg. Az igazság iránya először persze nem is annyira maguk a dolgok, hanem inkább a fény. Előbb a tűz világlása, azután, fokozatosan, az „igazi”, vagyis a Nap fénye. Csak ebben tűnhetnek fel igazukban a dolgok s csak hozzá és általa mérődik majd mindaz ami igaz és igazi vagy, ellenkezőleg, ami éppen hogy csak árnyék, látszat meg hamisság.

Igaz ugyan, hogy a mítoszban a szabadság maga legelőször csak a körbefordulás, a mozgás, az elmozdulás tájékozódó lehetőségeiben áll... Ez azonban az igazság ügyét-dolgiat illetőleg mégiscsak döntő vonatkozás. Hiszen csakis ez által válik világossá, hogy bár a barlangban az effajta szabadság **nélkül** – azaz: leláncolva – is van ugyan **igaznak-tartás**, de nincsen és **egyáltalán nem is lehet** semmiféle voltaképpeni igazság! És egyedül azért nincsen és nem is lehet a leláncoltságban... voltaképpeni igazság, mert nincsen – nem lehet – körbefordulás meg „mozgás”. Vagyis, mert nincsen és nem is lehet tulajdonképpeni, azaz aktuálisan és lehetségesen meg ténylegesen végig is vitt **igazság-keresés!**

Itt tehát a szabadság elsősorban éppen a **keresés**, nevezetesen éppen hogy az igazságkeresés lehetőségeként és nem pusztán külső, hanem pontosan a belső feltételeként tartozik „hozá” az igazsághoz ill. – és ez bizonyára még fontosabb is – szövídik össze azzal. Olyasmiként mint az amivel való együttes lét(ezés) **nélkül** nincsen és semmiképpen nem is lehetséges semmiféle

voltaképpeni igazság. Legyen ez az igazság „helyességként”, „megfelelésként” vagy akár *alétheiaként*, elrejtetlenségként megragadva ill. elgondolva, felvázolva és érvényesítve.

Arról van tehát szó, hogy **keresve az igazságot** – vagyis: éppen hogy **igazságként keresve** azt –, egy bizonyos, de nagyon is alapvető értelemben már eleve mintegy „ott is vagyunk” az igazságnál. Hiszen e nélkül, semmiféle „ismeret”, „igazság” stb. egyáltalán nem is születhet meg, nem is létezik illetve teljesen híján van mindenféle körvonalazandó vagy tematizálendő értelemnek és súlynak. De az is világos, hogy ennek a **keresve való igazságnál létnek**, igazságnál levésnek a tulajdonképpeni neve nem más, mint: **szabadság!** „Szabadság” tehát, de olyan értelemben amelyben róla, nyilvánvalóan és távolról sem mint valamiféle ún. episztemológiai, ismeretelméleti vagy mondjuk etikai stb. körülményről, hanem mint kimondottan ontológiai vonatkozásról van szó.

Az „igazságkeresés” – szűkebb, „speciálisabb” nevén a „megismerés” vagy akár a „kutatás”, azaz: az ismeretkeresés – nem pusztán valamilyen esetleges, „akcidentális” vagy éppen külső feltétele azonban az igazságnak, hanem, ellenkezőleg, állandó forrása, összetevője ill. kimondott együtthatója is annak. E nélkül bizonyára nincs is és voltaképpen nem is nyerhető el semmiféle „igazság”. A szabadság tehát – mint az ismeret-, az igazságkereséssel egyben- és együttkonstituálódó igazságnál levés – éppen hogy folyamatos és szerves (belső) „összetevője” is egyúttal az igazságnak.

Ezzel szemben pl. a „mindentudás” bárgyúságát pontosan az képezi, hogy bár az ilyesmi esetleg „tudhatna” ugyan „mindent”..., sohasem tudhatná azonban azt, hogy ő egyáltalán „tud”. Ez utóbbihoz ugyanis éppen a **nem-tudás tudásának** a csak és csakis az igazságkeresésben konstituálódó és kibomló tapasztalata szükségeltetik.¹ Ez pedig a „mindent tudónak” egyáltalán és elvileg nem adatik sohasem meg. Hiszen az mindig és mindent szükségképpen (már) „eleve” tud... Egyébként nem is neveztetetne

¹ Mint erre később részletesebben is kitérünk: egyetlen szóval a nem-tudás tudását úgy hívjuk persze, hogy: **kérdés!**

„mindentudónak”. Ugyanígy állanak persze a dolgok a „halhatatlannal” is: ez is – mint láttuk – úgy „nem hal meg” sohasem, hogy „közben” egyáltalán és egyetlen pillanatot sem él sohasem. (Ez oszlathatja el azt a tévhitet is tehát, hogy mármost a halhatatlanok – a halhatatlan istenek – éppen hogy az emberi halandóság révén ismerhetnének a (saját) maguk halhatatlanságára rá.¹ Mert amennyiben ezek az istenek a halhatatlanságuk mellett ráadásul még mindentudóak is, akkor erre a „tulajdonosságukra” ők semmiképpen nem tudnának – bármiféle összehasonlítás alapján – valahogyan másképpen ráismerni mint úgy, hogy ill. ha, a maguk számára az ő saját halhatatlanságuk valahogyan kérdés ill. kérdéses. Vagyis, ha, ténylegesen nem mindentudóak. De persze, ezzel továbbra is érthetetlen maradna, hogy vajon honnan is eredhetnének, származhatnának ennek a halhatatlannak egyáltalán és bármiféle kérdései.)

Úgyhogy és emiatt, az olyasmi mint „igazság”... akárcsak az olyasmi mint a „szabadság” voltaképpen, csak és csakis annak a véges – értsd: **halandó** – létezőnek a létében és léte révén van tehát, amelynek, pontosan **ezért**, tételekkel terhelt és telített létviszonya van a léthez... Hasonló a helyzet persze a „hamissal” is. A „hamis”, a nem-igazság is csak az igazságkeresésben, az igazságkeresés révén konstituálódó igazságnál levés**ben** és igazságnál levés**ből** nyeri el az értelmét és a (veszedelemmel teli) súlyát is. Mindez azonban csakis azt mutatja, hogy az igazságnál levés sem egyszerűen az úgymond érvénytelen hamissal való pusztá ellenében körvonalazódik és tagolódik, hanem úgy is mint tényleges nem-igazságnál levés. De ez távolról sem valamilyen fogalmi vagy másfajta „dialektikához”, hanem sokkal inkább egy még ennél is mélyebbre nyúló **nyitottsághoz** küld. Vagyis a **kereséshez!**

A keresés, s az általa, a benne konstituálódó és körvonalazódó – tehát kimondott ill. tagolt, azaz sohasem iránytalan – nyitottság az, ami egyrészt a szabadság tulajdonképpeni, „ontológiai” dimenzióit és súlyát, másrészt pedig annak az igazsággal kapcsolatos relevanciáját is megadja. Ez persze fordítva is áll. Úgy-

¹ Lásd, Dastur, Françoise: *Moartea – Eseu despre finitudine* București, Humanitas, 2006, 19 o.

hogy fel is merül a kérdés, hogy vajon létezik-e valóban az olyasmi amit „saját” ill. „maga igazságnak”, vagy pedig a „saját” (meggyőződésbeli?) stb. „igazságnak” szoktak nevezni? Hiszen mindegyikük voltaképpeni „értelme” pontosan azt jelenti, hogy közben nem csak hogy nem kérdezzük, hanem egyenesen bezárjuk vagy felfüggesztjük – éppen! – az igazság lényegére irányuló kérdést! Akárcsak a „privát nyelvekkel” a kommunikációt.

Amikor például Pilátus is azt kérdezi Jézustól, hogy „Mi az igazság?”, akkor erre ő tulajdonképpen azért nem kap választ, mert végtére is a kérdésnek ott semmilyen „helye” vagy „tere” nincsen. Nem csak azért mert egy fogoly, egy rab kihallgatása során..., hanem főként azért mert **már eldőlt**, kialakult és körvonalazott meggyőződések stb. légtérében „kérdezik” itt az „igazság” kérdését. Az ún. „maga igazságoknak” az egymás számára való – ugyancsak ún. „pluralitást konstituáló” – ártalmatlanságának a hiedelmére vonatkozóan pedig nem árt talán megfontolni, hogy ahogyan Pilátus közreműködött Jézus megöletetésében, éppannyira működött ténylegesen közre a jézusi meggyőződés is a Pilátus-féle római birodalom elpusztításában is.¹

Azonban, egyáltalán, „igazság” nem ott „van” ahol „léteznek” és fellelhetők az ismeretek ill. a kialakult meggyőződések meg „episztemológiai” bizonyosságok vagy az ugyanannyira megkövült hitek... hanem csakis ott, ahol és amikor egyáltalán működhet ill. **működik** az igazságot ill. annak a lényegét **kérdező-kereső kérdés**. Ahol tehát – ezek szerint – a szabadság is működik. Azaz, ahol a szabadság is (az) igazságra való tekintettel kérdezhető és történhet meg.

¹ Nem tudok egyetérteni például Vajda Mihállyal abban, hogy az ún. „maga igazságokat” nem helyezi történeti – helyesebben: léttörténeti – kontextusba és dimenzióba. Ebben ugyanis világossá válhatna, hogy az ugyancsak állítólagos „tanokban nem megfogalmazott” ill. egyenesen „megfogalmazhatatlannak” deklarált – jézusi – „igazságok” milyen könnyedén „nyerik” el mégis a tanaikat és, hogy ilyenkor (is) egyáltalán nem pusztán egyfajta (saját/privát) „életmódként” funkcionálnak. Lásd, Vajda Mihály: *Igazság és/vagy szabadság* In: Uő: *Nem az örökkévalóságnak – Filozófiai (láb)jegyzetek* Budapest, Osiris, 1996, 78–83 o.

Az igazság lényegét kérdező kérdés voltaképpen annak a szabadságnak a kérdése tehát amelyben, amellyel ill. amely révén az igazság tulajdonképpen létezik ill. működik. Azaz: amely révén maga a szabadság kérdése is az igazsággal kapcsolatos kérdéses súlyában problematizálódik. Helyesebben: **tematizálódik. Úgy-hogy az igazságnak a szabadság lényegén át és visszavezető lényege sem más voltaképpen, mint a szabadság lényegét ill. struktúráját magát (is) képező kimondott kérdésés. Mi másként találna, találhatna egymáshoz kötődésében egymásra (a) szabadság, (az) igazság ill. lét(értelem)?** Ha azonban – és hogyan lehetne másképp? – igazság és szabadság kérdéses, kérdéses egymásban való egymáshoz küldésének az ereje s a súlya valóban a **létértelemig** hatol, akkor bizonyára az igazság ügye a létezőhöz – és nem csupán a „róla való”, a „róla alkotott” „gondolatokhoz”, „ismerethez”, „tudáshoz” és kijelentésekhez – is kötve van. És van kötve. Mint ami annak lehetségesen „helyesen” vagy „adekvátan” **meg-felel.**

Az igazság tehát nem valami külsőleg tételezett, előre és eleve már körvonalazottnak a „helyes”, az „érvényes” „visszaadása”, hanem voltaképpen és mindig **új létdimenzió**, amely túl van mindenféle ún. „objektívitásnak” a valamiféle „szubjektív” „elem” vagy „közeg” általi „helyes” vagy „hű” átvételén, visszaadásán vagy megszínezésén. Hiszen az igazságban voltaképpen a lét történik, mert az csakis a lét s a létező – így a jelenvalólét, az igazságkereső, egymásra törő és egymásra is utalt, történő, tehát: történelmi! – igazsága. A jelenvalóléttel együtt ill. általa – a szabadságban – az igazság tehát a léthez tartozik. Mint ahogyan a szabadság is az igazsághoz tartozva tartozik új létdimenzióként – tehát kérdéses értelemdimenzió gyanánt – a léthez kérdezően és kérdésesen hozzá.

3.

Az igazság lényegére kérdező kérdés lényegileg bizonyára nem is az igazság *quidditas*ára és nem is annak a *qualia*ira kérdez tehát. Tulajdonképpen nem (csak) azt kérdezi tehát, hogy miben is állanak az igazságnak mondjuk az episztemológiai ill. a prag-

matikai ismervei, kritériumai vagy eldönthetőségének a paraméterei. Mindezek a kérdések ugyanis az igazság lényegét illető kérdésés számára éppen hogy – és pedig lényegi értelemben – „származékosak”. Azaz, már eleve és „implicite” benne állanak abban a – mindig is történelmi! – kérdésességben ill. a vele kapcsolatos eldőlésben és döntésben, amely az igazság lényegét illeti.

Más dolog, hogy mindenkori kérdésésük tud-e erről a benne állásról és, hogy számol-e ezzel, ill., hogy valóban és kimondottan kérdezi-e, kikérdezi-e ezt...? Hiszen, például, Püthagorász tételének a „közel háromezer éves” és könnyen „öröknek” tűnő igazsága abban is áll lényegileg, hogy azt azóta minden egyes alkalommal egy-egy meghatározott (újra)kérdésben megerősítették ill. újra körvonalazták annak az érvényességét. De mondjuk az eukleidészi geometriával is minden tekintetben ugyanez a helyzet... Az is egy az érvényességére s e érvényesség voltaképpen területére utaló újrakérdésben rögzült, körvonalazódott és haladódt is azután meg

Az igazságok „állandósága” ill. ún. véglegessége tehát kizárólag ebben áll. Az ún. „analitikus igazságok” vagy a tautológiai igazsága is egyedül a véges és halandó „észlények” egymást követő kérdező – s magukat mindegyre szükségképpen újra és újra ekképpen érvényesítő – generációinak a tényleges történelmében nyugszik és e nélkül nem is lenne semmiféle értelmük. Hiszen a matematika, a fizika, vagy akár a formális logika is elképzelhetetlen a matematikus, a fizikus ill. a logika mesterembereinek az életükben egymást követő és egymás munkásságából merítő, azokat újrakérdező, újrabizonyító ill. egyúttal velük vitatkozó történelme nélkül.¹ Mi mást jelent azonban ez, mint azt, hogy

¹ Ez a voltaképpen ontológiai relevanciája annak az egyébként leíró jellegűnek is tekinthető és bizonyára helytálló megállapításnak, hogy a tudományos igazságok közlésének, átadásának – akár a pedagógiájának – a közvetlenebb lényege is éppen hogy a **bizonyítás**. Azaz: közlése ill. átadása, kommunikálása során minden egyes alkalommal minden egyes tudományos igazságot voltaképpen egy **újrakérdésben** – ha tehát az *újra* és valóban *ismét* lehetségesnek is mutatkozik! – **újrabizonyítanak**. A

igazság csak akkor ill. csak ott van és történik tulajdonképpen, ahol és amikor egy kimondott vagy ki nem mondott rákérdezésben – közben – az igazság lényegére nyitó **kereső** kérdés is, legalább lehetőség valamint horizont szerint, megnyílik ill. nyitva tartatik.

Másik nevén azonban az igazság lényegére nyitó **kérdés** – **mint kérdezés** – úgy hangzik meg úgy is érvényesül és irányul, hogy: **szabadság!** Hiszen sem az „igazság” sem pedig a „szabadság” egyáltalán nem valamiféle „fogalmak” amelyek még a „tökéletes” meghatározásukra várakoznának és vágyakoznának, hanem éppen hogy **kérdések** ill. **témák** amelyeket tehát nem is annyira úgymond „fogalmilag meghatározni”, hanem sokkal inkább – egymásra nyitóan! – mindig is kimondottan **tagolni**, tehát kimondottan kérdezni kell(ene).

4.

Három évvel a *Lét és idő* megjelenése után, 1930-ban, egy – az életműben is fordulatnak számítható – előadásban, amelynek a címe *Az igazság lényegéről*, Heidegger „újraveszi” a szabadság problémáját. Itt a gondolat egyenesen az igazság lényege felé tör utat magának. Ezen az úton pedig – bizonyára cseppet sem véletlenül – pontosan a szabadsággal találkozik.

Persze, egyáltalán szokatlan, hogy az igazság lényegét a szabadságban keressük. De ez nem csupán az igazság „szempontjából” van így, hanem a szabadságéból is. Hiszen ekképpen eleve és megint csak világossá válik, hogy a szabadság nem pusztán valami „állapot” amely vagy adott vagy nem... és ha igen, akkor nyilván állandóan „korlátozott” stb. hanem, hogy a szabadságnak egyáltalán, voltaképpen és ténylegesen **létkaraktere** van, azaz: **létjellemező**. A létezőhöz való **vonatkozó** viszonyulás feltételezi ugyanis a nyitottba, a nyitottságba való behelyezkedést ill. elhelyezettséget. Ezen alapul tulajdonképpen minden kijelentés is,

dolog lényege pedig éppen az, hogy ilyenkor nem pusztán „átadódik” mondjuk egy a tételek, a képletek stb. formális vagy tárgyi tartalmait körítő, azoknak a „bizonyításait” stb. képező „kiegészítő” jellegű ismeret vagy „információ”.

amellyel kapcsolatosan azután „ismeretelméletileg” vagy „módszertanilag” a helyesség – az „igazság”, a „hamisság” – problémája is állandóan felmerül.

Csakhogy a kijelentéseknek még a lehetséges „helyessége” és „helytelensége” is abban a nyitottságban gyökerezik és létezik csupán, amelyben azután a kijelentés egyáltalán – és „minden” szempontból – a maga helyes „állapotára”, „formájára” stb. **hozható**. Az így elért helyesség ugyanis eleve az olyan **korrekcióknak** a lehetőségén és véghezvitelén nyugszik, amelyek csakis a kérdező nyitottság alapján, e nyitottság gyanánt ill. módján történhetnek meg. Azaz: már eleve és „eredetileg” nyitottaknak és felszabadultaknak, szabadoknak kell lennünk például egy effajta korrekció kényszerítései számára ahhoz, hogy a kijelentésekkel kapcsolatosan azok „helyességének” ill. „helytelenségének” a kérdése-kétegye egyáltalán tartalmasan és súllyal merülhessen fel...¹

Vagyis: a szabadság itt (is) már olyan értelemben lesz az igazság lényege, mint valami ami voltaképpen az igazság „belső” lehetőségének az alapja ill. gyökere, forrása és kitevője, együtt-hatója is.² Csakis akkor vagyunk képesek igaz ítéleteket – helyesebben: egyáltalán „ítéleteket” – alkotni ill. valóban megfogalmazni valamiről, ha eközben **szabadok** vagyunk és maradunk arra, hogy létezni ill. megmutatkozni engedjük azt a valamit „mint valamit”. És ha, mindezek közepette és függvényében, a helyesség és a tévedés lehetőségeivel – „önmagunkon” is állandó korrekciókat végrehajtva – nekik megfelelően, mindenkor meghatározottan súlyos, tételekkel megterhelt módon **számolunk**.

Igazság és szabadság egymáshoz küldenek tehát, csakhogy egy olyan alapvető értelemben és módon, amely már úgy az igazság, akár csak a szabadság lényegének az **átfogalmazását** is szorgalmazza. A szabadságról az derül így most ki, hogy az éppen hogy „lenni hagyás” (*Sein-lassen*): hagyni, hogy a létező a maga el-nem-rejtettségében a nyitottban – lehetséges maga-magaként – lehetőleg megmutatkozzék. Az igazságból tehát *alétheia* (el-nem-

¹ Mindezzel kapcsolatosan Lásd még az *Állítás (asszerció), kérdezés és tagadás* c. dolgozatot is a K.V.I: *Kérdő jelezés...* c. kötetből. Uo.

² Lásd, Heidegger, Martin: *Az igazság lényegéről* Uo. 173 –193 o.

rejtettség), a szabadságból pedig egyáltalán lenni-hagyó, lenni-hagyóan létező, levő ill. ezzel együtt kimondottan a **lehetőségekre** utalódó és bennük tagolódó **létnyitottság** és létre nyitottság – és ismét nem valamiféle „tulajdonságnak” vagy „állapotnak” a „fogalma” – lesz. „Szabadnak lenni” nem is jelent most tehát mást, mint az elrejtettség problematikusságában és nyomasztásában nyitottnak lenni az el-nem-rejtettség megmutatkozásaira, előjöveteleire, jelentkezéseire, valamint ennek a maga részéről is inkább rejtekező útmutatásaira. Nyitottnak lenni tehát az embernek a (saját magát) maga-lenni hagyására, lenni tudására és törekvésére is!

Úgyhogy és ismételten, a szabadság nem az embernek egyfajta tulajdonsága, hanem inkább – ha már mindenáron „tulajdonviszonyokban” kell itt valahogyan gondolkodnunk – pontosan az ember az aki voltaképpen a szabadság „tulajdona”.¹

5.

Így persze az igazság is túlmegy azon amit szokványosan „megismerésként” ill. „tudományként” az „ismeretelmélet” vagy netán az episztemológia és a logika tárgyának, „kérdésének” és területének tekintenek. Hiszen ez által az is beláthatóvá válik, hogy pl. a műalkotásoknak ill. egyáltalán a művészetnek is megvan – rossz szóval – a „maga” igazsága. Éspedig a maga cseppet sem indifferens vagy másodlagos igazsága. Hiszen hogyan tudnánk mi emberek az olyasmivel tulajdonképpeni módon szembesülni mint pl. a hálátlansággal, vagy mondjuk a fősvénységgel „kapcsolatos” igazság... ha nem éppen Shakespeare Jágója, vagy mondjuk Balzac Gobseckje révén? És miféle „elméletekben”, „ítéletekben” meg „kijelentésekben” „helyezkedik el” eme műalkotásoknak az igazsága?

Az igazság azonban csak akkor, úgy és az által lépi és lépheti át ontológiailag és egzisztenciálisan is horizontszerűen a „megismerésnek”, kiváltképpen a tudomány művelésének az értel-

¹ Uo.

mében vett és sajátosan körvonalazott, szűkebb és „speciálisabb” egzisztencialitását ill., csak úgy tehet szert voltaképpeni világszerű jelentőségre és tétre, ha az valóban a szabadsággal való tulajdonképpeni, közös lényegiségben létezik és történik is mindig meg.

Ami mármost a különböző – tudományos értekező ill. az irodalmi, művészi stb. – „szövegeket” mégis és némileg tipikusan is megkülönbözteti, az persze a számukra mindenkor sajátos **nyelviség**. Helyesebben e nyelviség ontologikuma, történeti világhoz tartozása és megformáltsága. Amelyet persze azoknak a „puszta olvasása” is már megjelenít ill. képvisel. Az irodalmi műalkotás nyelviségének a sajátossága, a kitüntetettsége pedig pontosan „a nyelv hangzás és jelentés által létrehozott költői evokációs erejének a bensőséges összefonódásában” áll. Amelyen nem lehet túllépni s „amellyel egyszer s mindenkorra összefonódott.”¹ Az irodalmi műalkotás szövegei ebben az értelemben számítanak „eminens” szövegeknek tehát Gadamer számára is.

Ettől eltérően, például a filozófiai szövegeket pontosan egyfajta „köztesség” jellemzi. Ezek ugyanis lényegüket illetőleg mégiscsak **fogalmakkal** „operálnak”. Emiatt aztán semmiképpen sem valósíthatják meg az értelemnek s a hangzásnak a műalkotásban létrejövő egységét. Bár a nyelvhez kötöttség az ő esetükben is – és állandóan lényeginek bizonyuló vonatkozásként – mindegyre érvényesül. Ezért a filozófiai szövegeknek ill. a filozófiának a nyelvhez való viszonyának az „eminenciája” épp abban áll, hogy a szavaik és a szövegeik állandóan meghaladják önmagukat ill. túllépnek fogalmi önmagukon. A filozófusoknak tulajdonképpen – vagy: végeredményben – nincsenek is ezért „szövegeik”, vagy ha „van” nekik ilyesmijük, azok akkor is lényegében csak a „lélek” állandó és be nem fejezhető – ennyiben a „végtelenbe haladó” – történelmi beszélgetései „önmagával”... (Beszélgetésként persze a filozófia – más irányból, de – éppolyan „közel” van a nyelvnek a léthez kapcsolódó lényegéhez, létéhez, akárcsak a vers, amely nem

¹ Lásd, Fehér M. István: *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája – Irodalmi szöveg és filozófiai szöveg* Pozsony, Kalligram, 2003, 164; 166 o.

csupán jelent valamit, hanem éppen az amit jelent...) Ezek szerint, persze, a költészet vagy nem beszélgetés, vagy pedig az – lenne – ami, a műben, annak a végleges befejezettségében, éppen hogy a beszélgetés – egyik – vége. A filozófia pedig az ilyesmit valóban nem is élne túl...

Mindez, nyilván, egy nagyon is meghatározott és történelmileg tagolódó nyugati hagyományban, a filozófia egyfajta sanyarú „tökéletlenségeként” jelentkezik. Nem csak – és főként nem elsősorban – abban az értelemben, hogy úgymond elméleti „használatuk” során a szavak valóban degradálódnak, elkopnak és kiürülnek, hanem inkább abban, hogy azok eleve „tökéletlenek”. Mivelhogy csak ill. túlságosan is: **emberiek**. Ezzel szemben – így a gadameri hermeneutika – az „isteni” szó tökéletes. Hiszen, vagy, mert „egyetlen”. A költői szó nyilván nem ebben az értelemben „tökéletes”, hanem abban, hogy megformáltságát illetőleg végleges. Egy költeményt egyszerűen nem lehet „más szavakkal” megírni...

Ezt én úgy érteném, hogy a költői szavak megformáltságával kapcsolatosan eleve kizárt valamiféle „magától értés”. Azaz, a költészet, szemben esetleg más szövegekkel, mindenkor és mintegy eleve – vagyis nem pusztán mondjuk az előálló időbeli távolságok stb. kapcsán és folyományaként – kiköveteli, magának is, az értelmezés hermeneutikai típusú erőfeszítéseit, az alkalmazást, a sajátját, az önmagunkévá tétel önmegváltató kihívásait. Vagyis, ahogy ugyanaz a Heidegger mondja, a költészet ezáltal és lényegét illetőleg mindenkor éppen hogy **párbeszédre** sarkall. Olyanra amelyben talán pontosan a költők s a gondolkodók párbeszéde bizonyulhat a leglényegesebbnek ill. a dolognak, valamint magának a nyelvnek, a beszédnek, a beszélgetésnek és annak a tétjeinek a szempontjából is a lehető leglétszerűbbnek... De, mi másban áll a költészet tökéletességének az **értelme**, ha nem éppen abban, hogy az – mintegy kontrasztként – az embert a nyelv(e) felé állandóan feltüremkedő nyelv- és létínség gyanánt – és pedig tagoltan, mintegy „képződménnyé válva” – fordítja? Úgyhogy kérdés, hogy a filozófiának valóban van-e olyan „megbízata”, amellyel

kapcsolatosan azután sajnálkozással állapíthatnánk meg, hogy – mint olyannak – megfelelő, sajátlagos nyelve nincs...¹

Ezzel szemben az isteni szó, mint láttuk, „egyetlen”. Ez nem jelentheti azt, hogy mondjuk „egy darab” van belőle, hiszen a Bibliában is az Isten elég sokat beszél. Inkább arról lenne vagy lehetne „szó”, hogy ez a szó mintegy egyből és egyként tartalmazza mindig az „egész dolgot”. Ehhez mérten az emberi szó persze „tökéletlen”. Azaz logikára, grammatikára, etimológiára, nyelvelméletre stb., sőt, a hermeneutikára is rászorul... Más szavakkal: az isteni szó vélhetőleg épp olyan szó tehát, amelynek igazából **nincs is nyelve** ill. – legalábbis látszólag – amelynek az ilyesmire nincs is semmiféle szüksége. A külön gond persze itt is és mégiscsak az, hogy ez a szó is az emberhez szól ill. épp őt szólítja... Akinek a nyelvében, a nyelveiben viszont – már csak a bábeli rendezvények okán is – a szavak és a jelentéseik stb. mindenféle sokaságával és tökéletlenségével kell állandóan megküzdenie.

Úgyhogy: „már a **beszélgetésre utaltság** is a tökéletlenség és a végesség jele.”² Istennel ilyesmi természetesen nem fordulhat elő... Az istenek – sok egyéb dolog mellett – filozofálni sem filozofálnak, hanem, esetleg, csak megajándékozzák az embert a filozófiával és – legalábbis Arisztotelész szerint – éppen ez az ő legfőbb (jó)téteményük. Ezek szerint nem is lenne azonban alapos ok azon siránkozni, hogy mi emberek filozofálásra, esetleg éppen ontológiára, hermeneutikára stb. kényszerülünk. Hiszen: csak mert az isteni szó nyelvtelen..., a költői beszéd pedig végérvényes, csakis azért nyílik kihívásszerű ill. egyenesen megkerülhetetlen alkalom és szükség egyáltalán „elméletalkotásra”... meg persze a filozófiára, a hermeneutikára is. Hiszen csak az ilyesmi szorulhat ill. lehet egyáltalán képes – a párbeszédben – folyamatosan felfejteni ill. az igazság valamint a szabadság állandóan és történelmileg a lehetőségekre nyitott vagy megnyíló – mindig is veszedelmes – irányába meghaladnia önmagát.

¹ Vö. Uo. 181.

² Uo. 183.

6.

De a tudományos – pl. a természettudományos – **felfedezés** sem más voltaképpen mint az az eljárás... amely a fentebb vázolt és lerázhatatlan ill. meghaladhatatlan történeti és nyelvi szituáción belül csak annyiban lesz és lehet értelmes, amennyiben „e szituáció utalásainak magát aláveti, és nekik úgy és azáltal felel meg, hogy a bennük foglalt sejtéseket értelmezze.”¹ Egyre inkább világossá válik tehát, hogy – a természettudományokat illetően is – az igazság „helye” egyáltalán nem a kijelentés és nem is a verifikáció, hanem sokkal inkább maga a tényleges, a valóságos, a kimondott, élő tudományos **kutatás** és **felfedezés**.² Mint a **keresés**, *recte*, az igaz ismeretek keresésének, kutatásának a **módszeres** módozatai. Ennek pedig végső soron nem is pszichológiai, „isme-retelméleti” vagy mondjuk „episztemológiai” vagy „metodológiai”, hanem éppen hogy **ontológiai** karaktere ill. jelentősége van.

Itt kell ezért azt is megjegyezni, hogy ha már nem is egészen új hermeneutikai fejleményként, de épp manapság van újra körvonalazódó félben a „természettudományok hermeneutikája” is, amely gyümölcsözően nyúl vissza a diltheyi, a husserli, de főként a heideggeri és a gadameri hagyományokhoz is. Az effajta törekvések ontológiai-hermeneutikai értékét pedig alig lehet túlbecsülni. Hiszen – kimondottan vagy kimondatlanul – arra irányulnak, hogy beláttassák és fel is vállalják azt az egyébként elementáris **faktumot**, hogy bizonyára a természettudományokat is **ugyanaz** a jelenvalólét (*Dasein*) „műveli” – éspedig ugyancsak a **saját** és cseppet sem mellékes vagy indifferens **létmódjaként** – akárcsak mondjuk a „szellemtudományokat”, az isteni szavakra fűlő vallásokat, teológiákat vagy az összes művészeteket és a technikai vagy a politikai „mesterségeket”. Meg persze a filozófiát is... Úgyhogy mindaddig, ameddig „hermeneutikailag” ill. „feno-

¹ Kisiel Theodore J.: *A természettudományos felfedezés hermeneutikája* In: (Szerk.) Schwendtner Tibor, Roppolyi László és Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* Budapest, Áron Kiadó, 2001, 102 o.

² Uo. 91 o.

menológiaiilag”, a „dolgot magát” főként annak (vagy azoknak) a megmutatkozási, **hozzáférhetőségi** módjai – az „egzakt természet-tudományok módszerei”, a „szellemtudományok módszerei” stb. – szerint különböztetjük meg (sok, persze helytálló és cseppet sem jelentéktelen vonatkozás alapján)... nos mindaddig voltaképpen elmegyünk amellett a mégiscsak „lényegibb” vonatkozás mellett, hogy **számunkra** – értelmeként – a „dolgozók” mindig is a maguk jelentkezéseinek, megmutatkozásainak a **tétjeivel** együtt jelenhetnek meg csupán... Ez pedig – nyilván – a természettudományokra, akárcsak a jelenvalólét, az ittlét ugyancsak mindenkor meghatározottan tagolódo összes egyéb létmódjára is egyaránt érvényes, sőt! lényegi – bár alig explicitált – **alaponvontkozás**.

Heidegger „tudománykritikáját” – természet- és társadalomtudomány kritikáját – teljes félreértés ezek szerint pusztán magára „a” tudományra vonatkoztatni. Ellenkezőleg: nála „a” tudomány kritikája – a „metafizika”, majd egyáltalán a „filozófia” kritikájába torkollása révén – lényegében léttörténeti *pollemosá* szélesül és mélyül. Azaz: a léttörténelem „sorsának” a – lényegét illetően teljes egészében **faktikus** – kritikája és persze aktuális kihívása lesz... Hiszen, például: „A matematika éppúgy emberi tudomány akárcsak az összes többi... és mi csakis azért kényszerülünk számolásra mert véges időbeli lények vagyunk.”¹ Úgyhogy még a heideggeri meditációknak sem az a voltaképpeni céljuk, hogy egyszerűen felszámolják vagy felfüggeszék mondjuk az igazság „kritériumaival” kapcsolatos mindeddigi eredményeket és meggyőződéseket. És még kevésbé az, hogy újabb „kritériumokat” stb. adjanak a tudományoknak. Hanem Heidegger csakis az igazság lényegéről gondolkodik és ebben az igazság lényegéről való addigi gondolkodást lazítja, szabadítja fel ill. kérdezi újra.

Nem azt mondja tehát, hogy a tudomány egyszerűen tévesen végzi a maga dolgát ill. tévesen beállított tényekről téves megállapításokat és tételeket alkot, hanem csakis arra az értelemre kérdez rá amely például a tudománynak is a maga léttörténeti helyét, „szerepét” ill. perspektíváit megszabja. És persze arra is,

¹ Lásd, Becker, Oskar: *Măreția și limitele gîndirii matematice* București, Editura Științifică, 1968, 168–169 o.

hogyan lehet-e ezekre a kérdésekre magában a tudományban ill. úgymond a tudományon „belül” válaszolni? Hiszen ilyenkor az derül többnyire ki, hogy a kijelentések „helyessége” – beleértve a tudományos kijelentéseket is – csak és csakis az általuk, helyesebben maga a kutatás által konstituált ill. tagolt viszonyulás nyíltsága, nyitottsága révén válik lehetővé és persze „az ami e helyeséget lehetővé teszi, eredetibb jogon tarthat igényt az igazság lényegére.”¹

Ezzel ugyan valóban elesik a kijelentésnek mint az igazság egyetlen vagy tulajdonképpeni, lényegi „helyének” a felfogása, de nem arról van szó, hogy ily módon a kijelentések mondjuk eleve „nem igazak” ill., hogy azokban mint „helyekben” ne lakozna, nem lakozhatna igazság, vagy akár az igazság lényege... Hanem csakis arról, hogy „mindez”, igenis, mindig is „benne van a kijelentésben”, csak hogy anélkül, hogy abban magában kimerülhetne. És mindenek előtt úgy van benne mindez a kijelentésben, hogy maga a kijelentés ill. egyáltalán annak a „tárgyakkal” való megfelelésének a lehetősége... voltaképpen és éppen az általa tagolt viszonyulás nyitottságán alapul. Illetve: egyenesen „abban van”. Tehát a viszonyulásnak, a vonatkozásnak azon a nyíltságán, nyitottságán amely viszont végső soron nem bizonyul másvalaminek, mint pontosan (a) szabadságnak.

Az tehát, hogy az igazság lényege a szabadság – és itt „lényegen” bizonyára nem valamilyen az íztelenségig, a színtelenségig és a szagtalanságig lepárolt, „tiszta” és légnemű fogalmi általánosság értendő, hanem – voltaképpen és pontosan a kérdező keresés nyitását s a nyitottban való kérdezős és kérdéses **vonatkozást** mint magának az itt-létre hívott létre utaltságnak a mindenkori – tényleges – léttörténetét jelenti.

Ráadásul, valóban: „**Mindig az igazság lényegét érintő előzetes, és sohasem pusztán az ember kezében levő döntésből ered az, ami a történeti emberrel mindenkor történik.**”²

* * *

¹ Heidegger Martin: *Az igazság lényegéről...* Uo. 179.

² Heidegger Martin: *Lét és idő* Uo. 91 o.

Az igazság lényegének tehát voltaképpen a szabadság bizonyult. Ezzel együtt az is bebizonyosodott azonban, hogy igazság és szabadság – és pedig lényegileg ill. létszerűen – folyamatosan és megszakíthatatlanul egymáshoz küldenek, sőt, tulajdonképpen egymáshoz is tartoznak. Most azt kell tehát megvizsgálnunk, hogy mi is lenne vagy lehetne éppen ennek **az egymáshoz küldésnek és egymáshoz tartozásnak a létszerkezetében** az, ami bennünket egyúttal éppen hogy a szabadság lényege, annak a körvonalazása irányába is betájolhatja? Hiszen erről Heidegger egyáltalán nem beszél.

De vajon nem mutatta-e mégis meg ez az irány magát már eddig is, csak hogy most újra és egy új kérdezősben kell – ismét és immáron kimondottan ebből a kérdés-pontból – **tematizálnunk** a dolgokat?! Hiszen, vajon nem éppen az igazság **keresésével** – helyesebben egyáltalán a **kereséssel** – kapcsolatosan akadtunk mi a szabadságra mint az igazság lényegére ill., eleve, az igazság lényegének a feszegetésére is? Nem kellene tehát – immár persze **a szabadság lényegével** kapcsolatosan! – alaposabban is megvizsgálnunk és körbejárni a keresést magát? „Megkeresnünk” tehát azt, hogy mi is voltaképpen a **keresés**? Világos ugyanis, hogy a keresés kapcsolatos a kérdezősrel, hiszen a kérdezős nem is más, mint pontosan (a) **megismerő keresés**. A keresés megértése nélkül tehát voltaképpen nem érthetjük meg sem a kérdezősrel, sem pedig, következésképpen, az igazságot valamint az annak a lényegének bizonyuló – de egyelőre a maga lényegére való tekintettel meghatározatlan – szabadságot sem.

„Minden kérdezős keresés.” írja Heidegger is, és „Minden keresésnek előre irányt szab az, amit keresünk.”¹ Valóban és bizonyára minden kérdezős, „problematizálás” vagy **tematizálás** a **keresésből** ered. Helyesebben, annak pontosan az egyik – esetleg éppen hogy kitüntetett – módzata. Vagy pedig egyenesen a lényege. Bizonyára, cseppet sem érdektelen ezért egy kicsit hosszabban, részletesebben is elidőzni a keresés megértésénél és

¹ Lásd, Heidegger, Martin: *Lét és idő* Uo. 91 o.

értelmezésénél, mert így talán – többek között – jobban megérthetjük azután esetleg azt is, amit mi itt **tematizálásnak** hívunk...

Nos, nyilván, a keresés nem a pusztá várakozásnak, az „elvárásnak” vagy a „reménynek”, a „reménykedésnek” egyfajta, csupán passzív ill. csakis „pszichológiai”, „szubjektív” vagy a „szubjektumnak” valamiféle „belső”, befelé nyíló stb. állapota, hanem, ellenkezőleg, a keresés éppen hogy a **feszültséggel telített (teljes) egzisztenciális mozgósítottság dinamikája**. Hiszen az **amit** keresünk, nos az természetesen **hiányzik**, és éppen azáltal válik az pontosan olyanként valamint azon a módon a keresés irányává, hogy és ahogyan az számunkra ill. a kereső számára – a maga hiányában – mindegyre kihívóan és nyomasztóan feltüremkedik ill. megmutatkozik. Mégis, a keresés csakis az első látásra jelenti valaminek a pusztán hiányzóként való – ugyan feszültséggel teli – feltárását, hiszen a hiány elsősorban ill. közvetlenül pusztán a maga kiküszöbölésére, vagyis csak a maga „kitöltésére” mozgósít és buzdít. Ezért nem is jelenítheti meg a hiány a keresés egész, egyaránt **ontológiai** és **egzisztenciális** horizontját és horderejét.

A keresés ugyanis nem csak egy **ami**-hez küld, amit tehát keresünk és ami annak – hiány ill. hiányzóként – „előre” irányt is szab, hanem, egyúttal – mindig és elkerülhetetlenül – egy **ahogyan**-hoz is. Ahhoz, tehát ahogyan keresünk. Ez sem meríti azonban ki a keresés egzisztenciális szerkezetét, hiszen – az említettekén túl – minden keresés, voltaképpen és mindig, **vissza**-küld magához a **keresőhöz** is. Röviden szólva, minden keresés a keresőt is meg a keresés(é)t is a maguk lehetőség ill. képesség-mivoltának pontosan a hiányban nyomasztó **megnyitottságában hívja ki, tagolja** és láttatja.

Ezzel együtt, keresvén, a kereső, továbbá, mindig és eleve már egy találás, egy **megtalálás** – azaz: egy **találkozás** – iránynyitottságában is értelemszerűen benne áll. De, a keresésben a találás, a találkozás nem pusztán annak a megtalálása amit keresnek, hanem a keresés – rendszerint ill. mindenképp előtt –, tulajdonképpen nem is a keresettel, hanem pontosan a keresett megtalálásának az **akadályáival**, a nehézségeivel és a zsákutcáival stb. találkozik. Bizonyára nem véletlen ezért, hogy pl. a keresés

német neve is – a *suchen* – éppen egy ősrégi **vadászszó**, amely tehát a vad becserkészését és üldözését, hajszolását jelenti, ideértve a terep akadályainak a legyőzését, a vad által a menekülés során hagyott nyomoknak a kifürkészését stb. egészen annak az egy végső aktusban – harcban – való kimondott elejtéséig vagy elszalasztásáig.¹ A magyar nyelv „keres” szava is a **kerít**, a **kerül** és a **kerget** értelmében nevezi meg és mondja ki a keresés egyaránt körkörös (**körül tekintő**), tranzitív – amit tehát keresnek – és egyben reflexív – a kereső maga felé (vissza)küldő – erővonalainak az irányulásait.² De a latin *cautare*, valamint pl. a belőle származó román *căutare* is ebben a vonatkozásban jeleníti meg a körültekintés ill. a körültekintés gondjait, miközben persze kimondottan valaminek a megtalálására, felfedésére és megszerzésére iparkodnak.³

Megnyitván és felvázolván tehát keresése útjait, a kereső egyben mindig megnyílik – és rendszerint fel is készül – azoknak az **akadályoknak** és **nehézségeknek** a fellelésére és a velük való találkozásra, szembesülésre is, amelyek ily módon – többnyire ki- és elkerülhetetlenül – őt magát is érintik, kihívják és kapacitálják. Következésképpen, megnyitván kereséseinek a köreit és „ösvényeit”, a kereső, ugyanakkor és szükségképpen **önmaga**, egzisztenciális megértésének, értelmezésének és kimondott érvényesítésének, tagolódásának a mindig és szükségképpen – ki- és/vagy felhívott, tehát – **kérdéses** egzisztenciális, ontológiai és hermeneutikai köreit is megnyitja. Ezért – megismételjük – a keresés esetleges eredménye, jutalma és nyeresége, sohasem pusztán annak a megtalálása, a megszerzése amit kerestek, hanem az egyben magának a keresőnek az egzisztenciális konfirmálása ill.

¹ Lásd, Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1967.

² Lásd, *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1976.

³ Lásd, *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* București, Univers Enciclopedic. 1996

„leigazolása” is.¹ Így jelentheti a magyar „kereset” szó is – annak minden csupasz vagy „anyagias” kicsengése ellenére – a **megszerzett** jövedelem értelmében vett, tehát bebizonyosodott ill. bebizonyított létigazolást.

A kérdés tehát: megismerő keresés. A csodálkozás kérdései, a kétely kérdései, a határhelyzetekben való, ill. a velük kapcsolatos kérdésessé-válás kérdései, de a kommunikáció lehetőségeinek a kérdésességei is, csakis a kereső kereséseinek az alapvető és horizontszerű – de reflexív – kérdésességében bírnak valódi téttel, súllyal és tartalommal. Hiszen úgy a csodálkozás, akárcsak a kételkedés és a megrázkódtatás alapfenyegetettségei – vagyis mindaz, ami az idők során a filozófia egzisztenciális és történeti eredetének számít – mind, voltaképpen és egyúttal, a magához a keresőhöz visszaküldő kérdező keresés egy-egy módozata ill. „formája” is. És csakis ekképpen lehetnek vagy számíthatnak azok olyasvalaminek mint a filozófia eredeteinek is...

Sőt, ahogyan ezt Gadamer ki is mutatja, annak is amit egyáltalán (emberi) **tapasztalatnak** nevezünk, nos annak is voltaképpen kérdésstruktúrája van. A tapasztalatnak azonban csak úgy s csak akkor lehet valójában ill. tényelegetesen is „kérdésstruktúrája”, hogyha annak – az „előtt” – egyáltalán **keresésstruktúrája** van. Olyan struktúrája tehát, amely úgy az **ami-t**, az **ahogyan-t**, mint az **aki-t** is a keresés téttel és feszültséggel teli, de mindig ontológiai és egzisztenciális értelemben is szervesen tagolt nyitottságában valószínűleg **egybetartja**.

Úgyhogy, a fentiek értelmében és következményeként, egyáltalán a **módszert** – tehát mindenféle módszert – sem tekinthetjük egyszerűen a kérdések megválaszolásának a pusztá és előre lefektetett mód-jának és út-jának, hanem a módszer voltaképpen csakis az az **ahogy-an**, amely az **ami-t** és az **aki-t** is a **keresés** irányultságának a feszültséggel teli nyitottságában – létre nyitott létezés gyanánt – az igazság irányában történelmileg kérd-

¹ Ezzel kapcsolatosan részletesebben Lásd az *Elzárttság, elfedetség és rejtőzködés Heideggernél* c. írást a *Határ – Hallgatás – Titok* c. kötetből, (Kolozsvár, KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, 1996) főként a 271-274 o.

esen egybetartja ill. kimondottan lefolytatja és érvényesíti. Csak aki keres, annak van a hiányban a mi-re, a miért-re és a hogyan-ra stb. kérdeznie, és csodálkozásba, kételybe és kétségbe is, voltaképpen csak a kérdező kereső eshet. És csakis emiatt ill. csakis ez által keresheti ő az igazat, a „bizonyosságot” és a megbizonyulást is úgy, hogy közben persze ő maga is szüntelenül kérdésessé válik és/vagy megbizonyosodik.

A kérdés – mint megismerő keresés – természetesen elsősorban és a legközvetlenebbül éppen abba a saját maga által megnyitott horizontba vetül, amelynek az irányában a hiányzó ismeret, „válasz” gyanánt – esetleg ill. vélhetőleg – megtalálható. A csökönnyösen hiányzó válasz, a kitartóan hiányzó ismeret azonban mindig a kérdés esetleges hiányosságaihoz is visszaküld. Csakhogy a kérdés hiányosságai elsősorban nem annak a grammatikai vagy logikai stb., hanem az egzisztenciális-ontológiai **helyességét** érintik. Ezt mondja ki tulajdonképpen az az elvárás is, hogy a kérdést, a kérdéseket: **fel kell tenni!** És ezt jelenti az is, hogy a kérdést **kimondottan** kell kérdezni.

Márpedig egy kérdés kimondott kérdezője nem más voltaképpen, mint annak a felvállalt, tényleges és folyamatos ki- és átdolgozása, csakhogy pontosan azoknak a kihívásoknak a függvényében amelyeket mindenek előtt a keresés útjainak az **akadályai** képviselnek ill. jelentenek. Így – mint láttuk – a kérdés nem is egyszerűen „helyes”, hanem voltaképpen **meg-felelő** lesz. Azaz **meg fog felelni** a keresés és a keresett ontológiai meg egzisztenciális súlyának és nyomatékának.

Nem minden grammatikailag és logikailag „helyesen” megfogalmazott kérdés már önműködően megfelelő is. Helyesnek ugyanis általában azt a kérdést tartják amely a válaszában valójában **felszámolódik**. Ez a helyzet az információkérő kérdésekkel ill. azok pragmatikájával is. Kitöltvén a hiányzó információk ürességeit, a válasz egyben és tulajdonképpen magát a kérdést is felszámolja. Úgyhogy annak a kérdésnek a neve is, amelynek a válaszát „megoldásnak” hívjuk, a modernitásban valóban (a)

„probléma” lett!¹ Ezeknek a kérdésését, ezeknek a taglalását mondjuk azután „problematizálásnak”. Az így lerögzített „problémák” tehát nem akármilyen választ vagy feleletet, hanem csak és csakis **megoldást** követelnek. Csakis a megoldásukat igényelik. Azzal a belátásra érdemes pontosítással, hogy intencionáltságában a „megoldás” voltaképpen és mindegyre felszámolja a problémát magát, azaz felszámolja a maga kérdését.

A problematizálásról, a tematizálásról és a módszerről

A megoldott probléma egyszerűen már nem probléma tovább. Az tehát már kérdésnek sem kérdés. Ezért a problematizálás számára az ún. „megoldhatatlan problémák” a leggyakrabban egyenesen „hamis” problémák gyanánt jelentkeznek és rögzülnek, míg a megoldott problémák... tulajdonképpen már nem is problémák. Úgyhogy a „problematizálás” – voltaképpen és lényegében –, nem is a problémák egymás utáni leképzését, „megsokszorozódását” vagy valamiféle „állandósulását”, hanem sokkal inkább magának a kérdésnek egy meghatározott egzisztenciális konfigurációját jelenti. Nevezetesen azt, amelyben a kérdések a kategóriák erőterének a vektoraiba, erővonalaiába állítódnak.

Eredetileg – pl. Arisztotelésznél – a **kategóriák** nem is mások, mint kérdésalapok, ill. alapvető interrogatívumok (Mi?;

¹ A *problema* görög szava eredetileg olyasmit jelentett, ami előttünk, mintegy kiugorva, az utunkban áll, s ami ily módon kihívó akadályként jelentkezik. Másik – az akadályozó – értelmében azonban a *problema* – ugyancsak eredetileg – éppenséggel valami menedéket, rejteket, védelmet adót (pl. vértet, erődítményt) jelentett. És csak ezekkel kapcsolatos a *problémának* a felmerült kérdés ill. a leküzdendő, megoldandó feladat szerint vett értelme is. Nem hiába nevezték a görögök *problema-tourgikos*-nak azokat a dolgokat amelyek az erődítmények megépítésével kapcsolatosak. Lásd, Bailly A.: *Dictionnaire Grec-Français* Paris, Librairie Hachette, 1928; valamint: Györkösi Alajos, Kapitánffy István, Tegye Imre: *Ógörög-Magyar Nagyszótár* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

Hogyan?; Miért?; Mikor?; Hol?; Milyen viszonyban? stb.).¹ Ezek tehát azok a kérdő erő- és irányvonalak – helyesebben kérdéspontok –, amelyek azután a „problémák” körvonalazott kérdéseit is megragadva, azokat majd a „megoldás” felé terelik. A megoldás pedig annál „teljesebb” lesz, minél kimondottabban és minél „több” kategória értelmében vázolódik fel.

Mindez azonban még azt a döntő vonatkozást is jelenti, hogy minden tulajdonképpen megoldás a problémát mindig is a maga konkrét **egyediségében** mutatja voltaképpen fel. Ahol tehát „általános” megoldásokkal találkozunk, ott nem is rendelkezünk voltaképpen problematizálással, hanem csak – vagy: inkább – problematikus ill. problematizáló „keretekkel” van dolgunk. Ezek a keretek a problémát a maga általános ill. megmaradó, kitartó mivoltában prezentálják. Tehát mint ami úgy van a „szellem” számára a maga történéseiben fel- vagy kiaggatva, akárcsak „az égen a csillagok”.² Az effajta „probléma” természetesen – a maga „általánosnak” látszó megoldásainál fogva – tulajdonképpen már ki is kerül a kérdésés motivált és élő összefüggéseiből és kérdésének a tartalma is elválna a kérdéséstől magától.³

¹ Erre vonatkozóan Lásd részletesebben az „*Alkalmazott filozófia*” és a *kategoriális elemzés*, valamint az „*Alkalmazott filozófia*” és a *filozófia esélyei* c. írásokat a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetből valamint a *Jövőről* szóló írást a *Halandóan lakozik...* c. kötetből. Uo.

² Lásd, Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* Budapest, Gondolat, 1984, 263 o.

³ Idézzük itt, Fehér M. István nyomán, Heideggernek az 1937/38 évekből származó mondatait: „’Problémák’, az idézőjelbe tett szó ama kérdések megnevezésére szolgál, amelyeket már nem teszünk fel többé. Mint kérdések megszilárdultak, s most már csak a választ kell megtalálni rájuk – jobban mondva már megtalált válaszokat variálni, eddigi vélekedéseket összerakosgatni és elrendezni. Az ilyen „problémák” különösen alkalmassak rá, hogy valódi kérdéseket elfedjenek, eddig soha fel nem tett kérdéseket elhárítsanak, sőt, egyenesen a kérdésés lényegét félreértelmezzék... az igazi kérdésést már előzetesen és végérvényesen meghiusítsák.” Lásd, Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus – A szkepticus kételyen át a hermeneutikai kérdésig* Budapest, Korona Nova Kiadó, Uo. 82 o.

Mármost **tematizálásnak** formálisan a „problémák” témává „változtatását” nevezzük. Csakhogy lényegét illetően a tematizálás cseppet sem formális aktus vagy „művelet”, hanem annak ízig-vérig *sui generis* egzisztenciális és ontológiai természete van. Úgyhogy, eltérően az információ és a megoldáskérésről, a tematizáló kérdés „válasza” tulajdonképpen az **emancipáció**. Ez nem egy adottság, egy állapot vagy pusztán egy ismeretbeli „végeredmény”, hanem inkább a kérdés kimondott felvállalása, azaz: annak a **végigkérdezésének** az **újra visszakérdezése**. Hiszen, – ahogyan ezt az igazság ügyével kapcsolatosan is láthattunk – egyáltalán kérdezni is csakis a **szabadság** alapján és gyanánt lehetséges. Úgyhogy **kérdésekké** is csakis a szabadság alapján ill., végeredményben, a szabadság kimondott cselekedetként lehetünk vagy válhatunk. Helyesebben, vállalhatjuk fel ill. „tehetjük” magunkat.¹ Úgyhogy, természetesen az **emancipáció** is éppen hogy a kérdezéssel, a szabadsággal meg az igazsággal kapcsolatos.

Minden kérdezve kereső tulajdonképpen maga is kérdéses, egyébként nem is lehetne kérdező. Ha ugyanis ő maga nem lenne kérdéses, akkor az ő kérdései – valamilyen csodálatos módon – voltaképpen nem is tartoznának, nem is tartozhatnának ő magához hozzá. Tehát a kérdéseknek, helyesebben az ő saját kérdéseinek ill. azoknak a válaszainak és a feleleteinek sem lehetne semmiféle **tétje**. Márpedig a **tematizálás** pontosan ennek tétnek és ennek a feszültségnek a kimondott és tagolt felvállalását jelenti! A tematizálás voltaképpen kilendíti tehát a kérdést úgy a maga feltételeszerű konjunktuuráinak, akárcsak az esetlegességeinek a rögzítettségéből és megnyitja azt, egyrészt a saját (kérdő) egzisz-

¹ Gondolom, nem kell külön kihangsúlyozni, hogy itt az emancipációt és főként a szabadságot nem „abszolút” értelemben kezeljük. Ellenkezőleg: arról van szó, hogy mielőtt a szabadság „abszolút” vagy „relatív”, „negatív” vagy „pozitív” lenne, nos, az azelőtt létjellemező. Annak a létezőnek a létjellemezője, amelynek lét-viszonya van a többi létezővel és a léttel is. Ennyiben tehát a szabadság nem más, mint: létre nyitott lét(ezés). Erre s a következőkre vonatkozóan Lásd még a *Hagyomány és a szabadság kérdése – Heidegger és Gadamer* c. tanulmányt is, a *Kérdő jelzés* c. kötetben.

tenciális súlyának, értelemének a **reflexivitására**, másrészt pedig a benne, az általa felvállalt tematika mindenkori és **aktuálisan** – vagyis: **in actu** – **kimerülő** kimondására, körbejárására és körvonalazására is.

Egy kérdésnek a kimondott tematizálás értelmében való felmerítése és felvállalása ezáltal mindig is a **sürgősség** erejére és nyomatékára tesz szert. Hiszen abban mindig – éspedig „egyenesen” – valami olyasmiről van szó ami kimondottan és értelem-szerűen tisztázott vonatkozásban **hozzánk** és **reánk tartozik**, és ami ráadásul még kikerülhetetlenül nyomaszt is. És amit, ezért nem is lehet úgymond „elhalasztani”. Míg tehát az ún. „örök” problémákkal örökig – tehát voltaképpen problémamentesen – együtt tudunk élni... tematizálásaink témái a maguk felvállalását halaszthatatlanul – azaz, cseppet sem sietősen – követelik meg. Hiszen ezek a témák nem mások voltaképpen, mint ontológiai-egzisztenciális kihívások, tehát a mi magunk létkihívásai. Ezért valójában egy-egy tematikának a sürgősség erejével való jelentkezése ill. feltárása és feltárulása az, ami a vele való szembesülés során először vagy elsődleges nyomatékként annak a tapasztalatát is – persze a maga **negativitásában** – együttképezi.

Hiszen „tapasztalatról” is csak ott beszélhetünk valójában, ahol a már kialakult nézeteink és beállítódásaink **megrendülnek**. Azaz ahol valami újonnan kiderül ill. ahol új belátás vagy felismerés születik.¹ Vagyis, tapasztalat és szabadság, tapasztalat és emancipáció, végül is kongeniálisak és kooriginárisak, hiszen szabadság „nélkül” nincsen semmiféle megrendülés és nem is születhet semmiféle új felismerés. Ellenkezőleg, éppenséggel az emancipáció az amellyel együtt-feltételeződik és tagolódik egy kérdés voltaképpeni kérdésének a lehetősége és a végbemenetele is, ezért az a kérdés végigkérdezését is végigvezeti és végig is követi. Ahogy a kérdés a kérdésben alakul, ki- és végigbomlik, úgy alakul és tagolódik a tematizálás „felelete”, vagyis a vele kapcsolatos – sőt, az azt irányító – emancipáció is.

¹ Ezzel kapcsolatosan Lásd Tengelyi László gondolatgazdag előadását: *A tapasztalat és a valóság* In: *A filozófia az ezredfordulón* Szerkesztette Nyíri Kristóf, Budapest, Áron Kiadó, 2000, 216 o.

Úgyhogy minden kérdés – a nyitással egy időben – egyben felfüggesztés is, hiszen a kérdés a maga lefolytatása során mindig félretesz ill. félrezavar egy-egy előretolakodó, de a téma súlyához mérten nem kielégítőnek mutakozó vagy bizonyuló „választ” is. Ezért is tulajdonképpen értelemben **emancipáció** a kérdés. Nevezetesen éppen hogy abban a vonatkozásban, amelyben a kérdező a kérdésben mintegy a maga „kezébe véve” – azaz: *manu capere*, ahonnan tehát az *emancipare*, majd az „emancipáció” kifejezés is ered – vállalja magára kérdéseinek a tulajdonképpen súlyait és nyomatékait.

Persze, látszólag, egy-egy kihívás elvárásainak való megfelelés, a tematizálás szintjén, valamiképpen *analogonja* annak a „megoldásnak”, amelyet minden „probléma” már eleve megkövetel. Csakhogy a „probléma” mégiscsak rögzített marad: mintegy kiakasztva, kifüggesztve az idő állandóságában. Annak a „megoldása” a tényleges vagy lehetséges (jövőbeni) felhalmozódások függvényében van mindig is előrevetülve ill. artikulálva. A témák voltaképpen, kereső, kérdező felvállalása azonban **halaszthatatlan**. Egész jelenvalóságunkat a jelen, az idő egészében követeli, mint ami csakis ily módon nyílik meg úgy a múltban magalapozódó lehetőségeinkre, mint a jövő lehetséges komolyságára is. Ennek pedig semmi köze nincsen a problémáknak a megoldásukba való felszámolódásához és, ráadásul, a témáknak semmiféle úgymond „abszolút értelmét” sem jelenti. Hanem „csak” annyit jelent, hogy a tematizálás – mint egy-egy kihívás felvállaló és tényleges lefolytatása – **kimerít**. Hiszen az mindig is és ténylegesen a mi aktuális, azaz **aktusban** levő **határainkig** vonzsol – mi magunk által – bennünket el. Úgyhogy a témák sürgőssége nem az idő(k) külső nyomásából és nem is feltétlenül a helyzet „időszerű” állapotából ered, hanem csakis a **felvállalásukból**. Valami tematizáló kérdésben felvállaltat egyszerűen nem lehet már elodáznia, míg egy fel nem vállalt „kérdést” mindegyre „problémamentesen” és vég nélkül „kérdézhettünk”.

A tematizáló felvállalás tehát az, ami a megismerő keresésnek voltaképpen szerves tagoltságot és tagolódást kölcsönöz. Nem pusztán a találás, a megtalálás, hanem inkább az egy-egy kihívás elvárásainak való felelősségteljes **meg-felelés** az, amely

mindig minden tematizáló keresést kiteljesít, azaz aktuálisan és tagolt módon **kimerít**. Általa nem csupán új „adatokat”, új – egyébként bizonyára fontos, jelentős – információkat és ismereteket nyerünk, hanem sokkal inkább a mi „történelmi” sorsunk mindenféle kihívásaival kapcsolatosan artikulálódik egy-egy **lehetőség** ténylegesebb, tagoltabb és körvonalazottabb ill. elodázható módon.

A tematizálás során a témák sohasem veszítik vagy veszíthetik persze el a maguk sajátos és körvonalas tartalmasságát. Ellenkezőleg: a tematizálás éppen hogy az **ő** tematizálásuk és nem pusztán a léleknek, a „szubjektumnak”, a jelenvalólétnek, az itt-létnek vagy akár az embernek valamiféle üres bolyongása, önmagának vagy azonosságának az iránytalan és tartalmatlan „keresgelése”... Hanem csupán és pontosan a tematizálás során kel igazán életre a „téma” maga és csakis általa derül fény magának a témának a belső és saját – egyaránt ontológiai, egzisztenciális és történelmi – energiáira is. Vagyis azokra az energiákra amelyeket a téma a tematizálás kérdései során mindegyre meghatározott irányokban szét is sugároz. Ebben a kisugárzásban a tematizálások témái persze mindig **újabb és újabb** témákhoz küldenek és irányítanak majd mindig. A tematizálás kérdező keresése ezért állandóan – és pedig a lehető legtermészetesebb és legszerveesebb módon – újabb és újabb témákkal, témakiadvásokkal szembeül és találkozik.

Csakhogy ez távolról sem valamilyen pusztán „elméleti” aktus vagy „teoretikus” művelet, amely során az „egyik” téma azután majd mintegy „gondolatilag átterjed” vagy átvivődik egy „másik” témára..., hanem minden egyes újabb tematika éppen hogy az újabb és ugyancsak aktuális **útra-(ki)hívás sui generis** tapasztalataként keresztezi az egyébként már aktusban levő – tehát aktuális – tematizálás szervesen tagolt tovább- és további kereséseit.

Az tehát amit általában és többnyire „technikai” értelemben „módszernek” – *methodos*-nak – hívunk, nem is más ezért voltaképpen, mint az **az út**, amelyen mi tulajdonképpen csakis azzal **találkoz(hat)unk** kimondottabb, tulajdonképpen módon, amit végül is **úgysem tudnánk kikerülni** – megtalál(na) minket,

még ha nem is „találkoznánk” vele – és ami, ezért, mindig is pontosan ugyanaz, mint ami bennünket – eredetileg is és mindenkor – útra küld és útra tesz! A módszer olyan út, olyan *methodos* tehát, amely(nek a) *themáinak* a vége is csakis ott „van”, ahol az embernek is (a) „vége” van!

Ezen az úton azután talán a filozófiának az élet számára való relevanciája is biztosítható – hiszen, végül is, minden ún. „módszertani reflexió” lényegében a filozófia, a filozofálás eredeteiről, forrásairól, értelemeiről és mibenlétéről kérdez és kérdeztet újra és újra. De, persze és ennek ellenére, a kérdezés megtanulásának, pontosabban a kérdéses meglátásának bizonyára ezután sem lesz vagy lehet semmiféle „módszere”.¹

Mindez, nyilván, az igazsággal, annak a „helyével”, nevezetesen a kijelentéssel, az állítással kapcsolatosan is ismét lényegessé válik. Az ugyanis, hogy az állítás, az *asszerció* is – és pedig több irányból is – éppen a kérdés kérdezéssel horizontjaihoz küld, az *asszerció* szerkezetére való tekintettel mármost abból ered ill. abban fészkel, hogy tulajdonképpen a **tagadás** is *asszerció*, csak-hogy pontosan olyan amely a maga válasz-, a maga feleletmivoltában éppen hogy újból és **ismét a keresésre**, vagyis a kérdés **újra és/vagy tovább-kérdezésére** hajt. Mindenképpen: az IGEN és a NEM igazságlehetőségeinek a horizontjait – amit tehát minden *asszerció* és egyáltalán maga az „állíthatóság” hordoz ill. kimondottan tagol – csak és csakis a kérdés, helyesebben a **kimondott** kérdezés ill. kérdező keresés ténylegessége nyithatja meg és tagolhatja tovább.

¹ A kérdésnek mint olyannak, vagyis annak az ontologikumának ill. egzisztencialitásának – azaz a kérdésnek a szabadság lényegeként való – tematizálására semmiféle ismeretelmélet, „episztemológia” vagy „metodológia” nem hivatott, sőt, nem is képes. Már csak annál az egyszerű oknál fogva sem, mert – amint ezt Gadamer is kijelenti – a kérdéses dolgok, valamint egyáltalán a kérdésesség megmutakozásának és meglátásának, nincsen és nem is lehet semmiféle „módszere”. Ellenkezőleg, csak azért van ill. kell legyen módszer, mert van kérdésesség. S mert, ekképpen, van kérdezés is. Nem pedig megfordítva.

Bizonyára nem véletlen tehát, hogy Gadamer is pontosan a kérdéssel s a kérdezéssel kapcsolatosan meríti fel azt a **negativitást** amely a kérdésben éppen hogy **radikális negativitásként** teljeseedik ki...¹ Ez a negativitás pedig nem más, mint a kérdésben, a kérdés, a kérdezés által tagolódó „**nem-tudás tudása**”, amely – a tagadásban – **kimondottan** a tovább(ra)-nem-tudás továbbtudásaként artikulálódik azután ismét és ugyancsak radikálisan megint csak tovább. Úgyhogy: „A kérdezés értelme abban áll, hogy a kérdeztettek így a maguk kérdésességében nyitottá teszi. **Ingadozást** kell előidézni úgy, hogy a *prot* a *contra* tartsa egyensúlyban.”² Ebben és ez által, a kérdés, a kérdezés mindig átfogja az „**így van**”-t és a „**nem így van**”-t is.

Azonban, a tagadás valamint kérdezés *sui generis* negativitása abban az értelemben is bizonyára egymáshoz illetve lényegi közösségükhöz küldenek, amelyben valami egyáltalán **ismét** kérdésessé válik. Vajon, a legközvetlenebbül nem azt jelenti-e az **ismét kérdésessé válás**, hogy valamit immár tagadni volt muszáj? Arról nem is beszélve, hogy magának a kérdezésnek ill. a kérdésnek már a forrásvidéke és a relevanciája is, egyáltalán, mondhatni „negatív kontextusszerű”. Hiszen, Heideggerrel szólva, a kérdés, a kérdezés eleve éppen abból a – lerázhatatlan és elkerülhetetlen – **deficienciából** származik, amely nélkül az nem is születne meg ill. amelyet a kérdés, a kérdezés éppen hogy ill. pontosan deficienciaként tagol, radikalizál és vállal a megismerésben, annak az erőfeszítéseiben kimondottan – azaz: **létmódszerűen** – fel.³ És ami emiatt mindenképpen a megismerésnek, azaz a megismerő keresésnek a mindenkori **ontológiai-hermeneutikai szituáltságához** is odatartozik! Tehát – mint láttuk – az ún. „módszerproblémát” is voltaképpen ez határozza meg és körvonalazza folyamatosan.

¹ Lásd, Gadamer, H-G.: *Igazság és módszer...* Uo. 254 o.

² Uo. – Kiemelés tőlem K.V.I. –

³ A *deficiencia* minden szempontból alapvető és szerteágazó – de rendszerint azért figyelmen kívül maradó – jelentésére és jelentőségére vonatkozólag Lásd, Heidegger, Martin: *Lét és idő* Uo. 183-186, 196, 227 o.

A nyelvi cselekvés gyanánt értelmezett *asszerció* tulajdonképpen nem is pusztán eme cselekvéseknek az egyik elkülönülő ill. kitüntetettnek vélhető válfajának bizonyul tehát, hanem voltaképpen eredetét, származásterületét, megtörténését és lényegét illetőleg is és közvetlenebbül, inkább a kérdéshez valamint a kérdezéshez kapcsolódik. Úgy és legalábbis annyiban, amennyiben maga a kérdezés – egyáltalán és lényegileg – a megértéshez, a megismeréshez, ezen belül pedig az igazsághoz, az igaz, a valódi kereséséhez kötődik. Mi sem természetesebb tehát mint az, hogy az állíthatóság kérdezése (is) voltaképpen és éppen hogy a kérdésről, a kérdezésről való kérdezésbe torkollik és fordul. És megfordítva, hogy a kérdezés, a szabadságlényegű igazság keresésének a témája az állíthatóság ill. éppen hogy a tagadás tematikáival találkozik.

Többnyire azonban a „kérdés”, a „kérdés” is pusztán nyelvi cselekvésnek, annak egy „másik” válfajának számít. Olyannak azonban amelyhez az „igazság” „attribútuma” immár csupán – vagy esetleg – „metaforikusan” kapcsolható... Ha ugyanis a kérdésekről szólnak, a logika és az episztemológia mesteremberei **nem** azok „igazságáról”, hanem csak a különböző típusairól valamint ezeknek a „helyességéről”, „értelmességéről” stb. szoktak többnyire beszélni. A kérdések ezek szerint nem „igazak” vagy „hamisak”, hanem helyesek vagy értelmesek, vagy pedig, ellenkezőleg, helytelenek, ferdék valamint értelmetlenek lehetnek. Ez utóbbiak sajátlagos válfaja például az álkérdés vagy a pusztán látszólagos kérdés is...

Látszik, nyelvi cselekvésnek venni a kérdést – helyesebben magát a kérdezés egzisztencialitását – eredendő de rejtett ill. még explicitálatlan lényegében is csak azt jelenti mint: **tapasztalatnak** (is) venni azt. Az ontológiai ill. hermeneutikai megközelítés – de nem csak¹ – arra világít rá azonban, hogy a kérdezés

¹ Lásd pl. Hegelt aki *A szellem fenomenológiája Előszavában* a következőket írja: „S a tapasztalatnak nevezik épp azt a mozgást, amelyben a közvetlen, a nem tapasztalt, azaz az elvont, akár az érzéki lété, akár csak a gondolt egyszerűé, *elidegenedik* magától, s ezután ebből az elidegenedésből visszatér magához és ezzel csak most mutatkozik

nem pusztán és talán nem is elsősorban (sajátlagos) „cselekvésként” tapasztalat, hanem, hogy egyáltalán a tapasztalatnak magának – a tulajdonképpeni és nem a csupasz empiria értelemben vett tapasztalatnak – voltaképpen **kérdésstruktúrája** van.¹ Hogy

valóságában és igazságában, s csak most a tudat tulajdona is.” Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 26 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

¹ Gadamer, H-G. Uo. 243-254 o. Megjegyzendő, hogy a német *die Erfahrung* kapcsán Gadamer tulajdonképpen a tapasztalat latin nevének – az *experientia*-nak – az értelemeredetére és jelentéstartományaira játszik. Latin jelentésében ugyanis az *experientia* éppen hogy a veszedelemmel – a régebbi *periculum*-al is – kapcsolatos *experiri* volt, úgyhogy először is az pontosan a próbálkozás értelmében vett kockázatos, veszedelmes kísérletet, próbatételt ill. megpróbáltatást jelentette. Amelyben tehát akár el is veszhetünk... Lásd, Ernout A.; Meillet. A: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des mots* Nouvelle Édition. Paris, Librairie C. Klincksiek, 1939; valamint: Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique* Paris, Librairie Larousse, 1964. A kísérlet, a tudományos kísérlet értelmében vett *experimentum* – amelyből a németben, az angolban valamint a latin nyelvekben is elterjedt *experiment* is származik – sokkal későbbi de természetesen az *experientia*hoz kapcsolódó kifejezés. Ettől némileg eltérően, a tapasztalat német neve – a *die Erfahrung* – eredetileg *utazások* révén való felderítést, tudakolozást jelent; a magyar *tapasztalat* pedig a tapaszt(ás)-ból származik, azaz abból ami a kéz, a tenyér közvetlen érintettségében, munkájában jelenti eredetileg a különböző építmények létrehozását ill. azok hibáinak, hiányosságainak a kitöltését, rendbe hozását stb. Látszik, hogy egzisztenciális szerkezetük kétségtelen közössége ellenére, a különböző nyelvek különböző szavai mennyire sajátos (lét)történetiségben vázolják fel és tagolják mindazt ami a tapasztalat horizontjához lényegileg, bizonyára és valóban hozzá is tartozik. Mindez persze a *kísérletre*, az *experimentumra* s az *experimentre* (angol, német, francia stb.) – kiváltképpen a tudományos kísérletre – vonatkozóan is áll. Itt elsősorban nyilván a magyar „kísérlet” szavunkra gondolok, amelybe az eredetében is fellelhető vonatkozások mellé a nyelvújítók olyan artikulációkat illesztettek, amelyek rendkívül sajátosan ragadják meg és tagolják azt ami ilyenkor valóságosan történik ill. történhet... Hiszen nem pusztán a módszeresen *előre* felvázolt és irányított próbálkozást és próbatételt, valamint az így megtapasztaltaknak ill. megmértéknek az *utólagos* „elemzését” stb. jelenti a mi „kísérlet”

tehát, kérdés és tapasztalat, kérdezés és tapasztalat „közt” mélyen fekvő, sőt, strukturális **egybeesés** létezik. Olyan amely az „állítással” ill. az *asszercióval* kapcsolatosan inkább csak közvetve mutatható ki. **Éppen érvényesülő, megtörténő, lefolytatódó** nyelvi cselekvésként ugyanis, az állító *asszerció* csak közvetve hordozza – persze elsősorban és pontosan a hozzá lényegileg tartozó tagadás negativitás-horizontjai révén – a tapasztalati **nyitottság** konstitúciójával mégiscsak mindenkor kapcsolatos **reflexivitást**... Ezzel szemben „...a kérdezés inkább elszenvedés mint tevékenység.”¹

* * *

Visszatérve: minden kérdezés, persze, voltaképpen **keresés**. Pontosabban: a kérdezés éppen hogy a **megismerő keresés**. Ebből az irányból a kérdés – helyesebben a **kérdezés** – ontológiai-egzisztenciális struktúrája valóban és voltaképpen a keresés struktúrájához küld. Amikor „kérdezzük”, akkor nyilván – mint említettük – hiányzó „ismereteket” **keresünk**, amelyek megszerzésével kapcsolatosan állandóan lényeges természetesen az is, hogy azok vajon „igazak”-e vagy sem?

szavunk, hanem sokkal inkább azt nevezi meg és mondja ki, hogy eközben – tulajdonképpen – mi mindig *kísérjük* is – azaz: „együtt megyünk” vele és nem pusztán „követjük” – mindazt ami lebonyolódik. Ennek pedig csak felületes és ráadásul félrevezető vonatkozása a manapság oly divatos „real time”-ra való hivatkozás... Ráadásul, a kísérletezőnek a saját kísérletébe való teljes – és elszánt – belevonatottságát a magyar „kísérlet” szavunk még annak a „kísértéshez” való közelségében mondja ki. Aki tehát ily módon kísérletezik, az nem csak nem áll ellent az eredendő kísértés(ek)nek, hanem éppen hogy kimondottan, egyenesen és elszántan vállalja magára a megismerés – valahogy mégiscsak állandóan visszajáró (kísértő) –, veszedelmekkel teli „bűneit”. Lásd, Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache* Uo.; valamint *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára* Uo.

¹ Gadamer, H-G. Uo. 256 o.

Most már azt is beláthatjuk azonban, hogy a **hiány** éppen hogy a keresés ill. a kérdezés **tulajdonképpeniségéhez** tartozik, nem pedig valamilyen pusztán „esetleges” deficienciája annak. A hiányt azonban már Arisztotelész is tagadáshoz kötötte.¹ A hiány „általi” tagadás – a *steresis*, a megfosztás, a „priváció” általi tagadás – szerinte sem pusztán nem-léteket jelent és mond, hanem egy „szubsztrátumhoz” ill. egy meghatározott „osztályhoz” küld, amellyel kapcsolatosan a hiány is – és pedig körvonalazott – vonatkozásként eredetileg is tulajdonképpen felmerül. Heidegger is ebben az értelemben gondolkodik a *steresis*ről, hangsúlyozván – Arisztotelész nyomán ill. a vele való párbeszédben – hogy a megfosztás, a **priváció** is voltaképpen olyasvalami, mint az *eidós*, a kinézet². Hiszen – bár hiányzón –, de mégiscsak felmutatja azt ami hiányzik ill. pontosan **azt** mutatja előzetesen fel **ami** hiányzik. Ezzel pedig, ugyanakkor, annak a keresésének a tétjét és az irányát is – legalábbis előzetesen – körvonalazza és ki is jelöli.

De nyilván a **tagadás**, a „csupasz” **negatív** vagy **negáció** sem pusztán deficiens ill. a nyers deficienciában megmaradó módusza a keresésnek. Ezt, mint ugyancsak láttuk, éppen hogy az *asszerció* teszi a legvilágosabbá. Ha igaz, a tagadó állítás bizonyára éppen hogy „pozitívna” számít. Persze, olyanak amely újra ill. ismét az új újrakérdezésre hajt. A tagadás voltaképpeni értelme és horizontja nem merül ugyanis ki a hamiság, a „kérdésség” pusztán és mondhatni „indifferensnek” látszó megállapításában vagy leszögezésében, hanem minden tagadás tulajdonképpen az elsősorban általa feszültséggel ismét feltöltött, feltöltődő újrakérdezéshez küld.

A keresés deficiens módusza tehát és csakis a **nem-találás!** Mint minden tulajdonképpeni deficiencia, ez is mozgósít. Azaz, túltra meg visszafele is egyaránt küld. A nem-találás Nem-

¹ Lásd, Arisztotelész: *Metafizika* Fordította, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, Budapest, Dunántúli Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt, 1936, 1004; 1004a; 1011b.

² Lásd, Heidegger, Martin: *A φύσις lényegéről és fogalmáról – Arisztotelész: Fizika B,1* In: M. H.: *Újtelzők* Budapest, Osiris, 2003, 275-278 o. A probléma azonban már azelőtt, a *Lét és időben* is felmerül. Uo. 480 o.

pedig éppen hogy túl van – helyesebben túl kerül – a hiány megfosztottságán, de a negatív Nem tagadásán is. A keresés, a nem-találás NEM-e ugyanis éppen hogy a SEM. Kerestük, keresünk, de sem itt, sem ott, sem ekkor, sem akkor, sem így, sem úgy, sem ezt, sem azt... nem találtuk és nem találjuk... Látszik, a SEM nem a tagadás(ok) pusztá konjunkciója, amely valamilyen üres keresést csupaszon a maga formális vége nélküliség(é)ben tart..., hanem, ellenkezőleg, a SEM a kimondottan a kimerültség végrehajtott – a végére, a végéig hajtott – és persze körbe is hordozott keresés ugyancsak kimondott deficienciája. Hiszen a tagadást a keresés, a keresést pedig a tagadás móduszába küldi, helyezi és meríti is ki. A SEM tehát már csak és csakis a keresőhöz küldhet – persze, ugyancsak tagadólag ill. tagadás által – vissza. A keresőhöz „aki” nyilván mindig MI magunk vagyunk. Így mondja a keresés deficienciájában a SEM voltaképpen azt (is), hogy: SEM-MI...¹ Azaz: éppen hogy deficienciájában fedi fel számunkra a keresés azt (is), hogy egyáltalán ez a nyitottság – a keresés, a kérdés tapasztalati ill. faktikus nyitottsága – mennyire mihoz-zánk tartozik, valamint, hogy mennyire tartozunk és tartunk általa mi magunk (is), létünkben és létünk révén, annak a nyitott, véges deficienciájában végig – **végletesen** – a léthez.

Persze, akárcsak a kérdés, többnyire a tagadás is pusztán formális logikai ill. pusztá nyelvi cselekvésnek ill. magatartásnak számít. Ez azonban elsősorban csak azt jelentheti, hogy a tagadásra is érvényes az, hogy „...a nyelvben túlságosan kevés (nyelvi-grammatikai – hozzáfűzés tőlem K. V. I.) alak van ahhoz, hogy a nyelv használata során végrehajtható cselekvések különféle típusait mind megkülönböztessük.”² Nincsen tehát megfelelés a tagadó mondatformák, valamint a tényleges „nyelvhasználat” során

¹ Mindezzel kapcsolatosan Lásd részletesebben az *Elzártág, elfedtség és rejtőzködés Heideggernél* c. írásomat a *Határ – Hallgatás – Titok* c. kötetből, (Uo) valamint a *Múlt és VOLTság* c. tanulmányt a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetből (Uo.), különösen *A SEMMIről* valamint *A SOHA-SEMről* c. *Exkursusokat*.

² Lásd, Dummett, Michael: *A metafizika logikai alapjai* Budapest, Osiris, 2000, 126 o.

valóban érvényesülő tagadás(ok) között (sem). A legjobban ezt az szemlélteti talán, hogy a nyelv gyakran „pozitív” szóalakokba öltöztet voltaképpen egészen negatív dolgokat. Ilyenek pl. a hamis, a vak, a gyáva, a homályos stb. kifejezések.¹

Azt is látjuk persze, hogy ami mármost a logikát illeti – sarkítottan szólva – az is képtelen **logikailag** uralni a „negáció funktoát, funktoait”. Ezen persze, most már világos, nincs is mit csodálkozni. Hiszen az igazságon ill. *asszerción* át vagy keresztül elgondolva derül csak igazán ki, hogy voltaképpen a tagadás (is) a kérdéshez – ezen át pedig a kereséshez, az ismeret, az igazság kereséséhez – kapcsolódik vissza. Mégpedig éppenséggel egzisztenciális valamint ontológiai gyökérzet gyanánt.

Tehát, mintegy összefoglalva az eddigieket, azt mondhatnánk, hogy: az állíthatóság a keresés egzisztencialitásban kérdésően tagolódo tényleges megértés (kérdézéses) negativitásának a kimondott – tehát „pozitív” és igazságérvényesítő, valamint igazságproblematizáló – megtörténése és végrehajtása, amely azonban – kiváltképpen az *asszercióval* szerkezetileg ill. lényegileg kapcsolatos tagadás negativitásai révén – állandóan a kimondott kérdésben megtestesülő, de az igazsághoz kötődő nyitottsághoz, nyitáshoz ill. – *recte*: a szabadsághoz és ez által – magához a tapasztalat konstitúciójával kapcsolatos radikális negativitásnak a – szerkezetileg ugyancsak kérdésszerű – kihívásaihoz küld mindig és ismételten (azaz: történelmileg) vissza. Vagyis, ismét csak a szabadsághoz kapcsolódik.²

¹ Lásd még Botezatu, Petre: *Semiotică și negație – Orientare critică în logica modernă* Iași, Editura Junimea, 1973, 198 o.

² Mindezek a – tulajdonképpen ontológiai, egzisztenciális és hermeneutikai – meglátások persze egyáltalán nem „rugaszkodnak el” a részletesebb ill. a „szakszerűbb”, a „technikaibb”, mondjuk nyelvelméleti vagy logikai kutatások felvetéseitől. Ellenkezőleg, éppen hogy érthetőbbé tehetik azokat!!! Bizonyára sokatmondó ugyanis, hogy pl. a pragmatikai vizsgálódások során is az derült ki, hogy egy-egy *asszerció* megértéséhez azoknak a *preszuppozícióknak* a megértése is mindig szükséges, amelyek nélkül az tulajdonképpen meg sem születhetett volna... Arról nem is beszélve, hogy az illető *asszerció* igazságával kapcsolatos döntésekhez, szükségszerűen a fenn nevezett *preszuppozíciók* igazságát is – legalább

problematizálnunk – kell! Ráadásul az is kiderült – főként Oswald Ducrot kutatásai során – hogy a szóban forgó, feltételezett, tehát rejtett tartalmakat, amelyek ezek szerint az állítás megértésével kapcsolatosak, kiváltképpen és éppenséggel a tagadás valamint az „interrogáció”, a rá, a közbe és a mögéje kérdezés módszereivel hozhatjuk csak az előtérbe ill. tehetjük pragmatikailag (is) megvizsgálhatókká. Függetlenül tehát attól, hogy – úgymond: elméletileg – megmaradunk-e vagy sem azon az állásponton, hogy mármost a *preszuppozíciók* igazsága valóban szükséges feltétele-e az *asszerciók* igazságának vagy nem... De ugyanekkor válik világossá az is, hogy az *asszerció(k)* egyáltalán nem „elszigetelt nyelvhasználati aktusok” hanem „pragmatikailag” is a Ducrot által a „láncoltság elvének” nevezett pályán mozognak, amelyet a „tagadás” valamint az „interrogáció” kritériuma értelmében, pontosan és éppen hogy a kérdezés tényleges folyamatának a tényleges lezajlásaként, megtörténéseként kell voltaképpen értelmeznünk. Továbbá, a logikusok által elvégzett – és itt főként Åqvist, Hintikka, Apostel és Tondl írásaira gondolok – oly részletes és formalizált „kérdés-tanulmányok”, miközben a különböző kérdés ill. a velük kapcsolatos választípusokat vizsgálják, egyrészt maguk is eljutnak a *preszuppozíciók* fent említett problémájához, másrészt pedig ahhoz, hogy a kérdéstípusok legtöbbször a válaszok – ill. az ezeket „képező” *asszerciók* – csupán részlegessékként értelmezhetők, ami természetesen megint csak a kérdések továbbélését valamint újrakérdezését implikálja. A tagadásról, a negációról – annak a logikai „állapotának” az értelmezéséről – nem is beszélve... De hasonló irányban mozognak azok, a tudományok, nevezetesen a természet-tudományok hermeneutikájának a felvázolását célzó kutatások és értelmezések is, amelyek a tudományos állításokat valamint a tudományos elméleteket éppen a tudományos kutatás, a tudományos felfedezés tényleges – ezért mindig történelmileg tagolódó – folyamatában igyekeznek megvizsgálni és megérteni. Nyilván a (természet)tudományos állításokat és elméleteket sem lehet megérteni azokon a kérdéseken ill. problémákon kívül amelyeket a tudomány művelése valamint egyáltalán a tudományos elméletek felvetnek és felvállalnak... Csakhogy a természettudományok hermeneutikája éppen arra a származásterületre koncentrál ahonnan a tudományos felfedezések állításai ténylegesen erednek, valamint arra ahogyan azok ténylegesen megszületnek. Ebben pedig nyilván a kérdések forrásvidékei is ténylegesebben körvonalazódnak, hiszen kiderül, hogy: „...a kutató, aki tudománya nyitott kérdéseivel és szembevető anomáliáival foglalkozik,

Asszerció, állítás és tagadás, igaz és hamis... csakis a kérdés és a válasz hermeneutikai „logikájában” – helyesebben ontológiájában – mozog, mint a voltaképpen megértő ill. a véges megértésben gyökerező kimondott – vég(e) nélküli – beszélgetés létszerű, súllyal bíró szabad, nyitott kérdezés történelmi végrehajtása, lefolytatása.

Ha azonban az *asszerció* IGEN-je és – főként – a vele ugyancsak konstitutíve kapcsolatos tagadás NEM-e valóban visszaküld a kérdés, a kérdezés ügyéhez..., ez pedig valóban a keresés súlyához küld ismét tovább, akkor a láthatólag mindannyiukon átfűződő tagadás is voltaképpen a – végül is eredendőnek bizonyuló – **kereső** NEM-hez, vagyis a SEM-hez küld! Úgyhogy az állítás, a kérdezés valamint a tagadás egymásra nyitó tematizálása egyben a tagadásnak arra az **eredendő** „formájára”, módzatára is rábukkant, amelyet kimondottan és éppen hogy a SEM kereső Nem-e érvényesít, képvisel és/de fel is mutat.¹ Éspedig nem valamiféle pusztán logikai, gondolati, „elméleti” műveletek eredményeként, hanem **kimondottan!** Ha ugyanis a tapasztalat – a dialektikus hermeneutikai tapasztalat – konstitutív negativitása strukturálisan a kérdés, a kérdezés radikális negativitásához küld, és ha – emiatt – a tapasztalat mindenkor és voltaképpen a véges-

azokból az előfeltevésekből indul ki, amelyeket tudományos tradíciója áthagyományozott számára.... Annyiban még az anomáliákat is az előzetes fogalmiság határozza meg – amelyek pedig a forradalmi felfedezéseket motiválják és ezzel az ősi tradíciókat szétzúzzák –, hogy az anomália a háttérhez képest tűnik elő világosan, és ezért az elvárásokhoz képest ezek ellentétéként ismerhető fel.” (Lásd, Kisiel, Th. Uo.) Ez képezi ill. ebbe áll bele az is amit az episztemológusok – meglehetősen külsődlegesen – „problémaszituációnak” vagy „problémamegoldó szituációnak” neveznek, de ami nélkül – helyesebben: amelynek a mindig is történelmi tagolódása nélkül – bizonyára mindenféle tudományos tétel, elmélet ill. *asszerció* nemcsak értelmezhetetlen, de egyenesen értelmetlen is lenne. Azaz: ami nélkül „állíthatóság” sincsen.

¹ Nem véletlen tehát, hogy Heidegger is éppen a „semmi”-ben találja meg a tagadás voltaképpen gyökereit. Ez persze azóta is tovább- ill. egyáltalán meg- és elgondolásra – azaz: **felvállalásra** – vár! Lásd, Heidegger, Martin: *Mi a metafizika?* In: M.H.: *Újjelzők* Uo. 105-122 o.

ségünk és a „semmisség tapasztalata”,¹ akkor az nem csak „nem kerülheti el” a kereső Nem-et – tehát a SEM-et –, hanem azzal éppen hogy, szükségképpen és konstitutive önmagához tartozóként ill. egyáltalán a vonatkozás lényegeként, sőt, eredőjeként találkozik és szembesül. „Abban” tehát úgy a MI-(magunk) akárcsak a MI-(csoda) vonatkozásában, „végeredményben”, a SEM-el szembesül(ünk).

Ez pedig, megint csak és éppen hogy a nyitottsághoz, a létre nyitottsághoz ill. a **szabadsághoz** küld – persze ugyancsak kérdésesen és kérdeztetően – vissza és tovább, újra meg újra... Mert – most már látszik, hogy – mi másban állhatna a kérdés ill. a kérdészés létkaraktere, ha nem pontosan és „egyenesen” a szabadságban?

Minden tulajdonképpeni kérdezés voltaképpen **emancipáció** és elszabadulás, törés és megnyitás – úgyhogy az mindig ezzel a negatív, (tulajdonképpeni), értelemben vett tapasztalattal közös, és pedig oly módon, hogy közben a kérdezés maga is természetesen valóságos tapasztalat és történés. Az anticipációk felé való (lényegileg eldöntetlen) nyitás, valamint a keresés, már önmagában is mindig a kérdéses és a veszedelmes tapasztalata. Amelynek a **meg-történéssel, a kereső kérdező**, egyúttal, a **szabadság tagolódására** is szert tesz. Helyesebben: pontosan ez az ami ilyenkor voltaképpen történik és megtörténik. Úgyhogy a szabadság, akár csak maga a tapasztalat, nem is jelent mást, mint amit Gadamer Aiszkhülosszal kapcsolatosan hangsúlyozott sommásan: **szenvedés árán tanulni!**²

Azaz, ahogyan a tapasztalat lényege, hogy az végső soron mindig az emberi **végesség** tapasztalata, éppúgy lényege a szabadságnak, hogy a szabadság az emberi végességnek nemcsak a tapasztalata, hanem egyenesen az emberi végesség kimondott, kereső, kérdező, kérdéses **lefolytatása**. Végesség, igazság, szabadság, történelem és tapasztalat nemcsak elválaszthatatlanok, hanem

¹ Lásd, Gadamer H-G.: Uo. 249 o.

² Uo.

tulajdonképpen és lényegileg egymáshoz is küldenek.¹ A szabadság ezért éppen történetiségünknek a teljes és összességében is vett tapasztalata is, az tehát nem csupán „objektíve” áll hatástörténetben, és ily módon meghatározott, hanem mindegyre a mindenkori határok mindenkori megnyitásának, s magának a nyitásnak a mindig kérdés(es), aktuális és történelmileg súlyos tapasztalata.²

Csak itt, és csak ebben az egyaránt ontológiai, egzisztenciális, történelmi és hermeneutikai környezetben válik világossá tehát az is, hogy a szabadság éppenséggel tapasztalat és tapasztalati, nem pedig pusztán egyfajta „érzés”. Hogy tehát a szabadság mindegyre a meghatározott **kérdésesek** alapján és révén körvonalazódó **lehetségesnek** – igaznak-hamisnak, jónak-rossznak, helyesnek-helytelennek stb.! a létszerűen miránk tartó és mihozánk tartozó **lehetőségként** való, kimondott – tehát folyamatosan és tematikusan **kérdéses** – tapasztalata. A szabadság „kényszer” – voltaképpen – csakis ebben áll.

Úgyhogy mi, emberek egyszerűen **nem** lehetünk **nem**-szabadok, még a szolgaságra sem. Azonban ez sem és egyáltalán nem valamiféle „attributum” fajbéli általánossága, hanem teljes mértékben faktikus. Szolgákká vagy akár „beszélő szerszámokká” sem idomított haszonállatokként, hanem csakis emberekként válunk. Semmiképpen sem kell tehát úgymond a szabadság érdekében állandóan és mechanikusan mintegy „kirefektálnunk” magunkat a hagyományhoz fűződő viszonyainkból ahhoz, hogy „biztosíthassuk” számunkra „a” szabadságot, mint ahogyan teljesen a hagyomány közepette állva kell a hagyománynak az uralomigényeivel kapcsolatosan is fellépni. Hiszen, valóban:

¹ Ebben az értelemben hangsúlyozza pl. Patočka is, hogy a történelem pusztá „megléte” már eleve bizonyítéka a szabadság realitásának is.

² „Ami a határt határrá teszi, az egyúttal mindig azt is magában foglalja, amitől a határ révén elhatárolt elhatárolódik. A határ dialektikája, hogy csak annyiban van, amennyiben megszünteti önmagát.” Gadamer, H-G. Uo. 241 o.

„A hagyományok talaján állás nem korlátozza a megismerés szabadságát, hanem lehetővé teszi”.¹

Tagolódását illetően a szabadságnak – lényegére és minden „aktusára” való tekintettel is – voltaképpen és elsősorban **kérdezés** ill. ezáltal, végső soron **keresésstruktúrája** van tehát. Ezzel együtt azt is beláthattuk, hogy a kérdezés ontológiai és egzisztenciális struktúrája egyáltalán nem merül ki a „kérdés logikai vagy grammatikai szerkezetében”! Egyébként ugyanis az éppen kért kérdések nem fordulhatnak – át vagy vissza – **újabb** kérdésekbe... Az elvárás, hogy a kérdéseket kimondottan fel kell tenni, azaz őket kimondottan **kérdezni** kell, azt fejezi ugyanis voltaképpen ki, hogy minden kimondott kérdés tulajdonképpen a kérdezés ill. a keresés egzisztencialitásának az utalás és vonatkozás-összefüggéseinek az ontológiai **egészében** áll benne ill. abban történik voltaképpen meg.

De ezzel kapcsolatosan merült fel Heidegger számára is, mint láttuk, az igazság lényegére vonatkozó kérdés. Amely tehát az igazság lényegében éppen hogy a szabadságra bukkant. Világos: nem pusztán a „szabadságról” való „igazságokról” van ott szó. Hanem sokkal többről. Hiszen a kérdéses kérdező kérdése ugyanakkor sohasem „tárgy”-, irány- ill. céltalan. Ezért az olyasmi is mint „az” értelem – „értelmesen” – csakis a kérdezésben konstituálódhat. A kérdés, a kérdezés nélkül lebegő „értelmek” tehát voltaképpen teljesen értelmetlenek. Ez természetesen a „szabadság” kérdésre is áll. Ezt is azért szükséges – szükséggel teli – kérdezni, mert az éppen hogy magának a kérdezőnek kérdéses!

Ahogy azonban a szabadság kérdésében, annak a kérdezésében pontosan a kérdező keresés egzisztencialitása tűnik mindegyre fel, ugyanúgy – és csakis ez – mutatja fel azonnal a szabadság egzisztencialitását, ontologikumát is! Semmi analógiáról nincsen itt szó tehát. Vagyis olyasmiről, hogy a szabadság „olyan”, vagy „hasonló” valami lenne „mint” mondjuk a kereső kérdező kérdéseinek az egzisztencialitása, létszerűsége... Hanem

¹ Uo. 153 o. Ez persze egy elvi-ontológiai állásfoglalás és így is kell értelmezni. Nyilván, csak számos hermeneutikai áttétellel vonatkozik olyan esetekre mint pl. a Giordano Bruno-é. De itt sem érvénytelen!

arról, hogy a szabadság egzisztencialitása ill. ontologikuma lényegében nem is más, mint éppen a kérdéses kereső létezőnek „a” kérdéseiben felnyíló lehetségeshez való szükségekkel teli, tapasztalatilag is ténylegesen, faktikusan meg persze reflexíve tagolódo, ezért mindig is tárgyi, tematikai téttel és súllyal telített és telítődő létvonatkozása illetve kimondott részvétele abban a – történelmi – létben, amelyből és amelyben – éppen ezen a módon: vagyis végesként, tehát halandóként – létre jön és részesül! Az effajta rálátást pedig – nyilván – csakis a filozófia, helyesebben a lényegi gondolkodás megnehezített terhe „szolgáltathatja”.

A „kérdés” persze a „kérdésekből”, azoknak a többnyire nyelvileg is megfogalmazott és illetően kérdőjelekkel ellátott „változataiból” el vagy kiindulva is kérdésessé – kérdéssé – válhat számunkra... Végül is, itt van az egész ún. „problematológiai” elmélet és a kérdésnek a „logikájára” valamint a mindenféle „tipológiájára” is könnyűszerrel rábukkanhatunk.¹ Ennek ellenére már nem kétséges, hogy valóban végigkérdezve – azaz a kérdéseket kimerítve és kimerülve, vagyis voltaképpen önmagunk kérdésességéig elkérdezve – a kérdezés, a kérdezéssel kapcsolatos lényegében természetesen ugyancsak kérdező meditáció (az ún. „végső kérdésekkel” együtt) a szabadság kérdésébe és persze, annak a kérdésébe hajlik ill. talál el. Úgyhogy bizonyára a keresés, a kérdés és a szabadság „struktúrája”, szüksége, súlya és horizontja ill. ontológiai mibenléte és státusza: voltaképpen egybeesik!

Csak ezért „lehet” például az igazság lényegében is éppen a szabadságra bukkanni és csakis a szabadság nyitása, nyitottsága az, ami ontológiailag és egzisztenciálisan a megismerés, a cselekvés és a berendezkedés minden irányába – ugyancsak felszámolhatatlanul kérdésesként – elvezet. És csak így válhat azután a szabadság üggyere mondjuk „etikai”, „politikai-politológiai”, „jogi” stb. problémává is. Tehát csak az által, hogy az lényegében nem is „közvetlenül” hozzájuk, hanem a léthez s így a **létkérdéshez** – vagyis a filozófia tulajdonképpeni és mindegyre

¹ Lásd pl. a *Logica interogativă și aplicațiile ei c.* gyűjteményes kötetet. (Coord. Constantin Grecu, București, Editura Științifică și tehnică, 1982, 334 o.)

újra kikerülhetlenné váló és újra megkérdendő kérdéséhez – utal és tartozik.¹ A szabadság ügye voltaképpen a lét kérdéséhez, tehát egy véges, kérdéses létező értelemkérdésének az ügyeként tartozik – mindig meghatározott és meghatározó, de tényleges, történelmi módon – hozzá. Akkor is, amikor a szabadság meg a kérdés kérdését még csak nem is kérdezik, hanem egyszerűen – de, persze, folyamatosan – csupán „kérdéseket” meg „problémákat” fogalmaznak meg ill. azok „megválaszolására” és megoldására gyürkőznek neki.

Ezért nem lehet a szabadság valamiféle egyszer és mindenkorra körvonalazott ill. egy másik világbeli, de mindegyre mégis „megismerendő” „idea” vagy (legfőbb) „eszmény” sem. Hiszen, nincsen annak semmiféle ideális és ekképpen „megismerendő” formája, amelyre – mint valami eleve megvalósíthatatlannak kikiáltottra – mégis majd feltétlenül és emelkedetten mindvégig „törekedni” kell. Mi más lenne vagy lehetne egyébként ez a törekvés is mint az „állandóan” végigvitt, majd újravett, minden irányú és minden irányba hallgató, figyelő kérdés?

Mindez nyilván nem valamiféle „metodológiai” javaslat, amely a kérdést ill. a szabadságot mintegy „szinkronizált” futószalagokon művelt folyamatos és állandó művi önmegrázkódástként prezentálja – mint mondjuk a szkeptikus szkepszise, a karteziánus kételkedés vagy akár Kierkegaard kétségbeesése – hanem és hiszen csakis a kérdés és vele együtt a szabadság kihívásszerű lehetséges egzisztencialitása az, ami ennek vagy ezeknek is mindig valóságos ontológiai és történelmi súlyt, ill. tagoltságot kölcsönöz.

Kérdező párbeszédkísérlet Kant szabadság gondolkodásával

¹ Szüntelenül csodálkozhatunk például azon is, hogy mondjuk az „esztétikákat” nem a szabadság kérdésére ill. kérdésének a sajátlagos megragadására, vagy pedig egyenesen annak a művészetekben való megragadásaként alapozzák meg...

Senki sem vitte mélyebbre a szabadsággal kapcsolatos gondolkodást, mint ahogyan senki sem emelte magasabbra annak a mércéjét, mint Immanuel Kant. Emiatt azután Kantnak az ide vágó gondolatai egyfelől már-már mechanikusan ismételtetett – azaz bele nem gondolt ill. újra nem kérdezett – „professzionális” „köz-helyekké” váltak, másfelől pedig azoknak a mindenféle „meghaladására” ill. a kérdések súlypontjainak a más területekre – pl. a történelemre, a politikára, a diszciplináris etikára, az antropológiára stb. – való átcsoportosítása mindegyre merő illúzióknak bizonyult.

Nyugodtan állíthatjuk, hogy Kant egész gondolkodói művének és összes erőfeszítéseinek a voltaképpeni tétje, értelme és célzata pontosan annak a felmutatása és kimondott taglalása, hogy az ember mint ember – természetesen még megismerően, vagyis még mint „megismerő szubjektum” is – voltaképpen a szabadságban, sőt, a szabadság(a) révén létezik és cselekszik. És, ezzel együtt, annak a beláttatása is, hogy ez ugyanakkor azt a mindegyre csodálatosnak de súlyosnak is bizonyuló vonatkozást is jelenti, hogy az ember tulajdonképpen önmaga számára való – és/de magában való-levő – **cél** is. Az ember nem pusztán eszköz tehát a bármiféle – isteni vagy más emberi – célok véghezvitelére, hanem maga számára való, azaz folyamatosan és szükségképpen önnön – végeláthatatlan – tökéletesedéséhez utalódó s ezért „magában is való” végcél. Úgyhogy a filozófia számára a szabadság is voltaképpen csak effajta folyamatos végcél lehet, és pedig az ész tiszta használatának ama végcélja, amely – **problematikusan** ill. a maga *sui generis* **problematikusságában** – éppen hogy a tiszta ész bírálata (kritikája) során azonosítódik és körvonalazódik.

Valóban, Kant zsenialitása voltaképpen abban áll, hogy az általa a tiszta ész kritikája révén elért, elnyert és körvonalazott horizontban, lehetővé tette a maga számára a szabadság *sui generis* – Eszme vagy Idea gyanánt azonosított –, globális és lényegi **problematikusságával** való kimondott és tulajdonképpeni szembeesülést. Minek utána ő, egyrészt, egyszerűen hagyta magát maga az ügy, maga a dolog problematikussága, annak az irányai, küldései által vezetett, és pedig oly módon, hogy, másrészt, az eközben előtűremkedő akadályokat, **kérdéseket** és **kérdésségeket**, rendre, egy-egy rendkívül markáns és erőteljes, *sui generis* filozófiai

természetű konstrukcióban és konstrukcióval (a „mintha”, a *maximák*, a törvények, a kategorikus imperatívusz stb.) vállalta fel, sőt, tagolta kimondottan tovább.

Kant tehát az észkritika során és eredményeképpen a szabadságban elsősorban egy Eszmére, azaz a **tiszta észnek** egy olyan Ideájára talál amelyet – „mint olyant” – mi emberek sohasem vagyunk képesek sem valami másból úgymond „levezetni” sem pedig **közvetlenül** megtapasztalni. De amely, ennek ellenére, mindig olyasmi, ami alapja, feltétele ill. lehetősége mindennek amit azután „gyakorlatiként” érthetünk meg és érvényesíthetünk. Az olyasmi tehát mint az erkölcs, a jog stb. csakis a szabadság alapján ill. csakis a szabadságból kiindulva, sőt, kimondottan a szabadság cselekedeteként, érvényesítéseként lehetséges és létezhet csupán. Úgyhogy, minden konstitutív („másból” való) levezethetlensége ill. minden úgymond közvetlen megtapasztalhatatlansága ellenére, a gyakorlat, a gyakorlati ész világa mégiscsak kétségtelen – pontosabban: szükségszerű – bizonyítéka a szabadság Ideájának az ész-realitásának. Bizonyítéka tehát a problematikus szabadság „valóságos” – tehát ugyancsak problematikus – „létezésének” is.

A szabadság észideája tehát *sui generis* **problematikus eszme!** Ez pedig éppen hogy nem azt jelenti, hogy az egyszerűen – vagy pusztán – olyan valami lenne ami, úgymond, még tisztázásra szorul ill. aminek a problematikuságát sürgősen ki kellene küszöbölni vagy meg kellene haladni, hanem, ellenkezőleg, a szabadság eszméjének mint olyannak kimondottan a lényegi vonatkozása pontosan az, hogy az **nem is lehet más vagy másképpen**, csak mint valami ami konstitutíve, kiküszöbölhetetlenül és meghaladhatatlanul **problematikus**. „Problematikus” pedig elsősorban mindaz ami kimondottan és tulajdonképpen a lehetőségben mint lehetőségben áll.¹ A szabadság eszméjének a proble-

¹ „Problematikusak” például azok az ítéletek, amelyekben az állítás vagy a tagadás csak mint lehetségesek engedtetnek meg. Azaz, mint logikai lehetősége annak, hogy valami a neki valóban megfelelő kutatás iránya és témája legyen. Ami révén az tehát alapvetően a lehetőségbe – Kant szerint a lehetőség és a lehetetlenség modális kategóriáiba –, mintegy tet-

matikuságát, annak a konstitutív kérdésességét tehát nem eltávolítani kell, hanem éppen hogy rögzíteni, megérteni, tisztázni, felvállalni és érvényesíteni. Mivelhogy ész és szabadság elválaszthatatlan, a szabadság mindig is – kimondottan vagy kimondatlanul – problémát jelent, problémát képez az észnek, helyesebben az észlénynek.

A szabadság azonban elsősorban azért problematikus az észnek, mert annak az eszméje az értelem egyetlen fogalma számára sem elérhető. Azaz, nem reprezentálható.¹ A szabadság eszméjének tehát nem lehet megadni a feltételeit, azaz nem lehet megmondani azt, hogy az transzcendentális értelemben „hogyan is lehetséges”, hiszen ez pontosan azt jelentené, hogy megadnánk, hogy megadhatnánk, a szabadságot „magát” meghatározó tényezőket – feltételeket – s ezzel az valójában eltűnne ill. eltűnhetne. Tétélezni tehát a szabadságot csakis problematikus módon lehet – és kell is. Éspedig két irányban is: egyfelől olyan pusztán „heurisztikus fikció” gyanánt amely szempontokat szolgáltathat mégis – a **tiszta ész** számára is! – az ismeretek rendszeres egységének a lehetséges kiterjesztése ügyében,² vagy pedig, másfelől, a gyakorlat, a gyakorlati ész irányában, hiszen, voltaképpen: „Gyakorlati mindaz ami a szabadság útján lehetséges.”³

Elképesztő és sajátosan konstitutív súlya és hordereje van tehát a szabadságnak, ha az egyrészt a tiszta ész heurisztikus-problematikus – de mindegyre kritikára szoruló – magtára és holdudvara, és ha, másrészt, mindaz ami gyakorlati, csakis a szabadság *sui generis* problematikus, tehát kérdéses eszméje alapján ill. révén lehetséges csupán. Mindez és mindezekén túl

szövegesen áll. Az eszmék, az ideák vonatkozásában azonban a „problematikus mivolt” konstitutív. Az eszme tehát olyan ami „problematikus marad, minden megoldás nélkül”. Lásd, Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Fordították és magyarázták Alexander Bernát és Bánóczi József, Budapest, Franklin Társulat, 1913, (hasonmás kiadás 1981) 85 o.(az ítéletekre vonatkozóan) és 244 o. (az eszmékre vonatkozóan.)

¹ Uo. 434 o.

² Uo. 486-487 o.

³ Uo. 504 o.

még azt is jelenti azonban, hogy minden ami gyakorlati, nos az teljes egészében, egyáltalán és voltaképpen, maga is – a szabadsággal, a szabadság problematikusságával való eredendő, folyamatos és **átható** kapcsolatában ill. eme konstitutív kapcsolat révén – ugyancsak konstitutíve problematikus ill. kérdéses. Hogy tehát a kérdésesség – pontosabban: a **kérdésszerűség** – mindvégig konstitutív és **eredendő** összetevőjük és együttthatójuk is egyben .

Ezért Kant egyértelműen ki is jelenti, hogy transzcendentális értelemben a szabadság fogalma nem is más, mint „probléma az ész számára”.¹ Éspedig, kiderül, éppen olyan ill. elsősorban pontosan annak a problémája ami és amely révén minden ami gyakorlati, egyáltalán lehetséges ill. lehetségesként meg voltaképeni lehetőség gyanánt, ugyancsak problematikus és problematikusként körvonalazódik és tagolódik. Teljesen üresnek bizonyul tehát minden olyan felvetés miszerint a szabadság Kantnál pusztán valamilyen légies, homályos és megfoghatatlan, szurrogátum vagy pótlékszerű konstrukció lenne, ill., hogy nála a szabadság valami olyasmit képezne ami nem is tehet semmiféle frontális, kimondott kérdés „alanyává”, „tárgyává” vagy **témájává**.² Ellenkezőleg, e helyett pontosan arról van itt szó, hogy a szabadság kérdése – *recte*: problematikus észfogalma, Ideája – éppen hogy a neki leginkább **meg-felelő** horizontba és légkörbe kerül, hiszen az derül róla ki, hogy a kérdésnek, hogy: Mi a szabadság? a leginkább megfelelő válasza elsősorban, voltaképpen és egyenesen az, hogy, igenis, a szabadság: **kérdés!** Éspedig alapkérdés és kérdésalap. Hogy tehát, *sui generis*, a szabadság probléma, kérdés ill. kérdés mivolta pontosan a szabadság, az emberi szabadság lényegéhez tartozik, ill., voltaképpen egyenesen „azt” sűríti és képezi.

Csak mivel lényegében kérdés, azért nem választható fel a szabadság ideája a szemléletben és ugyanazért jelentkezik az „csupán” **posztulálandó** eszmeként az ész számára az észben. Olyan-ként persze, amelynek éppen a maga konstitutív problematikus mivolta, problematikus feszültsége s e feszültség sajátos ereje az,

¹ Uo. 505 o.

² Lásd, Nancy, Jean-Luc: *Experiența libertății* Cluj-Napoca, Editura Ideea Design & Print, 2003, 29 o.

ami révén a szabadság képes mégis megalapozni az erkölcsi ill. a gyakorlati világ egészét. De nem csak megalapozni, hanem – úgy kérdezve ill. a kérdésben előrehaladva és szétterjedve, akárcsak reflexíve – **áthatni** is képes azt.

És megfordítva, mivel van erkölcsi, van morális világ – amelyben persze szükségképpen és folyamatosan kérdéses állandóan az, hogy mi is a helyes? és mi is a jó? nos, emiatt – van, kell hogy legyen olyasmi is ami ezt a kérdésességet éppen hogy kérdésként és kérdezként lehetővé teszi, megalapozza és, ráadásul, meghatározott módon **lefolyattja** és **át is hatja**. Vagyis, van és kell, hogy legyen szabadság. Éspedig úgy és olymódon, hogy az ész saját ideájaként az egyben az ész saját problémája, saját kérdése is. Olyan problémája ill. kérdése amelyben az ész elsősorban a maga gyakorlati – mindenek előtt morális, majd jogi, politikai stb. – lehetőségeit, kimondottan egy problémában, egy kérdésben alapozza meg, kérdezi ill. ezt – a kategorikus imperatívuszban – voltaképpen **továbbkérdezve** vázolja, mindegyre újra, de folyamatosan fel és tovább. Hiszen, hogyan is lehetne kérdésesség meg kérdés nélkül egyáltalán választani, vagy mérlegelni stb.? Ahol tehát a választás vagy a mérlegelés lehetősége és a szüksége működik, ott természetesen kérdés, meg kérdésesség is szükségképpen van. Meg, persze, szabadság is.

Egy törvények – természeti törvények – által és alapján létező s uralt világban, csak akkor van azonban a szabadságnak helye és súlya is, ha abban – vagyis a szabadságban s a természet világában – maga az ész is (sajátos) **okként** működik és érvényesül. Ha tehát az ész a maga szabadság gyanánt való működése révén, egyfelől – saját magától és saját magából (*sponte*) – **kezdemenyezi**, másfelől pedig előírja a természet s az emberi együttlét közepette érvényesülő és kibomló **gyakorlat** törvényeit. Vagyis, ha képes szabad cselekedetek előidézésére, szabályozására és azoknak a tényleges – „részben indított, részben megszorított”¹, tehát mozgásba hozott szabadság gyanánt bonyolódó – lefolyattására.

¹ Lásd, Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* Uo. 509 o.

A racionális lények okságát, annak a ténylegességét azonban **akaratnak** nevezzük. A szabadság pedig ennek az okságnak az és az akkori (lényegi) **összetevője**, hogy és amikor ez más ill. a többi okoktól függetlenül – azaz, nem egyéb okok által meghatározottan – képes és **tud** hatni ill. működni.¹ Ezért Kant egyértelműen pontosítja is, hogy a szabadság nem az akaratnak valamiféle „járulékos” tulajdonsága, hanem még mélyebben, az akarat által képviselt ill. képzett okságnak a **kitevője**. Úgyhogy ami az akaratot illeti, annak a szabadság által meghatározott vonatkozása nem más, mint az **autonómia**. Vagyis, az akarat autonómiája. Amikor tehát az akarat az ésszel való tulajdonképpen kapcsolatában saját maga számára (való) törvény. És megfordítva: racionális lényként a maga akaratának az okságát – ok-mivoltát – valamint ennek a lehetséges autonómiáját az ember csakis a szabadság eszméje „alatt” ill. azt feltételezve – felfelé téve – foghatja fel és értheti meg. Hiszen az akarat, annak az autonómiája pontosan az érzéki – a természeti – világ okaitól való függetlenséget – de, persze, nem a tőlük való elszakíttóságot – jelenti, s ez nem más, mint a szabadság, a mozgásba hozott szabadság.²

A szabadság eszméje, ész-ideája elválaszthatatlan, szerves és működő, tevékeny ténylegességben kapcsolódik tehát az akarat cselekvő ténylegességéhez ill. kiváltképpen annak az – ugyancsak általa lehetségessé tett és tagolt – autonómiájához, öntörvényűségéhez. Olyannyira, hogy ez a kapcsolat, ráadásul, tulajdonképpen **reflexív**. Hiszen, racionális lény a maga, saját magához tartozó s saját magából kezdeményezve kiinduló okságát, csak úgy és csak azért foghatja fel, érvényesítheti és nevezheti, értelmezheti is saját maga számára „akaratnak”, ill. ezt az akaratot csak úgy értheti és érvényesítheti a mindenféle jelenségek közepette kibontakozó valóságos hatóokként, ha és mert eközben ő saját magát egyben az *intelligibilis* világhoz, az ész saját, *sui generis* világához is odatarthatóként ragadja meg. Miközben, persze, illetén, tudatában van

¹ Lásd, Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája* Fordította Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991, 81 o.

² Uo. 89-90 o.

annak is, hogy ő az érzéki – a fenomenális, természeti stb. – világnak is ugyanúgy a része, s ahhoz (is) szervesen – és pedig **visszacsatoló** szervességgel – hozzátartozik.

A szabadság ideájával, helyesebben magában a szabadság ideájában, annak a **problematikusságának** a kibomló és szétsugárzó feszültségében az ész tehát elsősorban az akaratot **keresi** és szervezi is meghatározott módon **tovább**, miközben maga az akarat is természetesen problematikus és kérdéses. Elsősorban persze abban a tekintetben, hogy tehát az autonóm-e vagy pedig éppen hogy heteronóm? Az akaratban tehát a szabadság észideájának a problematikus kérdésessége, voltaképpen tagoltan ill. a további tagolásra (el)szánva **kérdődik tovább**. Azon a *sui generis* problematikus-kérdéses alapon tehát, hogy **okként az ész csakis kérdés ill. valamilyen kérdés értelmében és irányában lehet ok-os, s azon, hogy e nélkül, az csak esztelen és ok-talan! Vagyis, csak a szabadság transzcendentális és problematikus értelmében lehet egyáltalán ill. kimondottan is szabad**. Az ész s a szabadság kooriginárisak és ko-konstitutívok is tehát, s szabadság csak az **lehet** ill. csak abban állhat, ha és hogy, az ész egyáltalán okként **működhet, érvényesülhet** ill., ok **lehet**.

Kant tehát azt mutatja fel és érvényesíti a lehető legkövetkezetesebben, hogy eszmei és/de gyakorlati lényegét illetőleg is, az emberi szabadság probléma ill. kérdés. Meg persze kérdés! Ebből pedig a szabadság semmit sem veszít azzal, hogy általa ill. a vele lényegileg kapcsolatos akarati autonómia által válik lehetségessé, sőt, egyenesen apodiktikussá, törvényerejűvé az is, amit Kant „kategorikus imperatívuszna” nevez.

Hiszen, ha alaposabban megvizsgáljuk ill. belegondolunk, akkor – talán meglepő módon, de – a **kategorikus imperatívuszról** is az derül végeredményben ki, hogy az lényegében éppen hogy **kérdés!** Mert a felhívás, a parancs, amelynek a kategorikus értelmében úgy kell(ene) cselekednünk, hogy cselekedetünk *maximája* általános törvénné, általános törvény elvévé válhasson, nem utasít voltaképpen semmiféle „konkrétumra” hanem csakis arra vonatkozik – ill. egyenesen csakis azt jelenti –, hogy minden egyes problematikus helyzetben (és a morális, a jogi stb. szituációk pontosan ezek és ilyenek), nos, hogy minden szituációban **keresni**

– tehát **kérdezni** – kell azt a gyakorlatot, eljárást és viselkedést amelynek a *maximája* azután valóban és akaratilag is általános elvvé válhat ill. tehető. Úgyhogy akárcsak a szabadság problematikus ideájának, a – vele természetesen lényegileg kapcsolatos – kategorikus imperatívusznak is voltaképpen és teljes egészében kérdés- meg kérdezésszerkezete van!

A parancs tehát pontosan azt parancsolja, hogy márpedig kérdezni kell, és azt is előírja, hogy mit és, hogy hogyan is kell kérdezni. A morális parancs moralitása, imperatívusza és kategorikus mivolta ill. annak a kimondott, tényleges érvényesítése egyenesen azt jelenti, hogy azt pontosan a maga kimondott kérdés-mivoltában kell minden egyes helyzet sajátosságára való tekintettel gyakorlatilag általánosan megragadni és lefolytatni. Azaz, fel és magunkra vállalni.

De egyáltalán a szabadsággal, annak az eszméjének a *sui generis* kérdésességével kapcsolatosan is ugyanez a helyzet: csak mert kérdés és csak mert konstitutív módon kérdéses, azért alapozhat ill. érvényesülhet a szabadság kategorikusan imperatív (tovább)kérdés gyanánt az ugyancsak állandóan és lényegileg problematikus – s az általa megalapozott és körvonalazott – erkölcsi világban. A kategorikus imperatívusz tehát ugyan parancs, de ennek ellenére ill. lényegében mégiscsak pontosan a kérdezésre s a mérlegelésre utaló – sőt, annak a „formáját”, „formuláját” is megadó és képező – parancs. Nem más az tehát, mint a keresés, a kérdés s a mérlegelés meghatározott kötelességének a nagyon is **tagolt hangja**, amely révén azután egyszerre tartozunk valóban emberien, szabadon az érzéki, a természeti s az *intelligibilis* világhoz is egyaránt.¹

A *maxima* – pontosítja egy lábjegyzetben Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésének* már az elején – az akarat **szubjektív princípiuma**, amely azt teljes, élő emberi elkötelezettségként irányítja ill. áthatja.² A *maxima* tehát mintegy átvezet a „törvényhez”, nevezetesen az egyetemes – s mint ilyen, már objektív – **törvényhez**. Oda és ahhoz vezet át tehát, hogy egyfelől egy-

¹ Uo. 91 o.

² Uo. 28 o.

általán akarhassam, másfelől pedig, hogy kimondottan akarjam is azt, hogy az én szubjektív *maximám*, egyetemes törvénnyé is váljon.

Ez mármost nem azt jelenti, hogy azt valahogyan egyetemesen ki kellene kényszeríteni, hanem csakis annak az effajta akarat által hajtott lehetőségét képezi, hogy igenis vizsgálat és megfontolás – azaz: **kérdés!** – tárgyává tegyem, hogy vajon az amit én az akaratom szubjektív *maximájaként* elfogadok és érvényesítek, nos, hogy az vajon valóban egyetemes törvényként is érvényes-e ill. érvényesíthető-, akarható-e? Vagyis meg kell kérdezni és meg kell vizsgálni, hogy az illető *maxima* akarható-e vagy pedig nem akarható általánosan érvényes törvényként is.¹ Azzal a visszacsatoló pontosítással, hogy – akárcsak a kategorikus imperatívusz formulája – ezek az erkölcsi törvények is voltaképpen a szabadság törvényei. Hiszen végső soron egyfelől a szabadságból erednek, másfelől pedig törvények a szabadságnak is.

Lévén pedig, hogy a praktikus filozófia voltaképpen a szabadság törvényeivel „foglalkozik”, az egész „praktikus filozófia” sem más voltaképpen mint magának a szabadságnak a kérdéses, problematikus önfeltáró és magát önmegnyitóan érvényesítő kérdező cselekedete. Azzal a pontosítással, hogy mivel a gyakorlati-erkölcsi dolgoknak konstitutív összetevője, hogy azok problematikusak, ill., hogy mivel a *maximák* s a törvények értelme elsősorban eme problematikusságnak mint problematikusságnak a meghatározott és tényleges felvállalásában áll, azoknak a „funkciója” sem szorítkozhat pusztán valamiféle eligazításra, hanem az értelmük éppen hogy, mindennek előtt és pontosan eme problematikusságok meghatározott és tagolt – és pedig a *maximák* s a törvények, azaz, végeredményben a kategorikus imperatívusz által erkölcsileg és akaratilag tagolt – **kérdésének** a felvállalásában és kimondott, gyakorlati **lefolytatásában** van.

Vagyis, a szabadság problematikus észideájának a maga problematikusságából ill. kimondottan ebben a problematikusságban kibomló és felvállalt kérdezése az amit az akarat *maximái* és törvényei egy-egy nagyon is meghatározott tovább- és újra-

¹ Uo. 30 o.

kérdésben átvesznek és felvállalnak valamint kimondottan képviselnek és jelentenek is. Tehát, lényegét és szerkezetének a tagolódását illetőleg is, a kategorikus imperativus sem pusztán holmi kívülről vagy felülről – az észől – jövő parancs, hanem egyfelől, mondhatni, **kérdő** parancs, másfelől pedig – egyben – parancs az általa tagolt kérdésre és mérlegelésre stb. is. Azaz, nem kérdőre, hanem éppen hogy **kérdésre-**, helyesebben **a kérdésre vonó** parancs. És pontosan ez a problematikus, a kérdéses szabadság (eszméjének) a maga saját, egyébként meghatározhatatlan lényegének a leginkább mégis **meg-felelő** – azaz, tagoltan továbbkérdő – cselekedete.

Úgyhogy semmi akadálya nincsen a kategorikus imperativusnak éppen hogy a kérdő vagy kérdésszerű lefordításának ill. „átfogalmazásának” sem. Hiszen már világos, hogy abban az a felszólítás valamint az a parancs, hogy „cselekedj úgy”... azt jelenti voltaképpen, hogy „keressél, kérdezzél, vizsgáld meg úgy”, hogy – folytatva – „cselekedeted *maximája*” – azaz, akaratod szubjektív princípiuma – „általános törvénnyé is lehessen”! Tehát, az akarat számára, amely a maga szubjektív természetében nincsen eleve és önműködően az ész által meghatározva, az imperativus azt az elvárást, azt a Kellést, azt a Legyent (*Sollent*) parancsolja kérdő kérdésre vonva – ő maga is kérdezőn –, hogy a maga szubjektív módján ill. módjaiban, az akarat pontosan azt ill. éppen azokat a *maximákat* keresse – természetesen: ugyancsak kérdezőn – **tovább**, amelyek immár általános – tehát nem pusztán szubjektív – törvényekké s mint ilyen valóságos kötelességekké is válhatnak.

Az imperativus tehát azt (is) mondja lényegében, hogy: kötelességed keresni, kötelességed kérdezni és ebben-ezzel megállapítani azt a meghatározott kötelességet, amely szerint ill. amelynek értelmében – nem csupán teneked, hanem egyáltalán – az embernek élnie kell. És pontosan ez a szabadság törvénye, amely tehát megnyitja és felvázolja az emberi, az erkölcsi, a gyakorlati világot. Az imperativus, ill. egyáltalán az imperativusok ezért nem is vonatkozhatnak pl. az isteni akaratra, hiszen annak nincsen szüksége semmiféle gyakorlati-morális keresgélésre és kérdezgetésre. Neki tehát az ilyesmire utaló ill. az ilyesmit tagoló imperativusra, parancsra sincsen semmiféle „szüksége”.

Úgyhogy, „Az imperativusok csak formulák: az általában vett az akarás objektív törvénye és valamely eszes lény, például az ember akaratának a szubjektív tökéletlensége közötti **viszony** fejeződik ki bennük.”¹ Olyan formulák, olyan „képletek”, amelyek azonban voltaképpen a keresést és a kérdést tagolják. Az imperativus legbensőbb lényege tehát az éppen általa tagolt és egyben elő is írt kérdésessé tevés, mint a szabadság voltaképpeni és tényleges – tehát ugyancsak tagolt – lefolytatása. Vagyis annak egészen a konkrét cselekedetelig lehatoló, kimondott lefolytatása, végbemenetele és megtörténe. Az tehát **amiből kiindulva** (a szabadság ideája) ill. az **is amit** a kategorikus imperativus kimondottan elvár és utasít, nos az voltaképpen nem más mint a szabadság értelme valamint annak a problematikus, kérdéses feltételei által **meghatározott** és működésbe is hozott kérdésesség („problematikusság”) és kérdés, valamint, mindvégig, tulajdonképpen: kérdés.

A szabadság lényegének tehát ismét a kérdés ill. egyáltalán a kérdés bizonyul. Hiszen, ismételten: a kategorikus imperativus éppen hogy a cselekedetek meghatározásának, „determinálásának” a formulája, a képlete, amely révén a szabadság problematikus észideája a kérdés ekképpen előírt formuláiban a cselekedetek meghatározása – vagyis azoknak a szabadságára való tekintettel – mintegy „algoritmushoz” jut ill. arra tesz szert. Olyan „algoritmusra”, amelyben tehát maga a szabadság úgy tagolódik és bomlik mindegyre ki, hogy közben a kérdésben a választások, a döntések stb. egyúttal elveszítik azt a meghatározatlan látszat-szabadságot is, hogy az akarat tetszés szerint válassza annak az **ellenkezőjét** amit az imperativus parancsol.²

Tételesen ezért a kategorikus imperativus már úgy szól most, hogy: ne cselekedj csak annak a *maximának* megfelelően, amely révén egyben **akarhatod** azt is, hogy az egyetemes törvénye is váljék.³ Másképpen megfogalmazva pedig úgy szól, hogy: úgy cselekedj, **mintha** cselekedted *maximája*, a te akaratod révén,

¹ Uo. 44 o. – Kiemelés tőlem – K.V.I.

² Uo. 51 o.

³ Uo. 52 o.

a természet egyetemes törvényévé, azzal „egyenértékűvé” kellene váljon.¹

Márpedig ez gyakorlatilag ill. ténylegesen pontosan azt jelenti – és a Kant által felsorolt példák is kimondottan ezt szemléltetik –, hogy minden egyes esetben kérdésessé kell tenni – *recte*: meg kell kérdezni! –, hogy az éppen felmerülő meg-felelési lehetőség az éppen előtűremkedő problematikus szituációra, vajon a „természet” egyetemes érvényű törvényévé válhat-e vagy sem?! Azzal a pontosítással, hogy még ez az éppen felmerülő eljárási lehetőség is, csak és csakis azért és csakis úgy merülhet a mérlegelés „számára” éppen fel..., mert az is a kategorikus imperativus kérdésének ill. annak a kérdésszerű nyitottságában áll. És ugyan- ezért lehet azt azután elvetni is.

Azt jelenti tehát, hogy a kategorikus imperativus volta- képpen az általa megragadott és tagolt kérdésnek a „formulája”, vagyis a szabadság, a szabadság problematikus lényegének, mint a neki éppen hogy meg-felelő kérdésének a „formulája”. Amely- ben tehát a szabadság s az akarat is – egyben – a saját lényegére talál ill., eközben, ezt **érvényesíti** is. Kell tehát, hogy egyáltalán akarhassunk, **hogy képesek legyünk akarni** olyasmit, hogy cselekedetünk *maximája* általános törvénnyé váljék. Kell tehát, hogy az akarat saját magával léphessen viszonyokba, és ez csak úgy és csak azért lehetséges, mert lehetséges – és a tulajdonkép- peni – az, hogy ez az akarat az ész által legyen meghatározott.²

Nem arról van tehát szó, hogy úgymond „problémák” van- nak a szabadság körül, hanem arról, hogy a szabadság éppen hogy és pontosan problémaként, **kérdésként létezik** ill. így autentikus. Nem csoda hát, hogy „...ha ehhez a válaszóthoz ér, az ész **speku- latív szempontból** sokkal járhatóbbnak és használhatóbbnak találja a természet szükségszerűségét, mint a szabadság útját.”³ A szabadság útja tehát göröngyösebb, még az ész számára is, mert az nem lehet másképpen vagy más, hanem csakis meghaladhatatlanul és leküzdhetetlenül problematikus ill. kérdéses. Mégis, ez az

¹ Uo.

² Uo. 56 o.

³ Uo. 92 o.

egyetlen út, amelyen az eszünket, mi emberek, gyakorlatilag hasz- nálhatjuk.¹

Kant tehát valóban és teljes egészében maga a dolog, maga a téma, annak az erővonalai által vezeteti magát. Mindaz amit tesz, gondol és épít, voltaképpen a szabadságnak mint kérdésnek a kimondott és ki is dolgozott kérdezése ill. ebben a kérdésben **létesülő**, velejéig filozófiai konstrukció. Ide értve természetesen még *A tiszta ész kritikájában* érvényesülő „mintha” konstrukcióját, majd annak a „szükséges mivoltát”, egészen az „*intelligibilis*” s az érzéki világ között mintegy összekötő hídként felvázolt **köteles- séget** mint kategorikus imperatívuszt is.

Azt azonban Kant szerint nem tudjuk megmagyarázni- „levezetni”, hogy hogyan is lehetséges a szabadság?! A lehetőség fogalmát itt persze transzcendentális és nem a hagyományos ontológia értelemben kell venni. Ez a magyarázat, ez a levezetés ugyanis, kanti kontextusban, azt jelentené, hogy a szabadságnak pontosan és *sui generis* természeti, mechanikai szükségszerűséget kellene tulajdonítanunk, s ezzel az egyszerűen felszámolódná. A szabadságot tehát éppen hogy a maga szabad- ill. szabadság- mivoltában kell és a legmegfelelőbb megérteni. Azaz, felszámol- hatatlan, kiküszöbölhetetlenül és meghaladhatatlanul az emberhez, annak **a létehez**, világához és világképzéséhez tartozó és ő magára tartó – tehát kikerülhetetlen és lerázhatatlan – probléma ill. kérdés gyanánt. De ez Kant számára azt is jelenti, hogy a szabadságot mint olyant semmilyen lehetséges megismerő (és nála többnyire persze a természet dolgaival, azoknak a törvényeivel kapcsolatos) tapasztalatban nem tudjuk prezentálni, hanem az csupán egy **szük- ségszerű hipotézisként** választható fel.

Ezzel együtt Kant egész gondolkodói építménye azt hangsúlyozza, hogy a szabadság dolgában ill. egyáltalán a prak- tikum, az erkölcs világában nem – természettudományos értelemben – magyarázni, hanem megérteni kell. Még akkor is, ha a kategorikus imperativus törvénye – helyesebben: a kategorikus imperativus által és révén létrejövő, valamint a „benne” érvé- nyesülő törvény – a maga okozati szükségszerűségében teljesen

¹ Uo.

egyenrangú a természeti törvények szükségszerűségével ill. ténylegesen éppen hogy ezek közepette érvényesül. Meg kell érteni tehát azt, hogy és ahogyan egy érzékileg érintett és implikált racionális létező, ill., megfordítva, egy racionálisan implikált és/de ugyanakkor érzékletesen létező (élő, cselekvő) lény – vagyis: az ember – ténylegesen van, ténylegesen létezik.

Mindez azonban csak és csakis a szabadság alapján van ill. lehetséges, hiszen mindaz ami az erkölcsi világhoz tartozik, az a problematikus szabadsággal, a szabadság problematikus eszméjével, ideájával, ennek az egyaránt kategorikus és imperatív – kérdéses és kérdezős – érvényesítésével kapcsolatos. Világos tehát, hogy Kantnál a szabadság lényege valóban az, hogy a szabadság *sui generis* kérdés ill. kérdéses, és, hogy a szabadságot a maga kérdés meg kérdéses mivoltától nem is lehet megszabadítani vagy azt valahogyan „meghaladni”. Hanem pontosan arról van szó, hogy minden effajta igyekezet egyfelől eleve abszurdum, másfelől pedig arról, hogy a szabadság kérdés mivoltával kapcsolatosan a dolog lényegének a leginkább megfelelő – tehát ahhoz a legszervebben kapcsolódó – vonatkozás, éppen hogy a kategorikus imperatívus **kérdezősége**.

A szabadság fogalmának, ideájának a problematikus mivoltának az egész felvezetése ill. a kategorikus imperatívus lényegi kérdés mivoltának – és pedig a priori szintetikus kérdés-mivoltának – a kimutatása voltaképpen azt bizonyítja, hogy a kanti gondolkodás horizontjában a szabadság lényege valóban a **kérdezősben** rögzül, azonban anélkül, hogy mindezek során maga a kérdés ill. maga a kérdezős explicit ill. kimondott tematizálás témájává válna. És pontosan ez a kanti szabadságfilozófia legalapvetőbb „gyöngéje”. Nevezetesen, hogy nem elemzi, nem tematizálja, hogy végtére is, honnan is jön a kérdés és honnan jön a kérdezős? Egyáltalán mindenféle kérdés és kérdezős, ill. kiváltképpen a szabadság kérdése és kérdezősége.

Kant azonban nemcsak, hogy nem elemzi..., hanem egyenesen eldugja s el is dugaszolja az ehhez az elemzéshez elvezető utakat és járatokat. És pedig pontosan a „lélek halhatatlansága” kapcsán kifejtett – persze sajátos, de lényegében azonban teljesen hagyományos ill. magának a dolognak nem éppen

megfelelő – nézeteivel. Sőt, az azzal ellenkező nézeteivel. Mert hát, miért is érdekelné, miért is lenne kérdés vagy kérdéses, fontos stb. egy valamiféle ill. valamilyen értelemben valóban halhatatlan lénynek a szabadság, az erkölcs meg kötelesség stb.?

Emiatt azután Kant valóban és ténylegesen **formálisan** kénytelen eljárni. Anélkül tehát, hogy közben igazán beláthatná, hogy ami a meditációi során őt egyfelől – a háttérből, de voltaképpen – vezeti, másfelől pedig az ami azokban ténylegesen is működik, az voltaképpen a szabadság lényegeként érvényesülő ill. a vele kapcsolatosan végbemenő – de kimondottan mégiscsak tematizálatlanul maradó – **kérdezős**. Illetve, megfordítva, maga az immár a „bármelyik” és „bármilyen” kérdezősben kimondottan érvényesülő és megtörténő szabadság.

Ahol ugyanis kérdés ill. kérdezős van, ott – mindig és eleve – a szabadság is működik. És megfordítva, ahol létezik, ahol van szabadság, ott az – mindig és eleve – egyfelől csakis kérdezős-sen van, másfelől pedig csak kérdezős, azaz a kimondott kérdésben, annak a tényleges kérdezősének a lefolytatásában érvényesül és létezik.

Persze az észnek a szabadságon kívül Kant szerint egyéb Ideája is van. Ilyen az Isten vagy „a lélek halhatatlanságának” az Eszméje. Mindezeket azonban az a nagyon is lényegi vonatkozás **különbözteti** meg a szabadság Ideájától, hogy az utóbbi nem csak problematikus és nem csak kérdés, hanem – ezzel együtt – voltaképpen, már beinduló **kérdezős**. Ezzel szemben az Isten vagy a „lélek halhatatlanságának” az ideái, bár maguk is igencsak „problematicusak”, tehát kérdésesek, mégsem – és pedig elvileg **nem** – kérdezős. Istenben ugyanis, mi emberek, még „ideaként” is, pontosan olyasmire gondolunk akinek/aminek – „mindentudó” lévén – nincsenek és nem is lehetnek semmiféle kérdései. Ő tehát kérdezős se kérdezős. Esetleg csak – a mindenféle megfellebbezhetetlen parancs után – kérdőre vonhat... másokat. A „halhatatlan lélekkel” is hasonló a helyzet, mert abba is a kérdezős értelmei és súlyai fulladnak mindegyre bele.

Ennek ellenére, Kant számára az ész eszméi, ideái, az embert a leginkább – és végső soron – motiváló, de persze mindegyre problematikusnak bizonyuló fogalmai. Köztük a szabadság

ideájának a megkülönböztető sajátossága azonban mégiscsak az tehát, hogy nagyon is sajátos módon és sajátos vonatkozásban problematikus. Úgy, hogy az mindegyre, lerázhatatlanul és meghaladhatatlanul nem csupán kérdéses, hanem kimondottan kérdés és ill. egyenesen **kérdeztetés** is. Következésképpen, annyiban és oly módon problematikus a szabadság eszméje mindegyre, hogy a maga problematikus, motiváló és mozgósító feszültsége egyrészt kérdéses, másrészt az – mintegy belülről, azaz a maga „belsejében” – éppen hogy feszültséggel teli kérdés, harmadrészt pedig, hogy egyáltalán és kimondottan kérdezhető is egyaránt.

Ezért azután a szabadság ideájának a hatóköre távolról sem **szűkül** le – hanem csak fókuszálódik – a „gyakorlati területére”. Hiszen, ideaként, a szabadság a tiszta, a természetmegismerő és **spekulatív észnek is** egyfelől éppen hogy a **végcélja**, de, ezzel együtt, olyan valami is ami, másfelől, a tiszta spekulatív ész kérdéseiben és kérdezéseiben is hat ill. **tényleges működik**.¹

¹ „Habár tehát a transzcendentális észbeli fogalmaknál azt kell mondanunk: **csak eszmék**, azért korántsem tekinthetjük őket feleslegeseknek vagy semmieseknek. Mert ha már általuk semmiféle tárgy meg nem határozható, azért **alapjában és észrevétlenül** az észnek **kiterjedt és egyező** használatánál kánonul szolgálhatnak, amely által nem ismer ugyan meg egy tárggyal sem többet, mint amennyit fogalmai útján megismerne, de ismeretében ez azért mégis **jobban és tovább** vezérli. Nem is beszélve, hogy **talán leghetségessé teszik a természeti fogalmaktól a gyakorlati fogalmakhoz való átmenetet és ezzel maguknak az erkölcsi eszméknek ily módon biztosságot és összefüggést szerezhetnek az ész spekulatív ismereteivel.**” Lásd, Kant, I.: *A tiszta ész...* Uo. 244 o. (Kiemelés tőlem – K.V.I.) Természetesen úgy a spekulatív, megismerő, akárcsak annak a gyakorlati stb. használatában, egy és ugyanaz az ész működik, amely persze egy és ugyanannak a „szubjektumnak” az esze, a képessége. És amely ráadásul az ész végcéljai tekintetében éppen hogy irányadó és irány meghatározó. Ez pedig pontosan – és hogyan lehetne másképp – kimondott kérdésekben történik meg. Abban tehát hogy: Mit tudhatok?; hogy Mit remélhetek?; és hogy Mit kell tennem? ill., – a „csúcson”, abban, hogy Mi az ember? Olyan kérdésekben tehát amelyeknek a megfogalmazása a szabadság nélkül egyfelől teljességgel elképzelhetetlen, másfelől pedig amelyeknek a kimondott kérdezése pontosan magának a szabadságnak a cselekedete!

Miközben, persze, alapvető motiváló tényezőnek mégiscsak a gyakorlat, a gyakorlati ész, vagy az ész gyakorlati használata révén bizonyul. Hiszen mindaz ami közvetlenül a szabadság révén lehetséges, az elsősorban és tulajdonképpen gyakorlati.

A szabadság tehát Kantnál egy olyan sajátos, **kérdezően magába gyűlő**, de ugyanakkor **kisugárzó** kérdés-pont ill. kérdezhető kérdéscsoport, amely a maga *sui generis* problematikuságán „túl” – vagyis, azon túlra vivően – (már) valóban nem kérdezhető... De aminek, láttuk, mégis és pontosan, **ez** a lényege.

* * *

Nem véletlen tehát, hogy a „szabadság” ott is – persze másképp, de – „probléma”, ahol az, mondhatni, hiányzik, mint ahogy probléma ott is ahol – kereteiben, „adottságaiban”, pl. a jól kidolgozottaknak tartott vagy tartható szabadságjogokban – úgymond „megvan”. Itt is kérdés és „teher” ugyanis a szabadság, többek között ezért is menekülnek, futamodnak, fordulnak el állandóan tőle! Arról nem is beszélve, hogy ezek a „keretszerű” szabadságok, mivel a szabadságot általános érvennyel felruházva és voltaképpen személytelenül „operacionalizálják”, maguk is – ily módon – mintegy „fakultatívvá” lesznek. Le is lehet azoknak a „használatáról” mondani.¹

Az sem véletlen tehát, hogy – pontosan ebben a szellemben – a múlt század ’70-es éveiben, Jan Patočka egyenesen azzal vádolta meg a „liberalizmust”, hogy „kiárusítja a szabadságot, cserébe az egyes ’szabadságjogokért’.”² És közben arra is felhívta persze a figyelmet, hogy: „A szabadság és a szabadságjogok közötti ellentmondás belülről bénítja meg a **saját jogba** vetett hitet és a világ más részeire irányuló terjeszkedés optimizmusát.”³

¹ Ez történik mindig a népszavazások alkalmával, amikor is a szavazatra jogosultak jelentős hányada állandón **nem** él ezzel a mégiscsak alapvető jogával.

² Lásd, Patočka, Jan: *Európa és az Európa utáni kor* Pozsony, Kalligram, 2001, 32 o.

³ Uo.

A „szabad akaratról”

Azonban a szabadságtól való – mindenféle – menekülés még egyáltalán nem bizonyítja a szabadság és az ember, a jelenvaló lét kooriginaritásának a hiányát. Sőt, egyenesen cáfolja ezt. Hiszen mindezekben az ember voltaképpen önmagától, felszámolhatatlan létmódjától és létkötöttségeitől, de éppen eme létmód és létkötöttségek által lehetségessé vált ill. „lehetővé tett” – ezért voltaképpen „hiábavaló” – módon menekül. Úgyhogy, elveszíteni sem veszíthet el – sajnos?! – mást, mint önmagát.

A gondolkodás, az igazság keresésének, a vélemények, a meggyőződések, a cselekedetek stb. szabadságai, beleértve azoknak a „szabályait”, a biztosítékait, a korlátjait, az igazságtalanságait és a visszaéléseit ill. az emancipációt is, teljességgel érthetetlenek és értelmetlenek is a kérdezés, a kérdésség tulajdonképpen, azaz ontológiai egzisztencialitása nélkül. Ez szabja meg ill. válaszolja ugyanis fel a szabadság mindenkori tétjeit és ezeknek az ún. „árát” is. Ezért az, vagy azok, akik ezeket nem ismerik – vagyis: nem kérdezik (mert mondjuk „bele születtek” és csupán ily módon élnek velük és közöttük) – nem is „örvendezhetnek” e téték és árák által körvonalazódott lehetőségeknek vagy azok kiszélesítésének ill. tematizálásának.

Talán meglepő módon tehát, de az említett írásában – amelyik, mint jeleztük, lényegében a szabadságról szól – Jan Patočka valóban azt az akár furcsának is tartható megjegyzést teszi, hogy, márpedig „a liberalizmus kiárusítja a szabadságot a szabadságjogokért”... De, mit is jelenthetne ez, hiszen megkérdezhetnénk, mi más lehetne a szabadságért való fáradozás és küzdelem tulajdonképpen célja meg „értelme” stb., mint éppen hogy a szabadságjogok kivívása, biztosítása és elmélyítése? Mégis, Patočka kijelentése és vádja nagyon is valóságos és mély problémát rögzít.¹ Nevezetesen azt, hogy vajon valóban kimerül-e tehát a szabadság „jelentése” és jelentősége az emberi lény számára a mindenkor meghatározott jogokként **akart**, felvázolt vagy biztosított szabadságkeretekben?

¹ Éspedig pontosan egy olyan közegben ahol és amikor ezek a szabadságjogok, enyhén szólva, meglehetősen hiányosak voltak ill. éppen hogy harcolni kellett és – Patočkával együtt – harcoltak is értük.

A szabad akarat kérdése, persze, a szabadság kérdését az akarat kérdéséhez... és megfordítva, az akarat kérdését pedig a szabadság kérdéséhez köti. Első látásra ennél nincs is semmi „természetesebb”, hiszen mi emberek nap mint nap azt tapasztaljuk ill. úgy is járunk el, hogy „munkáink” legjavát valóban akaratilag véghezvük el és a tény, hogy az ilyesmi gyakran igazán érvényesül és talán célba is ér, bennünket a legtermészetesebbnek látszó módon arra ösztönöz, hogy a szabadság kérdésének az ügyét éppen hogy és egyenesen az akarat tevékenységeink természetéhez és sorsához kapcsoljuk. Ha tehát vannak „sikeresen végigvitt” akarat tevékenységeink, akkor ez esetleg egyúttal nem csupán a szabadság – a szabadágunk – „meglétéről”, hanem egyenesen a szabadság lényegéről is tanúskodik. Olyannyira, hogy maga a szabadság lényege is egyáltalán „szabad akaratként” rögzül ill. az „akarat szabadságaként” kellene, hogy körvonalazódjék.

De pontosan erre kérdez rá – Kant fentebb felvázolt elemzése által ösztönözve – például Schopenhauer is, éspedig egy olyan radikális vizsgálódásban amelynek a célja kimondottan belegondolni abba, hogy mi is tulajdonképpen az, hogy „akarat” és, hogy vajon mindaz amit az akaratnak egy ilyen kimondott és gyökeres vizsgálata során róla alapjaiban megtudunk, valóban feljogosít-e bennünket arra, hogy a leghétköznapibb látszatok nyomán úgymond „szabad akaratról” vagy az „akarat szabadságáról” beszéljünk? Kiváltképpen mint a szabadság kitüntetett területéről ill. egyenesen mint a szabadság lényegéről.

Ha ugyanis tüzetesebben megvizsgáljuk, hogy mit is jelent voltaképpen a „szabad akarat” kifejezés, akkor hamarosan kiderül, hogy annak az értelme távolról sem pusztán az, hogy mi emberek a cselekedeteinket akaratlagosan ill. akaratunknak megfelelően műveljük..., hanem, mintegy öntudatlanul, olyasmit is sugall, hogy – vagy: mintha – voltaképpen az akarataink, azaz maguk a **szándékaink** lennének függetlenek – vagyis „szabadok” – mindenféle egyéb külső körülménytől ill. minden kívülről eredő körülmény kényszerítő szorításától!

A valóban filozófiai kérdezés feladata azonban – hangsúlyozza Schopenhauer is – nem az akarat, az akaratlagos aktusok következményeinek, eredményeinek vagy okozatainak stb. a vizsgálata, hanem pontosan ezeknek az alapjairól, a forrásairól és meghatározottságairól való meditáció. Éspedig mindenek előtt azért mert az akaratot magát is csak úgy érthetjük meg, hogy belátjuk: vágyaink, döntéseink, azok megvalósításainak az erőfeszítései stb. nem az ürességből fakadnak..., hanem éppenséggel olyan ok-okozati viszonyokból és kapcsolatokból amelyek meghatározottságainak azok ezért nagyon is alá vannak vetve. Azt kell tehát megkérdezni és megvizsgálni, hogy mitől is függ voltaképpen akaratunknak pontosan az akarat mivolta, éspedig a mögött, hogy akaratainkat valóban megvalósítjuk és érvényesítjük? Maga az akarat, maga az akarás vajon mitől függ? Vajon csak magamtól, a magam „szabadságától” függ az ilyesmi?

Az akarat tematikáját azonban Schopenhauer előtt – mint láttuk – már Kant is megvizsgálta és ő is felvetette, hogy az akarat nem pusztán az észhez kapcsolódik, hanem ugyanakkor számos szubjektív feltételhez – azaz: hajlamhoz – is, amelyekről nem árt azonban belátni, hogy azok az akaratot többnyire mintegy alárendelik az **akarat tárgyainak**. Azaz, azoknak a dolgoknak rendelik alá amelyekre az akarat irányul... Ilyenkor azonban az akarat távolról sem „saját maga” adja ill. szabja meg a saját magára kötelességszerűen vonatkozó előírásait hanem, ellenkezőleg, az akarat tárgyai, vágyai stb. lesznek úrrá az akaraton magán. Én vélekedhetem talán úgy – példálózik Kant –, hogy nekem nem kell (nem szabad) hazudnom akkor, ha, mondjuk, azt akarom, hogy részem legyen a közmegebecsülésben... de, ez voltaképpen mégiscsak szemben áll a tulajdonképpeni erkölcsi paranccsal, vagyis azzal, hogy: énnekem akkor sem kell (szabad) hazudnom, ha ez éppenséggel számomra semmiféle szégyennel sem járna... És pontosan ez lenne – mint láttuk Kant szerint is – tulajdonképpeni értelemben a szabadság, helyesebben az akarat autonómiája. Éppen hogy a szabadság az tehát ami bennünket az akaratban, mintegy az akaraton **túl** és az akaratnál **szélesebben**, mi magunkhoz valamint egyáltalán az ember ember mivoltához, azaz

önmagunk létének a problematikus **egészéhez** fordít **vissza** ill. lehetségesen ilyenén is érvényesít. **Nem** pedig megfordítva.

Nos, Schopenhauer ezeket a kanti gondolatokat és elemzéseket problematizálja újra és radikalizálja is egyben. Hiszen az akarat – a **képzetek** mellet – az egész schopenhaueri filozófiának a **súlypontjává** válik. A képzetekkel, a képzetek révén a (kül)világot mintegy „megismerően” ragadjuk meg ill. azt egyenesen ilyen fenoménként konstituáljuk, az akarat azonban a gyakorlati világot körvonalazza és konstituálja, persze, ugyancsak fenomén gyanánt. Érthető tehát, hogy Schopenhauer számára az „akarat szabadsága” ill. a „szabad akarat” problémája is különös kritikai jelentőségre tesz szert. Úgyhogy a témának egy külön kutatást is szentel, amelynek az apropója egy a Norvég Királyi Akadémia által 1837-38-ban kiírt pályázati felhívás volt.¹ A kiírás annak a kérdésnek a megvizsgálását szorgalmazta, hogy vajon megalapozható és bebizonyítható-e az akarat szabadsága az emberi „**öntudat**” – tehát **nem** egyáltalán „a tudat”, hanem kimondottan (vagy „csak”) az öntudat – szerkezetében és adottságaiban?

Csakhogy, ami mármost az akaratot illeti, – mondja Schopenhauer – az egyrészt mindig **valaminek** az akarata, amire irányul. Azaz, az akarat egyfelől meg van határozva az által amit akarunk, másfelől azonban, az akarat nem választható el persze a „szubjektumtól” sem, lévén hogy az éppen az ő akarata. A kérdés pedig pontosan az, hogy vajon mi is az ami a szubjektum mint akarati szubjektum akaratát voltaképpen meghatározza? Azaz, miképpen ill. minek a hatására születnek tulajdonképpen a szubjektumban az akarati energiák és impulzusok? És az is, hogy vajon valóban az-e a helyzet, hogy a szubjektumnak magának teljes hatalma – „szabadsága” – van afelett, hogy egyáltalán akar-e vagy sem?

Tömören, Schopenhauer azt a kérdést fogalmazza meg, hogy: Vajon akarhatod-e **valóban** azt amit éppen akarsz? És ez a kérdés – továbbkérdezve – abba a kérdésbe torkollik, hogy „Képes

¹ Lásd, Schopenhauer, Arthur: *Despre libertatea voineiei* București, Paideia, 2003, 116 o. Az eddigi fejtegetéseink is elsősorban természetesen erre a vizsgálódásra és erre a kiadásra alapoznak.

vagy-e, tudsz-e akarni?” Azaz: vajon valóban magának a szubjektumnak valamilyen képességétől függ-e az, hogy ő maga, saját maga számára, „akaratokat” szül vagy teremt? Vagy inkább, ellenkezőleg, a helyzet valójában az, hogy „akarataink” – lényegében és elsősorban – voltaképpen csak **okozatok** és csak másodszorban okok. Úgyhogy Kant tulajdonképpen túl is licitálta az akaratnak az ész általi feltétlen önmeghatározásának a képességét...

Akaratlagos cselekedeteink mindennapi tapasztalata látszólag azt igazolja, persze, hogy igenis és valóban én megtehetem azt amit akarok. Ennek megfelelően a „szabad” jelző is pontosan azt jelenti elsősorban, hogy „az akaratnak megfelelően”... csakhogy: a cselekedetek **következményeire** helyezett hangsúly formájában és **nem** az akaratnak az öntudati megalapozásának, megalapozottságának a tekintetében. Mármost, Schopenhauer éppen arra figyelmeztet, hogy az ember akarati cselekedetei – voltaképpen mindig – vagy meghatározott okokban vagy pedig ugyancsak meghatározott motívumokban, azaz: vágy- ill. célokban gyökereznek. És nemigen találkozunk semmiféle úgynevezett „tisztá”, azaz pusztán önmagából fakadó akaratokkal. Az akarat maga tehát teljes egészében – mondhatni – „benne áll” az okságban és ezáltal a térben s az időben is. Úgy, hogy maguk az akarataink egyrészt okoztak – tehát okozatok –, másrészt pedig az akaratok érvényesítése is tulajdonképpen és ténylegesen okként funkcionál. Ugyan igaz tehát, hogy valóban megteheted azt amit akarsz, csakhogy életednek minden egyes meghatározott pillanatában te voltaképpen csak nagyon is meghatározott dolgokat akarhatsz és, ráadásul, már a választásoddal az akaratodat csak egyetlen egy – vagyis az éppen választott – lehetőség akarására fokolizáltad és sűrítetted.

Emiatt az akarat – az idő tekintetében – tulajdonképpen nem is annyira ill. elsősorban a jövőhöz küld ill. kötődik, hanem, ellenkezőleg, az okok vonatkozásában inkább **a múlt**, helyesebben az őt kiváltó, tehát a megelőző az, ami vele kapcsolatosan döntőbbnek bizonyul. Ezek szerint a szabadságot is valahogyan a múltban kellene mindig keresni, nem pedig a célok jövőjének a valóságában. Úgyhogy: ha valóban megengednénk a „szabad” –

vagyis a feltételektől független – akarat létét, akkor voltaképpen minden egyes „szabad” emberi cselekedet teljességgel megmagyarázhatatlan, tehát valóságos csoda lenne, mint valamiféle ok nélküli okozat.

Vagyis, a „szabad akarat” ún. problémája nem más voltaképpen, mint egy hamis kérdés, egy hamis probléma. A valóságban ugyanis az egyénnek nincsen más lehetősége, mint alávetni magát az **Akaratnak** magának, hiszen így az is kiderül, hogy az **igazi szubjektum** nem is annyira az egyén, hanem sokkal inkább az akarat. Most tehát, amikor először vizsgálják meg az akaratot annak az egész természettel való kapcsolatában, akkor az effajta vizsgálat során maga az akarat – akárcsak bizonyos mértékben már Kantnál – az összes természeti erővel, törvényekkel és tényezőkkel nem csupán egyenrangúan „erős”, hanem velük immár egylényegű és törvényszerű tényezőként azonosítódik. Ezzel azonban, úgy Schopenhauer akárcsak öelötte Kant, végeredményben magát az akaratot „erősíti”, mint a maga „hatáskörében” tényleges lét és világformáló tényezőt. (Ezért is értékelte Schopenhauernek az akaratról kidolgozott – kritikai és konstruktív – elemzéseit annyira nagyra Einstein is, aki a maga részéről – persze fizikusként – irtózott a „szabad akarat” mindenféle metafizikájától.)

Nyilván, felmerül a kérdés, hogy ilyen körülmények közepette, maga a szabadság nem bizonyul-e egyfajta üres illúzióknak? Amelyet tehát Schopenhauer éppen hogy lerombol! A válasz erre a kérdésre azonban egyértelműen nemleges. Hiszen – mondja Schopenhauer – csak azáltal nyílik mód az igazi, a valódi szabadság megértésére, ha túlhaladtunk a „szabad akarat” álkérdésén és álmegoldásain. Így ugyanis a maga teljes horderejében láthatjuk be azt a tényt, hogy mégis mi magunk vagyunk cselekedeteinknek a szerzői! Vagyis azt, hogy bár tetteink, okaikra való tekintettel, a legkülönbözőbb szükségletektől okozottan erednek, mégis és ennek ellenére, az értük való felelőség teljes egészében mi magunkra tartozik. A felelőség ugyanis – hangsúlyozza Schopenhauer – nem pusztán az egyedi tettet implikálja – amelyet tehát meghatározott körülmények ill. okok szabnak meg a szükség-szerűség erejével – hanem a tettes **egész személyiségét, egész**

egyéniségét hozza játékba. Ezt az „egészet” pedig Schopenhauer „**karakternek**”, jellemnek nevezi, amely révén az ember felelőséget érez és felelőséggel is tartozik.

Úgyhogy a szabadság is inkább az emberre magára, a maga **egészeiben** utal és nem pusztán – akaratként – annak az éppen aktuális tetteire tartozik és vonatkozik. Vagyis: a szabadság egyenesen – és bizonyos értelemben közvetlenül –, pontosan ezt az egészet hozza játékba! Az által, hogy minden akaratú aktusunkat – kimondottan vagy nem – de az a vonatkoztatás kísér, hogy abban mégis Én vagyok az mindig, aki valamit „akarok” ill. el is követek. Ez persze megint csak egy *intelligibilis*, mondhatni *sui generis* akarathoz küld, amely azonban voltaképpen mégis csak a szabadsággal azonos. A leglényegesebb azonban az, hogy kiderül: a szabadság voltaképpen az ember **egész létében és lényegében** lakozik, ott is keresendő meg azt is implikálja.

Mindez azonban azt is jelenti, hogy az ember a létében – emberként – éppoly szükségképpen szabad, mint amennyire szükségszerűen határozzák meg másfelől az ő akaratát a vele kapcsolatos okok és motívumok. Másképpen ugyanis az ember nem lehetne minden egyes cselekedetért – mondhatni egyaránt – felelős! Ezzel a szabadságnak is egy sokkal tartalmasabb fogalmát nyertük el, szemben annak azzal a szokványos és a hétköznapihoz is közel álló „negatív” fogalmától, amelyben „szabadságon” a kötöttségek, az akadályozottságok stb. pusztán **hiányát** szokták érteni.

Ami azonban megint csak a „szabad akaratot” illeti, a vele kapcsolatos schopenhaueri elemzéseket Nietzsche is teljes mértékben elfogadja. Sőt, tovább is radikalizálja azokat. Nietzsche ugyanis a szabad akarat álproblémáját voltaképpen egyenesen **lét-történeti** dimenzióba helyezi. Ez azt jelenti, hogy nem elégszik meg a probléma hamis mivoltának az újra kimutatásával, hanem azt vizsgálja, hogy annak a délibábjának egyrészt milyen **szerepe** volt mégis a nyugati emberiség történelmének az alakításában és, másrészt azt, hogy hogyan is kapcsolódik ez magának a problémának a történelméhez? Ekkor azonban Nietzsche számára kiderül, hogy a „szabad akarat” dolga tulajdonképpen sajátosan keresztény problémának bizonyul! Mint ilyen – azzal együtt, hogy évezre-

dekig a szabadság valóságos és valóban kapitális kérdésének, kérdésésének **a helyét bitorolja** és ezzel meggátolja az emberi szabadságnak magának a hitelesebb körvonalazását és érvényesítését – abba a horizontba helyezkedik amelyben úgy a zsidó mint a keresztény világlátás és világvélemény egyáltalán a szabadságot megragadja. Nevezetesen: a **bűnhöz, az eredendő bűnhöz** kötött!

Ebben a történelemben ezért a szabadságra eleve egyrészt úgy tekintenek mint valami igencsak **gyanús** körülményre,¹ sőt, egyenesen mint a mindenféle rossz és a gonosz forrására, másrészt pedig – ugyancsak léttörténetileg – a szabad akarat keresztény tanítása voltaképpen a kereszténység valamint a keresztény egyházak hatalmának az érvényesítésének az egyik alapvető eszközeként működik. Úgyhogy Nietzsche szerint a „szabad akarat” inkább teológiai fogás arra, hogy az emberiséget végletesen önmagától tegyék függővé, azaz, hogy így az ember a maga egész értelmében váljék önmaga számára bűnös gyanánt megvetetté és felelőssé... Márpedig, mindenütt ahol „felelőségeket” keresnek ill. ahol a felelőséget így keresik, ott valójában első-sorban a megvádolás, az ítélezés és a büntetés hatalmi „ösztöne” működik.

Tehát, akárcsak a zsidó-keresztény bűnkoncepció, a „szabad akarat” ebből kinövő keresztény koncepciója is voltaképpen az egyház s a vallás hatalmának az érvényesítésének és legitimálásának a történelemformáló eszköze és távolról sem valamiféle pusztán ismeretbéli tévelygés, amelyet a helyes belátás elnyerése és terjesztése mintegy önmagától félreállít ill. korrigál. Úgyhogy valójában az ilyesmihez az egész koncepció által

¹ A „gonoszról” írott könyvében Rüdiger Safransky egyrészt nagyvonalúan bemutatja, másrészt pedig elgondolkodtatóan szemlélteti is ezt. Mindenek előtt azzal a „könnyedséggel” amellyel végigsétál a szabadságról s a rosszról, a gonoszról alkotott történelmi elképzeléseken, a szöveg legfőbb gondolja az lévén eközben következetesen, hogy mikor ill. milyen elképzelések alkalmával volt a szabadság ügye vagy dolga „könnyebb”, „kényelmesebb” meg „könnyedebb”. Nehezen – ill. csak valamiféle félreértés alapján – lehetne, persze, az ilyesmit mégiscsak és valóban „filozófiának” is nevezni. (Lásd, Safransky, Rüdiger: *A gonosz, avagy a szabadság drámája* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1999, 331 o.)

artikulált egész történelmet kell tagadni, újragondolni és újraalkotni, hangsúlyozza Nietzsche, mondván, hogy azért kell nektek az eredendő bűn és azért kell nektek a szabad akarat „tanítása”, hogy **ti** büntethesetek és, hogy csakis **ti lehessetek** azok, akik egyáltalán felelősségre vonhatnak és büntethetnek! Az embereket azért fogták tehát voltaképpen fel az akaratukban „szabadokként”, hogy bennük épp a szabadság révén keltsenek rossz lelkiismeretet, valamint azért, hogy bármikor megvádolhassák, megbüntethessék és elítélhessék őket. Azaz: hogy a szolgáljukká tegyék őket és uralkodhassanak rajtuk. Ehhez kellett az is, hogy minden emberi tettet, sőt, egyáltalán, mindent ami emberi, „tudatosnak”, erkölcsileg relevánsnak, azaz „akaratinak” ill. az akarat által megragadandónak stb. prezentáljanak.

Ezzel szemben Nietzsche az értékek és a **természet** összekapcsolását szorgalmazza mint a tulajdonképpeni erkölcsöt. Márpedig az ún. „keresztény értékek” éppen hogy természetidegenek ill. egyenesen a természet – s főként az élet – ellen fordulnak, és ily módon az akarat homályos és kétértelmű – de voltaképpen tartalmatlan – szabadságának az álarca mögött, tulajdonképpen gyanúban fogják és elítélik a cselekvés, a tett természetes, élő és vérbő lüktetését. Ezt kell tehát az értékek és a természet, mindenek előtt az értékek és az élet összekapcsolásával szétzúzni és belátni, hogy senki sem „adja” az embernek az ő tulajdonságait, sem Isten, sem az őt nemző szülei, sem a társadalom vagy ő maga; hogy senki sem felelős azért, hogy egyáltalán létezik és azért sem, hogy éppen ilyen és amolyan környezetbe született stb. Hogy tehát az ember nem a saját akaratának vagy valamilyen célnak egy következménye és eszköze... és, hogy abszurdum az az elvárás, hogy az ember mintegy „levesse a létét”... valamilyen az embertől távoli cél érdekében. Ellenkezőleg, hangsúlyozza Nietzsche: létező, mindannyian már szükség-szerűek vagyunk, s ez által egy egészhez, a természet s az élet egészéhez tartozunk... úgyhogy minden ítélet és elítélés azt jelentené, hogy ezt az egészet ítéljük meg- és el is. Csakhogy semmi

sem létezik az egészen túl és kívül, és pontosan ez a legnagyobb ill. a leghitelesebb felszabadulás!¹

Schopenhauer ugyan kimutatta – húzza alá Nietzsche – a „szabad akarat” lehetetlenségét ill. az ilyesméről alkotott koncepciók tarthatatlanságát, de ezt úgy tette mégis, hogy közben szinte az el nem ismerésig lefokozta magának az akaratnak az értékét az által, hogy a szabadságot voltaképpen csakis egy a maga (élet)-akaratától megszabadult állapot számára tartotta fenn. Így aztán nála is – akárcsak Kant *intelligibilis* szabadsága esetében – egyfajta erkölcsi illuzionizmus működik és ez lényegében nagyon kevésbé különbözik a szabadságnak attól a felfogásától és vágyakozásától amely csupán a hatalmasok uralma alóli szabadságot – azaz: politikai és jogi értelemben vett felszabadulást – jelent. És amelyet Nietzsche épp azzal gyanúsít, hogy voltaképpen nem más az mint a hatalom akarásának egy ki nem mondott és be nem vallott módja, amelyben a hatalom mindenkori birtokosaitól igazságosságot kérnek azok, akik viszont éppen „nincsenek hatalmon”...²

Mindannyian tehát arra az egybehangzó következtetésre érkeznek, hogy a szabadság valóban filozófiai vizsgálata minden esetben **messze túlvezet** az akarat, az akarat szabadságának ill. „szabad akaratnak” a témaköreire. Nem azért mert a szabadságnak nem lenne valamilyen módon köze az akarathoz, ill., hogy az ember akarati aktaiban egyáltalán nem működne az emberi szabadság, hanem azért mert az akarat meghatározott módon körbevagdalt ill. fókuszált témaköre túlságosan szűkre szabott ahhoz, hogy benne az emberi szabadság **egész** horizontját és horderejét megláthassuk és megvizsgálhassuk. (Arról nem is beszélve, hogy pl. folyamatosan kiderül, hogy akarati gesztusainknak állandóan számos olyan következménye, folyománya van amelyeket soha nem is akartunk. Vagy azért mert az illető

¹ Lásd, Nietzsche, Friedrich: *Amurgul idolilor sau Cum se filosofează cu ciocanul?* București, Humanitas, 2005, 62-65 o.

² Lásd, Nietzsche, Friedrich: *Voința de putere, încercare de transmutare a tuturor valorilor – Fragmente postume* Oradea, Aion, 1999, 17; 59; 82 o.

következményt nem láttuk be akkor, amikor a cselekedet akaratilag elterveztük, vagy pedig azért mert a cselekedet végrehajtása során új, addig számba sem vett vagy vehető tényező merült fel. A szabadság s az igazság, ez által a szabadság és a tudomány, és megint csak ez által, a szabadság és a technika, a szabadság és a művészet, a szabadság valamint a jogi, az intézményi berendezkedés, a szabadság és történelem kapcsolatainak a teljes beláthatatlanságáról nem is beszélve ...)

Vagyis voltaképpen ugyanebben az értelemben – ha nem is ebben az irányban – szól Jan Patočka is akkor, amikor felveti, hogy mármost: „a liberalizmus kiárusítja a szabadságot a szabadságjogokért...” Hogy tehát, hogy a liberalizmus (is) a szabadságot nem **létejellemzőként**, nevezetesen a létre nyitott létező létének, létezésének a lényegi jellemzőjeként, hanem pusztán egyfajta – akár ideális, akár tökéletesítendő – **állapotként** ragadja meg és körvonalazza, amelynek – a maguk részéről mindenkor ugyancsak alaposan megszabott – szabadságjogok, **a keretei csupán**.

* * *

Platón barlangmeséje is – ha értjük – a szabadságot, a szabadság helyzetét egyáltalán az igazság **feltételeként** prezentálta, mint ami maga is együtt alakul és érvényesül azonban úgy a *paideiaval*, a neveléssel, akár csak az igazsággal, az igazság alakulásával is. Itt ugyanis a szabadság voltaképpen az igazság s a hitelességkereső ill. az ilyesmit konstituáló részvétel a létben, ezért csakis ez számíthat hiteles és szigorú értelemben létből való részesedésnek is. Természetesen a maga veszélyes negativitásával együtt. A bölcsesség pedig nem is más, mint ennek a belátó és beláttató felvállalása, hiszen nincsen semmiféle „elégleges ok” arra, hogy a szabadság ügyét csak a praktikum ill. a moralitás és a politikum mesterségesen körbekeretezett szféráira szűkítsük.

Úgyhogy alaposabb megvizsgálása nyomán a szabadság kérdése is tulajdonképpen – és egyre inkább – **ontológiai ügynek** bizonyul. Az bizonyosodik be tehát, hogy a szabadság szerkezete koorigináris mindazzal ami a létben való emberi – azaz: létalkotó – részvétel létre nyitott létrehívottságát éppen értelemként, értelem-

kérdésként – *sui generis* értelemként!!! – ill. történelemként valamint léttörténelemként ténylegesen konstituálja.

Először is, az igazság lényegének tehát a szabadság bizonyult. Ezzel azonban még távolról sem tudtuk meg azt is, hogy mi is lenne a magának a szabadságnak a lényege? Ebben az újabban felmerült irányban továbbkeresve és továbbkutatva egyre világosabbá vált mégis, hogy a szabadság lényege mindenképpen valahogyan ugyancsak a kereséssel ill. a kérdezéssel kapcsolatos. Hiszen mindenütt ahol a szabadságról kérdezzük, mindenütt ahol a szabadságról való kérdéssel ill. mindenütt ahol egyáltalán a szabadság dolgával, a szabadság ügyével szembesülünk vagy találkozunk, az ott, éspedig elsősorban, éppen hogy kérdésként, kihívásként stb. merül fel és tagolódik mindegyre.

Ha azonban ez ügyben – persze, immár a kérdéssel s a kérdezéssel kapcsolatos ontológiai elemzések birtokában – ismét visszafordulunk és megint felelevenítjük ill. felvetjük a keresés tematikáját, akkor most már az is egyre világosabbá válik, hogy voltaképpen és márpedig: a **keresés** ontológiai struktúrájának a lényegének, a mélyszerkezetének is, éppen hogy a **kérdezés** bizonyul. Hiszen kérdezés ill. egyáltalán kérdés nélkül nincsen és elképzelhetetlen is bármifajta keresés. Mert pontosan és csakis a kérdezés, a kérdés kimondottsága lehet az ami voltaképpen rögzíti és azonosítja is azt a hiányt, azt a negativitást stb. ami minden keresést nem csak úgymond kivált és motivál, hanem ténylegesen és tapasztalatilag is tagol meg irányít.

Nem csupán arról van tehát szó, hogy a kérdezés „járulékosan” ill. „esetlegesen”, de azért mégiscsak az elejétől fogva a végéig „elkísér” többnyire minden egyes keresést, hanem arról, hogy egyfelől, kérdezés és kérdés nélkül egyáltalán nincsen semmiféle (valóban „emberi”) keresés, ill., másfelől arról, hogy minden egyes „fázisában” vagy csomó- és gyújtópontjában, a keresés – ontológiai, szerkezeti – lényege voltaképpen a kérdezés, azaz a keresés kérdésének a (legalább) ki- és megtartása vagy pedig annak a továbbkérdezése ill. újrakérdezése stb. is.

Mert, vajon nem úgy indul-e el, ill. kezdeményeződik-e minden egyes keresés, hogy megkérdezzük, hogy Hol van?, vagy hogy Micsoda? is, vagy, hogy Milyen? stb. „ez” vagy „az” ami –

még ha látszólag csupán „tárgyilag” vagy „dologilag” is, de – kimondottan a maga hiányában ill. tulajdonképpen ennek a hiánynak a **hiányként való tudásában**, hiányként való felfedezésében **hiányzik** csak igazán? A nem-tudás **tudó** tudása – *recte*: maga kérdés s annak a kimondott kérdezése – nélkül nem létezik, nem folyhat le, ugyanis és tehát, semmiféle keresés, és, ugyanakkor, minden keresés szükségképpen ismeret, tehát **megismerő keresés** is közben. Illetve, ezzel együtt, éppen hogy „tapasztalati”, helyesebben – tulajdonképpen és tulajdonképpen – **tapasztalat**. Nem olyasvalami tehát ami elkülönöződné vagy éppen hogy szemben állna valami „mással”, mondjuk valami elméletivel, hanem a keresés tényleges tapasztalatának a **horizontját** s annak a dinamizmusát – egyáltalán és minden egyes esetben – pontosan a kérdés ill. a kérdezés kimondott lefolytatása és kidolgozása stb. szolgáltatja.

Következésképpen, minden keresésben voltaképpen a **kérdezés, minden kérdésben pedig tulajdonképpen a szabadság lüktet és érvényesül!** Éspedig kimondottan, vagyis **tapasztalati-lag érvényesül!**

Hiszen – mint láttuk – az is, hogy „tapasztalat” ill. „tapasztalati” és „tapasztalati-lag”, lényegében megint csak azt jelenti, hogy: kérdésszerkezetben, hogy kérdésszerkezettel! Úgyhogy a szabadság tapasztalata is voltaképpen és lényegében mindegyre valóban a kérdezés tapasztalatának bizonyul, és, megfordítva, a kérdezés tapasztalata egyben mindig a szabadság tapasztalatát is konstituálja, képezi. Tehát mint az emberi szabadság valóban és ugyancsak emberi ténylegességét és voltaképpeniségét. Ahol tehát kérdések nincsenek – mondjuk az isteni vagy az állati meg a természeti „világban” –, ott szabadság, igazság, meg tapasztalat... meg, persze, történelem sincsen.

Kimondottan ill. hagyományosabb ontológiai terminusokba öntve, mindez mármint úgy hangzik, hogy: a szabadság annak a létezőnek a konstitutív létjellemezője ill. létegyütthatója, amely a maga létében szükségképpen kimondottan létmódszerű létviszonyban áll vagy kerül úgy önmagával, önmaga létezésével, akárcsak a többi létezővel is. Márpedig „létviszonyban lenni a létezővel” elsősorban azt jelenti mint, egyfelől, létszerűen nyitva

lenni a létezőre ill., másfelől, hogy azt a maga létében éppen hogy eme létviszony **értelmében** – tehát eme **értelem** lehetségességére és kimondott lehetőségeire való érvényesítő és önmeghatározó kérdéses tekintettel – ugyancsak létszerű vonatkozás gyanánt illetni és megilletni. Ezt ragadja meg ill. tagolja tulajdonképpen a létkérdés. Ezért a létre nyitott létező létszerű és létkonstituáló kérdező keresése a maga szerves lényegisége szerint kérdez mindegyre a létre (is). Persze, mint értelemre.

Úgyhogy, akárcsak a kérdezés, a szabadság is voltaképpen **létmód ill. azokat átható létjellemező**. Amelyben tehát a létviszonyban levő létező, nyitottan a befogadásra (és a be nem fogadásra) valamint a (mindenféle) vonatkozásra: kimondottan ill. faktikusan van, létezik. Miközben a befogadás ill. a vonatkozás maga is, voltaképpen tapasztalat. Azaz, kérdezőszerű ill. a kérdezés szerkezetével rendelkezik. Mint amit „elszenvedünk”, de amit, ugyanakkor érvényesítünk is. Ami tehát nem pusztán „meg-esik”, hanem kimondottan **történik**.

Éspedig úgy történik – mint és hogy – az értelem ill. a létértelem kérdésessége ill. ennek a konstitutív és létszerű kérdésességnek magához a kérdezőhöz való, ugyancsak konstitutív és ugyancsak létszerű hozzátartozásának a létezőkérdésessége, valamint ennek a kérdésességnek az ugyancsak létszerű érvényesítése és lefolytatása. Amely kapcsán az tehát magát a létezők közepette, létre nyitottan, az értelemre való tekintettel – mindegyre kérdésesen – elhelyezi ill. történés gyanánt kimondottan és létszerűen érvényesíti meg lefolytatja.

Bebizonyosodik tehát, hogy a kérdezés s általa ill. vele együtt a szabadság, nem pusztán az ember „egyik” létmódja vagy az egyik létkészítetése a többi között – és még kevésbé pusztán valamiféle állapot(a) – hanem voltaképpen és elsősorban létjellemező amely az ember ontológiai identitását – végeredményben és tulajdonképpen történetiség és történelem gyanánt – képezi. Hiszen a kérdezés ill. a szabadság gyanánt és cselekedeteként konstituált, lefolytatott ill. létszerűen készített – „motivált”, „intencionált” stb. – nyitott és ugyancsak lét- és létmódszerűen érvényesülő létviszony, megint csak elsősorban nem egy „adottság”, egy „attributum” vagy egy „állapot”, hanem a kötöttségeknek

és a lehetőségeknek az újra és újra megtörténő faktikus feltárása, rögzítése, megnyitása (vagy elzárása) és körvonalazása, úgyhogy mindig ezeknek az alapjain körvonalazódnak és rögzítődnek a szabadság éppen „adott” ill. kidolgozandó paraméterei is.

A kérdezés tehát a szabadság mindenkori ténylegesége, cselekedete és tapasztalata is egyben! Hiszen a kérdező a kérdés(é)ben, egyben mindig önmagával, a másikkal, a többi létezővel, a világgal, a léttel és persze a szabadsággal is – ténylegesen – találkozik. Még akkor is, ha a szabadság úgymond – és látszólag – „nem merül ki” a kérdésben. Mert kérdésesség nélkül még pl. szolgaság meg elnyomatottság nincsen, és a szolga és az elnyomott is a maga szolga ill. elnyomott mivoltát is egyfelől csak kérdésesként láthatja, tapasztalhatja a maga számára valóban annak **ami**, és, másfelől, csakis ebből a kérdésességből eredően kezdeményezhet és vázolhat ő egyáltalán fel – ugyancsak (tovább)kérdve és persze kérdésesen, veszélyesen – a maga immár „pozitív” szabadságára irányuló, azt körvonalazó ill. kivívó kimondott, meghatározott és felelősségteljesen tartalmaz cselekedeteket.

Nem csak arról van tehát szó, hogy az ún. negatív” szabadság mindig is voltaképpen az szabadság „pozitív” értelmével és „állapotaival” is voltaképpen kapcsolatos – tehát, hogy ezek távolról sem valamiféle külön „típusai” vagy „alosztályai” a szabadságnak –, hanem arról, hogy a szabadságnak úgy a „negatív” akárcsak a „pozitív” értelemét, mindegyre és a „mélyben”, annak a kérdésben konstituálódó lényegi – egyaránt ontológiai, tehát egzisztenciális és történelmi – tényleges értelme eredzeti, alapozza meg és tagolja is mindvégig ill., vagy helyesebben, minden egyes új és újabb végéig tovább.

A szabadság tehát, ontológiai lényegét illetően is, **voltaképpen** mindig – kérdésesen és kérdezve – a **végre** és, aktuálisan, vagyis az **actusban**, egyben mindig a végig, azaz a mindenkor aktuálisan kimerülő, kimerítő **végig** vetül. Mint amiben, aktuálisan, kérdésesen – de történelmileg is faktikusan – az tehát nem „beteljesedik”, „elfogy” vagy „bevégeződik”, hanem a maga aktuális, történelmi, ontológiai és egzisztenciális, de mindegyre tényleges és horizontszerű **határainál**, éppen hogy kimerül.

Ezért sem lehet a szabadságnak semmiféle konkrét és körvonalazott „ideálja”, amelyről azután tartalmasan megállapíthatnánk, hogy az a szabadság tökéletességét – *non plus ultraját* vagy akár a Kánaánját – jelenti vagy képviseli.

A szabadság aktusa, aktualitása egyben tehát mindig a végeken – a lehetséges végeken és a végek lehetőségein(él) – van ill. ott is tartózkodik. Tehát **a jövőben**, a **jövönél** és a **jövőre** való tekintettel. Hiszen minden kérdés és kérdés, mindig, kimondottan és elsősorban is a jövőbe, a jövőre vetül. Arra ill. arra való tekintettel mozgósítja és málházza is fel az a **múltból** mindig és mindenkor az **jelenvaló**, az élő ittlétet.

Jövő és kérdés, szabadság és jövő, elválaszthatatlanok tehát. A kérdező keresés ugyanis mindig is egyben és kimondottan – éspedig konstitutív módon! – **a hiány** jelenlévősége, a hiány aktualitása ill. annak a hiányzóként való aktusban levése aminek vagy amelynek a „megszerzésére”, a (meg)**fogására**, a „kitöltésére” tehát a kérdező keresés mindig és szükségképpen (csakis) a hiánynak a *sui generis* feszültsége révén ill. abból és arra való tekintettel mozgósítódik és mozgósíthat. Tehát csak mint valami ami **eleve** jövőbelire utaló és utalódó. Ezért (a) kérdés és (a) jövő, ontológiailag elválaszthatatlanok. Emiatt azután a szabadság kitüntetett, strukturális idődimenziója is elsősorban éppen hogy a jövő lesz.

Ebből a szempontból most már azt is mondhatnánk akár, hogy a szabadság nem más mint a kérdező **konstitutív ontológiai**, egzisztenciális – azaz **létszerű** – lehetősége ill. a lehetőségek ténylegességének az éppen hogy a kérdésés által és révén felvázolt, elkötelezett ill. fel is vállalt – tehát **reflexív, továbbkérdő, történelmi!** – jövője. A szabadság tehát elsősorban és lényegében, voltaképpen a jövővel tart – mindegyre **reflexív, történelmi** – ontológiai és egzisztenciális kapcsolatokat... a végeken. Vagyis – és nem „pusztán” a végeken, hanem ontológiai szerkezetének az egészére való tekintettel is – a szabadság *sui generis* kapcsolatban kell legyen, álljon azzal is, **ahonnan s amiből**, ugyancsak ontológiailag és egzisztenciálisan, maga a jövő is jön. S ahonnan persze, ezzel együtt, végső soron és voltaképpen, maguk a kérdések, ill. és pontosabban, egyáltalán maga a kérdésesség is

mint a jelenvalólét létét konstituáló létjellemező és létmód is ered meg jön. (A félreértések elkerülése végett fontosnak látom egyértelműen leszögezni, hogy itt persze konstitutív és a dolog ontológiai és egzisztenciális szerkezetét tagoló vonatkozásról van szó, és távolról sem olyasmiről, hogy – vagy „mintha” – a szabadság mármint a „jövővel” kapcsolatos pusztán és állandóan a levegőben lógó tervezgetés, vágyakozás vagy álmodozás ill. emelkedett, idealisztikus „remény” lenne.)

Ahonnán azonban a jövő ill. vele **együtt** egyáltalán a kérdésség, a kérdés és a kérdezés is – ontológiailag és egzisztenciálisan – ered és jön, nos, az voltaképpen a **végesség**. Nevezetesen éppen hogy maga az emberi halál, a halandóság, a halandó lét mivolt. Ezért azután a kérdezésben ill. a vele *sui generis* kapcsolatos szabadságban – annak pedig az igazsággal való kapcsolatában stb. – tematikailag voltaképpen magának, az embernek, a jelenvalólétnek vagy az ittlétnek az ontológiai identitására, annak a kérdésére érkezünk. Ebben pedig ismét magának a filozófiának a voltaképpeni eredetére és értelmére nyílik újból – és talán új – rálátás.

És ez – visszakanyarodva mármint a szabadság ill. a kérdezés ügyeihez – azt is jelenti, hogy a kérdezésnek a szabadságra való tekintettel körvonalazódó lényege, a szabadságban egyben azt is specifikálja, hogy az a mindenféle – egzisztenciális stb. – **kihívásnak** a valóban kihívásként való azonosításának és felvállalásának az alapja és a „mechanizmusa” is. Ez által kapcsolódik tehát a kérdezés és a szabadság tematikai horizontja úgy a filozófia eredetének akár csak az ember ontológiai identitásának a tematikai horizontjaihoz is. Akár azt is mondhatnánk tehát, hogy a szabadság voltaképpen és mindegyre a kihívásnak valóban kimondott kihívásként való, létre jövő és létre hívó valamint ezt felvállaló el- és befogadása ill. lefolytatása. Ami persze, kérdés és kérdezés nélkül megint csak és egyáltalán nem lehetséges.

A szabadság lényegéhez és a szabadság lényegéről kérdező kérdés úgy szól és szól tehát, hogy: Mi a szabadság? Értelemszerűen ezt a kérdést – azaz az általa és a benne előtüremkedő kihívást magát – először is pontosan kérdésként kellett el és befogadnunk ill. megragadnunk. Felmerítve és tisztázva tehát azt,

hogy, végtére is, Kinek? a kérdése a Mi a szabadság? kérdése ill. azt is, hogy Miképpen? ill., hogy Hogyan? tartozik a Mi a szabadság? kérdése... magához a kérdezőhöz valamint, persze, a kérdezzetthez – azaz, „magához a szabadsághoz” is – hozzá? Hiszen, csak így tudjuk megmondani, körvonalazni azt is, hogy Mire? is kérdez voltaképpen az.

Az így lefolytatott kérdező kutatás ill. annak a tapasztalata során, az az állandóan más és más, új és újabb kérdés-pontok alapján és szerint körvonalazódó belátás tagolódott következetesen, de mindegyre más és más arculatban, hogy – most mintegy megfordítva a kérdések fentebbi „sorrendjét” – a Mi a szabadság? kérdése egyrészt pontosan **magához a szabadsághoz**, és pedig, másrészt, éppen hogy annak, – vagyis a szabadságnak – a cselekedeteként, a végbemeneteként, harmadrészt pedig a szabadsággal – ugyan mindegyre kérdésesen ill. kérdés gyanánt, de – létjellemezőként ill. létszerűen „rendelkező” létező (vagyis az ember, a jelenvaló, az ittlét) kérdése gyanánt tartozik. És pedig pontosan úgy, hogy ő abban, negyedrészt, önmaga, azaz a saját lételeményeinek a mindenkor lehetséges összességére – esetleg az egészére – való kifutó, kimerítő, de csakis a kimondott lehetőségek aktualitása, *actusban* levő értelemben tagoló tekintettel, voltaképpen a létét és a létet kérdezi, világítja meg és túl, ill. érvényesíti és vázolja kimondottan – azaz: történésként, történelemként és történelmileg, – a **léttörténelemben fel**. Ahova és amihez tehát a mindenféle zsákutca stb. is odatartozik.

Ha azonban – ontológiailag! – tapasztalat és kérdezés, kérdezés és szabadság, szabadság és igazság, igazság és kérdezés egyfelől együtt, másfelől pedig egyaránt eredendőknek és egymásba kapcsolódónak bizonyulnak, akkor ez azt is jelenti egyben, hogy a szabadság, az emberi szabadság igenis **tapasztalati** ill. egyenesen tapasztalat. Nevezetesen, éppen hogy a kérdezés tapasztalata, amelyben az egyáltalán a tapasztalatnak az ugyancsak eredendő és strukturális kérdésszerűségével találkozik ill. esik – ontológiailag és egzisztenciálisan, meg persze tematikailag – voltaképpen egybe. És történik is meg.

Úgyhogy valóban, csak és csakis kérdésként érvényesítve és tematizálva tartjuk mi a maga – helyesebben a neki éppen hogy

meg-felelő – lényegében a szabadságot, mint ahogyan csak kérdezőkként vagyunk – s tapasztaljuk, érvényesítjük – mi valójában, létszerűen és ténylegesen a maga s a magunk cselekedeteiben a súlyos, a veszedelmes, a sok élű valamint a mihozzánk ugyancsak létszerűen tartozó, gyakran nyomasztó szabadságot is.

A szabadság kérdése mindegyre olyan kérdésnek bizonyul tehát amely minden (egyres) kérdésünkkel együtt és által, tulajdonképpen a kérdésesség minden (egyres) irányába és irányára kivetül, átfogva ill. a maga (kérdéses és kért) lehetőségeibe állítva ezzel minden (egyres) létmódunkat és – velük együtt – minden (egyres) kértet is. Miközben (ezzel) az persze, mindegyre és folyamatosan, vissza is küld és vissza is kérdez magához (magunkhoz) a kértőhöz, annak minden (egyres) létmódjához. A szabadság kérdése olyan kérdésnek bizonyul tehát, amely egyúttal a kértő lényegét, létét, létazonosságát és létsajátosságát ill. annak az összes és minden egyes lényegkértését pontosan a kértő létező létszerű önállítása és önérvényesítése gyanánt involválja.

Miközben az létszerűen (*phüsis*, *phüsein*) növekedik. Nem – feltétlenül – fejlődik, hanem/de: növekedik. A szabadságnak a növekedéssel, a *phüsis*el való kapcsolata pedig egyszerűen onnan ered, hogy, kértésszerű lényegénél fogva, a szabadság egyfelől mindig valamilyen hiánnyal, deficienciával ill. hiányossággal kapcsolatosan kötődik valami hiányzóhoz, éspedig mindig a hiány lehetséges betöltésének, kipótlásának a mozgósító távlataiból. Azaz, a lehetőséghez mint lehetségeshez fordul. És megfordítva. Úgyhogy a szabadság, a szabadság cselekedete voltaképpen mindegyre ontológiai **modifikáció**, ill. pontosan az ontológiai modifikáció egzisztenciális ténylegességének az állandósága, kitartása és „folyamatossága”.

Hiszen egyáltalán az **emancipáció**, mint a kértésségnek való, és már a kértéssel, a kértésben beinduló, **meg-felelés**, voltaképpen mindig kiegészítés és kiegészülés is. Csak így lehet a szabadság valóban az „okságnak” egy sajátos „fajtája” is. Mert csak az a létező válhat akarati vagy célokká is, amely kértéses ill. amely kimondottan kértve, azaz: kértően van. Mint ahogyan csak az effajta létező okozhat – felelősen, érte felelősséggel tarto-

zóan – olyasmit is amit egyáltalán nem is akart. És amely a létmódjaiban, létszerűen, pontosan ezen a módon létezik.¹

A szabadság ezért mindvégig kértés, azaz annak felszámolhatatlan kértésstruktúrája van, következőképpen az mindig, mindvégig és kiküszöbölhetetlenül és meghaladhatatlanul kértéses is. Emiatt nem lehet a történelemnek – a maga „történeke közben” – sohasem és semmiféle „vége”. Ami persze éppen hogy nem azt jelenti, hogy a történelem ne lenne véges ill., hogy annak nem lenne vége! Ellenkezőleg!

Mindebből persze – éspedig távolról sem csupán úgymond „közvetve” – az is kiderül, hogy a maga súlyának, ténylegességének, hatókörének, amplitúdójának és horizontjának stb. valóban megfelelő módon, a szabadság, a szabadságunk kértése számunkra, emberek számára, csak és csakis a filozófia révén, a filozófiában, nevezetesen éppen hogy a létezés ill. a lét kértése gyanánt kértéshető és „tárgyalható”. Helyesebben: **tematizálható**.

Vagyis, ontológiai-egzisztenciális-történelmi ügy gyanánt. Úgyhogy a szabadság bármiféle más – ugyan filozófiainak számító, de elsősorban azért mégiscsak „diszciplináris” értelemben vett, mondjuk „politikafilozófiái”, „erkölcsfilozófiái” vagy akár „társadalomfilozófiái” stb. – kutatása, az ontológiai kértés radikálitásához és megfeleléséhez mérten, csak és csakis származékosnak ill. önmagában elégtelennek tekinthető.² Hiszen itt kapcsolódik, itt találkozik és fonódik mindegyre össze, a „szabadság ontológiája” a történelemfilozófiái lehetőségekre való – ugyancsak kizárólag filozófiailag, a filozófia révén ill. kimondottan magában a filozófiában körvonalazható és tagolható, lényegét illetőleg persze szintén ontológiaiainak bizonyuló – rá- és belátás kihívásaival és lehetőségeivel is.

* * *

¹ Ezért is tárgyalhatták a gondolkodók annyi ideig a szabadságot pontosan az „akarat szabadsága” címszava alatt.

² De, persze, távolról sem „hiábavalónak” bizonyuló!

Ennek ellenére, a szabadságról való gondolkodás azt – voltaképpen a kezdetektől fogva és mondhatni mindmáig – többnyire és elsősorban politikai ügynek illetve politikafilozófiai... vagy pedig erkölcsfilozófiai „problémának” tekinti. Ezzel azonban legalább két alapvető és perdöntő vonatkozásról feledkeznek meg vagy tekintenek nagyon is „egyszerűen” el. Egyfelől attól, hogy, mégiscsak, a szabadság egyaránt – és letagadhatatlanul! – él és működik-érvényesül mondjuk a művészetekben, de a tudományokban, a technikában, a vallásban, de akár a gazdasági életben stb. mint emberi létmódokban is. És ezeket, valamint a „bennük” működő, bennük érvényesülő szabadságot azért mégsem lehetne pusztán a politikai feltételek és tervezetek adottságaira ill. körzeteire redukálni! Vagy pedig az erkölccsel, az erkölcsiséggel kapcsolatos kérdéskörökre lezorítani. Másfelől azonban annak is alaposabban utána kellene bizonyára gondolnunk, hogy vajon ezekben a hagyományos politika ill. erkölcsfilozófiai vonatkozásokban is, tulajdonképpen nem ugyancsak a kimondott – és persze meghatározott, sajátos irányokba tájolt – kérdésesség, kérdés és kérdezés gyanánt van-e és működik-e a szabadság?

Hiszen miféle értelme lenne vagy lehetne mondjuk „ideális államokról” vagy a legmegfelelőbb alkotmányokról, intézményekről, törvényekről, jogokról valamint kötelességekről, erkölcsökről és méltóságról – és pedig kimondottan a szabadság címszava alatt, meg persze éppen hogy a szabadság cselekedete gyanánt – gondolkodni akkor, ha mindezek az erőfeszítések, maguk is, nem pontosan magának a szabadságnak a mindegyre problematikus helyzetéből, mivoltából, kérdésességéből fakadó kimondott cselekedetei – azaz voltaképpen kérdések – lennének? Ha tehát a szabadság „bennük” és „általuk” is, elsősorban és lényegében, nem éppen kérdésességként ill. kimondott kérdésésként létezne, működne és érvényesülne?! Lényegében „ugyanúgy” tehát akárcsak a művészetekben, a tudományokban, a technikában vagy a vallásokban, a gazdaság, az adminisztráció életének a folyamataiban és kezdeményezéseiben stb.

Ugyancsak hagyományosan, de esetleg általánosabb formába vagy megfogalmazásba öntve, a szabadság kérdése úgy is hangzik azonban, hogy vajon a kozmikus, a természeti világban,

környezetben ill. annak közepette, **mi is múlik mirajtunk?**¹ De, lényegében nem ugyanaz-e a helyzet ezzel a kérdéssel is, hogy benne és vele is csak azt kérdezzük voltaképpen, hogy „mi múlik mirajtunk... akik – mivel és tehát a rajtunk sok vonatkozásban éppen hogy nem múló dolgok meg folyamatok közepette vagyunk – mindegyre úgy vagyunk mégis, hogy állandóan (a) mi magunk számára való kérdések kimondott kérdezői vagyunk? Olyan kérdések kimondott és létszerűen, létmódszerűen le is folytatott kérdezői vagyunk tehát, amelyekben éppen annak a lehetőségeit kérdezzük ill. nyitjuk mindegyre ténylegesen meg, hogy mi is az ami valóban, ténylegesen és létszerűen „rajtunk múlik vagy múlhat”? Amelyek révén tehát a rajtunk „nem múló dolgok” közepette és a velük való, mindegyre a lehetséges értelmekre-„jelentésekre” kérdésesen megnyíló lét, létmódszerű kapcsolatban, valóban azok lehetünk akik vagyunk, ill. azok vagyunk akik lehetünk. És amelyekhez ezért távolról sem „utólag” vagy „felhangként” kapcsolódik valamiféle külön rétegződésésként megvizsgálendő és kidolgozandó ún. „morális felelőség”. Hanem, megint csak, elsősorban, alapjaiban és voltaképpen: **ontológiai** dimenzióban elhelyeztetten és elhelyezkedően! Úgy tehát ahogyan ezt itt fel is vázoltuk ill. ki is mutattuk.

Emiatt azután a szabadság nem „belső” vagy „külső” (pl. társadalmi státusz), nem „negatív” vagy „pozitív” stb., hanem voltaképpen eredendő létjellemező, és pedig olyan amely a maga alapvető – a kérdéséhez kötődő ill. abban is álló és érvényesülő – értelmeiben, annak úgy a „belső-külső”, meg a „negatív-pozitív” ill. „noétikus”² vagy „praktikus” stb. értelmeit is egyfelől megal-

¹ Ezzel kapcsolatosan lásd még Bene László rendkívül dokumentált és gondolatgazdag tanulmányát: *Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz* In: *Világosság*, 2003/ 9-10

² A „noétikus” illető ama pontosítással amely a legfrappánsabban Schwendtner Tibor egyik tanulmányában fogalmazódik meg: „Az általam ismert Husserl-szakirodalom gyakorlatilag szó nélkül hagyta azt a – véleményem szerint – valójában megütköztetést keltő és értelmezést igénylő ténytet, hogy a fenomenológia első nagyszabású kifejtéséből, Edmund Husserl filozófiájából szinte teljesen kimaradt a nyugati filozófiát évszázadokon keresztül nyugtalanító szabadság-probléma tematikus vizsgálata. A szabadság tematizálatlansága még inkább érthetetlennek tűnik akkor, ha

pozza, eredezteti, másfelől pedig tagolja és át is hatja. Inkább arról van ekképpen szó, hogy tehát a szabadság: **történik**.

Úgyhogy ebből az – alapvetően és következesen ontológiai – szempontból, a történelem valóban a szabadság története, a „szabadság története”. Ezért is tűnhetett a történelem, a történelem lényege pontosan az olyan hatalmas gondolkodók számára mint amilyen Kant, Hegel vagy Marx voltak, éppen a szabadság kibomlásának vagy pedig egyenesen a szabadság értelmének és teleológiaiájának.

arra gondolunk, hogy a husserli fenomenológia nagyon hamar mint „első filozófia” lépett fel, s azt az ígértet hordozta magában, hogy eredeti módon lesz képes megújítani a megrekedni látszó európai filozófiai hagyományt.” Lásd, Schwendtner, Tibor: *Önazonosság és szabadság Husserlnél és Heideggernél*, In: Uő. *Fenomenológia és szabadság – Tanulmányok Husserlről és Heideggerről* Budapest, L'Harmattan, 2003, 106 o.

BE-FEJEZET

Történelem – Szabadság – Halál¹

A szabadság, **az emberi szabadság** voltaképpen értelme ill. annak a kimondottan (meg)történő érvényesülése vagy „tulajdonképpenisége” távolról sem az önkény ill. valaki(k)nek a pusztán a saját kedvére és az „akaratóra” valósága vagy pedig valamiféle mindenhatóságnak a végeredményben tartalmatlan és súlytalan „univerzális hatalma, képessége”, hanem sokkal inkább és mindegyre élő, aktusban levő „probléma” ill. kimondott és le is folytatott kérdés és kérdezés. Pontosabban a jelenvalóság, az ittlét létezésének, annak a lefolytatásának az azt voltaképpen mindenkor konstituáló és tagoló „problémája”. Végeredményben tehát magának a létezésnek a – létezőre s a létre mindegyre értelemkérdésként megnyíló, kibomló – kérdése és kérdezése. Még pontosabban, mindegyre magának e létezés lefolytatásának az ugyancsak mindegyre újból- és újra-kihívásként feltüremkedő, lényegi – ennyiben és éppen ezen a módon **állandónak** valamint **kitartónak** bizonyuló – „lényegproblémája” ill. kérdésessége és kérdése.

Emiatt azután a szabadság is csak onnan eredhet, csak onnan jöhet tehát, ahonnan egyáltalán **a létezés súlya is ered ill. jön**. És ahova meg amely és ami „felé”, a kérdés és benne valamint általa a kérdéses, a problematikus, a súlyos, a veszedel-

¹ Ezen a helyen kell – az *Új(ra) bejegyzés*en túl és pontosan itt, a „végén” – egyértelműen eloszlatni minden olyan esetleges látszatot vagy benyomást, mintha a most lefolytatott meditációk – szemben a szerző eddigi kutatásainak a legtöbbjével –, immár nélkülözlenek vagy valamilyen módon „meghaladták” volna a kimondottabb egzisztenciális vagy alkalmazott filozófiai gyökérzetet, késztetést meg „intenciókat”. Ellenkezőleg, a kutatás mindhárom fejezete éppen hogy a lehető legszerveesebb és nyitottan tartott folytatása, újra vétele és továbbgondolása azoknak a – néha megrázó – eredeti tapasztalatoknak ill. a hozzájuk kapcsolódó gondolkodás ugyancsak eredeti tapasztalatainak, amelyekhez az itteni meditációk is állandóan vissza, de előre is küldenek. Természetesen pontosan a halálkérdés valamint a szabadságkérdés, mindegyre történelminek, sőt, történelmet eldöntőnek bizonyuló tapasztalatáról van mindennek előtt szó.

mes szabadság is – szerkezetileg ill. létszerűen – szükségképpen tájolódik. Vagyis, a jövőből és a jövőtől. Maga a jövő azonban, akárcsak egyáltalán az idő – láttuk¹ – éppen hogy a végességből, pontosabban, éppen hogy az emberi **halálból ered és jön**.

Az első fejezetben azonban az derült ki, hogy voltaképpen a történelem, az emberi történelem ill. történetiség is innen és ebből „jön”. Szabadság és történelem tehát távolról sem pusztán „fogalmilag” ill. a fogalmi tartalmak vagy körök formális és részleges „átfedései” gyanánt tartoznak össze ill. küldenek egymáshoz folyamatosan, hanem ennél sokkal alapvetőbb és lényegibb vonatkozásokban és módokon. Azaz, ontológiailag! Az eredetükre, a tagolódásukra, a létükre, a mibenlétükre és a hogyanlétükre való tekintettel.

Hiszen az eddigi elemzések során az vált végeredményben és voltaképpen beláthatóvá, hogy történelem, halál és szabadság éppen hogy mihozzánk **egymást alkotmányozva** tartoznak, és így tartoznak, tartanak és találják azok kölcsönösen egymásra is. És pedig – ezt nem győzzük elégszer hangsúlyozni – létmód és létjellemző gyanánt. Azaz, pontosan a mi magunk, az ember, a jelenvalólét tartó és kitaró azonosságának – ontológiai identitásának – az **alkotmánya** gyanánt. Amelyet tehát egy-egy kimondott kérdésben mindegyre újból és újból körvonalazni és **érvényesíteni** kell. Vagyis, le kell folytatni és érvényt is kell neki szerezni. Persze – megismételve – csakis kimondott kérdésség, kérdés és kérdezés gyanánt. Amelyben tehát történelem, halál és szabadság az embert alkotva-fogva talál és tart a létben mindegyre egymásra és/de egymáshoz tartozva is.

Mert kiderült, hogy a halál is mint sajátosan emberi **lehetőség** – végeredményben éppen hogy kérdésszerkezettel bír. Olyan és azzal a szerkezettel tehát amely és ami (e)közben és ugyanakkor pontosan a szabadság lényegét („is”) szerkeszti ill. egyenesen képezi. És pedig létszerűen. Pontosabban: létmódszerűen. Vagyis a létmódok – az összes emberi létmód – mindenkori kibomlásának mindegyre a létlehetőségekre utaló ténylegességében, fakticitásá-

¹ Lásd, Király, V. István: *A jövő... In: Halandóan lakozik... Uo.*

ban. Tehát **történés** gyanánt ill. egyáltalán **a történelem történéseként**.

Következtetésképpen, a halál szerkezetét a szabadság, a szabadság szerkezetét pedig a halál alkotmányozza: történelemként! Ennek a felderítése, ki- és felmutatása pedig nem képezi és nem is képezheti semmiféle történettudomány és semmiféle antropológia „tárgyát”, hanem olyasmi aminek a meg- és a túlvilágítása csak és csakis a történelemfilozófiától – pontosabban az éppen hogy ontológia gyanánt értett, **véghezvitt és a véghez végig odavitt** történelemfilozófiától – remélhető.

Amelyben most már tagoltabb választ adhatunk arra az első fejezet végén felmerített és közvonalazott – de a második fejezetben is mindvégig fenntartott – kérdésre is, amely az emberi élet, az emberi létezés „értelmére” vonatkozott. Ismételten világossá és egyértelművé vált ugyanis, hogy az ember, a jelenvaló-, az ittlét nevezetű létező **értelme** – mint e létező **valóságos létlehetősége ill. eme létlehetőségek valóságos horizontja** – **nem** vihető semmiképpen **túl** a kérdésem és a kérdezésem, tehát a kérdezőm magán sem!¹ Hiszen, kérdés nélkül nem létezhet, nem nyílhat meg

¹ A hit is – mint ezt az első Patockával kapcsolatos jegyzetben is láttuk – voltaképpen és lényegében a kérdésségből, a kérdezésből, azaz, a **nem** tudás valamilyen tudásából, tudatából ered. Mint ilyen, lényegében ill. eredetében a hit is a szabadság (magát tehát nem éppen értő...) olyan cselekedete, amely azonban, azután ill. végeredményben, pontosan a szabadság, – azaz a kérdezés – ellen, annak pontosan a kiiktatása és kikapcsolása irányába fordul. Mert mi mást jelentene és jelenthetne például az a már régóta közhiedelemmé vált és sokat is hangoztatott, de lényegében azért elgondolatlan felfogás és meggyőződés, miszerint: lévén, hogy az emberi megismerés valamint az emberi ismeretek... végesek... azoknak a „végein” – és pedig pontosan a, persze, „tökéletlen” és „be nem teljesedett” végein – mindegyre, feltétlenül és szükségszerűen megszületik eme „hiányosságoknak” és „tökéletlenségeknek”... a hit révén, a hit által való megtoldásának ill. kipótlásának és kiegészítésének az ontológiai vagy – inkább – antropológiai „szükséglete”? Hogy tehát éppen hogy a hit lenne az ami végül is „egésszé” meg „egészségessé” tenné az egyébként sorsszerűen egész-telen, véges, „tökéletlen” és így „esetleges” stb. emberi megismerést ill. ismereteket... De, – komolyabban

semmiféle lehetséges, ill. kimondott és kihívó lehetőség gyanánt felvázolódó és tagolódnak értelem vagy értelemhorizont!

A kérdés pedig kizárólag annak a létezőnek a létlehetősége, a létmódja ill. a létkészítése, amelynek vagy akinek a többi létezővel való és önmagához folyamatosan visszaküldő viszonya és kapcsolata mindegyre maga is létszerű. Amely és amelynek tehát a maga létezését a maga saját létmódjaiban érvényesítve és lefolytatva, eközben állandóan meg kell egyben tapasztalnia létezésének a mindenkori létsúlyát is. Amely tehát kérdésesként és kérdezően **halandó**, és, mint ilyen, a létezésében – az itt felmutatott módon és vonatkozásokban – **történelmi** ill. **szabad**.

Úgyhogy az emberi létezés, annak a – időbeli, helybeli stb. – sokféleségének a voltaképpeni értelme az itt körvonalazott **szabadságban** s a vele és az általa konstituált emberi végességben ill. e végesség emberi létmódzataiban, vagyis **a halál, a halandóság** által konstituált és feltételezett **történelemben van!** Az

vége a gondolkodás dolgait – mégiscsak meg kell kérdeznünk, hogy: mit is mond meg jelent tulajdonképpen az, hogy az emberi megismerés, az ember ismeretei stb. végesek meg „tökéletlenek”? Vajon nem azt mondja-e ez valójában, hogy ezeknek az (összes és mindenfajta) ismereteknek a mindegyre történelmi „végein”, „**ugyanaz**” alakul ki, körvonalazódik ill. „található” mindenkor, ami azoknak az „elején” ill. a forrásainál, az eredeteinél is mindegyre „ott” van vagy mocorog? Vagyis, a kérdés meg a kérdés! Hogy tehát az ember (a) kérdésről, megismerve – vagyis az újabb és újabb ismeretek, képességek és feltárt lehetőségek birtokában – tulajdonképpen megint (csak) újabb és újabb kérdésekhez érkezik?! Csakhogy ez azt is jelenti, persze, hogy az emberi, a „tökéletlen”, a véges stb. megismerés „végein” felfakadó, elhelyezkedő – helyesebben: elhelyezett – hit, ahelyett, hogy azt úgymond „tökéletesítene” vagy valahogyan „nemesebbé” és „egészségesebbé” tenné, voltaképpen nem tesz – és nem is tehet! – egyebet, minthogy, és pedig elvileg, mindegyre **felfüggeszti, kiiktatja** ill. **elfolytja** valamint eleve bekeríti és körbeszabja az „ott” szükségképpen megszülető, fellelhető és egyébként pontosan a maga kimondott felvállalására, tematizálására, tulajdonképpeniségére sarkalló és váró kérdést. Meg persze – ezzel! – a szabadságot is.

emberi létezés tehát távolról sem „értelmetlen”, „értelem nélküli” és nem is „abszurd” vagy éppen „tragikomikus”!¹ Hanem „csak” – és pedig mindegyre létkészítés, lételvárás és létkihívás gyanánt – kérdéses ill. kérdező! Mint ilyen... önmagára – önmagát a végéig és mindvégig mindegyre megelőzve – ... „váró”.

Ennek a ki- és felderítésére ill. ennek a megnyitására születik és **van lényegében** (a) filozófia. Amelynek a maga valóban sajátos dolga és ügye nem is lehet ezért semmiféle vigasztalás vagy nyugtatgatás. Hanem csakis a **tisztázás** ill. a mindenkor lehetséges tisztánlátás kivívása és bebiztosítása. Azzal a pontosítással persze, hogy a tisztázás itt nyilván nem az ún. fogalmaknak – mint szódolgoknak – a „tisztázását”, hanem csakis, mindegyre és éppen hogy a kérdésesség tulajdonképpeni növelését, azaz a kérdéseknek a maguk súlyának valóban meg-felelő, mindenkor, lehetséges és aktuális, újra és mindig is új végigkérdezését jelenti és jelentheti „csupán”. És „csupán” így lehet a filozófia igazán a legnagyobb szabadság cselekedete. Hogy és ha tehát valóban magára is veszi azt, ami egyébként és voltaképpen semmi „másra” vagy „másvalamire” nem is tartozhat. A kérdést a szabadság lényegéről ill. a kérdést mint a szabadság lényegét. Ha tehát aktuálisan és mindegyre ténylegesen végigkérdezi a maga eredete s a maga lényege révén és által valóban rá tartozó – és rá is bízott! – kérdéseket.

Távolról sincsen azonban eleve kizárva, hogy az így **lehetővé tett**, lefolytatott ill. elnyert tisztázás – tisztánlátás – a maga részéről akár „nyugalmat” meg „megnyugvást” is hozzon. Olyant persze, amelynek nincsen köze sem az illuzórikus vigasznak sem pedig a vigasztaló illúzióknak a nagyon is esetleges és voltaképpen kérdeztelen – minden esetre, a tisztázás végigkérdezéseitől többnyire elforduló, sőt, azokat gyakran éppen hogy üldöző – ígéretető és/vagy fenyegető „jámorságához”. Hanem csakis a filozófia s az élet értelméhez. Helyesebben: értelemkérdéséhez! Amelyet a filozófia mindegyre kérdez s amelyben az – akár csak az

¹ Lásd főként a Françoise Dastur *Moartea...* c. könyvében található és meglehetősen felületlen eszme-futtatásokat. Uo.

ember maga – mindegyre létszerűen kérdezve meg létszerűen kérdésesen áll... és állhat csakis.¹

Hiszen, végezetül és visszakapcsolva egyúttal egy előző írásköteg címéhez és üzenetéhez is: csak mert halandóan lakozik, azért lakozik és kell, hogy lakozzék kérdezően ill. történetien – tehát a létben, új létdimenzióként magát (a) történelmet is (a) lét-re hozva – (a) szabadságában is az ember.

¹ Az „élet értelmének” a többnyire fennkölt, komoly és komor ábrázattal felmerített „kérdését” egyébként és mindenek előtt éppen hogy **kérdésként** kellene és illene tisztázni ill. biztosítani. Arra való tekintettel tehát, hogy Kinek is a kérdése az; hogy Miképpen tartozik ez a kérdés a kérdezőhöz hozzá; hogy Mire is kérdez voltaképpen és – következőképpen –, hogy, mindezek függvényében Hogyan is kérdezendő tulajdonképpen – tehát súllyal, horizonttal meg „értelmesen” – az olyasmi, mint „az élet értelme”?

FÜGGELÉKEK

A szabadság fóruma – Filozófiaegyetem, katedrafilozófia és alkalmazott filozófia¹–

Legelőször bizonyára arról kell – megint csak – néhány pontosító szót ejtenem, leírnom, hogy miért is foglalkoztat engem ill. mennyiben érzem és tudom én magamat is érintettnek, érdekeltnek és belevontnak a „katedrafilozófia” ill. a „filozófiaegyetem” **mostani** kapcsolódásainak az alkalmazott filozófiai lehetőségek irányából felvázolódó kérdésköreibe? Ez ügyben a legelső és a legközvetlenebb vonatkozás – látszólag is – éppen az, hogy, ugye, én is egy filozófiaegyetemi tanszéken létezem, tehát nagyrészt az itteni tevékenységem szolgáltatja jómagam (és a családom) megélhetésének az anyagi – értsd: pénzbeli – forrásainak a legjavát. Röviden szólva: alkalmasint abból élünk – az a jövedelemforrásunk –, hogy én a kolozsvári filozófiai egyetem egyik tanszékén, **alkalmazottként**, néhány szokványosan is „filozófiai” titulált tárgyat, „diszciplínát” „oktatom”! Persze – másodszor –, ami engem illet, ezeket én úgy „oktatom”, helyesebben, úgy igyekszem „oktatni” itt, hogy közben azért mégiscsak és valóban állandóan foglalkoztat egyáltalán a filozofálás értelmeire, értelmeihez utaló kihívások kérdezően és kérdésesen kimondott – *recte*: alkalmazott filozófiai – tematizálása ill. aktusra hozása is.

Azt is megjegyezném azonban, hogy ténylegesen akár úgy is oktathatnék én itt (is), hogy közben az ilyesmi engemet – szerves és valóban filozófiai érintettséggel, érdekléssel meg horizonttal – egyáltalán **nem** is érdekel... Úgyhogy a dolgok „hasznára és kárára vonatkozó”, akadémiailag nyilván kötelező „bevezető” ill. „konkluzív” jellegű utalásokat úgy is elintézhethetném én célszerűen és „hasznosan”, hogy néhány „klasszikus” mellett a

¹ Az szöveg a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetem Filozófia Karán 2005 október 22-én megrendezett Tanévnyitó Konferencián elhangzott előadás alaposan kibővített változata.

mai filozófiai közélet legdivatosabb gigászaitól sorakoztatok fel megfelelő számú és végül is mindenütt hozzáférhető hivatkozást és idézetet, annak bizonyágaként, hogy a „előadásokban” felapított ügyeknek kétségen felüli „súlyuk” és ráadásul „időszerűségük” is van...

Mindezeknek, továbbá, számomra is különös – de valóságos, azaz: egzisztenciális és nem pusztán konjunkturális értelemben kérdéses – aktualitást kölcsönöznek természetesen az ún. „Bologna Folyamat” sajátlagos kihívásai. Nevezetesen és elsősorban éppen az, hogy ezekben a meglehetősen hangosan sürgető „hívásokban” számos alapvető értelemben ismét benne rejtekezhetnek a filozófia „instrumentalizálásának” az újabb készletései, szimbolikusan burkolt kényszerítései ill. ezeknek a csapdái is. Az ilyesmire pedig – már csak a közelmúltunkból fakadó „történelmi”, valamint személyes, „élettörténeti” okokból is – meglehetősen érzékeny meg kényes vagyok... Ezért van, hogy pár évvel ezelőtt – 2001 novemberében – egyetemünk magyar vonalának az első Tanévnyitó Konferenciáján is én pontosan arról az új keletűnek is mondható tendenciáról gondolkodtam fennhangon és nem minden aggodalom nélkül, amelyet a filozófia világméretű „professzionizálásának” szoktak nevezni... és amit én magyarul egyszerűen a filozófia „szakmiasodásának” mondom.¹

Emiatt, ha már a filozófia egyetemi oktatásáról – pontosabban a filozófiaegyetemnek és a filozófia egyetemi oktatásának a mostani, az „időszerű elvárások” értelmében való meg és átszervezéséről – döntöttünk itt konferenciázni, akkor ez engemet egyben arra is kényszerít, hogy a „katedrafilozófiáról” gondolkodjak. Annál is inkább mert, ha utánagondolok, az mereng fel bennem, hogy mindazok a tendenciák, gondok és aggodalmak amelyek számomra a filozófia „professzionizálódása” kapcsán merültek annak idején fel, időközben egy cseppet sem könnyítődtek vagy oszlottak el, hanem, ellenkezőleg, egyre hangsúlyo-

¹ Az akkori előadás *Alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája – Időszerűtlen aktualitások* címen jelent meg. Lásd, K.V.I.: *Kérdő jelezés...* Uo. 12-36 o.

sabbakká és talán a közelebbi intézményi környezetemben is egyre nyomasztóbbakká váltak.

A „katedrafilozófiát” persze nem lehet – és nem is szabad – összetéveszteni egyáltalán az idők során a különböző egyetemek tanszékeinek, katedráinak művelt ill. az onnan hirdetett filozófiákkal. Hiszen jól tudjuk, hogy korszakos és történelemalapító gondolkodók tanítottak a különböző egyetemeken, és azt is, hogy ez szervesen kapcsolódik munkásságuk és életművük megformálásához. Olyannyira, hogy – mondjuk egy Fichte, egy Schelling vagy egy Hegel stb. – gyakran az egyik egyetemről a másikra vándoroltak azért, hogy megtalálják gondolataik hirdetésének ill. továbbgondolásának a legmegfelelőbb terepét. Azt is tudjuk persze, hogy számos olyan igencsak számottevő gondolkodó „létezik a filozófia történetében”, akik sohasem – vagy csak időlegesen és zsákutcaként – kerültek valamilyen filozófiaegyetem vagy tanszék kötelékeibe. De ettől még az ő ún. „filozófiatörténeti jelentőségük” egy cseppet sem csorbul...

A „katedrafilozófiát” tehát nem egyszerűen az határozza meg, hogy ez a kifejezés olyan filozófiát jelöl, amelyet az egyetemi katedrák légkörében, kapcsolat és intézményrendszeriben művelnek illetve onnan hirdetnek. Ellenkezőleg, a „katedrafilozófiát” mindenek előtt és elsősorban éppen az jellemzi, hogy: **nem filozófia** hanem az az egyetemek intézményes közegeiben tulajdonképpen csak **tárggyá** teszi – helyesebben: tárggyá, dologgá **alakítja, preparálja** – a filozófiát. Úgy, hogy közben, persze, valamiféle **eszközzé** – azaz: elsősorban **technikává** – is változtatja azt. Más szavakkal: a „katedrafilozófia” éppen hogy **eldologiasítja** a filozófiát. Csakhogy oly módon – és ezt megint igen fontos kihangsúlyozni azért, hogy már a lelegején világossá tehessem, hogy én nem a filozófiaprofesszorok ill. jómagam szorgalmas és cseppet sem haszontalan didaktikai, pedagógiai, megismertető, közvetítő, szövegértelmező és szöveggondozó, fordító stb. hangyamunkája ellen emelek itt most szót, hanem csakis a „katedrafilozófiát” kérdezem és tematizálom, amelyet mégiscsak az jellemez –, hogy közben magát folyamatosan éppen hogy filozófiaként ill. tulajdonképpen „a” filozófiaként prezentálja. Holott valójában nem más és – a legjobb esetben sem – több ő

mint (Heidegger szavaival) „filozófiatudomány”. És voltaképpen ezért is nem „haszontalan” sohasem a katedrafilozófia, hiszen az elégíti ki a filozófia mint **filozófiadolog** iránti mindennapi nevelési, képzési, kulturális, politikai, társadalmi, „világnézeti” és, persze, a szórakoztató, „intellektuális” társasági szükségleteket is.

A „katedrafilozófiát” tehát – sommásan – egyenesen magának a filozófiának az eldologiasítottként önmagától elidegenedett-elidegenített, lényegében filozófiátlan és kötelezően intézményes ama **állapotának, „hüposztázisának”** – és nem pusztán „módozatának” – tekinthetjük, amelyet elsősorban a gondolkodás „történelme”, hagyománya során körvonalazódott, eredetileg persze *sui generis* filozófiai készleteknek az eredetileg ugyancsak *sui generis* filozófiai megragadásainak, megvalósításainak a főképp pusztán terminológiai eredményeinek az elsősorban technikai – azaz: művinek is mondható – **preparátuma és instrumentáriuma** képez. Vagyis: a „katedrafilozófiát” a *terminus technicus*-ként értett „problémák” valamint az elsősorban ugyancsak eljárási és kezelési **technikák** gyanánt értelmezett és érvényesített „módszerek” uralma jellemzi.

Ismételten kihangsúlyoznám, hogy a katedrafilozófia nem pusztán ill. nem is elsősorban a filozófia művelésének, gyakorlásának az egyik lehetséges „módozata”, hanem – egyre inkább – éppen hogy magának a filozófiának azon **állapota** lett amelyben a filozófiát intézményesen és szak(ma)szerűen, voltaképpen **dologként** csinálják, művelik, dologként menedzselik, vázolják fel, formatervezik, termelik és terjesztik. Legyen ez a **dolog** akár valamilyen „fogalom”, „diszkurzus”, „módszer” vagy „technika”. Ennyiben a „katedrafilozófia” valóban a filozófia egyetemi oktatásának a sajátlagos történelmi „terméke”, amelynek azután az „eredményei” is – vagyis a filozófia egyetemi oktatásának az immár sajátlagos „szakmájának” ill. „mesterségének” a mindenféle **produktumai** is – egyre inkább **árúkká** válnak. Olyan árúkká, amelyeknek tehát megvan a maguk „ára” is. Ez az „ár” nyilván pénzbeli kifejeződésre is szert tesz mindig, de azért átvitt vagy szimbolikus értelemben is lehet többé vagy kevésbé tetemes.

Emiatt aztán a „katedrafilozófia” nagyon is érzékeny – hogy ne mondjam: éberen „simulékony” – a mindenféle környezeti

(akár piaci) „hatásra” ill. „változásra” is. Mindenek előtt mégis a váltakozó „szellemi” **divatokról**, a korszerű „trendekről”, a mindenféle konjunktúráról meg, ugye, az **intézményi módosulásokról** van persze szó. Mindegyikük **elvárás értékkel** bír minden magára egy kicsit is adó katedrafilozófia számára. Hiszen, ezek súgják meg, hogy mivel is érdemes „foglalkozni”, meg természetesen azt is, hogy hogyan. Márpedig az ilyesmivel kapcsolatosan a „katedrafilozófia” jelszava nem is lehet nyilván más, mint az **idomulás, az igazodás** meg a **lépéstartás!**

Főként ha éppen ez tesz minden katedrafilozófiát azután folyamatosan „időszerűvé” meg „aktuálissá” is! Tehát: egyenesen – és szó szerint is –, mindig is a „legújabbá”. Az a filozófia ugyanis amely nem a „legújabb”, nos az **manapság** nem is lehet kelendő (árú). Az egyetemeken sem. Az ilyesmi tehát, ráadásul, az egyetemet – az egyetem intézményét – sem teheti semmiképpen sem kelendővé. Vagyis, az effajta „dolog” – lévén, hogy többnyire eladhatatlannak bizonyul – csakis hiábavaló pénz, idő meg erőpocsékolás! Úgyhogy nem is utalnak ki rá pénzeket – előléptetéseket, fizetésemeléseket, „grantokat”, ösztöndíjakat stb. – a „szellem” meg a tudomány politikusai, menedzserei meg könyvelői.

A katedrafilozófia is, tehát, történelmi dolog. Történelme pedig nyilván az egyetemek középkori létrejöttének a történelmével kezdődik. Mivel ezek az egyetemek tudvalevőleg a teológia uralma alatt állottak, a filozófia bennük csak alárendelt, gyakran egyenesen „szolgálónak” nevezett szerepet játszhatott.¹ Ennek a hagyománynak a folyományaként, később – de meglehetősen hosszú ideig – a jellemző pontosan az lett, hogy a történelmileg legjelentősebbeknek bizonyuló gondolkodók éppen hogy **nem** jutottak, nem juthattak (filozófiai) egyetemi katedrákhoz. Ez a tendencia még „a XVIII. században is működik, ... csakugyan termékeny filozófiai gondolkodás – Descartes-tal, Spinozával, Malebranche-sal, Leibniz-cel – az egyetemen **kívül** bontakozik

¹ Lásd például Redl, Károly: *A fakultások vitájának előtörténetéhez* In: *Az európai egyetem funkcióváltozásai – Felsőoktatás-történeti tanulmányok* Szerk. Tóth Tamás, Budapest, Professzorok Háza, 2001, 57-72 o.

ki.”¹ Az „újnak”, a valóban és a legmélyebb értelemben is „újítónak” mondható – eredetileg az egyetemeken kívüli – filozófia csak a XVIII. század közepére-végére vonul be, bocsáttatik be az egyetemekre Wolffal, Kanttal, Fichtével, Schellinggel és Hegellel.² De az egész XIX. század során állandóan léteznek olyan történelmi-művelődési nagyon is jelentős „kívülállók”, akik semmiképpen nem tudnak filozófiailag – tehát: egzisztenciálisan – beleilleszkedni az egyetemek intézményrendszerébe, és itt elég Schopenhauerre, Nietzsche-re vagy Kierkegaard-ra utalni.

Csak a XX. században történik tulajdonképpen meg a filozófia és a filozófiaegyetem kimondott és vélhetőleg tartós – minden esetre ma beláthatatlan időre szóló – tulajdonképpeni összekapcsolódása. Bár ebben a században is vannak olyan cseppet sem jelentéktelen kivételek mint mondjuk Emil Cioran, vagy olyanok akiktől végtére is inkább politikai-ideológiai okokból (a cseh Jan Patočka, a román Constantin Noica ill. a magyar Hamvas Béla) de megtagadtatott – néha ideig óráig (pl. Lukács György és néhány tanítványa) – az egyetemi tanszék. Ezeknek szinte mind-egyike mondhatni „magánegyetem ill. magánszemináriumszerű” házi iskolát működtetett azonban, még akkor is, ha azokban a „képzés” inkább a görög *paideiara* mint a középkori ill. modern egyetemek „rendszerére” emlékeztetett. Úgyhogy az ilyesminek semmi köze nem volt és nem is lehetett, persze, semmiféle „katedrafilozófiához” és főként a politikailag is „hivatalos” kated-

¹ Lásd, Hadot, Pierre: *A filozófia mint életforma* www.c3.hu/tillman/egyebek/arsvitae/hadot Ez azonban távolról sem pusztán a filozófiára jellemző ezidőtájt, hanem egyáltalán: „A kor színvonalán álló tudományos kutató munka többnyire csak a hagyományos egyetemek falain kívül, főként azokban a tudományos társaságokban, azokon a tudományos akadémiákon folyt, amelyek a fontosabb európai országokban a XVII. század közepétől sorra alakultak meg illetve jöttek létre. A régi típusú felsőoktatási intézmények ezzel szemben csak meglehetősen késéssel vettek tudomást az új felfedezésekről, különösen a természettudományos felfedezésekről.” Lásd, Tóth, Tamás: *A napóleoni egyetemtől a humboldti egyetemig* In: *Az európai egyetem funkcióváltásai* Uo. 98 o. (Kiemelés tőlem – K.V. I.)

² Lásd, Hadot, Pierre Uo.

rafilozófiához. Ellenkezőleg, éppen hogy szellemi, gondolkodói és egzisztenciális harcban állottak velük!

A filozófia művelésének és a filozófiaegyetem összekapcsolódásának a mostani tendenciákra nézve is meghatározó erejű fejleménye azonban pontosan az amit – mint már említettem – újabban és egyre gyakrabban a filozófia **professzionizálódásának** neveznek. Ennek a „kezdetét” Richard Rorty a XX. század második felére, nevezetesen a II. Világháborút követő korszakba helyezi.¹ (Ettől fogva a filozófiával elsősorban megélhetésszerűen foglalkozók egyre növekvő hányada – mintegy **magától**, azaz látható és kimondott külső kényszer **nélkül** – úgy döntött és dönt, hogy a filozófia ezentúl mindenek előtt technikai jellegű ill. a saját belső kontextusaiban felmerülő kérdésekkel foglalkozik... Ezt nevezik egyre inkább a teljesen azért el nem tűnt kritikusok a szövegek valamint az archívumok iránti váltakozó vágyakozás közepette üzött *Glasperlenspiel*nek, üveggyöngyjátéknak.)²

Azonban a filozófia professzionizálódása, szakmiasodása – amely az utóbbi években egyre inkább a hangsúlyos és a gyorsuló **globalizáció** körülményei közepette zajlik – a katedrafilozófia paramétereit és körvonalait is megváltoztatja. Helyesebben: **elhomályosítja**. Ha ugyanis ezelőtt – mondhatni évszázadokig – a katedrafilozófia kontúrjai főként egyfelől az egyetemi tanszékektől kívülállók, másfelől pedig a hozzájuk mérten jó ideig némi alternatívát képviselő és egyre virágzóbb, ugyancsak intézményes de, **akadémiai** ill. **tudós társasági** környezettel való szellemi **szembenállásában** rajzolódott ki, akkor manapság a filozófia professzionizálódása folyamatosan és egyre inkább **elmosza** ill. **egyneműsíti** ezeket a különbségeket. Ma már alig tapasztalható tehát különbség az egyetemi tanszékek immár profesz-

¹ Lásd, Rorty, Richard: *Professzionális filozófia, transzcendentális kultúra* In: *A filozófus az amerikai életben* Szerk. Beck, András, Budapest, Tanulmány Kiadó-Pompeji, 1995, 187-197 o.

² Lásd, Lütkehaus, Ludger: *Fachgigante und Lebenszwerge – Vom fehlenden Nutzen der Universitätsphilosophie für das Leben* In: *Die Zeit* 21/2001, http://hermes.zeit.de/pdf.index.php?.doc=/archiv/20001/21/200121_philosophie.xml

szionális „katedrafilozófiája” valamint az akadémiai intézetekben művelt ugyancsak „profi” filozofálás között. Mindenütt profeszionális „filozófusok”, azaz a filozófia szak- és mesteremberei vannak, akik hivatali karrierjeik érdekében éberren figyelik a különböző vonatkozó hivatalok és alapítványok pályázati kiírásait, azok elvárásait és témáit ill. azokat a „szeleket” amelyekkel tanácsos dolog számolni akkor, amikor a konferenciákat és a pályázati projekteket megtervezik, ezeknek a tematikáit stb. felvázolják és javasolják. Beleértve természetesen a tárgyalás, a kutatás módszereit ill. „várható eredményeit” is. A „váratlan” eredmények ugyanis egyáltalán nem számíthatnak semmiféle „pártfogásra”. Arról nem is beszélve, hogy egyre inkább éppen ezek a figurák lesznek azután a tudomány és a gondolkodás-szervezés döntéserős hivatalnokai is, akik tehát éppenséggel ezeknek a kritériumoknak – meg természetesen a saját maguk színvonalának is – megfelelően alakítják tovább és perspektívikusan a dolgokat. Le- és felfele egyaránt

Úgyhogy manapság egyre inkább beláthatóvá válik, hogy a katedrafilozófia – lényegében mindenkor – éppen hogy a manipulált illetve a manipulációt egyenesen igénylő „filozófiának” a – voltaképpen azért mégiscsak filozófiátlan – „állapota”. Lényegét tekintve ma is érvényes tehát Schopenhauernek azon megállapítása amely szerint „az egyetemi filozófia... igazi célja az, hogy gondolkodásuk legmélyén ugyanabba a szellemi irányba állítsák be a diákokat amelyet szándékai szempontjából megfelelőnek tartanak a professzori kinevezések gyakorlásában ...[úgyhogy] az ilyen katedrafilozófia nem lehet komoly, hanem csak iskolás filozófia... amely nem világítja meg létezésünk sötéttségét...”¹ Valóban, a katedrafilozófiának általában – és ma is – épp azt szokták felhánytorgatni, hogy „életidegen” ill., hogy messze elkerüli az aktuálisan valóban nyomasztó egzisztenciális problémákat és ehelyett inkább a – „történelmi” valamint az „időszerűeknek” kikiáltott – szövegeknek a steril és hermafrodita értelmezéseibe, a betűk, az írásjelek exegétikus cserélgetésébe, a fogalmak – főként a divatfogalmak – tologatásába és az archívumok dokumentumaiba zár-

¹ Apud: Hadot, Pierre Uo.

kózik. Közben persze a katedrafilozófia, mégis és mindig, mintegy a „hivatalos”, a domináns filozófia gyanánt funkcionál, legalábbis amennyiben egyrészt maga az egyetem – a filozófiaegyetem – valóban mindig is mint a filozófia egyfajta **hivatala** működik, másrészt pedig úgy, hogy **hivatali** viszonyban van az egyetem fenntartóival ill. azokkal az intézményekkel amelyek az oktatáspolitikákat megszabják és közvetlenül vagy közvetve irányítják, felméri, javadalmazzák, jutalmaznak és „értékelik”.

Az ún. Bologna folyamatban is – bármennyire hivatkozzék is az az egységes Európa megteremtésével kapcsolatos kihívásokra a felsőoktatás terén ill. az egyetemek és az ottani oktatással kapcsolatos egyaránt minőségi és hasznossági problémákra – fennáll mégis a veszélye annak, hogy ez a folyamat tulajdonképpen a filozófia eszközesítésének egy újabb impulzusává válik. Fennáll tehát a valószínűsége és a veszélye annak, hogy újabb lökéseket és legitimitációt ez a folyamat és tendencia elsősorban éppen a katedrafilozófiának ad. Éspedig pontosan a filozófia egyre szélesebb körű, sőt, globalizálódó professzionalizálódása, szakmiasodása közepette. A „Bologna folyamat” ugyanis valójában az egyetemi **tömegoktatást** szorgalmazza, persze annak a gazdaságosabbá tételével együtt. De a „tömegoktatás” voltaképpen nem azt jelenti itt, hogy az egyetemekre egyre több hallgatót fogadnak..., hanem elsősorban éppen azt, hogy az egyetemi oktatás egyre hangsúlyosabban pusztán „szak”-ember képzést kezd el jelenteni. Azaz: pusztán idomulást a valóban állandóan változó és szélesedő, globalizálódó munkaerőpiac körülményeinek az ugyancsak valóban egyre változatosabb és „pluralisztikusabb” **adottságaihoz**...

Ami azonban a „pluralizmust” illeti, annak azért nem kell bennünket teljesen félrevezetnie, hiszen többnyire csak látszólagosan meghaladása az a filozófia szakmiasodásának, diszciplinarizálódásának és specializálódásának. Ellenkezőleg, a filozófia hangsúlyos szakmiasodása közepette, a pluralizmus ténylegesen inkább a különböző tematikákkal kapcsolatos és a **világnézeti**leg is már *a priori* differenciálódott **egymás mellett való elbeszélést** szentesíti meg. Miközben a „pluralizmus” persze a vizsgálódások tematikai és szellemi paramétereit is élénken manipulálja. De nem csak ezeket, hanem a kutatások, a kérdések kommunikációs

címzettjeit is. Akik mellesleg állandóan arra panaszkodnak, hogy nem is képesek sohasem „áttekinteni” és „követni” a tematikákkal kapcsolatos „információk” tömegét ill. azoknak az „irodalmát”.

A már említett 2001-es előadásban is arról volt szó, hogy a filozófia szakmiasodása mindenek előtt a technikai jellegű kérdések túlsúlyát, a „specializációt”, valamint a nem belterjes kérdésekkel és kontextusokkal szembeni idegenkedésből fakadó „diszciplinarizációt”, ezzel együtt pedig a hangsúlyos idioszinkráziát hozza magával. Olyan idioszinkráziát persze, amely lényegében nagyon is jól megfér a szövegek dominanciájával. Akár mint az értelmezések, az olvasatok stb. hermafrodita idioszinkráziája, de az automatikusan – már-már futószalagon működtetett – diszciplináris késztetések idioszinkráziájával is ugyancsak nagyon jól megfér, amelynek a kényszerítéseiben folyamatosan újabb és újabb „filozófiai” titulált diszciplinák javasoltatnak (például a „problematológia”, a „peratológia”, a „thanatológia”, a „grammatológia” stb.). Mindezek persze, továbbá, többnyire a „problémák” **önnemzésének** a folyamatait gerjesztik, beleértve azt is, amikor azokat inkább a konjunkturális alkalmak – egy-egy pályázati kiírás, „grant” vagy „tudományos konferencia” többnyire divatszzerűen időszerű tematikája – mintsem a voltaképpeni egzisztenciális tapasztalatok szorításai szabják meg. Nyilván, szoros összefüggésben a szakadatlan és az egyre nyomasztóbb publikációs meg konferencia részvételi kényszerrel, amely tehát igazából nem is a *sui generis* kommunikációs szükségleteknek felel meg – tehát olyan szükségleteknek amelyeket egy Karl Jaspers bizonyára teljes joggal tartott éppen hogy magának a filozófiának az egyik eredetének – hanem többnyire csak a „teljesítmények” mérőrúdja gyanánt funkcionál. És amelynek a hatására manapság az „iskolák” és az „-izmusok” helyét egyre inkább a sokasodó „diszciplinák” és a sematizálódó „procedúrák” veszik át.

Nos, mindezeknek a problémáknak és nehézségeknek esetleg csak további bizonyítéka, hogy a Bologna-i Egyezményben most szorgalmazott egyetemeket lényegében akár „konvertibilis egyetemeknek” is nevezhetnénk. Amelyek, következésképpen, a „filozófiában” is inkább konvertibilis – vagyis: nem csak lokálisan,

hanem globálisan is (átválthatóan) „kompetens” ill. „megbízható”!!! – tömeg szak-embereket, mint szabad és felelős, belevonatott kérdezőket, gondolkodókat „gyártanak”. Annál is inkább, mert ez utóbbiakat nem is lehetséges csak úgy „gyártani”...

Ez azonban – bár igencsak valószínű – egyáltalán nem ill. korántsem feltétlenül szükségszerű is! Hiszen – legalábbis a liberális demokráciák közepette – „mindig” fennáll a lehetősége annak, hogy néha-néha kiderítsük azt az egyébként mindig is nagyon egyszerű dolgot, hogy: **filozófiát csak filozofálva lehet az egyetemeken még oktatni is, függetlenül attól, hogy eme oktatásnak a legközvetlenebb címzettjei – vagyis az egyetemi hallgatók – az ösztön- vagy a tandíjaikat „magáért a filozófiáért” vagy pedig annak a más horizontokban való értékesítésének (akár „eszköziesítésének”) a céljaira óhajtják vagy kívánják befektetni. Hiszen semmi reményünk nem lehet – szerencsére! – például arra, hogy valaha is tartalmasan megszólaltathatunk akár bármiféle valóban filozófiai „szöveget” is *anélkül*, hogy annak a kérdéseire a *saját* kérdéseinkkel, kérdésségeinkkel közelednénk... És *anélkül*, hogy ez a szóra bírás és szóhoz juttatás ne válna ugyanakkor a hallgatósághoz intézett felhívással és figyelmeztetéssé is, arra való tekintettel, hogy a „szövegek” dolgaival kapcsolatosan is tulajdonképpen a maguk saját kérdéseinek a kimondott – és egyszerűen helyettesíthetetlen!!! – kérdésének és felvállalásának a dolga szükségeltetik!**

Hiszen, a filozófiához valamint az önmagunk lehetőségeihez el- és visszavezető problematikus út egyáltalán **nem különbözik**, úgyhogy a filozófiával való mindenkori – akár oktatói akár hallgatói, de akár „társadalmi”, „intézményes” – kapcsolat-teremtés sem lehet sem „könnyebb” és „hozzáférhetőbb”, sem pedig „nehezebb” és „érthetlenebb” mint egyáltalán a létben való részvétel közepette a létezőkön mindig is átvezető önmagunkhoz való – a lehetőségekre, a szorítottságokra, a kihívásokra nyitott és a kommunikáció felelősségeivel terhes – eljutás. Lévné pedig, hogy mindenkor és minden egyes hiteles filozófia csakis erre és csakis ennyire vállalkozott, most is elegendő lenne szerintem a filozófiaegyetem aktuális, élő „működéséhez”: a filozófia „maga”!!! „Katedrafilozófia” nélkül!

* * *

Bizonyára nem véletlen, hogy amikor Immanuel Kant a „fakultások vitájáról” gondolkodik és közben a filozófiafakultás helyét és szerepét igyekszik meghatározni és körvonalazni az egyetemi rendszer(ek)ben, akkor a filozófiaegyetemet – lényegét illetően és nagyon is egyértelműen – elsősorban a **szabadság helyeként, sőt! a szabadság fórumaként** tárgyalja:¹ „A filozófia fakultást tehát, merthogy jól kell állnia a tanok igazságáért, melyeket elfogadni vagy legalábbis elismerni gondol, szabadnak és csupán az ész, nem pedig a kormányzat (*sic!*) törvényhozása alá tartozónak kell elgondolnunk.”² Világos, hogy Kant egyáltalán az egyetemről valóban **fórum** gyanánt gondolkodik, a filozófiaegyetemet pedig éppen hogy a **szabadság fórumaként** kezeli. Vagyis nem pusztán az ismeret és a készségátadás ill. a „képzés” nevezetű embertermelés helyeként.

Azonban a filozófiaegyetem csakis úgy lehet a szabadság helye sőt, egyenesen a szabadság fóruma, ha az ész nyilvános használata gyanánt az mindent megvitathat. De „megvitatni” nem jelent lényegében mást, mint valamivel ill. valakikkel éppen a kérdésben valamint a kimondott kérdésben találkozni. Ráadásul

¹ „Igencsak kívánatos, hogy az egyetem tudós közösségéhez egy oly fakultás is hozzátartozzék, melynek – tanaiban a kormányzat parancsolataitól független lévén – **szabadságában áll** nem ugyan a parancsolás, ám, hogy mindent megítéljen, aminek csak a tudomány, azaz az igazság érdekéhez köze van; mert ily fakultás híján az igazság (kárára a kormányzatnak is) soha nem kerülne napvilágra, ám az ész természete szerint **szabad**, s hogy mit tartson igaznak, abban nem fogad el parancsokat (nem fogad el semmiféle *credét* szabad *credo* helyett). – Hogy azonban e fakultást, feledvén (a szabadság) fölényét, mégis alsóbbnak mondják, annak oka az emberi természetben föllelhető: hogy tudniillik aki parancsol, még ha valaki másnak alázas szolgája is, előkelőbbnek képzei magát annál, aki, bár **szabad**, nem parancsolhat senkinek.” Lásd, Kant, Immanuel: *A fakultások vitája három szakaszban* In: I. K.: *Történefilozófiai írások* Ictus, H.n. 1995-97, 350 o. – Kiemelések tőlem – K.V.I.

² Uo. 359 o.

a megvitatás során nem csupán a kérdéssel, a kérdéssel meg a „partnerrel”... hanem voltaképpen önmagunkkal is találkozunk. Helyesebben: szembesülünk. Ezért az oktatók s oktatók, oktatók s a hallgatók közössége mint a szabadság fóruma, csak úgy alakulhat a filozófiafakultásokon meg és ki, ha ez elsősorban és egyenesen a kérdésben – azaz a keresésben s az önkeresésben – való, kimondottan az ész nyilvános használata jogán és gyanánt gyakorolt ill. ezt a jogot és gyakorlatot folyamatosan újra és újra megalapozó, érvényesítő, körvonalazó és tagoló **találkozást** jelenti. Ez pedig mégiscsak azzal kapcsolatos amit a filozófiában – évezredek óta – az „igazság keresésének” hívnak. Annak minden „relativitásával” együtt. Nem véletlen tehát az sem, hogy már Arisztotelész is a létkeresés **kérdő alapneveit** – a „kategóriákat” – éppen hogy az *agorához* köti...

Az igazságot tehát – akár az *agorán* akár... a filozófiaegyetemen – csakis szabad emberek, szabadon, azaz: magának a szabadságnak a **felelős** és történelmi cselekedeteként kereshetik. Amikor is ők elsősorban nem másként, hanem csak mint az **önkeresés komolyságának** a különböző szituáltságában – „fenomenológiai” értelemben vett „pozícionáltságában” – lévő embereként találkoznak ott. És csakis ennek a „pozíciónak”, ennek a szituáltságnak ill. az ezt is konstituáló belevontáságnak – nem pedig az ismereteknek vagy a készségeknek egy jelenkori halmazával való viszonyuknak, kapcsolatuknak a – **különbözősége** az, ami az oktatót és a hallgatót ill. oktatót és oktatót itt **lényegében és elsősorban** megkülönbözteti és meg is különböztetheti. Tehát nem valamiféle „publikációs lista” meg a „konferencia-részvételek” számszerű gyakorisága! Az ilyesmi mindig csakis valami származékos lehet, még akkor is ha – vélhetőleg egyre ritkábban, de – a legteljesebb mértékben **szerves**.

Úgyhogy, lényegére és értelmére való tekintettel a filozófiaegyetemnek – bármennyire volna is az a „filozófiai” tudományosság „gyárszerűleg kezelendő”¹ foglalata – nem is lehetne más célzata mint mindaz amiből a maga részéről éppen hogy a filozófia is kimondottan ered. Vagyis: az emberi szabadság problematikus,

¹ Uo. 347 o.

történelmi és faktikusan felvállalt ontologikuma! Ami pedig, létét meg létszerkezetét illetően is, voltaképpen a kérdésesség s a **kérdés** egzisztenciális, ontológiai – és nem valamilyen „ismeretelméleti”, „politikafilozófiai” vagy „erkölcsfilozófiai”... – és mindegyre faktikus szerkezetével azonos. Pontosabban: egyenesen egybeesik vele.¹ Pozitív és lényegi értelemait tehát a filozófiaegyetem nem a minisztériumokból, nem a politikai pártokból, nem az egyházakból és nem is a nemzetközi – akár bolognai – egyezményekből... hanem éppen hogy magából a filozófiából ill. annak a történelmi szituációjából – vagyis nem pusztán az esetleg időszzerű „hasznából vagy kárából” – nyeri. Azaz, magából a filozófiának a mindenkori és történelmi létkészítéséből és létértelmeiből. Abból tehát ami gyakran és hosszú ideig nem is jutott el és be a filozófiaegyetemekre...

Még közvetlenebbül: **lényegére** és **értelmére** való tekintettel egyáltalán a filozófia egyetemi „oktatásának”, kiváltképpen pedig magának a filozófiaegyetemnek, nem lehet tehát más tulajdonképpeni célzata, mint a történelmi emberi szabadság ill. a mindenkori (történelmi) – lehetséges! – **autonóm ember kérdésessége!** Úgy „közösségi”, mint „egyéni” értelemben. Azzal a pontosítással persze, hogy autonóm egyének „nélkül” nyilván egyáltalán semmiféle tulajdonképpeni közösség – még kevésbé valamilyen „autonóm” közösség – nem képzelhető el ill. nem is lehetséges!

Ezért a filozófiaegyetemnek még az eddigieknél is közvetlenebb célzata – vagyis nem valamilyen kizárólagos „tárgya”, „feladata” vagy témája – éppen hogy a mindenkori történelmi, társadalmi, tehát a közösségekre való tekintettel is felvázolódó lehetséges autonóm **egyén!** Természetesen úgy az oktatók, akár csak a hallgatók egyetemi részvétele és jelenléte, akár csak a kutatások nyilvános „észhasználata” tekintetében! Emiatt is **nem lehet** – tehát többek között – a filozófiaegyetem s az

¹ A szabadság s a kérdésesség egymásba kapcsolódó és egymáshoz küldő ontologikumát illetően a főszöveg mellett Lásd még főként a *Hagyomány és a szabadság kérdésessége – Gadamer és Heidegger c. tanulmányunkat a Kérdő Jelezés... c. kötetben, Uo. 83-219 o.*

ottani munka különösebben népszerű és még kevésbé „populáris”. Esetleg csak ideig-óráig, a divatok vagy a konjunktúrák folytán. Hiszen mi sem **gyanúsabb, kellemetlenebb** meg **kényelmetlenebb** többnyire – legyen világos: maga az „individuum” számára is – mint éppen az „autonóm egyén”! Ezért is buzgólkodnak érte olyan **kevésbé** a mindenféle (elsősorban persze a „közösségi”) „autonómiáért” egyébként állandóan igencsak készségesen megperdülő „mozgalmak” és szervezetek. Az autonóm egyénért azonban láthatólag nemigen szoktak mozgalmakat kezdeményezni, úgyhogy, már csak emiatt is, az ilyesmi kizárólag a filozófiára ill. a vele kapcsolatos – helyesebben: belőle eredő – „intézményekre” szakad(na).

Az autonóm egyén persze nem az „individuum” – akinek még a neve is inkább az atomizáltságát, mint voltaképpeni egyénmivoltát mondja ki –, és nem is az el- vagy el-nem-szigetelt emberegyed (legyen ez bármennyire is „jól felkészítve” szakmailag ill. jól „informálva” vagy „szocializálva”...), hanem csakis az, aki a maga emberként való – emberekhez tartozó – **megismételhetlenségének** a tudatában, **birtokában** van úgy a saját tulajdonának (vagyonának, beleértve a saját eszét s annak a használatában megszerzett különféle kompetenciáit és elhivatottságait stb.) mint a saját lelkiismeretének is.¹ Aki tehát a mindenféle „adottságokkal” kapcsolatosan elsősorban – mégis – a maga által belátott, felvázolt ill. felvállalt problematikus **lehetőségek** felelősségére rászánt tekintettel létezik. [Nem véletlen, hogy éppen az irányadó arisztotelészi kategóriának – az *ousianak* – a görög neve eredetileg pontosan **birtokot** és **vagyont**, ezen keresztül pedig létalapnak is számítandó „(alap)értéket” jelentett. Azt tehát amire ezért – első és végsősorban is –, mintegy a birtokbavétel irányával, tulajdonképpen törekedni kell ill. törekedni érdemes. Vagyis ami, emiatt, éppen hogy a lényeges gyanánt kérdéses állandóan ill. ami, ugyan csak emiatt, éppen hogy maga a **lényeg**. Az *ousia* görög szavának ezt az eredendő értelmét természetesen az arisztotelészi katego-

¹ Az autonóm egyénnel kapcsolatosan az egyik legértékesebb írásnak Molnár, Gusztáv: *Ó Anglia, Anglia... – Esszé az angol forradalomról c.* (Bukarest, Kritérium Könyvkiadó, 1984, 138 o.) kötetét tartom.

riális gondolkodás hiteles, *sui generis* filozófikuma a lehető legteljesebb mértékben megőrzi, sőt, értékesíti.^{1]}

Bizonyára mindenütt és mindenkor – tehát a filozófia-egyetemen is –, ahol és amikor valóban filozófia, vagy legalábbis valóban a filozófiára való el- és felhívás történt, akkor az ott csakis az ilyesmire való tekintettel ill. egyenesen ilyesmi gyanánt esett meg. Hiszen a „reflexió” – akárcsak az azzal kapcsolatos „meditáció” – alig jelent lényegében mást mint elmélkedő gondozását annak aki, létezvén – létből részesülvén –, a létről s a létéről, a létezők közepette, mindenkori (lét)gondjában, a (lét)-lehetőségeire való lényegi, történelmi és végeredményben a nyilvánosságra utaló – találkozást kereső – tekintettel, aktuális és tényleges módon, gondolkodni – és cselekedni – képes ill., tulajdonképpen valóban kénytelen. Az autonóm egyén ügye és kérdése ezért valójában nem is erkölcs-, jog- vagy politikafilozófiai, hanem – akárcsak egyáltalán a szabadság dolga – voltaképpen éppen hogy lényegi történelmi, egzisztenciális ill. ontológiai kérdés. Ezért is igyekeznek annyira – igaz, néha pontosan a „filozófia” nevén, meg persze elsősorban éppen a katedrafilozófiák – feltétlenül megszabadulni tőle. Mint valamitől ami egyébként – „autonómia” gyanánt – nem is az egyénre, hanem inkább csak a közösségre tartozik. Vagyis: gondolatlanul szembeállítva egyént és közösségeit, akárcsak a közösségeket és azok egyéneit.

* * *

Ami pedig mármost a „Bologna-i Folyamatot” és a vele összefüggő, 2010-ig létrehozandó Európai Felsőoktatási Térség megteremtését illeti, azzal kapcsolatosan **a filozófia területén** a tényleges helyzet meghatározottságára való tekintettel fontos figyelemmel lenni arra, hogy ezt valójában a filozófia professzionalizálódása ill. voltaképpen a professzionális „filozófia” készítette elő és körvonalazza most is. Persze, a katedrafilozófiákkal való szoros kapcsolatban. Vagyis a filozófiát illetőleg a Bologna-i Folyamatot

¹ Ezzel kapcsolatosan Lásd bővebben a *jövőről* szóló tanulmányt a *Halandóan lakozik...* c. kötetünkben. Uo. 207-309 o.

eleve olyasvalami körvonalazza „filozófiailag” is ami maga is – és pedig **már eleve** – a munka(erő) piacának az elsődleges ki- és megszolgáltatásában áll. És csakis ebben a horizontban válik igazán érthetővé és értelmezhetővé az is, hogy – ami a megcélzott felsőoktatási kvalifikációs struktúrákat illeti, azok – egyszerre gondolnak tájékozódni egyrészt a „tudásalapú társadalom”, másrészt pedig a munkaerőpiac elvárásainak az éppenséggel az első helyen kiemelt irányába...¹

Világos tehát, hogy **milyen tudásról** is van itt szó akkor, amikor a „tudásalapú”, a tudásra épülő társadalom tudásszükségleteiről és tudásigényeiről beszélnek. Olyanról amelyet mindezek előtt a munkaerőpiac konjunktúráinak az alakulása irányít! Arról pedig, hogy az egyetemi intézmények – de elsősorban mégiscsak maguk az oktatók – valóban idomuljanak is ezekhez az „episztemológiaiailag” enyhén szólva cseppet sem egyértelműen szerves elvárásokhoz, nos arról a pályázati rendszerek kiírásai; az ezeknek való megfelelésben elért eredményeknek az oktatók értékelésében és előmenetelében betöltött – lehetőleg pontszámokban megmért és kifejezett – állaga; a mindenféle munkacsoportokban való (bele)kényszerítés stb. **manipulációs technikái** „gondoskodnak”.

Úgyhogy talán nincs is már mit csodálkozni azon, hogy a 2006-os évre kiírt romániai „grant”-ok tematikái között az azokat meghirdető, a „legtekintélyesebbnek” bizonyára csak azért tartott országos tanács, mert egyébiránt valahogyan éppen ezek a szerződések biztosítják az egyetemi intézmények számára is a legnagyobb jövedelmet és az intézményvezetők számára a legnagyobb felső, minisztériumi stb. elismerést, az oktatók számára pedig az előmeneteli pontok „legértékesebbikét”... nos, az említett hivatal 2006-ra vonatkozó kiírásaiban voltaképpen **nem található** egyetlen olyan „prioritásterület” sem amelybe valamilyen *sui generis* filozófiai kutatás szervesen „bele” helyezkedhetne...²

¹ Lásd a 2003 márciusi Koppenhága-i Szeminárium Ajánlásait (4. pont, első alpont)

² Megjegyzendő, hogy – legalábbis *expressis verbis* – a „prioritásterületek” eme listája, a 2007-es esztendőre vonatkozó ill. az azt követő

Mindezek azért meglehetősen sokat mondanak ismét a hangosan kikiáltott „munkaerőpiaci” igazodás valóságos természetéről meg persze arról is, hogy vajon mennyiben valóban maga a „piac” – még ha nem is a piactér, az *agora* – az, ami igazából irányítja itt az ún. „tudásalapú társadalom” építőtelepeit. A legmeglepőbb az – bár lehet, hogy, mint mondtam, nincs is már min „meglepődni” –, hogy nemcsak nemigen tudok minálunk a filozófia egyetemi mesterembereinek az ilyesmi ellen való nyilvánosabb állásfoglalásáról és esetleg argumentáló kiállásáról, hanem ehelyett inkább azt tapasztalom, hogy a dolgok illetően való alakulását inkább – és egyre inkább – szinte már „természetesnek” vevő illetve többnyire a felzárkózás késztetései a reflexeivel fogadják! Ez is talán azt szemlélteti, hogy a profi filozófia és a katedra-filozófia egyesített csapata, valóban nem hiábavaló verítékkal, győztesre álló mérkőzést vív a... már nem is tudni kicsodákkal folytatott – persze, mindig sportszerűen vezetett, bírált és ponto-

kiírásokból immár kiiktatódott, gyakorlatilag azonban akkor – és most is! – érvényes volt és érvényben is van... Egyébként is, egyre világosabb, hogy az ún. grantok, távolról sem pusztán „fizetett kutatásokat” jelentenek, hanem olyanokat amelyek közhatalmilag és mintegy eleve már **jóvá is vannak hagyva!** Úgy tematikájukat akár csak azoknak a „kezelési módjait” illetően. Amelyeket tehát, mindenek előtt és főként a filozófiához kapcsolódó dolgok tekintetében, az uralkodó szellemi közhangulatok, a szimbolikus hatalmak s a velük is kapcsolatos divatszerű – és nagyon is bejáratos ill. végeredményben nagyon is kiszámítható – „aktualitások” értelmében „promoválnak” többnyire. Nem véletlen ezért – hogy itt most kimondottan egy saját tapasztalatra is utaljak –, hogy tehát mindeddig semmiképpen nem lehetett mifelénk „grantot”, „támogatást” szerezni például egy az **eutanáziáról** szóló olyan filozófiai kutatásnak amely a közhangulat(ok)nál ill. a divatoknál mélyebbre ásva ill. azoknál távolabbra tekintve vizsgálná radikálisan meg ezt az ő szempontjaikból valóban „érzékenynek” is mondható kérdést. (Lásd még az eutanáziáról szóló *Exkurzust a Halandóan lakozik...* c. kötetben.) Közben „persze” a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetem nemrég alapított ún. Bioetikai Kutatóközpontját egyértelműen teológiai – ortodox teológiai, de ez most nem is számít – hatáskör alatt hozták létre és működtetik... Nyilván az ilyesmiknek egyértelmű „üzenete” van az ész nyilvános használatának a tényleges jogaira való tekintettel is!

zott – küzdelemben. Lehet tehát, hogy nem is a „piac”, hanem inkább csak a szakmai és a katedrafilozófia győzedelmeskedik itt lépésről lépésre!

Úgyhogy ha egy francia enciklopédiában¹ azt olvassuk, hogy filozófiai koncepció, filozófiai felvázolás nélkül mindeddig nemigen létezett egyáltalán oktatáskonceptió sem..., hát akkor ehhez itt és most nyugodtan azt is hozzátehetjük, hogy: bizony az oktatás **filozófiátlanítása** sincsen meg – legalábbis Romániában – a profi, az intézményépítés lázában reszkető (katedra)filozófusok és közönségük nélkül... Hiszen az ő számukra a filozófia – akár csak annak az „oktatása”, az ehhez szükséges intézményekkel együtt – valóban csak valami tárgy és dolog, amit úgy formálnak meg építenek ahogyan – a piacnak meg önekik is – „kell” és „muszáj”... Mert, voltaképpen a „tehetségükben” is (csak) ez áll.

Igazából azonban a hiteles filozófiának mindig is volt, van és lesz, ha nem is „piaca”, hát *agoraja!!!* Persze, az is igaz – talán –, hogy ennek az (árú)forgalmát már nehezebb mérni. Mondjuk a – tulajdonképpen csakis az előleptetéseket célzó, ezért mindig „aktuális” meg a többiek számára is állandóan „égető” tematikákat szabdalgató – frissen kinyomtatott kötetek sürgősen elkelő példányszámával vagy az „előadásokra” összesereglettek ill. az egyetemekre jelentkező hallgatóság tömegeivel.

Való az is, hogy a filozófiáról többnyire azt szokták ennek ellenére mondogatni, hogy az sohasem eredményez semmiféle valóságos és tulajdonképpeni tudást... Meg azt is, hogy a filozófia belátásai nem alkalmazhatók, nem „hasznosíthatók” voltaképpen semmiben. Nos, mostani hozzászólásomnak – **is!** – az egyik legfontosabb célzata éppen **ennek a megcáfolása** is lehetne!² Hiszen

¹ Lásd, *Encyclopédie Philosophique Universelle* Tome I. *Univers Philosophique* Volume dirigé par André Jacob, Paris, Presses Universitaire de France, 1997.

² Az egyetem humboldti koncepcióját már hagyományosan is épp azzal bírálják többnyire, hogy az egyfelől eltekint az ott folyó oktatás, a képzés „hasznosságára” ill. közvetlen hasznosíthatóságára való odafigyeléstől és, hogy, másfelől, központi szerepet éppen a filozófiának tulajdonít. Persze eleve képtelenség azt gondolni, hogy a kutató egyetem – Kantra és

most is az a tapasztalatom és a véleményem, hogy éppen a mi mindenkori – és mindig is „személyes”, meghatározott – élet-problémáink súlyával kapcsolatos komolyság és érintettség okán és során döbbenünk rá arra, hogy velük kapcsolatosan nem is lehetséges valamiféle „szellemi korpusz” – tehát egyfajta és immár mintegy személytelenül adott ill. az „oktatás” során átadott valamiként felvázolt – úgymond „válaszadó” mechanizmus, teória vagy megoldási algoritmus, amelyet „csak” úgy elsajátítunk és azután folyamatos használatban és működésben tartunk.

Ennyiben igazán fenntartások nélkül egyet tudok érteni a Bologna-i programmal. Nevezetesen azzal, hogy abban az egész életre szóló tanulást szorgalmazzák. Megjegyzem, a filozófia – amikor valóban történt – ezt már legalább két és fél évezrede

Schellingre is sokban alapozó – humboldti eszméje valamiképpen „haszontalannak” gondolná a benne lezajló oktatást és képzést... Ehelyett inkább arról lenne szó, hogy az egyetem humboldti koncepcióját valójában egyáltalán nem „meghaladták”, hanem csak... elfelejtették! Éspedig úgy felejtették el, hogy a – heideggeri értelemben vett – „könnyebb” lehetőségekre koncentrálna, nem ismételték meg ill. egyre inkább képtelenek voltak megismételni azt. Hiszen – egyáltalán, de főként a mindenféle elszaporodott újabb és újabb egyetemek szükségében – nem is olyan „könnyű” dolog megvalósítani ill. érvényesíteni azt a Kant gondolataiban gyökerező, de azután Schelling által egyértelműen meg is fogalmazott majd pedig Wilhelm von Humboldt egyetemrendszerében intézményileg is körvonalazott elvárás és teljesítményt miszerint: az „oktató” az egyetemen az előadásaiban a tudományt egyenesen és mintegy a hallgatók **előtt** ill. kimondottan a hallgatók **szeme láttára hozza létre!** Nem pedig holmi „tárgyakat”, „diszciplínákat” vagy valamiféle „szakokat” (szakmákat) „tanít”! Az ilyesmi pedig, persze, akár a hallgatóság számára is „nehézségeket” okozhat. (A kérdésnek nemrég Fehér M. István szentelt egy rendkívül dokumentált, gondolatgazdag és kritikai üzenetekkel is teli kötetet *Schelling – Humboldt, Idealismus und Universität, Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik* címmel. Frankfurt am Main – Berlin – New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2007, 268 o.)

folyamatosan hangoztatja...¹ A filozófia, a filozofálás értelmével és – miért ne?! – erejével való újrakérdező és újrafogalmazó találkozás csakis ezáltal válhat mégis nem csupán „lehetővé”, hanem ténylegessé is.

Egészen más azonban a helyzet akkor, ha filozófia helyett – nem csak az egyetemeken, hanem az iskolákban (és nem csak a középiskolákban) – egyfelől pusztán diszciplínát, diszciplínákat (tantárgyat, tantárgyakat), másfelől pedig – közvetlenül vagy közvetve, de – világnézetet oktatnak. (Erről persze már nem beszélhetünk „többszámúban”..., hiába van belőlük annyi.) Mert mindkettő éppen hogy sorvasztja a fennebb említett belátás irányába vivő kérdezőt. Azaz: egyáltalán a kérdezőt. Márpedig valójában éppen ez képezi a romániai – román és magyar stb. – egyetemi filozófiaoktatás mostani szituáltságának az egyik legmarkánsabb vonatkozását. Arról van szó, hogy Romániában – tudtommal Európában egyedülálló módon – az elemi iskolától a középiskolai végzettségig (tehát az „érettségiig”) kötelező a – gyakorlatilag kimondottan hitoktatásként érvényesülő – doktrinális vallásoktatás!

Azon túl, hogy ez lényegében emberi jogokat is sért, – hiszen a már hat-hét éves koruktól ideológiailag és világnézetileg a szó szoros értelmében megkaparintott gyermekeknek mégiscsak emberi joguk lenne egyébként az effajta ügyekben való és valóban minden irányban nyitott és szabad személyes egykori döntés –, ez persze az így felnövekedő emberek lehetséges kérdéshorizontjait, kérdezői és válaszadási irányait, hajlandóságait stb. is már meghatározott módon és „a priori” körbeszabja. Úgyhogy saját oktatói problémáimnak az egyik legsúlyosabbika a filozófiaegyetemen valóban éppen az, hogy a hallgatókból évről évre mintha fokozatosan kiveszne a kérdezős valóban nyitott rászántsága ill., hogy láthatólag a hallgatók „saját” kérdéseinek a legtöbbje voltaképpen eleve és immár **alig „megmozgatható”** pusztán vallási és teológiai determináltságban és keretekben merül számukra fel.

¹ Itt elég talán az arisztotelészi *phronésis*re utalni, ami voltaképpen ugyanezt mondja.

Annál is inkább, mert, voltaképpen szoros összefüggésben mindezzel, az iskolai oktatás ún. „tudományos” tantárgyait – mondjuk a biológiát s a fizikát – immár valóban úgy vázolják azonban fel, hogy közben gondosan **kerülik** azoknak nemcsak a világnézetileg, hanem filozófiailag is egyaránt releváns gondolatainak és elméleteinek a problematizálását... Azaz: az ilyesmiket – hangsúlyozom: kivétel nélkül minden romániai iskolában! – teljesen átengedik – megismétlem: 12 éven át, vagyis az ifjak élet-történetének a hattól tizenhét éves koráig terjedő és minden szempontból azért mégiscsak döntő és meghatározó szakaszában!!! – a vallásánárokként tulajdonképpen az egyházak által kiképzett és általuk állandóan ellenőrzött és felvigyázott hitoktatóknak és hitoktatásnak! A középiskolákban ezekhez az ún. társadalomtudo-mányi és „állampolgári” tárgyak száraz instrumentalizmusa, valamint egy szűk – egyetlen évnyi – filozófiai tantárgyoktatás társul. Ez is szinte elképesztő módon, hiszen pl. a jelenleg érvényes és magyar nyelven is rendelkezésre álló középiskolai filozófia tankönyv, azon túl, hogy híján van mindenféle gondolatbéli és kritikai színvonalnak, tárgyi tévedésektől és hibáktól hemzseg.

Ezek után nem csoda, ha többnyire a filozófiaegyetem „tárgyainak” a szellemiségét is már valóban egy effajta előzetes „közhangulat” igényeihez, elvárásaihoz való alkalmazkodás gyanánt, éppen hogy hasonló szellemben igénylik és propagálják. Csak azt szokták alkalmasint elhallgatni, hogy bizony ez a – ismétlem: valóságos és tényleges – „közhangulat” stb. egyáltalán nem „magától termett”, hanem éppen hogy természetették és tenyésztették azt. Csakhogy kevesen tudnak és akarnak tudni erről. És még kevesebben problematizálják ezt. Főként azt nem problematizálják természetesen, hogy éppen ezek azok a voltaképpen – lényegében hatalmi... és nem csupán ideológiai és szimbolikus hatalmi... – tényezők, amelyek az annyit hangoztatott „filozófusi munkaerőpiacot” is – legalábbis mostanság és egyelőre – ténylegesen irányítják. Beleértve magának a filozófiaegyetemnek a „népszerűségét” és vonzókörét is! Azaz, az ide jelentkezők – és az ezt valóban el is végzők! – „számát”, „állagát” és ennek a „minőségét” is meghatározzák!

Ami pedig a munkaerőpiacot illeti, az természetesen többnyire egyáltalán nem valamiféle *agora*, ahol az igazság érdekében meg nevében körvonalazott *jobok*ért nyilvánosan és szabadon vitatkoznak meg versengenek... Úgyhogy egyetemünk végzettjeinek is a legtöbbször középiskolai tanárként vagy különböző alapítványoknál, társaságoknál, közintézményeknél vagy politikai szervezeteknél, a sajtóban stb. talál magának – „állandó” vagy ideiglenes – munkahelyet. Persze ezek legjelentősebb hányada – közvetlen vagy közvetett – politikai, ideológiai ill. egyházi (meg ugye az általuk gerjesztett ill. alakított közhangulati) fennhatóság alatt áll. Azaz, vélhetőleg, ezek is kevésbé vágyakoznak egyelőre az „autonóm egyénekre”... Meglehet azonban, hogy ez fordítva is fennáll... Tehát az irányban sem lenne ártalmas vizsgálódásokat végezni, hogy vajon azok a rátermettek ill. szerencsések akiknek ezek szerint ténylegesen is tehetségükben állott a munkaerőpiac harsány meg hallgatólagos elvárásainak valamennyire is a filozófiaegyetemi oklevelük révén megfelelniük, nos, hogy azok vajon „boldogok-e” ezzel vagy ezáltal??? Vagy inkább az a helyzet, hogy – ez ügyben és ezáltal – nap mint nap éppen hogy önmaguk megtagadását gyakorolják! De éppen ez bizonyítja, hogy elég „jól” és eredményesen közbe lehet végtére is lépni az ún. munkaerőpiacnak az alakulásába! A helyett tehát, hogy pusztán csak kullognánk annak a – persze a különböző hivatalok meg egyezmények által (egyezzünk meg: cseppet sem „érdek nélkül”) közvetített – külső és többnyire instrumentális elvárásai után.

A filozófiának is megvannak és meg kell legyenek azonban – ahogyan ugyancsak Kant mondja – a „maga érdekei” és ezeket védelmeznie és érvényesítenie is tudnia kell. Persze, az ész nyilvános használata ill. elsősorban csakis maga a filozófia révén. Ebben pedig éppen hogy nem a katedrafilozófiának, hanem az egyetemi filozófiának, tehát a filozófiaegyetemnek lehetne mostanság talán pontosan döntő a szerepe. Arra gondolok, hogy lévén, hogy sem a Román Akadémiának, sem pedig a romániai egyetemeknek voltaképpen nincsen – sem román sem pedig más „nyelvű”... – számottevő **filozófiai kutatóintézete**, talán itt lenne az ideje egy olyan kutatóintézet létrehozásán ill. először is legalább az ez irányú *lobby*zás lefolytatásán gondolkodni, amely intéz-

ményileg mégis voltaképpen független lenne úgy az állami akár-csak a magánügyektől. Valamint a politikailag ill. világnézetiileg már régóta kisajátított „alapítványoktól” stb. is. És ahol végre alkalmazást nyerhetnének az oda kívánczó és valóban a legtehetségesebb – elsősorban persze bizonyára fiatal – kutatók. A „megbízható” és „kiszámítható” – úgyhogy csakis a száraz „filozófiatudományra” termett – emberek, a „jó magyarok”, a „jó keresztények”... , meg persze piciny közösségünk oszlopos és történelmi famíliáinak a leszármazottai helyett. Abból a – világos és voltaképpen egyedüli – célból, hogy ott pályázati rendszerben egyértelműen a saját érdeklődési és – ezáltal bizonyára – érintési köreinek megfelelő tematikákat immár valóban filozófiai kérdésekben „kutassanak”. Egyszerűbben: pusztán „csak” filozófáljanak!

Azokat a már-már kötelező gépiességgel ilyenkor mindig is belendülő aggodalmakat pedig, hogy mármost ezek a tematikák és kutatások majd bizonyára (köz)haszontalanok, meg használhatatlanok és különködők stb. lesznek, – persze csakis azoknak a szemszögéből akik állandó jelleggel valahonnan pontos értesülésekkel vélnék rendelkezni „kulturánknak” és „történelmünknek” a mélyberegített feladat- és példatáiról, de akik ennek ellenére valahogyan sohasem képesek délibábok helyett igazán tartalmas, élő meg élhető s főként valóban alkotási és alkotó stratégiák felvázolására – nos, ezeket az aggodalmakat csak Heideggert parafrázálva invitálhatnám a nyugalomra: igazából a filozófia, bár valóban sohasem „időszerű” meg zurnalisztikailag „aktuális”, mégis mintegy „tévedhetetlenül” és mindig is eltalálja a **maga korát**. Azaz a maga korának a valóban valóságos és centrális problémáit és kérdéseit. A „filozófia” csak azért ill. csak akkor nem „hasznos” ill. értelmetlen meg üres stb. foglalatosság, ha valójában „az” **nem** is filozófia..., csak tévesen annak neveztetik! Úgyhogy az itt szorgalmazott kutatóintézetnek egy közleménye is bizonyára hamarosan megszülethetne és meggyőződésem, hogy az viszonylag gyorsan a régió gondolkodásának az egyik leggazdagabb és legélettelibb publikációja lenne. A filozófiai szak ill. divatlapok helyett! Ahova tehát, ugyancsak hamarosan, bizonyára egyre több felől küldenének majd elemzéseket a valóban a gondol-

kodásra szorítotttság tudatában és késztetésében élő emberek. Mert megismétlem: a „filozófia” csak azért ill. csak ott és akkor nem „hasznos” ill. értelmetlen meg üresnek látszó foglalatosság, ha az valójában **nem** is filozófia..., csak tévesen vagy megszokásból valahogyan mégis annak **neveztetik!**

De ez is csak azt szemlélteti, hogy a „filozófia” **neve** bizonyos vonatkozásban még ma is **vonzó!** Eme vonzalom minden csapdájával együtt. Mi mással lehetne magyarázni ugyanis, hogy egyre több csatornán és folyamatosan arról értesülünk, hogy szinte minden valamit is számító és magára valamennyit is adó cégnek, termelő vagy szolgáltató vállalkozásnak, a különféle intézményeknek stb. ma már „filozófiája” van? Önmagában persze ebben semmi kivetnivaló nem lenne, hiszen akár azt is gondolhatnánk, hogy az ilyesfajta hivatkozással általában olyasmire igyekezzenek utalni ami az illető vállalkozásnak stb. a világban – nem csak a saját, specifikus környező világában, hanem – egyáltalán a világösszefüggés szerteágazóbb szövevényeiben való létezését tagoltan és annak az értelemeire valamint a jövőjére való tekintettel is specifikálni lenne hivatott.

A probléma inkább annak a kérdésnek az **elhallgatásában** rejlik, hogy vajon ezeknek a vállalkozásoknak stb. a „filozófiájukhoz” van-e még – mintegy „ráadásként” – valóban, mondjuk, **gondolkodójuk** is? Nem pusztán arról van tehát itt szó, hogy a cégek, a divat meg az „aerobic” szalonok stb. „filozófiájáról” való beszéd a valóságban többnyire üres marketingmanőver, hanem inkább arról, hogy így voltaképpen kialakul(t) és egyre inkább teret hódít(ott) a **gondolkodó nélküli filozófia szörnyszülöttje!**

Az, hogy a filozófiához, – és egyre inkább a „filozófáláshoz” is – (már) nem is kell valójában gondolkodó, hanem elég a – persze kötelező módon „menedzseriálisan” is kiképzett – „profi” meg a „szakember”, aki ezek szerint érti a módját annak is, hogy a filozófia pusztá nevével és pusztá fogalmi eszközeivel – „szódogalvaival”, ahogyan Gadamer mondja – élve, lényegében **gon-**

dolkodás¹ nélkül és, ráadásul, egyenesen a gondolkodásnélküliségre való sikerösztönzés gyanánt „használja” a „filozófiát”.

Kérdés mármint, hogy vajon a katedrafilozófiában – illetve jórészt a professzionális, a szakmai filozófiában is – lényegében nem ugyanez történik-e? Vagyis, hogy ténylegesen nem a gondolkodó nélküli „filozófia” ill. „filozofálás” folyik-e ilyenkor? És talán pontosan ennek a két, vélhetőleg eredetileg sem egymástól nagyon távol eső forrásból fakadó tendenciának a lényegét illető és valóságos közössége ill. egyre ténylegesebb egymásba fonódása magyarázza azt is, hogy – a fentebbiek ellenére – a „filozófia” neve manapság is megmaradt a hiábavaló, a dolgokat s az életet feleslegesen és haszontalanul bonyolító, üres és „értelmetlen” foglalatosságok megfelelőjének. Azaz – ahogy Erasmus mondta már annak idején – szemem szedett „balgaságnak”.

Ennek ellenére énnekem az a meggyőződés, hogy a filozófia egyetemi oktatásáról ill. a filozófiaegyetemről folytatott meditációnak nincsen – ma sincsen! – más útja, mint egyáltalán a filozófiaoktatás éppen lehetséges **filozófikumáról** való reflexió. Hiszen a filozófia esetében talán sajátosabban merül fel az a kérdés, hogy vajon milyen voltaképpeni viszonyban áll itt egyrészt a **filozófia révén** való oktatás, másrészt pedig a **filozófiára** való „oktatás” ill. egyáltalán, a **filozófiához** való elvezetés, eljuttatás, eljuttatás, úgymond, „oktatása”?

Ilyenkor persze szinte már-már önműködően és szinte magától... felötlik annak a „megkülönböztetésnek” az elővétele és újra való szabdalgatása amelyet annak idején ugyancsak Kant eszközölt a *sensu scolastico*, valamint a *sensu cosmopolitico* vett filozófia között. És amelynek a fogalmi különbözőségek ágazódásain túlvivő hívatottsága épp az lett volna márpedig, hogy világossá tegye: bizony filozófiát igazából nem lehet sem tanítani sem pedig tanulni... Ami ugyanis a filozófiából történeti vagy akár

¹ Ebben talán az is közbejátszik – és erre ugyancsak Heidegger hívta fel nem is nagyon régen a figyelmet –, hogy voltaképpen igen keveset tudunk még arról, hogy **mit is jelent gondolkodni**, és mi is egyáltalán a gondolkodás? Lásd, Heidegger Martin: *Was heisst Denken?* Fünfte, durchgesehene Auflage, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 1997, 175 o.

másoktól származó *a priori* észismeretként megtanítható és megtanulható, az ugyan tartalmatlannak nem tartalmatlan, csakhogyan éppen a tulajdonképpeni értelemnek van a híján.¹

Eltekintve attól, hogy ezt ill. az ilyesmit többnyire mégiscsak olyan „szövegkörnyezetben” olvashatjuk amelyben inkább arra megy ki talán a játék, hogy végtére valahogyan és valamennyire mégiscsak legitimálják az „egyetemi filozófia” néven átmentett katedrafilozófiát... úgy érzem, hogy az értelmezéseknek ezek az útjai voltaképpen és lényegében éppenséggel a dolgok hermeneutikai magva mellett mennek sietősen el. Hiszen a leggyakrabban pontosan arról szoktak – vagy szoktunk – megfeledkezni, hogy Kantnak ezek az „önmagukban” is és valóban igen tartalmas meg mélyenszántó gondolatai mégiscsak kimondottan és egyenesen az ő **egyetemi előadásai**ban – vagyis magának Kantnak a fizikai jelenlétében és a fizikailag ugyancsak jelenlévő, a szemüket meresztő és a fülüket vélhetőleg hegyező hallgatókhoz címezve – merülnek fel, hangsúlyozódnak és körvonalazódnak. Ezek szerint tehát nagyon is meghatározott módon!² Ráadásul éppen olyan „tárgyak” kapcsán mint mondjuk a „metafizika” és a „logika”!

De hát mi értelme is volna éppen ilyenkor a filozófia pusztán „taníthatatlanságáról” és annak a benne értett „megtanulhatatlanságáról” – ráadásul fennhangon – „tanárként”, előadóként merengeni...? Bizonyára: semmi! Úgyhogy, semmi kétség, valójában egészen másvalamiről kell ott szó legyen ill. valójában egészen másvalami történt, történik voltaképpen ott. Kant ugyanis ott – azaz: ebben a hermeneutikai szituáltságban – azt mondja, hogy: mindaz ami a filozófia **iskolai** fogalmát képezi az egyrészt tanítható és meg is tanulható... Másrészt azonban, bár cseppet sem haszontalan, az ilyesmi mégis még híján van a tulajdonképpeni, a *sui generis* értelemnek. Annak van tehát vagy éppenséggel híján,

¹ Lásd még Fehér M., István: *A filozófia tanítása* c. szisztematikus írását az *Iskolai filozófia Magyarországon a XVI-XIX. században* c. kötetből, Dialógus Könyvek, Pozsony, Kalligram Könyvkiadó, 2003, 9-27 o.

² Vagyis pontosan úgy ahogyan – Schelling későbbi szavaival – a hallgatók szeme láttára hozódik éppen létre a tudomány!

hogy az ismeretek ill. a velük kapcsolatos készségek átadásában, elsajátításában és gyakorlásában bizonyítandó – emiatt „maximákhoz”¹ is köthető és kötendő! – „ismeretek” és „ügyességek” stb. valóban az emberiség egyetemes (*cosmopolitico*) céljaira, értelemre való tekintettel, azokig és azokra el és kivetítődve vázolódnak, vázoltassanak fel.

Ezek a célok azonban – amelyek közepette tehát voltaképpen bármilyen értelemnek a lehetősége egyáltalán ill. egyedül konstituálható – már nem „maximákként” hanem éppen hogy **kérdésekként** jelentkeznek Kantnál (is). Azt mondhatnánk tehát, hogy az **iskolai** valamint **világértelemben** vett filozófia – egyelőre külsődleges – „különbsége” is, pontosan a *maximák* értelmében vett gondolkodás, illetve a kérdezés, az eredendő kérdezés értelmében vett gondolkodás és – igazából – élet különbsége! Olyan „különbözőség” tehát amelyet a voltaképpen – az immár *in sensu eminenti* – filozófia, amellet, hogy megállapít és körvonalaz, egyben mindig és kimondottan **meg is halad** és – legalábbis önmagára, a saját magára vett dolgára való tekintettel – fel is számol. Ezt pedig azért nem lehet „tanítani”, mert az effajta kérdésben, az effajta kérdésben egyszerűen nincs is mit „tanítani”!

Arisztotelész is azt hangsúlyozza a *Kategóriákban* meg a *Topikában* is, hogy: a kategoriális kérdések – pontosabban: épp maguk a kategoriák által érvényesített és képviselt kérdések – **nem dialektikus kérdések**. Ezért a dialektikai ill. az erotétikai épülés értelmében nem is lehet és nem is kell övelük foglalkozni... Mert egyszerűen nem válaszolhatunk rájuk igen-el vagy nem-el, állítással vagy tagadással. Másfelől, ha nem kérdezzük őket... akkor azonban azt nem tudhatjuk, érthetjük sohasem, hogy egyáltalán miért is kérdezzük meg válaszolunk mi emberek folyamatosan bármilyen kérdésre...

¹ A „maximák” – mint a szabadságról szóló fejezetben láttuk – a különböző célok közötti választás belső, szubjektív elvei. Lásd még: Kant, Immanuel: *Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788-1789)* In: I. K.: *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások* Budapest, Gondolat Kiadó, 1974, 131 o.

Arról van tehát bizonyára szó, hogy tartalmakat lehet... értelmeket viszont „nem lehet” tanítani. Ez utóbbiakat ugyanis csak kérdezni lehet – egyébként még megszólalni sem szólnak sohasem meg.¹ Akkor hát hogyan körvonalazódhatnak, konstituálódnak kérdés nélkül? Mint valami ami egyszerűen – egyik vállról a másikra – átadható, átvehető és átruházható? Mint holmi képlet vagy algoritmus amit működtetünk.

Nos, Kant a maga hallgatói előtt – vagyis, ill. pontosabban: **benne** a hallgatóinak a **jelenlétében** – éppen erről morfondíroz(ott) ott fennhangon. Nem pusztán átad(ott) és még kevésbé pusztán előad(ott) tehát ott valamiféle – ráadásul még retorikusan is vonzóvá és gördülékennyé tett vagy teendő – „tárgyat”..., hanem kimondottan és aktuálisan maga is éppen hogy kérdez(te), kérdezi azt. Ezért nem véletlen bizonyára – a szorgalmas exegéták is pontosan ezt tapasztalhatják –, hogy az összes értelemkérdések legmagasabbika, nevezetesen az, hogy „Mi az ember?”, Kantnak éppen a „Pöhlitz-félének” is nevezett metafizikai **egyetemi előadásában** fogalmazódik meg a legelőször.² Nem pedig valamilyen a pusztaság előzményeibe burkolózó „tudós” tanulmányban. És ugyanezért nem véletlen bizonyára az sem, hogy az itt kifejtett gondolatokat szinte lépésről lépésre azonos módon a logikai előadásában, az azokon résztvevő hallgatók jelenlétében is újrakérdezi.³ Nem pusztán súlyos figyelmeztetések fogalmi megkülönböztetésekkel körített özőnét borítja tehát bölcsességéhez hallgatóinak az asztalára.

Közben persze Kant állandóan azt hangsúlyozza ezért, hogy az igazi filozófus a gyakorlati filozófus! Ami nyilván megint

¹ „Az *in sensu cosmopolitico* filozófia a következő kérdésekre vezethető vissza: 1. Mit lehet *tudnom*? Ezt mutatja meg a *metafizika*. 2. Mit kell *tennem*? Ezt mutatja meg a *morál*. 3. Mit szabad remélnem? Erről tanít a *vallás*. 4. Mi az ember? Erről tanít az *antropológia*.” Lásd, Kant, Immanuel: *Pöhlitz-féle metafizikai előadások (1788-1789)* Uo. 131 o.

² Uo.128-133 o.

³ Lásd, Kant, Immanuel: *Logica generală – Introducere* valamint a III. Fejezetet amelynek a címe: *Noțiunea de filosofie (A filozófia fogalma)* București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, 74-79 o.

csak egészen mást jelent ott, mint a gyakorlati filozófia „diszciplínájában” vagy szövegeiben – legyen annak a címe akár a „Gyakorlati ész kritikája” – elért és gyakorolt *in sensu scolastico* jártasságot. Ellenkezőleg csak így lehet ill. csak innen vezethet szervesen út – a lényegi gondolkodás útja – a filozófiának valamint a filozófiaegyetemnek a szabadság helye és fórumaként való körvonalazásához.

Manapság azonban egyre többször és több felől hallunk olyasmiket, hogy alaposabb figyelemmel kellene az egyetemi oktatók némelyikének lenni arra, hogy bizony a filozófiaegyetemre **nem** csupán olyan hallgatók jelentkeznek akik itt a filozófiával úgymond „magáért a filozófiáért” akarnának kapcsolatot teremteni..., hanem annak valamilyen egyéb területen való hasznosítása érdekében. Emiatt azután éppen a filozófia „filozofikumára” lenne szükségtelen „túlzott”, mindennapos és ráadásul nagyon is fársztó hangsúlyt fektetni...

De, mit is jelenthet voltaképpen az, hogy valaki a filozófiát nem „magáért a filozófiáért”, hanem... valami egyéb miatt akarja elsajátítani, ill., hogyha – most mondjuk az egyetemi előadások szempontjából – a filozófiát úgy oktatják, hogy az történetesen ne éppen a filozófiához, hanem... valami „más” vezessen, vezethessen el? Csakhogy: egyáltalán, hogyan is tudná valaki a filozófiát bármilyen más „elméleti” vagy „gyakorlati” területen „felhasználni” vagy értékesíteni anélkül, hogy (vagy: ha) eközben nem teremtene sajátlagos kapcsolatot **önmaga meghatározott kérdéseivel és készítéseivel** ill. ne „tudatosítaná” eközben saját kérdéseinek és az azokkal kikerülhetetlenül kapcsolatos projektumainak a tulajdon és voltaképpeni **önmagához tartozását is**?! És ezzel együtt persze azt is, hogy a filozófiával való illető és vélhetőleg mégiscsak óhajtott, – bár más irányokba vivő vagy más irányokból érkező – „kapcsolat” kiépítésének a felelőssége, akár csak annak a konkrét fáradalmi is, voltaképpen csak és csakis **óra magára tartoznak ill. tartozhatnak egyedül!**?

Márpedig a – bizonyára mindig meghatározott – kérdéseinknek a mi magunkhoz tartozása, valamint mi magunknak a kérdéseinkhez való tényleges és végeredményben egzisztenciális, történelmi és horizontszerű hozzátartozása éppen hogy – Kantnál

is ezt tapasztalhattuk voltaképpen – a **leglényegibb filozofikum** vagy legalábbis azok egyike!!! amelynek a belátásához és érvényesítéséhez pontosan a filozófiával való **legmélyebb és leghitelesebb találkozás** szükségeltetik! Mint mondtam, Kantnál is ugyanezt láthattuk meg tapasztalhattunk voltaképpen. Az ilyesmihez pedig, természetesen, semmiféle „filozófiatudomány”, „katedrafilozófia” ill. „filozófiai professzionalizmus vagy szakmaiság” – éspedig elvileg ill. lényegileg – sohasem vezet és nem is vezethet el! De ami – ennek ellenére és ugyanakkor – mégis a filozofálás minden egyes hiteles gesztusából és mindenkor lényegileg kihallatszik és ki is sugárzik!!!

Mármost ebből, ha úgy tetszik, az én számomra lényegében pontosan az következik, hogy voltaképpen a **filozófia oktatásának** – és itt nem is kizárólag a filozófia egyetemi oktatásáról beszélek – valamint a **filozófia művelésének** a „problémája” – most is! – **egy és ugyanaz a kérdés!** Nevezetesen arról van szó, hogy a voltaképpeni főkérdés – amely engemet is már jó ideje valóban nyugtalanít és mozgat... és amelyre a magam számára és a magam módján már az említett öt évvel ezelőtti konferenciaelőadásban is válaszoltam – az, hogy: ...a filozófia alkalmazásának az alapproblémája nem – már csak a természete szerint sem – lehet az, hogy vajon hogyan is lehetne valami már „létező” ill. „kész” filozófiát, filozófiai „nyelvezetet” vagy „diszciplínát”, olyasvalaminek a megértésére bevetni, ami elkerülhetetlenül és mindig is pontosan a maga új ill. sajátos jelenlétével tüntet?! Hanem egyáltalán a filozófiai (ön)reflexió – tehát a filozófia oktatása – számára is a legfontosabb kérdés az, hogy miképpen is lehet a filozófiát egyáltalán **alkalmassá tenni** arra, hogy az valami egyaránt nyomasztó és kihívó problematikusnak – tehát valami valóban kérdésesnek – a filozófiai hagyomány elvárásai szempontjából is releváns **jelenvalóságának** a *sui generis* és végtére is „szükségképpeni” **újszerűségével** szembenézzen?! És, hogy ez által – mi, emberek számára – a filozófia éppenséggel az újabb egzisztenciális lehetőségek ablakait nyitogassa!

De, kérdelem én, vajon nem ugyanez-e a filozófia oktatásának a lehetőségeivel és az értelmeivel kapcsolatosan is a legalapvetőbb „probléma”? Bizonyára: igen! Úgyhogy és emiatt

nevezem én ezt az egyaránt „filozófiai” és egzisztenciális lehetőséget éppen **alkalmazott filozófiának**. Teljesen függetlenül attól, hogy mondjuk mások „irányzatszerűen” mit is értenek „alkalmazott filozófián” ill., hogy ennek a jelenléte mennyire releváns vagy, ellenkezőleg, éppen hogy irreleváns a filozófiai divatbemutatók mostani konferenciaporondjain!

Hiszen, a leglényegesebb mégiscsak annak a belátása, beláttatása ill. érvényesítése, hogy egyáltalán és voltaképpen, a filozófia igazi témái **nem** – de a megpróbáltatásai, a próbálkozásai és a tétjei **sem** – elsősorban a könyvekben, a tanulmányokban és a „tudomány” belső, persze állandóan „problematikus” állapotaiban „vannak”. És nem is a mindenféle – oktatási és egyéb – politikai (stratégiai vagy taktikai) irányvonalakban... hanem a filozófia voltaképpeni témái mindig is lényegében az aktuális – azaz: **aktusban levő** – egyaránt egzisztenciális és történelmi kihívásoknak való ugyancsak aktuális – tehát **aktusban levő** –, kimondott és tagolt, gondolkodói, reflexív **aktusra hozásában** állanak vagy léteznek.¹ És talán pontosan ez a leglényegesebb, a „leghasznosabb” és a „más területeken” is a leginkább értékesíthető-hasznosítható dolog amit a hallgatók a filozófiaegyetem közösségében a filozófiától és a filozófiából az „oktatók” együttkérdező és együttfilozofáló segítségével, a gondolkodás – persze mindig helyettesíthetetlen – erőfeszítéseiben, „saját eszük saját tanítványaiként” elsajátíthatnak ill. a szó legszorosabb értelmében a magukévé – a maguk birtokává, *ousiajává* – tehetnek. Miközben persze önmagukat is – autonóm egyének módjára – a saját maguk által valóban felelőséggel óhajtott létlehetőség-irányok kérdező tagolásában ténylegesen a „birtokukba veszik”.

Függetlenül tehát attól, hogy az illető hallgatók mármint valóban a filozófia miatt... vagy „egyéb okokból” iratkoztak be valamilyen filozófiaegyetemre! És függetlenül természetesen attól is, hogy ez az egyetem mármint valamilyen hagyományos, „fizikai” vagy éppen egy „virtuális” filozófiaegyetem.

¹ Lásd, *Alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája – Időszerűtlen aktualitások* c. írásunkat In: K.V. I: *Kérdő jelezés...* Uo. 35 o.

Mármint éppen ezért, vagyis az autonóm egyén ill. az emberi szabadság mindegyre kérdéses történelmi irányokban és mindenkori érdekeiben kifejtett, az összes tekintetben, vonatkozásban és szükségképpen önmagán meg önmagunkon elvégzendő, de önmagunkon mindegyre túlhaladó aktuális történelmi munkálkodás okán (sem) lehet a filozófia, a filozofálás holmi „mesterség”. Még kevésbé valamilyen „szakma”. Úgyhogy és következésképpen, a filozófiaegyetem sem lehet az effajta „szakmai képzésnek” és kiképzésnek egy olyan magas(abb) (szak)iskolája, ahol az ez irányú mechanizmusok évről-évre – tehát évfolyamról évfolyamra – intézményesen és mintegy futószalagon működhetnének. Ahol tehát a „gyárszerűen megtervezett” – azaz immár a gyártási, a képzési és a kiképzési – technológiák és folyamatok legvégén elnyert oklevelek, egy effajta – vagyis a filozófia „szakmájával” meg a „feladataival” kapcsolatos – „képesítést” is bizonyíthatnának. Hiszen, miféle „képzés”, „képesítés” vagy „szakma” lehetne az, amely valahogyan az embernek mondjuk a halállal, a meghalással, a szabadsággal, a lehetőséggel, a történelemmel, a titokkal stb. kapcsolatos ún. „problémáinak”, gondjainak, elégtelenségeinek, zavarainak és töréseinek, repedéseinek a meg- és kijavítására vagy pedig azoknak az elhárítására „szakosodott”? Az effajta „problémákról” ugyanis folyamatosan az derül mindegyre ki, hogy azok ugyan valóban és soha nincsenek híján a nehézségeknek meg a „problematikusságnak” – úgyhogy adnának is munkát az okleveles meg a címzetes „profiknak” és „szakiknak” szinte mindörökre... – de ezzel csakis ama lényegi vonatkozásra való rálátást zavarják mindegyre el és mindegyre még inkább meg még messzebbre, hogy a velük kapcsolatos és újra meg újra valahogyan megszüntethetetlenül és felszámolhatatlanul előtüremkedő „problematikusság” – helyesebben: kérdésesség, kérdés és kérdezés – pontosan annak a lényegéhez ill. oly módon tartozik, ahogyan a kérdésesség tartozik lényegileg – vagyis: ontológiailag – szükségképpen a kérdező létező létéhez hozzá. Erre pedig nincsen és nem is lehetséges semmiféle szakmai, eljárási, gyártási protokoll, előírás, szabályrendszer vagy recept, amelyet azután – „profi” módon meg a helyzetekhez igazítva – csak úgy, bevethetünk.

Ez persze nem jelenti azt, hogy az ilyesminek – vagyis a filozófiának – már végképp nem is lenne semmiféle „haszna” ill. „felhasználhatósága”. Ellenkezőleg, csak és csakis a filozófia tisztázó és mindegyre újra- és újravett, ill. történelmileg aktuálisan, mindvégig és mindenkor magára vállalt, kérdező és újrakérdező erőfeszítései biztosíthatják azt a talajt – de azt a légkört és hangulatot is – amelynek az alapjain és amelynek a horizontjaiban a véges, az értelmes emberi létezés valamint a lét meg a létezés lehetséges emberi értelem valóban és látóhatárszerűen körvonalazható és biztosítható.

Persze a filozófia „mesterség” ill. kiváltképpen a „szakma” értelmében vett „mesterség” gyanánt fel(fele)fogott, ellenben le(fele) folytatott, úgymond „művelése” és „oktatása”, nem csupán könnyebben és, főként, gondtalanabban hozzáférhető – tehát gördülékenyebb –, hanem, ráadásul, még „eredményesebb” meg produktívabb és kifizetőbb is. Mert súlytalan. Egyszerűbb is tehát vele a „filozófiában” vagy a „filozófiai dolgokkal” való mindenféle „odafigyelő”, „jól informált”, emelkedett és érzékeny meg „felelős” „alkotás” és fontoskodás – elvárt, „időszerű” és ilyetén felmutatott és számon is tartott – látszatát kelteni. Ráadásul úgy, hogy az ilyesmi rendesen és valóban meg is feleljen – no, nem a kérdések súlyának, hanem – a mindenféle intézményi-, cég- vagy szakmabeli ill. közhangulati, meg az azokat megjelenítő – hivatalnak meg nyilvánosságnak a kimondott vagy a ki nem mondott, de a maguk számára azért mindegyre – „tiszteletet” és „felelőséget” parancsoló-követelő „elvárásainak” is.

Én mégis így, vagyis a fentebb is felvázolt módon – és nem pusztán valamiféle naiv önhittségnek – érteném azt is amit ugyanaz a Kant a filozófia **egyedülállóságáról** és „kitüntetéséről” mond. Nevezetesen, hogy „a filozófia az egyetlen aminek **belső** értéke van, s a filozófia ad értéket minden más tudománynak.”¹ Mert itt is arról van szó, hogy nem léteznek pl. olyan számítások vagy algoritmusok meg axiómarendszerek amelyek megmondhatnák nekünk mondjuk azt, hogy mi is a matematika ill., hogy mi is annak az emberi (lét)értelme; hogy

¹ Lásd, Kant, Immanuel: *Pöhlitz-féle* ... Uo. 130 o.

nincsenek olyan kísérletek meg elméletek amelyek megmondhatnák nekünk, hogy mi is a fizika... és olyan „reakciók” sem léteznek, amelyek bennünket a laboratóriumokban a vegytan mibenlétéről és érteleméről tudósíthatnának. Mint ahogyan a technika értelmére sincsen „szerkezet” vagy műszer, s a műalkotások értelmezésére sincsenek műalkotások. Meg ahogyan a teológiák sem „megalapozzák” persze a vallásokat, hiszen azok mindegyike ki- – tehát kívülről jövő – (ki)nyilatkoztatásokban és azokból találja meg vagy fel a maga hitgyökereit és hitértelmeit is. Egyedül a filozófiának jutott és jut tehát mindegyre osztályrészüll, hogy az saját magát – és pedig egy-egy, de mindenkor önmagán „belül” és kimondottan feltett s a maga mibenlétéről és érteleméről faggatózó, „önmagán” persze mindig is túllépő mindenkori kérdésben, annak az *actus*ban tartott és kitarított tényleges újrakérdezésében – alapozza és alapozhatja szükségképpen és kényszerűen csak meg.¹ És csak így ill. emiatt adhat a filozófia „értéket minden más tudománynak” is.

Úgyhogy a filozófiaegyetemről, akárcsak a filozófia egyetemi oktatásáról folytatott meditációnak sincsen voltaképpen és láthatólag más útja mint: magának a filozofálásnak a jelenlegi helyzetéről és esélyeiről való aktuális – azaz: ténylegesen aktusban levő – meditáció. Ebben persze a filozofálás aktuális késztetéseinek és kihívásainak is valahogyan a felszínre kell kerülniük.

Ennek kell tehát a filozófiaegyetemről mint lehetséges egyetemi (filozófiai!) **intézményről** folyó elemzéseket, vitákat és „politikákat” is bizonyára irányítania. Nem pedig fordítva. Másként ugyanis nem történik megint csak más, mint, hogy az egyébként már nagyon is szokványos „akadémiai” filozófiai „laboratóriumoknak és üzemeknek” csak egy újabb változatát alakítják ki vagy teremtik meg. Amelyekben – amellet, hogy ezek voltaképpen pusztán csak az oktatás ill. tudománypolitikai hatalom célkitűzései és elvárásai, valamint a közhangulat és a közakarát közé helyezett szendvicstöltelékek lehetnének – ismét nagy esély van arra is, hogy ott *philosophia* helyett – valóban és ténylegesen –

¹ Ezzel kapcsolatosan Lásd még az itt közvetlenül következő *Interjú* szövegét is.

az „akadémiai-egyetemi gettó filozófiája” gyanánt és egyre inkább: tulajdonképpen *misosophiara* „oktatassanak” és, persze, „oktassunk” mi magunk is.

Mint ahogy ez egyre inkább – és főként az utóbbi időben – valóban tapasztalható is. Egyre több „végzett” szinte egyenesen megszabadulni igyekszik attól az emléktől és tapasztalattól, hogy ő egykoron... ún. filozófiaegyetemre járt. Mint ahogy egyre többen vannak az olyanok is, akik már egyáltalán nem is tartják fontosnak tanulmányaiknak a „befejezését” sem. Ami pedig egyre inkább nem jelent nagyobb „próbatételt” mint, az okleveleiknek kb. három tucat oldalnyi és valamelyest „filozófiai tárgyú” „szöveg” legyártása ellenében való kézbevétele... Vagy ezeknek a „tanulmányoknak” az ez irányú ún. „mesterképzős” folytatását. Miközben a mindenféle „címeknek” – „master”, „doktor” stb. – csak megmaradt azért a vonzerős, ha nem is a becsülete, de legalább a tisztelete.

Ez persze csakis úgy és azért is lehetséges, mert, lassacskán és esetleg, már nem csupán eldologiasítjuk – azaz intézményi fejlécekkkel, pecsétékkel és elkötelezettségekkel voltaképpen csak tettetjük –, hanem egyenesen hazudjuk az egyetemen, az egyetemi katedrákon a „filozófiát”!

Rigán Lóránd – Király V. István

A lélegzetvétel amplitúdója¹

R.L.: *Kezdetnek egy némileg szokatlan tényállás vizsgálatát javasolnám. Amint azt Ön többször is hangsúlyozta, a filozófia önmagát végső soron egy önmagán belül feltett, ugyanakkor saját magára, önnön lényegére és lehetőségeire vonatkozó kérdéssel alapozza meg. Ami ez esetben, eltérően a kultúra összes többi területétől, nemcsak egyfajta időszakos önreflexió „válságmozsnata”, hanem egyenesen a mindenkori kiindulópont.*

K.V.I.: *Önmaga értelmének a problematizálása mindig – helyesebben: minden valóban döntő mozzanatában – lényegi összetevője, de erődője is volt annak, amit évezredek óta filozófiának hívunk. Ehhez képest a „megalapozás” mint egyfajta episztemológiai értelemben vett „bebiztosítás” csakis származékos valami lehet.*

R.L.: *Ebben a tekintetben – tenném én hozzá – a filozófia talán semmire sem hasonlít inkább, mint magára az emberi egzisztenciára! (Nem véletlen tehát, hogy az emberek – vagy legalábbis közülük egyesek – filozofálnak...)*

K.V.I.: *Ez valóban találó hozzáfűzés, és én minden tekintetben egyet is értek vele. Efelett azonban éppolyan kevésbé dönthetnek „statisztikai” instanciák, mint mondjuk arról, hogy mit is jelentene a matematikára, annak értelmeire és jelentéseire nézve, hogy mikor és „hányan” – értsd: az emberiség hány százaléka – foglalkozik vele.*

R.L.: *Mármost emellett Ön legelső egyetemi találkozásunk alkalmával azt is kijelentette, hogy a filozófiával való foglalkozás saját személyes döntéseit nemhogy megkönnyítette volna, hanem inkább mindig is megnehezítette. Világos tehát, hogy a filozófia a mi úgynevezett „személyes” életproblémáinkat – amelyek nyomasztó súlyának hatására legtöbben kamaszkorunk környékén*

¹ Az Interjú szövege a kolozsvári *Korunk* c. folyóirat 2005 januári számában jelent meg. Az itt közölt változat apró módosításokat ill. K. V. I. által hozzáfűzött jegyzeteket tartalmaz.

hozzá közelítünk – végső soron nem oldhatja meg. Mire volna jó tehát, azaz mihez kezdhetnénk, illetőleg mihez kezdhetne az mivelünk – ebben a vonatkozásban?

K.V.I.: Akkor is az volt és most is az a tapasztalatom és a véleményem, hogy éppen a mi „személyes” életproblémáink – és miféle „életproblémák” lehetnének azok amelyek nem érintenének „személyesen” is? –, nos, ezeknek a súlyával kapcsolatos komolyság és érintettség okán, illetve érintettség során döbbenünk rá, hogy velük kapcsolatosan nem is lehetséges valamiféle (mintegy személytelenül adottként felvázolt) „szellemi korpusz”, úgymond „válaszadó” mechanizmus vagy megoldási algoritmus, amelyet elsajátítunk és azután használatba veszünk. A filozófia pedig pontosan ennek a rádöbbenésnek, ennek a döbbenetnek a pályája, úgyhogy nincsen mit csodálkozni rajta, hogy az nemigen könnyítgeti meg az életünket. Hiszen éppen hogy a problémák probléma mivoltától való elmenekülési ösvényeinket torlaszolja el rendszeresen... Például: miféle tulajdonképpeni filozófiai „megoldásokat” várunk mi a halál „problémájára” azon túl, hogy azt valóban nyomasztó és miránk tartozó súlyában kérdezzük, és pedig annak az életünk, a létünk egészére tartó nyomasztásában? Amely persze éppen lehetőségekben terhes. Márpedig ez, illetve az ilyesmi a filozófia „dolga”, ez a filozófia ügye és semmi más. Vagyis: **mindaz**, ami **ebből ered!** Úgyhogy ezt én nem is hígítanám egyfajta, mondjuk, a filozófia „káráról és hasznáról” szóló mérleg illetőleg tájékozási térképkészítéssé.

R.L.: *Amennyiben igaz az, hogy a filozófia csakis a legnagyobb szabadság, és pedig a kérdés szabadsága által lehetséges – mennyiben lehetséges ez esetben manapság egyáltalán olyasmi, mint filozófia?*

K.V.I.: Azt hiszem: a kérdés, a szabadság, valamint a filozófia közötti „kapcsolat” nem más voltaképpen, mint az egymásból való mindenkor egyidejű – és egymásba is tartó – eredeztetés. Ahol kérdés van, ott a szabadság (is) működik, s ahol a szabadság működik, ott a kérdések is eltalál(hat)nak ahhoz a léthez, amelynek a lefolytatása a létezők közepette állandóan kérdésesen nyitott és, persze, súlyos, úgyhogy tétekkkel is telített. A filozófia „lehető-

sege” és „lehetségessége” – akárcsak, mélyebben, a filozófia kényszerre – mindig is ebben állt.

R.L.: *Melyek volnának azok a (diszciplináris értelemben felfogott) filozófián belüli, illetőleg filozófián kívüli, például intézményes gátak, amelyekkel a kérdés szabadságának mostanában szembe-sülnie kell – és mindezekkel hogyan szembesülhet?*

K.V.I.: Nos, a filozófián belül bizonyára éppenséggel magának a filozófiának a „diszciplináris” értelemben vett felfogása az, ami gátolja és körbeszabja a „kérdés szabadságát”. Hiszen az olyasmi, mint a „diszciplína” eleve megszabja a kérdések felmerülésének a köreit, beleértve azok kérdéseinek terminológiai eszközeit, de a határait, érvényességi körzeteit is. A kérdés másikkal való érintkezésére később térnék majd ki...

R.L.: *Mármint, ami a gátakat illeti, a kortárs közbeszéd aligha emleget bármi egyebet gyakrabban, mint éppenséggel a szabadságot és a pluralizmust.*

K.V.I.: Ami a „pluralizmus” gyakoriságát illeti, egyetértek, ami a szabadságét... azzal már nemigen. Ne hagyjuk magunkat félrevezetni néhány címszó által. A valóságban épp az a helyzet, hogy a szabadság, illetve a szabadság kérdésének a súlya, furcsa módon, manapság tulajdonképpen egyre fogyatkozik. Ha fel is merül talán, akkor is mindenekelőtt egyfajta gyanús valamiként lesz probléma. Például egyetemi oktatóként én mondjuk a 2004. esztendőben nem kevesebb mint tizenegy, a „bűnről” szóló szemináriumi, licenciátusi vagy mesterképzői, sőt doktori vizsgamunkával találkoztam. (Gyakorlatilag tehát naptárilag is havonta). Mindegyikük – hiszen maga a téma ilyen jellegű – eleve valamiféle gyanúperrel illeti az olyasmit, amit mégiscsak „szabadságként” nevezgetnek eközben. Persze nem tagadom, hogy számomra a dolognak különösen és személyesen is kesernyés ízt ad az a tény – vagy helyzet –, hogy mindezekkel én a kolozsvári egyetem központi épületében találkozom, tehát alig kétszáz méterre attól a helytől, ahol ezelőtt pontosan tizenkilenc esztendővel¹ emberek haltak meg... éppenséggel a szabadság ügyéért. „Igaz” – ki ne

¹ Az 1989 decemberi kolozsvári sortüzekről van szó, amelyek következtében többen meghaltak és megsebesültek.

tudná? –, a halál a „bűn zsoldja”. Csakhogy: a szabadságért akkor kiáltók fel- meg kihívó meghalása nélkül egyetlenegy – hát még menstruális, azaz havi értekezés – sem születhetne a bűnről manapság magyar nyelven ezen a helyen! Úgyhogy van is mit gyanúsítani, felnőni ugyanis sokkal nehezebb hozzá.

R.L.: *A szabadsághoz és a pluralizmushoz kapcsolódó kortárs közbeszéd problematikájához visszakanyarodva: elvileg úgy tűnik tehát, hogy „a feltételek biztosítva volnának”. Ezzel szemben Ön legújabb könyvében, a Kérdő Jelezésben (2004) a cenzúrával kapcsolatos igen friss tapasztalatáról számol be. Ha érvényesülhet még ma is cenzúra, gondolati szabadságkorlátozás, miben különböznék ez annak hagyományos avagy régebbi formáitól (mint amilyenekkel pl. a 2001-ben román nyelven megjelent A titok egzisztenciális fenomenológiája című kötetében vet számot)?*

K.V.I.: Ha az úgynevezett „gondolati szabadságon” – akárcsak egy mindkettőnk számára kedves filozófus, Immanuel Kant – voltaképpen „az ész nyilvános használatának a jogát”, a cenzúrán pedig ennek a meggátolását értjük, akkor a manapság, illetve az éppen a mi környezetünkben zajló, érvényesülő cenzúrát talán leginkább „szimbolikus hatalmi cenzúrának” nevezhetnénk. A „szimbolikus hatalom” fogalmát Pierre Bourdieu dolgozta ki valamikor a múlt század hetvenes éveiben, és benne a hatalom azon „láthatatlan” létét-formáját nevezte meg, amely csakis azoknak a **cinkosságával** gyakorolható, akik nem akarnak tudni arról, hogy maguk is e hatalom kiszolgáltatói, illetve – eközben – éppen hogy a kiszolgáltói is. De már a 19. században Stuart Mill is megsejthetett valamit ebből a veszélyből, hiszen amellett kardoskodik, hogy bizony a szabadságot nem pusztán a politikai-adminisztratív intézményektől és nem is csupán az egyházaktól, hanem ugyanúgy a „közvéleménnyel” és annak az intézményeivel szemben is védelmezni kell. Nos, a mostani cenzúra éppen hogy az egyébként a szimbolikus hatalmak által uralt, illetve cinkossá manipulált és ezen a módon „közössé tett” – vele talán „statisztikailag” és közvélemény-kutatásilag valóban buzgón „egyet is értő” – „(köz)vélemények” nevében működ(tetőd)ik, persze egyre inkább a személytelenség általánosodó homályában. Azaz: a szabadság súlyának a megcsappanásában.

R.L.: *1779 januárjában Immanuel Kant barátjának, Marcus Herznek a következő sorokat írta: „Egy ideje ráérő időmben a tudományok számára kivívható popularitás alapelvein tűnődöm (magától értetődően ama tudományokra gondolok, amelyek egyáltalában népszerűek lehetnek, hisz a matematika nem lehet az), kivált a filozófiát illetően [...]”. Hogyan állnánk jelenleg ezzel a bizonyos népszerűségi kérdéssel? Lehet-e egyáltalán népszerű a filozófia, avagy népszerűsítése – mondjuk annak oktatása kapcsán – már eleve vulgarizálást is feltételez? Avagy másfelől, valamiféle – csupán a kiválasztottak vagy a csodabogarak számára, és csakis különleges tehetség árán elérhető – elitista tevékenységi formáról lenne szó? Egy olyasfajta foglalatosságról, amely – amennyiben egyáltalán (például a politikai cselekvés formájában) hatni kíván – elkerülhetetlenül önmagára nézve is veszélyessé válik, mondjuk a különböző ideológiák, utópiák stb. módján?*

K.V.I.: Ez utóbbi kérdéssel kapcsolatosan a filozófia története valóban számos és meglehetősen elrettentő vagy legalábbis megfontolandó példával szolgál. A *Kérdő Jelezés* című kötetemben fel is sorolom őket. Ami mármost a filozófia „népszerűségét” illeti, azt én nem téveszteném össze a filozófia „hatásának”, felhasználásának, hasznosításának stb. dolgával. És még kevésbé azzal, amit megérintettségnek vagy belevonottságnak nevezhetnénk. Ahogy Hegel mondta egykoron: nem elegendő, ha az eszme törekszik a megvalósulásra, a valóságnak is kell(ene) törekednie az eszmére. Ezek pedig ritka pillanatok. Mint ahogyan ritkák az olyan percek is, amilyenekkel például Karl Jaspers ajándékoz(ott) meg bennünket azokban a csodálatos **rádióelőadásai**ban, amelyekben egy egyébként teljesen láthatatlan és kifürkészhetetlen közönséghez intéz olyan kétségtelenül filozófiai, illetve a filozófiát magát illetően is hiteles felhívásokat, amelyek éppen a filozófia, a filozofálás eredetéről, lényegéről, lehetséges értelmeiről, ezek tulajdonképpen, de egyben tematikai miránk és mihozzánk tartozásáról szólnak. És világos – hiszen én magam sem tudom még az olyan kinyomtatott „változatokat” sem, mint például a *Mi a filozófia?*, *A filozófiai gondolkodás kis iskolája* vagy akár *Az atombomba és az ember jövője...* megremegetés nélkül olvasni – nos, igencsak világos, hogy itt nincsen szó semmiféle „vulga-

rizálásról”. Azonban az ilyesminek a „hatását” – mindenfajta hallgatottsági index megállapíthatóságának ellenére – mégiscsak nehéz dolog „lemérni”. Ami mármost az én írásaimat illeti, azok sem kizárólag valamiféle filozófiai „szakközvéleménynek” szólnak. Már csak a tematikájukat – titok, múlt, voltság, halál, szabadság, kérdés stb. – tekintve sem „belterjes filozófiai szakproblémákat” szabdalgatnak, és meg kell mondanom, külön öröömre szolgál, hogy azokról a szerintem legértelmszerűbb recenziókat – itt „persze” főként a román nyelven megjelent köteteimről lenne szó – éppen hogy nem a filozófus mesteremberek, hanem az irodalmárok, a kultúra kritikusai írták... Egyébként is úgy gondolom, hogy a filozófiai művek publikálásának az értelemszerűségét, illetve azoknak az ezzel – néha – kapcsolatos „népszerűségét” távolról sem valamilyen recepcióstatisztika vagy a megjelenésüket mondjuk hat hónapra követő olvasottsági index dönti el, hanem az, hogy azok az emberek, akik – most vagy egykoron – hasonló ügyek, illetve kérdések hasonló szorításában és súlyával találkoznak sajátosan és komolyan, találnak-e – most vagy majd – bennük komoly, esetleg megkerülhetetlen együttérzési utalásokat és támpontokat. Ilyenkor azután bizonyára el is olvassák őket. Csak azt remélhetjük: nemhiába...

R.L.: *Köteteinek olvasása közben a filozófia népszerűtlenségével kapcsolatosan egy bizonyos sejtés elkerülhetetlenül megfogalmazódik: éspedig hogy a filozófia éppenséggel azért nem lehet népszerű vagy zsurnalisztikai értelemben „időszerű”, mert a biztos válaszok és a működő megoldások helyett a lehető legkellemetlenebb problémáinkkal szembesít. Visszacsatolván ezt a problémakört beszélgetésünk kezdetéhez, illetőleg ahhoz a pórias válaszkísérlethez is, melyet ugyancsak amaz első – számomra emlékezetes – propedeutika kurzuson¹ megfogalmazott kérdésére adtam („azért jöttem filozófiára, mert egyszer meghalok”): hogyan válaszolna a*

¹ A dolgok sajátos – és talán az illető felsőoktatási intézmény alakulására is jellemző ill. ebből a szempontból is figyelemre méltó – körvonalazódása okán, 2008 októberétől Király V. István már nem tarthatja meg az illető Propedeutika kurzust a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetem Filozófia Karának a magyar „vonalán”...

filozófia eredetét illető – mely eredetet hagyományosan a lehető legkülönbözőbb formákban, a csodálkozástól a kételkedésig azonosítanak – klasszikus kérdésfelvetésre? Önnön végességünk és halandó mivoltunk volna a filozófia (sőt egyáltalán itt-létünk) eredete?

K.V.I.: Tömören erre volt professzorom, Hajós József egy csodálatos aforizmájának felhasználásával indítanám a választomat: „A filozófia a legmélyebb, legfölkavaróbb kérdésekkel hivatott foglalkozni. Végleges megoldásukat nehezen élné túl.” Csakhogy, akárcsak a filozófia, maga az ember sem élné, éli túl a maga legmélyebb, illetve legfölkavaróbb kérdéseinek a „végleges megoldásait”. Mert kérdés és ember kooriginárisak. A kérdésen „túli” ember nemcsak a lehető legfantasztikusabb, hanem a lehető leghátborzongatóbb szörnyszülött, amit el tudok képzelni... Mindez pedig éppen ezeknek a kérdéseknek – a halál, a szabadság, a történelem stb. – kérdésése során derül ki a legvilágosabban. Mindenesetre: az istenek, a halhatatlanok és a mindentudók – vélhetőleg – nem filozofálnak. Emiatt azután – bizonyára – sem csodálkozásra, sem kételkedésre, sem pedig a megdöbbenésre vagy a szorongásra sem „képesek”. Komoly okunk van tehát arra gondolni, hogy ember és halál, ember és filozófia, halál és (súlyos, felelős) szabadság, illetve, ezáltal, történelem, kérdésés és lét, létkérdésség valóban úgy tartanak egybe, mint ami számunkra – ezúttal talán nem egészen üresen hangzó „szakterminológiával” – valóban történelmi-ontológiai, egzisztenciális „identitást”, azonoságot konstituál, illetve eredeztet.

R.L.: *És ha mindez – Heidegger nyomán is – tényleg így állna, mi történnék a lélek halhatatlanságának posztulátumával, a metafizika csillapító pirulájával (algocalmin – ez egy fájdalomcsillapító), amelyet hallgatólagosan nap mint nap fogyasztunk?*

K.V.I.: A „posztulátum”, ugye, eredetileg „kívánalmat” jelent. Olyan kívánalmakat tehát, amelyeket például Eukleidész is azért fogalmazott meg és szögezett le, hogy geometriájában azután a levezetések, a bizonyítások stb. mindenféle zavaró tényezőktől mentesen mehessenek axiomatikailag és formálisan is végbe. A halhatatlanság kívánalmával azonban – a geometriától eltérően – úgy állunk, hogy annak a vég-be menetele mégiscsak a halál.

Úgyhogy: akinek úgy tetszik, annak – persze, csak a halála „pillanataig” – „ez”-je vagy „az”-ja halhatatlan... Csak ő maga volt esetleg ennek ellenére egész életében halandó. Minél inkább letagadja, menekül, illetve elfordul ettől, annál (is) biztosabbak lehetünk egyébként efelől. Kérdéses azonban, hogy az erre való csillapítókat többnyire valóban csak a „metafizika” nevezetű, meglehetősen cikornyás meg kacskaringós csúcsdiszciplínától szerzi be, illetve kapja meg manapság (is) az ember. Már csak az előbbi kérdésben felmerülő „népszerűsítési” nehézségek okán is. Amelyek ugye a „metafizikára” nézve is „állanak”. Egyébként sem értem, miért is kellene mindenféle pneumatikus szakterminológiai eszmefuttatások nehézségeivel megküzdniük a derék embereknek az ilyesmihez akkor, amikor vasárnaponként az effajta posztulátumokat mindenki számára teljesen használhatóan és kényelmesen a rendelkezésükre bocsátják... Meg amikor a filmcsatornákon a lehető legszórakoztatóbb sztorikban az angol nyelvet meglepően helyesen beszélő fehéregerek, elragadó cicusok meg mondjuk a még élő barátok „alter egóiként” jelentkeznek vissza ismét a halhatatlan – de egyéb vonatkozásban szomorú sorsú – lelkek az abbamaradt ügyleteiknek a végre megnyugtató sínre tételére... Másfelől már-már megütköztető mégiscsak az a jámbor arrogancia, amely – a halhatatlanság valamiféle nevében – állandóan épp a halál „bizonyítását” követeli, hiszen az effajta elvárás elsősorban talán mégiscsak fordítva tűnne jogosultabbnak. Somásan: én érdeklődéssel és szívesen eltársalgok a halhatatlanságról a maga halálát túlélte bárkivel vagy bármivel, ugyanis egyedül csak az ilyent tekinthetnénk a „témában” tulajdonképpen „kompetensnek”! Ami mármost az én magam halandóságát illeti, nos, azzal kapcsolatosan – igaz, nem szívesen, hanem egyenesen szorongással(!), de – a magam halálával teszek majd bizonyára nem megkerülhető tanúbizonyságot. Mindaddig azonban épp az utóbbival kapcsolatos – csakis filozófiai ill. filozofikusan lehetséges – tudatosságot, illetve átfogó egzisztenciális értést, megfelelést és felelőséget tartom a leglényegesebbnek, sőt(!) a leggyümölcsözőbbnek is. Hiszen ily módon talán kiderülhet: a legnagyobb bölcsesség éppen a saját halandóságunkért megvívandó – egzisztenciánk egészét történelmileg mindvégig mozgósító – küz-

delemben áll, s csak ily módon „biztosíthatjuk” úgy a (mégiscsak) véges életünk értelmes méltóságát, mint – és én erről sem feledkeznék meg – saját meghalásunk emberi méltóságát is.

R.L.: *Mi itt, Erdélyben minden bizonytalansággal erőteljesen közösségorientált hagyományban élünk (amint az minden egyes szavazás, megemlékezés, sőt a „tudományos élet” által felvetett problémák kapcsán is minduntalan bebizonyosodik). A „regionalitás”, a romániai magyar művelődés „előbbre vitelének” (vagy legalább „szinten tartásának”) kötelezettségszerűen feladott tapasztalata esélye vagy korlátja-e a filozófiai kérdezés szabadságának? A Filozófia és Itt-lét (1999) című kötetében is körvonalazott főtérei gödrök hogyan temethetők be? Azazhogy valóban fogy-e itt Erdélyben az oxigén körülöttünk? És mely témákat ajánlaná Ön ez esetben – anélkül hogy bizonyos későbbi „poémákat” előre lelőnének – akár szemináriumi vagy államvizsgaprobléma gyanánt a fiatal értelmiségiek figyelmébe?*

K.V.I.: Nem tudom, egyetért-e velem, de úgy látom, hogy ez a kérdészuhataga az összes többi közül a leghomályosabb! Éppen mert a maga nemében ugyanolyan őszinte... Nem világos például, mit is jelentene itt a „kötelezettségszerűen feladott tapasztalat”? Mégis megpróbálom értelmezni: annyiban bizonyára esély, hogy az ilyesmit a kérdezés szabadsága, illetve a szabadság kérdezése éppen hogy megkérdőjelezi, azaz: vizsgálat alá fogja. Ha tehát az ilyen kötelezettségszerűen feladott tapasztalatnak a neve mondjuk az éppen kortárs cenzúra tapasztalatává „szélesül”, akkor talán a filozófiai kérdezés pontosan a szabadságról, a szabadságból, illetve egyenesen szabadságként talál majd kérdezgetni... Persze az ilyesmit a publikálásához tanácsos dolog eleve másutt – mondjuk Magyarországon vagy Pozsonyban ill. itthon „román” kiadóknál – körülnézni... Ha ugyanis, másfelől, arra gondolok, hogy ezeket a kötelezettségekkénti feladványokat legtöbbször pályázatokban promoválják, mint olyan valamiket, amikre – egyedül – ösztöndíjakat, illetve publikációs tereket adnak, akkor bizonyára már egészen más a helyzet. De, Hölderlint parafrázálva: ahol a veszedelem növekedik, ott a megmentés is kisarjad. Ez itt persze egyáltalán a gondolkodás, azaz a kérdezés esélyeire vonatkozik, és nem arra, hogy eszményibb körülmények várhatók – vagy nem – mondjuk a

„filozófiával” **valóban** „foglalkozók” számának a gyarapodására. Mert nem ettől függ, hogy értjük-e például a Kolozsvár főterén tátongó gödrök gondját.¹ Amelynek tehát aligha van köze azok betemetéséhez. Én abban a múltból, illetve a voltságról szóló írásomban pontosan ezt hangsúlyoztam: mindaddig, amíg nem értjük és nem vállaljuk fel miránk tartozó ki- és felhívásként, illetve – cseppet sem „kötelezettségekként” kirótt – feladatként... nem múlik (még kevésbé „múlik el”!) az, ami volt... Úgyhogy önmagában semmilyen „esély” nincsen abban, ha éppen a nyakunkat törhetjük – az immár mégiscsak elkerített – gödrökben, mint ahogyan a „városkép” helyreállításával – tehát a gödrök betemetésével – sem gondolkodtunk még el igazán azon az időcsapdán, hogy talán – akárcsak „általában”, de főként miközben sűrűn megemlékezünk róla – a **múltunkat** voltaképpen **elképzeljük**, (úgyhogy) a **jövőnkre** (is) csak **emlékezni** tudunk (már) csupán. Ez persze a közösségorientációra is érvényes. Annyiban mindenképpen, hogy számomra állandóan kérdéses: valóban létezik-e, illetve úgy létezik-e **az a** közösség amelynek nevében az igazán kötelezettségszerű feladatokat osztogatják azok a „Mi-k”, akik, többnyire a többes szám első személy személytelenségében, de valahonnan mégiscsak állandó módon és igen pontosan tudják azt, hogy egyedül ők tudják, hogy miben is áll a közösségorientáltság magva meg lényege. Persze eközben alaposan odafigyelve mindarra, amit fentebb Bourdieu-vel szimbolikus hatalomnak nevezünk... Hozzájuk egyébként, úgy tíz-tizenkét évvel ezelőtt már intéztetett is néhány kérdező írás. Mármost az eltelt tíz-tizenhét esztendő – már csak a generációk „biologikuma” révén is – azt a veszélyt is elhozta, hogy éppen az én generációm

¹ Kolozsvár Főterén a 1994 augusztusában, közvetlenül a Fadrusz János által készített és meglehetősen híres „Mátyás-szobor” alapzatánál, két hatalmas gödröt kerekítettek ún. „régészeti ásatások” ürügyén. Ennek a tapasztalatát dolgozza tulajdonképpen filozófiailag fel Király V. Istvánnak a *Múlt és a VOLTság* c. tanulmánya amely 1999-ben, a *Filozófia és Itt-lét* c. kötetben jelent meg a kolozsvári Erdélyi Híradó kiadójánál. A gödrök közül az egyik még ma is betemetetlen, bár körül van kerítve....

lett vagy lesz hamarosan a soros „Mi”. Aki(k) tehát pontos és ugyancsak csalhatatlan értesülésekkel rendelkezik(nek) a régió, a közösség stb. igényeiről és „történelmi” szükségleteiről... Ezt én nemigen vállalnám tiszta lelkiismerettel – azaz most sem könnyű az életemen a gondolkodás dolga –, úgyhogy oktatói kötelezettségeimen túl nem is ajánlhatok senkinek semmiféle halaszthatatlan és köz- ill. közösségérdekű meditációs vagy kutatói tematikát. Úgysem tudna az ilyesmi vetekedni az alapítványoknak ösztöndíjakkal meg támogatott és sokkalta épületesebb kiírásaival... Egyébként oktatói kötelezettségeim értelmében az általam államvizsga dolgozatokra javasolt tematikát a filozófia karon én minden évben – több-kevesebb változtatással – rendszeresen kifüggesztem. Nemigen vállalja el azokat senki. Ellenben – mint említettem – 2004 januárja óta, például a „bűnről” a **filozófia szakon**, csak abban az évben már a tizenegyedik morfondírozásnál tartottunk... De lesz még belőle.

A leglényegesebb azonban és mindenestre az, hogy az oxigénmennyiség „becslése”, végtére is, egyedül a lélegzetvétel amplitúdójától függ.

Tartalom

Rigán Lóránd – Király V. István
A lélegzetvétel amplitúdója 242

Új(ra) bejegyzés 5

ELSŐ FEJEZET

Halál és történelem – Prolegoménák egy „történelemfilozófiai” illetve történelemontológiai lehetőséghez 7

- Heidegger Fenomenológiai Aristotelés-interpretációi 21

- Leviatán és az „emberi dolgok” 47

- *Lét és idő* – halál és történelem 75

MÁSODIK FEJEZET

A szabadság ontológiája, avagy – kérdés a szabadság lényegéhez 110

- Szabadság és igazság – Számozott töredékek a „barlangmítoszhoz” 115

- A problematizálásról, a tematizálásról és a módszerről 139

- Kérdező párbeszédkísérlet Kant szabadság gondolkodásával 159

- A „szabad akaratról” 177

BE-FEJEZET

Történelem – Szabadság – Halál 200

Függelékek:

A szabadság fóruma – Filozófiaegyetem, katedrafilozófia és alkalmazott filozófia 206

A halál új keletű történettudományi kutatása a lehető **legradikálisabb** kihívást közvetíti a történelemfilozófia számára (is). Nem pusztán azzá a problémává válik azonban, hogy miképpen kell a halálnak mindezeket az egyre fontosabbnak bizonyuló „múltbeli” dimenzióit úgymond történelemfilozófiailag is felvállalni, hanem az úgy **magának a történelemfilozófiának** az ontológiai gyökereiig is lehatol. Bizonyára azért **van** ugyanis egyáltalán történelem, meg persze történelemfilozófia is, mert létezik halandó – s ezért az élete által a halálához **létszerűen** viszonyuló – emberi lény. Vagyis, mert van **olyan** élet amelynek a halál, a halála **minden tekintetben** súlyt, magára vonatkozó és tartó kihívást, szorítást – **fogást!** – és ezáltal folyamatos, felszámolhatatlan és megkerülhetetlen lehetőségeket kölcsönöz. Márpedig a halálhoz való emberi viszonyulást **a szabadság** nemcsak feltételezi, hanem konstituálja is. A szabadság maga, s a vele kapcsolatos felelőség is, csak onnan eredhet azonban, ahonnan egyáltalán **a létezés súlya is jön**. Tehát pontosan mert van emberi halál – vagyis mert van olyan létező, aki a maga létének a lefolytatásában a halálhoz, a halálához az összes létmódjaiban és szükségképpen viszonyul –, azért, úgy, azzal és az által van szabadság is. Csakhogy a halandó élet, a halál, akárcsak a szabadság – sajátosan emberi **lehetőség** gyanánt – voltaképpen probléma-, vagyis éppen hogy **kérdés-szerkezettel** bír. A **kérdés** pedig kimondottan és megintcsak annak a létezőnek a **kizárólagos** létlehetősége, létmódja ill. a létkészítése, amelynek-akinek a többi létezővel való és önmagához visszaküldő kapcsolata mindegyre maga is **létszerű**. Amelynek tehát, a maga létezését a maga saját létmódjaiban lefolytatva, állandóan meg kell eközben nyitnia és tapasztalnia létezésének a mindenkori létsúlyát is. Amely tehát **kérdésesként** és **kérdezően halandó**, és mint ilyen létezésében problematikusan **történelmi** ill. kérdésesen **szabad**.